

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN : 2147-1622



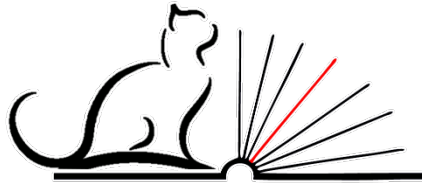
f

e

d

c

SAYI : 18
GÜZ / FALL
2020



POSSE/IBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 18

GÜZ / FALL

2020

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)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Emrah GÜNOK

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Gülây ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl
Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Koçman
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)

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 / Gülben SALMAN

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, 2019 yılından itibaren SOBIAD Atıf Dizini tarafından dizinlenmektedir.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.possible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232

GÜZ 2020, Sayı 18

Yayın Tarihi: Aralık 2020



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 (Uludağ University)	Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)	Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)	Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)	Emrah GÜNOK
Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)	Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc Üniversitesi)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)	Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)
Güzin YAMANER (Ankara University)	Halil TURAN (Middle East Technical University)
Harun TEPE (Hacettepe University)	Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Kocman University)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)	M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)	M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara University)
Nazile KALAYCI (Hacettepe University)	Nilgün TOKER KILINÇ
Remzi DEMİR (Ankara University)	R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)
Serpil SANÇAR (Ankara University)	Solmaz ZELYÜT (Ege University)
Vefa Saygın ÖGÜTLE (Mugla Sıtkı Kocman University)	Zeynep DİREK (Koc University)
Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)	

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY
Gülben SALMAN

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 and by SOBIAD from 2019.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Fall 2020, Issue 18

Publication Date: December 2020



İÇİNDEKİLER

Bringing Althusser and Foucault Together: A Brief Overview of the Question of the State (Gürhan ÖZPOLAT).....	7
Aristoteles'in <i>Hypokeimenon</i> Paradoksunu "Pos" Zarfı Aracılığıyla Yeniden Değerlendirmek (Barışcan DEMİR)	17
Mekânların Çatışması: Farklı Uygarlık Seviyelerinin Birbirleriyle Teması Üzerine Kuramsal Bir Deneme (Erdem BEKAROĞLU).....	28
Lacan ve Levinas'taki Ötekilik Kavramı Bağlamında "Etik" ve "Psikanalitik" Kuramın Karşılaştırmalı Bir Okuması (Faezeh ABEDKOUHI AKDENİZ).....	36
Kim Soyut Düşünür? (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL; Çeviren: Emre KARATEKELİ)	47
Ömrün Uzunluğu ve Kısıtlığına Dair (Aristoteles; Çeviren: Kadir KÜTÜKOĞLU).....	51
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI	56
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	61

CONTENTS

Bringing Althusser and Foucault Together: A Brief Overview of the Question of the State (Gürhan ÖZPOLAT).....	7
Reevaluating Aristotle's <i>Hypokeimenon</i> Paradox Through the Adverb "Pos" (Barışcan DEMİR).....	17
<i>Spatial Conflict: A Theoretical Essay on the Contact of Civilizations at Different Levels</i> (Erdem BEKAROĞLU).....	28
A Comparative Reading of the Theory of "Ethics" and "Psychoanalytic" in the Context of the Concept of Otherness in the Thought of Lacan and Levinas (Faezeh ABEDKOUHI AKDENİZ).....	36
Wer Denkt Abstrakt? (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL; Transn. by Emre KARATEKELİ).....	47
On Longevity And Shortness Of Life (Aristotle, Trans. by Kadir KÜTÜKOĞLU).....	51
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (TURKISH).....	56
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (ENGLISH).....	61



Bringing Althusser and Foucault Together: A Brief Overview of the Question of the State¹

Althusser ile Foucault'yu Biraraya Getirmek: Devlet Sorununa Kısa Bir Bakış

Gürhan ÖZPOLAT

Dokuz Eylül Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü
gurhan.ozpolat@deu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1404-2063

Abstract

Bringing Althusser and Foucault together is common in political theory. A number of scholars have discussed this in terms of their teacher-student relationship, shared concerns on humanist theories and Foucault's rejection of the concept of ideology; but less has so far been said about the relationship between their approaches to the question of the state. This paper seeks to provide a short review of the relationship between Althusser and Foucault on the particular issue of the state. However, before analysing this relationship, some of the categorical bases of the Marxist approaches to the state primarily will be examined. As is well-known, the question of the state is of key importance for Marxism and the debate over the Marxist approach to the state has been long and engaging. Thus, to analyse it in a very detailed way here is neither my main concern nor necessary for my discussion of the relationship between Althusser and Foucault's approaches to the state. However, one can hardly discuss these approaches without first examining that Marx had upon their views of the state. Therefore, my intention is rather to summarize some of the crucial features of the classical Marxist conceptualisation of the state in order to examine Michel Foucault's relationship to Marxism through Louis Althusser with regard to the question of the state. Following this, I will focus on Althusser's thoughts on the state and claim that Althusser, does nothing but provides a state-centric political analysis which defines the whole of the political phenomena in terms of class struggle and the state. Then, I will discuss the relationship between Michel Foucault and Louis Althusser with regard to the problem of the state in a more detailed way. I believe that Foucault's turn to an alternative analysis of power, that is micro-physics of power, can be seen as a response to Althusser's seminal work *Ideology and Ideological State Apparatuses*, which appeared in 1970.

Keywords: Marxism, Louis Althusser, Michel Foucault, power, the state, the state theory, ideology

Öz

Althusser ve Foucault'yu biraraya getirmek siyaset teorisinde yaygındır. Bazı akademisyenler iki ismi öğretmen-öğrenci ilişkileri, hümanist teorilere yönelik endişeleri ve Foucault'nun ideoloji kavramını reddetmesi açısından tartıştılar; fakat şimdiye değin iki düşünürün devlet sorununa yaklaşımları arasındaki ilişki hakkında daha az şey söylenmiştir. Bu makale, devlet sorunu özelinde, Althusser ve Foucault arasındaki ilişkiye dair kısa bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Bununla birlikte, bu ilişkiyi analiz etmeden önce, Marksist devlet yaklaşımlarının kategorik temellerinden bazıları öncelikli olarak incelenecektir. Bilindiği gibi, devlet sorunu Marksizm için kilit önemdedir ve Marksist devlet yaklaşımı hakkındaki tartışmalar uzun ve ilgi çekicidir. Dolayısıyla, meseleyi burada çok ayrıntılı bir şekilde analiz etmek, Althusser ve Foucault'nun devlet yaklaşımları arasındaki ilişki hakkındaki tartışmam için ne temel derdim ne de gerekli. Yine de, öncelikle Marx'ın devlet hakkındaki görüşlerini incelemeyi bu yaklaşımları tartışmak zor görünüyor. Bu nedenle niyetim, Michel Foucault'nun Marksizm ile ilişkisini devlet sorunu açısından Louis Althusser üzerinden incelemek için klasik Marksist devlet kavramsallaştırmalarının bazı öne çıkan özelliklerini özetlemek. Bunu takiben, Althusser'in devlet hakkındaki düşüncelerine odaklanacağım ve Althusser'in, tüm siyasi fenomenleri sınıf mücadelesi ve devlet açısından tanımlayan devlet merkezli bir siyasal analiz sağlamaktan başka bir şey yapmadığını öne süreceğim. Ardından, Michel Foucault ve Louis Althusser arasındaki ilişkiyi devlet sorunu açısından daha ayrıntılı bir şekilde tartışmaya açacağım. Foucault'nun alternatif bir iktidarın analizine, yani iktidarın mikro-fiziğine dönüşünün, Althusser'in 1970 yılında yayınlanan çığır açıcı eseri *İdeoloji ve İdeolojik Devlet Aygıtları* na bir yanıt olarak görülebileceğini düşünüyorum.

Anahtar Kelimeler: Marksizm, Louis Althusser, Michel Foucault, iktidar, devlet, devlet teorisi, ideoloji

Makale Bilgisi

Özpolat, G. (2020). Bringing Althusser and Foucault Together: A Brief Overview of the Question of the State, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 18, s.7-17.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 23.09.2020

Kabul Edildiği Tarih: 01.12.2020

Yayınlandığı Tarih: 30.12.2020

Article Info

Özpolat, G. (2020). Bringing Althusser and Foucault Together: A Brief Overview of the Question of the State, *Issue: 18*, pp. 7-17.

Category: Research Article

Date submitted: 23th September 2020

Date accepted: 1st December 2020

Date published: 30th December 2020

¹ This paper is taken from my Master's thesis "Foucault, Governmentality and Genealogy of the Modern State" done in 2014 at University of Exeter under the direction of Dr Andrew Schaap.



Introduction

Regarding Niccolò Machiavelli's *Art of Government*, Foucault wrote a characterisation of his placement which is quite as applicable to Marx's state theory:

I do not think there is an art of government in Machiavelli. [...] He is at the center of the debate with different, sometimes negative, sometimes positive values. It remains the case that Machiavelli is at the center of the debate [...] He is not at the center of debate insofar as it takes place because of what he said, but insofar as the debate is conducted through him. The debate does not take place because of what he said, and an art of government will not be found through or in him. He did not define an art of government, but an art of government will be looked for in what he said. This phenomenon in which one searches in a discourse for what is taking place, while actually only seeking to force it to say something, is not unique. From this point of view, Marx is our Machiavelli: the discourse does not stem from him, but it is through him that it is conducted (Foucault, 2007: 243).

As Miliband (1965: 278) maintained, "Marx himself never attempted to set out a comprehensive and systematic theory of the state". However, it remains the case that Marx is still at the heart of debates surrounding the state. As Foucault argued elsewhere: "As far as I'm concerned, Marx doesn't exist. I mean, the sort of entity constructed around a proper name, signifying at once a certain individual, the totality of his writings, and an immense historical process deriving from him" (Foucault, 1980: 76). Marx remains central to debates surrounding the state not because of what he said about the state, but because of the ways in which academics have taken his theory and applied it to the state.

Despite Foucault's open hostility to Marxism, his works cannot be considered merely as a reaction to Marxism; he was also undoubtedly influenced by Marx's materialism and later Marxist scholars (Neimark, 1994: 96; Mills, 2003: 15). Yet, unlike Marx and Marxist thinkers, Foucault did not believe that the bourgeoisie had deliberately acquired the state apparatus in order to preserve and defend class interests. Foucault also criticised the state-centric vision of Marxist theory (Melossi, 2006: 3) and, despite failing to reference Althusser, Foucault's critique of Marxism is mainly conducted through Althusser (Choat, 2010: 98). The point of the paper, therefore, is to provide a short review of the Marxist approaches to the state and Foucault's analysis of power and the state. In doing so, I would like to discuss the following question: What kind of the state do Marxist theories presuppose? What are the limitations of their consideration of the state power? How does Foucault differentiate himself from Marxist state-centrism? In what ways do Foucault's ideas challenge the Marxist account of the state?

The Fundamentals of the Marxist Approaches to the State

It is often said that there is no adequate theory of the state in Marx's writings. According to Martin Carnoy (1984: 45), for instance, "a single, coherent theory of the state" is absent from Marx's work. Moreover, for Carnoy, not only Marx but also Engels and Lenin's views on the state lack of a unified presentation and well-formulated analysis of the state that makes it somewhat difficult to identify a commonly agreed definition of the state in the Marxist theory. As Poulantzas put it in a similar way: "there is certainly no general theory of the State to be found Marxist classics: not just because their authors were for one reason or another unable to complete one, but because there can never be any such theory" (Poulantzas, 2000: 20). Therefore, Marxist considerations of the state are mainly derived from a broader framework of the Marxist theory: Marx's critiques on Hegel's formulation of rational State, Marx's theory of society and political economy, his analyses of some of the historical ruptures, such as the 1848 Revolution, Louis Napoléon Bonaparte's coup d'état, the Paris Commune in 1871, Engels' *The Origin of the Family, Private Property and The State*, and Lenin's *The State and Revolution*. Despite the fact that there are various interpretations of these texts about the nature of the state among different Marxist thinkers, what they have in common is that they mostly derive their state theories from



some of the bases of the Marxist theory and it is these bases that draw the epistemological limits of their state debates. It can be said that there are three essential points of the state in the Marxist classics.

The first feature -that they have in common is 'the priority of the base' or the 'reductive view' of the state that reduces it to the emanation from a single source-: the capitalist relations of production. Accordingly, the relations of production determine society's main characteristics, which constitute the superstructure, and include the state. Since "Marx viewed the material conditions of a society as the basis of its social structure and of human consciousness; [t]he form of the State, therefore, emerges from the relations of production" (Carnoy, 1984: 46). This account of the state is directly opposed to the Hegelian consideration of it which considers the state as an eternal, non-historical institution. Thus, Marx in contrast to Hegel, by placing the state in its historical context, claimed that it is not the society that is shaped by the state, but the state is shaped by the society. In other words, the relations of production determine the structure of the state because, for Marx, the dominant form of the mode of production also shapes the general character of any given society, such as the feudal society, the capitalist society and so on. According to this model, it is not possible to analyze the state separately from the economic structure of society.

The second assumption that is shared by the Marxist thinkers is that the state does not represent common welfare, but it is the "political expression" of the ruling class that is the bourgeois class (Carnoy, 1984: 47). This basis is perhaps the best known and the most common conception of the state agreed within the Marxist theory which sees the state as an instrument of the ruling class (Dunleavy & O'Leary, 1987; Jessop, 1990). According to this model, the state is neither a neutral force nor represents the general interest of society; on the contrary, the state is nothing but the repressive apparatus of the bourgeoisie which is used to suppress the proletariat. The state apparatus is controlled by the bourgeoisie that make enable it to maintain its control over the proletariat. As Althusser (2001: 137) draws attention in *Ideology and Ideological State Apparatuses*: "[t]he Marxist tradition is strict, here: in the Communist Manifesto and the Eighteenth Brumaire (and in all the later classical texts, above all in Marx's writings on the Paris Commune and Lenin's on state and Revolution), the State is explicitly conceived as a repressive apparatus". However, according to Jessop (1990: 27-28), this assumption remains problematic in some situations where the economically dominant class does not take over state power. This raises the question of the degree to which the state is an instrument of the bourgeoisie and let us to think of the relative autonomy of the state.

Dunleavy and O'Leary in their book *Theories of the State* (1987) note the third feature of the Marxist theories of the state: the state apparatus has relative autonomy enabling it to play a limited independent role in shaping the capitalist society and class relations. This account of the state was mainly sketched by Marx in "*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*" and Engels in "*The Origins of the Family, Private Property, and the State*". According to Dunleavy and O'Leary, in these texts Marx and Engels put forward the idea that the state apparatus can operate autonomously in some 'abnormal times' or 'exceptional periods' "where the class struggle is equally balanced" (Dunleavy and O'Leary, 1987: 210). In those cases the state is ruled by political leaders and state bureaucrats, because neither the bourgeoisie nor the proletariat is powerful enough to take control of the state. In these states of exception the conditions of the possibilities of the state autonomy emerges as in the case of Louis Napoléon Bonaparte's coup d'état. Carnoy (1984: 54) argued, "for Marx and Engels the Bonapartist State emerged in an 'exceptional period' and was an exception to the 'normal' form of the bourgeois State". According to Draper, however, the state not only in "abnormal times" but also in "normal times" has a particular amount of autonomy: "the State arises from and expresses a real overall need for the organization of the society –a need which exists no matter what is the particular class structure" (Draper, 1977: 319). As long as a ruling class exists in the social sphere, it will try to take advantage of this need in order to shape and control the state apparatus for its own class interests. To summarise, as Jessop (1990) illustrates, it is not possible to find a singular and sustained theory of the state in the classic texts of Marxism. However, this is not to deny the fact that they outlined the epistemological framework for addressing the question of the state and provided a starting point for a more detailed analysis of the state. As we shall see following section, Althusser used these elements in order to develop a structural theory of the state.



Louis Althusser on the State

In Marxist theory, the state is considered, in the first place, as the state apparatus that enables the ruling class to maintain its economic dominance over the working class via a set of institutions such as government, legal system, prisons, army, and so on. As Resch noted "the traditional Marxist emphasis on the state as a repressive tool of the ruling class be allowed to obscure the many non-repressive ways in which the power of the ruling class is maintained" (Resch, 1992: 213). Following his Marxist predecessors, Althusser, who occupies a unique position in Marxist thought, also regarded the state as a repressive apparatus of the ruling class utilised to suppress and dominate the proletariat. Despite the fact that Althusser accepted the relative autonomy of the state apparatus with respect to the base and does not deny the reciprocal interaction between the structure of the state and mode of production, he returned to the rigid Marxist consideration of the state in the last stance (Ricoeur, 1994):

...the upper floors could not 'stay up' (in the air) alone, if they did not rest precisely on their base, [...] the floors of the superstructure are not determinant in the last instance, but that they are determined by the effectivity of the base; that if they are determinant in their own (as yet undefined) ways, this is true only insofar as they are determined by the base (Althusser, 2001: 135).

However, by outlining the function of ideology in the reproduction of the relations of production, he also attempted to move beyond the traditional metaphor of base and superstructure (Jessop, 2007; Resch, 1992). According to Althusser, to consider the conditions of production merely by means of the economic determinism is misleading as well as inadequate. On the contrary, the social relations of the reproduction are secured by the Repressive State Apparatus plus Ideological State Apparatuses, and it is possible to say that Althusser's main contribution to Marxist theory lies in this formulation.

According to Ricoeur (1994), Althusser's main achievement was in linking the concept of ideology to the reproduction of the relations of power. In order to accomplish this task, Althusser needed to develop the strict account of Marxist-Leninist oppressive state apparatus. In doing so, he also presented a proper reading of Marx and Lenin, who failed to develop an adequate theory of the capitalist state (Jessop, 2007). Althusser put forward the idea that the state apparatus, in fact, has both repressive and ideological institutions which somehow overlap but also maintain key differences from each other in their functioning (Ricoeur, 1994; Ferretter, 2006). In this sense, he claimed that the political power of a ruling class does not lie purely in their monopoly of the repressive apparatus of the state (government, police, courts, army, and so on) but also they need "ideological hegemony" over society which embodied in the Ideological State Apparatuses such as school, church, family, legal system, media and so on (Resch, 1992: 213-214). As he wrote: "no class can hold State power over a long period without at the same time exercising its hegemony over and in the State Ideological Apparatuses" (Althusser, 2001: 146). In this respect, it is possible to say that there are some parallels between Althusser's conceptualisation of the reproduction of the relations of production and Gramsci's concept hegemony (Carnoy, 1984; Balibar, 2014). Althusser himself also expressed his indebtedness to Gramsci for opening up an alternative consideration of the state apparatus:

To my knowledge, Gramsci is the only one who went any distance in the road I am taking. He had the 'remarkable' idea that the State could not be reduced to the (Repressive) State Apparatus, but included, as he put it, a certain number of institutions from 'civil society': the Church, the Schools, the trade unions, etc. Unfortunately, Gramsci did not systematize his institutions, which remained in the state of acute but fragmentary notes (Althusser, 2001: 142).

Althusser, however, pays more attention the role of the state in the reproduction of the conditions of production than Gramsci does. "For Althusser", Carnoy writes, "the State attains an overwhelmingly important position relative to the effects on reproduction of the production system and it is related 'private' institutions, both in the reproduction of labor power (nor discussed by Gramsci) and in reproducing the relations of power" (1984: 94). The state apparatus cannot sustain and reproduce political sovereignty exclusively through suppression, physical force or pure violence, but it also needs to use ideological apparatuses in order to legitimise oppression and reproduce the conditions of relations of production such as, social classes and class domination. In his essay, *Ideology and Ideological State Apparatuses*, Althusser distinguishes between the Repressive State Apparatus and the Ideological State Apparatuses in order to show how these institutions function and reproduce the social and political conditions of the reproduction. Despite this, both of these apparatuses function to secure the



reproduction of the relations of production, while the Repressive State Apparatus functions massively and predominantly by violence and coercive means; the *Ideological State Apparatuses* function mainly in the manner of ideology (Althusser, 2001: 148-149). Indicating the function of the ISAs in these terms, Althusser directly opposes, so to speak, the 'bourgeois' distinction between public and private institutions (Ricoeur, 1994). The dominant ideology, he argues, becomes a part of the ideological state apparatuses on which the state operates such as the religious ISA, the family ISA, the trade-union ISA, the legal ISA, the educational ISA, the communications ISA, the cultural ISA and so on. In some cases, these institutions are already a part of the State Apparatus; however, many of them are placed at the center of the private domain, outside of the state's direct operation. In this content, Ideological State Apparatuses constitute a significant number of functions in the reproduction of the relations of production. Therefore, it can be said that Althusser formulated "a sociological account of production" by focusing on the role of ideological apparatuses in reproducing the relations of production (Barrett, 1993: 169).

According to Poulantzas (2000), Althusser systematised the Gramscian concept of ideological hegemony that emphasized the presence of the state within the reproduction of the relations of production, such as ideological relations. Althusser defined ideology as "a pure illusion", "a pure dream", "nothingness" (Althusser, 2001: 159). Ideology, therefore, "represents the imaginary relationship of individuals to their real conditions of existence" (ibid.: 162). According to Althusser, "the state disposes of many ideological apparatuses besides its political ideological apparatus (in which the government has its place), which is, after all, just one apparatus among a multitude of others" (Althusser, 2014: 108). Although this consideration might be useful to extend the impact of the state towards the ideological institutions, it remains the case that it functions in a restrictive level. As Ricoeur (1994: 52) stated, in this case "we must consider the state as a system of apparatuses which extend far beyond administrative functions". According to Althusser, the ultimate source of 'interpellation' is always ideology and thus the state apparatus. Yet, such an inference let us to conclude the idea that there is only the state apparatus and nothing else; this remains too abstract and theoretically dangerous. Because, it is based on the idea that the state can merely act and function via either "repression" or "ideological inculcation" (Poulantzas, 2000: 30). According to Poulantzas, however, to consider that the state merely acts and functions in this manner is simply wrong due to the fact that to consider the state by means of the oppression-ideology couplet means to overlook the 'peculiar role' of the state in shaping the relations of the production. On the contrary, the state does have a peculiar material framework that cannot be reduced to mere oppression or pure illusion (ideology). In addition to this, for Poulantzas, "to chart in this way the hold of power over the oppressed and downtrodden masses inevitably leads to an idealist, police conception of power, according to which the State dominates the masses either through police terror or internalized repression, (it matters little which) or else through trickery and illusion" (ibid.). The state also acts in a positive manner, improving the productivity of life and the level of health, and reducing the death rates.

Michel Foucault on Power and the State

Foucault was a student of Althusser and he clearly expressed in many different places his indebtedness to his teacher.² And Althusser put it in a similar way.³ However, the relationship between them was always an uncomfortable one. As Choat (2010: 98) argued, "there is a kind of silent dialogue between Foucault and Althusser in the 1960s and 1970s through which the former often seems keen to distance himself from Marx and Marxism". Although Foucault seemed to have been influenced by the works of Althusser (Mills, 2003: 35), he also differed from Althusser's state-centred view of power (Alcoff, 2006: 76; Kelly, 2009: 91). Especially, when Althusser introduced his essay *Ideology and Ideological State*

² "Having been his student and owing him a great deal, I may have a tendency to credit to his influence an effort that he might question, so I can't answer for his part. But I would still say: Open the books of Althusser and see what he says" (Foucault, 1999: 281).

³ "[Foucault] was a pupil of mine, and 'something' from my writings has passed into his, including certain of my formulations. But [...] under his pen and in his thought even the meanings he gives to formulations he has borrowed from me are transformed into another quite different meaning than my own" (Althusser, 1969: 257).



Apparatuses in 1970, one of the most important disputes between them crystallised into outright opposition on the issue of power (Resch, 1992: 234). In this respect, Foucault's turn to microphysics of power can be read as a response to his teacher. As Kelly states, "Althusser's continual evocation of the state is indicative of his distance from Foucault, and indeed something that Foucault is precisely reacting to" (2009: 37).

Foucault by the early 1970s started to argue about the limitations of the juridico-discursive view of power that sees power as something possessed solely by institutions such as the state apparatus. According to this model, power is primarily exercised by the state apparatus through prohibition and punishment. This juridico-discursive view of power was metaphorically described by his words "we need to cut off the King's head: in political theory that has still to be done" (Foucault, 1980: 121). According to Foucault, to solve the problem of power in terms of the state apparatus means to solve the problem in the manner of sovereignty and sovereign power. Power, according to this model, primarily emanates from a centre: from the state and its apparatus. In contrast to this, Foucault states that power is not always localised political structures such as the state or state apparatus (Foucault, 1995: 26-27). As he writes,

one of the first things that has to be understood is that power isn't localised in the State apparatus and that nothing in society will be changed if the mechanisms of power that function outside, below and alongside the State apparatuses, on a much more minute and everyday level, are not also changed (Foucault, 1980: 60).

It is important to say that Foucault does not want to say that the state retains no importance for him; but rather, he states that the relations of power go far beyond the limits of the state in reality. Because, as he put it:

In consequence one cannot confine oneself to analysing the State apparatus alone if one wants to grasp the mechanisms of power in their detail and complexity. There is a sort of schematism that needs to be avoided here [...] (Foucault, 1980: 72).

Thus, Foucault, in order to analyse the relations of power which extend the limits of the state apparatus, developed an alternative notion what he called "a micro-physics of power" (Foucault, 1995: 139), an analysis that focuses on how power flows through the whole social body (Foucault, 1980: 119). He wrote somewhere else:

We cannot use the notion of State apparatus because it is much too broad, much too abstract to designate these immediate, tiny, capillary powers that are exerted on the body, behavior, actions, and time of individuals. The State apparatus does not take [...] microphysics of power into account (Foucault, 2006: 16*).

Defining power in this way, Foucault opposed to the juridico-discursive account of power, especially that contained in Marxism. In traditional Marxist theory, primarily in Althusser, power is considered as a property of the state; it is localized in the state apparatus and exercised from top to bottom. However, this "one-way traffic of power" that is exercised from top to downwards has not been found to be satisfactory (Mills, 2003: 34). In contrast to this hierarchical model of power, Foucault's bottom-up model of power offers an alternative perspective on how power operates. Power comes from bottom, in this sense, means that we cannot understand the complexity of power relations by merely looking at the state apparatus, but rather we must take into account the grift webs of interwoven relations and axes in which multiple forces interact and negotiate. It should be noted that Foucault's analysis of micro-physics of power contains a critique of the state-centred notion of power under his attack on the juridico-discursive view of power (sovereignty). Foucault argues that the state and sovereign power based on this limited conception of power as a repressive force is insufficient. He argues that "if one describes all these phenomena of power as dependant on the State apparatus, this means grasping them as essentially repressive: the Army as a power of death, police and justice as punitive instances, etc" (Foucault, 1980, 122). Power does not merely take forms of oppression and repression but also it is a productive force. Inseparable from this analytics of micro-physics of power is the idea that power is not simply exercised as an obligation or prohibition in order to suppress its subjects; but it also creates them.

With the help of his genealogical approach on relations of power, Foucault opposed the idea that explains political power primarily in terms of the activities of the state apparatus (Inda, 2005: 6). In addition to this, when Foucault drew attention a form of the "overvaluation of the problem of the state" that reduces the state to a number of functions, for instance, "the development of the productive forces"



and “the reproduction of the relations of production” (Foucault, 2007: 109; emphasis added), he implicitly referred to Althusser (Green, 2013). Refusing to Marxist ‘reductive view(s)’ of the state, Foucault offered a new analysis of power and the state.⁴

Foucault with his lectures 1978-1979 advanced his analysis of the microphysics of power by expanding the scope of his analysis through the macropolitical level (Lemke, 2002; Lynch, 2011). On the other hand, Foucault rather than providing “an analysis of the development and transformation of political-administrative structures” focuses on the multiplicity and diversity of the relations between the constitution of the subject and the formation of the state (Lemke, 2007: 44). In doing so, on the one hand, he provided a genealogy of the state; on the other hand, he filled the gap between his two research interests, “technologies of the self” and “technologies of power” (Lemke, 2002: 49; 2010: 31). To put in another way, with these lectures, Foucault linked the historical formation of the state and subject. In a similar way, Protevi (2009) argues that Foucault is not a state-centred thinker; however, it is not deny the fact that he dealt with the question of the state. Indeed, by avoiding “a circular ontology of the state” (Foucault, 2007: 354), Foucault dealt with the state in a more effective way. On the one hand, he analyzed a greater number of multiplicities of concrete instances of power by moving to the field of governmentality; on the other hand, he desubstantialised the state to seeing it as emerging from his field (Protevi, 2009). Jessop, in the same fashion, notes that Foucault by rejecting the essentialist, reductive analyses of the state and state power advances “the problematic of government to explore the historical constitution and periodization of the state and the important strategic and tactical dimensions of power relations and their associated discourses” (Jessop, 2006: 36).

It can be claimed that one of the most important contributions of Michel Foucault, who considers power as a decentred network instead of pyramid organisation structure, lies in this analysis of the state as a specifically concentrated form of power. In doing so he rejects reductive analyses that reduced it to a single source: the capitalist production relations and class struggle, as in the case of Marxist theory. Moreover, Foucault challenges the idea that defines the state as merely a repressive form of power exercised from top to bottom and takes into account the productive aspects of it. As Mills (2003: 34) argued, “Foucault’s bottom-up model of power, that is his focus on the way power relations permeate all relations within a society, enables an account of the mundane and daily ways in which power is enacted and contested, and allows an analysis which focuses on individuals as active subjects, as agents rather than as passive dupes”. Foucault approaches to the question of power empirically rather than theoretically (May, 1995: 72). Because of the fact that Foucault rejects all totalising categories (Smart, 1983: 73; Poster, 1984: 39), he does not attempt to offer “a general theory of power” but “an analysis of power” (May, 1995: 72, Jessop, 2006: 36). In a similar way, Foucault attempts to analyse the state power works at the level of the technologies of governmentality than to formulate a general theory of the state. According to Foucault, the state is not a thing-in-itself but rather a condensation of primary forces and power relations; therefore, it must be analysed by means of its relational existence. As Mitchell Dean points out, “rather than addressing the state as a theoretical problem, he approaches it

⁴ In this respect, Foucault’s alternative analysis of power was welcomed by a number of scholars who have found a new way of thinking power and the state within his work. Gilles Deleuze, for example, in his book *Foucault*, points out the originality of Foucault’s concept of power. According to Deleuze, Foucault shows us power is neither a property that can be possessed, nor “the ‘privilege’ acquired or preserved, of the dominant class” like that of Marxists; but rather it is a strategy that is exercised (Deleuze, 2006: 25). Deleuze states that with this new concept of power, power can no longer be considered to be located solely within the state, on the contrary, the state itself appears as a consequence of microphysics of power. Foucault by rejecting “the theoretical privilege given to the State as an apparatus of power” broke “a complicity about the State” (ibid.: 30). Marianne Constable in her article entitled “Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State”, asserts similar points. According to Constable, Foucault does not totally ignore the state, because “it is, after all, a creation of our still-existing knowledge of law and sovereignty, and institutions that are known as state apparatuses are involved in relations of power” (1991: 274-275). Constable (1991: 277) maintains that “Foucault challenges the centrality of the state and the centrality of political theory which posits our subjection to the state”. Moreover, while Foucault provides a genealogy of the texts concerning with the state, he also provides a history of the modern state (ibid.: 279). In the same fashion, Aretxaga (2003: 395) argues that “Foucault’s analysis of power as a field of multiple forces challenged the notion of the state as a unitary center of power, and more specifically it challenged the notion that the state was necessarily the most important target of political struggles”.



through the perspective of the practices and rationalities that compose the means of rule and government" (Dean, 1994: 153). Foucault's thought signals the point at which the classical accounts of the state should move away from an essentialist account of the state to an empirical analysis of the state. As Foucault argued, the state is "the effect, the profile, the mobile shape of a perpetual statification"; [it] is nothing else but the mobile effect of a regime of multiple governmentalities" (Foucault, 2008: 77). That is why his aim was not to uncover the essence of the state, in the way that "Marx tried to extract the secret of the commodity" (ibid.: 78); but rather to expand the scope his analysis to "macro-physics" of power through the study of practices of governmentality (Jessop, 2006: 34).

Conclusion

In this paper, I provided a review of the Marxist theory of the state and examined Michel Foucault's relationship to Marxism through Louis Althusser with regard to the question of the state. In this respect, I argued that Foucault was influenced by Marx and Althusser's work. Yet, I tried to show that, unlike Marx and Althusser, Foucault avoids providing a state-centric political analysis which defines the whole of the political phenomena in terms of class struggle and the state. Moreover, I claimed that Foucault's turn to microphysics of power with *Discipline and Punish* (1975) can be read as a response to Althusser's essay *Ideology and Ideological State Apparatuses* appeared in 1970 and illustrated that Foucault's account of power challenges the Marxist account of power, considering it relational, strategic rather than possessed and static. Foucault argued against the view that defines the state as a "monolith" in political theory; and on contrary, emphasises the importance of micro-political events that are exercised at the level of daily life. (Lynch, 2011: 23). With the micro-physics of power he looked for the way in which he can analyse the problem of power a micro-political perspective, because, for him, unlike his teacher, the way of understanding power, its function, development and effect is only possible on the basis of a micropolitical analysis and local practices. Nevertheless, Foucault's work on power has been strongly criticised by a significant number of scholars for ignoring the importance of the state and failing to address to the determining role that the state has in reproducing the relations of production. Particularly, Marxist scholars asserted that one of the most important aspects of Foucault's micro-physics of power is that in taking micro-political phenomena into account, he seems to neglect or to underestimate the importance of the centralised and centralising forms of power.⁵ However, it would be really misleading to claim that Foucault did not deal with the problem of the state (Routledge, 2013: 21) and "Foucault's work is of no relevance to an understanding of the development and operation of the modern state or that the issue of the state had been completely passed over" (Smart, 2002: 121).

⁵ In this respect, one of the most powerful critiques of Michel Foucault's analysis of power has probably been provided by Nicos Poulantzas, who was one of the key thinkers of the Marxist state debates in the late 1960s through the 1970s (Golder, 2007; Walters, 2012). For Poulantzas (2000), when Foucault formulates his own consideration of power, he attacks his peculiar imagination of Marxism; however, this reductive view of power had been abandoned by many unorthodox Marxist thinkers. Foucault, he argued, "tends to blot out power by dispersing it among tiny molecular vessels" (Poulantzas, 2000: 44). Due to the fact that, he ignores the efficacy of the state and the role of capitalist production relations and does not see the fact that the whole of the social phenomena revolves around the state and class struggle, a proper consideration of the state and its monopoly on violence is absent from Foucault's power analysis. Poulantzas does not deny the value of Foucault's analysis of micro-physics of power, he even states that "some of Foucault's analyses enrich Marxism greatly" (Poulantzas, 2008: 385); yet, according to him, Foucault was mistaken in rejecting the materiality of the state as established in "the relations of production" and "social division of labour" (Poulantzas, 2000: 67). Similar emphasis can be found in Madan Sarup's book entitled *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. Sarup (1993: 84) claims that "an analysis of the state is absent from his work". According to Sarup, for Foucault, power rather than being a force that located in the state apparatus is a kind of network that passes through various local channels in every direction. Therefore, Sarup argues, to insist on the idea that the state plays such an exclusive role in shaping the relations of power may cause to overlook the other power mechanisms and effects of power which are not directly related to the state apparatus. On the contrary Foucault's consideration of power, Sarup argues, neglects the important of the state and focuses merely on micro-physics of power that can be seen only daily life practices. According to Sarup, Foucault does not believe that the state is the dominant form of power: "Foucault rejects the traditional conception of power as invested in a central, organizing state from which it filters down to successive levels" (ibid.: 104). To put it another way, Sarup claims that Foucault reduces the state to merely one of the ordinary forms of power that exists among many. Therefore, the question of the state, the relations of production and class struggle, are all absent from his analysis of micro-power in general.



In fact, such critics do not take into account the important shift in his work especially after the 1977 lectures at Collège de France which resulted in the appearance of the problem of the state. Foucault in his lectures of 1977-1978 and 1978-1979 at the Collège de France shifted his existing tool-box to "a new object" (Collier, 2009: 79) and integrated the macro-political question of the state, as both the "centralised" and "centralising" form of power (Foucault, 2002: 300) into his analysis. Nevertheless, his "exploration of the exercise of power clearly does not proceed on the basis of an assumption that power is vested in the state and its apparatuses" (Smart, 2002: 123) as in the case of Althusser's formulation.

Extended Abstract

Louis Althusser and Michel Foucault have been commonly brought together in political theory as leading figures of French philosophical thought. Their relationship has been discussed in various ways such as shared approaches, thoughts and attitudes towards humanist theories along with the Foucault's discontentment of the concept of ideology and their teacher-student interaction. However, less has been said about the relationship between their approaches to the question of the state. [I would like to point out that by the 'relationship' between Althusser and Foucault I do not mean 'indebtedness' but rather I mean 'influence'. For this reason, I am going to evaluate Althusser and Foucault's works "as expressions of opposing systems of thought" (Montag, 1995: 53). As Holden and Elden noted this would be better to discuss the relationship between them: "It has led to discussions of the way in which Foucault critiqued the focus on the state as an object of analysis, and took his distance from the Althusserian notion of Repressive and Ideological State Apparatuses. On the one hand then, aside from the direct references, Althusser figures as a kind of absent presence in Foucault's works. When references to repression, the state and Marxism are encountered in Foucault's work as often as not Althusser is lurking somewhere in the background" (Holden & Elden, 2005: n.p.)]. Taking this account, this paper seeks to provide a short review of the relationship between Althusser and Foucault on the particular issue of the state. However, before analysing this relationship, some of the categorical bases of the Marxist approaches to the state primarily will be examined. As is well-known, the question of the state is of key importance for Marxism and the debate over the Marxist approach to the state has been long and engaging. Thus, to analyse it in a very detailed way here is neither my main concern nor necessary for my discussion of the relationship between Althusser and Foucault's approaches to the state. However, one can hardly discuss these approaches without first examining that Marx had upon their views of the state. Therefore, my intention is rather to summarize some of the crucial features of the classical Marxist conceptualisation of the state. As it is commonly acknowledged, Marxist considerations of the state are mainly derived from a broader framework of the Marxist theory: Marx's critiques on Hegel's formulation of rational State, Marx's theory of society and political economy, his analyses of some of the historical ruptures, such as the 1848 Revolution, Louis Napoléon Bonaparte's coup d'état, the Paris Commune in 1871, Engels' *The Origin of the Family, Private Property and The State*, and Lenin's *The State and Revolution*. Despite the fact that there are various interpretations of these texts about the nature of the state among different Marxist thinkers, what they have in common is that they mostly derive their state theories from some of the bases of the Marxist theory and it is these bases that draw the epistemological limits of their state debates. To put it another way, it is not possible to find a singular and sustained theory of the state in the classic texts of Marxism. However, this is not to deny the fact that they outlined the epistemological framework for addressing the question of the state and provided a starting point for a more detailed analysis of the state. It can be said that there are three essential points of the state in the Marxist classics: "the priority of the base", "the state as an instrument for the exploitation of the oppressed class" and "the relative autonomy of the state". As a matter of the fact that Althusser used these elements in order to develop a structural theory of the state. After providing a review of the Marxist theory of the state the paper will focus on Althusser's thoughts on the state in order to examine Michel Foucault's relationship to Marxism through Louis Althusser with regard to the question of the state, and it will be concluded that Althusser, does nothing but provides a state-centric political analysis which defines the whole of the political phenomena in terms of class struggle and the state. In the last section, the relationship between Michel Foucault and Louis Althusser with regard the problem of the state will be discussed in a more detailed way. I believe that Foucault's turn to an alternative analysis of power, that is micro-physics of power, can be seen as a response to Althusser's seminal work *Ideology and Ideological State Apparatuses*, which appeared in 1970 and I will show that Foucault's account of power challenges the Marxist account of power, considering it relational, strategic rather than possessed and static. To sum up, in this paper, I try to provide a review of the Marxist theory of the state and examined Michel Foucault's relationship to Marxism through Louis Althusser with regard to the question of the state. In this respect, I argue that Foucault was influenced by Marx and Althusser's work. Yet, I try to show that, unlike Marx and Althusser, Foucault avoids providing a state-centric political analysis which defines the whole of the political phenomena in terms of class struggle and the state.

Bibliography

- Alcoff, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. 1st ed. New York: Oxford University Press.
- Althusser, L. (1969). *For Marx*. 1st ed. New York: Pantheon Books.
- Althusser, L. (2001). *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. 1st ed. New York: Monthly Review Press.
- Althusser, L. (2014). *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. 1st ed. London: Verso.
- Aretxaga, B. (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, pp.393--410.
- Balibar, E. (2014) 'Foreword: Althusser and the "Ideological State Apparatuses"' in Althusser, L. *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. 1st ed. London: Verso.
- Barrett, M. (1993) 'Althusser's Marx, Althusser's Lacan', in Kaplan, E. and Sprinker, M. (eds). *The Althusserian Legacy*. 1st ed. London: Verso.
- Carnoy, M. (1984). *The State and Political Theory*. 1st ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Choat, S. (2010). *Marx Through Post-structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*. 1st ed. London: Continuum.
- Collier, S. (2009). Topologies of Power Foucault's Analysis of Political Government beyond 'Governmentality'. *Theory, Culture & Society*, 26(6), pp.78--108.



- Constable, M. (1991). Foucault & Walzer: Sovereignty, Strategy & the State. *Polity*, [online] 24(2), p.269. Available at: <http://dx.doi.org/10.2307/3235041> [Accessed 13 Jul. 2014].
- Dean, M. (1994). *Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology*. 1st ed. London: Routledge.
- Deleuze, G. (2006). *Foucault*. 7th ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Draper, H. (1977). *Karl Marx's Theory of Revolution, Vol. 1: State and Bureaucracy*. New York: Monthly Review Press.
- Dunleavy, P. and O'Leary, B. (1987). *Theories of the State*. 1st ed. Basingstoke: Macmillan Education.
- Ferretter, L. (2006). *Louis Althusser*. 1st ed. London: Routledge.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. 1st ed. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. 1st ed. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1999). *Aesthetics, Method, and Epistemology*. 1st ed. New York: New Press.
- Foucault, M. (2002). "'Omnes et Singulatim": Toward a Critique of Political Reason' in *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984 (Volume 3)*, Faubion, J. (eds). 1st ed. London: Penguin.
- Foucault, M. (2006). *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974*. 1st ed. Basingstoke, Hampshire [England]: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*. 1st ed. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. 1st ed. Basingstoke [England]: Palgrave Macmillan.
- Green, C. (2013). *State, Space and Self: Poulantzas and Foucault on Governmentality*. [online] Academia.edu. Available at: https://www.academia.edu/4926146/State_space_and_self_Poulantzas_and_Foucault_on_governmentality [Accessed 19 Jul. 2014].
- Golder, B. (2007). Foucault and the Genealogy of Pastoral Power. *Radical Philosophy Review*, 10(2), pp.157--176.
- Holden, A. and Elden, S. (2005). "It cannot be a Real Person, a Concrete Individual": Althusser and Foucault on Machiavelli's *Political Technique*. *Borderlands e-journal* 4(2). [online] Borderlands.net.au. Available at: http://www.borderlands.net.au/vol4no2_2005/eldenhold_foucault.htm [Accessed 13 Jul. 2014].
- Inda, J. (2005). *Anthropologies of Modernity: Foucault, Governmentality, and Life Politics*. 1st ed. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Jessop, B. (1990). *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*. 1st ed. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Jessop, B. (2006). From Micro-powers to Governmentality: Foucault's Work on Statehood, State Formation, Statecraft and State Power. *Political Geography*, 26(1), pp.34--40.
- Jessop, B. (2007). *Althusser, Poulantzas, Buci-Glucksmann: Elaborations of Gramsci's Concept of the Integral State*. [online] Bob Jessop. Available at: <http://bobjessop.org/2014/02/01/althusser-poulantzas-buci-glucksmann-elaborations-of-gramscis-concept-of-the-integral-state/> [Accessed 29 Jul. 2014].
- Kelly, M. (2009). *The Political Philosophy of Michel Foucault*. 1st ed. New York: Routledge.
- Lemke, T. (2002). Foucault, Governmentality, and Critique. *Rethinking Marxism*, 14(3), pp.49--64.
- Lemke, T. (2007). An Indigestible Meal? Foucault, Governmentality and State Theory. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 8(2), pp.43--64.
- Lemke, T. (2010). Foucault's Hypothesis: From the Critique of the Juridico-Discursive Concept of Power to an Analytics of Government. *Parrhesia*, 9, pp.31--43.
- Lynch, R. A. (2011) 'Foucault's Theory of Power' in Taylor, D. (eds). *Michel Foucault: Key Concepts*. 1st ed. Durham: Acumen.
- May, T. (1995). *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. 1st ed.
- Melossi, D. (2006) 'Michel Foucault and the Obsolescent State: Between the American Century and the Dawn of the European Union' in Beaulieu, A. and Gabbard, D. (eds). *Michel Foucault and Power Today: International Multidisciplinary Studies in the History of the Present*. 1st ed. Lanham, MD: Lexington Books.
- Miliband, R. (1965). Marx and The State. *The Socialist Register*, Vol. 2, pp.278--296.
- Mills, S. (2003). *Michel Foucault*. 1st ed. London: Routledge.
- Montag, W. (1995). "The Soul is the Prison of the Body": Althusser and Foucault, 1970-1975. *Yale French Studies*, pp.53--77.
- Neimark, M. (1994). Regicide Revisited: Marx, Foucault and Accounting. *Critical Perspectives on Accounting*, 5(1), pp.87--108.
- Poulantzas, N. (2000). *State, Power, Socialism*. 1st ed. London: Verso.
- Poulantzas, N. (2008). *The Poulantzas Reader*. (eds). Martin, J. 1st ed. London: Verso.
- Protevi, J. (2009). What Does Foucault Think is New About Neo-liberalism?. *Pli: Warwick Journal of Philosophy*, 2, , pp.1--25
- Resch, R. (1992). *Althusser and the Renewal of Marxist Social theory*. 1st ed. Berkeley: University of California Press.
- Ricoeur, P. (1994). 'Althusser's Theory of Ideology', in Elliott, G. (eds). *Althusser: A Critical Reader*. 1st ed. Oxford, UK: Blackwell.
- Routledge, B. (2013). *Archaeology and State Theory: Subjects and Objects of Power*. 1st ed.
- Sarup, M. (1993). *An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism*. 1st ed. Athens: University of Georgia Press.
- Smart, B. (1983). *Foucault, Marxism, and Critique*. 1st ed. London: Routledge & Kegan Paul.
- Smart, B. (2002). *Michel Foucault*. 1st ed. London: Routledge.
- Walters, W. (2012). *Governmentality: Critical Encounters*. 1st ed. London: Routledge.



Aristoteles'in *Hypokeimenon* Paradoxunu "Pos" Zarfı Aracılığıyla Yeniden Değerlendirmek

Reevaluating Aristotle's *Hypokeimenon* Paradox Through the Adverb "Pos"

Barışcan DEMİR

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü
Beytepe Kampüsü, Çankaya/Ankara
bariscandemir01@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3281-4917

Öz

Metafizik'in zeta'sında Aristoteles, ilkin hypokeimenon'un ya "madde" ya "biçim" ya da "madde ve biçimin bileşimi" olabileceğini söylemiş, devamında ise, bu üç unsurdan hangisinin hypokeimenon olabileceğini soruşturmuştur. Bu soruşturma sırasında, hem yalnızca maddenin hypokeimenon olarak değerlendirilebileceğini hem de maddenin hypokeimenon olmasının olanaksız olduğunu ifade etmiş olan Aristoteles, bir paradoksu doğurmuş gibi görünmektedir. Bu nedenle, Aristoteles'in düşüncesinde hypokeimenon'un ne olduğu konusu, Aristoteles uzmanları tarafından tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu çalışmada ilkin, Aristoteles'in ontolojisinde hypokeimenon'a yönelik soruşturmanın nasıl bir yer tuttuğundan bahsedeceğim. Ardından, Aristoteles uzmanlarının konuyu genel olarak farklı bağlamlarda nasıl yorumlamış olduğunu ve bu yorumlardan doğan aporia'ların bir özetini vereceğim. Son olarak da, söz konusu paradoksun üzerindeki sisi dağıtmak adına, Aristoteles'in kullandığı "pos" zarfı üzerinden, maddenin Aristoteles'te hem "hypokeimenon" hem de "hypokeimenon olmayan" olarak, birden fazla anlamda kullanılıyor olduğunu göstereceğim.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, hypokeimenon, madde, çok anlamlılık, olanak.

Abstract

Aristotle mentions in his book zeta of Metaphysics that hypokeimenon could be either "matter", "form", or "combination of matter and form", and then investigates which of these three concepts could be hypokeimenon. During this investigation, Aristotle, who states that both matter can only be determined as hypokeimenon and that it is impossible for the matter to be hypokeimenon, seems to have created a paradox. Therefore, the subject of "what is hypokeimenon in Aristotle's thought" has been turned into a subject discussed by Aristotle experts. In this study, firstly, I will explain what kind of an investigation on subject hypokeimenon has taken place in Aristotle's ontology. After that, I will give a summary of how Aristotle experts interpreted the topic in different contexts and the aporias that stem from these interpretations. Finally, in order to disperse the fog over the paradox in question, I will show that, through the adverb "pos" used by Aristotle, the matter is used in more than one sense in Aristotle's thought as both "hypokeimenon" and "non-hypokeimenon".

Keywords: Aristotle, hypokeimenon, matter, polysemy, potentiality.

Giriş

Metafizik'in delta'sında ousia'nın iki farklı anlamı olduğunu, bunlardan ilkinin "başka hiçbir şeye dayanmayan nihai taşıyıcı", diğerinin ise "hem bölünebilir olup hem de bu belirli şey" olduğunu ifade eden Aristoteles (1966b: 1017b 23), zeta'yı tümüyle ousia'nın ne olduğunun araştırılmasına adanmıştır. Araştırmasına ilkin ousia'nın nelik, tümel, cins ya da hypokeimenon¹ olabileceğini söyleyerek yola çıkmış olan Aristoteles (1966b: 1028b 33), devamında bu dört kavramı ayrı ayrı inceleyerek, ousia'nın

¹ *Hypokeimenon* kavramı Eski Yunancada, altta yatan ve diğer şeylere taşıyıcılık eden gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 1884).

Makale Bilgisi

Demir, B. (2020). Aristoteles'in Hypokeimenon Paradoxunu "Pos" Zarfı Aracılığıyla Yeniden Değerlendirmek, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 18, s.17-27.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 02.10.2020

Kabul Edildiği Tarih: 22.12.2020

Yayınlandığı Tarih: 30.12.2020

Article Info

Demir, B. (2020). Reevaluating Aristotle's Hypokeimenon Paradox Through the Adverb "Pos", *Issue: 18*, pp. 17-27.

Category: Research Article

Date submitted: 2nd October 2020

Date accepted: 22th December 2020

Date published: 30th December 2020



bunlardan hangisi olduğunu belirlemeye çalışmıştır. Aristoteles, "nelik" in *ousia* olamayacağını, çünkü ifadesi tanım olan bu unsurun *hypokeimenon*'u değil, yalnızca *hypokeimenon*'un biçimi olarak değerlendirilebilecek olan tanımını verebileceğini söyleyerek birinci kavramı elemiştir (2018a: 1030a 9-1031b 19).² "Tümel" in ise, daima bir şeyin "tümel" i olduğu için *ousia* olamayacağını, aksi durumda tıpkı Platon'un ideaları gibi "bir diğer tümel" in sonsuza dek çağırılmaya müsait olduğunu ifade etmiş olan Aristoteles (1966b: 1038b 34); "cins" in de, daima belli unsurları dışarıda bırakan bir kavram olması dolayısıyla *ousia* olamayacağını belirtmiştir (1039a 23-1039b 14). *Hypokeimenon* konusundaysa, ilkin *zeta*'da "Böylece *ousia*'nın ne olduğunun bir taslağını çizmiş olduk: Kendisi başka şeylere dayanmayan, fakat diğer her şeyin ona dayandığı şey." sözünü dile getirmiş olan Aristoteles, bu noktada durulamayacağını, çünkü bu durumda maddenin "doğrudan" *ousia* sayılması gerekeceğini belirterek *hypokeimenon*'un ne olduğunu araştırmaya girişmiştir (1029a 8-11). Araştırmasını *hypokeimenon*'un ya madde ya form ya da madde ve formun bileşiği olan bütün olabileceğini söyleyerek başlatan Aristoteles (1966b: 1029a 1-3), bu araştırmasının devamında sanki üç unsuru da elemiş ve ortaya belirsiz bir paradoks çıkarmış gibi görünmektedir. Bu çalışmada *zeta*'nın bütününe değil, yalnızca Aristoteles'in *hypokeimenon* soruşturmasına yakınlaşılacak ve Aristoteles'in "varolan birden fazla anlama gelir" ifadesini merkeze alan bir okumayla, filozofun madde kavrayışı üzerine yeni bir yorum getirilecektir.

"Varolan farklı şekillerde dile getirilir." ya da "Varolan birden fazla anlama gelir." şeklinde çevirebileceğimiz "*to on legetai pollakhos*" ifadesi (2018a: 1028a 10), Aristoteles'in yarattığı yeniliğin merkezi unsuru olarak belirlemektedir.³ Aristoteles'ten önce söz almış olan Platon, düşünceyi sofistlerin içine sürüklemeye çalıştığı sonsuz anlam kaosunun uçurumundan kurtarmak adına, bir tür tek anlamlılık rejimi geliştirmeyi denemiş, fakat başarısız olmuştur. Doğa felsefesinde ise, Parmenides'in, kendi dışındaki her şeyi dışlayarak *kinesis*⁴ ve *metabolé*⁵ yok sayan Bir görüşüyle, Herakleitosçu sonsuza saçılan ve tüm sabitlikleri yok sayan Çok görüşü arasında, sonu gelmez bir devler savaşı⁶ sürmektedir. Merkezine "*to on legetai pollakhos*" ifadesini koyarak geliştirdiği ontolojiyle birlikte ise Aristoteles, artık ne Platon ve Parmenides gibi düşünceyi tek anlama indirgemek ne de Herakleitos ve sofistler gibi onu sonsuz anlam kaosuna terk etmek zorunda kalmadan ilerlemenin bir yolunu bulmuş olur.

Aristoteles'in geliştirdiği yeni Bir görüşü olarak "*to or*" (Varolan), Parmenides'in Bir'inin aksine, kuşatan değil kapsayan, kendi dışındaki şeyleri dışlayan değil, onlara kendiyile birlikte açıklık alanı kazandıran bir unsur olarak belirlemektedir. Örneğin hem "her şey" hem "*kinesis*" hem "*metabolé*" hem de "varolmayan"

² Çalışmanın devamında da görülebileceği gibi, ifadesi tanım olan nelik, özne konumundaki *ousia*'yla değil, ikincil *ousia*'yla eşleşmektedir.

³ Aristoteles'in ontolojisini filozofun bu ifadesini merkezine alarak değerlendiren ilk isim Brentano olmuştur. Brentano, *Aristoteles'te Varolanın Çeşitli Anlamları Üzerine* isimli bitirme tezinde, Aristoteles'in Varolan'ı "olanak ve gerçeklik", "ilnel", "doğruluk" ve "kategori" anlamlarında kullandığını, bunlardan en öne çıkanının ise, "kategori" anlamı olduğunu ifade etmiş ve çalışması boyunca da bu farklı anlamları irdelemiştir (1975: 4 ve 56-58). Brentano'nun yolundan giden Heidegger de 1931 derslerinde, Aristoteles'in *to on legetai pollakhos* ifadesinin, kendini yalnızca basit bir kalıp olarak değil; Aristoteles'i, kendinden önce söz almış olan tüm düşünürlerden ayıran konumun asli damgası olarak gösterdiğini ifade etmiştir (2010: 13).

⁴ *Kinesis* kavramı Eski Yunancada, devinim ve değişim gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 952).

⁵ *Metabolé* kavramı Eski Yunancada, değişim ve başkalaşım gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 1110).

⁶ Platon'un kendinden önceki hemen hemen tüm düşünürleri karşısına almış olan ilk filozof olduğuna işaret eden Laertios'un sözlerine kulak vermek gerekir (2013: III, 25). Felsefenin şimdiye taşan geçmişinde iki kutuplu bir *gigantomakhia*'nın, yani "devler savaşı"nın sürmekte olduğunu söyleyen Platon'a baktığımızda (1958: 246a), Laertios'un tespitinin oldukça yerinde olduğunu, fakat ufak bir unsuru gözden kaçırdığını görürüz. Platon, sırf Laertios'un belirttiği gibi bu "devler"i karşısına almakla kalmamış, bir yönüyle de onların düşüncelerini ortaklaştıracak olan bir "üçüncü"ye, ontolojik bir *koinon*'a ulaşmayı denemiştir. Platon'un *Sofist*'te işaret ettiği iki dev, düşünce tarihinde yoğunlaşmış olan iki felsefi kutbu, yani Oluş'u tümüyle yok sayan ve bunun karşısına da mutlak anlamda sabit olan bir "Bir" i çıkarmış olan kutupla, tüm sabit anlamları yok sayarak Oluş'un daimiliğini varsayan ve dolayısıyla da mutlak bir "Çok" a işaret eden kutbu imlemektedir. Platon, bahsi geçen "Çok" kutbunu oluşturan kümeye, düşüncesinde bir şekilde yaradılış mitosuna da yer vermiş olan Homeros, Protagoras, Herakleitos ve Epikharos gibi isimleri (1973b: 152e); "Bir" kutbunu oluşturan kümeye ise, Ksenophanes (1973a: 242d), Parmenides ve Zenon'u yerleştirmiştir (1989: 128a-c). Herakleitos, "Aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar." (2005: F12) ya da "Güneş her gün yenidir." (2005: F6) gibi ifadeleriyle bahsi geçen "Çok" kümesinin doruğu; Parmenides ise, "[Varolan] oluşmamıştır ve bozulamaz, zira eksiksiz, sarsılmaz hem de ereksizdir [o.] ne bir zamanlar vardı ne de olacak." gibi ifadeleriyle (2015: 5-6) "Bir" kümesinin doruğu olarak belirlemektedir. Platon'un *Sofist* diyalogunda karşısına aldığı iki dev, burada sınırları çizilen kümeleri imlemeleri bakımından Parmenides ve Herakleitos'tur. Platon, söz konusu devler savaşının sonu gelmez gibi görünmesinin nedeninin Bir ve Çok'a dayalı bu varlık kavrayışlarının asla uyuşmayacakmış gibi görünmesinde yattığını belirterek, bu savaşı sonlandıracak olan şeyin Bir ve Çok'u bir tür *koinonia* ile birbirine bağlayacak bir varlık kavrayışı geliştirmek olduğuna işaret etmiştir (1973a: 246c). Burası bunu tartışmanın yeri olmasa da kısaca değinmek gerekirse, diyalogun devamında, Platon'un, söz konusu iki kümeyi birbirine bağlamayı denererek açığa çıkarmaya çalıştığı yeni bir ontolojinin işaretlerini yakalayabileceğimizi söyleyebiliriz.



varolmaları bakımından *to or*'da kapsanmış ve Parmenides'in "olmama"ya terk ettiği bu gibi unsurlar, Aristoteles'in *to or*'uyla birlikte açıklığa ulaşmıştır. Aristoteles, yalnızca Platon ve Parmenidesçi tek anlamlılığı değil, sofistlerin düşünceyi içine sürüklediği nihilizmin sonsuz anlam kaosunu da karşısına almış olduğu için, onun geliştirmeyi denediği "çok anlamlılık", Herakleitos'unki gibi asla sabitlenemeyen bir Oluş'un çokluğunu değil, sınırlı bir çokluğu imlemektedir. *Metafizik*'te, ilkenin sonsuz ya da tek olamayacağını, ama bunların "orta"sı olabileceğini ifade etmiş olan Aristoteles (1966b: 1028a 10-32), kendi ontolojisinin ilkesi olarak *to or*'u Parmenidesçi Bir'le Herakleitosçu Çok'un bir tür "orta"sı olarak geliştirmeyi istediğine işaret etmiştir. *İkinci Çözümlemeler*'de, parçaya ya da bütüne yönelik her araştırmada aranılan şeyin daima bir "orta" olduğu belirtmiş olan Aristoteles (1968: 89b 37), yine aynı unsuru, yani Bir ve Çok'u ortaklaştırarak ele alma amacının daimiliğini vurgulamıştır. Aristoteles'in terminolojisinde "bütün", özne konumundaki *hypokeimenon* olarak *ousia*'ya; "parça" ise, söz konusu *hypokeimenon*'a ilineksel olan tek teklere işaret etmektedir (1968: 90a 10). Aristoteles, Parmenidesçi kuşatan Bir'den ya da Herakleitosçu sonsuza saçılan Çok'tan doğan *aporia*'ları⁷ yeniden üretmek istemediği için, soruşturulan şey "bütün" ya da "parça" olsa da, bulunması istenen unsurun daima "orta" olduğunun altını çizerek (2005: 90a 35; 1968: 90a 35), "bütün" ve "parça"nın asla birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğine, deyim yerindeyse bunların daima birbirini sınırlayacağına işaret etmiştir.

Peki Bir'in Çok'u ve Çok'un da Bir'i sınırlaması, diğer bir deyişle Çok'un, Bir'in tek anlamcı abluhasını kırmasına rağmen sonsuza saçılmasının engellenişi nasıl mümkün olacaktır? Aristoteles, bu güçlüğü aşmanın yolunu "sınırlı anlam çoklukları" geliştirmekte bulmuştur. "Varolan birden fazla anlama gelir." diyerek ortaya koyduğu *to or*'un kapsadığı hemen hemen her unsur, ne bir ne de sonsuz anlama gelmekte, ama bunların bir ortasına işaret etmektedir. Örneğin Aristoteles'in ortaya koyduğu dizgede, sonsuz ya da bir neden değil, dört neden⁸ ya da sonsuz ya da bir kategori değil, on kategori⁹ veya varolanların bir ya da sonsuz varolma tarzı değil, *energeia*¹⁰, *entelekheia*¹¹ ve *dynamis*¹² olarak adlandırılan üç varolma tarzı vardır. Böylece Aristoteles, geliştirdiği sınırlı anlam çokluklarıyla, bir yandan Bir'i Çok'a doğru açarken, bir yandan da Çok'u sonsuza saçılmaktan alıkoymuş olur. Aristoteles'in ontolojisinin merkezi terimlerinden biri olan *ousia*'ya dair geliştirmiş olduğu sınırlı anlam çokluğuna kısa bir bakış, hem Bir ve Çok'un nasıl ortaklaştırıldığına verilebilecek bir diğer örnek olacak hem de konuyu, bu çalışmanın soruşturacağı aslı unsur olan *hypokeimenon*'a bağlayacaktır. Aristoteles ilkin, *ousia*'nın "birincil *ousia*" ve "ikincil *ousia*" olarak iki farklı anlama geldiğini ifade etmiştir. Birincil *ousia*, diğer kategorilerin ona yüklendiği ve kendi bir yüklem olmayıp daima özne konumunda olan ve bu nedenle de Aristoteles'in ilk kategori olarak değerlendirmiş olduğu *ousia*'dır (2002: 1b 25 ve 1966b: 1017b 14). Diğer yüklemelerin ona yüklendiği özne olma özelliğinden yola çıkan Aristoteles, birincil *ousia*'nın aynı zamanda *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğunu ve "bu-belirli-şey" (*tode ti*) olması bağlamında da "görülür *ousia*" olarak da adlandırılabilceğini ifade etmiştir (1966b: 1017b 25 ve 2018a: 1017b 25). Aristoteles'e göre görülür *ousia* olarak birincil *ousia*, *energeia* halindeki tek teklele ilgili olduğu için, varolmak bakımından önce gelmektedir (2002: 3b 3). İkincil *ousia* ise, ifadesi "tanım" olan ve bu nedenle de "nelik" anlamına gelen (Aristotle, 1966b: 1017b 24), birincil *ousia*'dan farklı olarak bilmeyele ilgili

⁷ *Hypokeimenon* kavramı Eski Yunancada, altta yatan ve diğer şeylere taşıyıcılık eden gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 1884).

⁸ Aristoteles *Kategoriler*'de, bir yönüyle kendi de bir kategori olan özne konumundaki *ousia*'ya yüklenen on kategori olduğunu ve bunların da *ousia*, nitelik, nicelik, zaman, yer, bağıntı, durum, iyelik, edilgin ve etkin kategorileri olduğunu ifade etmiştir (2002: 1b 25).

⁹ Aristoteles'e göre yalnızca şu dört neden söz konusudur: Nesnenin ondan oluştuğu maddi neden, bir nesnenin tanımı olan biçim neden, devininim ve durgunluğun ondan başladığı hareket ettirici neden ve ilk başta hedeflenen unsura geçirilen olaylar sonucu varılmasını sağlayan erektsel neden (1997: 194b 23-35).

¹⁰ *Energeia* kavramı Aristoteles'te, etkinlik ve gerçeklik anlamlarında kullanılmaktadır (Liddell and Scott, 1996: 564)

¹¹ *Entelekheia* kavramı Eski Yunancada, tamamlanma, gerçekleşme ve amacını kendinde barındıran olma gibi anlamlarda kullanılmaktadır (Liddell and Scott, 1996: 575 ve Kuçuradi, 1981: 157). Heidegger'in *Aristotelesçi Felsefenin Temel Kavramları* isimli kitabında da belirtmiş olduğu gibi, Aristoteles'in *entelekheia* ve *energeia* kavramları arasındaki temel fark, *entelekheia*'nın kendinde "amaç" ve "son" gibi anlamlara gelen *telos*'u barındırması ve bu nedenle de *entelekheia* tarzında var olan bir varolanla, onun sondaki amacına ulaşmış olarak bulunduğu imleniyor olmasıdır (2009: 200). *Entelekheia* ise, Heidegger'e göre, varolanın sondaki bulunuşuna değil, *kinesis*'le daimi bir ilişkide olarak, söz konusu "son"a doğru uzanışına işaret etmektedir (2009: 200-201).

¹² *Dynamis* kavramı Eski Yunancada, güç, yeti, kare, potansiyel ve olanak gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 452).



olduğu için de "düşünülür *ousia*" olarak da adlandırılabilen, varolmak bakımından değil, bilme bakımından önce gelen *ousia*'dır (Aristoteles, 2002: 3b 3).

Bu şekilde, Aristoteles'in ontolojisindeki en merkezi terimlerden biri olan *ousia*'nın bile, ne bir ne de sonsuz anlama sahip olduğunu, ilk bakışta iki gibi görünse de, aslında her iki anlamının da yine kendi içinde alt anlamlar barındırdığını fark etmiş oluruz. *Ousia* ifadesinin doğrudan "töz" ya da "taşıyıcı" olarak çevrilemeyecek olmasının nedeni de, taşıdığı bu anlam çokluğunda yatmaktadır, çünkü Aristoteles bu sınırlı anlam çokluklarını geliştirdikten sonra, kavramı yalnızca *ousia* olarak kullansa da, aslında belli durumlarda birincil *ousia*'ya, belli durumlarda ise ikincil *ousia*'ya işaret etmektedir. Tıpkı *ousia* örneğinde söz konusu olduğu gibi, Aristoteles'in "*hypokeimenon*" ve "madde" kavramları da birden fazla anlamda kullanılmaktadır. Bu çalışmada ilkin, kısaca *hypokeimenon*'un taşıdığı anlam çokluğundan bahsedip Aristoteles'in *to orlon* kapsadığı en önemli unsur olarak ele aldığı *ousia*'ya yönelik analizini *hypokeimenon* bağlamında nasıl ilerlettiğini ve bunun ne gibi bir paradoks oluşturduğunu göstereceğim. Ardından Aristoteles uzmanlarının, söz konusu paradoksu ortadan kaldırmak adına, Aristoteles'in *hypokeimenon*'unun ne olduğu üzerine nasıl bir tartışma yürütmüş olduklarının bir özetini vereceğim. Bu tartışmalarda açığa çıkan güçlükleri gösterdikten sonraysa, söz konusu paradoksu bir miktar da olsa gevşetebilmek adına, Aristoteles'in "madde" kavramının da yalnızca tek bir anlamda kullanılmadığını, onun da belli bir sınırlı anlam çokluğuna sahip olduğunu ve bu anlamlardan yalnızca birinin *hypokeimenon*'la işaret edebileceğini ortaya koyacağım.

Aristoteles'in *Hypokeimenon* Soruşturması

Üstte de bahsetmiş olduğum gibi, birincil *ousia*'yı ikincil *ousia*'dan ayıran temel unsur, ilkinin özne konumunda olması, yani diğer kategorilerin ona yüklenmesidir. Birincil *ousia*'nın özne olma özelliğinden yola çıkan Aristoteles, onun aynı zamanda *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğunu da belirtmiştir. Öte yandan, Aristoteles'in *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'yı da birden fazla anlamda kullandığını, hem belli durumlarda bir olguya işaret eden cümlelerin öznesi için hem de oluş ve bozuluşa tâbi olan her şeyin taşıyıcısı için *hypokeimenon* dediğini unutmamak gerekir. *Kategoriler*'de geçtiği haliyle, belli bir mantıksal ifadenin öznesi *hypokeimenon* olarak değerlendirilebilmektedir. "Belli bir insan" ya da "belli bir at" örneklerini vermiş olan Aristoteles, bu durumdaki insan ve atın birincil *ousia* olduğunu, çünkü onlarla ilgili nitelik veya durum gibi kategorilerin, cümlelerde bu öznelere yüklendiğini belirtmiştir (2002: 2a 10-20). Örneğin "Şu uzun kadın piyano çalıyor." cümlesinde, uzunluk, şurada-olmaklık ve piyano çalmak "kadın" öznesine yüklenmektedir. Öte yandan, buradaki *hypokeimenon*'un mutlak bir taşıyıcıya işaret etmediği de açıktır, çünkü "Bu iş yeri kadınları daha çok çalıştırıyor." gibi bir cümlede, "kadın" bir yüklem, "iş yeri" ise birincil *ousia* olacaktır. Burada ortaya konan birincil *ousia*, Aristoteles'in *hypokeimenon* için oluşturduğu sınırlı anlam çokluğunun yalnızca bir üyesine işaret etmektedir. Aristoteles *Metafizik*'in *delta*'sında, *to orlon* hem "ilineksel anlamda varolan" hem de "kendi başına varolan" olarak ele alınabileceğini söyleyerek (1966b: 1017a 8), yine *hypokeimenon*'la dair bahsi geçen anlam çokluğuna işaret etmektedir. *Hypokeimenon*'un bu çalışmada üzerine yoğunlaşılacak olan diğer anlamı ise, mantıksal ifadelerde olduğu gibi "ilineksel anlamda varolan" değil, "kendi başına varolan", yani diğer varolanlara varolan denmesi için belirlenmesi şart olan *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olacaktır (1966b: 1028a 14-27).

Aristoteles, ilkin "ilineksel anlamda varolan" ve "kendi başına varolan" olarak açtığı *to orlon* anlam çokluğuna, *Metafizik*'in *zeta*'sında "nelik", "bu-belirli-şey" ve "kategori" anlamlarını da dâhil etmiş (1966b: 1028a 12; 2018a: 1028a 12) ve *to orlon* bu farklı anlamları arasında en önemli olanının, diğer varolanların ancak onun aracılığıyla varolabileceği *ousia* anlamı olduğunu belirtmiştir (1966b: 1028a 15). Bu anlamıyla ele alınan *ousia*, Aristoteles'in, kendisi oluş ve bozuluşa tâbi değilken, diğer şeyler için daimi olan oluş ve bozuluşu kendisiyle olanaklı kılan zemin olarak nitelediği *ousia*'dır (1966a: 335b 17). *Oluş ve Bozuluş*'taki bu vurgudan yola çıkarak, Aristoteles'in *Metafizik*'te "*to orlon* kapsadığı en önemli anlam" olarak işaret etmiş olduğu *ousia*'yla, *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'ya gönderme yapmış olduğunu rahatlıkla iddia edebiliriz, çünkü yelpazeye giren diğer tüm anlamların oluş ve bozuluşu, ancak bu anlamda ele alınan *hypokeimenon* dolayısıyla söz konusu olabilir. Bu şekilde Aristoteles'in, *to orlon* kapsadığı unsurlarda *ousia*'nın başı çekmesinin nedeninin, onun bu biricik müstakil kategori olması bağlamında, ifade, bilme ve zaman bakımından "mutlak anlamda Varolan" olmasında yattığını söylemiş



olması da (2018a: 1028a 31-35) anlaşılır hale gelmiş olacaktır. Aristoteles'in üstte geçen "ilineksel anlamda varolan" ve "kendi başına varolan" ayrımları da, kendiliğinden bu yorumu desteklemektedir, çünkü *Fizike*, *Metafizike* ve *Oluş ve Bozuluşa* baktığımızda, *hypokeimenon* konumundaki *ousia* dışında "kendi başına varolan" olarak değerlendirilebilecek hiçbir unsura işaret edemeyeceğimizi fark ederiz. Bu yorumu¹³ temel aldığımızda, artık Aristoteles'in, ontolojide araştırılacak olan en önemli unsurun *ousia* olduğunu, çünkü bu anlamıyla ele alındığında, "ousia nedir?" sorusu ile "to on nedir?" sorusunun aynı soru olduğunu belirten ifadesine (1966b: 1028b 1-7; 2018a: 1028b 1-7) "*hypokeimenon* nedir?" sorusunu da ekleyebilir oluruz.

Aristoteles ilkin, "kendisi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey" olarak tanımlamış olduğu *hypokeimenon*'un (1966b: 1028b 35), ya "madde" ya "biçim" ya da "madde ve biçimin bileşiminden oluşan tek tekler olarak bütün" olabileceğini ifade etmiş, ardından da bu üçünden hangisinin *hypokeimenon* olduğunu soruşturmaya girişmiştir (1966b: 1029a 1-3).¹⁴ Öncelikle, madde ve biçimin

¹³ Burada Aristoteles'in *ousia*'ya yüklediği anlam çokluğundan yararlanarak, belli göstergeleri bir dizi oluşturacak şekilde birleştirip filozofun *ousia* ifadesini kullandığı yerlerde de *hypokeimenon*'dan bahsediyor olabileceğine işaret ettim. Bu durum, karanlık bir metni aydınlatmayı deneyen her araştırmancının gibi elbette yalnızca bir yorum modelini ortaya koymaktadır. Kısaça ifade edecek olursam, bu yorumun Ernst Bloch'un işaret ettiği "Aristotelesçi Sol"un tavrını sahiplenen bir yorum olduğunu söyleyebilirim. Bloch, maddeyi forma kıyasla daima edilgin bir unsur olarak değerlendirip Aristoteles'in dizgesinin merkezinde de saf etkinlik olan *nous*'un yer aldığı fikrine sırtını yaslayan ve Thomas'la birlikte de *nous*'u öte dünya tını ile özdeşleştirmiş olan geleneği "Aristotelesçi Sağ" olarak adlandırmıştır (2013: 15). "Aristotelesçi Sol"u ise, maddede barınan olanağı etkinliğin tek kaynağı olarak gören ve İbni Sina, İbn Rüşd ve İbn Gabirol gibi isimlerden geçerek Rönesans'ta Bruno'nun madde temelli sonsuz evren tasarımıyla buluşan hattın oluşturduğunu ifade etmiş olan Bloch (2017: 37), bu hattın 20. Yüzyıldaki temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Bloch, elbette Aristoteles'in madde ve olanağa yönelik kendi belirlemelerinin yoruma açık olduğunu farkındadır (2017: 45 ve 2013: 258), fakat bu belirsizlik, onu Aristoteles'in madde kavrayışını merkeze alan bir okuma yapmaktan ve bu şekilde de *Novum'ta* (Yeni) açık bir *Totum* (Bütün) tasarımının geliştirilebilir olduğunu göstermekten alıkoymamıştır (2013: 294-295).

¹⁴ Bu kısımda olası yanlış anlaşılmalara en baştan engellemek adına, metni nasıl yorumladığıma dair birkaç not düşmek işlevsel olacaktır. *Metafizik*'in alıntılanan kısımlarına birebir olarak baktığımızda, ilkin Aristoteles'in *reductio ad absurdum* yöntemini uygulamak için belli başlı "başkalarından aktarma" ifadeleri kullanmakta, örneğin yer yer "Bir anlamda madde, bir başka anlamda form, üçüncü olarak da bunlardan çıkana taşıyıcı denir." gibi cümleler kurmakta olduğunu görürüz (2018a: 1029a 1-3). Bu tip ifadeleri hızlı bir şekilde aslında Aristoteles'e ait olmayan, filozofun yalnızca *reductio*'ya ulaşmak için başkasından aktardığı ifadeler olarak değerlendirmek, filozofun üslubunu onun felsefe yapma tarzının önüne koymak anlamına gelecektir. Kendinden önce söz almış olanları aktarmak, Aristoteles'in geçmiş düşüncenin *topos*'unu zapturapt altına alma yönteminin ilk adımını oluşturmaktadır. Hem *Metafizik*'in hem de *Fizik*'in bir felsefe tarihiyle açılmış olması bunun en açık örneklerini vermektedir. Geçmişte söz almış olanların düşüncelerini aktarmak, Aristoteles'e konuya ilişkin bir tasnif yapma ve aktarılanların sınırını çizme olanağını verir. Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk kitabında geçmişte söz almış olan figürlerin hangilerinin hangi "neden"leri ya da "ilkeler"i kullanmış olduğunu söyleyerek yola çıkması, filozofun hem daha sonrasında arka arkaya bu figürlerin düşüncelerindeki *aporia*'lara işaret edebilmesini hem de örneğin neden kavramı için geliştireceği "sınırlı anlam çokluklarını" şekillendirmesini sağlamıştır. Tüm bu araştırmayı yapmasının ardından *deltâ*'da yine "Görünen o ki 'neden'in birçok anlamı var." (2018a: 1013b 4) cümlesini kurmuş olması, filozofun üslup olarak başkasından aktarıyor gibi görüldüğü düşüncelerinin, aslında yönetsel olarak onun tarafından nasıl sahiplenildiğinin en açık örneklerinden bir diğerini vermektedir, çünkü üstteki dipnotta da belirtmiş olduğum gibi, Aristoteles hem *Fizik* hem de *Metafizik*'te kendi dizgesini de söz konusu "dört neden"e göre şekillendirdiğini açıkça ifade etmiştir. Bu yorum, elbette Aristoteles'in geçmişte söz almış olan her figürün her cümlesine katıldığı sonucuna varmamızı sağlamaz, fakat böylece bir "katılma olanağı"nın, *reductio*'yu uyguladığı belli durumlarda bile söz konusu olabileceğine işaret eder. Örneğin 1029a 1-3'te "Bir anlamda madde, bir anlamda form, üçüncü olarak da bunlardan çıkana taşıyıcı denir." cümlesini kurarak, ilk bakışta sanki sırf *reductio* için başkalarının fikirlerini aktarıyor gibi görünebilecek olan Aristoteles'in, devamında "Maddeden, kendi başına bir şey, nicelik ya da varolanı belirlediği söylenen diğer kategorilerden biri olmayı kastediyorum." (2018a: 1029a 20-22) ifadesini bir aktarım olarak değil, bir belirleme olarak ortaya koyması, ancak bu şekilde anlamlı olabilecek bir unsur olarak belirir. Benzer bir şekilde, alıntılıdığım son cümlede geçen "nicelik ya da varolanı belirlediği söylenen diğer kategorilerden biri" ifadesi, ilk bakışta üslup olarak sırf başkasından aktarılmış gibi görünse de, aslında burada işaret edilen kategorilerin, Aristoteles'in ilkin *Kategoriler* isimli eserinde ortaya koyduğu on kategori olduğu, kanıtlamaya ihtiyaç bile duyulmayacak kadar açıktır. Dolayısıyla da Aristoteles'in belli cümlelerini, onun üslubunu cimbrizlamak yerine, filozofun felsefe yapma tarzını sahiplenerek alıntılıyor olduğumu belirtme ihtiyacı duyuyorum. Örneğin, çoğu araştırmacının da hemfikir olduğu gibi, Aristoteles'in *zetâ*'da geçen "...bu bakış açısından maddenin yegâne *ousia* olarak görünmesi zorunlu." ya da "Bu manzaradan maddenin *ousia* olduğu sonucu çıkar, ama bu imkânsız." gibi ifadeleri (2018a: 1029a 22-26), elbette *reductio* yöntemini uygulamak için söz konusu edilmiş olan "başkalarından aktarma" ifadeleridir. Öte yandan, Aristoteles'in bu gibi ifadelerini sırf üsluba göre değerlendiren Green ve Dahl gibi uzmanlar (Green, 2014: 333 ve Dahl, 2019: 84), bu noktada Aristoteles'in *reductio*'suna ön plana çıkararak, onun bu ifadeleri "bir yönüyle" de sahipleniyor olabileceğini gözden kaçırmaktadır. Oysa Aristoteles, daima "ya-ya da" uçaştırmasıyla iş görmeyen, belli durumlarda da "hem-hem de"nin tuhaf ortaklaştırıcılığına işaret eden bir filozof olarak belirlemektedir ve dolayısıyla *reductio* uyguladığı ifadeleri "bir yönüyle" reddediyor olsa da, onları yine "bir yönüyle" kabul edebilir. "Ebilme" ifadesini bu durumun daimi olmadığını vurgulamak için kullandım. Benim yorumum, bu çalışmanın devamında açıkça görülebileceği gibi, maddenin doğrudan *hypokeimenon* olduğunu söyleyenlere karşı "bir yönüyle" *reductio* uygulayan Aristoteles'in, "bir başka yönden" de konuştuğuna işaret etme olanağını elde tutmayı amaçlamaktadır. Aristoteles, maddeyi yalnızca tek anlamlı bir unsur olarak değerlendiren geleneği karşısına almakta ve onların bu tek anlamlılık rejimini *reductio* uygulamaktadır; fakat bu, filozofun söz konusu "tek



bileşimi olarak açığa çıkan duyulur bütünlerin (1966b: 1043a 26), yani tek teklerin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunu ifade etmiştir Aristoteles; çünkü ona göre, madde ve biçimin bileşiği olan bütünlerin, bileşiği olduğu unsurlar olarak madde ve biçim için taşıyıcı olmasının söz konusu olamayacağı oldukça açıktır (1966b: 1029a 32). Aristoteles'in ele aldığı haliyle "biçim", duyulur varolanlar olarak bütünlerin *morphe'sine*¹⁵ işaret etmekte (2018a: 1060a 15-26) ve ifadesi "tanım" olan ikincil *ousia* ile eşleşmektedir.¹⁶ Biçim'in, kendini *morphe* ve tanım olarak göstermesi, onun *hypokeimenon* olarak değerlendirilmesinin olanaksızlığının kanıtıdır Aristoteles'e göre, çünkü hem şeylerin *morphe'si* de, tıpkı biçimini aldığı duyulur varolanlar gibi oluş ve bozuluşa tâbidir (1966b: 1060a 23) hem de tanım daima bir şeyin tanımı olduğu için, başka şeylere dayanmaksızın varolamaz (1966b: 1029b 12-1031b 18). "Biçim"ün ve "madde ve biçimin bileşimi olarak bütün"ün *hypokeimenon* olamayacağı sonucuna varmış olan Aristoteles, bu noktadan sonra "madde"yi soruşturmaya girişmiştir. Aristoteles, maddeyle ilgili olarak ilkin, *hypokeimenon*'un "kendisi hiçbir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey" tanımından yola çıkarak, bu tanımı doğrudan karşılayabilecek yegâne unsurun ancak madde olabileceğini belirtmiştir (1966b: 1028a 10). Aristoteles'in bu belirlemeyi yapmış olmasının temel nedeni, filozofun ele aldığı haliyle maddenin saf *dynamis* olarak varolmasında yatmaktadır (1966b: 1050a 15), çünkü saf potansiyel olarak madde, hem diğer her şeyin oluş ve bozuluşa tâbi oluşunun olanak koşulu olarak hem de kendisi bu oluş ve bozuluştan azade olan bir potansiyel olarak belirlemektedir (1966b: 1028a 11). *Oluş ve Bozuluş Üzerinde* Aristoteles, tam da bu nedenle *hypokeimenon*'dan bahsederken, onu "daimi değişimin maddi nedeni" olarak anmıştır (1966a: 319a 17-25). Bu noktada Aristoteles, *hypokeimenon*'un "madde" olduğu belirlemesini yaparak araştırmasını sonlandırmış gibi görünürken, bir anda tartışmayı maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunu, çünkü onun da bir yönüyle "kendi başına olan" bir unsur olarak değerlendirilemeyeceğini söyleyerek devam ettirmiştir (1966b: 1029a 26-33). İlk bakışta Aristoteles'in düşüncesindeki ani bir dönüş gibi görünen bu ikinci ifadenin açığa çıkmasının sebebi, onun düşüncesinde maddenin "bir yönüyle" biçime bağımlı olması; ondaki *dynamis*'in, ancak ulaşacağı *energeia*'ya göre biçim kazanabilecek bir olanak olmasından kaynaklanmaktadır (1966b: 1050a 5-15).

Üstteki paragrafın son cümlesinde "bir yönüyle" zarfını tırnak içine almış olmam bir tesadüf değildir, fakat şimdilik yalnızca bunu vurgulamakla yetinip Aristoteles'in doğurmuş gibi görüldüğü paradoksu betimlemeye kaldığım yerden devam edeceğim. Aristoteles'in, maddeyi "bir bakıma" biçime bağımlı bir unsur olarak ele alışının birçok örneği söz konusudur. Örneğin *Fizik*'te, maddenin ona bağımlı olduğu biçimle birlikte devinip değişeceğini vurgulamış olan Aristoteles (1997: 210a 7-8); *Ruh Üzerinde* de ise, ruhun bir biçim olduğunu belirledikten sonra, biçim olan ruhla onun maddesi sayılan beden asla ayrılamaz olduğunu, yani daima birbirine göre şekillendiğini ifade etmiştir (2018b: 412a 18-412b 7). Bu şekilde, bu anlamıyla ele alınan maddenin de *hypokeimenon* olamayacağı, çünkü *hypokeimenon*'un kendisinin, kendisi hiçbir şeye dayanmayan bir varolan olması gerekirken, maddenin biçime göre şekillendiği ortaya konmuş olur. Bu durumda Aristoteles, her ne kadar ilk başta maddenin *hypokeimenon* olduğunu ifade etmiş olsa da, sonradan bunun da olanaksız olduğunu belirterek, önceden "biçim" ve "bütün" de olamayacağını ifade etmiş olduğu *hypokeimenon*'un ne olduğuna yönelik araştırmasını, sanki sonucuna ulaşılması olanaksızmış gibi görünen bir *aporia*'yla sonlandırmış olur. Kısaca "Aristoteles'in *hypokeimenon* paradoksu" olarak da ifade edilebilecek olan bu *aporia*, Aristoteles uzmanlarının, filozofun düşüncesindeki *hypokeimenon*'un ne oldu sorusuna birçok farklı cevap vermesine ve konu hakkındaki tartışmaların bir türlü kesin bir sonuca vurdurulamamasına sebep olmuştur. Şimdi kısaca söz konusu tartışmalardan ve bu tartışmaların konuyla ilgili doğurduğu güçlüklerden bahsedeceğim.

***Hypokeimenon*'un Ne Olduğuna Yönelik Savlar ve Bu Savların *Aporia*'ları**

Aristoteles uzmanlarının, Aristoteles'teki *hypokeimenon*'un ne olduğuna yönelik tartışmalarını ve bu tartışmalardan doğan *aporia*'ları üç ana başlıkta toplayabiliriz. Bunların ilkinini, Cousin'inki gibi, Aristoteles'in *hypokeimenon*'la ilgili olarak sabitlenebilecek bir cevaba asla ulaşamamış olduğunu (1933:

anlam"ı da kapsayan bir "çok anlamlılığa" işaret edemeyeceği anlamına gelmez. Bu çalışmanın devamında, tıpkı *to on* gibi, maddenin de Aristoteles'in dizgesinde birden çok anlama geldiği ve bahsi geçen *reductio*'ların da bu anlam çokluğunda kapsandığı ortaya koyulacaktır.

¹⁵ *Morphe* kavramı Eski Yunancada, biçim, şekil, dış görünüş ve boyut gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 1147).

¹⁶ Aristoteles *Metafizik*'te, *Fizik*'te "biçim nedeni" olarak ele aldığı nedeni, şeylerin neliğine işaret eden ikincil *ousia*'yla da eşleşebileceğini, yani onun "*ousia* nedeni" olarak da adlandırılabilceğini belirtmiştir (2018a: 983a 24).



336-337), hatta filozofun konuya yönelik açıklamalarının, kafa karıştırıcı bir labirent yaratmaktan öte bir anlam taşımadığını söyleyen yorum oluşturmaktadır (1933: 319). Allan da buna benzer bir şekilde, Aristoteles'in ilkin maddenin *hypokeimenon* olduğunu söyleyip ardından da madde ve *hypokeimenon*'un asla eşleştirilemeyecek olduğunu ifade edişine sırtını yaslayarak, Aristoteles'in konuyla ilgili çözümsüz bir paradoks oluşturup bu paradoksu da asla yeter açıklıkla ele almamış olduğunu belirtmiştir (1963: 110). Aristoteles'in *hypokeimenon* konusunda yalnızca bir labirent oluşturduğunu ve bunun ötesini araştırmanın anlamsız olduğunu ifade eden bu tip yorumlar, söz konusu paradoksun üzerindeki sisi kaldırmayı denemek şöyle dursun, konuyu tümüyle karanlığa terk ederek, Aristoteles'in *hypokeimenon* araştırmasına yönelik farklı ve verimli bir bakışı daha en baştan anlamsız kılmaktadır.

Hypokeimenon'un ne olduğuna dair bir diğer yorumu, Philoponus'unki gibi, *hypokeimenon*'un madde ve biçimin bileşiminden oluşan bütün olduğunu iddia eden küme oluşturmaktadır. Philoponus, maddenin belirsiz bir yayılım; onu belirli kılarak sınırlayan unsurun ise yüzey olduğunu (2014a: 515, 19), yani maddenin *topos*¹⁷ tarafından kapsandığını ve bu nedenle de onun *hypokeimenon* olamayacağını ifade etmiştir (2014a: 518, 14-15). Philoponus, hem maddeyi hem de ilk maddeyi kendi başına biçimsiz bir şey olarak değerlendirdiği ve bu nedenle de maddenin daima biçimle birlikte olan bir unsur olarak ele alınabileceğini düşündüğü için (2014a: 521, 20-25), maddeye yayılım kazandıran, diğer bir deyişle onu olanak halinden gerçeklik haline geçiren şeyin "madde ve formun bileşimi olarak bütün" olduğunu iddia etmiştir (2014b: 695, 30-33). Modern yorumculardan olan Scaltas da Philoponus'u desteklemiş, madde ve biçimin birbirinden farklı mevcudiyetlere sahip olmasına rağmen, aslında onların kaçınılmaz olarak birbirini tamamladığını ve bu nedenle de *hypokeimenon*'un madde ve biçimin bileşiminden oluşan bütün olduğunu iddia etmiştir (1992: 197-200). Werner Marx'ın, maddenin kendiliğinden bilinemez ve karanlık oluşu fikrine sırtını yaslayarak yapmış olduğu "maddenin kaçınılmaz olarak biçime bağlı bir *hypokeimenon* oluşu" yorumu da (1954: 40 and 48), yine aynı kümeye yerleştirilebilir. Marx'a göre bu şekilde değerlendirildiğinde *hypokeimenon*, "bu-belirli-şey" olarak varolan, yani madde ve biçimin bileşimi olan *energeia* halindeki bütünler olarak belirlemekte; dolayısıyla da, Aristoteles'te ne maddeden bağımsız bir biçimden ne de biçimden bağımsız bir maddeden bahsedilebilmektedir (1954: 39-40). *Hypokeimenon*'un madde ve biçimin bileşimi olduğunu iddia eden bu tip yorumlardan doğan *aporia*'ya, üstte de bahsetmiş olduğum gibi, daha en baştan zaten Aristoteles'in kendisi işaret etmiştir. Aristoteles'in "bütün" olarak andığı bileşik, madde ve biçimin bileşimidir. Dolayısıyla "bütün"den bahsedebilmek için, ilkin madde ve biçimin çoktan varsayılmış olması gerekir. Bu durum, "diğer her şeyin taşıyıcısı" olması gereken *hypokeimenon*'un neden "bileşik" olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır: Bir bileşik, bileşimi oluşturan unsurları kendisi birlikte olanaklı kılan bir zemin olarak değerlendirilmek şöyle dursun, aksine ancak o unsurlar aracılığıyla olanaklı olabilmektedir. Kısaca söyleyecek olursam, madde ve biçimi olanaklı kılan şey bileşik değil, bileşimi olanaklı kılan şeyler madde ve biçimdir. Bunun aksini iddia etmek ise, "kendisi bir şeye dayanmazken diğer her şeyin ona dayandığı şey"i araştırmanın bir sorgulamayı, daha en baştan birbirine bağımlı olan iki unsurla ve hatta bunlara bağımlı olan "bütün" adındaki üçüncü bir unsurla cevaplamayı denediği için, Aristoteles'in *hypokeimenon* soruşturmasına tümüyle sırtını dönen bir tavra işaret etmektedir.

Aristoteles'in düşüncesinde *hypokeimenon*'un ne olduğuna yönelik bir diğer yorum kümesini ise, maddenin *hypokeimenon* olarak değerlendirilebileceğine işaret eden yorumcular oluşturmaktadır. Aristoteles'i Philoponus gibi yorumlayan geleneği karşısına alan Simplicius, Aristoteles'in ilk maddesini Platon'un *Timaios*'ta işaret etmiş olduğu "havuz"la¹⁸ eşleştirerek, onun da duylara verilmeyen bir uzam olarak ele alınması gerektiğinden bahsetmiştir (2014: 229, 1-10). Sorabji'nin de işaret etmiş olduğu gibi, Simplicius'un bu şekilde ilk maddeyi uzamla eşleştirmesi, niceliksel değişimlerin onda gerçekleşeceği ve kendisi bu değişimlerden bağımsız bir yayılım olarak, maddenin *hypokeimenon* olarak değerlendirilmesini mümkün kılmış olsa da, bu yorum kendi içinde belli güçlükleri de barındırmaktadır (Sorabji, 1988: 5-6). Sorabji, Simplicius'un yorumu temel alındığında, değişim sırasında ilk maddenin değişmemesinin nasıl olanaklı olduğu ve Aristoteles'in, madde ve uzamın farklı şeyler olduğunu açıkça belirtmiş olmasına rağmen, ilk madde ve uzamın nasıl birbiriyle eşleştirildiği sorularının cevapsız kalacağını belirtmiştir (1988: 13-14). Aristoteles *Fizikte*, Platon'un *Timaios*'ta kurmuş olduğu madde ve *topos* arasındaki

¹⁷ *Topos* kavramı Eski Yunancada, bölge, yer, çevre ve konum gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 1806).

¹⁸ *Timaios* diyalogunda Platon, olan her şeyin ve her formun onun içinde olduğu ve onda yok olup onda oluştuğu bir havuzdan bahsetmiştir (1973a: 48e-51a).



özdeşliği anarak bu kavrayışa itiraz etmiş (Aristoteles, 1997: 209b) ve *topos* ile maddenin birbirinden tamamen farklı olduğunu; *topos*'un ne madde ne de biçim, fakat saran cismin sarılan cisimle kesiştiği sınır olduğunu ifade etmiştir (Aristoteles, 1997: 210b 30-211a 5). Bu şekilde, ilk madde ve madde arasındaki ayrımın açık kılınmayışı, Simplicius'un yorumundaki temel *aporia* olarak belirmektedir. Bu kümeye, Kuçuradi'ninki gibi, doğrudan maddenin *hypokeimenon* olduğunu söyleyen yorumları da dâhil edebiliriz (1981: 163). Kuçuradi, Aristoteles'in maddeyi belirlenmemiş varolan ya da varolanın olanağı olarak anışına sırtını yaslayarak, ancak olanak olarak beliren bu maddenin *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olabileceğini ifade etmiştir (1981: 163-164). Tek başlarına değerlendirildiğinde, elbette Simplicius'un ve Kuçuradi'nin yorumları, Aristoteles'in *hypokeimenon* paradoksunun üzerindeki sisi bir miktar dağıtmakta, çünkü tıpkı Aristoteles'in de ifade etmiş olduğu gibi, maddenin "bir yönüyle" *hypokeimenon* olduğu fikrini desteklemektedir. Öte yandan, bu yorumların değerlendirmeye katmadığı bir soru hâlâ cevapsız kalmaktadır: Neden Aristoteles maddenin "bir yönüyle" *hypokeimenon* olarak değerlendirilebileceğini söylerken, "bir yönüyle" de bunun olanaksız olduğuna işaret etmiştir? Şimdi kısaca, Aristoteles'in *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'sının madde olduğunu iddia ederken, bir yandan da söz konusu soruya bir cevap verebilmek için, Aristoteles'te maddenin de birden fazla anlama geldiğini ve tüm bu yorumların gözden kaçırıldığı unsurun, maddeye dair bu çok anlamlılık olduğunu göstereceğim.

Aristoteles'te "Pos" Zarfı ve Maddenin Çok Anlamlılığında Yakalanan *Hypokeimenon*

"*To on legetai pollakhos*" ifadesinin, Aristoteles'le birlikte açığa çıkan yeniliğin merkezinde yer aldığını belirtmiş ve Aristoteles'in bu ifadeye dayanarak Bir ve Çok'u ortaklaştırışının da, geliştirmiş olduğu sınırlı anlam çoklukları üzerinden şekillenmekte olduğunu ifade etmişim. Hem Aristoteles'in *hypokeimenon*'a yönelik geliştirdiği araştırmada ortaya çıkıyor gibi görünen paradoksun kendisini hem de Aristoteles yorumcularının *hypokeimenon*'un ne olabileceğine dair yaptığı yorumlardan doğan *aporia*'ları bir *euporia*'ya¹⁹ ulaştırmanın yolu, Aristoteles'in "madde"sinin de "*to on legetai pollakhos*" ifadesi üzerinden değerlendirilmesinden geçmektedir. Maddenin "bir yönüyle" *hypokeimenon* konumundaki *ousia* olduğunu belirtmiş olan Aristoteles'in, bu belirlemesinin hemen ardından bunun olanaksız olduğunu da ifade edişi *Metafizik*'in şu pasajında geçmektedir:

Buradan maddenin [*hypokeimenon* konumundaki] *ousia* olduğu sonucu çıkar. Öte yandan bu olanaksızdır, çünkü *ousia*'nın bağımsız ve kendi başına olma özelliklerine sahip olduğu düşünülür. Bundan dolayı da maddeden ziyade, biçim ve madde ve biçimin bileşiği *ousia* olarak değerlendirilir. Böylece bu ikisinden, yani madde ve biçimin bileşiminden oluşan *ousia*'yı bir kenara bırakabiliriz, çünkü o sonra gelir ve onun doğası açıktır. Maddeninki de bir yönüyle açıktır. Bu nedenle bizim üçüncü bir *ousia*'yı incelememiz gerekir ki, bu en zor olanıdır (1966b: 1029a 27-33).²⁰

Bu pasajda geçtiği haliyle Aristoteles'in maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunu belirtmiş olmasının nedeni, maddenin de "bir yönüyle" tıpkı bileşik gibi, *hypokeimenon*'a kıyasla "sonra gelen" olmasında yatmaktadır. Öte yandan, Aristoteles'in bu pasajını yorumlayan uzmanların genel olarak gözden kaçırıldığı unsur, üstte tırnak içinde vererek vurgulamaya çalıştığım, pasajda geçen "bir yönüyle" zarfıdır. Aristoteles'in, Eski Yunanca aslı "*πῶς*"²¹ olan ve İngilizceye "*in a sense*", Türkçeye ise "bir yönüyle" olarak çevrilebilecek olan bu zarfı kullanmış olması elbette bir tesadüf değildir; çünkü maddenin "bir yönüyle" *hypokeimenon* olmadığını söylemek, aynı zamanda onun "bir yönüyle" *hypokeimenon* olduğunu söylemek anlamına da gelmektedir. *Pos* zarfının adlandırmadan yarattığı bu ikiz üzerinden, Aristoteles'te maddenin de birden fazla anlamda kullanıldığını; ilkinin *hypokeimenon* konumundaki *ousia*, ikincisinin ise daima biçimle birlikte olan ve bu nedenle de *hypokeimenon*'a kıyasla "sonra gelen" maddeyle eşleşmekte olduğunu görüyoruz.²² Aristoteles'in, hem *Fizik*'te hem de *Metafizik*'in devamında

¹⁹ *Euporia* kavramı Eski Yunancada, çıkış, rahatlama ve güçlüğüün giderilişi gibi anlamlara gelmektedir (Liddell and Scott, 1996: 727).

²⁰ Pasajın Yunancasıyla karşılaştırarak İngilizcesinden yapılmış olan çevirisi ve köşeli parantez içindeki vurgu bana aittir.

²¹ Eski Yunancada *pos* terimi, cümlenin başına geldiğinde hayret içeren "Nasıl?" sorusunu imlerken, cümlenin ortasında geçtiğindeyse "bir yönüyle", "bir anlamda" ve "bir bakıma" gibi anlamlara gelen bir zarf olarak kullanılmaktadır (Liddell and Scott, 1996: 1561-1562).

²² Konuyla ilgili son derece titiz bir çalışma yapmış olan Green bile, *pos* zarfının kendiliğinden yarattığı çift anlamla ulaşılan bu ayrımı gözden kaçırarak, ilgili tartışmada Aristoteles'in son kerede "soyutlama yoluyla ulaşılan taşıyıcı" kavramını reddettiği, çünkü *hypokeimenon* olarak maddenin ancak bu soyutlama dolayısıyla söz konusu olabileceği sonucuna varmıştır (2014: 340-341). Bu



bahsini açmış olduğu "üçüncü tür *ousia*'yı (1997: 189b 1 ve 1966b 1075a 33), *Metafizik*'in *etâs*ında yine madde olarak belirlemiş oluşu ve bunu da maddenin potansiyel halde varolmasına dayandırışı (1966b: 1042a 32-1042b 10), ancak bu şekilde anlaşılır olabilmektedir. Varmış olduğum bu sonucu Aristoteles'in *Fizik*'inde geçen şu pasaj da desteklemektedir:

Maddenin oluşması ve yokolması bir anlamda söz konusu bir anlamda değil. Nitekim içinde olduğu şeyle ilgili olarak kendinde yokoluyor (çünkü onun içinde yokolan şey yoksunluk); ama olanak halinde olma ile ilgili olarak o kendinde ne oluşur ne yokolur, zorunlu olarak oluşmayan ve yokolmayan bir şey. Nitekim oluşsa, onda içkin olduğu bir iç nesnenin taşıyıcı olması gerekir, oysa maddenin doğası bu, dolayısıyla oluşmadan önce varolmuş olacaktır (nitekim her bir nesne için ilk taşıyıcıya madde adını veriyorum, bundan onda içkin olan bir nesne oluşur, ilineksel anlamda da değil). Öte yandan yokolsa sürecin en sonunda kalan şey yine kendisi olur, dolayısıyla yokolmadan önce yokolmuş olur (1997: 192a 25-35).

Bu pasajın da açıkça ortaya koyduğu gibi, Aristoteles'in düşüncesinde madde iki anlama sahiptir. Bunlardan ilki, yine Aristoteles'in *Fizik*'te işaret etmiş olduğu gibi, oluş ve bozuluşa tâbi olup bileşiğe içkin olan maddedir (1997: 190b 10-15) ve bu anlamıyla ele alınan madde, daima biçime doğru devinen bir unsur olarak belirttiği (1997: 224b 1-35), yani kendi dışında bir şeye bağımlı olduğu için, *hypokeimenon* olması olanaksız olan maddedir. Aristoteles'in "üçüncü tür *ousia*" olarak belirlemiş olduğu madde ise, saf *dynamis* olarak varoluşuyla diğer her şeyin oluş ve bozuluşunu kendisiyle birlikte olanaklı kılarken, kendi bunlardan muaf olan unsur olarak belirlemektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'in *thetâs*ında bu ikinci tip maddeyi "ilk madde" olarak adlandırmış olması da (1966b: 1049a 29) yine bu bağlama, yani *hypokeimenon* konumundaki madde ile diğer maddeyi birbirinden "bir yönüyle" ayırmaya duyduğu ihtiyaca işaret etmektedir.

Sonuç

Aristoteles'in ontolojisini "*to on legetai pollakchos*" ifadesini merkeze alarak değerlendirmek ve bu değerlendirmeyi de yalnızca *to orta* değil, onun kapsayarak açıklık alanı kazandırdığı *ousia*, *hypokeimenon* ve madde gibi unsurlara da yöneltmek, Aristoteles'in geride bıraktığı ve belli kısımları karanlık gibi görünen bütüne pek çok noktadan ışık tutmayı sağlamaktadır. İlk bakışta Aristoteles'in felsefe tarihine bıraktığı bir mirasmış gibi görünen *hypokeimenon* paradoksu, söz konusu çok anlamlılığın vurgulanışıyla üzerindeki sisin dağıtılabilceği birçok örnekten biri olarak belirlemektedir. Aristoteles'in maddeyi de birden fazla anlamda ele aldığını göstermek, ilkin "*hypokeimenon* paradoksu" olarak adlandırdığım unsurun aslında bir paradoks olmadığını, çünkü Aristoteles'in hem maddenin *hypokeimenon* olduğunu hem de maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğunu ifade ederken, aslında maddenin iki farklı anlamından bahsetmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Aristoteles yorumcularının bir kısmı, tam da bu noktayı, yani "*νωç*" zarfıyla birlikte kendiliğinden açığa çıkan adlandırılmamış bir ikizi gözden kaçırmış olduğu için, Aristoteles'in maddenin *hypokeimenon* olmasının olanaksız olduğu ifadesine sırtlarını yaslayarak, *hypokeimenon* konusunun çözümsüz bir paradoks olduğuna ya da *hypokeimenon*'un bileşik olduğuna yönelik iddialarda bulunmuşlardır. İki iddia da, Aristoteles'in araştırmasını çıkışı olmayan bir labirente hapsetmektedir. Aristoteles'in *hypokeimenon* konumundaki *ousia*'sının doğrudan madde olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen diğer uzmanlar ise, filozofun neden aynı zamanda bunun olanaksız olduğunu da ifade etmiş olduğunun bahsini açmamakta, deyim yerindeyse bir tarafa ışık tutarken, diğer tarafı daha da karartmaktadır. Bu çalışma, "*νωç*" zarfıyla

sonucun tuhaflığı, daha en başta "soyutlama ile ulaşılanın reddi" fikrinin kabulünde açığa çıkmaktadır, çünkü "soyutlama" söz konusu olmaksızın hiçbir sembolik aktarımda bulunamaz, madde kavramı şöyle dursun, "a"dan bile bahsedemeyiz. Dolayısıyla da, bir göstergeler dizgesi olarak dilin ve elbette onun kuşattığı düşünce tarihinin her birinde bir soyutlamanın söz konusu olduğunu daha en baştan kabul etmeliyiz. "Çember"e yönelik bir incelemenin, ilkin bütünü belirsizce imleyen addan, dolayısıyla da açık bir soyutlamadan başlatılmasının kaçınılmaz olduğunu ifade etmiş olan Aristoteles'in de bu konuda hemfikir olduğuna emin olabiliriz (1997: 184a-184b). Böylesi soyutlamalar elbette yalnızca dilde ya da kaçınılmaz olarak onunla icra edilen felsefede değil, fizik gibi pozitif bilimlerin olgular alanını belirleyen sınır kavramlarında da söz konusudur. Olgular alanında ne "kütle"nin kendisiyle karşılaşabilir ne de Newtoncu "çekim"in kapımızı çalmasını bekleyebiliriz; fakat olguları bağıntılar üzerinden aktarmak istediğimiz her an, soyutlamayla ulaşılan bu kavramları düşünceye dâhil etmeye boyun eğerez. Bu yorum, elbette soyutlamayla ulaşılan her kavramın kabul edilmesi anlamına gelmemekte, fakat "şeylere için soyutlamalar" ile "şeylere aşkın soyutlamalar" arasında bir fark gözetmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Örneğin "kütle", "çekim" ya da Hume'un açıkça işaret ettiği gibi "nedensellik" şeylere için olan soyutlamalarken, "tanrı" (veya Ortaçağ'ın ele aldığı haliyle *nous*) aşkın bir soyutlamadır. Bu nedenle, Aristoteles'in "soyutlama" ile ulaşılan herhangi bir kavramla değil, yalnızca "şeylere aşkın soyutlamalar"la bir problemi olduğunu iddia edebiliriz. Saf olanak olarak var olduğu için diğer şeylerin oluş ve bozuluşuna olanak koşulluğu yapan ve "ilk madde" olarak adlandırılan *hypokeimenon* tasarımınsa "şeylere aşkın bir soyutlama" olup olmadığı, yoruma açık bir konudur.



birbirinden ayrılan maddenin iki anlamını da ayrı ayrı açıkladığı için, söz konusu uzmanların yorumlarından doğan *aporia*'lara takılmaksızın, maddenin "bir yönüyle" oluş ve bozuluşa tâbi olan bir unsur, "bir diğer yönüyleyse" oluş ve bozuluşun kendisiyle birlikte olanaklı olduğu "üçüncü tür *ousia*" olarak değerlendirilebileceğini ortaya koymuştur.

Extended Abstract

Aristotle's phrase "*to on legetai pollakhos*" (Beings are said in many ways) can be regarded as perhaps the greatest of the innovative earthquakes that the philosopher created in history of thought. After this multiplier perspective toward *to on*, philosophy can now proceed without having to reduce the Whole to "the restrictive-One" like Parmenides, to "the bottomless-Becoming" like Heraclitus, or to "an unchanging İdea" like Plato. *To on* appeared as the only element that embraces all these counts, brings them together and allows for bifurcations arising from this togetherness. This is how Aristotle created an ontological bifurcation in his *Physics* by evaluating Parmenides' One and Heraclitus' Becoming together. The ontological bifurcation arising from this togetherness points to a conception of Being that can no longer be reduced to either only Parmenides' One or only Heraclitus' Becoming, although it includes both of them, but may differ from them. By combining *to on* with *pollakhos* (multiplicity of meanings), Aristotle was able to point out to potentiality of such togetherness and bifurcations arising from this collocation. This multiplicity of meanings belongs not only *to on*, but also to every element covered by it, almost all elements of Aristotle's ontology, such as *ousia*, *hypokeimenon* and matter. The answer given by Aristotle, who inquired what the *hypokeimenon* is in the *zeta* of his *Metaphysics*, should also be examined by considering this multiplicity of meanings. Aristotle mentions in his book *zeta* of *Metaphysics* that *hypokeimenon* he defined as "the substratum is that of which everything else is predicated, while it is itself not predicated of anything else" could be either "matter", "form" or "combination of matter and form". Then, in the continuation of his research, he investigated whether the *hypokeimenon* could be "matter", "form" or "combination of matter and form". At first, Aristotle, based on the definition of *hypokeimenon*, revealed why "form" and "combination of matter and form" could not be *hypokeimenon*, and in the continuation of his research he attempted to investigate "matter". During this investigation, Aristotle, who states that both matter can only be determined as *hypokeimenon* and that it is impossible for the matter to be *hypokeimenon*, seems to have created a paradox. Therefore, the subject of "what is *hypokeimenon* in Aristotle's thought" has been turned into a subject discussed by Aristotle experts. Some experts claim that Aristotle failed to find an answer in his investigation of *hypokeimenon*, and that it merely create a confusing labyrinth. Another group argues that the *hypokeimenon* is "combination of matter and form", another argues that it is "matter". In this study, firstly, I will explain what kind of an investigation on subject *hypokeimenon* has taken place in Aristotle's ontology. After that, I will give a summary of how Aristotle experts interpreted the topic in different contexts and the *aporias* that stem from these interpretations. Finally, in order to disperse the fog over the paradox in question, I will show that, through the adverb "*pos*" used by Aristotle, the matter is used in more than one sense in Aristotle's thought as both "*hypokeimenon*" and "*non-hypokeimenon*".

Kaynakça

- Allan, D. J. (1963). *The Philosophy of Aristotle*. London: Oxford University Press.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. Saffet Babür (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2002). *Kategoriler*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2005). *İkinci Çözümler*. Ali Houshiary (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2018a). *Metafizik*. Y. Gurur Sev (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristoteles. (2018b). *Ruh Üzerine*. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristotle. (1966a). De Generatione et Corruptione. H. Henry Joachim (Çev.). *The Works of Aristotle, Volume II* içinde. W. David Ross (Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1966b). *Metaphysica*. W. David Ross (Çev.). *The Works of Aristotle, Volume II* içinde. W. David Ross (Ed.). London: Oxford University Press.
- Aristotle. (1968). *Analytica Posteriora*. G. R. Gilchrist Mure (Çev.). *The Works of Aristotle, Volume I* içinde. W. David Ross (Ed.). London: Oxford University Press.
- Bloch, E. (2013). *Umut İlkesi*. Tanıl Bora (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bloch, E. (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. Tanıl Bora (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bonitz, H. (1955). *Index Aristotelicus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brentano, F. (1975). *On the Several Senses of Being in Aristotle*. R. George (Çev.). Los Angeles: University of California Press.
- Cousin, D. R. (1933). "Aristotle's Doctrine of Substance". *Mind*, Sayı 42, 319-337.
- Dahl, N. O. (2019). *Substance in Aristotle's Metaphysics Zeta*. Gewerbestrasse: Palgrave Macmillan Press.
- Green, J. (2014). "The Underlying Argument of Aristotle's 'Metaphysics' Z.3". *Phronesis*, Sayı 59, 321-342.
- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Richard Rojewicz (Çev.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Aristoteles Metafizik θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. Saffet Babür (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. Cengiz Çakmak (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (1981). Aristoteles'in *Ousia*'sı ve *Substans* Kavramı. *Çağın Olayları Arasında* içinde (s. 154-168). Ankara: Şiir Tiyatro Yayınları.
- Laertius, D. (2013). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Liddell, H. G. and Scott, R. (Ed.). (1996). *A Greek-English Lexicon*. London: Oxford University Press.
- Marx, W. (1954). *The Meaning of Aristotle's 'Ontology'*. The Hauge: Martinus Nijhoff Press.
- Parmenides. (2015). *Doğa Hakkında*. Y. Gurur Sev (Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Philoponus, J. (2014a). *On Aristotle Physics 4.1-5*. Keimpe Algra and Johannes van Ophuijsen (Çev.). London: Bloomsbury Publishing.



- Philoponus, J. (2014b). *On Aristotle Physics 4.6-9*. Pamela Huby (Çev.). London: Bloomsbury Publishing.
- Plato. (1973a). Sophist. F. Macdonald Cornford (Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* içinde (s. 957-1017). Edith Hamilton and Huntington Cairns (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Plato. (1973b). Theaetetus. F. M. Cornford (Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* içinde (s. 845-919). Edith Hamilton and Huntington Cairns (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Plato. (1973c). Timaeus. Benjamin Jowett (Çev.). *The Collected Dialogues of Plato Including Letters* içinde (s. 1151-1211). Edith Hamilton and Huntington Cairns (Ed.). New Jersey: Princeton University Press.
- Platon. (1989). *Parmenides*. Saffet Babür (Çev.). İstanbul Ara Yayınları.
- Platonis. (1958). *Sophista. Platonis Opera, Tomus I* içinde. Ioannes Burnet (Ed.). London: Oxford University Press.
- Scaltas, T. (1992). Substratum, Subject and Substance. *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ontology* içinde (s. 177-210). Antony Preus and John P. Anton (Ed.). Albany: State University of New York Press.
- Simplicius. (2014). *On Aristotle Physics 1.5-9*. Han Baltussen, Michael Share, Michael Atkinson and Ian Mueller (Çev.).
- Sorabji, R. (1988). *Matter, Space and Motion - Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth Press.



Mekânların Çatışması: Farklı Uygarlık Seviyelerinin Birbirleriyle Teması Üzerine Kuramsal Bir Deneme

Spatial Conflict: A Theoretical Essay on the Contact of Civilizations at Different Levels

Erdem BEKAROĞLU

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi,
Coğrafya Bölümü, Sıhhiye, Ankara.
ebekaroglu@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0920-9225

Öz

Bu çalışmanın temel tezi, birbirinden farklı seviyelerdeki uygarlıklar arasındaki sosyal mücadelelerin aslında mekânsal bir boyuta da sahip olduğudur. Bu boyut, sosyal mücadelelerin yalnızca lokasyonel bir özellik göstermesini değil ama aynı zamanda -ve hatta daha çok- çatışan grupların mekâna ilişkin algılarındaki derin farklılığı ifade etmektedir. Bu doğrultuda, sosyal mücadelelerin aslında mekânsal bir çatışma olarak da okunabileceğini, hatta mekânsal kavrayışa ilişkin derin farklılıkların sosyal çatışmalara yol açabileceği tezini temellendirmek üzere, yazıda, kurgusal bir deney olarak Pandora uydusundaki, tarihsel bir deney olarak Amerika'daki karşılaşmalar ve bu olaylar sonucundaki mücadele kuramsal bir perspektifte yorumlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mekân, mekânların çatışması, algısal mekân, soyut mekân, Pandora, Amerika.

Abstract

The main thesis of this study is that social struggles between civilizations at different levels actually have a spatial dimension. This dimension expresses not only those social struggles having locational properties but also -even more frequently- huge differences in the perceptions of the conflicting groups about space. Accordingly, in order to justify the thesis that social struggles can actually be read as a spatial conflict, and even huge differences related to spatial perception may lead to social conflicts, the encounters and resultant conflicts in Pandora as a fictional experiment and in Americas as a historical experiment are theoretically interpreted.

Keywords: Space, spatial conflict, perceptual space, abstract space, Pandora, America.

(...) mekân bazen birçok çelişkili anlam taşıyan muğlak bir kavramdır.

Neil Smith (2017: 109)

Giriş

Sovyet astronom N. S. Kardashev 1964 yılında "Soviet Astronomy" dergisinde bir makale yayınladı. Soğuk savaşın gölgesinde yazdığı ve *Transmission of Information by Extraterrestrial Civilizations* başlığını taşıyan bu makalede Kardashev, uygarlıkların gelişmişlik seviyesini teknolojik olarak ölçen bir ölçek geliştirdi (Kardashev, 1964: 219). Buna göre, uygarlıklar üç kategoriye ayrılıyordu: Kendi gezegeninde mevcut olan kaynakları kullanan I. Tip uygarlık, bulunduğu yıldız sistemindeki mevcut enerjiyi kullanan/depolayan II. Tip uygarlık ve içerisinde yer aldığı gökadamdaki enerjiyi kontrol eden III. Tip uygarlık.

Yönetmenliğini James Cameron'ın yaptığı 2009 yapımı bir bilimkurgu filmi olan Avatar, Kardashev'in ölçeğine göre III. Tip uygarlık seviyesine terfi etmiş olan Dünyalılar ile Alpha Centauri A'nın yörüngesindeki Pandora uydusunda yaşayan mavi renkli akıllı canlılar (Na'vi halkı) arasındaki



mücadeleyi, adeta 15. yüzyılın sonlarında Yeni Dünya'ya ayakbasan beyaz adam ile oradaki yerli nüfus arasındaki temas bağlamına oturtur. Böylelikle Pandora'daki karşılaşma, Yeni Dünya'daki ilk temasın kurgusal bir deneyi niteliğine bürünür ve I. Tip uygarlıkla III. Tip uygarlık birbirine bağlanır. Lakin aradaki fark hiç de büyük değildir: Hernandez Cortez bir şirket CEO'suyla, Amerikan yerlileri Na'vi halkıyla, Las Casas ise Jake Sully'yle yer değiştirmiştir yalnızca.

Dünya tarihinde kayıtlı olan ve çoğunlukla "coğrafi keşifler" olarak anılan bu ve benzeri karşılaşmalar genellikle uygar-barbar, ileri-geri, eğitilmiş-cahil, modern-ilkel olanın teması şeklinde -modernist dikotomilerle- yorumlanmış; hatta özellikle 19. yüzyılda, *ötekînin* insani doğası (fizyolojik farklılığı) ile sahip olduğu kültür (yani "ilkel"liği) hem antropolojik hem de coğrafi bağlamda (örn. çevresel determinizm) olmak üzere ırkçı bir "bilimsel" zemin de bulmuştur (Livingstone, 2011). Entelektüel olarak eleştirel ve postmodern sosyal bilim pratiklerinin giderek aşındırdığı söz konusu modernist yorumlar her ne kadar yerini farklılıkların bir aradalığı nosyonuna bırakmış/bırakıyor olsa da, çeşitli insan grupları arasındaki sosyal mücadelelerin aslında söz konusu gruplar arasındaki mekânsal çatışmaların birer tezahürü olduğu genellikle iskanmıştır. Gerçekten, birbirinden farklı kültürlerin yaşadıkları (ya da imgelerinde var olan) mekân ve onu duyuş, kavrayış ve pratik ediş tarzları o denli çelişkili olabilmektedir ki, çelişkinin çözümü genellikle çatışmaya, savaşa ya da kimi durumlarda soykırıma yol açmaktadır.

Bu çalışmada, III. Tip uygarlık seviyesindeki Dünyalılar ile I. Tip uygarlık seviyesindeki Na'vi halkının Pandora uydusundaki teması ve bunun neticesinde yaşanan mücadele iki grup arasındaki mekânsal çatışmanın bir neticesi olarak okunmaktadır. Mekânsal pratiğin sosyal mücadelelerle karakterize olduğunu kuramsal bir perspektifte temellendirmeye çalışan bu tip bir yönelim, Dünya'daki beyaz adamın *ötekîyle* olan temasını tarihsel bir deney, Pandora'daki Na'vi halkının öyküsünü ise kurgusal bir deney olarak ele almakta, böylelikle kavrayışta bir simetri yaratmaktadır.

Mekânların Mantığı

Yeni Kantçı filozoflardan Ernst Cassirer *İnsan Üstüne Bir Denemede* (Cassirer, 1997), tıpkı Sovyet astronom Kardashev gibi üçlü bir ayırım yapar; ama bu sefer uygarlıkların gelişmişlik seviyesine ilişkin değil, insan kültürü felsefesinin bir parçası olan beşeri mekân üzerine. Cassirer'e göre mekân, sanılanın aksine, canlılar arasında ortak olan bir duyu ya da görüdür. Örneğin, en aşağı organizmalarda gözlenen ortama uyarlama ya da ortamda yönlenme (yumurtasından yeni çıkan su kaplumbağalarının sadece deniz tarafına doğru hareket etmeleri) gibi özellikler, onların *organik* bir mekân duyusuna sahip olduklarını gösterir. Daha karmaşık canlılar seviyesine çıktığında, duyuşal yaşantının tüm ayrı türlerinden ve bunların kombinasyonlarından oluşan daha sofistike bir mekân duyusuyla karşılaşmaktadır. Birçok canlının yuva alanını ya da sürünün bulunduğu yeri işaretlemesi ve söz konusu bölgeyi kontrol etmesi gibi örnekler bu seviyenin daha başka bir mekân görüşüyle, *algısal* (eylemsel) mekânla karakterize olduğuna işaret etmektedir. Cassirerci mekân triosunun son üyesi olan *soyut* (simgesel-geometrik) mekân ise, bildiğimiz kadarıyla yalnızca "uygar insan"da gözlenen bir tabiata sahiptir; zira soyut mekân, insanlık tarihinin belirli bir döneminden sonra görülmeye başlanan, insanların mekânı somut olmayan bir boyut olarak simgeselleştirebildiği, üzerinde hesap yapabildiği ya da daha basit bir ifadeyle onu kavramsallaştırebildiği bir tasarımdır (örn. Platon, 2015).

Bu geniş perspektiften değerlendirildiğinde, insanlık tarihinin mekânsal görüş açısından iki büyük devre ayrılabilirliği ya da insanlığın, mekânı, soyut bir varlık olarak tasarlamasının bir tarihinin olduğu ortaya çıkar. Cassirer, uygarlık öncesi olduğu için çoğunlukla "ilkel" olarak adlandırılan ve uygarlık tarihine oranla oldukça uzun sürdüğü bilgimiz dahilinde olan bu dönemde, insanların (karmaşık canlılarınkine benzer bir şekilde) algısal bir mekânsal görüşe sahip olduğuna dair oldukça çarpıcı tespitlerde bulunmaktadır (Cassirer, 1997: 63):

İlkel düşünce, bir uzay dizgesini düşünme bakımından yetersiz olmakla kalmaz, üstelik bir uzay *çizimini* bile tasarlayamaz. Onun somut uzayı *çizimse*/bir biçim haline getirilemez. Budunbilim (etnoloji), bize ilkel boyların genellikle olağanüstü keskin bir uzay kavrayışına sahip olduklarını gösteriyor. Bu boylardan olan bir yerli, çevresi ile ilgili en ilginç ayrıntıların hepsini bilir. O, yanında ve yöresindeki tüm tanıdık nesnelerin durumlarındaki her değişiklik karşısında aşırı derece duyarlıdır. Bu nedenle en güç koşullarda bile yolunu bulabilir. Kürek çekerken veya yelken kullanırken gidip geldiği ırmağın bütün dönemeçlerini en doğru şekilde



bilir. Ama daha yakın bir inceleme yaptığımızda, bu kolaylığa karşın, onun uzay kavrayışında garip bir eksiklik olduğunu şaşarak görürüz. Eğer yerliden ırmağın genel bir betimlemesini, akış yönünü anlatmasını isterseniz, bunu yapamayacaktır. Eğer ırmağın bir haritasını ve çeşitli dönemlerini çizmesini söylerseniz, sorduğunuzu bile anlamadığını göreceksiniz. Somut ve soyut uzay kavrayışları ve uzaysal ilişkiler arasındaki ayrımı, burada çok açık bir şekilde algılıyoruz. Yerli, ırmağın yolunu çok iyi bilmektedir; ama onun bu bilgisi, kuramsal anlamda soyut bir bilgi olmaktan çok uzaktır. Buradaki bilme, yalnızca seyretmiş olmaktan, görmüş olmaktan doğan bir bilmedir. Oysa gerçek bilgi, bir tasarımı içerir ve önceden varsayar.

"İlkel" ve "uygar" insanın birbiriyle eşölçülmez nitelikte mekânsal kavrayışlara sahip olduğunu ifade eden bu dikkate değer çözümler, algısal-eylemsel mekân kavrayışının somut, duyumsal, yaşanan; yani mutlak anlamda içerisinde gömülü olunan ve bu haliyle de *yer* (ya da modern yer kavramı çerçevesinde düşünüldüğünde proto-yer) niteğine bürünen (Entrikin, 1991: 11; Smith, 2017: 113) bir tabiata sahip olduğunu göstermektedir. Bu yorum doğurgan bir niteliktedir. Bu yüzden burada belki de tamamlayıcı üç farklı çıkarsamanın varlığından bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, eylem mekânının tikelci bir doğada olmasıdır. Belirli bir ortamda yaşayan "uygarlık" öncesi gruplar, içerisinde eyledikleri mekânın biricik karakterini kendi duyumsallıklarıyla yansıtır. Böylelikle her mekân (ya da *genius loci* mi demeli?) bir diğerinden yabancılaşma derecesinde farklılaşır. İkincisi, "ilkel" in algısal mekânının antroposentrik olmayan bir tabiata sahip olmasıdır. Bu türlü bir mekânsal kavrayışa sahip olan gruplar, kendi varoluşlarını içerisinde eyledikleri yerden soyutla(ya)madıkları için, şeyleri türsel yarar perspektifinden değil, birlikte varoluş (yoksa *mutual aid* mi demeli?) açısından yorumlarlar. Üçüncüsü ise, "ilkel" ile "uygar"ın ya da beyaz adam ile yerlinin mekânı kavrayışındaki eşölçülmezliğin tarihin belirli bir dönemine kayıtlı olmakla beraber, soyut mekânın algısal mekânın yerini bütünüyle almadığı, söz konusu ayrımların dünya haritasının birçok kısmında benekler halinde de olsa halen hüküm sürdüğüdür.

Mekânın soyut bir kavram olarak, bir tasarım olarak, öznenin dışında bağımsız varoluşa sahip bir boyut olarak belirişi her ne kadar Antik Yunan uygarlığında üretilen fikirlerde somutlaşsa da, bu bilişsel sıçramanın aşamaları vardır ve söz konusu aşamalar Antik Yunan'ı önceleyen uygarlıkların (Babil, Mısır gibi) tarihselliklerinde yer almaktadır. Ne ki, burada önemli olan, bir köken arayışından ziyade, mekânı soyutlamanın bir tarihinin olmasıdır (Cassirer, 1997: 62-63):

İlkel düşünüş ve ilkel kültür görüş açısından bizi eylem uzayından kuramsal veya bilimsel bir uzay kavramına, geometrinin uzayına götürecek olan o kesin adımı atmak, gerçekten hemen hemen olanaksız bir iştir. Geometrinin uzayında dolaysız duyu yaşantımızın tüm somut ayrıntıları silinip yok edilir. Artık görsel, dokunsal, işitsel veya kokuya ilişkin bir uzayımız yoktur. Geometrik uzay, duyularımızın birbirine uymayan özlerince bize kabul ettirmeye çalışılan tüm çeşitliliklerden ve çokbiçimliliklerden soyutlanır. Burada bizim türdeş (homojen), evrensel bir uzayımız vardır. İşte ancak bu yeni ve özyapısal uzay biçimi aracılığıyla ki, insan, biricik, dizgesel bir kozmik (evrensel) düzen kavramına ulaşabilmiştir. Böylesi bir düzene, evrenin birliği ve yasalılığı düşününe, tekbiçimli bir uzay düşünüyü olmaksızın hiçbir zaman erişilemezdi. Ama bu adımın atılabilmesi için çok uzun bir süre geçmiştir.

Fakat atıldı. Geometrik, simgesel, kuramsal mekân olarak da adlandırılan soyut mekânın icadı, gerçekten, insanlık tarihindeki devrimsel bir dönüşümü imlemektedir. Bu aşamadan sonra mekân -tıpkı zaman gibi- ölçülebilir, hesaplanabilir, denetlenebilir bir tabiata bürünmekle kalmadı; algısal mekâna ilişkin çıkarsamaların tersini de mümkün kıldı: Mekân, maddeden soyutlandı; şeyler, içerisinde buldukları yerlerden bağımsız bir varoluşa sahip oldu; bilinç, mekânı, birlikte varolduğu bir dünya olarak değil, kendi varoluş perspektifinden görmeye başladı ve harita üzerinde benekler halinde başlayan bu soyutlama mekânların fethiyle yayıldı, genelleşti.

Cassirerci dizgeyi geliştiren Robert David Sack ise, mekânı kavrayıştaki bu derin yarılmayı *sofistike-parçalanmış* örüntü ile *sofistike olmayan-kaynaşmış* örüntü olarak iki büyük kategoride ele almaktadır (Sack, 1980). Birinci örüntü dikey ekseninde nesnel-öznel, yatay ekseninde ise mekân-madde ayrımlarının olduğu bir çerçeveye sahiptir. Bu, ontolojik olarak maddenin mekândan soyutlandığı; epistemolojik olaraksa kavrayışın bilimsel ve sanatsal formlar olarak ayrıştığı bilişsel bir duruma işaret etmektedir. Bu bağlamda hem *iki kültüre* (Snow, 2001) bölünmüş bilgi yapılarını hem de modern bilim imgesinin temel motifini kapsamına alan bu kompozisyon, soyut mekâna tarihsel bir boyut katar: Soyut mekânın tarihi ayrımlarla karakterize olur.



Her iki ekseninde birer dikotomi çiftine sahip olan bu şemanın odağında, tüm ayrımları çapraz kesen sofistike olmayan-kaynaşmış örüntü yer almaktadır. Sack'in tasavvuruna göre bu örüntü kendi içerisinde çocuk görüşünü, pratik görüşü ve mitsel-sihirsel görüşü barındırır. Sofistike olmayan-kaynaşmış örüntü, Cassirerci algısal (eylemsel) mekânın geliştirilmiş bir versiyonu olarak okunabilir. Bu türlü bir mekânsal kavrayış hayalle, büyüyle, sihirle, mitle, sembolle ve inançla dopdoludur. Ne mekân ile madde birbirinden ayrılmış ne birey ile topluluk birbirinden farklılaşmış ne de nesnel ile öznel arasında kategorik ayırım yapılmıştır. Belirgin bir soyutlamanın izine rastlanılmayan bu mekânsal tasavvur göz önüne alındığında, nehrin anaförlerine ustalikle uyum sağlayan kanocunun gözünde nehrin bir ruhu olabilir ve akışı o yönetir ya da bir çocuk, hayal dünyasından çıkarsama yaparak kendi evrenini dizayn edebilir ve gerçek -çocuk açısından- buna göre biçim alır.

Algısal mekân kavrayışının sofistike olmayan-kaynaşmış yapısı bir çocuk için eğitimle, insanlık tarihi açısından ise "uygarlık" aşamasına geçişle yerini hakim bir düşünüş şekli olarak mekânın soyutlanmış ya da onun sofistike-parçalanmış kompozisyonuna bırakır. Mekânı kavrayıştaki bu yarılma öyle derindir ki, Wallerstein'in (1998) tıpkı ateşin ya da yazının icadı gibi kendisinden sonraki süreci geri dönüşü olmayacak bir şekilde başkalaştıran *dönüşümsel zaman-mekân* bağlamının bir diğer örneğini oluşturur. Bununla da kalmaz: Soyut mekân, çağdaş mekân düşüncesinde yer alan birbirinden farklı mekân kavramlaşmalarının ve ayrıca yine birbirinden farklı mekânsal kavram kategorilerinin tümünün ontolojik imkânını da temin eder. Gerçekten, çağdaş mekân düşüncesinde temel ayrımlar olarak kabul edilen mutlak mekân, göreceli mekân ve ilişkisel mekân gibi meta-teorik kavramsallaştırmalar (Bekaroğlu, 2016) tümüyle soyut mekân düşüncesinin icadının üzerinde temellenir. Bu bağlamda, Newton tarafından her şeyi içerisine alan; sabit, değişmeyen ve hiçbir şeyden etkilenmeyen bir varlık olarak tanımlanan (mutlak) mekân, örneğin, soyut mekân düşüncesine 17. yüzyılda fiziksel bir bağlam kazandırmıştır (Jammer, 1993). Leibniz'in bu türlü bir mutlak mekân düşüncesine mekânın ontolojik olarak var olmayan, sadece dış dünyadaki fenomenler arasındaki ilişkileri belirlemek amacıyla kullanılan izafi bir kavram olduğu şeklindeki karşı çıkışı ise (Horwich, 1978), soyut mekâna göreceli bir perspektifle yaklaşmak gerektiğini salık vermiştir. Mekânın hem sosyal süreçlerin bir ürünü olan hem de sosyal süreçleri etkileyebilen; durağan olmayan, dinamik, etkileşimli bir tabiata sahip olduğunu savlayan çağdaş kuramcılarsa, üzerine oturdukları temele (soyut mekâna) ilişkisel bir boyut (Massey, 2005; Kaya, 2013; Kaygalak, 2020: 17-40) kazandırmaya çalışmışlardır. Diğer yandan, mekânın türlü anlamlara sahip kullanımlarının yanı sıra yer, bölge, alan, çevre, teritori gibi mekânsal kategoriler de mekânın soyutlanmasının birer ürünü olarak görülebilir. Sınıflı toplum yapısının ve devlet aygıtının belirmesiyle güç, iktidar, sınır, bürokrasi gibi dönemine göre yeni ilişkisel mekânizmaların/süreçlerin mekânsal tezahürleri doğrudan karşılığını mekâna ilişkin bu alt kategorilerde bulmuştur.

İşte, mekânların mantığının anlamı da burada yatar: "Uygarlık"la mekânsal masumiyetini kaybeden insan, içerisinde eylediği mekânı soyutlayarak kendisine yeni mekânlar yaratır. Bu yeni mekânlar, pratik edilen tarihsel sistemin temel düsturunun ve onun eleştirisinin sınırları içerisinde ehlileştirilir ya da yenisinin inşası için yıkılır. İleri sürülen mekân kuramları ise, terkedilen eski mekânsal "altın çağ"ın özlemine yansıtılsa bile, soyutlanmışlıktaki katmanlaşmanın üzerine yeni çökelen bir tortu olmaktan kurtulamaz. Mekânların mantığı somut-soyut, gerçek-simgesel, içinde-dışında gibi dikotomiler ekseninde yapılan zorunlu bir tercihte yatar. Tercih, adeta bozulmuş bir sarkaç gibi dikotominin bir tarafında (soyut, simgesel, dışında olan kısmında) kilitlemiştir.

Mantıkların Çatışması

Avatar'da, kilosu 20 milyon dolar değerinde olan süper-iletken anobtanyum madeninin varlığı, bir aktant olarak, iki farklı akıllı canlı yaşam formunu Pandora'da bir araya getirir. Uydunun yerlisi durumunda olan Na'vi halkı, dünyevi terminolojiyle ilkel-komünal bir yaşam formuna sahiptir ve kendilerini -tıpkı diğer her şey gibi- Eywa olarak isimlendirdikleri kutsal ruhun maddi tezahürü olarak görmektedirler. III. Tip uygarlık seviyesine ulaşmış olmasına rağmen Pandora'ya 16. yüzyıl ruhuyla yaklaşan Dünyalılar ise, yan etkisi bu ilginç uydunun biyolojisini araştırmak olan bir amacı taşımaktadır: Anobtanyum rezervlerine erişmek.



Dünyalılar, maden rezervinin kalbinde yaşayan Na'vi halkıyla olan temaslarını insan DNA'sı ile Na'vi DNA'sının bir melezi üreterek ya da bir diğer ifadeyle Dünyalı zihinlerini Na'vilerin bedenleriyle sentezleyerek kurarlar. İlaç yardımı yapmak, eğitim vermek, yol açarak yaşamlarını kolaylaştırmak gibi türlü biçimlerde ortaya çıkan bu ehlileştirme tecrübesinden sonra Na'vi kabilesi Dünyalıları (ya da onların deyimiyle Gök İnsanlarını) öğrenir. Öyle ki, kabilenin ruhsal lideri Mo'at, Pandora'da faaliyet gösteren maden şirketinin bir elemanı olarak yeni karbonfiber bedeniyle Na'vilere karışmak isteyen Jake Sully'yi, türünün sahip olduğu deliliğin tedavi edilip edilemeyeceğinin bir sınavı olarak kabileye kabul eder. Bu çarpıcı kolonyal karşılaşma (Bökös, 2019), ön planda Jake Sully ile Dr. Grace önderliğindeki Dünyalı bilimcilerin sermayenin tarafından *karmanın* ya da Eywa'nın tarafına geçişi (Hillis, 2009), arka planda ise Dünyalıların sahip olduğu çevresel adaletin (Bergthaller, 2012) lanetlenmesi temalarını bir araya getirir.

Na'viler yaşamı, Eywa'nın bir tezahürü olarak, Pandora'daki tüm organik-inorganik yaşam ağının sıradan bir parçası olarak pratik ederler: Ulaşım arkadaşı olarak kullandıkları hayvanlarla organik bağ kurar, bizon avına benzer hayvan avlarında ihtiyaca göre (sonrasında canı alınanların ruhlarını saygıyla Eywa'ya sunarak) öldürür, can kaybına yol açabilecek teritori ihlallerinden uzak durur ve kendilerini çevreleyen yaşama derin bir saygı beslerler. Burada ne dinde ne yaşam anlayışında ne de Na'vilerin kendilerini evrendeki konumlandırışlarında bir soyutlamanın izine rastlanabilir. Karbonfiber yapılı bu canlıların Eywa'sı Pandora'dadır, somuttur; yaşama şansı buldukları uyduya içkin, onunla birdirler; hiçbir şey onlar için yaratılmamıştır, uydudaki harmoninin bir notasından farksızdırlar. Na'viler, na'visentrik değildir.

Lakin, insanlar Pandora'da antroposentriktir. Uyduda askeri-endüstriyel bir kompleks halinde örgütlenmiş olan insanlar, Eywa'yı anobtanyum kaynağına indirgeyen, Na'vilerin sahip olduğu Pandoravi kavrayışı saçmalık olarak imleyen, amaçlarına ulaşmak için türlü seviyelerde diplomatik ve şiddet içeren stratejilerden kaçınmayan karbon temelli akıllı bir predatör gibidir. Na'vi halkına başlangıçta görece "yumuşak" yaklaşımları ve biyolojik/sosyal Ar-Ge'ye bütçe ayırmaları, şirket hisselerinin Dünya borsalarında "çevresel duyarlılık" nedeniyle düşüş göstermemesi kaygısından kaynaklanır. İnsanlar için Na'viler bir vahşi topluluk, Eywa bir uydurma, kutsal ağaç bir fotosentez makinası, anobtanyum ise her şeydir.

İşte tam bu noktada, III. Tip uygarlık seviyesindeki insanlığın tarihindeki sayfalar geriye doğru çevrildiğinde, *beyaz* sayfaların bir yerinde Pandora'daki maden şirketinin CEO'su Hernandez Cortez'e, Jake Sully Las Casas'a, Na'viler Amerikan yerlilerine, uygarlık seviyesiye I. Tip'e dönüşür.

Amerikalılar örneğinde, Son Buzul Çağı'ndaki düşük deniz seviyesine bağlı olarak yeryüzünün belirli bölgelerinde beliren kara köprüleri aracılığıyla sonradan izole olacak karalara geçen insanların toprakları, 15. yüzyıldan itibaren, yani bin yıllar sonra, başka kıtalara ulaşma ümidiyle ufukta beliren beyaz adamın görece üstün olan savaş teknolojisi ve yerli halka yabancı mikroplarıyla (Diamond, 2010) işgal edilmiştir (Wallerstein, 2010: 14):

1492 yılında, Atlantik Okyanusu'ndan Çin'e doğru uzun ve çetin bir yolculuğun sonunda Kristof Kolomb Karayip Denizi'ndeki adalara ayak bastı. Bugün Amerika Kıtası dediğimiz beklenmedik yeri buldu. Kısa sürede diğer İspanyollar da onu izlediler. Birkaç on yıl içinde İspanyol *conquistador*'ları Amerika Kıtası'nın en büyük iki imparatorluğunun -Aztek ve İnka- siyasi yapılarını çökerttiler. Hemen peşlerinden gelen ve içinde her türden insanı barındıran güruh, topraklar üzerinde hak iddia etti. El konulmuş topraklardan kar elde etmek için bu imparatorluklarda ve Amerika Kıtası'nın başka yerlerinde yaşayan halkların işgücünü zorla ve acımasızca kullanmaya girişti. Yarım yüzyıl içinde Yerli nüfusun büyük bir kısmı silahlarla ve hastalıklarla yok edilmişti.

Amerikalarda, 1492-1700 yılları arasında nüfusun % 85-90'ının (yani, yaklaşık 50 milyon insanın) öldürüldüğü tahmin edilmekte; yok olan yerli halkların tarım yaptığı toprakların tekrar vejetasyonla kaplanması nedeniyle atmosferdeki karbon oranının düştüğü, bunun da Küçük Buzul Çağı adı verilen yakın tarihli (1400-1900) bir iklimsel kararsızlık periyodunu meydana getiren etkenlerden biri olduğu öne sürülmektedir (Ruddiman, 2008: 307). Trajedi sadece iklimsel kararsızlıkla sınırlı kalmadı. Amerikan yerlileri başlangıçta beyaz adamı tahlil edecek lenslerden yoksundu ve bu yüzden de dünyevi nitelikteki mitleri, kendilerini kuşatan yaşamın içine gömülmüşlükleri ve sahip oldukları doğaya olan saygıları beyaz adamın elinde kullanılacak tüfek ya da mikrop kadar etkili birer silah oldu. Bu bağlamda, burada kurgusal bir deney olarak mercek altına alınan Na'vi halkı ile her ne kadar bazıları kendi ölçeğinde belirli bürokratik



aygıtları geliştirmiş olsa da 16. yüzyıl Amerikan yerlileri arasında sistematik bir fark bulunmamaktadır. Her iki gezegendeki karşılaşma da çatışmaya neden oldu. Pandora'daki distopik temasta umut verici bir şekilde insanlar gezegeni terk etmek zorunda kaldılar, lakin benzer bir durum *bu* dünyadaki çoğu "keşif" macerasında vuku bulmadı.

Amerika'daki kolonyal karşılaşma örneğinde, Jake Sully gibi bir dönüşüm geçiren Las Casas ile işgalin önderlerinden Cortez'in takip ettiği düsturun savunucularından Sepulveda arasındaki tartışma bu bakımdan oldukça anlamlıdır. Aristoteles, St. Augustinus ve St. Thomas Aquinas gibi dönemin önde gelen entelektüel otoritelerine sıklıkla başvurulan Sepulveda'ya göre (Wallerstein, 2010: 17-18):

(...) Amerikan Yerlileri "barbar, basit, okuması-yazması olmayan, eğitimsiz, mekânîk beceriler dışında herhangi bir şey öğrenmekten aciz, ahlaki kusurlarla dolu, merhametsiz vahşilerdi ve başkaları tarafından yönetilmeleri uygun"du. İkinci iddiaya göre, "Yerliler istemese de, lekelenmiş oldukları, ilahi ve doğal hukuka karşı işledikleri putperestlik ve insan kurban etme adeti gibi kafirce suçlardan dolayı ıslah edilmeleri ve cezalandırılmaları için İspanyol boyunduruğunu kabul etmek zorunda"ydılar. Üçüncü gerekçeye göre İspanyollar, ilahi ve doğal hukuk gereğince "[Yerlilerin] her yıl putlara kurban ettiği çok sayıda masum insana çektiği -ve İspanyol egemenliğine girmemiş olan Yerlilerin hala çekirtmeye devam ettiği- fenalıkları ve korkunç acıları engellemek"le yükümlüydüler. Dördüncü argümana göre, İspanyol egemenliği, Katolik rahiplerin "tehlikesiz biçimde ve üç dört defa olduğu gibi putperest rahipler ve hükümdarlar tarafından öldürülmeden" vaaz vermesine imkan tanıyarak Yerlilerin Hristiyanlığa döndürülmesini kolaylaştırıyordu.

Las Casas ise çağının episteminden ayrı düşüyordu. Bu bakımdan, onun kültürel ve ahlaki göreceliğe gönderimli karşı-argümanları hala ilham vericidir. Las Casas, Sepulveda'ya karşı, ilk olarak, barbarlık kavramının muğlaklığıyla işe başladı ve değişen özelliklerine göre hemen her toplumda bu tanımlara ait özelliklerin bulunabileceği ve bu bakımdan bu türlü bir etiketin tüm bir topluma mal edilmesinin sakıncalı olduğu argümanını öne sürdü. Las Casas, Sepulveda'nın ikinci argümanına ise, Hristiyan olmayan toplulukların kültürel ritüellerinin Hristiyan teolojisi esas alınarak yargılanamayacağı teziyle karşılık verdi. Nasıl ki, İspanyol topraklarında yaşayan Yahudiler ya da Müslümanlardan Hristiyan teolojisinin gereklerini yerine getirmeleri istenmiyorsa, benzer bir düstur yerliler için de geçerli olmalıydı. Putperest bile olsalar, bu ancak Tanrı tarafından yargılanabilirdi, belirli bir dini grup tarafından değil. Sepulveda'nın insan kurban etme üzerine temellenen üçüncü argümanı ile baş etmek çok daha güçtü. Las Casas buna karşı, esas olarak sapkınlık olarak ifade edilen eylemler karşısındaki tutumun otoriteye bağlanması ve en az zarar verme ilkesine göre düzenlenmesi gerektiğini savundu: "[çünkü] bu günahları inadına değil, kuşkusuz (...) Tanrı'yı bilmedikleri için işlemekte"ydiler (Wallerstein, 2010: 22). Sepulveda'nın dördüncü argümanı misyonerlik üzerineydi. Las Casas burada özgür irade kavramını öne çıkardı (Wallerstein, 2010: 23): "Müjde mızraklarla değil, Tanrı kelamıyla, Hristiyan yaşantısının ve aklın eylemiyle yayılır".

16. yüzyıl dünyasında yaşanan ama kendisinden sonraki sürece neredeyse hiçbir katkısı olmamış bu tartışma, birbirinden farklı seviyelerdeki uygarlıkların karşılaşmasının dönemin entelektüelleri tarafından nasıl yorumlandığını örneklemesi açısından yine de dikkate değerdir. Ancak, bu örnekte hem Sepulveda'nın emperyal girişimi savunan argümanları hem de Las Casas'ın günümüz postmodern kritiklerini önceleyen savunuları, uygarlıkların temaslarındaki asimetrik ilişkilerin temel nedenlerinin açığa çıkmasını sağlamamaktadır. Hatta belirli (üretimle, mikroplarla, teknolojiyle, siyasal örgütlenme tarzı ve yazı sistemiyle ilgili) faktörler nedeniyle Avrasya toplumlarının Amerikan toplumlarından üstün olduğuna, bu faktörler sayesinde onlara üstün geldiğine ilişkin görüşler de (Diamond, 2010: 479), uygarlıklar arasındaki çatışmanın esas nedenlerini vermemekte, havadaki toz gibi görüşü kısıtlamaktadır. Zira, Dünya tarihinde birbirinden farklı seviyelerdeki uygarlıkların karşılaşmaları her zaman çatışmaya yol açmadı. Örneğin 15. yüzyılın ilk çeyreğinde, yani henüz Avrupa'nın batısındaki gemilerin Hindistan'a varmak ümidiyle Atlas Okyanusu'na açılmasından en az yarım yüzyıl önce, Çin İmparatoru Yongle döneminde donanmanın başında yer alan Zheng He komutasındaki muazzam bir filo Doğu Asya'dan Hindistan'a, Cidde'den Doğu Afrika'ya, hatta Lizbon'a kadar uzanan geniş bir coğrafyada altı destansı sefer gerçekleştirmişti. Görünüşte sadece ticari faaliyetlerle ilgilmiş gibi görünen bu seferlerin asıl sebebi, Yongle'nin, filonun barbar ülkelere gitmesini ve temsil ettiği gücün sergilenmesi yoluyla onların dönüşmelerini sağlayacak hediyeler verilmesini arzu etmesiydi. İmparatorun bu hediyeler karşılığında görmek istediği şeyse, gidilen ülkelerdeki yabancı hükümdarların kendisine saygı duymaları, biat etmeleri ve üstünlüğünü tanımalardıydı (Ferguson, 2012: 55):



Seyahatlerin üçünde Zheng He'nin filosaına bağlı gemiler Afrika'nın doğru kıyılarına ulaştı, ama orada uzun süre kalmadı. Otuz kadar Afrika hükümdarının elçileri, Ming imparatorunun "kozmiık üstünlüğü"nü tanımak üzere gemilere davet edildi. Malindi (şimdiki Kenya'da) sultanı aralarında bir zürafanın bulunduğu egzotik hediyelerle bir heyet gönderdi. Yongle bu hayvanı Nanjing'teki imparatorluk sarayının giriş kapısında şahsen teslim aldı. Zürafa efsanevi *qilin* (tek boynuzlu at) gibi karşılanarak, "imparatorlukta ve evrende kusursuz erdemin, kusursuz yönetimin ve kusursuz uyumun bir simgesi" sayıldı.

"Kozmiık üstünlüğü" -manidar bir şekilde- zürafa gibi bir otobur canlıda simgeleşen Çin uygarlığının gezegenin türlü yerlerinde yaşayan topluluklarla olan temasında, sahip olduğu bir dizi üstünlüğü işgal ve sömürü için kullanmaması; bunun yerine, zamanla biriktirdiği kültürün maddeleşmiş haline saygı talep etmesi, buyurucu bir tabiatta olmasına rağmen, aslında farklı seviyelerdeki uygarlıkların birbiriyle temasının *çeşitli*/ tarihlerinin olduğuna işaret ediyor. Bu bakımdan, "eğer gidebiliyorsa, daha üstündür ve yok eder" argümanının belirli bir kültürel formun çıkarımı olduğunu vurgulamak gerekir. Bu *söylem* daha çok Batılı, beyaz ve eril bir deneyimi yansıtır ama öylesine baskındır ki, dünya-dışı yaşamı araştırma merkezi olarak bilinen SETI bile kuruluşundan beri -birkaç istisna dışında- yayın (broadcasting) yapmamış, sadece sinyal dinlemiştir.

Bu bakımdan değerlendirildiğinde, birbirinden farklı seviyelerde olan uygarlıkların temasının üstünlük nosyonu üzerinden değil, ilgili grupların mekâna ilişkin biriktirdikleri ve zamanla birer "mantık" haline gelen düsturları üzerinden okunabileceği açığa çıkar. Nitekim, burada ele alınan örneklerde Na'vi halkı ya da Amerikan Yerlilerinin sofistike olmayan-kaynaşmış, algısal (eylemsel) mekânsal görüleri ile beyaz adamın sofistike-parçalanmış, soyut (geometrik) mekân kavrayışı çatışmaktadır. Hem Na'viler hem de Amerikan Yerlilerinin yaşam pratikleri mekâna gömülü, ona içkin, ruhla dolu ve organik bir aė yapısı içerisindedir. Sezgisel olarak, kendilerini çevreleyen her şeyle bağlantılı olduklarını bilir, bu büyüü koronun bir enstrümanı olmanın iç gıcıklayıcı dinginliğini yaşarlar. Diğer yanda ise, varlığını mekânın dışına çıkarmış; ona rasyonel ve antroposentrik yaklaşmış bir grup vardır: Bilinçli olarak kendisini çevreleyen her şeyi kontrol etmesi gerektiğini düşünür; mekâna bir rezerv, bir yarar, bir efendi perspektifiyle yaklaşır ve o büyüü koronun sesini hiç duymaz.

İşte, çatışan budur; mekânların mantığıdır. Çatışan, Na'vi halkı ile Amerikan Yerlilerinin (ve daha birçoğlarının) mekâna içkin olan algısal mekân kavrayışı ile beyaz adamı mekâna dışsal kılan soyut mekân kavrayışıdır. Çatışma, soyut mekân tasarımına sahip olan grubun, "üstünlük" olarak telakki edilen bileşenlerinin işe koyulmasıyla gerçekleşir. Mekânların mantığı çatışmanın temel sebebi, üstünlüğe ait bileşenlerin kullanımı ise çatışmanın tezahürüdür.

Sonuç Yerine

Farklı seviyelerdeki uygarlıkların birbirleriyle temasını mekânsal bir perspektifte okuyan bu denemede, karşı karşıya gelen grupların mekâni kavrayış, duyumsayış ve pratik ediş tarzlarındaki büyük farklılıkların, ortaya çıkan sosyal çatışmaların temel nedeni olduğu argümanı temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, Yeni Kantçı filozoflardan Ernst Cassirer'in mekâna ilişkin çözümlenmeleri ile Robert David Sack'in bu çözümlenmelerle örtüşen kavramsal şeması, kurgusal bir deney olarak Pandora uydusunda, tarihsel bir deney olarak Amerika'da karşılaşan farklı seviyelerdeki uygarlıkların tecrübe ettikleri çatışma bağlamında yorumlanmıştır. Ele alınan örneklerde (ve kuşkusuz, buna benzer karşılaşmalarda da), sanılanın tersine, aslında iki farklı mekân görüsü birbiriyle çatışmakta; görüler arasındaki keskin çelişki, kendisini türlü sosyal mücadele şekil (savaş, istila, soykırım, köleleştirme vb.) ve araçlarıyla açığa çıkarmaktadır. Bu bağlam odağa alındığında, sosyal mücadelelerin tarihinde ihmal edilen mekân, bu denemede yeniden ileri sürülmektedir: Mekân, sosyal çatışmaların kara kutusudur; birbirinden farklı mekânsal mantıklara sahip gruplar arasındaki keskin çelişkiler, çatışmaların temel sebebidir.



Extended Abstract

This essay, which reads the contact of civilizations at different levels from a spatial perspective, attempts to ground the argument that the great differences in the way that the opposing groups understand, feel, and practice space are the main cause of the resulting social conflicts. Ernst Cassirer's analysis of space, one of the Neo-Kantian philosophers, and Robert David Sack's conceptual scheme, which coincides with these analyses, have been interpreted in the context of the conflict experienced by civilizations at different levels encountered on the Pandora satellite as a fictional experiment and in the Americas as a historical experiment. According to Cassirer, space, contrary to popular belief, is a sense or vision common among living things. For example, characteristics observed in the lowest organisms, such as adaptation to the environment or orientation in the environment, indicate that they have an organic sense of space. When more complex creatures are taken into consideration, a more sophisticated sense of space is encountered, consisting of all the separate types of sensory life and their combinations. This level is characterized by another view of space, perceptual (action) space. Abstract (symbolic-geometric) space, which is the last member of the spatial trio, has a nature that, as far as we know, is observed only in "civilized man". Abstract space is a design that begins to be seen after a certain period of human history, where people can conceptualize it. Robert David Sack, who developed the Cassirerian string, considers this deep cleavage in the understanding of space in two major categories, as a sophisticated-fragmented pattern and a non-sophisticated-fused pattern. The first pattern has a frame with objective-subjective differences on the vertical axis and space-matter differences on the horizontal axis. This indicates a cognitive state in which matter is abstracted from space, and understanding is decomposed as scientific and artistic forms. The focus of this scheme, which has a dichotomy pair on both axes, is the non-sophisticated-fused pattern that crosses all distinctions. According to Sack's conception, this pattern contains the child's view, the practical view, and the mythical-magical view. In the examples considered (and, of course, in similar encounters), contrary to what is believed, two different views of space actually clash with each other; the sharp contradiction between the views on space itself reveals as a form of social struggle (war, invasion, genocide, enslavement, etc.). When this context is brought into focus, space, neglected in the history of social struggles, is again put forward in this essay: space is the black box of social conflicts; sharp contradictions between groups with different spatial logics are the main cause of conflicts.

Katkı Belirtme

Derginin editörlerine ve yazıyı değerlendiren hakemlere teşekkür ederim. Yazar, TÜBİTAK-BİDEB 2219 Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Burs Programı tarafından desteklenmiştir.

Kaynakça

- Bekaroğlu, E. (2016). "Müdahale: 'Mekân ve Siyaset' Bağlamına Üç Hamle", *Cogito*, Sayı 85, 203-210.
- Bergthaller, H. (2012). "A Sense of No-Place: *Avatar* and the Pitfalls of Ecocentric Identification", *European Journal of English Studies*, Sayı 16/2, 151-162.
- Bökös, B. (2019). "Human-Alien Encounters in Science Fiction: A Postcolonial Perspective", *Acta Univ. Sapientiae, Film and Media Studies*, Sayı 16, 189-203.
- Cassirer, E. (1997). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. Necla Arat (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Diamond, J. (2010). *Tüfek, Mikrop ve Çelik: İnsan Topluluklarının Yazgıları*. Ülker İnce (Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Entrikin, J. N. (1991). *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Ferguson, N. (2012). *Uygarlık: Batı ve Ötekiler*. Nurettin Elhüseyni (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hillis, K. (2009). "From Capital to Karma: James Cameron's *Avatar*", *Journal of Interdisciplinary Thought on Contemporary Cultures*, Sayı 19/3.
- Horwich, P. (1978). "On the Existence of Time, Space and Space-Time", *Nous*, Sayı 12/4, 397-419.
- Jammer, M. (1993). *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*. New York: Dover Publications.
- Kardashev, N. S. (1964). "Transmission of Information by Extraterrestrial Civilizations", *Soviet Astronomy*, Sayı 8/2, 217-221.
- Kaya, İ. (2013). "Coğrafi Düşünce Mekan Tartışmaları", *Posseible*, Sayı 4, 1-13.
- Kaygalak, İ. (2020). *Mekân ve Ekonomi: Ekonomik Coğrafyada Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Livingston, D. N. (2011). "Environmental Determinism". J. A. Agnew, D. N. Livingston (Ed.) *The Sage Handbook of Geographical Knowledge* içinde (s. 368-380). London: Sage.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: Sage.
- Platon (2015). *Timaios*. Furkan Akderin (Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ruddiman, W. F. (2008). *Earth's Climate: Past and Future*. New York: W. H. Freeman.
- Sack, R. D. (1980). *Conceptions of Space in Social Thought: A Geographical Perspective*. London: The MacMillan Press.
- Smith, N. (2017). *Eşitsiz Gelişim: Doğa, Sermaye ve Mekânın Üretimi*. Esin Soğanlılar (Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Snow, C. P. (2001). *İki Kültür*. Tuncay Birkan (Çev.). Ankara: Tübitak Yayınları.
- Wallerstein, I. (1998). "The Time of Space, the Space of Time: The Future of Social Science", *Political Geography*, Sayı 17, 71-82.
- Wallerstein, I. (2010). *Gücün Retoriği: Avrupa Evrenselciliği*. Aziz Ufuk Kılıç (Çev.). İstanbul: Bgst Yayınları.



Lacan ve Levinas'taki Ötekilik Kavramı Bağlamında "Etik" ve "Psikanalitik" Kuramın Karşılaştırmalı Bir Okuması

A Comparative Reading of the Theory of "Ethics" and "Psychoanalytic" in the Context of the Concept of Otherness in the Thought of Lacan and Levinas

Faezeh ABEDKOUHI AKDENİZ

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sistemik Felsefe ve Mantık A.B.D. Doktora
Öğrencisi, abedkouhi@ankara.edu.tr
ORCID:0000-0002-4162-2485

Öz

Ötekilik kavramı, Descartes ile başlayan modern felsefe geleneğinde özne kavramı ile bağlantılı bir şekilde özellikle çağdaş felsefenin en temel sorunlarından birisi olarak konumlanır. Başta bilincin yapısını ortaya koymaya çalışan fenomenoloji olmak üzere varlığa, var oluşa, insana, çağdaş toplumun çeşitli görünümüne yönelen düşünürlerin her biri ötekilik kavramını farklı görünümüleri bakımından sorunsallaştırmışlardır. Bu bağlamda özellikle Lacan ve Levinas'ın, farklı disiplinlerden gelen ve düşünceleri bakımından bir hayli uzak düşen bu iki düşünürün, düşüncelerine yönelmek ilginç görünmektedir; zira böylece ötekilik ya da başkalık sorunsalının bu iki farklı düşünür üzerinden, farklı bir içerikle olsa bile, ne denli merkezî bir kavram olarak alındığının gösterilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Lacan ve Levinas'ın düşünceleri Ötekilik kavramı bağlamında benzerlikleri ve farklılıkları vurgulanmaya çalışılarak serimlenecek ve böylece, aynı zamanda, Ötekilik kavramının çağdaş felsefe açısından ne kadar belirleyici olduğu da gösterilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ötekilik, Levinas, Lacan, Çağdaş Felsefe

Abstract

The concept of otherness is positioned as one of the most fundamental problems of contemporary philosophy especially in connection with the concept of subject in the modern philosophical tradition that was started by Descartes. Especially phenomenology which tries to reveal the structure of consciousness and each of the thinkers tend towards being, existence, human beings and various aspects of modern society, have problematized the concept of otherness in their different aspects. In this context, it seems interesting to turn to the thoughts of two different thinkers like Lacan and Levinas; because these two thinkers come from different disciplines and who are quite distant in their thoughts; thus it is aimed to show how centrally the problematic of Otherness or Alterity is tackled by these two different thinkers, even with a different content. In this context, the thoughts of Lacan and Levinas will be illustrated by trying to emphasize their similarities and differences in the context of the concept of Otherness, and thus, it will also be shown how determinant the concept of Otherness is in terms of contemporary philosophy.

Key Words: Otherness, Levinas, Lacan, Contemporary Philosophy

Giriş

Etik ve psikanaliz düşünce tarihinde yapısal olarak çatışan, hatta birbirini dışlayan kuramsal bakış açıları olarak konumlanır. Bununla birlikte gerek Levinas'ın ve gerekse de Lacan'ın etik ve psikanaliz ile ilgili kavramsallaştırmaları geleneksel etik ve geleneksel psikanaliden önemli ölçüde farklıdır. Levinas'ın etiği, insanı, insanlığı yüzünden değil, aynı zamanda Tanrısal olan ile olan ilişkisi nedeniyle öteki ile yüz yüze bir konuma yerleştiren ve bunun sonucunda öteki için kaçınılmaz bir sorumlulukla donatılan bir varoluş olarak yorumlar. Lacan, Freudcu psikanalize yönelerek onu yeniden çalışır ve psikanalitik kuramın bilimsel koşullarını belirleme hedefini gerçekleştirir; dolayısıyla *arzunun* yapısını kavramsallaştırır ve psikanalitik kuramda hukuk ve etik sorunları yeniden formüle eder. Bununla birlikte hem Levinas, hem de Lacan, yasanın homojen olmayan ve özneyi merkezinden eden kopuşun/yarılmanın etik karakterine ya da sonucuna değinir. Burada amacımız Lacan ve Levinas arasındaki bağlantıları ve kimi karşıtlıkları vurgulamaktır. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki Levinas'ın etiği, Lacan gibi, bölünmüş bir öznenin

Makale Bilgisi

Akdeniz Abedkouhi, F. (2020). Lacan ve Levinas'taki Ötekilik Kavramı Bağlamında "Etik" ve "Psikanalitik" Kuramın Karşılaştırmalı Bir Okuması, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 18, s.36-46.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 01.11.2020

Kabul Edildiği Tarih: 20.12.2020

Yayınlandığı Tarih: 30.12.2020

Article Info

Akdeniz Abedkouhi, F. (2020). A Comparative Reading of the Theory of "Ethics" and "Psychoanalytic" in Context of the Concept of Otherness in the Thought of Lacan and Levinas, *Issue: 18*, pp. 36-46.

Category: Research Article

Date submitted: 1st November 2020

Date accepted: 20th December 2020

Date published: 30th December 2020



"bilinçli" varoluş deneyiminde açığa çıkan, onun kesinlikten uzak varlığına ilişkin bir belirsizlik etiğidir. Lacan ve Levinas etiğinde, başkalık ve ötekilik kavramları neredeyse merkezî bir önemde yer tutar; buradan da anlaşılacağı üzere post yapısalcı bir psikanalist konumlanış olarak Lacan'ın araştırmaları insanın bilinçdışı ve bu alanın insan kimliğinin yapısı üzerindeki duygusal etkisi ile sınırlıdır ve bu bağlamda Lacan, öznenin içsel, psikolojik yapılandırılması ile söz konusu içselliğin ilkel bilinçdışının etkisi altında nasıl işlediği ile ilgilenir. Öte yandan Levinas, etik öznenin fenomenolojisini araştırır; dolayısıyla bu yaklaşımda önem arz eden, öncelikli olarak öznenin etik bütünlüğü, varlık, insanlar arası katılım, öznedeki etik bütünlüğün ve önceliğin yapısıdır. Bu kavramsal zincirden de anlaşılacağı üzere Levinas'ın ilgilendiği, benliğin yapısı değil, daha ziyade etik varlığın ve sorumlu öznel-arası eylemlerin doğrulanmasıdır. Lacan ise benliğin özneliği içinde yapısal sınırlar dahilinde düşünür; dolayısıyla Lacan'ın öznesi, sembolüğün ötesine geçemez ve bu nedenle de daima *das Ding'e*, yani *gerçeğin* somluğuna geri dönmek bakımından bilinçdışı arzusunun kendisi, başkalığına yönelik amacında mutlak surette başarısız olur. "Bilinçli öznenin arzusunu ve ötekine karşı açıklık olanağını başlatan bu 'kendi içinde' başarısızlıktır" (Indaimo, 2015: 243). Levinas'ın öznesi de, aynı Lacan'ın öznesi gibi, başarısızlıkla tartılır; fakat bu başarısızlık, benlik ile öteki arasındaki yakınlıktaki farkın mesafesini aşmak bakımından söz konusu olan öznelarası bir başarısızlıktır. Levinas'ın öznelarasılığa odaklanması, özne ve öteki ilişkisinde kullanılacak evrensel bir ötekilik etiğini canlandırır; dolayısıyla Lacan ve Levinas, insan kimliği ve etik bütünlük kavramları etrafında birleşirler. Levinas, özneliğin içinde, kendinde özne ile ilgilenen diğer bir özne sunar. Lacan içinse, Levinas' tan farklı olarak, hala bireysel özneye çok fazla odaklanmış bir düşünce söz konusudur ve buna göre, etik, en temelde doyumsuz ve yıkıcı arzu ve bilinçdışı travma ya da kaygı rahatsızlıkları ile alakalı bir varoluş sergileyen bir özneyle ilişkindir. Levinas için, Lacan'dan farklı olarak, özne tam ve sonsuz bir sorumluluk ve fedakarlıkla ötekine verilir. Bu, öznenin ötesinde yer alan ve varoluşu, dayanılmaz olduğu noktaya kadar sonsuz bir sorumluluk ve aziz bir fedakarlıkla sarsılan bir öznedir; çünkü bu özne, kendisini, her şeyden önce, ötekinin acısı bakımından onun yerine koyma döngüsüne yakalanmıştır. Tam bu noktada Lacancı psikanaliz, Levinas'ta olmayan temel bir kavrama, yani bilinçdışının özneyle olan etkisine gönderme yapar; zira burada Lacan'ın kuramı açısından dikkat çekici olan nokta, öznenin yalnızca sınırsız bir ötekinden gelen taleplerden değil, tam tersine kendi iç taleplerinden yola çıkılarak inşa edildiğidir. Bu bağlamda Lacan, Levinas'taki fedakârlık ve ikâme yerine bir yüceltme ve söz konusu fedakârlık taleplerini karşılama imkânı sunar. Bununla birlikte gerek Lacan ve gerekse de Levinas, "ahlaki potansiyeller olmak bakımından otonom kapasitelerle idealize edilmiş bağımsız bireylerin kavranışına dayanan geleneksel batı etiğini sorgularlar" (ibid, 244). Lacan, bu amaçla *arzu* ve *Jouissance*'in önceliklerine işaret eder; Levinas ise özellikle *yakınlık* ve *sorumluluk* halinin öznedeki önceliği anlayışı ile geleneksel yoruma meydan okur. İnsan varoluşunun ve kimliğinin geleneksel imgesine ve öznenin etik bütünlüğüne karşı, her iki düşünür de bireyin bilinçli kavrayışı ve kontrolünün dışında ve kendisinin ötesinde bir şey tarafından inşa edilmesi ve dönüştürülmesi üzerine odaklanırlar. Lacan için, bilinçli bireyin ya da benliğin özerkliği bir kurgu ya da fantastik idealden ibarettir; Levinas için ise insan kimliğinin naif ve romantik bir görüntüsü söz konusudur; dolayısıyla insan kimliğinin bu kavramsallaştırılmasının yerine hem Lacan hem de Levinas, öznenin alternatif bir tasarımı olarak bilinçdışının ötekiliği ile başkalığın radikal potansiyeline yönelirler. Hem Levinas hem de Lacan için, bilincin kendisi, öznenin çelişkilerinin ve niyetlerinin ötesinde travmatik bir parçalanma noktasıdır; bununla birlikte tam da bu nedenle özneliğin bilinçli varlığını ve tüm düşünce, bilgi ve anlayışını ortaya çıkararak, ötekilik öncesi bu orijinal *olaydır*. "Lacan ve gerçek, Levinas ve yüz ile Lacan'ın bilinçdışının ötesi ve Levinas'ın etik öznenin şimdiki tarafının ötesindeki yakınlığı, aynı amaca hizmet ederler" (Critchley, 1999: 198–216; Fryer, 2004: 215–238). Her ikisi de bilinci, varlığa ve özneliği kendiliğe getirir. Her iki düşünürün de özneyi, kendiliğin bilinçli kapasiteleri biçimlendirilmeden önce canlandırılan, içselleştirilmiş bir dış öteki "tarih öncesi" sosyal özneye öncelikli bir ilişki içinde olan belirli bir sosyal özne olarak algıladığı açıktır. Lacan ve Levinas, insan varoluşu ve kimliğini hayal edip tasarlamaya öncelikli olarak benliğin varlığından değil, daha ziyade bir başkasının etkisi içinde, travmatik benliğin kopmasından önce bir yerden başlayan bir benlik sunumu ile başlarlar. Her ikisi için de öznenin yaratılmasında ve oluşturulmasında birincil öneme sahip olan, ötekidir. Ötekiyle olan bu ilişkide, benlik, mutlaka kendi bilinçli varlığının ve var olma çabasının sınırları içinde *başarısız* olur ve özne asla benlik ile öteki arasındaki *yakınlık* alanında ifade edilen başkalığın farkını aşamaz. Lacan için, gerçek -bilinçdışı- ile bilinçli sembolik-ontolojik anlam âleminde yakalanan bireysel özne arasında ulaşamaz bir *yakınlık* vardır. Bununla birlikte, arzulanan ensest nesnesinin, yasanın zorunlu olarak öznenin ayırarak uzak tuttuğu arası kapatılmaz bir mesafesi söz konusudur; oysa Levinas için benlik ile öteki arasında, bireysel özne ile



ötekinin yüzü ile taşınan sonsuz başkalığı arasında ulaşılamaz bir *yakınlık* vardır. Bununla birlikte gerek Lacan ve gerekse de Levinas için, insan kimliğinin oluşumuna yakın ve temel olan sosyal ilişkidir; dolayısıyla her iki düşünürde de bireysel özne hiçbir zaman başarılı bir şekilde tamamen diğer tarafa geçemez ve ötekini tam olarak kavrayamaz. Bu bağlamda Lacan ve Levinas, bir başarısızlık etiği sunmaları bakımından birbirlerine yakındırlar; burada söz konusu olan başarısızlık, bilinçli, özerk gibi görünen ama aslında hiç de özerk olamayan bir öznenin başarısızlığıdır. Lacan ve Levinas'ı, etiğin yapısal bütünlüğü bakımından geleneksel benlik yerine, ötekilik alanına doğru yönlendirmeye iten, başkalık üzerine kurulmuş bir insan toplumsallığının bu başarısızlığıdır. Etik başkalık, bu bağlamda *mesafedeki* özlemin bir ifadesidir ve etik, ötekinin bilinçli varlık sınırlarından birleşik bir anlayış kazanma çabasıyla kendi kendini yansıtmaya çabasıdaki öznenin ötekinin asimetric doğası ile ilgili pozisyon alma durumudur. Başka bir deyişle etik, ötekini benliğin yansımalarından yola çıkarak kavramaya ve tanımaya çalışan ontolojik öneme sahip yönelim pratiğidir ve bu anlamda da temsili sistemlerin sürekli yırtılması, yer değiştirmesi ve ertelenmesi anlamına gelmektedir; bununla birlikte Lacan ve Levinas'ın birbirlerine en uzak oldukları konu tam da bu öznel başarısızlık ve etik ötekilik alanıdır. Lacan'da *gerçek*, bilinçli benliğimizde eksik olan bir şeyin *geriye dönük olarak* oluşturulmuş bir duygusudur. Buna göre gerçekliğin sınırlarının dışında yer alan kimi gerçek *kırıntıları* sembolik anlamlandırmanın baskılaması ya da ket vurmasıyla canlanırlar. Lacan'ın fallustan geri dönmek ve sembolik eşğin üzerinden geçerek gerçekliğe dönmenin imkansızlığı olarak yorumladığı arzu ya da doldurulamaz boşluk, özneliğin temel bir eksiklik olarak insan kimliği ya da varoluşuna damgasını vurmasıdır. İnsanın kimliğine ilişkin bu boş ve aynı zamanda anti-hümanist olumsuzluk, arzu edilen nesneden gelen bir travma ya da insanın aslı varoluş deneyimini karakterize eden bir yabancılaşma, kaygı ve saldırganlıktır. Bu tür hastalıklara ve olumsuz deneyimlere karşı bilinçli insan egosunun tedavisi yoktur. Kişi gerçeğe hiçbir surette geri dönemez ve kişi imagosunun tamamlanmış ideal imgesi olamaz; dolayısıyla kişi bu bilinçdışı deneyimlerin travmasının izleri ve olumsuz, boş benlik duygusu tarafından istila edilerek adeta kendisine terkedilir. Bilinçli insan deneyimi üzerinde ciddi bir etkiye sahip olmakla birlikte ancak toplumsal ve dilsel söylemlerinin sınırları içinde anlamlı bir şekilde mevcut olabilen özne için -en çok arzu ettiklerinin ait olduğu- gerçek, zaten sembolik varoluşun "mevcut" sınırlarından dışlanmış olarak kalır; dolayısıyla Lacan'ın arzu etiği, toplumsallık içinde sınırlı bir şekilde var olur. Bununla birlikte Lacan'ın etik motivasyonunu yönelttiği, bireysel özneye kendi varoluşundan özgürlük ve kurtuluş potansiyeli sunan öteki, paradoksal olarak öznenin bu söylemsel yerinde mevcut değildir. Öyle ki hiç kimse özneyi bu varoluşun ötesine geçiremez. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, bir hiçlik olarak, özne üzerindeki duygusal etkisine rağmen, eksiklikteki yapısal öteki, bireysel özneyi kendi varoluşunun sınırlarının ötesine geçiremez; çünkü bu ötekinin deneyimi ancak öznenin sembolik alanda belirtilen kendi varlığı ile mümkün olur. Bu bağlamda bireyin öznesi, sembolüğün sınırlarında tutulan sahte ideallerden ve arzu nesnelere yerine getirilmesinden kurulu görece bir özgürlük olanağına kavuşur. Bu bakımdan, öznenin saf, idealize edilmiş bütünlüğünün imkânsız olması gibi, özne sembolüğün yapısal sınırlamaları içinde kısıtlanırken saf bir etik de imkansızdır. Bu nedenle, Lacan'ın etiği trajik bir kötümserlik vurgusu ile öne çıkar ve sınırlı bir geri dönüş etiği olarak ortaya konulur: "...eylemlerin yazılı olduğu trajik bir boyuttur söz konusu olan ve bizim de değerler konusundaki yönümüzü bu şekilde almamız istenir. İnsan eylemlerinin deneyimi ve anlamı tam olarak buradadır...deneyimin merkezinde, burada etik bir revizyon mümkün olduğu söylenebilir" (Lacan, 1997: 313-314). Dolayısıyla Lacan'ın etiği, gerçeğe dönüş anlamında bir uyum ve bütünlük duygusuna geri dönme arzusunun bir ifadesidir; ancak böylesi bir temelli dönüş fallus tarafından engellenir ve özne tam da bu nedenle sembolüğe takılarak orada kapalı kalır; dolayısıyla benlik hiçbir şekilde gerçeğe geri dönemez; aslında başka bir yere geri döner ve döndüğü bu yer de benliğin kendi varlığıdır; başka bir ifadeyle benlik her zaman fallusun varlığına geri döner ve bu şekilde de aslında her zaman kendisinin varlığının sınırlarına geri dönmek zorunda kalır. Bu geri dönen benlik, Lacan'a göre, bilinçli egodan farklıdır; çünkü gerçeğin sembolik olan şeklindeki yabancılaşmasının ve bunun beraberinde getirdiği kaygı ve saldırganlığın bilincindedir ve bu nedenle de potansiyel olarak ideal benlik ve toplumsallığın yanıltıcı uyumunda bulunan ideal iyinin fantezisinden farklı bir şekilde hareket edebilir. Lacan'ın etik öznel süreci, sembolik bir süreç içinde fallik ve gerçeğe yönelik başarısız arzuların arasındaki sonsuz bir kimlik mücadelesi olarak yapılandırılır, dolayısıyla etik olmaksızın bireysel özne imgesel bir dünyada hayal kırıklığına uğrar ve gerçekle bağlantılı açığa çıkan fantezilerinde ve yarılamalarında kaybolur. Levinas, hümanizme karşı bu kökensel parçalanmayla bağlantılı kaygı temelli bir hümanizm krizini düşünür ve şöyle söyler: "...modern anti-hümanizm, insanda bulunması gereken temel birtakım unsurları, tarihte ve düzende ya da tarih öncesinde arayarak aslında anarşik söylemin



izini sürer; fakat bu doğru değildir” (Levinas, 2006: 57). Levinas’ın arzusu en temelde, önemli ölçüde yapısal olarak değiştirilmiş bir hümanizme geri dönmektir; dolayısıyla burada söz konusu olan, bir tür post-hümanizm ya da başkalık hümanizmidir ve bu bağlamda da genel olarak benlik, toplum ve toplumsal yapının ben üzerindeki etik etkileri önem taşımaktaydı; tam da bu noktada Lacan’ın düşüncede öznel benliğin yapılaşmasıyla/inşâsıyla başladığı yerde, Levinas düşünceyi ötekiyle başlatmaktaydı. Lacan’ın benlik psikolojisi, imkânsız gerçek ve gerçekleştirilemez arzusunun olumsuz boşluğu ile belirlenirken Levinas, bu kendilik uçurumunu öteki yüzünden olumlu bir doygunluk ve orijinal bir ötekilik *izinden* etik bir öznelarasılık ile doldurmaktaydı; dolayısıyla Levinas’ın etik sorumluluğu, bir tür öznelarası sınırlamayı; Lacan’ın öznenin arzusu olarak yorumladığı ise öznelarası bir yayılım ve büyüme olarak anlaşılıyordu; bununla birlikte anlamın sembolik alanın toplumsallığındaki kendilik arzusunun işleyişinde *etik bir insanlar-arası olma olanağına* ilham veren, Levinasçı bir öznelarasılıktır; çünkü Levinas’ın başkalık etiği, her şeyden önce öznenin şiddeti, ötekinin başkalığına karşı şiddet göstermesini de önceleyen bir yapılandırmaya ilişkindir. Buna göre, özneye bu orijinal öncesi yakınlık açıklığı yoluyla ötekinin mutlak başkalığı, daha sonra sonsuz bir sorumluluk doğurur ve böylece, benlik ölçüsünün ve varlık şiddetinin sınırlamalarından uzak bir şekilde kurumsal yaşamımızda adaletin var olma olasılığı ortaya çıkar. Bu şekilde Levinas’ın yenilenen insan kimliği, ötekilerinin çıkarları için kendi çıkarlarını gözetir. Bu ilgisizlikte, özne artık kendi etrafına sarılmamakta, daha ziyade, kendi içlerinde bulunan ve birbiri ile yüzleşmeyle bağlantılı olan öznelarası yakınlık ve sorumluluk üzerine kurulmuş olan başkalık alanını “çevrelemektedir” (Critchley, 1999: 108). “Egonun aslı olanın çekirdeğinin geri alınması ötekinin varlığıyla bağlantılı olan bu atama tarafından oluşturulur; öteki ben’e sığınacak bir yer bırakmaz, ben’in kaçma şansı yoktur” (Levinas, 2011: 141). Öznellik bölünmesiyle bilinçli rasyonel benlik, ötekiler ile toplumsallıktan uzaklaştığı türden bir özerkliği gerçekleştirmez. Burada daha ziyade öznenin kendisinde, kendiliğın ayrınlığının içselliğinin yapısal olarak, ötekinin başkalığının dışsallığı bakımından her zaman zaten kendiliğe açık bir yakınlığın etkililiği tarafından nasıl yönlendirildiği söz konusudur. İnsan öznelliği, bu bağlamda, bağımsız bir özne olmaktan ziyade, ötekine yönelik olmayla ilgili potansiyel bir dönüşüm anlamında edilgenliğin söz konusu olduğu bir ötekine açıklığın sonsuz sorumluluğu ile ötekinin kurumsal dünyasında etkin bir misafirperverlik ve hayırseverliğe evrilen bir çaba etiği gerektirir. Burada, aslında insan kimliğinin kavramsallaştırılması da dönüşüme uğrar: “...bir insanın bir son olduğu fikri terk edilir, öteki sonsuzdur ve ben de onun teslim aldığı bir rehneyim”(Levinas, 1996: 94). Bu etik çaba ile Levinas, felsefeyi ve varoluşu özünden ayırmaya, egodaki vahşeti ve şiddeti insanlığın toplumsallığından dışarıda bırakmaya çalışır; bunu yaparken de, Levinas Lacan’dan daha fazla bir oranda liberal hümanizmin ve modern-liberal demokrasinin toplumsal anlayışını dönüştürmeye çalışır. Buna göre, temelde yatan kurucu etik, öznellik üzerinde bir üçüncü taraf ile yüz ve adaletin yakınında olan birçok kişinin eşzamanlı varlığı ile ortaya çıkar; dolayısıyla yasa, başkalık ve ahlak ötekiler tarafından kurulur ve özne, başkalık için adalete doğru harekete geçirilir; bu bağlamda Levinas’a göre, insanoğlunun kardeşliğinde sorumluluk sahibi olmak bakımından yanıt veren kurucu merci adaletin varlığıdır; başka bir deyişle tek bir benlik için değil tüm ötekiler için orada bulunan nihâi nokta, adaletin varlığıdır. Levinas’ın söyleminde dile getirilen adalet, yasanın ötesinde öznelliğın bir ifadesidir ve bu haliyle de orijinal öncesi bir başkalık etiğidir; dolayısıyla aynı zamanda sembolik devinim ve canlanmanın da bir ifadesidir. Bununla birlikte söz konusu etik ancak sorumluluk ile canlandırılan bir başkalık adaleti olarak toplumsal alanda yasalar aracılığıyla gerçekleşir; bu nedenle de sorumluluk, hayır ve yardımseverlik karakteri ile ön plana çıkar. Böylece yasalar, ötekine karşı bu etik sorumluluk tamlığı ile yenilenir: “...salt iyilik olarak başka konularda ilgisizimdir; öteki, talebiyle bir emirdir ve bu haliyle benimle ilgili olan şey olarak öteki, bir aşkınlık olması bakımından daima yabancı iyiliktir ve ben cevap vermeye mecbur olan, bir insan hakkı ile gelen ilk kişiyimdir” (Levinas, 1998: 135). Adalet, kendinin yararına olan bireysel hakların karşılıklı sorumluluğu içinde değil, ancak *yakınlık* arasındaki öznelarası ilişkiye dayanan, ben’in ötekine zaten borçlu olduğu merhamet ve acıma sorumluluğu ile ilgilidir. Bu nedenle, etik sorumluluk adaleti, ötekine bir hizmet ve insanlar arası toplumsallığın gerekli politik yasal süreçlerindeki başkalık alanı ile ilgilidir. Böylesi açık bir adaletin uygun politik yasal söylemi, kurumsal yaşamlarımızdaki bu özgün ve etik karşılaşmayı ve verilen bilinçli kararları ortaya çıkarmak için sürekli çaba sarf eder; dolayısıyla Levinas açısından amaç, günlük yaşamı ve bu tür kararları, böylesi bir başkalık ışığında, böylesi bir etiğın gücüne ve sorumluluklarımızın yükümlülüklerine, istisnasız her insanı işin içine alacak bir şekilde, maruz bırakmaktır; dolayısıyla, Levinas’ın söylemi, özneyi hümanizme geri döndüren etik yönelimli, yenilenmiş bir hümanizmdir. Tam da bu yüzden Levinas, toplumsallığı ve adaleti eleştirel bir demokrasiye geri döndürür; dolayısıyla, bu düşünceler bağlamında adalete yönelik demokratik özelemler ve eşitlikçi bir toplumsallık, ona göre,



varlığın aynı ontolojik anlamı altında herkesin evrenselliğinden değil, ama ancak ötekinin indirgenemez başkılığına karşı sonsuz sorumluluğundan başlar. Bu etik ötekine yönelir ve geleneksel etik adaletin hizmetinden ayrılarak yasal rasyonalizmin ve siyasi doğruluğun gerekli demokratik yapılarını ya da Lacan'ın kuramı bağlamında dile getirilecek olursa, gerçeklik fantezisi altında insan toplumsallığının istikrarlı ve güvenli bir kesinlik içinde var olduğu yanılsamasını bırakır; çünkü başkalık ve etik sorumluluğa yönelik açık bir adalet olmaksızın, geleneksel insan tanımından elde edilen olasılıklar üzerinden öngörülen modern, liberal toplum otantik anlamda bir etiğin olanağını riske atar. Bununla birlikte Levinas'ın söylemindeki ışık, yani başkılığın amacı, demokrasiyi yenmek değildir; amaç ahlaki, vicdanî çabaları, kişisel çıkarlara gönderme yapan liberal gelenekteki kusurlara işaret ederek ötekine karşı bir sorumluluğa doğru yeniden yönlendirmektir ve bu bağlamda öznel-arasılığı öncelikli etiği yakınlık yoluyla yeniden incelemektir. Levinas için benlik ve toplumsallığın mevcudiyetinde daima bir ötekinin dışlanması vardır; dolayısıyla adalet, ötekinin seslerinin sığınağı olmaya devam etmektedir ve bu bağlamda adaletin temelinde de yüzün varlığı bulunmaktadır ve Levinas açısından yüz olarak öteki olmaksızın herhangi bir adalet imkânından söz edebilmenin yolu kapalıdır.

1- Yüz Olarak Öteki

Levinas'ın düşüncesinde Ötekinin belirleyici varlığının bir tezahürü olarak yüz, etik bir çerçevede yer alır; oysa Lacan'da yüzün etik bağlamda doğrudan bir temel sunduğunu söylemek pek de olanaklı görünmemektedir; bununla birlikte Lacancı kuramda Levinasçı bağlamda ötekinin yüzü için standart bir metafor haline gelen olsa olsa "dişil öteki"nin varlığıyla karşılaşma olgusudur. Levinas'ın felsefesinin merkezi bileşenleri, etiğin ontoloji üzerindeki önceliği, öz-egemenlik üzerinde ötekiyle ilişkinin ayrıcalıklı etkisi, ötekinin indirgenemez başkılığı için duyulan derin saygı ve bu başkılığa karşı koşulsuz sorumluluk ötekinin yüzünün içgüdüsel olarak çağrışımsal görüntüsü etrafında pekişmiştir. Oysa Lacan, yüz olarak ötekinin her zaman iki parçaya bölündüğüne işaret ederek bir bakıma sorunu karmaşıklaştırır; dolayısıyla bu yaklaşımda ötekini az çok bizim gibi yapan ve böylece varoluşsal mücadelesi bakımından öznenin kendisine benzeyen bir varlık olarak ilişki kurma kapasitesini kolaylaştıran "bir nitelik olarak formüle edilebilen, dolayısıyla kültürel bakımdan anlaşılabilir nitelikler söz konusudur" (Lacan, 1997: 52). Öte yandan, ötekilik Lacancı söylemde kaygı üreten ve tehditkar bir yabancı olarak ötekinin süreklilik arz ederek özneye tasallut olan hayaleti olarak dâima gündemdedir. Bu ötekilik "iyi nesne" olarak *das ding* şeklinde çok "yakınlaşan", yakınlığında tüketen ve bu yüzden de endişeye neden olan ötekidir. Bu yüzden Lacan'daki yüzün, Levinas etiğinde açığa çıkan yüze kıyasla adeta *çarpık bir yüz buruşturmayı* andırdığını söylemek olanaklıdır; zira bu söylemde ötekinin rahatsızlık yaratan, her türlü dinginliğe ihanet eden jouissance'nin fazlalığının ve imkansızlığının yarattığı istemsiz bir spazm söz konusudur. Levinas içinse öteki yüz olarak onu nitelendirme, yani onu öteki varlıklar ile ortak özelliklere indirgemenin, dolayısıyla her türlü kavramsallığın ve nitelendirmenin ötesinde bir varlıktır. "Yüz bir varlığın kimliğidir; kendini bir kavram olmadan kendi içinde gösterir" (Levinas, 1998: 33). Yüz, Levinas'ın ön gördüğü gibi, ötekinin bizimle paylaştığı niteliklerle ötekine yaklaşmamıza izin veren ve dolayısıyla kolay okunabilir bir harita değil, aksine her türlü karşılaştırmadan ve kavramanın aciliyetinden kaçan mutlak tekilliğin bir uzamıdır. Tüm bu söylenenler bağlamında Levinas'ın kuramının merkez metaforlarından birisi olan yüzle Lacan'ın kuramının odağında yer alan öteki kavramı karşılaştırmalı okuduklarında *şeyin* sorun yaratan varlığı bakımından düşüncelerinde bir karşıtlık sergiliyor görünürler. Buna göre öteki, Lacan'ın kuramında zaman zaman nazik veya yardımsever olma özellikleri bakımından ele alınsa da aslen kötücül bir var oluş sergiler; oysa ötekinin kötücüllüğü Levinas için olsa olsa ancak bir sapma olarak yorumlanır. Lacan'da ise tam anlamıyla bilinemez oluşu bakımından öteki her zaman, potansiyel bir "kötülüktür". Bununla birlikte söz konusu bu "kötülük", öznenin ötekiyle sembolik ve imgesel destekler bakımından ilişki kurmasını olanaklı ve zorunlu kılan ana unsurdur; çünkü bu "kötülük" öznenin ötekini her şeyden önce yakınlığını hissedebileceği bir "dost insan" olarak kucaklamasını sağlar; çünkü sembolik olan, öznel arasındaki ilişkileri düzenleyen bir dizi normatif beklenti aracılığıyla toplumsal değişimleri stabilize eder ve böylece özne, imgesel ötekini kendisine eşdeğer olarak görür ve bu şekilde kendisini, ötekini sevgisinin olası bir nesnesi olarak görmeye bırakır. "Bununla birlikte sembolik ve imgesel tahkimlerimiz ötekini, asla Şey olarak, yani varlığımızın anlaşılabilir koordinatlarını aşmakla tehdit eden aşırı jouissance'nin insanlık dışı ortağı olarak silip yok sayamaz" (Ruti, 2012: 192). Şey olarak öteki, öznenin geleneksel sembolik ve imgesel desteklerini deldiğinde, öznenin toplumsal dengesi ve fantazmatik güvenlik anlayışı kaybolur; dolayısıyla etik artık sadece sembolik ve imgesel kayıtlar içinde az çok kişiler



arası dikkatli müzakereler konusu olmakla kalmayıp ötekinin jouissance'ına dayanabilme ve karşı çıkma yeteneğini gerektiren bir konumlanışa işaret eder. Bu yüzden Lacancı etik, öznenin eylemleri ile ahlaki ve ötekinin jouissance'ı tarafından harekete geçirilen ve öznenin sembolik ile imgesel karşılıklık şemalarında asimile edilemeyecek bilinçdışı psikik yoğunluklara dayanma kapasitesine yoğunlaşır. Lacan'a göre, "...kişi, komşusunun jouissance'ının, onun zararlı, habis jouissance'ının, aşkı için sorun teşkil ettiği gerçeğiyle nasıl yüzleştiğini bilmek zorunda kalır" (Lacan, 1997: 187). Lacan bu bağlamda, öznenin ötekiyle olan etik ilişkisini, jouissance'a karakteristik yaklaşımını, yani onun tekil güdüsel kaderiyle anlaşmasını gerektirdiğini öne sürer; dolayısıyla Levinas'daki yüz, bir kişiyi onunla dost olan bir insan bağlamında bireyselleştirmez ve etik ile adalet arasında bir ayırım yapar; buna göre, etik, ötekinin yüzünden başlarken adalet yüzün ötesinde, üçüncünün kişisel olmayan alanına uzanır. Levinas'a göre, ötekine her zaman ancak yüz olarak, yüz aracılığıyla bakılır ve özne baktığı bu yüzden sorumludur. Bu bağlamda yüzün ilkel çağrısı etik özneliği oluşturur. Levinas'a göre, "...ötekinin varoluşçu macerası, ben için kendisinden daha önemlidir; çünkü başlangıcından itibaren öznenin ötekinin varlığından sorumlu olduğunu iddia eder" (Levinas, 2011: xii-xiii). Bu sorumluluk koşulsuz, asimetrik ve karşılıksızdır; çünkü özne, karşılığında aynı şeyi talep edemeden ötekine sonsuz derecede hesap verebilir durumdadır; dolayısıyla Levinas etiği, ötekinin ne yaptığına veya özneye ne kadar saygısız davranıldığına bakılmaksızın bizi ötekine karşı sorumlu kılan bir tür kurban mantığına dayanır. Buna göre, özne etik borcunu reddedemeyeceği için hiçbir koşulda ötekenden geri dönemez. Levinas'ın bu bağlamda Dostoyevski'den yaptığı alıntı önemlidir: "...hepimiz, ötekiden daha fazla olmak kaydıyla, her şey ve herkes için suçluyuz" (ibid, 105). Bu, ötekiyle ilişkide açığa çıkan geri dönememe, geri adım atamama durumunun en açık göstergelerinden birisidir. Lacan etiği ise üçüncüyü, ancak ilgisiz adaletin yeri olarak yorumlar. Etik, bu açıdan, ötekini sevmek, öteki ile acı çekmek bakımından empati kurmak ya da ötekini şiddet veya kararsızlığı için affetmek meselesi değildir. Tam tersine adalet olarak etik, ötekinin yüz yüze durumunun özelliklerine tamamen kayıtsızdır; çünkü Lacan etiği, ben-öteki ilişkisinin etiği olarak yavaş yavaş etik eylemden *yüceltme etiğine* doğru ilerler. Öyle ki Lacanyen kuramı diğer çağdaş eleştirel yaklaşımlardan ayıran karakteristik özelliklerden birisinin bu olduğu söylenebilir; dolayısıyla Levinas'ın diğerinin yüzünü, ahlaki hesap verilebilirliğin dokunulmaz alanı olarak yorumlamasına rağmen Lacan etiğinde yüzün etik bakımdan basit ve ilgisiz bir temel olarak yorumlandığı ileri sürülebilir; dolayısıyla Lacan'ın psikanalitik kuramı bakımından yüze dayalı etik hakkında çok temel bir şüphe varlığından bile söz edilebilir. Öyle ki bu şüpheliğin Lacan'ın Freud'un komşunu sevmek ile ilgili Yahudi-Hristiyan düşüncesine yönelik 'komşunun doğası gereği yabancı olduğu' şeklindeki meşhur eleştirisine kadar uzandığı söylenebilir. Sonuç olarak, Levinas'taki etik, yüzün etik çağrısını vurgulama eğiliminde olmasına rağmen Lacan'ın kuramında ortaya çıkan etik, yüzün -bizi derin bir etik kararsızlık noktasına kadar alarma geçirme özelliği bakımından- dehşet uyandıran tuhaflığını vurgulama eğilimindedir. Böylece Levinas'ın ardından, diğerinin yüzü, etiğin odak noktası olarak Kantçı kategorik zorunluluğu bir dereceye kadar gölgede bırakır. Bu bağlamda Levinas'ın felsefesinin temel bileşenleri, ahlakın ontolojiye üstünlüğü, ilişkiselliğin özerklikten üstün olması, ötekinin indirgenemez ötekiliğine derin saygı ve ötekine karşı kayıtsız şartsız sorumluluk, yüzün imgesi etrafında pekişir.

2- Özne ve Ötekiyle Karşılaşmak: "Das ding ve Gelecek"

Freud öteki ile karşılaşmayı "*Neben mensch*" olarak tanımlar; bu vesileyle, Freud'un "Ding" ifadesi, daha sonra Lacan tarafından etik sorunun merkezi bir "kavramı" haline getirilir. Bu bağlamda özellikle *gelecek* kavramı Lacan için ve sonra Levinas'ın yüz ve Lacan'ın şey kavramı ile birlikte, ötekilerle karşılaşmanın ortaya koyduğu aynı orijinal imkansızlığın iki farklı ifadesi olarak düşünülür.¹ Freud'un da belirttiği gibi, "...algılanan nesnenin, algılanan özneye, yani bir insana benzediğini varsayalım. Özneye ilk memnuniyetini ve aynı zamanda ilk memnuniyetsizliğini getiren ve onun için ilk güçlük, bunun aynı düzenin bir nesnesi olmasıyla açıklanmaktadır. Bilginin uyanışı bu nedenle ötekilerin algılanmasından kaynaklanmaktadır. Çocuk çığlık attığında, özne kendi çığlıklarını hatırlar ve kendi acı verici deneyimlerini yeniden yaşar. Öteki, bu nedenle, anımsatıcı bir etkinlik sayesinde anlaşılmalıdır" (Freud, 2009: 348-349). Freud, buradan da görüldüğü üzere, komşuyu, öznenin ilk tatmin nesnesi olarak tanıdığı nesne olmak bakımından algılanan özneye benzer bir nesne olarak koyutlar. Oysa gerek Lacan'a ve gerekse de

¹ Freud'un ötekiden "*bir şey olarak kalın*" kavramı "*bir şey olarak*" "*comme chose*" olarak daha sonra Lacan tarafından "*a/s Ding*"den "*das Ding*"e çevrilerek düşüncesinin ana kavramlarından birisi olarak koyutlanır.



Levinas'a göre "...insan hem sevgi nesnesi hem de nefret nesnesidir. Hem memnuniyetin ilk nesnesi hem de ilk düşman nesnesi; hem de ilk yardım etme gücüdür" (Critchley, 1999: 209). Freud, öncelikli olarak düşmanca bir nesnenin etkisi hakkında konuşur; eğer komşu beni tatmin edecek güce sahipse, beni hayal kırıklığına uğratma, hatta bana vurma gücüne de sahiptir; oysa Levinas'a göre, tezahür olarak her fenomen, "...plastik ve sessiz formunu sabit tutar" ve zaten saklandığı içkinliğe girer (Levinas, 2006: 47). Bu nedenle varlığın dışsallığı, tezahürünün basit gerçeği ile kaybolur. Ancak ötekilerin yüzü de bana öyle geliyor. Ötekilerinin olası algısı vardır; çünkü o, diğer tüm varlıklar gibi duyarlı görünümde kendini gösterir: "...bu yüzden yüz kendini güçler anlamında sunar" (Levinas, 2007: 216). "Bu yeni ilişki yüzün duyarlı görünümünde açılır" (ibid). Fakat bu görünüm içinde olağanüstü bir düzende düzenin bozulması söz konusudur; çünkü burada bir tür kırılma ortaya çıkar; zira Levinas'taki yüz, kendisini dünyada erişilebilir olarak sunarken, aynı zamanda tüm erişimden de sıyrılıp kaçır ve görüldüğü plastik formu sürekli olarak geri alır. Bu nedenle, anlaşılması zor olan, "manifesto-tezahür ettirme" onun içinde en kavranabilir olan yandır. Levinas, aynı Freud gibi, ötekinin indirgenemez bir dışsallığından söz eder ve bunun "Platon'da olduğu gibi hafızanın iç kısmına indirgenemeyen" olduğunu düşünür (ibid, 44). Freud'daki ötekilerin karmaşık algısı gibi, Levinas'taki ötekilerinin algısı da iki ayrı parçaya, bileşene ayrılabilir: plastik formunun duyarlı tezahüründe ulaşılabilir, tanınabilir olanla, benden kaçan ve görünüşünün biçimini durmadan geri alan şey. Freud'a göre, bir şey olarak kalan, sabit bir yapıya sahiptir ve tutarlı bir bütün oluşturur. Bu yüzden de her şeyden önce, öznenin kendi öznel ve tanımlayıcı algısına göre neyin değiştiğinin aksine, tam tersine belirli bir bağımsızlık biçimine sahip olan şeydir; dolayısıyla, tutarlılığı ve sabitliği bu algıdan bağımsız olarak algılanan- indirgenemez olarak algılanacaktır. Levinas'a göre yüz, herhangi bir amaçtan önce, bağımsız olarak var olan anlamına gelir. Bu bağlamda VII. Seminerde, psikanalizin etiği üzerine konuşurken Lacan, "gelecek" kavramını bağımsız bir nesne olarak tanımlar. "Bu nesne, merkez için sahip olduğumuz bu alanda mutlaka bağımsızlık durumundadır. Nesne, gelecek, iz sürücü olmaya, bizden ayrılmaya, ayağa kalkmaya gelir" (Lacan, 1997: 238). Gelecek, bağımsız olmanın yanı sıra, kıyaslanamaz veya herhangi bir karşılaştırmaya direnen şeydir. Kıyaslanamayan kalıntı, ötekinde indirgenemez olanı belirleyecektir. Levinas için öteki, mutlak ötekeliktir. Mutlak ötekinin başkılığı, ele geçirilmesi mümkün olmayan olarak bu deneyime direnen şeydir. Ötekinin radikal dışsallığı Aynıy bir tür kesintiyle reddeder ve bu nedenle Öteki Öteki olarak kalır. Levinas'a göre, "...şeylerle ilişki, egemenlik ve güç aracılığıyla tanımlanır. Mesele şudur ki, gücümüz dahilinde olan ya da onu reddeden şey, anlamı olan, bir kavramla, bir projeye ya da bir beklentiyle ilgili olan şeydir"² (Levinas, 1987: 75). Bu husus Lacan'ın VII. Seminerinde önemli bir yer tutar: Gelecek, aslen şey hakkındaki deneyimlerimizle bu deneyimin kendisinin kurucusudur. Özne, ötekilerle buluşarak *das Ding* ile ilk kez yüzleşir. Ötekilerden kaynaklanan diğer tüm deneyimlerin kurucusu olan temel deneyim *das Ding* den gelen deneyim olacaktır. Lacan'a göre, "Ding algısal bir kompleksin vazgeçilmez unsurudur" (Simonelli, 2000: 91). Gelecek, burada ilk dış olarak kalır. Lacan ötekiyle karşılaşma olgusunu ilkin Freud'e âit memnuniyet deneyimiyle ilişkilendirir. Burada söz konusu olan, her zaman bir yenileme sorunu olacağına dâir deneyimle her zaman yeniden keşfetme sorunu olacağına dâir bir memnuniyettir. "Freudcu dünya, deneyimlerimizin bir nesne ile ilgili olduğunu anlar; dolayısıyla *das Ding*'in öznenin mutlak ötekisi olarak bir bulma sorunu olduğunu anlar" (Lacan, 1997: 65). Lacan'ın açıkça söylediği gibi, "Freud'un 'nebenmensch' şeyin (la chose) temelinden gelecek olarak gelir" (ibid,92). Bu anlamda, gelecekte kaynaklanan deneyim gelecekteki tüm deneyimlerin temel ve kurucusudur. Bütün deneyimler *das Ding*'i bulmak için birçok yenilenmiş girişim olarak şekillenir- bu şey ötekilerden kaynaklanan deneyimde, her zaman çoktan kaybolur. Ötekinin artık temel ve kurucu bir yer işgal etmediği, ancak *das Ding* ile daha genel bir ilişkiyi temsil eden bir işlev söz konusudur. "Çocuk ve anne arası psikoloji düzeyinde gelişen her şey, hayal kırıklığı, doyum ve bağımlılık olarak bilinen kategorilerde yetersiz ifade edilmekte, anaç şeyin, karakterin işgal ettiği sürece, *das Ding*'in temel karakterinin çok büyük bir gelişmesi söz konusu olmaktadır" (ibid, 82). *Das Ding*'i öteki hakkındaki deneyimlerimize bağlayan kurucu ya da arketipik olan bu iki ilişki hiçbir şekilde çelişkili değildir. Öteki öznenin *das Ding* deneyiminin kökenindedir ve özneye en etkileyici deneyimi sunması muhtemeldir; dolayısıyla Levinas'ta *öteki* ile Lacan'da *şey*'in aynı yeri işgal ediyor görüldüğünü söylemek olanaklıdır; çünkü her iki kavram da özne açısından hem kurucu hem de açıklayıcı bir konuma ve anlama sahiptir. Lacan'da olduğu gibi Levinas'ta

² Şey kelimesi, yalnızca anlayışım bakımından kapsanıp özümsemeyene gönderme yapar. Bu bağlamda Freud'un şey ile kastettiği ötekinde benim kendime ilişkin olarak dile getiremediğim şeydir. Lacan'daki şey de aynı biçimde sözün ötesinde yer alan som, akışkan olmayan karanlık bir alana işaret eder.



da karşılıklı tanınma ve hayali ilişkinin ötesinde öznenin devre dışı bırakmasının imkânsız olduğu, ötekinde öznenin özümseyemeyeceği bir başkalık söz konusudur ve bu haliyle başkalık aynı zamanda travmanın da aslı yeridir.

3- Travma ve Edilgen Özne

Travma konusunda Lacan ve Levinas'ı birlikte düşünmek, dolayısıyla psikanaliz ve fenomenolojiyi bir araya getirmek mümkündür. Burada söz konusu olan, özneliğin travmatize edici bir başkalık tarafından oluşturulduğu düşüncesidir; bu bağlamda ileri sürülebilir ki öznelik etiği, Lacan'ın psikanalitik travma düşüncesini bireyin tarihselliğinin kurucu ve yapısal bir zorunluluğu olarak yorumlamasına paralel bir biçimde Levinas tarafından bilen ve anlayan felsefi öznelikten duyarlı, edilgen ve etkilenen bir özneliğe geri dönüşü ifade eder (Lorelle, 2014: 16-22). Özellikle "Psikanalizin Dört Temel Kavramı" başlığını taşıyan XI. Seminerde Lacan travma konusuna yoğunlaşır ve travmayı, ötekinin yakınında gerçekleşen yönelimselliğin bir tür tersine çevrilisi olarak tanımlar; yani artık travma her türlü temalaştırmadan önce bir tür "*ötekine maruz kalma*" olarak sürekli taze kalan ve kapanmayan bir yaradır; dolayısıyla niyetin, yönelimselliğin bir geri dönüşü olarak travma, aslında yaralanmaya bir geri dönüştür ve bu bağlamda ötekinin ortaya çıkışını öznenin başka herhangi bir algısından ayırmak onun ancak öznenin algılarının bir toplamı olarak görülmesinden önce geldiğini söylemektir. "Öteki olarak gelen, hedeflediğim, beklemediğim hazırlanmadığım şeydir. Onu hedeflemiyor ya da tahmin etmiyorum, o beni ziyaret ediyor. Kendimi bundan korumak için zamanım yok. İşte bu yüzden bana zarar vermesi muhtemeldir. Travma, tüm savunmadan önce gelen bu yaralanmaya maruz kalıştır. Freud'a göre, "...travmanın temel unsuru, 'sürpriz' faktörüdür ve bu haliyle o orijinal travmadır" (Lacan, 1991: 295). Buradan da görüleceği üzere Lacan travmatik olanın tanımını yapmaya çalışırken Freud'un düşüncesinden fazlasıyla etkilenir.³ Levinas da benzer bir biçimde travmanın edilgen olan yapısından bahseder; çünkü o, tüm temsil ve yargılardan önce gelir. Herhangi bir temsile indirgenemez ve çözülemez. "Travmanın edilgenliği, onun ancak kendi temsilini engelleyen olmasıdır" (Levinas, 2011: 159). Travmanın edilgenliği indirgenemez ve herhangi bir etkin oluş aracılığıyla ortadan kaldırılamaz; dolayısıyla tıpkı tüm temsillerden önce olduğu gibi, travma da logotik olandan/kavramsal olandan önce gelir; Levinas'ın ifadesiyle "...zulüm uyarı veya olası bir özür olmaksızın oluveren bir travmadır; o, söz olmaksızın gerçekleşen önsel bir şiddettir" (ibid,195). Özneyi etkileyen travma, söz öncesi olduğu için özne tarafında sindirilemez; çünkü travma, söylenen her şeyden önce gelen ve koşullandıran ve asla kendini çözündürmeyen ifade edilemezdir. Lacan'ın da işaret ettiği gibi, "...travma öznenin sözlü sistemiyle bütünleşemez sözleşmeye gitmez ve hatta bir anlam da ifade edemez" (Lacan, 1991: 295). Travma sembolik dünyanın bir parçası olarak döner ve kendini öznenin ayırır: "...travma, baskılayıcı bir eylem olarak ancak olaydan sonra ortaya çıkar. O anda bir şey sembolik dünyayla birleşerek öznenin ayrılır. Bundan sonra, travma artık öznenin bir parçası olmaktan çıkar; özne artık onunla ilgili konuşamaz ve artık onu sistemle bütünleyemez. O, yine de orada bir yerde kalır, öznenin kontrolünün olmadığı bir şey tarafından konuşulur" (ibid, 297). Bu durumda özne asla travmadan söz edemese bile onun tarafından konuşulur. Bununla birlikte travmanın asimile edilememesi onun öznelikle bütünleştirilemeyeceği çünkü asla dile getirilip temsil edilemeyeceği anlamına gelir.

Sonuç

Lacan post-yapısalcı kuramlardan etkilenmiş bir psikanalisttir ve araştırmaları öznenin bilinçdışı alanı ile bu alanın insan kimliğinin yapısı üzerindeki duygusal etkisi ile sınırlıdır; bu yüzden Lacan, özellikle öznenin içsel, psikolojik yapılanması ve benliğinin ilkel bilinçdışının etkisi altında nasıl işlediği ile ilgilenir. Öte yandan Levinas, öncelikli olarak bir filozoftur ve bu nedenle de etik öznelikle fenomenolojik olarak ilgilenmiştir. Felsefi arka planı ve insanın varoluşuna dair kaygıları Levinas'ı öznenin etik bütünlüğü, varlık ve insan etkileşimi konularını düşünmeye yöneltmiştir; dolayısıyla Levinas'ın ilgilendiği en temelde benliğin yapısı değil, daha ziyade etik, özneler arası eylemler ve bunların gerekçesidir; yani, benliğin varlığının gücünün kullanılmasında bilinçli olan ve ötekinin varlığının azaltılmasını önlemeye yönelik

³ "Freud'a göre travma, ekonomik bir kavramdır ve algısal bilinç sistemi veya egonun koruyucu kalkanını ihlal eden büyük bir dış uyaran yatırımı anlamına gelir. Travma şoktur ve tam anlamıyla bir sürprizdir. Lacancı anlamıyla ise travma, Gerçek ile öznel bir etki veya temastır. Egonun, ekonomik birliğini paramparça eden bir dışsallığa açılmasıdır" (Critchley, 1999: 191).



eylemler. Lacan ve Levinas'ın etik bakış açıları arasındaki ayrışmaya yol açan bu kuramsal farktır. Lacan, benliğin öznelliğinin yapısal sınırları içinde kalır; dolayısıyla onun öznesi Sembolik olanı geçemez ve bu nedenle daima kendiliğin başkılığına yönelik amacında başarısız olur. Bilinçli benliğin arzusunu ve öteki için açıklık etiği olasılığını başlatan *bilinçdışının* orijinal arzusu *Gerçeğe*, yani *das Dinge* geri dönme arzudur. Levinas'ın öznesi de, aynı Lacan'ın öznesinde olduğu gibi, bir tür başarısızlığa mahkûmdur; fakat buradaki başarısızlık, benlik ile öteki arasındaki canlandırıcı yakınlık *farkının* kapatılabilirliğiyle ilgili öznel-arası bir başarısızlıktır; dolayısıyla Levinas, her bir öznenin günlük yaşamında ve diğerleriyle olan ilişkilerinde kullanılmak üzere evrensel bir ötekilik etiğini canlandırıcı özellikler üzerine odaklanır. Lacan'ın kuramında ise öznenin yalnızca sınırsız ötekiden gelen talepler bakımından değil, ama bizzat kendi içsel talepleri bakımından ne durumda olduğu ön plana çıkar. XI. Seminer'de kuramının temel kavramı olarak bilinçaltını sunan Lacan için Freud'daki bilinçdışı, kendisini yasaya aykırı olarak, kavramsal olmayan, tanımsız bir şeye atıfta bulunduğu anlaşılabilir *neden* kavramı aracılığıyla açıklar; çünkü eksikliğin olduğu yerde bilinçaltının yaptığı şey, nevrozun bir gerçekle - iyi belirlenemeyen bir gerçekle bir uyum yarattığı boşluğu göstermektir. Bu boşlukta gerçekleşen farkına varılmamış "nesne" var olduğu sürece, Lacan, bilinçdışı kavramına sadece mekanik nedensellik görüntüsüyle açıkça kırılmayan bir özellik sunmak zorunda kaldığını düşünür; bununla birlikte bilinçdışı, sadece farkına varılmamış bir mesele değildir; kendini hiç ifade etmeyen, burada "konuşan" bir şey değildir, o, daha ziyade basitçe gerçekleşmesi beklenen, fakat gerçekleşmemiş, dolayısıyla bir beklenti veya sabır kipinde "bilinçsiz" nitelmesini hak eden bir şeydir; bununla birlikte bu Şey'in, gerçekleşmemiş, gecikmiş, gerçekleşmesi uğruna, varışını kolaylaştıran birinin katılımına ihtiyaç duyulan bir bütün olarak ne denli temel ve belirleyici olduğu Lacan tarafından sürekli bir biçimde vurgulanır; ona göre, bilinçdışının durumu etik ve ondaki boşluğun en temelde ontoloji-öncesi olduğu söylenebilir; bununla birlikte "boşluk", bilinçaltının titreşen hareketine uygun olarak tekrar kapanmadan önce bir anlığına kendini gösterdiğinde "varlıksal-ontik" olarak tanımlanır. Levinas, Batı felsefesinin temel bir özelliği olarak ontolojik bir emperyalizmi ya da kendisini her şeyden önce varlığın özgül ama sınırlı bir bölgesi olarak etiğe tabi kılınan bir ontolojinin önceliğine işaret eder ve bu anlayışa karşıt olarak etiğin önceliğini vurgular. Levinas, etiği ön-ontolojik olarak nitelense bile, bunun yolu başından itibaren hazır; çünkü herhangi bir ontolojik düzende içerilemeyen bir sonsuz söz konusudur ve bu onun aşkınlığında sonsuz ötekidir. Levinas ayrıca bu aşkınlığı bir "metafizik" olarak tanımlar ve sonuç olarak ontoloji öncelikli olarak metafiziği varsayar. Lacan ise bilinçdışı bir özneyi varsayar; bu bağlamda her ne kadar ufukta böyle bir öznenin felsefi bir özellik anlayışıyla ilişkilendirilmeyeceği türünden bir ihtimal belirse de gene de Lacan'ın Descartes'a nasıl geri döndüğü göz önüne getirildiğinde durumun hiç de görüldüğü gibi olmadığı anlaşılır. Lacan'ın başlangıç noktası, Freud'un "Rüyaların Yorumu" adlı metnindeki "Rüyaların Unutulması" başlığını taşıyan bölümdür. Freud burada, rüya anlatımının içeriğinin özne tarafından bozulup bozulmadığını ve hastanın bildirilen rüyanın belirli unsurları hakkında not ettiği bir şüphenin nasıl ele alınacağı sorusuyla meşgul olur ve tanımlanmış şüphede, daha fazla araştırma yapmak için son derece uygun bir an görür; çünkü en küçük bir şüphe bile, hastanın egosunun rüyanın ilgili unsuruyla ilgili bilinçdışı içeriğe karşı direniş göstermesi anlamına gelir; böylece Freud, şüphe çağrışımından bir kesinliğin, yani bilinçdışı bir düşünce eylemi olduğu kesinliğinin, ortaya çıkmasına izin verir. Freud ve Descartes'ın metodolojileri arasında en temel yakınsama cogito'nun kesinliğinin tam olarak abartılı şüphe gibi temel ve radikal bir şüphe olduğu gerçeğine dayanır; her iki söylemde de şüphelenen ve düşünen öznel vardır. Lacan'a göre, Freud'un kavramlarını anlamak için, Kartezyen kökenli öznenin özne olarak yapısından yola çıkmak gerekir; bununla birlikte Freud ile Descartes arasında gözden kaçmaması gereken bir asimetri de vardır. Lacan'a göre, Freud için özne, bilinçdışı alanında kendisiyledir ve bu haliyle de aslında *evdedir*. Lacan, Kartezyen cogito'nun kesinlik anında içinde bulunduğu zorluğu vurgular; ona göre, düşünerek ve şüphe ederek hareket eden özne bu öz-eyleminde kendinden emindir; bununla birlikte bundan daha fazlası da değildir. Cogito'nun eylem-kesinliği ile nesnel önermelerin doğruluğu arasında, yine de yalnızca cogito tarafından kapatılmayacak bir boşluk vardır; çünkü cogito, sonsuz fikrini ötekinin dolayımında oluşturur; bunun tersi de doğrudur, bu, kendilik içindeki olaydır: cogito, benliğin ötekiden ayrılmasına tanıklık eder. Levinas bu ayrılığa psişizm veya içtenlik de der. Burada bireyselleşmeden söz edebilir; ancak bu, benliği ve ötekini kapsayan üstün bir kategoriye varsayar. Levinas, sonsuz ile sonlu arasındaki ilişkiyi, sonsuz Öteki'nin cogito ile ilişkisi bağlamında açıklar; buna göre sonsuz ile sonlu arasındaki fark, sonsuz olanın sonlu olana kayıtsız kalmasıdır ve öznelğin sırrıdır. Buradaki sonsuzun girişi sadece olumsuz bir örnek olarak değil, aynı zamanda sonsuzun sonluda, öteki benliğin içinde "*kaybolması*" anlamında bir tür dâhil etme olarak anlaşılır. Lacan'ın



sonsuzluk kavramı ancak "yabancılaşma" ve "ayrılık" işlevleri ortaya çıktığında anlaşılabilir olmasına rağmen, Levinas'ın başarılı bir biçimde bir sonsuzluk perspektifi sunduğunu söylemek mümkündür; çünkü Levinas, Kartezyen cogito'yu her şeyden önce sonsuz fikrine ve dolayısıyla Tanrı ile önceden var olan bir ilişkiye bağımlı olarak konumlandırır; ancak Lacan'ın cogito'ya dair kavrayışı tam tersi yönde ilerler. Kartezyen Tanrı, Lacan tarafından, pratik psikanalizde analiste empoze edilen belirli sezgileri ve beklentileri açıklığa kavuşturmak için basitçe zıtlık teşkil eden bir ara-yüz olarak alınır; bu bağlamda karakteristik olan, belirli kaygılarla yüzleşmenin olanağının açılmasıdır. Bununla birlikte bilen bir özne kavramı, kesinlikle yalnızca bunun varsayıldığı analiste gönderme yapmaz; burada "bilinçdışı bilgi" daha ziyade, bir anlamda analize tabi tutulan kişinin nihâî nedeni olarak kabul edilir; dolayısıyla bu kavram, yalnızca analizin belirli aşamalarında kaçınılmaz olan idealleştirmenin işlevini belirleme anlamına gelmez; bu bağlamda, Lacan ve Levinas arasında Öteki sorununa ilişkin temel bir farkın ortaya çıktığı söylenebilir: Levinas'ın düşüncesi, Tanrı'nın yüzü ile komşunun yüzü arasında, Tanrı olarak sonsuz Öteki ile diğer kişi olarak sonsuz Öteki arasında bir farklılık ve analogi oyunu oynamaya devam eder; oysa Lacan için Öteki her şeyden önce yüzü olmayandır; yüz-süz olandır; çünkü Öteki her şeyden önce bir konumdur; buna göre öteki, yalnızca o andaki birisidir; gerçekten bu yerde yaşadığında, örneğin annedir veya karşı cinsten bir "örnek" olduğunda bir partner olarak bir yüz edinendir. Böylece annenin varlığı olarak *gerçek* bir ötekiden, ölü baba olarak baba olmak bakımından *sembolik* bir ötekiden ve fantazmatik olmak bakımından da *imgesel* bir ötekiden bahsetmek anlamlı hale gelir; ama öncelikle ve temelde öteki, gösterenlerin oyununun boş bir oyun olarak kalmaması için gerekli olan bir konumdur; böylece Lacan, ona çeşitli şekillerde eklenmiş belirleyiciler atar; ancak bunlar tek ve aynı işlevde son bulurlar; buna göre öteki, konuşma odağı ve potansiyel olarak bilinçdışının konumundan bile çağrılabilen ve gizli olsun ya da olmasın, her zaman zaten orada olan *hakikat odağıdır*. Öteki, konuşmanın gösterenler, destekledikleri idealler, temel akrabalık yapıları, ayrılık ilkesi olarak baba metaforu, birincil yabancılaşmasında özne içinde her zaman yeniden açılan bölünme ile karşılaşmada kendini doğruladığı yerdir. Öteki, gösterenin eşanlamlılar sözlüğünün konumu olarak devinendir. Öteki, gösterenin saf öznesinin görünüşteki yeridir ve hakikat boyutunu açık tutma olgusunun ötesinde, Lacan'da daha fazla garanti edici bir işleve sahip değildir. Gösterenin bir eşanlamlılar sözlüğü olma işlevinin doğasında söz konusu olan, onun ötekiindeki eksikliğin göstereni olmasıdır; dolayısıyla nihâî olarak öteki, öznenin art-zamanlı konuşma eyleminde kullandığı "eşzamanlı göstergeler dizisi" anlamında dilden başka bir şey değildir.

Sonuç olarak hem Levinas hem de Lacan için dilin kendisinin bir başkalığı vardır. Bununla birlikte, Levinas için bu öteki, dilbilim sisteminde ortaya konan anlam düzeninin ötesindeyken, Lacan için bu öteki, dilin kendisindedir; sembolik sıra-düzenindedir. Levinas'ın dilin ötesinde ve dolayısıyla ontolojinin ötesinde bir etik kavramını gördüğü yerde, Lacan öznenin, inşâsının hem önceki hem de geriye dönük etkisi olarak bilinçdışının sembolik yapısını görür. Levinas'a göre, bir anlam ve işaretler dizgesi olarak dil, doğası gereği varoluş düzenine bağlıdır; ama varlığın ötesinde bir şey varsa, o bize dilin ötesinde yatan şeyi bir işaretler dizgesi olarak ifade eder ve bunun yerine odağımızı iletişim olasılığı olarak konuşmaya yönlendirir; yani ötesi bize söylenenden değil, ancak olsa olsa mecazlar üzerinden gelir. Levinas'a göre ise dil evrensel bir anlam dizgesidir ve burada *gerçek* herkes için doğrudur; çünkü hepsi aynı dizge içinde yer alır. Lacan, bilinçdışını dile ve sembolik olana bağlarken en radikal argümanını oluşturur. Lacan'da, bilinçdışı açıkça dile, dolayısıyla da öznenin içinde yaşadığı tek düzen olarak Sembolik olana bağlıdır; dolayısıyla bu bilinçdışının bir temsili anlam dizgesi olduğu anlamına gelir. Lacan, bilinçdışının psike'deki yaygınlığını tekrar tekrar belirtir; psikanalitik deneyim, bilinçdışının eylemlerimizin hiçbirini alanı dışında bırakmadığını belirlemekten başka bir şey yapmaz. Dilin bir başkasından geldiğini söylemek, dilin öznenin kontrol yanılmasının ötesinde bir şeyden geldiğini söylemektir; bilinçdışının Sembolik ile ilişkili olarak kendini gösterdiğini söylemek, bilinçdışının sembolikte yer aldığını söylemektir; çünkü burada söz konusu olan tam da bir anlamlandırma etkisidir. Bilinçdışı sadece başka bir Ben değildir; o aynı zamanda Ötekidir; semboliktir. Öteki, öznenin etrafında İmgesel ötekine ilişkin imgelerini sıraladığı bir idealdir ve bu ideal, öznenin dil aracılığıyla eriştiği Sembolik anlam havuzundan gelmektedir. Lacan'a göre, bir dil gibi yapılandırılmış olan bilinçdışı, hâlâ sembolikten oluşur ve sembolik, bu nedenle ilk ve son kayıttır. Bununla birlikte Levinas, bize Sembolik tarafından oluşturulmayan bir ötesini sunmak ister; dolayısıyla sonuç olarak hem Levinas hem de Lacan için ötekiliğin, farklı anlamsal içerikler olarak özneliğin yapılandırılmasında nasıl merkezi bir rol oynadığını görmek mümkündür; bu bağlamda her iki düşünür de son tahlilde *Ötekiliğin* düşünürü olarak sınıflandırılabilir.



Extended Abstract

This article is basically about the relationship between the other and the subject. In this context, the reason why Lacan and Levinas were chosen is that the relationship in question was problematized by both thinkers. Lacan suggests the other within and outside of the subject, by taking it within the context of psychoanalytic theory; for, according to him, the structure of subject and human identity must be understood as a constantly changing process of identification over which there can never be complete and stable definition and control. In this context, it can be said that Lacan's most important contribution to subjectivity and its contingency is to reveal, above all, the formative and destructive effects of the unconscious beyond conscious comprehension. Therefore, Lacan defines the existence as dialectic of lacking in the divided subject of conscious experience in the context of otherness, unconscious trauma and desires whose existence is inevitable. The point to note here is that Lacan's divided subject is considered as a subject opposing the divided subject presented in the philosophical tradition. Although the subject appears to be independent in terms of its conscious existence, he is not autonomous in any way; because it is, on the contrary, a fantasy in which a trauma resulting from the loss of an already divided existence, thus filling in and out of an inexhaustible anxiety and an insatiable desire. For this reason, it is important to reveal the relationship between subject and the other in the thought of Lacan; so it is critical to look at how Lacan's missing subject is shaped around the unconscious other, therefore we will first of all look at her thought interaction with Freud; because a concept such as the unconscious that forms the basis of the structuring of the subject and forms the core of the psychoanalytic theory is primarily a discovery of Freud. Levinas' dealing with otherness takes place in the context of ethics. The focal point of Levinas's thought is basically the movement of the subject, out of the boundaries in which he is, to discover the transcendent potential of the existence of something other than what it is. Levinas' conceptualization of the other as a radical, infinite difference brought face to face is handled within the framework of the meaning and importance he gives to the concept of ethical experience. According to Levinas, intimacy in this relationship is first of all an asymmetric relationship between the self and the change of the other that precedes the consciousness of the being, and is the ethical basis of human subjectivity and sociality. Levinas thinks and emphasizes conditions of the ethical as conditions of a non-violent relationship with the Other versus a relationship of self-Other in which we encounter other people. According to this, ethics is the realization of the relationship of self-Other as a relationship of indifference between two separate entities. The relationship at issue here is the inability of the ego to have knowledge of what is right or wrong, or where the ego is passively open to the Other. Levinas interprets ethics in a form of passivity against the call of the Other, which preceded our interest in existence as the first philosophy. The ethical relation of man to the other, for him, ultimately precedes the ontological relation with himself, or the totality of what we call the world. Levinas' subject is doomed to some kind of failure, just like Lacan's subject; but the failure here is an intersubjective failure to bridge the enlivening intimacy difference between self and other. Hence, Levinas focuses on subjectivities that portray a universal ethic of otherness for use in the daily life of each subject and in their relationships with others. In Lacan's theory, on the other hand, the condition of the subject not only in terms of the demands coming from the limitless other, but in terms of its own inner demands comes to the fore.

Kaynakça

- Critchley, S., (1999), *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London, New York, Verso.
- Freud, S., (2009), *Naissance de la Psychanalyse* (Trans. Anne Bertram), Paris, Presses Universitaires de France.
- Fryer, D., (2004), *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York, Other Press.
- Indaimo, J., (2015), *The Self, Ethics & Human Rights*, New York, London, Routledge.
- Lacan, J., (1997), *The Seminar of Jacques Lacan: Book 7, The Ethics Of Psychoanalysis* (Trans. Dennis Porter), New York-London, Norton & Company.
- Lacan, J., (1991), *The Seminar of Jacques Lacan: Book 1, Freud's Papers on Technique* (Trans. John Forrester), New York-London, Norton & Company
- Levinas, E., (1987), *Time and the Other and Additional Essays* (Trans. Richard A Cohen), USA, Duquesne University Press.
- Levinas, E., (1996), *Basic Philosophical Writings* (Edit. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi), USA, Indiana University Press.
- Levinas, E., (1998), *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other* (Trans. Michael B. Smith, Barbara Harshav), New York, Columbia University Press.
- Levinas, E., (2006), *Humanism of the Other* (Trans. Nidra Poller), USA, University of Illinois Press.
- Levinas, E., (2007), *Totality and Infinity* (Trans. Alphonso Lingis), Pittsburgh, Pennsylvania, Duquesne University press.
- Levinas, E., (2011) *Otherwise than Being* (Trans. Alphonso Lingis), USA, Duquesne University Press.
- Lorelle, P., (2014), *Levinas et Lacan: du traumatisme à l'éthique*, *Klesis – Revue philosophique – 30 – Varia*, Université de Paris.
- Ruti, M., (2012), *The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within: Lacan and the Immortal Within*, New York, Fordham University Press.
- Simonelli, T., (2000), *La théorie Lacan*, Paris, Cerf.



Kim Soyut Düşünür?

Wer Denkt Abstrakt?

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Çeviren: Emre KARATEKELİ

*Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü,*

Doktora Öğrencisi. emre.karatekeli@metu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1678-4941

*TÜBİTAK'A 2211-E Doğrudan Yurt İçi Doktora Burs Programı ile çalışmalarımı desteklediği için teşekkür ederim

Makale Bilgisi

Hegel, G.W.F. (2020). Kim Soyut Düşünür?, Emre Karatekeli (çev.). Posseible Düşünme Dergisi, Sayı: 18, s.47-50.

Kategori: Çeviri

Gönderildiği Tarih: 15.10.2020

Kabul Edildiği Tarih: 22.12.2020

Yayınlandığı Tarih: 30.12.2020

Article Info

Hegel, G.W.F.. (2020). Wer Denkt Abstrakt?, trans.by Emre Karatekeli, Issue: 18, pp. 47-50.

Category: Translation

Date submitted: 15th October 2020

Date accepted: 22th December 2020

Date published: 30th December 2020

Düşünmek? Soyut Olarak? – “*Sauve qui peut!*”¹ Canını seven kaçsın!” Düşman tarafından satın alınmış bir hainin, bu yazıyı metafizikten bahis açılacağı için kınayarak burada böyle haykıracağını şimdiden işitiyorum. Çünkü, tıpkı *soyut* ve neredeyse *düşünmek* kelimelerinde olduğu gibi, *metafizik*, neredeyse herkesin bir vebalidan kaçarcasına sakındığı bir kelimedir.

Düşünmenin ve soyut olanın ne olduğunun burada açıklanması gerektiğini söylerken o kadar da kötü bir şey kastedilmemektedir. Açıklamak kadar güzel dünyaya katlanılmaz gelen bir şey yoktur. Ne zaman birisi açıklamaya koyulsa bizzat ben de korkuya kapılırım, çünkü başım sıkışınca her şeyi kendim anlarım. Burada düşünmeyi ve soyut olanı açıklamanın her halükarda büsbütün lüzumsuz olduğu şimdiden açığa çıkmıştır; çünkü sırf güzel dünya soyut olanın ne olduğunu önceden bildiği için, açıklama bizden kaçır. Kişinin tanımadığı şeyi arzu etmemesi gibi, ondan nefret de edemez.

Sohbet kisvesi altında düşünmenin ve soyut olanın gizlenmesi gerektiği örneğinde olduğu gibi, kurnazlıkla güzel dünyanın düşünmekle ve soyut olanla uzlaştırılmasını hedefliyor da değilim. Böylelikle çaktırmadan ve bir tiksinti bile uyandırmaya gerek kalmadan [bu uzlaştırma] topluma sızmış olurdu ve hatta toplum kendisi farkına bile varmadan onu içine almış olurdu. Ya da, Svabyalıların² ifade ettikleri gibi, tavllanmış olurdu³ ve şimdi bu karışıklığın sorumlusu, tüm toplumun ona başka bir unvan altında iyi bir tanıdık gibi muamele etmiş ve onu tanımış olduğu [ve] başka durumda yabancı kaçacak olan bu konuğu, yani soyut olanı ortaya koymuş olurdu. Dünyanın kendi isteği dışında eğitilmesini sağlayan bu gibi tanışma sahneleri kendi içinde affedilemeyecek bir hatayı barındırır: Onlar aynı zamanda utandırmaktadır ve ipleri elinde tutan kimse kendisine küçük bir şöhret elde etmek istemektedir. Böylelikle, bu utandırma ve bu kibir, böylesine bir bedel karşılığında elde edilmiş olan eğitimi bilakis gene tesirsiz kılacağı için, bu etkiyi yok eder.

Her halükârda böyle bir planın tasarlanması en baştan başarılı olmazdı, çünkü uygulanabilmesi için bu muamma kelimenin önceden söylenmemesi gerekirdi. Gel gör ki başlık yüzünden bu zaten gerçekleşmiş durumda. Eğer bu yazı böyle bir kurnazlıkla işini görecekti olsaydı bu kelimeler zaten en baştan başlıkta ortaya çıkmamış olurlardı. Bilakis, komedideki bakan gibi, tüm oyun boyunca üstünde paltosuyla etrafta

¹ Metnin orijinalinde Fransızca kullanılmış. “Herkes başının çaresine baksın!” anlamında. –ç.n.

²Almanya'nın güneybatı kısmında yer alan bölge. Günümüzde Baden-Württemberg ile Bavyera eyaletleri arasında bölünmüş durumdadır. Adını 14. yüzyılın başında ortadan kalkmış olan Svabya Dükaliği'nden almıştır. Stuttgart doğumlu olan Hegel'in yanında Schiller, Hölderlin, Schelling, Hesse ve Einstein da Svabyalıydı. –ç.n.

³ “*hereingezäunselt worden wäre*”: Hegel burada günümüz Almancasında kullanılmayan, Svabya diyalektinde bulunan bir fiil kullanıyor. –ç.n.



dolaşmak zorunda bırakılırdı ve ancak son sahnede paltosunun düğmelerini çözerek bilgelik yıldızının parıldaması sağlanmış olurdu. Metafizik paltosunun düğmelerinin çözülmesi bakanınkinin çözülmesi kadar iyi gözükmezdi şüphesiz, çünkü bunun ifşa etmiş olacağı şey birkaç kelimeden daha öteye gitmezdi. İşin en eğlenceli kısmı da toplumun bu şeyi zaten elinde bulundurduğunun açığa çıkması olurdu. Böylece en sonunda eline geçen şey sadece bir isim olurdu, öte yandan bakanın yıldızı ise daha makul bir şeye karşılık gelirdi: para dolu bir keseye.

Burada bulunanların hepsinin düşünmenin ve soyut olanın ne olduğunu bildiği, gelişkin bir toplumda bulunduğumuz varsayılmaktadır ve zaten bizler de böyle bir toplumdayız. Meselemiz sadece *kimin* soyut düşündüğü üzerinedir. Önceden söylendiği gibi, [burada] hedef toplumu bu şeylerle bağdaştırmak, ondan zor bir şeyle uğraşmasını talep etmek, onun entelektüel yeteneğe sahip birisinin seviyesine ve mevkisine uygun bir şeyi pervasızca ihmal etmesine onu ikna etmek değildir. Bilakis hedef güzel dünyayı, o bu ihmal konusunda vicdan azabı çekmese de, kendisiyle bağdaştırmaktır. Fakat dünya soyut düşünce karşısında yüce bir şey önündeymiş gibi en azından içten içe belirgin bir saygı duymaktadır ve ona çok önemsiz değil bilakis çok yüce geldiği için, çok bayağı değil çok asil geldiği için, ya da aksine ona bir tür,⁴ özel bir şey geldiği için, onu görmezden gelmektedir. Yeni, güzel bir elbise sayesinde elde edilen seçkinliği sağlıyor gözükmemektedir; fakat, eski püskü bir elbise ya da antik taşlarla bezeli mücevherlerle veya çoktan çinleşmiş, zengin nakışlarla süslü, pahalı bir elbise yüzünden olduğu gibi, onun vasıtasıyla kişiyi toplumdan soyutlayan ya da toplumda gülünç duruma düşüren bir şey gibi gelmektedir.

Kim soyut düşünür? Eğitilmiş değil ama eğitimsiz insan. Gelişmiş toplum bu sebeple soyut düşünmez, çünkü bu fazlasıyla basittir, çünkü fazlasıyla bayağıdır; bu, toplumsal mevkisine göre olan bir bayağılık değildir. Bunun kaynağı gücünün yetmediği şeyi yok sayan boş bir caka satma değildir, fakat meselenin içsel bayağılığıdır.

Soyut düşünceye olan ön yargı ve korku o kadar büyüktür ki hassas burunlar burada önceden bir hiciv ya da ironi sezeceklerdir. Sabah gazetesi okudukları için sadece onlar bir hiciv için ödül konulduğunu bilirler. Ben de onu kazanacağıma inanıyorum ve bu sebeple hemen vazgeçmektense müsabakaya katılıyorum.

Önermem için herkesin onu kapsadığını kabul edeceği örneklere ihtiyacım var sadece. [Mesela,] bir katil infaz yerine götürülür. Halk için o bir katilden daha fazlası değildir. Hanımefendiler onun güçlü, yakışıklı, ilginç bir adam olduğunu ifade edebilirler. Toplum bu ifadeyi dehşet verici bulur: "Ne, yakışıklı bir katil mi? Kim bu denli kötü düşünceli olabilir ve bir katilin yakışıklı olduğunu söyleyebilir; sizler büyük ihtimal daha iyi bile değilsiniz!" "Bu asiller arasında yaygın olan ahlak bozulmasıdır," diye ekler meselelerin iç yüzünü ve kalpleri bilen papaz belki de.

Bir insan sarrafı suçlunun şekillendiği mecrayı araştırmaya kalkarsa, onun geçmişinde kötü eğitimi, babası ve annesiyle olan kötü aile ilişkilerini, bu kişinin adi suçlarının arkasındaki muazzam ağır şartları bulacaktır. Bu şartlar onu kamu düzenine karşı hırçınlaştırmıştır; bu, onun onu kendinden dışlayan ve ona sadece suç işleme yoluyla yaşamını sürdürmesini mümkün kılan topluma karşı olan ilk tepkisidir. Böyle şeyler duyduğu vakit "Bunu söyleyen kişi bu katili affettirmek istiyor!" diyen kişiler çıkabilir. Gençliğimden bir belediye başkanını, "Kitap yazarları fazla ileri gidiyor ve Hristiyanlıkla dürüstlüğü büsbütün yok etmeye çalışıyorlar" diye şikayet ediyorlarken duymuş olduğumu hatırlıyorum. "Birisinin intiharını savunmasını yazmış; korkutucu, gerçekten çok korkutucu!" –Soruşturma daha da sürdürüldüğünde *Werther'in Acıları'nın*⁵ kastedildiği sonucuna varılmıştı.

Soyut düşünülürken bu demek oluyor ki, bir katil soyut şekilde sadece bir katil olarak görülmeli ve sırf bu özelliği sebebiyle ona ait diğer tüm insani özellikler yok edilmelidir. İncelikli, duyarlı Leipzig⁶

⁴ Metnin orijinalinde Fransızca *espèce* kelimesi kullanılmış. "Tür; [çoğul] sikke, para" anlamlarına gelir. –ç.n.

⁵ Goethe'nin ilk defa 1774 yılında yayımlanan "*Die Leiden des jungen Werthers [Genç Werther'in Acıları]*" eseri kastedilmektedir. Hegel'in gençliğinde etkilendiği *Sturm und Drang* edebi hareketinin en önemli eserleri arasındadır. –ç.n.

⁶ Metnin yazıldığı düşünülen 1807 yılında Hegel Jena'da *Privatdozent* olarak çalışıyordu. Leipzig kentindeki söz konusu olayları Hegel 1801-1807'deki (Leipzig'e yakın olan) Jena yıllarında yaşamış olmalıdır. –ç.n.



çevrelerinde bu durum tamamıyla başkadır. Onlar [aracın] tekerleğine ve tekerleğe bağlanmış olan katile çiçekler saçıp onu çelenklerle süslerler. Bu ise gene karşı çıkılan bir soyutlamadır. Hristiyanlar Gül-Haçlılarla⁷ ya da daha doğrusu Haçlı-Güllerle uğraşiyor, haçlarını güllerle sarıyor olabilirler. Haç çoktan beri kutsanmış dar ağacı ve tekerlektir. O, tek taraflı olan aşağılayıcı ceza vasıtası olma özelliğini kaybetti ve buna karşılık, en keyifli neşe ve tanrısal onurla birlikte, en yüksek acının ve en derin reddedilme tasavvurunu akla getiriyor. Buna karşın, menekşe ve gelinciklere sarılı Leipzig Haçı ise Kotzebue⁸ tarzında bir uzlaştırmadır, duyarlılığın kötü olanla savsak şekilde bir çeşit bağdaştırılmasıdır.

Öte yandan, bir vakit hastanede çalışan sıradan bir yaşlı kadının katilin soyutlanmasını öldürdüğünü ve onu onuru için hayata döndürdüğünü işittim. Uçurulmuş bir kafa darağacı sehpasında duruyordu ve güneş parlıyordu. Nasıl da güzel söylemişti, "Tanrının yüce güneşi Binder'nın kafasında parlıyor!" diye. Bir yaramaz birini sınırlendirdiğinde ona "güneşin seni aydınlatmasını hak etmiyorsun" denilir. Söz konusu kadın güneşin katilin kafasını aydınlattığını ve dolayısıyla hala buna layık olduğunu anlamıştı. Onu darağacı cezasından kaldırıp tanrının merhametli güneşine yükseltti, menekşeler ve hassas kibrinden dolayı değil, ona yüce güneş altında merhamet bahşedilmiş olduğunu gördüğü için uzlaştırmayı gerçekleştirdi.

Hizmetçi kız satıcı kadına, "İhtiyar, yumurtaların bozuk," der. O da, "benim yumurtalarım bozuk ha? Sensin bozuk olan!" diye cevabı yapıştırır. "Sen benim yumurtalarım hakkında konuşursun ha? Sen? Bitler senin babanı köy yolunda yememişler miydi? Senin anan Fransızlarla kaçmamış mıydı? Ninen hastanede ölmemiş miydi? Şu süprüntü şal yerine adam gibi bir gömlek alsın o. Herkes çok iyi biliyor bu şalı ve şapkalarını nereden aldığını. Yetkililer olmasaydı bazılarınız şimdi o kadar da bakımlı olmazdı ve hanımefendiler evlerine daha iyi bakıyor olsalardı kimileriniz hapishaneyi boylamış olurdu. O gitsin çoraplarını yamasın!" Kısacası hakkında tek iyi şey söylemezdi. O soyut düşünmektedir ve kadın müşteriyi (şalını, şapkalarını, gömleğini, parmaklarını ve öteki kısımlarını, ve hatta babasını ve tüm sülalesini) tamamen ve sadece yumurtalarını bozuk bulması suçunun altına sınıflandırır. Müşteriyle alakalı her şey baştan başa bu bozuk yumurtaların rengine bürünür. Buna karşılık (olmuş olsa bile haklılık payı olduğu çok şüphelidir) satıcı kadının bahsettiği o yetkililerin gözlerine ise onunla ilgili bambaşka şeyler ilişmiş olabilir.

Hizmetçi kızdan uşağa geçecek olursak, hiçbirinin durumu düşük statülü ve az kazançlı bir efendinin yanında çalışan bir uşaktan daha kötü değildir; ve efendisi ne kadar soylu ise onun durumu o denli iyi olur. Sıradan insan gene daha soyut düşünür, uşağa karşı kibarlık taslayıp ona sadece bir uşağa yakışır şekilde davranır. Bunu yaparken (sadece) bir dayanağa bağlı kalır. En iyi uşaklar Fransızlar arasında bulunur. Soylu bey uşağıyla senli benlidir, bir Fransız beyin onunla arkadaşlık bile yaptığı olur. Yalnız kaldıklarında tüm konuşmayı uşak sürdürür, [örnek olarak] Diderot'nun *Jacques et son maître*'sine⁹ bakılabilir: Efendi birkaç tutam tütün alıp saatine bakmaktan başka bir şey yapmaz ve geri kalan her şeyi uşaklarına bırakır. Soylu bey bilir ki uşak sadece bir uşak değildir ama ayrıca kentteki son haberleri bilir, kızları tanır, zihninde iyi fikirler vardır; o bunlara dair sorular sorar ve uşak ise efendisinin sorduğu konular hakkında bildiği şeyleri söyleyebilir. Fransız efendi söz konusu olduğunda, uşak sadece bunları yapmakla kalmaz ayrıca bir konu açar, kendi görüşleri vardır ve bunları savunabilir. Efendi bir şey istediğindeyse bunu emirle yaptırtmaz fakat uşağına kendi görüşünü inandırmak zorundadır ve ona güzel sözler söyleyerek kendi görüşünün üstün çıkmasını sağlar.

⁷ Gül-Haçlılar ya da Rozikrusyenler: Kuruluşu 1614 yılında Christian Rosenkreutz tarafından yayımlanmış *Fama Fraternitatis* kitapçığına dayandırılan ezoterik örgüt. Simyacılık, Kabala, Hermesçilik gibi doktrinlerden etkilendi. *New Atlantis* yazarı Bacon'u ve ömrünün ciddi bir kısmını simyaya vakfetmiş olan Newton'u etkilemiştir. -ç.n.

⁸ August von Kotzebue (1761-1819): Weimar doğumlu Alman dramatis, yazar ve konsolos. 1819 yılında *Bursenschaft* üyesi üniversite öğrencisi Karl Ludwig Sand tarafından bıçaklanarak öldürülmüştür. Bu olayın akabinde, Metternich önderliğindeki Alman Konfederasyonu'nu oluşturan devletler 'Karlsbad Kararnamesi'ni çıkartarak birçok Alman devletinin Napolyon sonrası girdiği liberalleşme yoluna son verdi. Bu süreçte Hegel'in kendisi ve birçok öğrencisi de reformist görüşleri nedeniyle Berlin'de polis takibi altındaydılar.

⁹ Diderot'nun 1765-80 arasında yazılmış, 1796'da ölümünden sonra yayımlanmış olan söz konusu romanının doğru adı "*Jacques le fataliste et son maître* [*Kaderci Jacques ve onun efendisi*]"dir. Schiller tarafından kısmi olarak Almancaya çevrilmiştir. -ç.n.



Orduda [da] aynı ayırım bulunmaktadır. Prusya ordusunda bir asker ayaktakımından¹⁰ geldiği için dövülebilir, çünkü edilgin biçimde dövülme hakkına sahip olan herhangi bir şey ayaktakımıdır. Bu sebeple, bir subay için sıradan bir asker dövülebilir bir özneyi ifade eden bir isim olarak geçer. Üniforması ve *Porte d'épées*¹¹ olan bir beyefendi onunla uğraşmak zorundadır ve bu da şeytana teslim olmak demektir.

¹⁰ Hegel'in burada kullandığı *Kanaille* kelimesi Almancaya Fransızcadan geçmiştir. 1789 İhtilali öncesi aşağılayıcı anlamda ayak takımını ifade etmede kullanılan, Latince *canis*, yani köpek, kelimesinden türeyen bu terim, Fransız İhtilali döneminde anlam değişmesine uğrayarak *Ancien Régime* karşıtı anlamına gelecek şekilde bir anlamda kullanılmıştır. –ç.n.

¹¹ Metnin orijinalinde Fransızca kullanılmış. Askerin kılıcının ya da kılıç kınının kemerine bağlanmasında kullanılan bir çeşit kuşak anlamına gelir. –ç.n.



Ömrün Uzunluğu ve Kısallığına Dair

Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος¹

ARISTOTELES (MÖ 384 – MÖ 322)

Çeviren: Kadir KÜTÜKOĞLU

*MSKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe A.B.D.
Doktora Öğr.*

lsr121rx@gmail.com,

kadirkutukoglu@posta.mu.edu.tr

ORCID: [0000-0003-4845-4688](https://orcid.org/0000-0003-4845-4688)

Makale Bilgisi

Aristoteles (2020). Ömrün Uzunluğu ve Kısallığına Dair, Kadir Kütükoğlu (çev.). Posseible Düşünme Dergisi, Sayı: 18, s.51-55.

Kategori: Çeviri

Gönderildiği Tarih: 20.10.2020

Kabul Edildiği Tarih: 21.12.2020

Yayınlandığı Tarih: 30.12.2020

Article Info

Aristotle (2020). Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος [On Longevity And Shortness Of Life]. trans. by Kadir Kütükoğlu, Issue: 18, pp. 51-55.

Category: Translation

Date submitted: 20th October 2020

Date accepted: 201st December 2020

Date published: 30th December 2020

1

[20] Bazı hayvanların uzun ömürlü (μακρόβιος), bazılarının kısa ömürlü (βραχύβιος) hayata tabi olmasının nedenleri, kısacası, ömrün uzunluğunun ve kısallığının nedenlerinin neler olduğu bir soruşturmayı hak eder.

Soruşturmamıza nerelerden başlamamız gerektiği ise türlü zorluklar barındırır. Ne de olsa genel anlamda, hayvanlarda (ζῷον) ve bitkilerde (φύτῶν) ömrün kısallığını veya uzunluğunu belirleyen nedenlerin tek veya türlü olup-olmadığı hususu net değildir. Bazı bitkiler [25] bazı durumlarda bir yıldan fazla hayatta kalabilirken, bazı bitkilerde hayat bir yılı geçmez (ἐπέτειος).

Dahası, doğal bir yapı içinde uzun ömür ve sağlıklı bir yaradılış tesadüfi mi yoksa bu doğal yapının kısa ömürlü olması sağlıksız bir yaradılıştan bağımsız mı? Belli başlı hastalıkların söz konusu olduğu durumlarda, beden hastalıklı (νοσῶδεις) bir duruma ve kısa ömürlü bir hayata tabi olması değiştirilebilirken [30], başka durumlarda da sağlıksız bir yaradılış, uzun ömürlü bir hayatla kusursuzca uyumlu (συνίστημι) olabilir.

Evveliyatında, uykudan ve uyanıklıktan² yeterince söz ettik; ileride hayat ve ölüm hakkında konuşup, doğa bilimine uygun olduğu kadarıyla [465a1] sağlık (ὑγίεια) ve hastalık (νόσος) hakkında da konuşacağız. Fakat şimdi, bazı canlıların uzun ömürlü bir hayata tabi olmalarının, bazılarının, dediğimiz gibi, kısa ömürlü bir hayata tabi olmalarının nedenlerinin neler olduğunu soruşturmamız gerekiyor. Ayırımımızın (διαφορά), birbirine karşı türlerden (εἶδος) oluşan tüm cinsi (γένος) etkilemediğini, yine de aynı tür içindeki karşı tekil kümelerini de kapsadığını görüyoruz. Söz gelimi [5], cinslere uygulanan ayırımımızda ben, insan ve atı (insan türü, at türünden daha uzun ömürlü bir hayata tabidir) örnek gösteririm, yine aynı biçimde, insan ve insan arasında da ayırım olduğundan türler içinde de ayırım vardır;

¹ Kullanılan Kaynak: Ross, G. R. T. *On Longevity And Shortness Of Life* (1908). The Internet Classics Archive. http://classics.mit.edu/Aristotle/longev_short.html (Erişim Tarihi: 12.10.2020). Orijinal metin, Orta Çağ Filozofu Romalı Giles (Ægidius Romanus) (1247 – 1316) tarafından isimlendirildiği Latince haliyle anılmakta olan *Parva Naturalia*'da (Doğa Üzerine Kısa Denemeler) yer almaktadır. Yedi adet kısa denemeden oluşan *Parva Naturalia*'nın 6. Kitabına tekabül eden buradaki çevirinin orijinal halinin de diğer Aristoteles eserleri gibi MÖ 350 dolaylarında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Bekker Numaralandırması için orijinal metnin yer aldığı *Perseus Digital Library, Perseus 5.0* sürümünden faydalanılmıştır.

² *Uyku Ve Uykusuzluğa Dair* (Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρευσεως).



insan türü içinde bazı insanlar uzun ömürlü bir hayata tabiyken bazıları kısa ömürlü bir hayata tabidir, insan ve insanın birbirinden farklı ömürlerde hayata tabi olmaları, onların yaşadıkları farklı bölgelere (τόπος) göre de ayırım gösterir. İklimce sıcak memleketlerde yaşayan (οικέω) ırklar (ἔθνος), daha uzun ömürlü bir hayata tabidir; iklimce soğuk memleketlerde yaşayanlar da daha kısa ömürlü [10] bir hayata tabidir. Hatta aynı bölgelerde yaşayan insanlar arasında da buna benzer ayrımlar vardır.

2

Doğal nesnelere kolayca yok edilebilir yahut tersine çevrilebilir olan şeyin ne olduğu sorusuna mutlak surette yanıt vermemiz gerekiyor. Ateşle (πῦρ) su (ὑδωρ) ve bunlara benzer olan (σύγγενής) her şey³, [15] özdeş imkânlarla tabi olmadığından, bunlar, oluş (γένεσις) ve bozuluşun (φθορά) karşıt nedenleridir. Dolayısıyla, bunlardan kaynaklanan ve oluşan her şeyin, bir ev (οικία) gibi, birçok şeyin sentezinden oluşan bileşik bir teklik olmadığı her durumda, aynı doğayı paylaşmaya tabi olmaları gerekir.

Diğer konularda farklı bir yaklaşım sergilenmelidir; nihayetinde birçok şeyde de bozuluş biçimleri kendine özgüdür. Örnek olarak, bilgi (ἐπιστήμη) ve bilgisizlik (ἄγνοια) [20], sağlık (ὑγίεια) ve sağlıksızlık (νόσος) durumları gösterilebilir. Bunlar, buldukları araçlar mevcudiyetini sürdürsün ya da sürdürmesin geçip-gidicidir; mesela, bilgisizliğin ortadan kaldırılması, hatırlama (ἀνάμνησις) veya öğrenmeyle (μάθησις) sağlanır, bilgi ya unutkanlıktan (λήθη) ya da yanlış hatırlamadan (ἀπάτη) bilgisizliğe dönüşür. Oysa tesadüfi olarak doğal bir nesnenin bozuluşu, başka şeylerin ortadan kaldırılmasıyla mümkündür; mesela, bir hayvan öldüğünde, onda ikamet eden sağlık ve bilgi onla birlikte geçip-gidici olur. Bundan ötürü, bu düşünceler vasıtasıyla [25] ruh hakkında da bir çıkarım yapabiliriz; mesela, ruhun bedenden (σώματος) ayrılmaz olması, ruhta ikamet eden bilgi gibi bir doğallığa tabi değilse, ruhun bu durumu, beden ortadan kalktığında meydana gelenlerin dışında (ἄλλος) bir bozuluş (φθορά) biçimine tabi olur. Açacak olursak, ruh (ψυχή), bu biçimde bir çifte bozuluşa [30] tabi değil, bedenle birliği (κοινωνία) açısından farklı bir duruma tabi olmalıdır.⁴

3

Belki de bozuluşun tamamıyla ortadan kalktığı bir durumun mümkün olup-olmadığı [465b1] biçiminde mantıklı (εὐλόγως) bir soru akıllara gelebilir, tıpkı karşıtının olmadığı yüksek irtifalarda ateş gibi. Karşıtlar birbirini ortadan kaldırır, bundan ötürü tesadüfi olarak (κατὰ συμβεβηκός) onların ortadan kaldırılmasıyla da onlara tabi olan şeyler ortadan kalkarlar. Ama bir tözün (οὐσία) hiçbir karşıtı tesadüfi olarak ortadan kaldırılamaz, çünkü töz [5] herhangi bir özneye (υποκειμένου) yüklenemez. Dolayısıyla, karşıtı olmayan bir şey yahut karşıtı olmayan bir konumda bulunan şey, ortadan kaldırılamaz. Çünkü yok oluş salt karşıtlar vasıtasıyla mümkünse, yok oluş mutlak anlamda ya da belirli bir yerde var olmuyorsa yok oluşun kendisini yok oluşa tabi tutacak olanın ne olacağı meçhul. Ama sanırım bu görüş [10] bir anlamda doğru, diğer anlamdaysa yanlış olur; ne de olsa maddeye tabi olan herhangi bir şeyin hiçbir şekilde karşıtı olmaması imkânsızdır. Isı ve düzgün olma hali, bir şeyin her parçasında mevcut olabilir; bir şey sıcak, beyaz ve düzgün olma haline tabi olabilir ki imkânsız olan bu şeyin hiçbir şey olmamasıdır; çünkü tersi olsaydı niteliklerin ayrı bir varlığı olurdu. Hal böyleyken, her durumda etkin ve edilgin ne zaman bir arada var olursa [15], bunlardan biri hareket ederken, diğeri hareket ettirilir; nihayetinde değişimin (μεταβολή) olmaması imkânsızdır. Öte yandan, eğer atık bir ürün karşıt olansa, atık olanın her zaman üretilmiş olması gerekir; çünkü karşıt, her zaman değişimin kaynağıdır ve atık önceki karşıttan kalan bir şeydir. Hâlbuki doğanın etkin olarak karşıt olduğu her şeyden mahrum kalması durumunda bir nesne de yok oluştan mahrum kalacaktır. Yahut ortam tarafından yok oluşa [20] tabi tutulacaktır belki de?

Eğer böyle olursa, değişime ilişkin olarak kayda değer ne söyleyebiliriz –ki değişmekte olan bir nesnede, karşıt karakterde olan bir şeyin var olduğunu varsaymak zorundayız, bu yüzden atık olan da üretilendir.

³ Klasik diyagrama göre bunlar; hava, toprak hatta eter (αιθήρ) olabilir.

⁴ Bir Biyolog olan Aristoteles'in perspektifinden canlı bir maddenin, madde (ὑλη) ve formun (εἶδος) bileşimi olarak düşünülmesi durumunda, ruhun da doğal veya organik bir bedenin formu olduğu anlaşılır. Hâlbuki bilgi, benzer bir deyişle ruhun bir formu değil; yalnızca onda ikamet etmekte olan bir şeydir; bu nedenle ruh ve bedenin birliği ile ruh ve bilginin birliği birbirlerinden farklı birliklerdir.



Bundan dolayı, cılız bir alev, cılız olmayan bir alevce yutulur, çünkü harlanma, dumanın daha uzun süre tütmesini sağlamak adına [25], cılız olan alevin cılız olmayan tarafından hızla yutulur kullanılması gerektirir. Bu nedenle, her şey sürekli olarak bir geçiş (κινέω) halindedir (εἶμῃ); ya var olma (ὑπνομαί) ya da geçip-gidici olma (φθείρω) halindedir. Ortam, onlara hoşnut veya düşmanca etki eder, bundan ötürüdür ki hallerini değiştiren şeyler, doğalarının imkân tanıdığından az ya da çok kalıcı olurlar ve karşıt (ἐναντίος) doğal niteliklere (φύσεως) tabilerse asla ebedi değildirler [30]; çünkü onların durumu (ἔχει) dolaysız bir karşıtlık kaynağıdır, böylece, onlar, içkin oldukları konumları gereği hal değişikliği, içkin oldukları nicelikleri gereği artma ve azalma, içkin oldukları niteliksel eğilim gereğiye, bizim de gördüğümüz gibi, karakter değişikliği gösterirler.

4

[466a1] Bozuluşa karşı üstün bir etkilenmemenin ne daha irice (μέγας) hayvanlara (at insandan daha kısa süreli bir ömre tabidir) ne de daha ufakça (μικρός) hayvanlara (çoğu böcek bir yıldan fazla yaşamaz) ilişkin olduğunu görüyoruz. Hatta bitkiler de genel olarak hayvanlardan daha az bozulmuş eğiliminde değildir (çoğu bitki yıllıktır), kanlı (ἔναιμος) hayvanlar da bu seçkin olma haline tabi değildir (arı bazı kanlı hayvanların aksine daha uzun ömürlü bir hayata tabi olsa bile). Kansız (ἄναιμος) hayvanlar daha uzun ömürlü bir hayata tabi olsalar da (yumuşakçaların ömrü bir yılla sınırlı olsa bile) karasal organizmalar⁵ (her yılı bir yaşa tekabül eden karasal bitkiler ve hayvanlar vardır), işgalci deniz hayvanlarının hiçbiri (kısa ömürlü hayata tabi olan kabuklular ve yumuşakçalar gözlemleyebiliyoruz) bozuluşa karşı seçkin etkilenmeme haline tabi değildir.

Genel olarak konuşursak, daha uzun ömürlü hayata tabi olan şeylere baktığımızda, söz gelimi bitkilerde, bunun hurma ağacında olduğunu görürüz [10]. Aynı biçimde, uzun ömürlü hayata tabi olanların, kansız hayvanlardan ziyade kanlı hayvanlar arasında, suda yaşayan hayvanlardan ziyade karada yaşayan hayvanlar arasında yer aldığını görürüz. Dolayısıyla, uzun ve kısa ömürlü hayata tabi olanları birlikte düşündüğümüzde, uzun ömürlü hayata tabi olan hayvanların, karada yaşayan kanlı hayvanlar arasında yer aldığını görürüz, söz gelimi insan ve fil. Bu durumun sağlayacağı bir çıkarım da şudur ki, [15] cüssece iri olan hayvanlar, cüssece ufak olanlardan daha uzun ömürlü hayata tabidir, nitekim diğer uzun ömürlü hayata tabi olan hayvanlar da dikkat çektiklerim gibi cüssece iridir.

5

Birazdan değineceklerim, tüm bu sahiciliği kuşku götürmez gerçeklerin nedenlerini kavramamızı sağlayabilir. Evvela şunu gözden kaçırmamalıyız, bir hayvan doğası gereği sıcak (θερμός) ve nemli (ὑγρός) bir yapıdadır; hayat için böyle bir yapıya tabi olmak elzemdir, yaşlanmada hayat kuru (ξηρός) ve soğuktur (ψυχρός), keza ölü bir beden de kuru ve soğuk bir yapıya tabidir [20]. Gözlemlerimiz de bu gerçeği açık-seçik doğrular. Ancak, bütün hayvanların bedenleri, maddesel bileşimlerinde, sıcaklığa ve soğukluğa, kuruluğa ve nemliliğe tabidir. Bundan ötürü, hayvanların yaşlandıklarında kurumaları zorunludur (ἀνάγκη), bunun için içlerindeki akışkan maddenin de kolayca kurumaması gerekir. İşte bu nedenle, semiz (yağlı) (λιπαρός) şeylerin bozuluşa eğilimli olmadıklarını (ἄσηπτος) açıklayabiliriz. Gerekçemiz de bu tipten şeylerin hava içermeleridir; hava da diğer elementlerle kıyaslandığında ateşe benzer (πρός)⁶ ve ateş asla çürümez.

[25] Hayvanlardaki nemliliği sağlayan elementin, tekrarlırsak, nicel anlamda az olmaması gerekir, çünkü nicel anlamda az olan kolayca kurur. Bu nedenle, mantıklı olarak (εὐλογος), cüssece iri olan bitkiler ve hayvanların, kendisinin dışında kalanların aksine uzun ömürlü hayata tabi olanlarında (ἔχειν), evveliyatında da dediğimiz gibi, daha fazla nemliliğe tabi olmanın gerekli olduğunu söylemeliyiz. Fakat buradan, salt olarak, daha fazla nemliliğe tabi olmanın daha uzun ömürlü hayata tabi olmanın kendisiyle eşlenik tutulamayacağına; çünkü kısaca, akışkanın [30] niteliğinin ve niceliğinin çift yönlülüğüne vurgu

⁵ Bu kelimeyle, modern ve çağdaş anlamda, karbon temelli, sentetik olmayan bileşenlerden oluşan organizmalar (**οργανισμός**) kastedilmemektedir. Dolayısıyla, gerek bu metinde gerekse diğer biyolojik metinlerde Aristoteles ile ilişkilendirilen organizma kelimesinin, organlardan (ὄργανον) oluşan bileşikler (σύνολον) imlemekte olan bir anlamda kullanıldığı söylenebilir.

⁶ Klasik diyagramda hava, buhar ἀτμός gibidir; çünkü hem sıcaklık hem de sululuk (nemlilik) ile ilişkilendirilir.



yapmalıyız. Dolayısıyla nemlilik, salt niceliksel değil, niteliksel olarak da sıcaklığa tabi olmalıdır ki ne kolayca katılaşsın ne de kolayca kurusun.

İnsan da bu nedenden dolayı kendisinden cüssece iri olanlardan daha uzun ömürlü hayata tabidir; niceliksel anlamda daha az nemliliğe tabi olmalarına rağmen, niteliksel üstünlüğün [466b1] oranı niceliksel üstünlüğün oranını geçtiğinde hayvanlar, daha uzun ömürlü hayata tabi olurlar.

Bazı doğal yapılarda sıcak element, onlardaki kurumayı ve soğumayı aynı anda önleyen semiz (yağlı) maddedir; diğerlerindeyse, bu elemente karşılık gelen madde, farklı bir çeşittir. Dahası, kolayca (εύφρατος) ortadan kaldırılamamaya tabi olarak tasarlananlar atık ürünler vermemelidir. [5] Nitekim tersi bir doğaya tabi olan herhangi bir şey, ya sağlıksızlık sonucunda pekişen bir hastalıkla ya da doğal anlamda ölüme neden olur; çünkü atık ürünün imkânı olumsuz fonksiyondadır ve bu atık ürün, bazen bütün yapıyı ortadan kaldırdığı gibi, bazen de bu yapının bir parçası (μέριον) haline gelir.

Bu nedenle, tohumca (σπέρμα) verimli olan sık çiftleşen hayvanlarda yaşlanma görece hızlıdır; nihayetinde kaybedildiğinde tohum, kuruluk üretmekte olan atık üründür. Dolayısıyla, katır, bunlardan türese de attan yahut eşekten daha uzun ömürlü hayata tabidir [10] hatta katırların dişilleri, sık çiftleşen erillere göre daha uzun ömürlü hayata tabidir. Yine aynı biçimde, eril serçeler de dişillerine göre daha kısa ömürlü hayata tabidir. Burada görülebileceği gibi eril olanların hayat karşısında verdikleri uğraş nedeniyle dişillere kıyasla daha hızlı yaşlandıkları ortadadır; çünkü uğraş kuruluk üretir ve yaşlılık da kurudur. Ancak, doğal yapı ve bir temel prensibin gereği olarak, eriller [15] dişillerden daha uzun ömürlü hayata tabidir; bunun nedeni, erillerin dişillerden daha sıcak bir hayvan olmasıdır.

Daha iri olan aynı türde hayvanlar, aynı nedenden ötürü sıcak iklimlerde soğuk iklimlere kıyasla daha uzun ömürlü hayata tabidir. Soğuk yapıdaki hayvanların boyutu bu çıkarımı yeterince iyi doğrulamaktadır; nitekim yılanlar, düz ve pullu kertenkeleler, sıcak ortamlarda (τόνοις) daha iridir [20], Kızıldeniz'deki *testacea* (όστρακόδεσμα) grubunda da aynı durum gözlemlenir: ortamdaki sıcak nem, iri olmalarının ve uzun ömürlü hayata tabi olmalarının eşit derecede nedenidir. Fakat soğuk iklimlerde hayvanlardaki nemlilik (ύγρότης) daha çok sulu bir yapıdadır, bundan ötürü de sulu nem kolayca pıhtılaşır. Sonuç olarak, kuzey bölgelerdeki [25] kanı çok veya hiç olmayan hayvanlarda, nemlilik ya neredeyse bütünüyle yoktur (kara ve deniz hayvanlarında) ya da varsa bile, bu hayvanlar boyutça daha ufak ve daha kısa ömürlü hayata tabidir; çünkü soğukluk, boyutça büyümeyi baskılar.

Bitkiler ve hayvanlar beslenmezse yok olurlar; tıpkı büyükçe bir meşalenin küçükçe bir meşaleyi, besleyerek harlaması ve tüketmesi gibi bitkiler ve hayvanlar [30], beslenmedikleri zaman kendilerini tüketir; beslenmek için sindirimin birincil nedeni olan doğal sıcaklık, içkin olduğu maddeyi tüketir.

Suda yaşayan hayvanlar, karada yaşayan bitki ve hayvanlardan, sulu ve dolayısıyla nemli olduklarından tamamıyla olmasa da daha kısa ömürlü hayata tabidir ve sulu nem [467a1] soğuk olduğu ve kolayca katılaştığı için kolayca yok edilir. Aynı nedenden ötürü kansız hayvanlar da semizliğe (yağlılığa) ve şekerliliğe tabi olmadığından boyutça büyük olmadıkları müddetçe kolayca yok olurlar. Hayvanlarda yağ şekerli yapıdadır ve bu yüzden arılar, kendisinden daha iri olan [5] başka hayvanların aksine daha uzun ömürlü hayata tabidir.

6

Hayvanlardan daha uzun ömürlü hayata tabi olmayı gözlemlediğimiz bitkiler arasında, ilk sırayı, az sulu ve bundan ötürü de az soğuyanlar alır. Bunlar, yağlılığa ve viskoziteye tabi olduklarından nemlerini, kuru ve toprağımsı yapıda olsalar bile kolayca kurumayacak biçimde muhafaza ederler.

Ancak, böcekler dışında hiçbir hayvanda gözlemlenmeyen [10] ağaçlara özgü olan sıradışı dayanıklı bir yapıya tabiliğinin nedeninin ne olduğunu keşfetmemiz gerekiyor.

Bitkiler yaşlanan (γηράσκω) dallar yerine sürekli olarak yeni dallarla kendilerini yenilediklerinden uzun ömürlü hayata tabidir, keza köklerinde de (ρίζα) aynı durum gözlemlenir. Fakat aynı işleyiş birlikte gözlemlenmez. Daha ziyade, gövde ve dallar [15] bir zaman sonra ayrı ayrı ölürken, yenileri bu



sayılanların yanlarında büyür ve bu işleyiş, yalnızca yeni kökler hayatta kalan kısımdan türediğinde gerçekleşir. Böylelikle, bitkinin bir parçası ölürken, diğer parçası gelişip büyür ve bitki uzun ömürlü hayata tabi olur.

Öncesinde söylenmiş olduğu gibi, bitkiler ve böcekler arasında da bir benzerlik vardır, çünkü kısımları birbirinden ayrılırsa da (διαιρέω) yaşarlar ve iki yahut daha fazlası her bir kısımdan ayrıca türetilebilir. [20] Bununla birlikte, böcekler, ayrılmış kısımların her birinde sahip olmadıkları esas yerleşik organları oluşturamadıkları gibi yaşamlarını idare ettirmede de süreklilik gösteremezler. Hâlbuki bitkilerde bu durum gözlenmez; bitkinin her bir kısmı potansiyel olarak kök ve gövdeye sahiptir. Bundan dolayı, bir kısım yenilediğinde ve diğer kısım da yaşlandığında, gelişip büyümeyi sağlayan aktarım kaynağı, pratikte [25] uzun ömürlü bir hayata tabi olma vakasına dönüşür. Bitkileri kesmek de (ἐντομος) aynı durumla karşılaşmamızı sağlar, bir kesim yaptığımızda da bir anlamda, aynı şey olur; kesilmiş olan, bitkinin bir kısmına tekabül eder. Böylelikle, bitki kesilirken, kesilmiş kısmın bitkiyle bağları koptuğu halde burada üzerinde durduğumuz hayatın korunumuyla karşılaşılır, ama anlattığımız ilk durumdaki süreklilik etkinlik halinde olmalıdır. Bunun nedeni, bitkilerin potansiyel olarak sahip olduğu yaşam kaynağının (ἀρχή), onların her bir (ἕκαστος) parçasındaki ayrı ayrı mevcudiyetidir.

[30] Hem bitkilerde hem de hayvanlarda eşlenik düzenlilikle karşılaşılır. Hayvanların eril olanları, genel anlamda, uzun ömürlü hayata tabidir. Bedenlerinin üst kısımları alt kısımlardan daha büyüktür (eril, beden olarak, dişilden daha çok bodur tiptedir) ve sıcaklık daha çok üst kısımda ikamet eder, soğukluksa daha çok alt kısımda. Bitkilerin de başı (κεφαλή) büyük olanları [467b1] daha uzun ömürlü hayata tabidir ve bu tip bitkiler yıllık (ἐπέτειος) bitkilerden değil de ağaç türünden olanlardır, çünkü kökler bir bitkinin başı ve üst kısmıdır ve yıllık bitkiler arasında gelişip büyüme, alt kısımların ve meyvelerin yönel doğrultusunda gerçekleşir.

Bu anlatılanlar, her halükarda, *Bitkilere Dair* (Περὶ φυτῶν) isimli çalışmamızda özel bir amaç için araştırılacaktır. [5] Bilakis, biz burada, hayvanlarda hayata tabi olmanın süresini ve kısa ömürlü hayata tabi olmanın nedenlerinin neler olduğunu açıkladık. Böylelikle geriye, gençliği ve yaşlılığı, ölümü ve yaşamı tartışmak kalmakta. Bu konularda kesin bir kavrayışa varırsak, hayvanlara dair olan soruşturma sürecimizi tamamlamış olacağız.



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



yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

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

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

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:

Ertuğrul Rufayı 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 İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

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



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

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

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, 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 Paradigmali 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 unsent to be published. The ones which were presented during an academic meeting is accepted with a condition of notifying *Posseible Journal of Thinking* about the case. Hence, such author(s) shall explain the case explicitly in the e-mail to the editor.

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

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

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Journal of Thinking Editor

E-mail: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1219

WRITING RULES [Writing Rules were revised in 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>