

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Aralık/December 2022

Volume/Cilt: 11

Sayı/Issue: 2



POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt: 11 • Sayı: 2 • Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Editör

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Kitap İncelemesi Editörü

Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara Üniversitesi)

Yürütücü Editörler

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara Üniversitesi)
Gülben SALMAN (Ankara Üniversitesi)

Yabancı Diller Editörü

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Yayın Kurulu

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Hakan ATAY (Mersin Üniversitesi)
Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)
e. Murat Çelik (Ankara Üniversitesi)
Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)
Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray Üniversitesi)
Bora ERDAĞI (Kocaeli Üniversitesi)
Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe Üniversitesi)
Refik GÜREMEN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)
Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Emre Koyuncu (Ankara Üniversitesi)
Ezgi SARITAŞ (Ankara Üniversitesi)
Ezgi SERTLER (Utah Valley University)
Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)
Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)
Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)
Emrah GÜNOK (Bağımsız Araştırmacı)
Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)
Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Nilgün TOKER KILINÇ (Bağımsız Araştırmacı)
Juan MENESES (University of North Carolina)
Nicolae MORAR (University of Oregon)
Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Daniel W. SMITH (Purdue University)
Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)
Halil Ş. TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Görsel Tasarım ve Mizanpaj: Emre Koyuncu

Kapak Görseli: Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Design for a letter bag (Ontwerp voor een brieventasch)

İletişim

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Ankara, TÜRKİYE
0 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>
editor@possible.org

Possible: Felsefe Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli ve açık erişimli bir e-dergidir. 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index*'te, 2019 yılından itibaren SOBIAD'da dizinlenmektedir. Dergimizin yayın politikası ve yazım kılavuzu için web sayfamızı ziyaret edebilirsiniz.

Possible: Felsefe Dergisi tüm değerlendirme ve yayın süreçlerinde COPE (*Committee on Publication Ethics*) ilkelerine göre hareket eder.

Possible: Felsefe Dergisi'nde yayımlanan yazılar Creative Commons Atıf Gayri-Ticari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY-NC 4.0) altında korunur.

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Volume: 11 • Issue: 2 • December 2022

ISSN: 2147-1622

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Book Review Editor

Ahmet Cüneyt Gültekin (Ankara University)

Managing Editors

Zeynep İrem ÖZATAY (Ankara University)

Gülben SALMAN (Ankara University)

Language Editor

Seda Coşar ÇELİK (Bolu Abant İzzet Baysal University)

Editorial Board

Sengün Meltem ACAR (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Emrah AKDENİZ (Van Yüzüncü Yıl University)

Hakan ATAY (Mersin University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

e. Murat Çelik (Ankara University)

Gaye ÇANKAYA EKSEN (Galatasaray University)

Bora ERDAĞI (Kocaeli University)

Toros Güneş ESGÜN (Hacettepe University)

Refik GÜREMEN (Middle East Technical University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Cem KAMÖZÜT (Mimar Sinan Güzel Sanatlar University)

Emre Koyuncu (Ankara University)

Ezgi SARITAŞ (Ankara University)

Ezgi SERTLER (Utah Valley University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Hikmet ÜNLÜ (Hacettepe University)

Advisory Board

Metin BAL (Dokuz Eylül University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)
Zeynep DİREK (Koç University)
Emrah GÜNOK (Independent Researcher)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)
Ahmet İNAM (Middle East Technical University)
Nilgün TOKER KILINÇ (Independent Researcher)
Juan MENESES (University of North Carolina)
Nicolae MORAR (University of Oregon)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)
Daniel W. SMITH (Purdue University)
Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Harun TEPE (Hacettepe University)
Halil Ş. TURAN (Middle East Technical University)

Visual Design and Typesetting: Emre Koyuncu

Cover Image : Samuel Jessurun de Mesquita (1878-1944),
Design for a letter bag (Ontwerp voor een brieventasch)

Contact

Ankara University
Faculty of Language, History and Geography
Department of Philosophy
Ankara, TURKEY
+90 312 310 3280 / 1232

<http://www.possible.org>
editor@possible.org

Posseible: Journal of Philosophy is a peer-reviewed open-access e-journal published biannually. It has been indexed by *The Philosopher's Index* since 2016 and by SOBIAD since 2019. Please visit our website for our publication policy and submission guidelines.

Posseible: Journal of Philosophy conforms to COPE's (*Committee on Publication Ethics*) guidelines in every step of the publication process.

All articles published in *Posseible: Journal of Philosophy* are licensed under a Creative Commons Attribution Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0).

POSSEIBLE

Journal of Philosophy / Felsefe Dergisi

Cilt / Volume: 11 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2022

İÇİNDEKİLER / TABLE OF CONTENTS

Dosya: Aristoteles / Dossier: Aristotle (Araştırma Makaleleri / Research Articles)

- Aristoteles'ten Önce ve Aristoteles'te Uyku-Ölüm İlişkisi, **Hakan Yücefer**.....88
- Ruh Üzerine 406b26 – 407b12: Aristoteles Platon'un Evren Ruhunu Nasıl Eleştirdi?*,
H. Merve Akartuna.....118
- Zamansız Şeyleri Nasıl Düşünürüz?: Aristoteles'te Zaman ve Sürekliliğin Akledilirlerle İlişkisi Üzerine, **Taha Karagöz**.....144

Söyleşi / Interview

- Gianluigi Segalerba on Ancient Greek Metaphysics,
Hikmet Ünlü & Gianluigi Segalerba.....174

Varia / Varia (Araştırma Makaleleri / Research Articles)

- Dijital Platform Çağında Toplum, Ekonomi ve Siyaset, **Melih Yeşilbağ**186
- “Bi Şey Yapmalı!”: Kesişimsel Bir Çevre Adaletine Doğru, **Özgür Uçar**.....210
- Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche, **Erkin Şen**.....237

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Aristoteles'ten Önce ve Aristoteles'te Uyku-Ölüm İlişkisi

Hakan Yücefer

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
hakan.yucefer@msgsu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2716-9896

Öz

Pek çok başka kültürde olduğu gibi Antik Yunan'da da uykunun ölümle alegorik, metaforik, hatta fizyolojik bir ilişki içinde düşünüldüğünü görürüz. Ölüm bitimsiz bir uyku gibi, uyku geçici bir ölüm gibi betimlenir ya da bu iki olgu fizyolojik çerçevede birbirine yaklaştırılır. Bu makalenin amacı Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başlarında "hem uykunun hem uyanıklığın ruhun varlığına bağlı olduğunu" söyleyerek kendisinden önce uykuyla ölüm arasında farklı açılardan kurulmuş bu benzerliklerin felsefi zeminini nasıl sarstığını irdelemek, uykuya bakıştaki Aristotelesçi dönüşümün kavramsal koşullarını araştırmaktır.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, "Sokrates-öncesi" felsefe, Platon, uyku, ölüm, ruh-beden ilişkisi

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 88-117.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493652>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 03.11.2022

Kabul Edildiği Tarih: 20.12.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

The Relationship Between Sleep and Death Before and After Aristotle

Hakan Yücefer

Mimar Sinan Fine Arts University
hakan.yucefer@msgsu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2716-9896

Abstract

As in many other cultures, we see that in Ancient Greece, sleep was thought of in an allegorical, metaphorical, and even physiological relationship with death. Death is usually described as an endless sleep, and sleep as a temporary death, or these two phenomena are brought together in a physiological framework. This article aims to examine how Aristotle shakes the philosophical ground of all these similarities between sleep and death, established before him from different angles, by saying at the beginning of the second book of *De anima* that “both sleep and wakefulness depend upon the soul’s presence,” and to investigate the conceptual conditions of this Aristotelian transformation.

Keywords: Aristotle, “Presocratic” philosophy, Plato, sleep, death, soul-body relationship

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 88-117.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493652>

Category: Research Article / Date Submitted: 03.11.2022

Date Accepted: 20.12.2022 / Date Published: 31.12.2022

Aristoteles'ten Önce ve Aristoteles'te Uyku-Ölüm İlişkisi

Hakan Yücefer

1. Giriş

Başka pek çok kültürde olduğu gibi Antik Yunan'da da uykunun ölümle alegorik ya da metaforik bir ilişki içinde düşünüldüğünü söylemek yanlış olmaz. Elimizdeki en erken tarihli metinlerden itibaren, mitolojide, şiirde, felsefede uykuyla ölüm sık sık yan yana karşımıza çıkar. Mitolojik figürler olarak Uyku ve Ölüm kardeşler, insan deneyimi söz konusu olduğunda ise ölüm bitimsiz bir uyku gibi, uyku geçici bir ölüm gibi betimlenir. Mitolojik düzlemde bilimsel düzleme geçtiğimizde de durum pek değişmez. Uyku ve ölüm bu kez “fizyolojik” denebilecek bir çerçevede (vücudun soğumasına ya da kanın çekilmesine bağlanarak) yine birbirine yaklaştırılır. Uyku ölümün alegorisi, metaforu ya da fizyolojik benzeri olmadığına bile bilgelikten uzak, zayıf bir yaşamın işaretidir. Uyumak tembelliktir, sorumluluk almamaktır; aklını kullanmayanlar ya da felsefece bir yaşam sürmeyenler uyurgezer gibi yaşarlar.

Bütün bu tarihsel ve kültürel arka planı aklımızda tutarak Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başlarında uykudan söz ettiği, uykuyla uyanıklığı karşıtlık içinde düşünmek yerine birlikte ele alıp “hem uykunun hem uyanıklığın ruhun varlığına bağlı olduğunu” öne sürdüğü satırları okuduğumuzda ister istemez filozofun uykuya geleneksel olarak yüklenen değerleri yerinden etmeyi hedeflediği polemik bir pasajla karşı karşıya olduğumuz izlenimine kapılırız.¹ Ama bu satırların yer aldığı metin doğrudan uyku ve uyanıklık üzerine değil, canlılığın ilkesi olarak kavranan ruhun tanımını üzerinedir; Aristoteles adım adım ruhun “ortak” ya da “en

¹ Bkz. *Ruh Üzerine* 2. 1, 412a23–24. Aksi belirtilmedikçe Aristoteles'ten yapacağım alıntıların çevirileri bana ait olacak.

ortak” tanımına doğru ilerlerken uykuya değinip geçmiştir sadece. Uykuyla ilgili bölümün kısalığı, karmaşıklığı, aynı anda birden fazla kavramsal ayrımı ve analogiyi devreye sokması söylenenlerden kesin sonuçlar çıkarmayı zorlaştırır. Aristoteles bütün mitolojik mirası ve felsefi geleneği bir hamlede ardında bırakarak uykuyu ölümle değil yaşamla (yaşam ilkesi olan ruhla) birlikte düşünmeyi mi önermektedir? Uyku ölümün değil yaşamın metaforuna mı dönüşmüştür artık? Yoksa uykudan ve uyanıklıktan metaforik değil fizyolojik bir bağlamda mı söz edilmektedir, hayvanların düzenli aralıklarla uyuması ve uyanması mıdır kastedilen sadece? Uykunun hızlıca belirip kaybolduğu satırlar ister metaforik ister fizyolojik bir anlam taşıyın, uykuya yaklaşımda bir dönüşüm, bir tersine çevrilme meydana geldiği açıktır, ama bu dönüşümü belirleyen etkenleri saptamak hiç de kolay değildir. Uykunun ölümle bağıni koparmak için canlılığa ve ölüme ilişkin düşüncelerimizde nelerin değişmesi gerekmiştir, bu değişimi hazırlayan kavramsal ayrımlar nelerdir? *Ruh Üzerine*’nin ikinci kitabında ortaya konan yeni ruh ve beden anlayışı mıdır Aristoteles’in uykuya bakışını belirleyen asıl teorik koşul?

Bu yazıda amacım Antik Yunan’da uyku-ölüm ilişkisinin “edebi” ve “bilimsel” bağlamlarda nasıl farklı biçimlerde karşımıza çıktığını gösteren kapsamlı bir taramaya girişmek değil.² Uyku, uyanıklık ve rüyalar hakkında, Antik Yunan’dan bugüne ulaşan en ayrıntılı çalışmalardan birini ortaya koymuş olan Aristoteles’in uyku fizyolojisini incelemek niyetinde de değilim.³ Yol aldıkça önümüze kendine özgü zorluklar çıkaracak olsa da daha mütevazı görünen bir hedefim var: tarihsel arka planı da hesaba katarak Aristoteles’in “hem uykunun hem uyanıklığın ruhun varlığına bağlı olduğunu” söylerken tam olarak ne demek istediğini ve kendisinden önce gelenlerden hangi bakımlardan ayrıldığını açıklığa kavuşturmak. Bunun için, önce tüketici olma kaygısı gütmeksizin mitoloji metinlerinde, “Sokrates-öncesi” denen filozoflarda ve Platon’da uyku-ölüm ilişkisinin nasıl ele alınmış olduğu hakkında genel bir fikir edinmemizi sağlayacak bir dizi metni gözden geçireceğim ve üç ekseni takip ederek bu metinlerin ölüm, yaşam, ruh ve beden hakkındaki örtük ya da açık varsayımlarını saptamaya çalışacağım. Ardından, Aristoteles’in cümlesini kendi metinsel ve kavramsal bağlamına yerleştirerek okuyup yorumlayacağım ve filozofun uykuya yaklaşımının kendisinden önce gelenlerin uykuyla ölüm arasında kurdukları bağları nasıl tartışmalı hale getirdiğini, üç farklı ekseninde uyku-ölüm benzerliğinin felsefi zeminini nasıl sarstığını göstereceğim.

² “Edebi” ve “bilimsel” sözcüklerini tırnak içinde yazdım, çünkü Antik Yunan söz konusu olduğunda bu iki alan arasında net bir sınır çizmeye çalışmanın pek mümkün olmadığını düşündüğüm gibi böyle net ayrımlarla metinlere yaklaşmanın çoğu zaman bizi yanlış anlamalara ya da indirgemeci okumalara sürükleyeceğine de inanıyorum. Yine de Antik Yunan’da uykuya ilgili, kabaca biri edebi diğeri (Platon ve Aristoteles öncesi) bilimsel metinlere odaklanan iki yakın tarihli genel değerlendirme için bkz. Montiglio 2015; Holton 2022.

³ Aristoteles’in *Parva naturalia*’daki üç incelemesi uyku, uyanıklık ve rüyalarla ilgilidir: “Uyku ve Uyanıklık Üzerine” (*De somno et vigilia*), “Rüyalar Üzerine” (*De insomniis*), “Uykuda Kehanet Üzerine” (*De divinatione per somnum*). Bu üç metnin önsözlü ve açıklamalı bir İngilizce çevirisi için bkz. Gallop 1996 (gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş ikinci baskı).

2. Aristoteles'ten Önce Uyku ve Ölüm

Aristoteles'ten önce uykuyla ölüm (ya da bilgece olmayan yaşam) arasında nasıl yakınlık kurulduğunu görmek için üç farklı eksen takip etmek mümkündür. İlk eksen mitolojik kaynaklarda ve Platon'un bazı metinlerinde karşımıza çıkar ve uykuyla ölümün alegorik, metaforik ya da analojik bir ilişki içinde birlikte düşünülmesine dayanır. İkinci eksen "Sokrates-öncesi" denen filozoflarda uyku ve ölümün metaforik değil bilimsel bir düzlemde birbirine yaklaştırılmasıyla kurulur. Herakleitos'ta ve Platon'un bazı başka metinlerinde bulduğumuz son eksen ise uyku artık ölüme değil gerçek yaşam sayılamayacak bir yaşama, çoğunluğun felsefeden uzak yaşamına benzetilmektedir.

2.1. Ölümün Alegorisi ya da Metaforu Olarak Uyku

Hesiodos'un *Theogonia*'sında Uyku (*Hypnos*) ve Ölüm (*Thanatos*) kardeştir ve Gece'nin (*Nyktos*) çocuklarıdır.⁴ İki kardeş aynı yerde, yeraltında, Tartaros'ta otururlar. Bu kardeşlik ve komşuluk uykuyla ölüm arasındaki olgusal benzerliğin mitolojik ifadesidir kuşkusuz: İlk bakışta derin uykuya dalmış insanı ölüden ayırmak zordur. Ama iki kardeşin insanlar üzerindeki etkisi hiç de aynı değildir. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu çevirisiyle *Theogonia*'dan bir bölüm okuyalım:

Orada oturur kara Gece'nin çocukları,
Uyku'yla Ölüm, o korkunç tanrılar.
Güneş hiç çevirmez onlara ışınlarını
Ne göklere çıkarken, ne inerken,
Biri dolaşır sırtın[d]a toprağın ve denizin
Tatlı bir huzur götürerek insanlara,
Ötekinin demirdendir yüreği, tunçtandır canı.
Yakaladığı insan kurtulamaz asla elinden
Kin besler ölümsüz tanrılara bile.⁵

Tıpkı aralarındaki yakınlık gibi, iki kardeşin insanlara (hatta tanrılara) yaklaşımındaki farklılık da somut bir deneyimin mitolojik tercümesi gibidir: uykunun tatlılığı, ölümün acımasızlığı... Yine de bu farklılık Uyku ve Ölüm'ün Homeros'ta tekrar yan yana, üstelik bu kez "ikiz kardeşler" olarak karşımıza çıkmasını önlemez. Kardeşlerin ikiz olduklarını Uyku'nun ve Ölüm'ün bir ölüyü yurduna götürmekle görevlendirildikleri dramatik bir pasajdan öğreniriz. Troya Savaşı'nda Patroklos tarafından öldürülen Sarpedon'un cansız bedenini Lykia'ya taşıma işi Zeus'un isteğiyle bu ikiz tanrılara verilecektir. Zeus Apollon'a şöyle der:

⁴ Bkz. *Theogonia* 211–213.

⁵ *Theogonia* 758–766. Çeviri için bkz. Hesiodos 2016, 32–33 (762. dizedeki d harfini ben ekledim. Bu güzel çeviri şiir formunu koruyabilmek için sık sık Yunanca metinden uzaklaşır; örneğin, 765. dizede yer alan, "acımasızdır göğsünde" diye çevrilebilecek kısım çeviriye dahil edilmemiştir). Hesiodos'ta uyku ve ölüm sadece tanrısal figürler olarak değil, aynı zamanda insan deneyimi bağlamında da birbiriyle ilişkilendirilir. Soylar efsanesinde, altından yapılmış ilk insan soyundan olanların ölümü şöyle betimlenir: "Tatlı uykulara dalar gibi ölüyorlardı" (*İşler ve Günler* 116; çeviri için bkz. Hesiodos 2016, 53. "Tatlı" sıfatının çevirmenler tarafından eklenmiş olduğunu belirtelim. "Uykuya yenik düşmüşçesine ölüyorlardı" diyor orijinal metin).

Hızlı kılavuzlara ver, götürsünler Sarpedon'u,
ver ikiz tanrılara, Uyku'yla Ölüm'ün eline,
çabuk götürüp bıraksınlar semiz Lykia toprağına.⁶

Homeros'ta ruhların öldükten sonra varlıklarını karanlık ve ürkütücü yeraltı dünyasında ancak rüyadaki gölgeler gibi sürdürebildiklerini düşünecek olursak uykuyla ölüm arasındaki yakınlığın ikizlik ilişkisi yoluyla daha da güçlendirilmesi şaşırtıcı olmaktan çıkar.⁷

Elbette felsefe metinleri dışında, uyku-ölüm ilişkisinin izini sürebileceğimiz tek kaynak mitoloji değildir. Araştırmamızı lirik şiirlere ya da tragedyalara doğru genişletebilir, bu sayede örneğin, Alkman'da sevgilinin bakışının nasıl "uykudan da ölümden de daha çok erittiğini" ya da Aiskhylos'un *Agamemnon*'unda ölümün nasıl bitimsiz, sonsuz bir uyku gibi betimlendiğini okuyabiliriz.⁸ Ama bu çalışmanın amaçları açısından, bir sıçrama yapıp Platon'un metinlerinde uykuyla ölüm arasında nasıl ilişki kurulduğuna bakmak daha verimli olacak. Biri *Sokrates'in Savunması*'nda, diğeri *Phaidon* diyalogunda yer alan iki önemli metin üzerinde duracağız.

İlk metin *Savunma*'nın sonlarında yer alır. Artık ölüm cezasına çarptırılmış olan Sokrates ölümün kendisi için gerçekten bir ceza olup olmadığını sorgulamaktadır. Eğer ölüm mahkemede Sokrates'i cezalandıranların varsaydıkları gibi kötülüklerin en büyüğü olsaydı, Sokrates'e çocukluğundan beri yol gösteren ve yanlış bir şey yapmak üzereyken onu hep uyaran, engelleyen tanrısal ses bu durumda da kendini duyurmaz mıydı? Sokrates mahkemeye gelirken ya da savunması sırasında tanrısal bir işaretin kendisine karşı çıkmamasını ölümün kötü bir şey olmayabileceği şeklinde yorumlar.⁹ Ama bununla yetinmeyip ölümün iyi bir şey olduğuna ilişkin bir akıl yürütme de sunar:

Ölmek şu ikisinden biridir: Ya bir hiç haline gelmedir, hiçbir şeyin hiçbir şekilde bilincinde değildir ölen kişi ya da söylendiği gibi bir değişim, ruhun başka bir yere göçmesidir. Hiçbir duyum yoksa onda, uyuyanın hiçbir rüya görmediği bir tür uyku gibiyse, ölüm ne muazzam bir kazançtır! Haydi, rüya bile göremeyecek kadar derin uykuya dalınan bir geceyi ele alalım. Birisi bu geceyi hayatının diğer geceleri ve günleriyle karşılaştırdığında, hayatı boyunca kaç gecenin ya da günün bu geceden daha iyi ve hoş geçtiğini söylemesi

⁶ *İlyada* 16. 671–673. Çeviri için bkz. Homeros 2014a, 362. Bu sahne pek çok vazo resmine de konu olmuştur. Bu resimlerde Uyku'nun ve Ölüm'ün temsil edilişleri arasındaki farklılıklar başlı başına bir araştırma gerektirir.

⁷ Ama *İlyada*'da, Uyku ve Ölüm artık yeraltında değil Lemnos (bugünkü adıyla Limni) adasında oturmaktadırlar (bkz. *İlyada* 14. 229–233). Homeros'ta ölümlerin ruhlarıyla ilgili geniş bir literatür vardır. Ölmüş ruhların konumunu tek bir örneğe (Patroklos'un ruhunun Hades'in kapılarında geçebilmek için bedeninin yakılmasını beklemesine) odaklanarak irdeleyen güzel bir deneme için bkz. Conche 2014.

⁸ Bkz. Alkman, *PMGF* 3. 61–62 (= Calame, fragman 26); Aiskhylos, *Agamemnon* 1451–1452.

⁹ Bkz. *Sokrates'in Savunması* 40a–c.

gerekseydi, kanımca sadece herhangi biri değil, Büyük Kral¹⁰ bile kolayca sayılabilecek kadar az sayıda bulacaktı onları. Böyleyse ölüm, bir kazanç derim ben ona. Bu durumda sonsuzluk tek bir gecedden fazla değilmiş gibi görünüyor.¹¹

İlk seçenek ölümün rüyasız (dolayısıyla kabussuz) bir uyku gibi olmasıdır. Bu durumda ölüme korkulacak bir şey yoktur, çünkü en mutlu insanın hayatı bile rüyasız bir uykuyla kıyaslandığında daha az tercih edildir aslında. İkinci seçenek ise ölümlle ilgili anlatılanların doğru çıkması, ölümlerin ruhlarının Hades'te toplanmasıdır. Ama bu durumda da ölümden korkmaya gerek yoktur, çünkü Sokrates öldükten sonra büyük şairlerle, eski zamanların kendisi gibi haksız biçimde öldürülmüş kahramanlarıyla karşılaşacak, onlarla felsefe yapacaktır. Bir başka deyişle, Sokrates kendisini böyle ifade etmese de tarifsiz güzellikte sonsuz bir rüya gibi olacaktır ölüm. Sonuç olarak, her iki durumda da ölüm ceza değil ödüldür, bitimsiz bir mutluluktur.¹²

Üzerinde duracağımız ikinci metnin yer aldığı *Phaidon* diyalogu aynı görüşü savunmak için daha karmaşık ve sağlam akıl yürütmeler sunar. Sokrates burada da öldükten sonra kendisini mutlu bir varoluşun beklediğine, bilge tanrılarla ve iyi insanların ruhlarıyla buluşacağına inandığını söyler.¹³ Ama bu kez inanışını felsefi biçimde gerekçelendirmeye çalışır ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin üç temel sav öne sürer.¹⁴ Bu savların ilkinin ortaya konuşu sırasında bir kez daha ölümle uyku arasında benzerlik kurulduğunu görürüz. Sokrates bir şeyin ancak karşıtıdan itibaren meydana gelebileceğini gösteren bir dizi örnek verdikten sonra sözlerine şöyle devam eder:

“Peki şuna ne dersin?” diye devam etti, “uyanmış olmanın karşıtı nasıl uyumaksa, yaşamın da bir karşıtı yok mudur?”

“Elbette vardır,” dedi.

“Peki nedir?”

“Ölümdür,” dedi.

“Eğer karşıtsalar birbirlerinden olmaları gerekir; iki tane oldukları için de aralarında iki tane oluş vardır.”

“Kuşkusuz öyledir.”

Sonra Sokrates şunları söyledi: “Az önce sözünü ettiğim karşıt çiftlerden birini sana ben anlatmak istiyorum; hem çiftin kendisini

¹⁰ Burada mutluluğu dillere destan Pers kralı kastediliyor.

¹¹ *Sokrates'in Savunması* 40c–e. Çeviri için bkz. Platon 2006, 103–105.

¹² Sokrates'in tuhaf biçimde hiç hesaba katmadığı ya da göz ardı ettiği üçüncü seçenek ölümün bitimsiz bir kabus olmasıdır elbette. Sokrates'in akıl yürütmesindeki zayıflıklar Platon okurlarının da gözünden kaçmamıştır. Örneğin, Gareth B. Matthews birinci seçeneği imkansız bir kıyaslamaya, sonsuz bir uykuyla sonlu deneyimlerimizin kıyaslanmasına dayandığı için, ikinci seçeneği ise cehennem ya da yalnızlık olasılıklarını tartışmaksızın dışarıda tuttuğu için eleştirmiştir. Bkz. Matthews 2012 (özellikle 188–190).

¹³ Bkz. *Phaidon* 63b–c.

¹⁴ Birbirlerini tamamlayan ve geliştiren bu üç savın güzel bir özeti için Nazile Kalaycı'nın *Phaidon* çevirisine yazdığı giriş yazısına bakılabilir: Platon 2012, 12–24.

hem de aradaki oluşları. Diğerini de sen anlatırsın bana. Uyumak ve uyanmış olmak hakkında konuşayım ben. Uyumak uyanmış olmaktan, uyanmış olmak ise uyumaktan olur. Buradaki oluşlardan biri uykuya dalmak, diğeri uyanmaktır. Bu söylediklerime katılıyor musun?”

“Elbette.”

“Sen de bize yaşam ve ölüm hakkında konuş,” dedi. “Yaşamın ölümün karşıtı olduğunu söylemez misin?”

“Söylerim.”

“Peki birbirlerinden olduklarını?”

“Evet.”

“O halde canlılardan oluşan nedir?”

“Ölüler,” dedi.

“Peki ya ölülerden?”

“Cevabın canlılar olduğunu kabul etmek gerek,” dedi.

“Kebes, demek ki canlı varlıklar ve insanlar ölülerden meydana gelir, değil mi?”

“Belli ki öyle,” dedi.

“Demek ki,” diye devam etti, “ruhlarımız Hades’te varlığını sürdürür.”¹⁵

Bu karmaşık akıl yürütmenin adımlarını birbirinden ayırmaya çalışalım. Sokrates önce oluşun döngüsellğine ilişkin iki genel varsayımda bulunur. 1) Her şey karşıtıdan gelir: Güzel çirkinden, büyük küçükten gelir, çünkü ancak çirkin (ya da daha az güzel) bir şey güzelleşebilir, ancak küçük (ya da daha az büyük) bir şey büyüyebilir. 2) Karşıtlar arasındaki oluş iki yönlüdür ya da Sokrates’in dediği gibi “aralarında iki tane oluş vardır”: Güzel çirkinden geldiği gibi çirkin de güzelden gelir, büyük küçükten geldiği gibi küçük de büyükten gelir vb. Ardından, Sokrates uyku ve uyanıklık örneğinden yardım alarak bu iki genel varsayımı ölümle yaşam arasındaki ilişkiye uygular. 3) Uykuyla uyanıklık arasında nasıl karşıtlık varsa ölümle yaşam arasında da karşıtlık vardır. 4) Uyku nasıl karşıtı olan uyanıklıktan geliyorsa ölüm de karşıtı olan yaşamdan gelir. Ancak uyanık olan biri uykuya dalabilir, ancak yaşamakta olan canlı bir varlık ölebilir. 5) Oluş iki yönlü olduğuna göre bunun tersi de doğrudur. Uyku uyanıklıktan geldiği gibi uyanıklık da uykudan gelir (ancak uyumakta olan biri uyanabilir). Aynı şekilde, ölüm yaşamdan geldiği gibi yaşam da ölümden gelir. Yaşamdan karşıtına geçiş ölmekse, ölümden karşıtına geçiş de dirilmektir. Başka bir deyişle, doğmak ve dirilmek aynı şeydir. Yeryüzünde yaşamın devamlılığını sağlayan şey ölümlerin dirilmesidir. Öyleyse öldükten sonra “ruhlarımız Hades’te varlığını sürdürür”.

Burada Sokrates, *Savunma*’da yaptığı gibi ölümün bir tür rüyasız uyku olabileceğini söylemekle yetinmez, ölümle uyku arasındaki yakınlığı çok daha karmaşık bir analogi çerçevesinde ortaya koyar: Ölüm uykuya, yaşam uyanıklığa, ölmek uyumaya, dirilmek de uyanmaya benzemektedir. Uyku ve uyanıklık nasıl düzenli aralıklarla döngüsel biçimde birbirinin yerine geçiyorsa ölüm ve yaşam da aynı döngüsellikle

¹⁵ Phaidon 71c–e. Çeviri için bkz. Platon 2012, 85–89.

birbirinin yerine geçmektedir. Bu yüzden ruhlarımız aslında ölümsüzdür, ölüm ruhun yok olması değil başka bir yere (Hades'e) göç etmesidir.

Bütün bunlardan genel sonuçlar çıkarabilir miyiz? Sokrates'in Hades'i Hesiodos'un ya da Homeros'un, lirik ya da trajik şairlerin Hades'i değildir. Sokrates'in (Platon'un) erdemli ruhun ölümden sonra kavuşacağına inandığı mutlu ve felsefi varoluş, Homeros ya da Aiskhylos'un anlattığı, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra huzursuz bir gölge ya da intikamcı bir hayalet gibi sürdürdüğü varoluşa benzemez.¹⁶ Öte yandan, aralarındaki farklılıklara rağmen, ölümlerle uyku arasında güçlü bir bağ kuran bütün bu görüşler bir dizi ortak varsayımı paylaşıyor gibidirler:

1) Her şeyden önce, üzerinde durduğumuz metinlerin tamamında, ölüm ruhla beden biribirinden ayrılması, ruhun bedensiz bir varoluşa başlaması olarak kavranır.

2) Bu da aslında ölümler an değil süreç olarak düşünmek demektir. Ruhun varoluşunun sona erdiği an değil, bedenden ayrılıp bedensiz bir şekilde varlığını sürdürmesidir söz konusu olan.

Bu ilk iki varsayım uykuyla ölüm arasında kurulan alegorik/metaforik ilişkiyi belirler:

3) Uyku bedensel değil ruhsal bir olgu olarak düşünülür. Bu sayede ruhun bedensiz varoluşu olarak ölüm uykuya benzetilir.

4) Tıpkı ölüm gibi uyku da an değil süreçtir. Uyumak uyanıklığın kesintiye uğraması değil uyanıklık durumundan uyku durumuna geçmek ve varlığını başka (bilinçsiz) bir şekilde sürdürmektir.

Peki bu varsayımlar tersine çevrildiğinde, ölüm süreç değil an olarak kavrandığında, uyku ruhsal değil bedensel bir olgu olarak düşünüldüğünde uyku-ölüm ilişkisinin ele alınışında ne tür bir değişim meydana gelecektir? Şimdi bu sorunun yanıtını arayacağız.

2.2. Uykunun ve Ölümün Fizyolojisi

“Sokrates-öncesi” filozofların araştırmaları mitolojilerde bulduğumuz evrenle, yaşamla, toplumla ilgili açıklamaların doğallaştırılması yönünde güçlü bir eğilim sergilemektedir. Evrenin oluşumu, canlılığın ve insan türünün ortaya çıkışı, biyolojik, psikolojik ve toplumsal yaşam doğal, maddi nedenlerle ilişkilendirilerek açıklanır. Bu çerçevede, uyku ve ölüm de aralarında alegorik ya da metaforik yakınlıklar kurulabilecek terimler olmaktan çıkıp doğal nedenlerle açıklanmayı bekleyen olgulara dönüşürler. Şaşırtıcı olan şey bütün bu radikal dönüşüme rağmen uykuyla ölümün bambaşka kavramsal aygıtlarla olsa bile birlikte ele alınmayı sürdürmesidir. Bunu görmek için söz konusu filozoflardan bugüne kalan, uykuyla ilgili fragmanlara hızlıca göz atmak yeter.¹⁷

¹⁶ Ruhun ölümden sonraki varoluşuna ilişkin görüşleri bakımından Homeros, Aiskhylos ve Platon'u karşılaştıran güzel bir yazı için bkz. Frère 2010.

¹⁷ Aksi belirtilmedikçe “Sokrates-öncesi” filozoflardan yapacağım alıntıların çevirileri bana ait olacak. Dipnotlarda önce Diels-Kranz edisyonunun, ardından Laks-Most edisyonunun fragman numaralarını belirteceğim. Bu bölümde ele alacağım fragmanlarla ilgili olarak ayrıca bkz. Holton 2022, 74–86.

Uygunun ruhsal değil bedensel bir olgu olduğu fikri Anaksagoras'a ilişkin bir tanıklıkta açıkça karşımıza çıkar:

Ἀναξαγόρας κατὰ κόπον τῆς σωματικῆς ἐνεργείας γίνεσθαι τὸν ὕπνον·
σωματικὸν γὰρ εἶναι τὸ πάθος, οὐ ψυχικόν· εἶναι δὲ καὶ ψυχῆς θάνατον τὸν
διαχωρισμόν.

Anaksagoras [der ki] uyku bedensel etkinliğe bağlı yorgunluk yüzünden oluşur. Bedensel bir etkilenimdir bu, ruhsal değil. Ama ayrılma ruhun da ölümüdür.¹⁸

Anaksagoras'tan bize ulaşan diğer fragmanlarda bu bedensel etkilenimin nasıl meydana geldiğine ilişkin herhangi bir fizyolojik açıklama bulamayız. Ama elimizdeki bu tek fragmandan bir yandan, uygunun ruhsal değil bedensel bir süreç olduğunu, beden yorgunluğunun zorunlu bir sonucu olduğunu öğreniriz. Diğer yandan, uyku bedensel bir süreç olarak kavrandığında bile ölümle ilişkili olmayı sürdürür, çünkü eğer alıntılanan fragmanda ima edildiği gibi uyku ruhla beden kısmen birbirinden ayrılmasına karşılık geliyorsa ruhun bedenden mutlak biçimde ayrılmasının sonucu da ölümdür.¹⁹

Anaksagoras'ta bulamadığımız fizyolojik açıklamanın iki farklı ama birbirini tamamlayan versiyonunu onunla aşağı yukarı aynı dönemde (M.Ö. 5. yüzyılda) yaşamış iki başka filozofta, Empedokles ve Alkmaion'da buluruz. Empedokles yorumlaması son derece zor olan bir fragmanda uykuyu vücut ısısının düşmesine bağlıyor görünmektedir:

(a) Ἐμπεδοκλῆς τὸν θάνατον γεγενῆσθαι διαχωρισμόν τοῦ πυρώδους, ἐξ ὧν ἡ σύγκρισις τῷ ἀνθρώπῳ συνεστάθη ὥστε κατὰ τοῦτο κοινὸν εἶναι τὸν θάνατον σώματος καὶ ψυχῆς ὕπνον δὲ γίνεσθαι διαχωρισμόν τοῦ πυρώδους.

(b) Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν ὕπνον κατὰ ψύξιν τοῦ ἐν τῷ αἵματι θερμοῦ συμμετρον γίνεσθαι, κατὰ δὲ παντελῆ θάνατον.

(a) Empedokles [der ki] ölüm karışımları insan için meydana gelmiş şeylerden ateşten olanın ayrılmasıyla oluşmuştur. Dolayısıyla buna

¹⁸ DK 59 A 103 / LM 25 D 82. Laks ve Most alıntılıdığım fragmanın son cümlesinin Anaksagoras'a ait olmadığını, doksograf tarafından bir yorum olarak eklendiğini düşünüyorlar. Ayrıca Tertullianus'un tanıklığına inanacak olursak, Anaksagoras'la birlikte Ksenophanes de uykuyu yorgunlukla ilişkilendirmiştir. Bkz. DK 21 A 51 / LM 8 D 48.

¹⁹ Biz de Laks ve Most gibi fragmanın son cümlesinin Anaksagoras'a ait olmadığını düşünsek de bir başka tanıklık filozofun ölümle uyku arasında benzerlik kurduğu yorumunu destekler. Ioannes Stobaios'un aktardığına göre, Anaksagoras iki şeyin bize ölüm hakkında bilgi verdiğini söylemiştir: “doğumdan önceki zaman ve uyku” (DK 59 A 34 / LM 25 P 41). Patricia Curd, tanıklıkta geçen διδασκαλία sözcüğünün öğretim kadar tiyatro provası anlamına da gelmesine dayanarak metni şöyle çevirir: “there are two rehearsals for death: the time before birth and sleep” (“ölümün iki provası vardır: doğumdan önceki zaman ve uyku”). Bkz. Curd 2007, 91. Bu tanıklık uykuyla ölüm arasındaki ilişkiyi fizyolojik değil, daha ziyade psikolojik bir bağlamda ve metaforik bir düzeyde ele aldığı için bir önceki altbölümde incelediğimiz metinler kümesine dahil edilebilir.

göre ölüm ruha ve bedene ortaktır. Uyku ise ateşten olanın ayrılmasıyla oluşur.

(b) Empedokles [der ki] uyku kandaki sıcaklığın ölçülü biçimde soğumasıyla oluşur, ölüm ise tam bir soğumayla.²⁰

Anaksagoras'ta olduğu gibi Empedokles'te de uyku ölümle ilişkili olarak ele alınır. Ölüm insanı meydana getiren (ve dört öğeden, yani ateş, hava, su ve topraktan oluşan) karışımdan ateşten olan kısmın ayrılmasıyla gerçekleşir. Ama fragmanı herhangi bir müdahalede bulunmadan (Diels-Kranz'ı izleyerek metne eklemeler yapmadan) okuyacaksak uyku da tam olarak aynı nedenden ötürü ortaya çıkıyor gibidir. O halde uykuyu ölümden ayıran şey nedir? Bu sorunun yanıtını fragmanın ikinci kısmında buluruz. Bu kısım hem "insan için meydana gelmiş şeylerden ateşten olanın ayrılması" derken kastedilenin "kandaki sıcaklığın soğuması" olduğunu anlamamızı sağlar, hem de uykuyla ölümün aslında sadece bir derece farkıyla birbirinden ayrıldığını gösterir. Uykunun ve ölümün fiziksel/fizyolojik nedeni aynıdır: soğuma. Ama deyim yerindeyse bu nedenin *şiddeti* iki durumda aynı değildir: Uyku insanı meydana getiren karışımın dengesini bozmayacak ölçülü bir soğumanın, ölüm ise bu dengeyi ortadan kaldıran tam bir soğumanın sonucudur. Bir başka deyişle, uyku zayıf, şiddetsiz bir ölümdür, ölüm ise şiddetli bir uyku.²¹

Uykunun fizyolojisine ilişkin olarak Alkmaion'da bulduğumuz açıklama ise Empedokles'in açıklamasını bir adım ileriye taşıyor gibidir:

Αλκμαίων ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαι φησι, τὴν δ' ἐξέγερσιν διάχυσιν, τὴν δὲ παντελῆ ἀναχώρησιν θάνατον.

²⁰ DK 31 A 85 / LM 22 D 206a, D 206b ve R 29 (= Bollack 566 ve 569). Bu fragman pek çok metinsel zorluk barındırır. Bu yüzden her edisyon farklı bir çözüm yoluna başvurmuş, Yunanca metni farklı yollardan kurmuştur. Diels-Kranz edisyonuyla Laks-Most edisyonu arasındaki belli başlı farkları gözden geçirelim. 1) İki edisyonda fragmanın parçalarının sırası farklıdır. Laks-Most edisyonu fragmanı burada alıntıladığım sırayla sunar. Diels-Kranz'ta ve başka pek çok edisyonda ise (b) kısmı (a) kısmından önce gelir. 2) Diels-Kranz, hem dilbilgisi hem anlam açısından daha tutarlı bir metin elde etmek için büyük bir müdahalede bulunur ve (a) kısmına yeni sözcükler ekler: "ölüm karışımları insan için meydana gelmiş şeylerden ateşten, *havadan, sudan ve topraktan* olanın ayrılmasıyla oluşmuştur". Laks-Most bu müdahaleyi kabul etmez. 3) Laks-Most (a) kısmında "Dolayısıyla buna göre ölüm ruha ve bedene ortaktır" cümlesini doksograf tarafından eklenmiş bir yorum olarak değerlendirir ve bu cümleyi metinden çıkararak Empedokles'in alımlanışına ait metinler arasına yerleştirir (bkz. LM 22 R 29). 4) İki edisyon tek tek sözcükler düzeyinde de farklı tercihlerde bulunur. Burada metnin Yunancasını Laks-Most edisyonunda yer aldığı şekliyle, onların sözcük ve sıralama tercihlerine bağlı kalarak alıntılardım, ama alımlanış bölümüne atılan cümleyi korudum. (Empedokles üzerine devasa bir çalışma yapmış olan Jean Bollack fragmanın anlamını ciddi biçimde değiştirecek bambaşka tercihlerde bulunmuş ve ölümle insanı meydana getiren karışım arasındaki ilişkiyi *zamansal* bir ilişki olarak kavramıştır: Ölüm karışım ortaya çıktıktan sonra, ateşin ayrılmasıyla gerçekleşir. Ama bu makalenin sınırları içinde bu yorumun ayrıntısını tartışmam mümkün değil.)

²¹ Peki Empedokles'in (Aristotelesçi tınısı olan bir ifadeyle) ölümün "ruha ve bedene ortak" olduğunu söylemesini nasıl anlamalıyız? Uykuyla ölümün fizyolojik nedeni aynıysa uyku da ruha ve bedene ortak mıdır? Empedokles uykunun ruhsal değil bedensel bir etkilenim olduğunu öne süren Anaksagoras'tan bu noktada ayrılmakta mıdır? Laks-Most edisyonu muhtemelen tam da bu tür soruları dışarıda tutmak için "ölüm ruha ve bedene ortaktır" cümlesini fragmana dahil etmemiştir.

Alkmaion uykunun kanın kan-taşıyan damarlara geri çekilmesiyle oluştuğunu söyler, kan dağıldığında uyanırız, tam geri çekilme ise ölümdür.²²

Burada da uykuyla ölümün fizyolojik nedeni aynıdır ve kanla ilişkilidir, burada da iki olguyu birbirinden ayıran şey bir derece farkından ibarettir. Ayrıca fragman bunu açıkça söylemese de Alkmaion'un tıpkı Empedokles gibi uyku ve ölümü soğumayla ilişkilendirdiğini varsaymak büyük olasılıkla yanlış olmaz, çünkü ölümün soğumadan kaynaklandığını söylemek Yunan doğa bilimcileri arasındaki yaygın eğilimdir.²³ Ama Alkmaion'la birlikte yeni bir unsur da devreye girer ve soğumanın kanın geri çekilmesinin sonucu olduğunu öğreniriz. Vücudun soğuması kanın hareketine bağlanır. Uyku vücudun dengesini bozmayacak şekilde kanın geri çekilmesidir, ölüm ise "tam geri çekilme" durumunda gerçekleşir.²⁴

Alkmaion'un meşhur tezlerinden biri sağlığın bir tür izonomi (yasa önünde eşitlik), hastalığın ise monarşi olmasıdır. Sağlık sıcak ve soğukun, kuru ve ıslakın, acı ve tatlının ve benzer karşıt güçlerin vücutta dengeli bir ilişki içinde olmasına dayanır, hastalık bu dengenin bozulmasıdır.²⁵ Belki bu ayrımı uykuyla ölüm arasındaki ilişkiye de uygulayabiliriz: Aynı fizyolojik nedene bağlı olmalarına rağmen, uyku izonomiktir çünkü sağlığı korumaya hizmet eder, ölüm ise monarşiktir çünkü sağlığı oluşturan güçler arası dengenin ortadan kalkmasıdır.

Uyku-ölüm ilişkisinin "Sokrates-öncesi" filozofların doğa araştırmaları bağlamında ele alınışı hakkında neler söyleyebiliriz? Yine ortak varsayımları saptamaya çalışalım:

1) Bu kez, ele aldığımız metinlerde uykunun da ölümün de ruhsal değil bedensel olgular olarak kavrandığını ve fizyolojik çerçevede maddi nedenlerle açıklandığını görürüz.

2) İncelediğimiz ilk eksende uykuyla ölüm arasında metaforik bir ilişki kurulmasını sağlayan temel unsur burada ortadan kalkmıştır. Uyku bir süreç olarak kalsa da ölüm artık süreç değil andır (ruhla beden biribirinden ayrıldığı an).

Uykuyla ölüm arasında kurulan fizyolojik yakınlığı iki yeni varsayım temellendirmektedir:

²² DK 24 A 18 / LM 23 D 32.

²³ Bu yaygın görüşü Parmenides bile paylaşıyor olabilir. Bkz. DK 28 A 46b / LM 19 D 59.

²⁴ Alkmaion'un uykuyla ilgili bu açıklamasının atardamarlar ve toplardamarlar arasında bir ayrımı dayanıp dayanmadığı yorumcular arasında uzun süre tartışma konusu olmuştur. Bu konuda kesin bir karara varmak zordur, ama Lloyd'un da işaret ettiği gibi, Alkmaion'un vücudun derinlerinde bulunan kalın damarlarla yüzeye daha yakın ince damarları birbirinden ayırmış olması daha akla yakın görünmektedir. Bkz. Lloyd 1991, 177. Damarlar ve kan dolaşımı hakkında bütüncül bir teori öne sürmüş olan Apollonialı Diogenes de uykunun oluşumunu Alkmaion'un açıklamasını andıran bir biçimde ele alır. Ama Diogenes'e göre, uykunun fizyolojik nedeni kanın soğuması değil, damarların kanla dolmasıyla birlikte havanın göğüs ve karın bölgesine itilmesidir, havanın damarları tümüyle terk etmesi ise ölümü getirir. Bkz. DK 64 A 29 / LM 28 D 33.

²⁵ DK 24 B 4 / LM 23 D 30.

3) Uyku ve ölümün fizyolojik nedenleri aynıdır: vücudun soğuması (Empedokles) ya da kanın geri çekilmesi (Alkmaion) ya da havanın damarları terk etmesi (Apolloniali Diogenes).

4) Uykuyla ölümü birbirinden ayıran şey fizyolojik nedenleri arasında bir derece farkı olmasıdır sadece. Uyku ölçülü bir soğuma, ölüm tam soğumadır (Empedokles); uyku kanın geri çekilmesi, ölüm tam geri çekilmedir (Alkmaion); uyku havanın göğüs ve karın bölgesine itilmesi, ölüm havanın damarları tamamen terk etmesidir (Diogenes).

Her şey değişmiş, ama belki de mitolojinin doğa araştırmalarında dolaylı yollardan varlığını sürdürmesinin sayısız örneğinden biri olarak, uykuyla ölüm arasında derin bir bağ olduğu fikri değişmeden kalmıştır.

2.3. Bilgelikten Uzak Yaşamın Metaforu Olarak Uyku

Aristoteles öncesi kaynaklarda izini süreceğimiz üçüncü eksen uykuyla bilgece olmayan, felsefeden uzak yaşam arasında metaforik bir yakınlık kurar. Ama bu eksen de uykuyla ölüm arasındaki ilişki ortadan kalkmaz. Bilgece olmayan yaşam (bu bölümde üzerinde duracağımız ilk filozof olan Herakleitos'ta keskin biçimde, Platon'da ise belli koşullar altında) uykuya benzetildiği kadar ölüme de benzetilir.

Bilindiği gibi, Herakleitos sadece kalabalıkları, çoğunluğu, sıradan insanları değil, şairleri ve filozofları da *logos*'a (evrenin düzenine, bu düzenin dilde ve yaşantımızda kendini sunuşuna) kulak vermemekle suçlar.²⁶ Bilgelik "*logos*'a kulak vererek her şeyin bir olduğu konusunda söz birliğine varmak"tır.²⁷ Ama insanlar bunu yapmayı başaramazlar ve kendi dünyalarında, kendi düşünceleriyle yaşarlar.²⁸ Herakleitos bu bilgelikten uzak yaşamla bilgece yaşam arasındaki uçurumu pek çok güçlü imgeye ve metafora başvurarak resmeder. Uyku ve ölüm de bu metaforlar kümesi içinde merkezi rol oynar.²⁹ Uyku imgesiyle başlayalım ve uyuyanlarla uyanık olanlar arasında keskin bir sınır çizen bir fragmanı okuyalım:

ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται.

Herakleitos der ki uyanık olanlar için tek ve ortak bir evren vardır, oysa uykuda olanların her biri kendi özel evrenine döner.³⁰

Fragmanın metaforik olmayan bir okuması yapılabilir: Her birimizin uykudayken döndüğü özel evren elbette rüyalarıdır. Uykudayken herkes kendi dünyasında ya da

²⁶ Ne Homeros ve Hesiodos, ne de Pythagoras ve Ksenophanes Herakleitos'un eleştiri oklarından kaçabilmiştir. Bkz. DK 22 B 40 / LM 9 D 20; B 42 / D 21; B 56 / D 22; B 57 / D 25a; B 81 / D 27; B 106 / D 25b; B 129 / D 26.

²⁷ DK 22 B 50 / LM 9 D 46.

²⁸ Bkz. DK 22 B 2 / LM 9 D 2.

²⁹ Herakleitos'ta uyku ve ölüm imgelerinin kullanımıyla ilgili olarak bkz. Granger 2000, 260–281; Holton 2022, 57–73.

³⁰ DK 22 B 89 / LM 9 R 56. Laks-Most, bu metni B 2 / D 2 fragmanının doksograf tarafından yapılmış bir açıklaması olarak görür ve alımlamayla ilgili metinlere dahil eder.

kendi rüyasında yaşar. Oysa uyanırken hepimiz aynı dünyada, “tek ve ortak bir evren”de yaşarız. Ama metaforik bir okuma yapmak da mümkündür: Aynı dünyada yaşadıkları halde insanlar hiçbir konuda uzlaşamazlar, rüyadaymışlarcasına kendilerine ait özel dünyalar yaratırlar, “uykudayken yaptıklarını unuttukları gibi uyanırken yaptıklarını da fark etmezler”.³¹ Sadece bilge kişi bunların ötesindedir, uyanıktır ve her şeyin bir olduğunun farkındadır.

Herakleitos’un uykuyla ölümü birlikte ele aldığı fragmanları yorumlamak çok daha zordur. İki fragman özellikle ilginçtir ve farklı okumalara açıktır:

θάνατός ἐστιν ὀκόσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὀκόσα δὲ εὐδόντες ὑπνος.

Ölümdür uyanırken bütün gördüğümüz, uyurken bütün gördüğümüz ise uyku.³²

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανών], ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδων, ἐγρηγορῶς ἀπτεται εὐδοντος.

Geceleyn gözün ışığı söndüğünde [öldüğünde] insan bir kandil yakar kendine, yaşarken ölüye dokunur uykusunda, uyanırken uyuyana dokunur.³³

Alıntıladığımız ilk fragman, Herakleitos’un başka pek çok fragmanı gibi, iki karşıt terimi bir araya getirerek başlar: Uyanırken, yani yaşarken gördüğümüz şey ölümdür.³⁴ Ama beklenmedik biçimde, fragmanın ikinci kısmı karşıt terimleri devreye sokmaz, uykudayken gördüğümüzün yaşam olduğunu söylemez. Yaşayanın ve ölünün, uyanık olanın ve uyuyanın aynı olduğunu söylemez.³⁵ Uykudayken sadece uykudayızdır. Uyanırken gördüğümüz şey nasıl ölümse uykudayken gördüğümüz şey de yanılısma ya da ölümdür.³⁶ O halde *logos*’a kulak vermeyip uykuda gibi yaşayanlar uyurken de uyanırken de ölü gibi yaşamaktadırlar aslında.

İkinci fragman daha da karanlıktır. Fragmanın üç adımını ayrı ayrı ele alalım. 1) İnsan “gözün ışığı söndüğünde”, yani öldüğünde değil uykuya daldığında, “bir kandil yakar”, uykunun ya da rüyanın dünyasına girer. Ama daha önce gördüğümüz gibi, bu

³¹ DK 22 B 1 / LM 9 D 1 fragmanının son sözleri. Bu fragmanda uyku imgesi B 89 / R 56 fragmanındakinden biraz farklı bir işlev üstlenir. Artık söz konusu olan, uykuda herkesin kendi dünyasında yaşaması değil, uyandıığımızda rüyalarımızı unutmamızdır. Uykudayken gördüğümüz rüyaları unuttuğumuz gibi uyanırken gözümüzün önünde duran, zaten bildiğimiz şeyi de unuturuz. *Logos*’un bilinmezliği karmaşıklığından değil yalınlığından gelir.

³² DK 22 B 21 / LM 9 D 72.

³³ DK 22 B 26 / LM 9 D 71. Köşeli parantez içindeki kısım edisyonların neredeyse tamamında doksografin müdahalesi olarak görülür ve metne dahil edilmez. Son iki fragmanda küçük değişikliklerle Cengiz Çakmak’ın çevirisini kullandım. Bkz. Herakleitos 2014, 75 ve 85.

³⁴ Bunu da farklı şekillerde anlayabiliriz. Marcel Conche’un yorumunu izleyerek üç olası okumaya işaret edelim: 1) Gördüğümüz şey ölümdür, çünkü biz sürekli değişmekte olan şeylerin değişmeyen (ya da değişmiyor izlenimi uyandıran) yanlarını görebiliriz ancak. 2) Yaşamın ilkesi ruhtur, ama ruhu gözlerimizle göremeyiz. 3) Daima canlı olan kozmik ilkeyi yani ateşi göremeyiz, gördüklerimiz yok olmaya yazgılı varlıklardır. Bkz. Conche 1998, 361.

³⁵ Oysa Herakleitos DK 22 B 88 / LM 9 D 68 fragmanında tam olarak bunu söyleyecektir.

³⁶ Burada Antik Yunan’da yaygın kabul gören bir fikrin, uykudayken geleceği ya da hakikati görmenin mümkün olduğu fikrinin açık bir eleştirisi de vardır.

dünya “tek ve ortak” değil, uyuyan kişiye özeldir. 2) Uykuya dalan kişi uykusunda “ölüye dokunur”, çünkü gördüğü şeyler yanılısamadan ibarettir (bu kişi rüyasında ölmüş insanların canlı olduklarını gördüğünde yanılısma daha da şiddetlenir, ölümlerle ancak rüyalarımızda karşılaşabilir, bir yanılısma içinde onlara dokunabiliriz). 3) Uyanık kişi ise uyuyana dokunur, çünkü uyanınca rüya bittiği için ölümlerle temasımız kesilmiştir, ya da belki uyku ve uyanıklık sürekli birbirinin yerine geçtiği için uyanık olanla uyuyan daima temas halindedir.

Burada bu iki fragmanla ilgili farklı yorumları tartışmamız mümkün değil. Ama hangi yorumu benimserseniz benimseseyim, Herakleitos'ta, uyku, ölüm, özel bir dünyaya hapsolme, *logos*'a kulak vermeme, duyularını kullanmama (sağırılık, körlük), dil yetisini kaybetme temaları arasında derin bir bağ olduğunu ve bütün bunların bilge olmayan bir yaşamı resmetmek için kullanıldığını söyleyebiliriz.³⁷

Uykuyla bilgece olmayan yaşam arasında kurulan bu Herakleitosçu bağ Platon'da tekrar karşımıza çıkar.³⁸ *Devlet* diyalogunun beşinci kitabında, güzel şeylere ilgi gösteren, ama güzelin kendisini umursamayan kişilerin rüyada gibi yaşadıkları söylenir. Birkaç düzeltme ve ekleme yaparak Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz çevirisinden bu bölümü okuyalım:

Bir adam güzel şeylere inanır, ama güzelliğin kendisine inanmaz, onu güzelliğin bilgisine yönlendirmek isteyeninin ardından gitmezse, gerçekten uyanık mı dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içinde mi geçiyor? Rüyanın ne olduğunu bir düşün... Uyurken ya da uyanırken, bir şeyin benzerini onun benzeri olarak değil de kendisiymiş gibi görmek değil midir rüya?³⁹

Felsefeye uygun bir yaşam şeylerin görünüşlerine değil kendilerine (güzel şeylere değil güzelliğin kendisine, güzellik ideasına) yönelen yaşamdır. Gerçekten uyanık olanlar böyle bir yaşam sürenlerdir.⁴⁰ Modelle değil kopyayla, bilgiyle değil kanaatle, asılla değil görünüşle yetinenler ise rüya içinde yaşarlar ve öldüklerinde nihai bir uykuya dalarlar.⁴¹

Buraya kadar Platon'un uyku ya da rüya metaforuna başvurma biçimiyle Herakleitos'unki arasında büyük bir fark yok gibidir. Kabaca söylersek, her iki filozof da bilgeliği uyanıklığa, bilgisizliği uykuya benzetir. Ama biraz yakından baktığımızda Platon'un iki bakımdan Herakleitos'tan ayrıldığını görürüz.

³⁷ *Logos*'u dinlemeyenler “sağır gibidirler” (DK 22 B 34 / LM 9 D 4), “ne dinlemeyi ne konuşmayı bilirler” (B 19 / D 5), onların gözlerine ve kulaklarına güven olmaz (B 107 / D 33). Bu tür fragmanlardan yola çıkan Granger, Homeros'ta ölümler aleminin belli başlı özellikleri olarak sunulan unsurların Herakleitos'ta bilge olmayan kişiyi resmetmek üzere bambaşka bir düzleme taşıdığını ikna edici biçimde göstermiştir. Bkz. Granger 2000, 269–272.

³⁸ Platon'da uyku ve uyanıklıkla ilgili olarak bkz. Gallop 1971. Platon'da uykunun iki yönlülüğünü ele alırken bu yazıdan faydalandım.

³⁹ *Devlet* 5. 476c. Çeviri için bkz. Platon 2008, 185–186.

⁴⁰ Bkz. *Devlet* 5. 476d.

⁴¹ Bkz. *Devlet* 7. 534c–d.

İlk olarak, Platon'un uykuya yaklaşımı iki yönlüdür. Bir yandan, idealara değil kopyalara bağlananlar yaşamlarını uyuyarak geçiriyor gibidir. Uyku metaforunun Herakleitosçu kullanımının bir tekrarıdır bu. Ama diğer yandan, Herakleitos'ta hiç karşımıza çıkmayan yeni bir ayrım devreye girer: Uyurken hangi rüyaları göreceğimiz en azından bir ölçüde bizim elimizdedir. *Devlet*'in dokuzuncu kitabının başında uyanırken arzularına gem vurmayan insanların uyurken aklın denetiminin ortadan kalkmasıyla bu arzulara büsbütün teslim oldukları, oysa ölçülü ve bilgece bir yaşam sürenlerin uykularında bilmedikleri şeyleri (geçmişte, şu anda ya da gelecekte olanları, hatta hakikati) gördükleri söylenir.⁴² O halde, iki çeşit uyku, iki çeşit rüya ve bunların belirlediği bir uyku etiği söz konusudur.

İkinci olarak, Platon'un uyku-ölüm ilişkisine yaklaşımı da iki yönlüdür. *Phaidon*'da Platon'un uykuyla ölüm arasında kurduğu analogiyi görmüştük. Ama *Devlet* diyalogu bağlamında, uyku-uyanıklık ayrımının yerini giderek iki çeşit uyku arasındaki ayrıma bırakmasıyla birlikte Herakleitos'takine benzer bir uyku-ölüm bağlantısı Platon'da silikleşmeye başlar. Uyku artık ruhun geri çekildiği bir alan olarak ölüme benzetilmez, ruhun farklı yanlarının, farklı eğilimlerinin (aklın ve arzuların, ölçülü ve ölçüsüz isteklerin) çatışmaya girdiği bir savaş alanına dönüşür. Eğer uykunun ve rüyanın bu düzeyde hala bir metafor olarak işlediğini öne süreceksek, bunun artık şairlerin ve sofistlerin aldatıcı imgelerine karşı filozofun akla uygun imgeler üretmesinin metaforu olduğunu da eklememiz gerekir.

Ele aldığımız üçüncü ve son eksenin ardında yatan varsayımları sıralayalım:

1) Uyku burada bilgelikten uzak yaşamın metaforudur. *Logos*'a kulak vermeyen (Herakleitos) ya da şeylerin kendileriyle değil görünüşleriyle yetinen (Platon) insanlar uyurgezer gibi yaşamaktadırlar.

2) Ama bilgelikten uzak bir yaşamı resmetmek bakımından ölümün uykudan farkı yoktur. İki durumda da ruh hakikati kavrayamaz haldedir. Geçici bir ölüm olarak uyku ve bitimsiz bir uyku olarak ölüm çoğunluğun yaşamını betimlemek söz konusu olduğunda birbirinin yerine kolayca geçebilir.

Öte yandan, çoğunluğun içinde bulunduğu bu uyku durumu mutlak bir sağırlık ve körlük olarak değil (Herakleitos), felsefenin çıkış noktası ve zemini olarak da görülebilir (Platon). Filozof belki de her şeyden önce bilgisizliğin uykusunu felsefi imgelerle sarsacak kişidir.

3. Aristoteles'te Uyku ve Yaşam

Bu üç eksen karşısında Aristoteles'in uykuya yaklaşımını nasıl konumlandırabiliriz? Bu soruya yanıt ararken çıkış noktamız Aristoteles'in *Parva naturalia*'da yer alan uyku, uyanıklık ve rüyalar hakkındaki incelemeleri ya da etik kitaplarında uykudan söz ettiği pasajlar olmayacak. Uyku hakkında söylenenlerin felsefi arka planını görmemizi sağlayacak bir metinden, *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının başında ruhun

⁴² Bkz. *Devlet* 9. 571c-572b. Platon'un rüyalarda geleceği görmeye ve genel olarak kehanete inanıp inanmadığı konusunda kesin bir fikre varmak mümkün değil gibi görünüyor. Ama *Timaios* 71a-72b'de rüyaların ve kehanetin karaciğerle ilişkisi *Devlet*'teki pasajla örtüşecek biçimde ve ayrıntılı olarak ele alınır. Uykunun oluşumuyla ilgili olarak ayrıca bkz. *Timaios* 45e-46a.

tanımlandığı, “hem uykunun hem uyanıklığın ruhun varlığına bağlı olduğunun” söylendiği bölümden yola çıkacağız. Önce bu sözü kendi bağlamı içinde anlamaya, onu belirleyen kavramsal ayrımları netleştirmeye çalışacağız. Ardından, Aristoteles’in başka metinlerini de hesaba katarak yukarıda ele aldığımız üç eksenin Aristoteles’le birlikte nasıl dönüşüm geçirdiğini ya da kırılmaya uğradığını irdeleyeceğiz.

3.1. Bedenin Yaptıkları ve Yapabildikleri

Aristoteles *Ruh Üzerine*’nin birinci kitabında kendisinden önce gelenlerin ruh anlayışlarını eleştirel bir gözle ele aldıktan sonra ikinci kitabın başında kendi ruh tanımını ortaya koyar. Bu tanım pek çok bakımdan Aristoteles’e özgüdür:

1) Her şeyden önce, ruh artık bedene dışarıdan eklenen, ölüm anında bedenden ayrılan bağımsız bir töz değil, bedenin sahip olduğu yaşamsal ya da biyolojik yetilerin toplamıdır. Ruhun bedenin biçimi, bedenin ruhun maddesi olmasının ya da bedenle ruhun madde-biçimsel bir bütün oluşturmasının anlamı budur. Başka bir deyişle, ruh bedenin yapabildiklerinden başka bir şey değildir.⁴³ Aristoteles’in örneğini kullanarak söyleyecek olursak, bir balta için “kesebilmek” neyse, bir göz için “görebilmek” neyse bir beden için de yaşamak (ruh sahibi olmak) odur: kendine ait biyolojik işlevleri yerine getirebiliyor olmak.⁴⁴

2) Bedenin yapabildiklerinin toplamı olarak ruh bir yaşam ilkesidir. Dolayısıyla sadece insanların ruhu yoktur, bütün canlılar, hayvanlar ve bitkiler de ruh sahibidir. Bitkilerin temel yaşamsal işlevleri beslenmek, üremek ve büyüme. Hayvanlarda bunlara algılama ve hareket etme (yer değiştirme) işlevleri ve bu temel işlevlerin türevleri (iştah, anımsama, hayal gücü vb.) eklenir.⁴⁵

3) Ruh kavramının geçirdiği bu dönüşüm bedenin ele alınışını da dönüştürür. Bedenin maddi olarak, yaşamsal yetileri üstlenebilecek biçimde örgütlenmiş olması, yani organik olması (organlardan oluşması) gerekir. Artık “Sokrates-öncesi” filozofların ateş, hava, su ve toprağın bir karışımı olan “kimyasal” beden anlayışlarının ötesinde, yaşamsal işlevlere karşılık gelecek organlardan ve dokulardan oluşan “biyolojik” bir bedenle karşı karşıyayızdır.⁴⁶

Aristoteles’in uyku ve uyanıklıktan söz ettiği pasaj işte bu yeni ruh ve beden anlayışının ortaya konduğu bölümde yer alır. Önce metni okuyalım. Aristoteles ruhun

⁴³ Dolayısıyla Aristoteles için “bir beden ne yapabilir?” sorusuyla “ruh nedir?” sorusu aslında aynı sorunun iki farklı ifadesi gibidir. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Yücefer 2015. Pek çok yorumcu Aristoteles’in ruhu bağımsız, ayrı bir töz olarak kavramamasında Descartesçi ikicilikten çıkışın bir olanağını görmüştür. Tartışmanın bugünkü durumu hakkında fikir edinmek için bkz. Robinson 2021; Shields 2021.

⁴⁴ Bkz. *Ruh Üzerine* 2. 1, 412b11–25.

⁴⁵ Örneğin bkz. *Ruh Üzerine* 2. 2, 413a22–b10; 2. 3, 415a1–12.

⁴⁶ Aristoteles’te de bedenin nihai yapıtaşları ateş, hava, su ve topraktır. Bunlar sıcak ve soğukun, ıslak ve kurunun sentezlerinden oluşurlar. Ama “Sokrates-öncesi” filozoflardan farklı olarak, iki başka sentez bu ilk türden sentezlere eklenerek bedeni organik hale getirir. İkinci sentez dokulara, üçüncü sentez ise organlara karşılık gelir. Bkz. *Hayvanların Parçaları* 2. 1, 646a12–24.

bedenin biçimi (*eidōs*) ve gerçekleşmesi (*entelekheia*) olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder:

Αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. Φανερόν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἐστίν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη.

Ama bu da [gerçekleşme de] iki biçimde söylenir: ya bilgi sahibi olma gibi, ya bilgiyi kullanma gibi. O halde, bilgi sahibi olma gibi söylendiği açıktır, çünkü hem uyku hem uyanıklık ruhun varlığına bağlıdır. Uyanıklık bilgiyi kullanmaya, uyku ise kullanmadan/işletmeden bilgi sahibi olmaya benzer. Aynı kişide, bilgi sahibi olma oluşum bakımından önce gelir.⁴⁷

İlk bakışta anlaması zor görünen bu satırların ardında yatan kavramsal ayrımları gözden geçirelim. 1) Aristoteles ruh–beden ilişkisini önce *energeia* (ya da *entelekheia*) ve *dynamis*, yani fiil ve kuvve, edimsellik/işlerlik (gerçekleşme) ve gücüllük ayrımı üzerinden düşünür.⁴⁸ Ruh “gücül olarak yaşama sahip” ya da “yaşama gücüne sahip” bedenin gerçeklik kazanması, gerçekleşmesidir. Gerçekleşmiş beden organlara sahip, biyolojik yetilerle donanmış bedendir. 2) Ardından, alıntılıadığımız pasajda, gerçekleşmenin de farklı düzeyleri olduğu söylenir. Bedenin gerçekleşmesi yani ruh sahibi olması iki farklı biçimde anlaşılabilir: “ya bilgi sahibi olma gibi, ya bilgiyi kullanma gibi”. Bundan ne anlamalıyız? Bir bilgiye sahip olduğum halde şu anda o bilgiyi kullanmıyor olabilirim. Pişano çalmayı bildiğim halde şu anda pişano çalmıyor olabilirim. Yani birinci gerçekleşme düzeyinde olduğum halde gerçekleşmenin ikinci

⁴⁷ *Ruh Üzerine* 2. 1, 412a22–27. Aristoteles'te uykunun biyolojik bir olgu olmanın ötesinde taşıdığı felsefi öneme dikkat çeken ve bu pasajı da ele alan bir yazı için bkz. Sprague 1977.

⁴⁸ Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabının ilk iki bölümünde ruhu tanımlarken ve bu tanımları tartışırken sık sık *entelekheia* sözcüğünü kullanır. *Energeia* sözcüğüyle ilk kez 2. 1, 414a12'de karşılaşırız. Aristoteles'in *energeia* ve *entelekheia* arasında bir ayrım yapıp yapmadığı, ruhu tanımlarken özellikle *entelekheia* sözcüğünü tercih etmesinin bir nedeni olup olmadığı, Aristoteles yorumcuları arasında bitmek bilmeyen bir tartışma konusudur. Pek çok yorumcu *energeia*'nın kuvveden fiile, gücül halden edimsel hale geçişle ilgili bir kavram olduğunu ya da kusursuz olmayan bir gerçekleşme durumuna işaret ettiğini, oysa *entelekheia*'nın eksiksiz bir tamamlanmışlık, tam bir yetkinlik durumuna karşılık geldiğini düşünür, böylece iki kavram arasında hiyerarşik denebilecek bir ilişki kurar. Ama bu tarz bir hiyerarşiyi Aristoteles'in metinlerinden yola çıkarak gerekçelendirmek zordur. Aristoteles ruhu tanımlarken *energeia* sözcüğünü kullanmasa bile *energein* fiilini kullanmaktan çekinmez. Tam da şu an yorumlamakta olduğumuz pasajda, 412a26'da bunun bir örneğini görürüz. Ayrıca *Ruh Üzerine*'de ruhun bedenin *entelekheia*'sı olduğu söylense de başka metinlerde (örneğin, *Metafizik* 8. 3, 1043a35–36'da) ruhun bedenin *energeia*'sı olduğu da söylenir. En azından ruhun bedenle ilişkisi söz konusu olduğunda, *energeia* ve *entelekheia* sözcüklerinin birbirinin yerine geçebilecek şekilde, eşanlamlı olarak kullanıldığını varsaymanın en iyi çözüm olduğunu düşünüyorum. Bu kavramların nasıl çevrilmesi gerektiğine gelince, *energeia*'yı “edimsellik” (ya da Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev'in *Ruh Üzerine* çevirilerinde yaptıkları tercihe bağlı kalarak “işlerlik”), *entelekheia*'yı ise “gerçekleşme” diye çevirmekten yanayım. *Entelekheia*'yı “yetkinlik” diye çevirmiyorum, çünkü bu sözcük daha ziyade kusursuz bir tamamlanma durumunu ifade ediyor ve *entelekheia* ile *energeia* arasında hiyerarşik bir ilişki kuran yorumu yansıtıyor gibi görünüyor. Çeviri tercihlerini karşılaştırmak için bkz. Aristoteles 2018.

düzeyine geçmemiş olabilirim. Ama zaten sahip olduğum bilgiyi kullanıyor, şu anda piyano çalıyor da olabilirim. O zaman gerçekleşmenin ikinci düzeyindeyim demektir.

Kısacası, önce gücüllük ve gerçekleşme birbirinden ayrılır, ardından gerçekleşmenin iki farklı düzeyi olduğuna işaret edilir. Bu iki kavramsal ayrımı birleştirerek üç farklı düzey ayırt edebiliriz. Bilgi örneği ve piyano çalma örneği üzerinden bunların neler olduğuna bakalım:

- 1) Gücüllüğün birinci düzeyi – bilgisizlik ya da cehalet – piyano çalmayı bilmeyen kişinin içinde bulunduğu durum.
- 2) Gücüllüğün ikinci düzeyi ya da birinci gerçekleşme – bilgi sahibi olma ama o bilgiyi kullanmama – piyano çalmayı bildiği halde şu anda piyano çalmayan kişinin durumu.
- 3) İkinci gerçekleşme – zaten sahip olduğumuz bilgiyi kullanma – şu anda piyano çalmakta olan kişinin durumu.⁴⁹

Bu kavramsal ayrımları aklımızda tutarak alıntıladığımız pasaja döndüğümüzde her şey netlik kazanır. Aristoteles ruhun gerçekleşme olduğunu zaten göstermiştir, şimdi onun hangi anlamda gerçekleşme olduğunu tartışmaktadır. Ruh “bilgi sahibi olma”ya mı benzer, yoksa “bilgiyi kullanma”ya mı? Ruh bedeninin birinci gerçekleşmesi midir, ikinci gerçekleşmesi mi? İşte tam bu noktada uyku ve uyanıklık ayrımı devreye girer ve Aristoteles’in soruyu yanıtlamasını sağlar. Ruh “bilgi sahibi olma”ya benzer, yani ruh bedeninin birinci gerçekleşmesidir, “çünkü hem uyku hem uyanıklık ruhun varlığına bağlıdır”. Görüldüğü gibi, uyku örneği Aristoteles’i ruhun nihai tanımına götüren kilit adımdır. Şimdi ne olup bittiğini anlamak için bu örneğe biraz yakından bakalım.

Buradaki akıl yürütme basit gibidir: Ruh yaşam ya da canlılık ilkesidir. Ama canlı olmak için sürekli uyanık olmak gerekmez, uyurken canlı olmayı bırakmayız, dolayısıyla tıpkı uyanıklık gibi uyku da canlılık ilkesi olan ruhun varlığını gerektirir. Piyano çalma örneği üzerinden düşündüğümüzde her şey daha da basit hale gelir: Piyano çalmayı bilmeyen birine piyanist demeyiz, o kişi henüz gücüllüğün birinci düzeyindedir. Ama piyano çalmayı bildiği, piyano çalma becerisine sahip olduğu halde şu anda piyano çalmakta olmayan birine piyanist deriz. Piyanist olmak için aralıksız olarak piyano çalmak, sürekli ikinci gerçekleşme düzeyinde bulunmak gerekmez. Dolayısıyla birinin piyanist olup olmadığını anlamak için ikinci gerçekleşmeye değil birinci gerçekleşmeye, o kişinin şu anda yaptıklarına değil yapabildiklerine odaklanmamız gerekir. Aynı şekilde, bir doğal varlığın canlı (ruh sahibi) olup olmadığını anlamak için uyanıkken neler yaptığına değil, uyanık olsun ya da olmasın neler yapabildiğine bakmamız gerekir. Ruh bir bedeninin yaptıkları değil yapabildikleridir ve bunlar uykudayken aynı kalırlar. Nasıl bir piyanisti piyanist yapan şey piyano çalması değil piyano çalabilmesi ise bir hayvanı hayvan yapan şey de algılaması ve hareket etmesi değil algılayabilmesi ve hareket edebilmesi, yani

⁴⁹ Aristoteles *Ruh Üzerine*'de iki kez “birinci gerçekleşme” ifadesini kullanır (bkz. 2. 1, 412a27 ve b5). “İkinci gerçekleşme” ifadesi ise ikincil literatürde yaygın olarak kullanılsa da Aristoteles’e ait değildir. Aynı şekilde, birinci ve ikinci gücüllük ifadelerini de Aristoteles’te bulamayız. Yine de bu terminolojiyi kullanmakta bir sakınca yoktur, çünkü sözcükler Aristoteles’e ait değilse de sözcüklerin ifade ettiği ayrımlar açık biçimde Aristoteles’in ayrımlarıdır.

algılama ve hareket etme yetilerine sahip olmasıdır.⁵⁰ Hayvan uyurken de uyanırken de bu yetilere sahiptir. O halde, hayvan uyurken de uyanırken de canlıdır, ruh sahibidir. Ruh bedeninin birinci gerçekleşmesidir.⁵¹

Ama bu noktadan itibaren işler karışmaya başlar ve bir dizi sorunla karşılaşırız. Üç soruna işaret edelim. İlk sorun ruhun tanımıyla ilgilidir. Aristoteles'in önerdiği nihai ruh tanımı şudur: "yaşama gücüne sahip doğal cismin" ya da aynı anlama gelecek şekilde "organik doğal cismin birinci gerçekleşmesi".⁵² Elbette bu tanımı harfiyen anlamamız gerekir, çünkü bedeninin ikinci gerçekleşmesi de ruhtur. Bir canlının belli biyolojik yetilere sahip olması (birinci gerçekleşme) kadar o yetileri uygun koşullarda kullanması da (ikinci gerçekleşme) ruhun varlığına bağlıdır. Öte yandan, ikinci gerçekleşme birinci gerçekleşmeyi varsayar, bir biyolojik işlevin yerine getirilmesi o işleve sahip olunmasını gerektirir.⁵³ Bedenin yaptıkları bedeninin yapabildiklerine bağlıdır ve onların göstergesidir. O halde belki ruhun tanımını şu şekilde yeniden ifade edebiliriz: Organik cismin ya da bedeninin birinci gerçekleşmesi ruhun varlığı için *yeterlidir*. Başka bir deyişle, canlılıktan söz edebilmek için yaşamsal yetilerin varlığından fazlası gerekmez.

Ama tanımı böyle anladığımızda da yeni bir sorunla karşılaşırız. Bir bedeninin belli yaşamsal yetiler taşıması onun ruh sahibi olması için yeterli midir gerçekten? Üreme ve beslenme, algılama ve hareket etme yetilerine sahip, ama bu yetileri hiç kullanmayan bir beden hayal edelim: sürekli uyuyan bir beden. Böyle bir bedeninin canlı olduğunu söyleyebilir miyiz? Piyano çalmayı bilen ama asla piyano çalmayan bir piyanist olabilir mi? Aristoteles ruhu bedeninin birinci gerçekleşmesi olarak tanımlasa da canlının yaşamını devam ettirmesi ikinci gerçekleşmelere, yani sahip olduğu yetileri kullanmasına, beslenmesine, algılamasına vb. bağlıdır. O halde ruhun tanımını bir kez daha gözden geçirip şöyle dememiz gerekir: Organik cismin ya da bedeninin ruh sahibi sayılması için yaşamsal yetilere sahip olması ve bunları belli durumlarda kullanması gerekir, *ama bütün yaşamsal yetilerini aynı anda ve kesintisiz olarak kullanması gerekmez*. Bir hayvanın hayatta kalması (tehlikelerden kaçması, avlanması vb.) için elbette algılama ve hareket etme yetilerini kullanması gerekir.

⁵⁰ Bu yüzden gündelik dilde "algılamak" sadece fiilen algılamak değil algılayabilir olmak, algılama gücüne/yetisine sahip olmak da demektir. Aynı durum işlevlere karşılık gelen diğer fiiller için de geçerlidir. "Bitki beslenir", "hayvan algılar", "insan düşünür" derken her seferinde etkinliğin kendisi kadar yetiye de işaret ederiz. Fiilen gören ve duyan hayvan kadar görme ve duyma yetilerine sahip uyumakta olan hayvanın da gördüğünü ve duyduğunu söyleriz (bkz. *Ruh Üzerine* 2. 5, 417a10–12).

⁵¹ Uyanıklık ise elbette ikinci gerçekleşmedir, uykuda korunan yetilerin tekrar işlemeye başlamasıdır. Aristoteles'in örnekleriyle söyleyecek olursak, uyanıklık kesme gücüne sahip baltanın fiilen kesmesine, görme gücüne sahip gözün fiilen görmesine karşılık gelir (bkz. *Ruh Üzerine* 2. 1, 412b27–413a1).

⁵² *Ruh Üzerine* 2. 1, 412a27–28 ve b 5–6.

⁵³ Öyleyse birinci gerçekleşme zaman ya da oluşum bakımından ikinci gerçekleşmeden önce gelmek zorundadır. Alıntıladığımız pasajın son cümlesinde Aristoteles'in ne dediğini anımsayalım: "Aynı kişide, bilgi sahibi olma oluşum bakımından önce gelir." (Bu noktada doğal yetilerle kazanılmış yetiler arasında bir ayrıma gitmek yerinde olur. Birinci gerçekleşmenin önce geldiği önermesi doğal, biyolojik yetiler söz konusu olduğunda tartışmasızca doğrudur, ama eğitimle kazanılan bilgiler ya da beceriler söz konusu olduğunda aynı önerme daha karmaşık bir anlam kazanacaktır. Canlı zaten biyolojik yetilerle donanmış olarak dünyaya gelir, oysa piyanist piyano çalma gücüyle, geometrici geometri bilgisiyle dünyaya gelmez; bu gücü, bu bilgiyi piyano çala çala, problem çöze çöze kazanması gerekir.)

Ama bu yetileri aynı anda ve kesintisiz olarak kullanması gerekmez. Hayvan düzenli aralıklarla uykuya daldığında canlı olmaktan çıkmaz. Ama sürekli uyuyan bir hayvanın canlılığını koruması da mümkün değildir. “Hem uyku hem uyanıklık ruhun varlığına bağlıdır”, ama sürekli uyuyan ya da sürekli uyanık bir hayvandan söz etmek olanaksızdır.

Üçüncü sorun doğrudan uyku ve uyanıklık örneğinin tercih edilmiş olmasıyla ilgilidir. Pek çok yorumcunun işaret ettiği gibi, Aristoteles genel olarak ruhla ya da canlılıkla ilgili bir problemi çözmeye çalışırken hayvansal yaşamla sınırlı bir örnek vermekte ve bitkileri dışarıda tutuyor gibi görünmektedir.⁵⁴ Ruhun birinci gerçekleşme mi ikinci gerçekleşme mi olduğu sorusu bitkileri de kapsayacak şekilde bütün canlıların ruhuna ilişkin bir sorudur. Oysa uyku ve uyanıklık hayvanların ruhuyla ilgili bir örnektir, çünkü uyku hayvanlara özgü bir yeti olan algılama yetisinin bir süreliğine işlemez hale gelmesidir, algılama yetisine sahip olmayan bitkiler uyumazlar. O halde ruhun bedeninin birinci gerçekleşmesi olarak tanımı sadece hayvanların (ve elbette hayvansal yetilere sahip oldukları için insanların) ruhu için geçerli olan bir tanım mıdır? Bitkisel yaşamın farklı gerçekleşme düzeyleri arasında herhangi bir ayırım sergilemediğini mi düşünmeliyiz? Bunu düşünemeyiz, çünkü Aristoteles önerdiği ruh tanımının bitkileri de kapsadığını açıkça belirtir, “yaşama gücüne sahip doğal cismin” organik olduğunu söyledikten hemen sonra bitki bedeninin de organları olduğuna dikkat çeker (yaprak, kabuk, meyve, kökler).⁵⁵ Daha ikna edici bir çözüm bitkileri ruhun “ortak” tanımının dışında tutmak yerine uyku ve uyanıklık ayırımının metaforik bir biçimde de olsa bitkilere de uygulanabileceğini varsaymaktır. Bitkilerin uykusundan ya da uyanıklığından söz edemeyiz, çünkü bitkiler algılama yetisine sahip değildir. Ama bitkisel yaşamın da uykuya ve uyanıklığa *benzer* yönleri vardır. Uykuyu yaşamsal yetilere sahip olmanın yani birinci gerçekleşmenin, uyanıklığı da bu yetileri kullanmanın yani ikinci gerçekleşmenin metaforu olarak düşünürsek “hem uyku hem uyanıklık ruhun varlığına bağlıdır” cümlesi bitkileri de kapsayacak geniş bir anlam kazanır. Bitkilerin ayırt edici işlevleri olan beslenme, büyüme ve üreme yetilerinin de sürekli işler halde olmadıklarını, bitkisel yaşamın bu yetilerin “uykuda” olduğu kesitler de içerdiğini söyleyebilecek duruma geliriz.⁵⁶

Uyku ve uyanıklık örneğinin ya da metaforunun Aristoteles’in ruhu tanımladığı metinde oynadığı kilit rolü gördük. Bu örneğin ya da metaforun işlevini, ardında yatan kavramsal ayrımlar, gücüllük ve edimsellik, birinci ve ikinci gerçekleşme ayrımları ışığında gözden geçirdik. Şimdi genel olarak Aristoteles’in uykuyu ele alma tarzının kendisinden önce gelenlerin uykuyu ele alma tarzlarından hangi bakımlardan farklılaştığını sorma vakti geldi.

⁵⁴ Bu sorunun net biçimde ortaya konduğu bir okuma için bkz. Polansky 2007, 158–159.

⁵⁵ Bkz. *Ruh Üzerine* 2. 1, 412b1–4.

⁵⁶ Aslında bu sorun görüldüğünden daha karışıktır çünkü, hayvan ya da bitki, canlılığın varlığını koruması için belli bir yaşamsal etkinliğin kesintisiz biçimde sürüp gitmesi gerektiği düşünülebilir. Aristoteles’e göre, canlıların hayatta kalması bedeninin ısı ve nemlilik dengesinin korunabilmesine bağlıdır, hayvanların çoğu solunum yoluyla bu dengeyi sağlar ve solunum uykudayken de devam eder. Bu alttan alta sürekli devam eden dengeleme çabası bitkisel ruhun bir işlevi midir? Eğer öyleyse bitkisel ruhun en azından bazı işlevlerinin birinci ve ikinci gerçekleşme ayırımının ötesinde ya da berisinde yer aldığını mı söylememiz gerekir?

3.2. Aristoteles'in Yaklaşımındaki Yenilikler

Aristoteles'ten önce pek çok kaynakta uykuyla ölümün hem alegorik ve metaforik düzlemde, hem fizyolojik düzlemde nasıl ilişkilendirildiğini görmüştük. Şimdi bu ilişkilerin Aristoteles'le birlikte geçirdiği dönüşümü anlamaya çalışacağız. Bunun için de yine önceden ayırt ettiğimiz üç eksen takip ederek ilerleyeceğiz.

I. *Aristoteles'le birlikte uyku ölümün bir metaforu olmaktan çıkar.* Aristoteles'in ruh ve beden anlayışı uyku-ölüm metaforunu mümkün kılan varsayımları net biçimde ortadan kaldırmaktadır. Her şeyden önce, ölüm Aristoteles'e göre ruhla beden birbirinden ayrılması, ruhun bedensiz bir varoluşa başlaması değil, ruhun ve beden aynı anda yok olmasıdır. Öldükten sonra geriye ne ruh kalır ne beden.⁵⁷ Ruh beden gerçekleşmesi olarak tanımlandığı ölçüde ruhun ölümle birlikte bedenden ayrılmasından ya da bedensiz varoluşundan söz etmek saçma hale gelir. Ruh ancak bedenle birlikte ve beden var olduğu sürece varlığını sürdürebilir. Ama bunun tersi de doğrudur; beden de ancak ruhla birlikte, yani yaşamsal yetilerle donanmış olarak varlığını sürdürebilir. Öldükten sonra geriye kalan şey (ceset) dış görünüşü bakımından canlı bedene benzese de aslında beden değil maddi bir yığındır. Bir hayvan ya da insan heykeline beden demek ne kadar mümkünse cesede beden demek de o kadar mümkündür ancak.⁵⁸ Bunu kabul ettiğimizde uyku-ölüm metaforunun ardında yatan bir diğer temel varsayımı da reddetmiş oluruz. Ölüm Aristoteles için süreç değil andır: canlının (ruhun ve beden) yok olduğu an. Böylelikle hem ruhsal hem bedensel bir süreç olan uykuyla ruhun ve beden yok olduğu an olan ölüm arasındaki metaforik bağ kopmuş olur. Uyku artık ölüme benzemez.

Peki uyku Aristoteles'e göre ölüme benzemiyorsa yaşama mı benziyordür? *Hayvanların Üremesi*'nin son derece ilginç bir pasajında, "olmamaktan olmaya geçişin bir ara durum yoluyla gerçekleştiği, uykunun da doğası gereği böyle bir durummuş gibi görüldüğü, yaşamakla yaşamamak arasındaki sınır gibi olduğu" söylenir.⁵⁹ Ölümle yaşamı birbirinden ayıran bu sınır ölüme benzemiyorsa yaşama, yokluğa benzemiyorsa varlığa mı benzemektedir? Bu soruyu yanıtlayabilmek için Aristoteles'in uyku hakkında söylediklerini Platon'un *Phaidon* diyalogunda uyku hakkında söylenenlerle karşılaştıralım.

Sokrates'in bu diyalogda bir yandan uykuyla uyanıklık arasında, diğer yandan ölümle yaşam arasında bir karşıtlık kurduğunu, bu sayede karmaşık bir analogi çerçevesinde uykuyu ölüme, uyanıklığı yaşama benzettiğini görmüştük. Bu fikirler kısmen Aristoteles'in de onaylayacağı fikirlerdir. Ölüm yaşamın ortadan kalkması demek olduğuna göre, Aristoteles rahatlıkla ölümle yaşam arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu kabul edebilir, bu konuda Sokrates'le hemfikir olabilir. Buna karşılık,

⁵⁷ Aristoteles ruhun bütününe değilse de en azından bir "parçasının" (akıl) bedenden ayrı olarak var olmasının mümkün olup olmadığını sorar, ama bu sorunun yanıtını sürekli erteler ve hiçbir zaman kesin bir çözüm sunmaz. Örneğin bkz. *Ruh Üzerine* 2. 1, 413a3-9; 3. 4, 429a10-13.

⁵⁸ Aristoteles zooloji metinlerinde bunu sık sık vurgular. Örneğin bkz. *Hayvanların Parçaları* 1. 1, 640b29-641a6; *Hayvanların Üremesi* 2. 1, 734b24-27. Bu konudaki en ilginç ve ayrıntılı pasaj ise şudur: *Meteorolojiler* 4. 12, 389b31-390b2.

⁵⁹ *Hayvanların Üremesi* 5. 1, 778b27-30.

Aristoteles'in ruh anlayışı uykuyla uyanıklık arasında *keskin bir karşıtlık* kurulmasına ve uykunun ölüme benzetilmesine izin vermez, “çünkü hem uyku hem uyanıklık ruhun varlığına bağlıdır”, dolayısıyla karşıt olmak bir yana bu iki durum arasında derin bir bağ söz konusudur.

Ama bu noktada aceleci davranmamamız gerekir. Aristoteles'in uykuyla uyanıklık arasında keskin bir karşıtlık kurmadığını söyledik, çünkü elbette belli bir düzeyde Aristoteles de uykuyla uyanıklık arasında karşıtlık olduğunu düşünür. *Parva naturalia*'nın uyku ve uyanıklıkla ilgili metninde, “uyanıklığın ve uykunun hayvanın aynı parçasına ait olduğu, çünkü bunların birbirine karşıt olduğu ve uykunun açıkça uyanıklığın bir çeşit yoksunluğu olduğu” söylenir.⁶⁰ Sağlık ve hastalık, güzellik ve çirkinlik, güçlülük ve zayıflık, görme ve körlük, duyma ve sağırlık arasında nasıl karşıtlık varsa uyanıklık ve uyku arasında da karşıtlık vardır.⁶¹ Ama bunlar aynı tipte, aynı keskinlikte karşıtlıklar değildir. Uyku algılama yetisinin korunması ama kullanılmamasıdır, uyanıklık ise sahip olunan yetinin kullanılmasına karşılık gelir.⁶² Oysa görmeyle körlük, duymayla sağırlık arasında yaşamla ölüm arasındakine benzer keskin bir karşıtlık vardır, çünkü körlük görme yetisinin, sağırlık duyma yetisinin kullanılmaması değil yitirilmesidir. Bir durumda bir yetiyi kullanmakla kullanmamak arasında zayıf bir karşıtlık, diğer durumda bir yetiye sahip olmakla onu yitirmek arasında keskin bir karşıtlık vardır. Dolayısıyla algılama yetisinin kullanılması ya da kullanılmaması açısından uyku uyanıklığa karşıttır, ama algılama yetisine sahip olmak açısından uyku ve uyanıklık aslında aynı şeydir, ikisi de ölüm değil yaşamdır. Son kertede, uykudan uyanıklığa geçmek bir karşıttan diğerine geçmek değil, “kendine ve gerçekleşmeye doğru ilerlemek”tir.⁶³

O halde, Aristoteles'in yaklaşımıyla *Phaidon*'daki Sokrates'in yaklaşımı arasındaki temel fark Sokrates'in birinci ve ikinci gerçekleşme arasında (bir yetiye sahip olmakla onu kullanmak arasında) bir ayrıma gitmemesidir.⁶⁴ Bu yüzden Sokrates için bir yetiyi kullanmamakla onu yitirmek, yani uykuyla körlük/sağırlık arasında da bir fark yoktur. Sokrates uyanıklığın keskin karşıtı olarak gördüğü uykuyu yaşamın keskin karşıtı olan ölüme benzetebilir ve bu yolla (her şeyin karşıtıdan geldiğini öne sürerek) ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışabilir. Oysa Aristoteles için uyku ve uyanıklık canlı bir bedenin sürekli birbirinin yerini alan ve ancak zayıf bir karşıtlıkla birbirinden ayrılan iki farklı durumudur sadece. Algılayabilmek ve algılamak, bir yetiye sahip olmak ve o yetiyi kullanmak, birinci ve ikinci gerçekleşme. Bu yüzden

⁶⁰ “Uyku ve Uyanıklık Üzerine”, 1, 453b25–27.

⁶¹ “Uyku ve Uyanıklık Üzerine”, 1, 453b29–31.

⁶² “Uyku ve Uyanıklık Üzerine”de, Aristoteles art arda iki kez uyurken alginın “bağlanmasından” (δεσμός) ya da “hareketsizleşmesinden” (ἀκίνησία) söz eder (1, 454b10–11 ve 26). Uyandıığımızda bağ çözülür ve algı tekrar serbest kalır. O halde, uyku algılama yetisinin bir süreliğine işlemez hale gelmesidir, ama ruhun algılayan yanı dolaylı olarak uyku sırasında da işlemeyi sürdürür, önceki algıların izleri ya da kalıntıları olan imgeler rüyaları mümkün kılmaktadır.

⁶³ Bkz. *Ruh Üzerine* 2. 5, 417b6–7.

⁶⁴ Elbette bundan Platon'un birinci ve ikinci gerçekleşme arasındaki ayrımı asla hesaba katmadığı, diyaloglarda bu ayrımı hazırladığını düşünebileceğimiz pasajların hiç yer almadığı sonucunu çıkaramayız. Örneğin, Polansky Aristoteles'in iki gerçekleşme düzeyi arasında yaptığı ayrımın arka planını *Theaitetos*, 197a–200c'de bulur. Bkz. Polansky 2007, 157, dipnot 18. Ama en azından *Phaidon*'daki pasajda bu ayrıma başvurulmadığı açıktır.

Aristoteles için uyku ölüme benzemediği gibi genel olarak yaşama da benzemez, yaşamın belli bir durumuna, yaşamsal yetilerin korunduğu ama işletilmediği duruma benzer. *Hayvanların Üremesi*'nde ölümlerle yaşam arasındaki sınır olarak betimlenen uyku yaşamın belli bir durumudur.

II. *Aristoteles'le birlikte uykunun açıklanışı ölümün açıklanışından ayrılır*. Uykuyla ölüm arasında kurulan, çeşitli örneklerini “Sokrates-öncesi” filozoflarda bulduğumuz fizyolojik yakınlık Aristoteles'in ruh ve beden anlayışı tarafından tümüyle ortadan kaldırılmasa bile zayıflatılır. “Sokrates-öncesi” filozoflarda uykunun da ölümün de aynı şekilde açıklandığını ve vücudun soğuması ve kanın hareketiyle ilişkilendirildiğini, bu iki olgunun fizyolojik nedenleri arasında sadece bir derece farkı görüldüğünü söylemiştik. Aristoteles kendisinden önce gelen doğa filozoflarının izinden giderek uykuyu soğumayla ve kanın hareketiyle ilişkilendirmeyi sürdürür, ama uykuya ilişkin bu fizyolojik açıklamayı bedeni yaşamsal işlevlerle donanmış organik bir bütün olarak kavramaya dayanan biyolojik bir çerçeveye yerleştirir. Uykuyla ölüm arasındaki benzerliği zayıflatan şey de işte bu biyolojik çerçevedir. Şimdi *Parva naturalia*'da bu çerçevenin nasıl kurulduğuna bakalım.

“Uyku ve Uyanıklık Üzerine”nin ilk bölümünde, uykunun ve uyanıklığın ruha ve bedene ortak olan şeyler arasında yer aldığı ve bütün hayvanlar tarafından deneyimlendiği (ama algılama yetisinden yoksun oldukları için, bitkilerin uyku ve uyanıklık içermeyen bir yaşam sürdürdükleri), uykunun algılama yetisinin geçici olarak bağlanması, uyanıklığın ise bu yetinin tekrar serbest kalması anlamına geldiği gösterilir. İkinci bölümde, uykunun ve uyanıklığın ardında yatan farklı tipte nedenler araştırılır, üçüncü ve son bölümde ise doğrudan uykunun fizyolojik koşulları irdelenir.⁶⁵ Aristoteles uykuya ilişkin iki farklı ama birbirini tamamlayan ereksel açıklama sunar:

1) Hiçbir hayvan sürekli olarak hareket halinde olamayacağı için, hayvansal yaşamın kesintisiz bir etkinlik sergilemesi olanaksız olduğu için, hayvan etkin olma gücünü koruduğu süreyi aştığında yorulur ve uykusu gelir. Uyku hayvanın dinlenip gücünü toplaması için zorunludur. Uyku kendi başına biyolojik bir işleve karşılık gelmez, ama hayvanın uyanıkken yerine getirdiği işlevlerin sağlıklı biçimde yerine getirilebilmesinin zorunlu koşuludur.⁶⁶

2) Uyku aynı zamanda sindirim sürecinin bir yan sonucudur. Aristoteles'e göre, sindirim besinin değerli kısmının ısıtılarak (“pişirilerek”) kana dönüştürülmesidir. Isınan besin damarlar yoluyla vücudun üst kısımlarına taşınır, iç organların en soğuk olan beyne doğru ilerleyen bu parçalar soğudukça ve yoğunlaştıkça

⁶⁵ Metnin iç tutarlılığı ve bütünlüğüyle ilgili olarak bkz. Everson 2007.

⁶⁶ Bkz. “Uyku ve Uyanıklık Üzerine”, 1, 454a24–32; 2, 455b14–28. Burada, Aristoteles'in “koşullu zorunluluk” dediği şeyin bir örneğiyle karşı karşıyayız: Uyku sadece zorunlu değil, *biyolojik işlevlerin yerine getirilebilmesi için zorunludur*. Aristoteles tam da bu bağlamda uykunun metaforik olarak dinlenmeyle ilişkilendirilmesinin gerçekten örtüştüğünü belirtir (455b20–21). Uykuya ilişkin bu ilk açıklamanın bir benzerine daha önce uykunun yorgunluktan kaynaklandığını söyleyen Anaksagoras'ta da rastlamıştık (bkz. DK 59 A 103 / LM 25 D 82).

tekrar vücudun ısı merkezi ve temel algı organı olan kalbe doğru gerilemeye başlarlar. Böylece uyku ortaya çıkar, soğumanın etkisiyle baş ağırlaşır, gözkapakları kapanır ve hayvan uykuya dalar.⁶⁷

Görüldüğü gibi, Aristoteles'te de uykunun nedeninin soğuma ve kanın çekilmesi olduğu fikri korunur. Ama uyku hakkında söylenebilecek şeyler bundan ibaret değildir artık. Uykunun organik bir bütün olan bedende dolaylı da olsa vazgeçilmez işlevleri vardır. Uyku bir yandan, hayvanın yorulduğunda dinlenmesini ve hareket etme gücünü tekrar kazanmasını sağlar, diğer yandan, sindirim için çoğu zaman bir koşuldur.⁶⁸

Parva naturalia'da yer alan, yaşamın uzunluğu ve kısalığıyla, yaşlanma ve ölümle ilgili incelemeler ölümün fizyolojik nedeninin uykununkinden çok da farklı olmadığını gösterir. Tıpkı uyku gibi ölüm de soğumayla (ve kurumayla) ilişkilidir. Hayvan doğası gereği nemli ve sıcaktır, yaşlılık ve ölüm ise kuru ve soğuktur.⁶⁹ Yaşam vücudun doğal sıcaklığının korunması, ölüm bu sıcaklığın ortadan kalkmasıdır.⁷⁰ Sıcaklığın yitirilmesi bitkilerin kurumasına, hayvanların ölümüne yol açar.⁷¹ Ölüm bundan ibarettir: doğal sıcaklığın yitirilmesi, soğuma ve kuruma. Uykunun aksine ölümün işlevsel bir anlamı yoktur. Daha önce başvurduğumuz bir benzetmeyi tekrar kullanacak olursak, uyuyan kişinin durumu piyano çalmayı bildiği halde fiilen piyano çalmakta olmayan kişinin durumuna benzer. Bu kişi uygun koşullar verili olduğunda istediği zaman piyano çalabilir, çünkü piyano çalma becerisine sahiptir. Oysa ölüm piyano çalmayı tamamen unutmak gibidir. Söz konusu olan, becerinin kullanılmadan korunması değil büsbütün yitirilmesidir.⁷²

O halde, uykuyla ölümün fizyolojik nedenleri arasında bir benzerlik olsa bile artık biyolojik anlamları bambaşkadır. Uyku birinci gerçekleşmedir, bedenin yaşamsal yetilerini kullanmaksızın korumasıdır. Oysa ölüm bedeni yapan bu yetilerin ortadan kalkması, bedenin ve ruhun birlikte yok olmasıdır. Biyolojik çerçevede uykuyla ölüm arasındaki benzerlik ortadan kalkmıştır.⁷³

⁶⁷ Bkz. "Uyku ve Uyanıklık Üzerine", 3, 456b17–28, 457a33–b6, 457b20–26; *Hayvanların Parçaları* 2. 7, 653a10–20. Uyanmayla ilgili olarak bkz. "Uyku ve Uyanıklık Üzerine", 3, 458a10–25.

⁶⁸ Elbette uyumadan dinlenmek ya da uyumadan besini sindirmek olanaklıdır. Ama ruhun beslenmeyle ilgili kısmı işlevini daha ziyade uykudayken yerine getirir (bkz. "Uyku ve Uyanıklık Üzerine", 1, 454b32–455a2) ve hiç uyumadan hareket etmeyi sürdürmek olanaksızdır. Aristoteles'in dinlenme olarak uykuyu sindirimden çok solunumla ilişkilendirdiğini de belirtelim (bkz. "Uyku ve Uyanıklık Üzerine", 2, 455b34–456a24).

⁶⁹ Bkz. "Yaşamın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine", 5, 466a18–20.

⁷⁰ Bkz. "Gençlik ve Yaşlılık Üzerine", 4, 469b18–20.

⁷¹ Bkz. "Yaşam ve Ölüm Üzerine", 2, 479b1–4.

⁷² Bkz. "Yaşamın Uzunluğu ve Kısalığı Üzerine", 2, 465a23 (sahip olunan bilginin unutmaya ve aldanma yüzünden yitirilmesi).

⁷³ Aristoteles'in yaklaşımındaki yeniliğin ilginç göstergelerinden biri bazı hayvanlarda uykuyla uyanıklığı gözlem yoluyla ayırt etmenin zorluğuna dikkat çekmesidir. Gözleri sert bir dokuya sahip olduğu için gözkapığı olmayan hayvanlar uyurken de uyanırken de aynı görünürler. Balıkların, yumuşakçaların, böceklerin, özellikle de kabuklu deniz hayvanlarının uyuyup uyumadığını kestirmek zordur. Ama Aristoteles bir hayvan türünün uyuduğunu gözlem yoluyla saptayamadığında bile her hayvanın uyumasının zorunlu olduğu düşüncesine dayanarak o türün bireylerinin de uyuduğunu varsayar (bkz.

III. *Aristoteles’le birlikte uyku bilgelikten uzak bir yaşamın metaforu olmaktan çıkar.* Bu noktayı kavramak için, Aristoteles’in etik metinlerinde biyolojik bir olgu olarak uykudan ve yorgunluktan söz ettiği pasajlardan yola çıkabiliriz. Herakleitos’ta ve Platon’da bilgece olmayan bir yaşamın nasıl uykuya benzetildiğini görmüştük. Oysa Aristoteles için bilgenin uykusuyla bilgelikten uzak kişinin uykusu, erdemliyle erdemsizin uykusu biyolojik olarak aynı uykudur. O halde uykuyu bilgeliğin ya da cehaletin, erdemin ya da erdemsizliğin metaforuna dönüştürmek anlamsızdır. Yorgunlukla ve beslenmeyle ilişkisi içinde kavranan uyku erdemlilik-erdemsizlik, bilgelik-bilgisizlik, mutluluk-mutsuzluk ayrımlarının askıya alındığı bir ediginlik durumundan ibarettir:

İyi ile kötü insan uykuda pek az belli olur (bundan dolayı, yaşamın yarısında mutlu kişiler ile sefiller arasında bir fark yoktur derler; bunun da böyle olması doğaldır, çünkü uyku, ruhun erdemli ya da fena denilmesini sağlayan etkinliğine ara vermesidir).⁷⁴

Buradaki akıl yürütme basittir. Erdemli insanı erdemsiz insandan (ya da mutluyu mutsuzdan) davranışlarına, eylemlerine, yapıp ettiklerine bakarak ayırırız. Uyku sırasında ruhun algılayan ve düşünen yanının etkinliği kesintiye uğradığına göre, uyuyan bir insan karşısında elimizde erdemi ve erdemsizliği tartabileceğimiz herhangi bir ölçüt kalmamış olur. Belki Aristoteles’in dediği gibi erdemli kişinin rüyaları “daha iyidir” ve erdemlilik rüyalara da yansımaktadır.⁷⁵ Ama başkasının rüyalarına tanık olma olanağından yoksunuz. Kimin erdemli kimin erdemsiz olduğunu görmek istiyorsak uyuyanın uyanmasını beklemekten zorundayız.

Alıntıladığımız metinde Aristoteles bilgelikten değil erdemden söz eder. Ama aynı saptamanın bilgelik için de geçerli olacağı açıktır: Bilge kişinin ya da filozofun uykusuyla bilgelikten uzak yaşamının uykusu arasında bir fark yoktur. Fark uykuda değil uyanırken açığa çıkar. Bilge uyanırken bilgedir. Hakikate rüyalar yoluyla değil uyanırken yaptığımız araştırmalar sayesinde yaklaşabiliriz ancak.⁷⁶ Öte yandan bilgelikten uzak bir yaşam süren kişinin durumu da aynıdır. Böyle bir yaşam sürebilmesi için onun da uyanık olması gerekir. Bilgisiz uyanırken bilgisizdir. Ruhun bilgeliğe yakın ya da ondan uzak olmasına neden olan etkinlik uyanırken sürdürülen yaşamdır. Uyku bilgelikten uzak yaşamın metaforu değil, bilgeliğin peşinden giden kişiyi araştırmasına ara vermek zorunda bırakan, bu kişinin araştırmaktan aldığı

“Uyku ve Uyanıklık Üzerine”, 1, 454b14–24). Dolayısıyla bazı durumlarda uyuyan insanla ölüyü birbirinden hemen ayırt edemesek de hayvanlar aleminin çeşitliliği ve karmaşıklığı düşünüldüğünde pek çok hayvan türü için asıl zorluk uyuyanla uyanık olanı birbirinden ayırmaktır. Uyku ölüme değil hareketsiz bir yaşama benzemektedir.

⁷⁴ *Nikomakhos’a Etik* 1. 13, 1102b5–8. Çeviri için bkz. Aristoteles 1997, 22. Ayrıca bkz. *Eudemos’a Etik* 2. 1, 1219b16–20. Aristoteles her iki pasajda da uyku sırasında iyi insanla kötü insan, erdemliyle erdemsiz arasında fark olmadığını söyledikten sonra, bir yandan uykuda ruhun beslenmeyle ilgili kısmının (“bitkisel” ruhun) etkin halde olduğunu, diğer yandan erdemli kişilerin rüyalarının erdemsizlerinkilerden daha iyi olduğunu ekler.

⁷⁵ Bkz. *Nikomakhos’a Etik* 1. 13, 1102b10–11; *Eudemos’a Etik* 2. 1, 1219b24–25.

⁷⁶ *Parva naturalia*’da yer alan, “Uykuda Kehanet Üzerine” başlıklı inceleme uyurken ruhumuzun hakikate yaklaşabileceği fikrini açık biçimde reddeder.

hazı kesintiye uğratan biyolojik koşuldur. Yorulmasa, uykusu gelmese filozof araştırmayı bırakır mıydı?

O halde nasıl oluyor da hiç kimse sürekli olarak haz almıyor? Yoksa yorulduğu için mi? Nitekim insanca olan hiçbir şeyin sürekli etkinlik halinde olması olanaklı değil, demek ki haz da böyle değil. Çünkü haz etkinliği izler.⁷⁷

Burada yorgunlukla ilgili olarak söylenen şey kuşkusuz uyku için de söylenebilir. Uykunun yorgunlukla ilişkisi üzerinde zaten durmuştuk. Hiçbir hayvan ara vermeksizin hareket edemez, hiçbir insan ara vermeksizin düşünemez, haz ya da acı duyamaz, mutlu ya da mutsuz olamaz. Hareket etmek kadar düşünmek de yorar. Filozof da yorulur, acıkır ve gücü tükendiğinde uykuya dalar. Tekrar edecek olursak, uyku bilgelikten uzak bir yaşamın metaforu değil, olsa olsa insanın sonluluğunun, insanca güçlerin sınırlılığının bir göstergesidir.

Aristoteles’le birlikte taşlar yerinden oynamıştır. Uyku artık ne ölümün metaforudur, ne de bilgelikten uzaklığın. Birinci gerçekleşme olarak uyku ruhun varlığını gerektirir, çünkü uyuyan beden fiilen algılayamaz durumda olsa bile algılama yetisine sahip bedendir. Öte yandan, uykuya birinci değil ikinci gerçekleşme açısından, bedenin yapabildikleri değil fiilen yaptıkları açısından bakmak da mümkündür. Uykuda fiilen işlemeyi sürdüren tek yeti beslenme yetisidir. Bu açıdan uyuyan hayvan ya da insan bitkiye benzer, çünkü algılama yetisi bağlanmışken besinin sindirimi sürmektedir, beslenme yetisi işlemektedir. Bitkiler elbette uyuyamazlar çünkü algılama yetisinden yoksundurlar, ama bitkisel yaşam kesintisiz bir uykuya benzetilebilir.⁷⁸

4. Sonuç

Üç ekseni takip ederek Aristoteles’ten önce uykuyla ölüm arasında metaforik ya da fizyolojik düzlemde kurulan benzerliğin felsefi zemininin Aristoteles’te nasıl sarsıldığını gördük. Bu Aristotelesçi sarsıntının kaynağına *Ruh Üzerine*’nin ikinci kitabının başlarında yer alan, “hem uykunun hem uyanıklığın ruhun varlığına bağlı olduğu” önermesini yerleştirebiliriz. Ama bu önermeyi kendi bağlamı içinde okurken söz konusu önermenin ardında da hem bir dizi yeni kavramsal ayırım, hem ruha ve bedene ilişkin yeni bir anlayış yattığını keşfettik.

Aristoteles’le gelen sarsıntı bir yandan yeni kavramsal ayrımlarla hazırlanır. Aristoteles önce edimsellikte gücüllüğü, ardından gerçekleşmenin farklı düzeylerini birbirinden ayırarak olmakla olmamak arasındaki ilişkiyi karmaşıklaştırır. Bu kavramsal ayrımları hesaba katmaksızın olmakla olmamak arasında tüketici ve yalın bir ayırım olduğunu varsaydığımız sürece canlılar için olmak yaşamak, olmamak ölmek anlamına gelecektir, bu da uykunun olmaktan çok olmamaya benzetilmesine, dolayısıyla da ölümle ilişkilendirilmesine yol açacaktır. Oysa Aristoteles’le birlikte

⁷⁷ *Nikomakhos’a Etik* 10. 4, 1175a3–6. Çeviri için bkz. Aristoteles 1997, 207 (çeviride küçük bir değişiklik yaptım).

⁷⁸ Bkz. *Hayvanların Üremesi* 5. 1, 779a2–4. Ayrıca bkz. *Nikomakhos’a Etik* 10. 6, 1176a34–35.

uykunun birinci gerçekleşmeye, uyanıklığın ikinci gerçekleşmeye karşılık geldiğini kabul ettiğimiz andan itibaren uyku ve ölüm arasındaki metaforik benzerlik zeminsiz kalır, uykuyu yaşamsal yetilerin kullanılmaksızın korunduğu durum olarak görmeye başlarız.

Diğer yandan, Aristoteles'te karşımıza çıkan, ruha ve bedene ilişkin yeni anlayış uykunun geleneksel yaklaşımların ötesinde nasıl farklı biçimde ele alınabileceği konusunda belirleyici rol oynar. Ölümün ruhun bedenden ayrılması olduğunu varsaydığımız sürece ölüm bitimsiz bir uyku gibi düşünülecektir. Aynı şekilde, beden dört öge (ateş, hava, su, toprak) ya da temel nitelikler (sıcak, soğuk, ıslak, kuru) düzeyinde, salt “kimyasal” denebilecek bir açıdan ele alındığı sürece uykuyla ölümün fizyolojik açıklaması neredeyse aynı olacaktır. Oysa Aristoteles’le birlikte beden ve ruhun anlamı değiştiğinde, beden “biyolojik” çerçevede yaşamsal işlevlerle donanmış organik bir bütüne, ruh beden sahip olduğu yetilere dönüştüğünde ölüm ruhun bedensiz bir varoluşu sürdürmesi olmaktan çıkar, ruhun ve beden eşzamanlı olarak ortadan kalktığı ana indirgenir. Ayrıca uykuyla ölüm arasında soğuma ve kanın çekilmesi üzerinden kurulan yakınlık zayıflar, iki olgunun biyolojik anlamları arasındaki fark derinleşir. Uyku yaşamsal yetilere sahip beden koruması, ölüm ise bu beden ortadan kalkmasıdır artık.

Elbette uyku-ölüm benzerliğinin felsefi zemininin sarsılması Aristoteles’ten sonra edebi metinlerde uykunun tekrar tekrar ölümün metaforu olarak kullanılmasını önlemez. Klasik ve modern edebiyatta bunun sayısız örneğini bulabiliriz. Öte yandan, uykunun ölümle ilişkilendirilmeden doğayı ya da hayvanlar alemini betimlemek üzere kullanıldığı sayısız örnek de mevcuttur. Alkman’dan bugüne ulaşan meşhur bir fragmanda şair uykuyu bir tür ölüm olarak sunmak yerine doğanın uykusunu bütün canlılığıyla resmeder, hayvanlar alemini uyumaktadır, ama fragmanı okurken bu uykunun “Aristotelesçi” bir uyku olduğunu hissederiz. Doğanın güçleri askıya alınmıştır ama ortadan kalkmamıştır. Karada, suda ve havada yaşayan hayvanlar sonunda uyanacak, uykuda bağlanmış yetiler tekrar serbest kalacaktır. Bu fragmanı alıntılıyarak bitirelim:

εὐδοοσι δ' ὀρέων κορυφαί τε καὶ φάραγγες
πρώονές τε καὶ χαράδραι
φῦλά τ' ἐρπέτ' ὅσα τρέφει μέλαινα γαῖα
θηρῆς τ' ὀρεσκώιοι καὶ γένος μελισσᾶν
καὶ κνώδαλ' ἐν βένθεσσι πορφυρέας ἄλός
εὐδοοσι δ' οἰωνῶν φῦλα ταυπτερύγων.

Uyuyor dağların dorukları ve uçurumlar
Burunlar ve akarsu yatakları
Sürüngenler soyu kara toprağın beslediği
Dağların vahşi hayvanları ve arılar ailesi
Ve zifiri denizlerin derinlerindeki yaratıklar
Uyuyor geniş kanatlı kuşlar soyu.⁷⁹

⁷⁹ Alkman, *PMGF* 89 (= Calame, fragman 159). Fragmanın bağlamı kadar sözü edilen hayvanların neler olduğu da tartışmalıdır. Burada Arnaud Zucker’in yorumunu izliyorum. Bkz. Zucker 2005, 40–42.

Kaynakça

- Aristoteles. 1997. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. 2018. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bollack, Jean. 1965–69. *Empédocle*. Paris: Éditions de Minuit (üç cilt).
- Calame, Claude. 1983. *Alcman. Introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaire*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Conche, Marcel. 1998. *Héraclite. Fragments*. Paris: Presses universitaires de France.
- Conche, Marcel. 2014. "L'âme de Patrocle". *Essais sur Homère*, 97–104. Paris: Presses universitaires de France.
- Curd, Patricia. 2007. *Anaxagoras of Clazomenae. Fragments and Testimonia. A Text and Translation with Notes and Essays*. Toronto: University of Toronto Press.
- Diels, Hermann. 1951–52. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Walther Kranz tarafından düzeltilmiş ve genişletilmiş edisyon. Berlin: Weidmann (üç cilt).
- Everson, Stephen. 2007. "The *De Somno* and Aristotle's Explanation of Sleep". *Classical Quarterly* 57: 502–520.
- Frère, Jean. 2010. "La mort et le statut des morts d'Eschyle à Platon". *Aglaïa. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, der. Aldo Brancacci, Dimitri El Murr ve Daniela Patrizia Taormina, 275–288. Paris: Vrin.
- Gallop, David. 1971. "Dreaming and Waking in Plato". *Essays in Ancient Greek Philosophy*, der. John P. Anton ve George L. Kustas, 187–201. New York: State University of New York Press.
- Gallop, David. 1996. *Aristotle. On Sleep and Dreams. A Text and Translation with Introduction, Notes, and Glossary*. Warminster: Aris and Phillips.
- Granger, Herbert. 2000. "Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise". *Classical Philology* 95: 260–281.
- Herakleitos. 2014. *Fragmanlar*. Çev. Cengiz Çakmak. İstanbul: Alfa.
- Hesiodos. 2016. *Theogonia, İşler ve Günler*. Çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Holton, Stephanie. 2022. *Sleep and Dreams in Early Greek Thought. Presocratic and Hippocratic Approaches*. Londra/NY: Routledge.
- Homeros. 2014a. *İlyada*. Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Homeros. 2014b. *Odysseia*. Çev. Azra Erhat ve A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Laks, André ve Glenn W. Most. 2016. *Early Greek Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press (dokuz cilt).
- Lloyd, Geoffrey E. R. 1991. "Alcmaeon and the Early History of Dissection". *Methods and Problems in Greek Science. Selected Papers*, 164–193. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matthews, Gareth B. 2012. "Death in Socrates, Plato, and Aristotle". *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*, der. Ben Bradley, Fred Feldman ve Jens Johansson, 186–199. Oxford: Oxford University Press.
- Montiglio, Silvia. 2015. *The Spell of Hypnos. Sleep and Sleeplessness in Ancient Greek Literature*. Londra/NY: Bloomsbury.
- Platon. 2006. *Sokrates'in Savunması*. Çev. Erman Gören. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Platon. 2008. *Devlet*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. 2012. *Phaidon. Ruh Üzerine*. Çev. Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, Howard. 2021. "Aristotelian Dualism, Good; Aristotelian Hylomorphism, Bad". *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, der. Pavel Gregoric ve Jakop Leth Fink, 283–306. Londra/NY: Routledge.
- Shields, Christopher. 2021. "Hylomorphic Mental Causation". *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, der. Pavel Gregoric ve Jakop Leth Fink, 307–324. Londra/NY: Routledge.
- Sprague, Rosamond Kent. 1977. "Aristotle and the Metaphysics of Sleep". *The Review of Metaphysics* 31: 230–241.
- Yücefer, Hakan. 2015. "Bir Beden Ne Yapabilir? Aristoteles'te Hayvanlar, Beden ve Ruh". *Cogito* 80: 196–228.
- Zucker, Arnaud. 2005. *Aristote et les classifications zoologiques*. Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Ruh Üzerine 406b26 – 407b12: Aristoteles Platon'un Evren Ruhunu Nasıl Eleştirdi?

H. Merve Akartuna

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
merveakartuna@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2057-121X

Öz

Bu makalenin amacı Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 406b26–407b12 satırları arasında Platon'un evren ruhunu nasıl eleştirdiğini incelemektir. Önce bu incelemeye hazırlık olarak Platon'un evren ruhu anlayışı, *Timaios* diyalogunun merkezinde yer aldığı haliyle ele alınacaktır. Ardından Aristoteles'in *Timaios*'u harfiyen okuyuşuna ve eleştirisinin argümanlarının neler olduğuna dair literatürde yer alan tartışmalar gözden geçirilecektir. Eleştiriyi meydana getirdiği tespit edilen başlıca üç argüman detaylı bir biçimde analiz edilecek ve Aristoteles'in hangi bağlamda evren ruhunu eleştirdiği gözler önüne serilecektir.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, Platon, Ruh Üzerine, Timaios, evren ruhu

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 118-143.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493670>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 02.11.2022

Kabul Edildiği Tarih: 16.12.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

On the Soul 406b26 – 407b12: How did Aristotle Criticize Plato's World-Soul?

H. Merve Akartuna

Mimar Sinan Fine Arts University
merveakartuna@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-2057-121X

Abstract

The aim of this article is to examine Aristotle's critique in *On the Soul* 406b26–407b12 concerning Plato's world-soul. First, as a preparation for this examination, Plato's understanding of world-soul, which resides at the center of the *Timaeus* dialogue, will be discussed as it is. Then, Aristotle's literal reading of this dialogue and the discussions in the secondary literature about what his arguments are in his critique, will be reviewed. The three main arguments that are thought to constitute the critique will be analyzed in detail, and the context in which Aristotle criticizes the world-soul will be explained.

Keywords: Aristotle, Plato, *On the Soul*, *Timaeus*, World-soul

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 118-143.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493670>

Category: Research Article / Date Submitted: 02.11.2022

Date Accepted: 16.12.2022 / Date Published: 31.12.2022

Ruh Üzerine 406b26 – 407b12: Aristoteles Platon'un Evren Ruhunu Nasıl Eleştirdi?

H. Merve Akartuna

Giriş*

Bir yanda doğa biliminin matematik, ahlak ve diyalektiğe kıyasla tam anlamıyla bilim olmadığını savunan Platon, öte yanda ise böyle bir bilimin temellerini attığını söylemenin hiç de yanlış olmayacağı Aristoteles var. Konumuz ise ruh. Daha doğrusu Aristoteles'in *Ruh Üzerine* metninde Platon'un ruh anlayışına yönelttiği eleştiri. Bir başka deyişle, doğa bilimi çerçevesinde ruhu araştırmaya girişmiş bir filozofun, değişik diyaloglarında farklı gayelerle ruhu ele alan bir diğer filozofa, özellikle de onun evren ruhu anlayışına getirdiği itirazları inceleyeceğiz.

Ruh Üzerine'nin ilk kitabında Aristoteles, kendisinden önce gelenlerin ruha dair öğretilerini inceler ve ruhla en çok bağdaştırılan işlevleri tartışır. Aristoteles'ten öncekiler, ruh sahibi varlıkları ruh sahibi olmayanlardan, yani canlıları cansızlardan ayırmaya yarayan iki temel fark olduğunu düşünmüşlerdir. Bu farkların ilki hareket etme yetisidir. Aristoteles neredeyse canlının hareket ettiğini gören herkesin bu hareketi ruhla bağdaştırdığını belirtir (*Ruh Üzerine*, 404b7-9).¹ İkinci fark ise bilme yetisidir. Aristoteles, canlıların var olanları tanımalarına ya da duyumsamasına odaklananlar olduğunu söyleyerek onlara da araştırmasında yer verir (404b9-16). Platon'un ruh anlayışının *Ruh Üzerine*'de tartışıldığı bağlam budur.

Ancak Aristoteles ilginç bir biçimde Platon'un ruhu konu edinen pek çok diyalogu arasından *Timaios*'u ele almayı tercih eder.² Bunun nedenini tam olarak

* Makalenin yazılma sürecinde büyük katkılarda bulunan Hakan Yücefer'e çok teşekkür ederim.

¹ Makale boyunca *Ruh Üzerine*'ye (2018) sürekli göndermede bulunacağız. Bu nedenle tekrarlardan sakınmak için bu metne gönderme yaparken yalnızca satır numaralarını belirteceğiz.

² Platon'un ruhu ele aldığı başlıca diyaloglar şunlardır: *Şölen*, *Devlet*, *Phaidros*, *Phaidon* ve *Yasalar*.

saptayamayacak olsak da şunu öne sürebiliriz: *Timaios* diyalogu açıktır ki Platon'un doğa bilimi yapmaya en çok yaklaştığı metnidir. Belki tam da bu yüzden Platon'un Aristoteles tarafından en çok yorumlanan ve eleştirilen metni de budur (Claghorn 1954, 1).³ Ruhu doğa bilimi araştırmasının konusu haline getirmek niyetinde olan Aristoteles'in, Platon'un doğa bilimiyle uğraştığı yegâne metnindeki ruh anlayışını tartışmasına dahil etmesine şaşırılmamalıdır.

Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin iki yerinde *Timaios*'a değinir (404b16-18, 406b26-407b12). İlk olarak *Timaios*, canlıların varolanları tanımalarına ya da duyumsamasına odaklananların ele alındığı kısımda karşımıza çıkar. Empedokles'in ruhu öğelerden oluşturduğunu belirten Aristoteles, ardından benzer bir şekilde Platon'un da *Timaios*'ta ruhu öğelerden oluşturduğunu vurgular (404b11-18). Ruhun bilme işlevi "benzer benzerle bilinir" ilkesi üzerinden gerekçelendirildiği için, ruhu oluşturan öğelerle varolanları oluşturan öğelerin aynı olduğu düşünülür.⁴ Aristoteles 404b16-18'de *Timaios*'ta ruhun bilme işlevine kısaca değindikten sonra makalemizin odaklanacağı bölümde bu işleve dönecek ve diyalogu daha kapsamlı bir biçimde tartışacaktır.

Filozofun *Timaios*'a yönelttiği asıl eleştiriye 406b26-407b12 satırları arasında buluruz. Bu kısımda *Timaios* temelde ruhun hareketle olan ilişkisi üzerinden ele alınır. Platon'a yöneltilen eleştirinin ruhu hareketle ilişkilendiren diğer filozoflara yönelik eleştirilerden farkı ise incelenen ruhun evren ruhu oluşudur. Dolayısıyla eleştirilerin hedefi olan ruh yalnızca canlıların hareketinin ilkesi değil aynı zamanda evrendeki tüm hareketin kaynağı ve kozmik bir bilme ilkesidir. Aristoteles, Platoncu evren ruhunu tartışırken hem ruhun bilme işlevine odaklanana hem de ruhu hareketli bir hareket ettirici olarak kabul edenlere tek bir okuma üzerinden itiraz etme olanağı bulur ve bu yolla ilk kitapta kendisinden önce gelenlere yönelttiği eleştirilerin bir tür sentezini sunar. Öyleyse Aristoteles'in *Timaios*'un evren ruhu anlatısına yönelttiği eleştirinin hem *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında yürüttüğü tartışmaları sonuca bağlaması hem de ikinci kitapta kendi ruh tanımını geliştirmesi açısından oldukça kritik bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.

³ Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's "Timaeus"* adlı kitabında Bonitz'in *Index Aristotelicus*'unun rehberliğinde Aristoteles'in *Timaios* metnine değindiği tüm eserleri kateden bir okuma yapar. Aristoteles'in *Timaios*'a getirdiği eleştirileri nasıl kendi öğretilerini geliştirmek için kullandığını gözler önüne serer.

⁴ "Benzer benzerle bilinir" ilkesini savunanların temel argümanı şu şekilde özetlenebilir: Tüm varolanlar temel öğelerden (ateş, hava, su ve toprak) oluşur ve ruh varolanları tanıyıp bilebildiğine göre ruh da bu temel öğelerden oluşmuş olmalıdır. Ruh bu öğelerden oluştuğu için kendi benzeriyle karşılaştığında onu duyumsayabilir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin üçüncü kitabında bu ilkeyi savunanların akletmeyi duyumsamak gibi bedensel bir şey olarak kabul ettiklerini ve hem duyumsamayı hem anlamayı benzerin benzerle ilişkisi saydıklarını ifade eder (427a26-29). *Timaios*'a gönderme yapılan ilk pasajda ise ruhun bilişsel işlevini gerçekleştirebilmesi için ontolojik yapısının Aynı, Başka ve Varlık'tan oluşmasının gerekliliği şu sözlerle aktarılır: "...Platon da *Timaios*'ta ruhu öğelerden yapıyor, çünkü benzer benzeri tanımış, şeyler de ilkelerden oluşmuş." (404b16-18) Dolayısıyla evren ruhu herhangi bir varolanı bilebilmesi için gerekli olan öğeleri içerir. Evren ruhunun ontolojik yapısıyla bilişsel işlevine bir sonraki bölümde değineceğiz ve Aristoteles'in özellikle bu işleve yönelttiği eleştirilerini ileride detaylı olarak inceleyeceğiz. *Timaios* metninin *Ruh Üzerine*'de ilk kez ele alındığı bu kısma dair bir analiz için Michel Gourinat'ın "La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le *De anima* d'Aristote (I, 2, 404b16-27)" adlı makalesine danışılabilir (Gourinat 1996).

Bununla beraber Aristoteles'in evren ruhu eleştirisi pek çok tartışmanın konusu olmuştur. Yorumcular bir yandan filozofun *Timaios* okumasının bir çarpıtma içerip içermediğini, diğer yandan 406b26-407b12 arasındaki eleştirinin kaç farklı argümandan oluştuğunu sorgulamışlardır. Bu makalede ilk olarak *Timaios*'tan yola çıkarak Platon'un evren ruhu anlayışını özetleyeceğiz. Ardından literatürdeki çarpıtılmış okuma tartışmasına girerek Aristoteles'in evren ruhu yorumunun geçerli olup olmadığını araştıracağız. Aristoteles'in eleştirisine geçmeden önce literatürdeki diğer tartışma konusunu da ele alarak metindeki başlıca argümanların neler olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Böylece genel bir çerçeve sunduktan sonra, belirlediğimiz argümanların detaylı bir analizini yaparak Aristoteles'in evren ruhunu hangi bağlamda ve nasıl eleştirdiğini gözler önüne sermeyi hedefliyoruz.

Platon'un evren ruhundan ne anlamalıyız?

Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini incelemeyi önce Platon'un *Timaios*'unda bu kavramın oynadığı merkezi rolü kısaca hatırlamakta fayda var. Platon *Timaios*'ta evrenin düzenini ve mükemmelliğini ele alır ve *Timaios*'un ağzından bu mükemmel evrenin nasıl oluştuğuna dair ayrıntılı bir açıklama sunar. Evren rasyonel, iyi niyetli ve cömert bir failin ürünüdür. Tesadüf eseri değil, akli bir faaliyetin sonucu olarak varlığa gelmiştir. Değişmez ve ebedi bir modeli taklit ederek kaosa matematiksel bir düzen dayatan ilahi bir zanaatkârın eseridir. Böylesine güzel ve düzenli bir evrenin akla sahip olması olmamasından daha iyi olacağı için, akla sahip olmanın koşulu da canlılık olduğundan bahsi geçen evren canlıdır ve canlılığının bir gereği olarak ruha sahiptir (*Timaios*, 30b).

Timaios'ta evren ruhunun meydana getirilişi aktarılırken, önce onun ontolojik ve matematiksel yapısı kurulur, ardından bunlarla bağlantılı olarak bilişsel ve motor işlevleri ortaya konur. Ontolojik yapıyla başlayalım. Bölünmez ve bölünür Varlık, bölünmez ve bölünür Aynı, bölünmez ve bölünür Başka'nın karışımlarından meydana getirilen evren ruhu, ontolojik yapısı gereği ne bölünebilirdir ne bölünemezdir. Üçüncü bir varlık türü olarak ara bir konuma sahiptir.⁵ Peki evren ruhunun böyle bir konumda olması tam olarak ne anlama gelir? Bunu şöyle

⁵ Evren ruhunun ontolojik yapısını oluşturan ve onu üçüncü bir varlık türü haline getiren karışımları şu şekilde ifade edebiliriz:

İlk Karışım	İkinci Karışım	Sonuç
Bölünmez Varlık	Ara Varlık	
Bölünür Varlık		
Bölünmez Aynı	Ara Aynı	Evren Ruhü
Bölünür Aynı		
Bölünmez Başka	Ara Başka	
Bölünür Başka		

Evren ruhunun ontolojik oluşumuna dair yorumlarımızda Luc Brisson'un *Timaios* çevirisinin önsözünden ve *Le Même et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* adlı eserinden faydalandık (Brisson 2017, 36 ve Brisson 1998, 270-314).

açıklayabiliriz: Varlık, Aynı ve Başka gerçekliğin kurucu ilkeleridir.⁶ Bir şeyi o şey yapan Varlık'tır, onun varlığının birliğini tesis eden Aynı'dır, onun kendisi olup da ne olmadığını gösteren ise Başka'dır. Evren ruhu bu üç temel kurucu ilkenin hem duyulur yani bölünür hem de akledilir yani bölünmez olan karışımından meydana gelir. Bu nedenle evren ruhu hem gerçekliğin tüm kurucu ilkelerini kendi içinde taşır hem de akledilir olanlarla duyulur olanlar arasında bir tür ara konuma sahip olduğundan bu ikiliğin birleştirici unsuruna karşılık geldiği, dolayısıyla evrendeki tüm varolanları ontolojik yapısı sayesinde bildiği söylenebilir (*Timaios*, 35a-b ve 36e-37c).

Ontolojik yapısının ardından evren ruhunun matematiksel yapısını kuran zanaatkâr tanrı Demiourgos, demirci gibi çalışarak halkalı bir küre inşa eder (*Timaios*, 40d). Bu işlemde kullanılan malzeme yukarıda anlattığımız Varlık, Aynı ve Başka karışımıdır; onu muntazam bir biçimde matematiksel oranlara göre böler (*Timaios*, 35b-36a). Ardından ortaya çıkan doğru parçasını uzunlamasına ikiye keser. Bu iki kesiti χ harfi gibi ortadan sabitler ve uçlardan birleştirerek kesişen iki çember elde eder. İşte bu iki çember Aynı ve Başka'dır: kendi eksenleri üzerinde dairesel hareket eden bu çemberlerden ilki yatay olarak sağa doğru döner, diğeri ise çapraz olarak sola doğru döner (*Timaios* 36a-c). Sağa dönen Aynı'nın çemberi evrendeki sabit yıldızların düzenli hareketlerinin ilkesidir. Dolayısıyla değişmez ve bölünmez olanı temsil eder. Sola dönen Başka'nın çemberi ise uzunlukları farklı yedi halkaya bölünür ve Platon'un döneminde bilinen yedi gökcisminin düzensiz hareketlerinin ilkesini oluşturur (*Timaios*, 36d-e).⁷ Bu da Başka'nın çemberinin evrendeki değişen ve bölünen şeyleri temsil ettiğinin işaretidir. Evren ruhunun halkalı bir küre olarak tasarlanmış oluşu gökcisimlerinin hareketlerinin matematiksel açıklamasını olanaklı hale getirmeyi hedefler. Öyleyse Platon'un matematiksel yapısı üzerinden evrendeki tüm hareketin açıklayıcı nedeni olarak evren ruhunu öne sürmekte olduğu söylenebilir.⁸ Ancak bu yapının temelinde ontolojik oluşumun yattığını da unutmamalıyız. Dolayısıyla varolanlar arasında akla sahip olması en uygun canlı olan evren ruhunun bilişsel işlevi, hem onun ontolojik oluşumunun doğrudan sonucu hem de motor işlevinin ve matematiksel yapısının açıklayıcı nedenidir.⁹ Bir bütün olarak ele alındığında evren ruhu, yalnızca kendi kendine dairesel hareket içinde olan bir canlı değil aynı zamanda tüm canlıların hareketinin kaynağında yatan nedendir.¹⁰

Platon'un evren ruhunun ontolojik yapısı gereği gerçekliğin kurucu unsurlarını kendi içinde taşıdığını ve üçüncü bir ara varlık türü olarak hem duyulur olanları hem de akledilir olanları bilişsel işlevi gereği bildiğini belirttik. Bunun yanı sıra matematiksel yapısının ve motor işlevinin yalnızca kendi dairesel hareketinin değil evrendeki tüm

⁶ *Timaios*'ta aktarılanla tam olarak örtüşmeyen bir Varlık, Aynı ve Başka analizi için bakınız: *Sofist* 254d-259d.

⁷ Dünya, Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn.

⁸ Evren ruhunun matematiksel yapısı bu makalenin kapsamında ele alınamayacak kadar karmaşıktır. Hem müzik ve armoniyle olan ilişkisi hem de ince matematiksel hesaplamaların detaylı incelemesi için bakınız: Brisson 1998, 314-324.

⁹ Evren ruhunun bilişsel ve motor işlevlerinin detaylı incelemesi için bakınız: Brisson 1998, 332-352.

¹⁰ Evren ruhu her ne kadar Aristoteles'in eleştirilerine maruz kalmış ve filozofun ruh öğretisinde kendine yer bulamamış olsa da bu kavramın felsefe tarihi boyunca farklı düşünürlerin fikirlerini nasıl etkileyerek şekillendirdiğinin izini şu kitaplarda bulabiliriz: Helmig 2020; Wilberding 2021.

diğer hareketlerin de açıklayıcı nedeni olduğuna işaret ettik. Böylelikle hareket ederken düşünen, düşünürken hareket eden ezeli-ebedi bir dairesel hareket içindeki evren ruhunun, Platon'un kozmolojisine akli bir devinim bahşettiğini iddia edebiliriz (Brisson 1998, 335). İşte bu nedenle evren ruhu Platon'un kendi sistemi içerisinde bir tür doğa bilimi yapılmasının imkânını sağlar ve tahmin edebileceğiniz üzere tam da bu yüzden Aristoteles tarafından detaylıca incelenerek eleştirilecektir.

Ruh Üzerine 406b26-407a2: Aristoteles evren ruhunu yanlış mı anladı?

Aristoteles *Ruh Üzerine*'de evren ruhu kavramını sert bir şekilde eleştirir ve Platon'a bir dizi soru yöneltir. Evren ruhunun ezeli-ebedi bir dairesel hareketi sürdürdüğünü kabul edecek olursak, böyle bir hareketi nasıl olur da akletmeyle bir tutabiliriz? Akletmenin başladığı noktaya dönen bir hareket gibi düşünülmesi onu bir kısır döngüye indirgemek değil midir?¹¹ Bu hareketin sonsuz oluşu, evren ruhunun içinden çıkılmaz bir kısır döngüye sonsuzca hapsedilmiş olması anlamına gelmez mi? Üstelik bu hareket evren ruhunun doğasına ait olmayıp yalnızca ilineksel olmayacak mıdır, bu durumda onun Demiourgos'un arzuladığı gibi kutlu olduğunu söylemek mümkün müdür? Evren ruhuna yüklenen hareketin beyhudeliği bu sorularla açığa çıkarıldıktan sonra hâlâ Platon'un kurduğu sistemin teleolojik vaatlerini yerine getirdiği sonucuna varabilir miyiz?

Elbette bunlar *Timaios* metnini harfiyen okuyan birinin soracağı sorular ve yönelteceği eleştirilerdir. Ancak *Timaios*'un ağzından dinlediğimiz evrenin doğasına ve oluşumuna dair anlatının bir εἰκὼς μῦθος (ya da bazı yerlerde εἰκὼς λόγος) yani inanılması mümkün bir hikâyeye olduğunu unutmamak gerekiyor.¹² Platon böyle bir anlatım biçimi tercih ederek yani kozmolojisini bir εἰκὼς μῦθος aracılığıyla sunarak söylediklerinin eleştiriye açık ve geliştirilebilir olduğunu vurgular.¹³ Yine de kendini inandırıcı bir hikâyeye olarak sunan bir metnin harfiyen okunup okunamayacağı tartışmalıdır. Pek çok yorumcu bu noktaya işaret ederek Aristoteles'in *Timaios* okumasının bir çarpıtma barındırdığını öne sürmüştür. Ama yorumcuların görüşlerine değinmeden önce Aristoteles'in *Timaios*'ta evren ruhunun oluşturulma sürecini özetlediği kısma bakalım:

Aynı şekilde *Timaios* da ruhun bedeni hareket ettirmesini doğa bilimci olarak ele alır:¹⁴ Ruh zaten bizzat hareket ettiği için bedenle

¹¹ Aristoteles'in döngüsel tanıtlamalara getirdiği itirazlar için *İkinci Analitikler* 72b25-73a16 arasına bakılabilir.

¹² Her ne kadar "inanılması mümkün bir hikâyeye" olarak karşılamayı tercih etmiş olsam da εἰκὼς μῦθος kavramı hakkında pek çok farklı okuma ve tartışma bulunmaktadır. Bunun yalnızca inandırıcı bir hikâyeye olduğunu düşünenler olduğu gibi modeli olan göksel varlıklara dair mümkün olabilecek en doğru hikâyeye olduğunu savunanlar da vardır. Εἰκὼς μῦθος hakkındaki tartışmalar için danışılacak metinler: Burnyeat 2008, 167-186; Johansen 2008, 48-69; Brisson 1994.

¹³ *Timaios* 30b, 34c, 44d, 48c, 48d, 49b, 53d, 55d, 56a, 56d, 57d, 59c, 68d, 72d, 90e.

¹⁴ Burada kullanılan φυσιολογεῖ kelimesi Aristoteles'in özellikle doğa filozofları için kullandığı bir ifade olduğundan "doğa bilimci olarak ele alır" şeklinde çevirmeyi tercih ettim. (Φυσιολόγοι, φυσιολόγος, φυσιολόγον ve φυσιολογοῦντες kelimelerinin bu anlamda kullanıldığı yerler için bakınız: *Metafizik* 988b27, 990a3, 992b4; *Fizik* 206b23, 265a3; *Hayvanların Üremesi* 778b7; *Ruh Üzerine* 426a20; *Nikomakhos'a Etik* 1154b7; *Poetika* 1447b19.) Alıntılarımız pasajda özellikle bu fiilin kullanılmasının Aristoteles'in neden *Ruh Üzerine* metninde Platon'un *Timaios*'taki ruh anlayışını incelediğine de açıklık getirdiğine inanıyorum. Aristoteles doğa bilimi çerçevesinde ruhu incelemek istiyor, *Timaios* da bir

iç içe olmasından ötürü bedeni de hareket ettiriyormuş. Ne de olsa doğuştan uyumu duyumsayabilsin ve evren ahenkli hareketlerle dönsün diye, ruhu öğelerden oluşturup uyumlu sayılara göre bölümlendirmiş, sonra da düz çizgiyi büküp bir çembere çevirmiş; tekten iki çember böldükten sonra bu ikisini iki yerden tutturmuş, bir tanesini de bu sefer yedi çembere bölmüş, çünkü gökyüzünün hareketleri ruhun hareketleriymiş. (406b26-407a2)¹⁵

Bu pasajda Aristoteles, evren ruhunun meydana getirilişini özetlerken diyalogun baş konuşmacısı Timaios'u bir doğa bilimci olarak ele alır. Timaios'a göre, ruh kendi kendine hareket etmekte ve bedenle – ki burada beden derken kastedilen evrenin kendisidir – iç içe olduğu için bedeni de hareket ettirmektedir. Ruh evreni duyumsayıp kavrayabilsin ve gökcisimlerini ahenkle döndürebilsin diye uyumlu öğelerden oluşturulup matematiksel yapısını kuran sayısal ilişkilere göre bölümlendirilmiştir (*Timaios* 36e-37a).

Aristoteles'in özetinde *Timaios*'taki evren ruhu anlatısıyla örtüşmeyen tek bir nokta vardır. Filozof Demiourgos'un önce "düz çizgiyi büküp bir çembere çevirdiğini" ardından bu çemberi ikiye böldüğünü söylemektedir. Oysa *Timaios*'ta Demiourgos önce düz çizgiyi ikiye bölüp ardından Aynı'nın ve Başka'nın çemberlerini meydana getirir. Ama bu göz ardı edilebilecek bir hatadır ve Aristoteles'in *Timaios* okumasını belirlemez. Çok daha temel bir noktada Aristoteles'in özeti *Timaios* metnine sadıktır. *Timaios*'ta ruhun meydana getirilişinin aktarıldığı kısımdan önce evrenin yapısı ve oluşumu ele alınır. Bu nedenle okurda ruh tam da ruhu olduğu evreni harekete geçirecek şekilde meydana getirilmiş izlenimi uyanır. Halbuki Timaios'un belirttiği üzere ruh meydana geliş sırası bakımından evrenden öncedir, onu her anlamda önceler ve bu nedenle de mutlak anlamda onun yöneticisidir (*Timaios*, 34b-c).¹⁶ Dolayısıyla önceden var olan bir evrene uygun bir ruh yaratımının tasviri değildir söz konusu olan, evren ruhunun kontrol edebileceği bir evren sonradan oluşturulmuştur.¹⁷ Aristoteles evren ruhunun doğuştan uyumu duyumsayabilecek ve

doğa bilimci olarak ruhun bedeni hareket ettirmesini ele aldığından filozofun araştırmasının odağına yerleşiyor.

¹⁵ *Ruh Üzerine* metnini alıntıladığım yerlerde büyük ölçüde Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev'in çevirisini takip ettim. Kimi cümleleri okumama göre değerlendirerek kendim çevirdim. Metnin Yunancası şöyledir: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπλέεσθαι πρὸς αὐτό. συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς ἀριθμούς, ὅπως αἰσθησὶν τε σύμφυτον ἀρμονίας ἔχη καὶ τὸ πᾶν φέρηται συμφώνους φοράς, τὴν εὐθυωρίαν εἰς κύκλον κατέκαμψεν καὶ διελὼν ἐκ τοῦ ἐνὸς δύο κύκλους δισσαχῆ συνημμένους πάλιν τὸν ἕνα διεῖλεν εἰς ἑπτὰ κύκλους, ὡς οὖσας τὰς τοῦ οὐρανοῦ φοράς τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις.

¹⁶ Bu bağlamda Platon'un politik teorisinde kendisini gösteren yaşlının genç olan üstündeki yönetim hakkını hatırlayabiliriz. *Yasalar* 714e, 892a-b.

¹⁷ Açıktır ki bu, bedeninin olmadığı bir zamanda ruhun varlığına işarettir. Her ne kadar ruh adeta çekıştırilmişçesine evrene giydirilerek onunla iç içe geçirilmiş olsa da ruh bedenden ayrıdır, onu önceler ve bu nedenle onu kontrol eder. Ancak gerçekten ona ihtiyacı var mıdır? Ruh ve beden bir aradalığı *Timaios* metninde teleolojik bir biçimde açıklanabilmiş midir? Evren ruhu ile evren arasındaki bağ tatmin edici bir şekilde gözler önüne serilebilmiş midir? Aristoteles 407b12-26 arasında özellikle ruhla beden arasındaki ilişkiyi temellendirmeyenleri şöyle eleştirir: "Ruhu bedene bağlıyorlar ve bedeninin içine koyuyorlar ama bunun hangi nedenden dolayı olduğunu ve bedeninin nasıl bir halde olduğunu hiç belirtmiyorlar." (407b15-17).

evreni ahenkli hareketlerle döndürebilecek şekilde meydana getirildiğini söylerken *Timaios'un* anlatısına bağlı kalır.

Aristoteles evren ruhu ile astronomi arasındaki ilişkiyi de doğru biçimde saptar: “gökyüzünün hareketleri ruhun hareketleriymiş”. Evren ruhu kusursuz modeline yaraşan mükemmelliğe en uygun şekilde çemberlere bölünüp gökcisimlerinin dairesel hareketlerini açıklayacak ve mümkün kılacak şekilde Demiourgos tarafından varlığa getirilmiştir (*Timaios*, 37a-c). Öyleyse karşımızda evrendeki tüm hareketin kaynağı nedir sorusunun Platon felsefesindeki cevabı olan evren ruhunun matematiksel yapısının ve ontolojik oluşumunun kabataslak yorumuyla bilişsel ve motor işlevlerinin aslına uygun bir özeti bulunmaktadır.

Yine de Aristoteles'in evren ruhunun meydana getirilişini aktardığı pasajın nasıl okunması gerektiği yazıldığı günden beri tartışma konusudur. Kendisini daha önce de belirttiğimiz gibi açıkça bir εἰκῶς μῦθος olarak sunan bir anlatıyı Aristoteles'in harfiyen kabul edip yorumlamasına pek çok yorumcu itiraz etmiştir. Claghorn her ne kadar iki filozofun ruh hakkındaki öğretilerini uzlaştırmak isteyen bir okuma yapmayı amaçlasa da Aristoteles'in *Timaios* metninin εἰκῶς μῦθος oluşunu bilinçli bir şekilde göz ardı ettiğini ve bu nedenle eleştirilerinin haksız olduğunu iddia eder (Claghorn 1954,109-114). Platon'un μῦθος aracılığıyla doğa bilimi yapmaya çalışmasını bu anlatı tarzının ara bir konumda olması üzerinden gerekçelendirir. Öyle ki evren ruhunun ontolojik yapısı nedeniyle kendine has bir ara konumda oluşuyla μῦθος'un ἐπιστήμη ve δόξα arasında bir konumda oluşunu ilişkilendirerek anlatılanla anlatım biçimi arasında bir karşılıklılık kurar. Ancak μῦθος'un hem değişmeyen ve bölünmez varlıklar hakkında hem de sürekli değişen ve bölünür varlıklar hakkında konuşmaya ve fikir üretmeye imkân sağladığını belirtir (Claghorn 1954, 99). Dolayısıyla metnin içeriğinin metnin biçiminden koparılarak ele alınmasının hatalı bir okuma olduğu kanaatindedir.

Bu eleştirinin daha keskin versiyonunu Claghorn'un kitabından on yıl önce yayımlanan ve Aristoteles'in felsefe tarihçiliğine ilişkin literatürün en önemli çalışmalarından biri olan Cherniss'in *Aristotle's Criticism of Plato and The Academy* adlı eserinde buluruz (Cherniss 1944, 391-415). Cherniss, *Timaios'un* metaforlarla bezenmiş olduğunu belirterek Aristoteles'in okumasının metnin anlam zenginliğini hiçe sayan, çarpıtmaya dayalı ve hatalı bir okuma olduğunu ileri sürer. Özellikle evren ruhunun ontolojik yapısı gereği taşıdığı ara varlık olma durumunu Aristoteles'in göz ardı ettiğinin altını çizer. Bu sebeple Cherniss, Aristoteles'in metne yönelttiği eleştirilerin konuyla alakasız olduğunu ifade eder ve bu eleştirileri geçersiz kabul eder (Cherniss 1944, 409-410).

Çağdaş yorumcular ise aynı problem karşısında farklı bir strateji izlemişlerdir. Örneğin, Bodéüs ve Shields Aristoteles'in *Timaios'a* getirdiği eleştirilerin filozofun kendi ruh öğretisini anlamak ve ondan öncekilerin öğretilerini hangi bağlamda ele aldığını anlamlandırabilmek için elzem olduğunu kabul etmektedir.¹⁸ Biz de bu

¹⁸ Bodéüs “Du troisième genre au cinquième corps. Notes sur la critique du *Timée* de Platon dans le premier livre du traité *De l'âme* d'Aristote” adlı makalesinde, özellikle Cherniss'in Aristoteles'in *Timaios* okumasına getirdiği eleştirileri detaylı bir biçimde analiz eder. Cherniss'in Aristoteles'e yönelttiği eleştirinin bir benzerini Cherniss'in kendisine yönelterek okumasının yanıltıcı ve taraflı olduğuna

yorumcuların izlediği stratejiyi destekliyor ve Platon'un *Timaios*'un satır aralarında ne anlatmak istediğine dair tahminler yürütmek yerine, metnin harfiyen ne söylediğine odaklanan Aristoteles'in böyle bir okumayı benimsemiş olmasının nedenlerini araştırmayı daha verimli buluyoruz. Aristoteles'in neden Yeni Platoncular gibi metnin metaforik yapısını göz önünde bulunduran bir okuma yapmadığını sorgulamaktansa neden evren ruhunu eleştirdiğini araştırmanın, *Ruh Üzerine*'nin projesini kavrayabilmek için daha mühim olduğunu düşünüyoruz. Harfiyen okumanın metnin çarpıtılması anlamına gelmediği konusunda hemfikirsek Cherniss'in Aristoteles'in *Timaios*'u yanlış anlamış olduğu yönündeki suçlamalarını gözden geçirerek bu tartışmayı bitirebiliriz.

Cherniss açıkça Aristoteles'in evren ruhunun üçüncü bir varlık türü oluşunu göz ardı ettiği için Platon'un teorisini yanlış anlamış olduğunu ifade eder.¹⁹ Ancak Aristoteles metni yanlış anlıyor değil de metnin yanlış olduğunu düşünüyor olabilir. *Metafizik*'in M kitabında belirtildiği üzere matematiksel bir büyüklük duyusal olandan ayrı bir biçimde var olamaz, dolayısıyla o yalnızca cismani olanın soyutlanmış bir belirlenimi olarak vardır.²⁰ Buna dayanarak Platon'a göre üçüncü bir varlık türü olan evren ruhunun matematiğin nesnelileriyle aynı statüye sahip olduğunu, yani matematiksel bir büyüklük olduğunu söyleyebiliriz (Aristoteles 1993, 116-117). Öyleyse Aristoteles bu ara varlık olma durumunu görmezden geliyor değildir, aksine bahsi geçen ruhun ancak duyusal olanın soyutlanmasından ibaret bir matematiksel büyüklük olabileceğini düşünmekte ve ona yüklenen ara varlık olma konumunu reddetmektedir. Ve bir adım daha atarak onun bir tür büyüklük olduğunu söylemenin büsbütün yanlış olduğunu belirtir (407a2).²¹ Ki bu da göreceğimiz gibi Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin ilk argümanıdır. Demek oluyor ki Aristoteles, Platon'un evren ruhu anlayışını gayet doğru anlamıştır ve matematiksel nesnelere ilişkin kendi öğretilerinden kaynaklanan gerekçelerle onu eleştirmektedir.

Aristoteles'in evren ruhu eleştirisi kaç argümandan oluşmaktadır?

Aristoteles'in neden *Timaios*'u harfiyen okumayı tercih ettiği sorusunun yanı sıra evren ruhu kavramına getirdiği eleştiriyi oluşturan argümanlar da okurlar tarafından tartışlagelmiştir. Aristoteles yorumcuları ilk argüman – akıl bir büyüklük olamaz – konusunda hemfikirdir. Ancak metnin geri kalan kısmının dağınık yapısı ve karmaşıklığı yüzünden ne diğer argümanların sayısı ne de metnin nasıl bölünerek incelenmesi gerektiği konusunda bir fikir birliği vardır. Bazı yorumcuların sekiz ya da on argüman bulduğu yerde diğerleri iki ya da üç argüman görmüştür. Aristoteles'in

işaret eder (Bodéüs 1993). Dolaylı bir biçimde Shields de Aristoteles'in evren ruhunun varlığa gelişinin anlatıldığı kısma dair okumasının çarpıtılmış olmadığına değinir (Shields 2016, 125-126).

¹⁹ Cherniss 1944, 409-410. "Aristotle's disregard of this 'intermediacy' of soul has resulted in a fundamental misunderstanding or misrepresentation of Plato's theory, with the inevitable consequence that his criticism of the theory is largely irrelevant." ("Aristoteles'in ruhun bu 'arada olma'lığını göz ardı edişi Platon'un teorisini temelde yanlış anlamasına ya da sunmasına neden oldu, bunun kaçınılmaz sonucu olarak teoriye eleştirisi büyük ölçüde alakasızdır.")

²⁰ Aristoteles'in matematiksel nesnelere ilgili analizi için bakınız: *Metafizik* M, 1076a16-1078b5.

²¹ Bu konuda Bodéüs'un "Âme du monde ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote" adlı makalesine danışılabilir (Bodéüs 1996).

argümanlarının bölümlendirilmesine ilişkin fikir ayrılığını aşağıdaki tabloda net bir biçimde görebiliriz.²²

Aristoteles'in Argümanlarının Bölümlendirilmesi	1. Argüman	2. Argüman	3. Argüman	4. Argüman	5. Argüman	6. Argüman	7. Argüman	8. Argüman	9. Argüman	10. Argüman
Aquinolu Tommaso (1267-68)	407a2-10	407a10-18	407a18-19	407a19-31	407a31-32	407a32-34	407a34-b2	407b2-5	407b5-13	407b13-26
Hicks (1907), Tricot (1934), Bodéüs (1993)	407a2-10	407a10-22	407a22-31	407a31-32	407a32-b2	407b2-5	407b5-12	407b12-26		
Barbotin (1966)	407a2-10	407a10-22	407a22-31	407a31-32	407a32-b2	407b2-5	407b5-12			
Polansky (2007)	407a2-18	407a18-32	407a32-b12							
Shields (2016)	407a2-10	407a10-22								
Reeve (2017)	407a2-18	407a18-30	407a31-32	407a32-34	407a34-b2	407b2-5	407b5-8	407b8-12	407b12-19	

Genel bir değerlendirme yapıp argümanların nasıl bölünmesi gerektiğine ilişkin kendi görüşümüzü belirtmeden önce tablodaki yorumculara tek tek bakalım. Metni en az sayıda argümana bölen Christopher Shields, *Ruh Üzerine* çevirisinin notlarında 407a2-22 arasının temelde iki argüman kolu olan tek bir eleştiri olduğunu öne sürer. 407a23-407b12'nin ise metnin ana projesi için önemli felsefi argümanlar barındırmadığını, yalnızca Platon'a yönelik birtakım noktasal eleştirilerden ibaret olduğunu belirtir (Shields 2016, 125-131). Shields'in okumasına göre, 407a2-10'da Aristoteles'in tesis etmeye çalıştığı şey Platon'un ruha yani akla dair anlayışının – onun bir büyüklük olduğunu öne sürdüğü için – yanlış olduğudur. İleride detaylı bir biçimde ele alacağımız 407a10-22 arasındaki argüman ise düzenlenerek takip edilmesi daha kolay hale getirilmiştir. Shields bu ikinci argümanın temelini akletmenin, akledenle akledilen arasında bir tür temas gerektirdiği fikrinde bulur.²³ Eğer akıl bir büyüklükse aklettiği şeylere dokunması gerekecektir; peki öyleyse akıl, akledilir şeylere nasıl temas edecektir? Bu temel soru üzerinden Shields, Aristoteles'in aklın akledilir olanlarla bir büyüklük olarak temas edemeyeceğini tesis ettiğini gösterir. Aklın bir büyüklük olarak böyle bir eylemde bulunabileceği kabul edilse dahi bu durum istenmeyen sonuçlar doğuracaktır. Aklın bir büyüklük olduğu kabul edildiğinde akıl ya akletme eylemini hiç tamamlayamayacaktır yani bir büyüklük olarak akledemeyecektir ya da tekrar tekrar aynı şeyi akletmek zorunda kalacaktır. Bu nedenle Shields'e göre, Aristoteles'in Platon'a asıl eleştirisi ruhu ya da aklı bir büyüklük olarak ele almasıdır (Shields 2016, 128).

²² Bu tabloyu farklı dönemlerde Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin argümanlarının ele alınıp biçimini incelemek adına herhangi bir eksiksiz olma kaygısı gütmeyen sınırlı sayıda İngilizce ve Fransızca kaynağa ve Aquinolu Tommaso'nun *Ruh Üzerine* şerhine bakarak hazırladım. Simplikios ve Philoponos'u tabloya eklemememin nedeni metni argümanlara bölerek yorumlamaktan ziyade cümle cümle analiz etmeleridir. Fark edilebileceği üzere tabloda yer alan yorumcuların tamamı metni argümanlara bölerek incelemiştir.

²³ Dokunma duyusuyla akletme arasındaki ilişki için *Ruh Üzerine* 421a20-24'e bakılabilir: "...insan dokunma duyusu en keskin hayvandır. Ne de olsa insan öbür duyular konusunda pek çok hayvanın gerisinde kalsa da dokunma duyusunun keskinliği bakımından öbür hayvanlara fark atar. Bu yüzden insan hayvanların en zeki olanıdır." Aynı zamanda akletme ve dokunma arasındaki analogi için *Metafizik* 1051b21-24'e bakılabilir. Ayrıca *Metafizik* 1072b20-21'de akıl, akletme ve temas ilişkisi şu şekilde vurgulanmıştır: "Akıl, aklediliri kavrayarak kendi kendisini düşünür. Çünkü akledilir olana temas etmek ve onu kavramak suretiyle kendisi akledilir hale gelir." *Metafizik*'i alıntılarla Ahmet Arslan'ın çevirisinde küçük değişiklikler yaptım. Metnin Yunancası şöyledir: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητὸν.

Ronald Polansky Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna karşı üç argüman geliştirdiği kanaatindedir (Polansky 2007, 95).

P1. Akıl bir büyüklük olamaz ya da akıl bir büyüklük olarak akledemez (407a2-18).

P2. Dairesel hareket akletmeyi açıklayamaz (407a18-32).

P3. Aklın hareketli olmaya ihtiyacı yoktur (407a32-407b12).

Robert D. Hicks, Jules Tricot ve Richard Bodéüs ise 407a2-407b26 arasındaki kısmı sekiz argümana bölen bir okuma yaparak Shields'in noktasal ve göz ardı edilebilir eleştiriler olarak kabul ettiklerini de Aristoteles'in argümanları arasına eklerler.²⁴

HTB 1. Akıl bir büyüklük olamaz (407a2-10).

HTB 2. Düşünce ile uzam arasında bir uyumsuzluk var; bu nedenle akıl bir büyüklükse akletme süreci açıklanamaz (407a10-22).

HTB 3. Düşünce dairesel bir hareketse sonsuz olmalı, peki öyleyse sonsuzca neyi düşüneceğiz (407a22-31)?

HTB 4. Dairesel hareket kendini tekrar ettiğine göre aynı düşünceler de devamlı tekrar edecek (407a31-32).

HTB 5. Düşünce hareketten çok durağanlığa benziyor; bu nedenle hareket eden bir çember olması mantıklı değil (407a32-b2).

HTB 6. Bedene bağlı olmak zahmetlidir; öyleyse aklın bedene bağlı olmaması yani ruhun bedensiz olması daha iyi değil mi (407b2-5)?

HTB 7. Ruhun evreni neden dairesel olarak hareket ettirdiği belirsizdir; demek ki ruh evreni ilineksel olarak hareket ettirir (407b5-12).

HTB 8. Ruhun bedenle olan birlikteliği ve aralarındaki ilişki iyi analiz edilmemiştir (407b12-26).

Edmond Barbotin ilk yedi argümanın bölümlenmesi konusunda HTB ile hemfikirken sekizinci argümanı Platon'un *Timaios*'una yöneltilmiş özel bir itiraz olarak ele almaz. *Ruh Üzerine* 407b12-26'daki eleştiriyi, üçüncü bölüm boyunca ele alınan düşünürlerin ruh ve beden bir aradalığına dair yaklaşımlarına yönelik genel bir eleştiri olarak görür.²⁵ Açıktır ki bahsi geçen filozoflar Aristoteles'e göre ruh ile beden arasındaki ilişkiyi iyi analiz edememişlerdir; ruhu bedenine içine yerleştirip onunla bağlamışlardır, ancak ne bunu neden yaptıklarına ne de beden durumuna dair tatmin edici bir açıklama sunmuşlardır. "Oysa bu şart gibi görünüyor. Çünkü ortaklıktan dolayıdır ki biri bir etkide bulunup öbürü etkiye maruz kalıyor, biri hareket ettirilirken öbürü de hareket ettiriyor. Rastgele şeyler arasında bunlar olmaz ki. Oysa bazıları sırf ruhun nasıl bir şey olduğunu söylemeye çalışıyor ama ruhu kabul edecek olan beden konusunda hiçbir şey belirtmiyor. Pythagorasçı hikâyelerde olduğu şekilde bir ruh rastgele bir bedenine sızabilirmiş gibi!"²⁶ (407b17-23) Bu

²⁴ Öte yandan bu yorumcular argümanların sayısı konusunda hemfikir olsalar da Aristoteles'in *Timaios*'u harfiyen okuması konusunda farklı konumları benimseler. Tricot, Aristoteles'in *Timaios* metnine haksızlık ettiğini, incelediği pasajın metaforik yapısı gereği harfiyen okunmaması gerektiğini belirtir (Aristoteles 1995, 54). Bu bağlamda Cloughorn ile benzer bir konumdadır. Bodéüs'ün bundan çok daha farklı bir konum benimsediğini bir önceki bölümde görmüştük.

²⁵ Benzer bir okuma için bakınız: Philoponos 2006, 60-63.

²⁶ καίτοι δόξειεν ἄν τοῦτ' ἀναγκαῖον εἶναι διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τοῦτων δ' οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ

alıntıdan da görüldüğü üzere, Aristoteles'in eleştirisine Platon'un *Timaios*'u dahildir, ancak tek hedef o değildir. Bu nedenle Barbotin, Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna yedi argümanla karşı çıktığını iddia eder.

Charles D.C. Reeve, HTB'den farklı olarak metnin incelediğimiz kısmını dokuza bölen bir okuma yapar. Ama tablomuzdan görülebileceği üzere Reeve'in okuması HTB'nin yorumunu büyük oranda takip eder. Kimi yerlerde onların tek argüman olarak aldıkları pasajları ikiye böler ya da aynı argümanı satır numaralarında küçük değişiklikler yaparak kendi listesine dahil eder.²⁷ Aquinolu Tommaso da Aristoteles'in özellikle *Timaios*'a yönelttiği dokuz argüman olduğunu belirtir (Tommaso 1999, 63). Ancak ardından argümanları tek tek yorumladığı kısımda 407b13-26'yı onuncu argüman olarak listesine ekler. Tablomuz incelendiğinde fark edilebileceği üzere Tommaso'nun şerhi, metni çok sayıda argümana bölenlerin okumasını çarpıcı bir şekilde etkilemiştir. Açıktır ki bu türden okumaların iskeletini Tommaso'nun şerhi belirlemektedir.

Yaptığımız bu literatür taraması sayesinde Aristoteles yorumcularının, filozofun evren ruhuna karşı geliştirdiği argümanları nasıl farklı biçimlerde bölerek incelediklerini gördük. Ama bunun da ötesinde Aristoteles'in metnine yaklaşmanın iki farklı yolunu keşfetmiş olduk. Aralarındaki farklılıklar ne denli önemli olursa olsun metni yediye ya da daha çok argümana bölerek okuyanlar problematik bütünlükten ziyade bağımsız olarak ele alınabilecek argümanların sayısına odaklanan bir ilk grup oluştururlar. Bu okuma tarzı metni satır satır izleyerek noktasal argümanları kavramaya çalışan okurun işini kolaylaştırır. Ama bu noktasal argümanların birbirine nasıl bağlandığı, evren ruhuna yöneltilen temel eleştirilerin neler olduğu ve tartışmanın tamamının *Ruh Üzerine*'nin geneli bakımından ne gibi bir anlam taşıdığı karanlıkta kalmış olur. Polansky ve Shields gibi metni az sayıda argümana bölerek okuyanlar ise noktasal itirazları arka arkaya sıralamaktan ziyade Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini bütüncül bir biçimde ele almayı hedefleyen ikinci bir grup oluştururlar.²⁸ Bu kez noktasal argümanlar arasındaki sınırlar karanlıkta kalır ama problematik bütünlük berraklık kazanır. Her iki yaklaşım tarzının da avantajlıları ve dezavantajları olduğu açıktır. Yine de problematik bütünlüğe odaklanan okuma tarzı daha tercih edilir görünmektedir. Aristoteles'in evren ruhu eleştirisini anlayabilmemiz, bu eleştiriye meydana getiren argümanların sayısını tam olarak tespit etmekten ziyade temel eleştiri hatlarını açığa çıkarmamıza bağlıdır. İşte bu yüzden biz de metni yorumlarken ikinci grubun izlediği stratejiyi benimseyerek metni olabildiğince az argümana bölmeye çalışacağız.

τοῦ δεξιμένου σώματος οὐθὲν ἐστὶ προσδιορίζουσιν, ὡς περ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδέσθαι σώμα.

²⁷ Reeve'in literatüre yaptığı katkısı HTB'nin sonuncu itirazını daraltarak 407b12-19 arası olarak kabul etmesidir. Böylece pek çoklarının bu pasajın yalnızca Platon'a yöneltilmiş bir eleştiri olmadığı görüşünü geçersiz kılmaya çalışarak metnin özellikle ruh ve beden arasındaki ilişkisinin rastlantısallığına ve ilinekselliğine odaklanan kısmını *Timaios*'a yönelik bir argüman olarak alır.

²⁸ Shields'in tek bir ana eleştiriye iki argüman kolundan ilerletmesi ve metindeki akıl yürütmeyi buna uygun şekilde düzenleyerek ele alması bunun bir işaretidir. 407a2-22 Shields'e göre Aristoteles'in kendi ruh öğretisini geliştirirken evren ruhunu neden eleştirdiğini anlamamız için yeterlidir ve geriye kalan kısım *Timaios*'a yönelik özel bir tartışmadır, *Ruh Üzerine*'nin ana projesini kavramımıza yardımcı olmaz (Shields 2016, 126-131). Polansky'nin metni üç argümana ayırmasını ise bütüncül bir okuma çerçevesinde Aristoteles'in akıl yürütmelerini gruplandırma gayreti olarak değerlendirebiliriz.

Peki ilk argümanın *akıl bir büyüklük olamaz* olduğu konusunda herkesle hemfikirsek eleştirinin geri kalanını nasıl okumalı, nasıl bölümlendirmeliyiz? Tartışmasız kabul gören ilk argümana iki başka argüman daha ekleyerek metni aşağıdaki gibi bölümlendirmeyi uygun buluyoruz. Argümanları bu şekilde böldüğümüz takdirde hem Aristoteles'in Platon'un evren ruhuna yönelttiği eleştiriyi bütüncül bir biçimde anlamlandırabileceğimizi hem de bu eleştirinin kendi ruh öğretisini temellendirmesine nasıl hizmet ettiğini görünür kılabileceğimizi düşünüyoruz.

1. *Akıl bir büyüklük olamaz*; çünkü akletmenin ve akledilenlerin sürekliliği büyüklüklerinki gibi değildir (407a2-10).
2. *Akıl bir büyüklük olarak akledemez*; çünkü dairesel hareket akletmeyi açıklayamaz (407a10-32).
3. *Ruhun hareketi ilinekseldir*; çünkü ne evrenin hareketleri teleolojik bir biçimde açıklanabilmiştir ne de ruh böylesine bir hareket içinde kutludur (407a32-b12).

Birinci argüman akıl ve akledilenler arasındaki ilişkiyi gözler önüne sererek akledilenlerin sayılar gibi ardışık olduğunu gösterecek ve aklın sürekli bir büyüklük olamayacağını tesis edecektir. İkinci argüman ise akletmeye odaklanacak ve aklın bir büyüklük olduğu kabul edildiği takdirde akletmenin doğasına aykırı bir biçimde ezeli-ebedi dairesel bir hareket gerçekleştirmek zorunda kalacağını vurgulayacaktır. Dolayısıyla bu iki argüman aynı sonuca yani aklın bir büyüklük olamayacağı sonucuna ulaşmak için birbirinden farklı iki yol izler. Bu yüzden 407a2-10 ile 407a10-32'yi iki bağımsız argüman olarak okumayı tercih ettim. Evren ruhunun bilişsel işleviyle ontolojik yapısını tartışan ilk iki argümanın ardından üçüncü argüman temel olarak evren ruhunun motor işlevine yönelik itirazlar sunar. Shields'in aksine, bunları sadece *Timaios*'a yönelik noktasal itirazlar olarak değil Aristoteles'in ruhun hareketsiz olduğu fikrini hazırlayan bir tartışma olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yüzden 407a32-b12'yi üçüncü argüman olarak aldım. Böylece üç argümana odaklanarak Aristoteles'in evren ruhu eleştirisinin nasıl *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabındaki tartışmaların bir sentezi olduğunu ve ikinci kitaptaki kendi ruh öğretisine bir hazırlık niteliği taşıdığını göstermeyi hedefliyorum.

Birinci argüman: Akıl bir büyüklük olamaz.

Timaios'a göre mükemmel bir modele uygun şekilde varlığa getirilmiş olan ve ezeli-ebedi dairesel bir hareket sergileyen evren ruhunun bilişsel ve motor işlevleri bu ruhun evrendeki tüm hareketin kaynağı oluşunun kanıtıdır. Aristoteles hem ruha atfedilen bu iki işlevin hem de onun doğası olduğu söylenen matematiksel ve ontolojik yapının aslında nasıl işlemediğini göstermeye ruhun bir büyüklük olamayacağını kanıtlanmasıyla başlar.

Ama bu kanıtlamaya girişmeden önce Aristoteles, evren ruhu kavramını kendi öğretisi içerisinde nasıl konumlandırabileceğini netleştirmek adına önemli bir adım atar ve onun yalnızca akıl olabileceğini belirtir:

Şimdi bir kere ruhun bir büyüklük olduğunu söylemek hoş değil. Evrenin ruhu derken belli ki 'akıl' adı verilen gibi bir şey demek istiyor. Duyumsayan bir şey ya da iştah duyan bir şey olamaz en

azından, zira bunların hareketi dairesel yer değiştirme hareketi değildir. (407a2-6)²⁹

Görüldüğü gibi Aristoteles evren ruhunu kendisinin “akıl” (νοῦς) adını verdiği şeyle bir tutmakta, bunu da evren ruhunun duyumsayan ya da iştah duyan bir şey olmamasından çıkarsamaktadır. Duyumsama ve iştah yetilerinin evren ruhunun ezeli-ebedi dairesel hareketiyle bağdaştırılamayacağı Aristoteles için açıktır. Metin duyumsamanın ve iştahın neden dairesel hareketle ilişkili olamayacağını belirtme de bunu kolayca tahmin edebiliriz. Duyumsama da iştah da yönelmişlik içerir ve bir noktadan başka bir noktaya ilerleyen çizgisel hareketlerle bağlantılıdır. Oysa Aristoteles’e göre akıl durağanlığa benzer. Dolayısıyla yönelmişlik içermeyen ve durağanlığa en çok benzeyen hareket olan dairesel hareket akletme yetisiyle daha kolay ilişkilendirilebilir. Bu yüzden Aristoteles, metnin devamında “evren ruhu” kavramını kullanmaktansa akıldan bahsedecek ve eleştirilerinin temeline aklın bir büyüklük olamayacağı fikrini yerleştirecektir.³⁰

Aristoteles’in bu yorumu *Timaios*’ta söylenenlerle de örtüşmektedir. *Timaios* 33c’de evrenin oluşumu aktarılırken evren dışında hiçbir şey olmadığından onun görmek için gözlere, duymak için kulaklara, nefes almak ya da beslenmek için herhangi bir başka organa ihtiyacı olmayan kusursuz dairesel bir canlı olduğu söylenir. Bahsi geçen canlının ruhunun duyumsayan ya da iştah duyan bir şey olamayacağı açıktır. Öyleyse, *Timaios* metninden yola çıkarak ve evren ruhuna yüklenmiş olan bilişsel işlevi göz önünde bulundurarak Aristoteles’in yaptığı gibi onun akla karşılık geldiği kanaatine varmak mümkündür.

Demek ki Aristoteles’e göre Platon ruh derken akılı kastetmektedir. Bu nedenle *Timaios* metnini evren ruhu hakkında söylenenlerin akıl için söylendiğini göz önünde bulundurarak okumak gerekir. Ama bu durumda dairesel bir harekette bulunduğu söylenen ruhun, yani aklın, bir büyüklük olduğu kabul edilmelidir. Dairesel harekette bulunan büyüklükler de çemberler olduğuna göre aklın ancak ve ancak bir çember olabileceğini kabul etmek gerekecektir. Akıl, geometrik bir büyüklük olan çemberle bir tutulmaktadır: “... aklın bu çember olması zorunluymuş, çünkü aklın hareketi akletmek, çemberin hareketi de dönmekmiş. Dolayısıyla eğer akletme bir dönmeyse, akıl da dönmesi akletmek olan bir çember olacaktır.” (407a19-22)³¹

Buna dayanarak 407a6’dan itibaren Aristoteles ilk ve ana argümanını geliştirmeye başlar. *Timaios*’a yöneltilen ilk eleştiri akletmenin sürekliliğinin büyüklüklerin

²⁹ πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι τὴν γὰρ τοῦ παντός δῆλον ὅτι τοιαύτην εἶναι βούλεται οἷόν ποτ’ ἐστὶν ὁ καλούμενος νοῦς (οὐ γὰρ διη οἷόν γ’ ἡ αἰσθητικὴ, οὐδ’ οἷον ἡ ἐπιθυμητικὴ· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία·)

³⁰ Yine de Aristoteles’in 406b30’da “evren ruhunun doğuştan uyumu duyumsayabilsin” diye aktarıldığı biçimde meydana getirildiğinden bahsettiğini unutmamak gerek. Bu nedenle duyumsama söz konusu olduğunda metnin kendi içinde bir tür gerilim barındırdığını söylemek mümkün.

³¹ ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τούτων· νοῦ μὲν γὰρ κίνησις νόησις κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις. Bir yandan geometrik bir büyüklük olan çemberin sürekliliğinin diğer büyüklükler gibi olacağı düşünülürse, sonuza dek daha küçük parçalara bölünmesi gerekecektir. Akletmenin bu tür bir süreklilik sergileyemeyeceği şimdi göreceğimiz gibi ilk argümanın konusudur. Diğer yandan aklın temel işlevi olan akletmenin dairesel hareketle gerçekleşmesinin mümkün olmadığına tesis edilmesi gerekecektir ki Aristoteles bunu ikinci argümanında gözler önüne serecektir.

sürekliliğine benzemediğini bu nedenle de aklın bir büyüklük olamayacağını göstermeyi hedefler:

Aklın bir ve sürekli oluşu akletmeninki gibidir; akletme de akledilenlerdir; bunlar ise ardışıklık bakımından birdir, tıpkı sayı gibi; ama büyüklük gibi değil. O halde akıl da büyüklük tarzında sürekli değildir; ya kısimsızdır ya da bir büyüklükten farklı bir sürekliliğe sahiptir. (407a6-10)³²

Bu son derece karmaşık metni yorumlamaya, yani Aristoteles'in aklın bir büyüklük olamayacağını nasıl gösterdiğini incelemeye başlamadan önce şu soruları sorabiliriz: Aklın büyüklükle eş tutulması tam olarak ne anlama geliyor? Büyüklük derken kastedilen şey matematiksel bir nesne mi yoksa fiziksel bir cisim mi? Aklın bir büyüklük olduğunun kabul edilmesi akletme konusunda ne gibi problemler çıkarıyor? Büyüklüklerin sürekliliğiyle sayıların ardışıklığını birbirinden ayırmak bu tartışmaya nasıl bir katkı sağlar?

Alıntıladığımız metinde Aristoteles bu sorularla yüzleşebilmek için akli (νοῦς) akletmeyle, akletmeyi (νόησις) de akledilenlerle (νοήματα) ilişkilendirir. Aklın bir ve sürekli olup olmadığı tartışmasının çıkış noktası akıl değil akledilenlerdir. Bu şekilde yetiden eyleme, eylemden eylemin nesnesine geçmek *Ruh Üzerine* boyunca Aristoteles'in sürekli başvurduğu bir araştırma yöntemidir. Filozofun sıklıkla kullandığı bir örnek üzerinden gidecek olursak: gözün işi görmektir, ama görmeyi anlamak için görülür olanları yani görme duyusunun yöneldiklerini incelemek gerekir (418a26). Benzer bir şekilde, aklın işi akletmektir ve akletmeyi anlamak için akledilir olanları incelemek gerekir.³³ Dolayısıyla aklın hangi anlamda bir ve sürekli olduğunu anlamak istiyorsak akletmenin nesnelere mercek altına alınması, akledilir olanların hangi anlamda bir ve sürekli olduğunu sormalıyız.

Aristoteles'in bu soruya yanıtı akledilir olanların tıpkı sayılar gibi “ardışıklık bakımından bir” olduğu ama büyüklükler gibi sürekli olmadığıdır. Böylece büyüklüklerin sürekliliği, sayıların ve akledilenlerin ardışıklığıyla karşı karşıya getirilmiş olur. Akledilenler zihnimizde ölçülebilir, bölünebilir, sürekli büyüklükler olarak art arda gelmezler. Daha ziyade ayrık, bölünemez teklikler halinde birbirlerini takip ederek bir ardışıklık (ya da kesintili bir süreklilik) oluştururlar. Bu nedenle Aristoteles'e göre akledilenlerin fiziksel cisimlere ya da geometrik nesnelere değil de sayılara benzediğini söyleyebiliriz, çünkü sayı tam da büyüklük içermeyen bir sürekliliği düşünmemizi sağlar.

Peki akletme ve akıl sürekli midir yoksa ardışık mıdır? Akletme, bir bakıma onu meydana getiren içeriklere yani akledilenlere özdeştir. “Benzer benzerle bilinir” ilkesine uygun olarak, bilen ile bilinen bir bakıma aynı olmalı, dolayısıyla akıl ve akletme de akledilenlerinkine benzer bir ardışıklık ya da kesintili bir süreklilik sergilemelidir. Yine de Aristoteles bu akıl yürütmeden aklın ve akletmenin sayılara

³² ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὡσπερ καὶ ἡ νόησις· ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῶ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμὸς, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος διόπερ οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχὴς, ἀλλ' ἦτοι ἀμερῆς ἢ οὐχ ὡς μέγεθος τι συνεχὴς.

³³ Aristoteles'in *Ruh Üzerine* bağlamında bu araştırma yöntemini öne sürdüğü yer için bakınız: 402b12-16.

benzediği sonucunu çıkarmaz. Aklın kısımsız olabileceği ihtimali açık tutulur. Aklın “büyüklük tarzında sürekli olmadığı” kesindir, ama “kısımsız” mı, yoksa “büyüklükten farklı bir sürekliliğe sahip” mi olduğu henüz kesin değildir.³⁴ Bu akıl yürütmeden Aristoteles’in *Timaios*’a yönelik ilk büyük eleştirisi çıkar. Akledilenler sürekli bir büyüklük oluşturmadığından, akıl Platon’un ele aldığı şekilde ele alınamaz, bir büyüklük olarak düşünülemez. Temelde uzamsal süreklilik taşıyan her şey – buna zaman içinde belli bir süreye yayılan hareketler ve fiziksel cisimlerden türetilen geometrik nesnelere de dâhil olmak üzere – sınırsız bir bölünme potansiyeline sahiptir. *Timaios*’ta evren ruhunun bilişsel işlevi olarak sunulan akletme faaliyetinin ezeli-ebedi dairesel bir hareket içinde gerçekleştiği kabul edildiği takdirde, bu faaliyetin kendisinin de sonsuza kadar bölünebilir olacağı açıktır. Oysa Aristoteles’in akıl yürütmesinin gösterdiği gibi akletme faaliyeti bir akledilenden diğerine bölünemez geçişler ya da kesintili ardışıklıklar halinde meydana geliyorsa, o zaman evren ruhu tarafından gerçekleştirilen akletme faaliyeti Platon’un aktardığı gibi kesintisiz sürekli bölünebilir uzamsal bir büyüklük olamaz. Aristoteles’in fiziğine göre tüm büyüklükler sürekli ve sonsuza kadar bölünebilir. Bu nedenle, akletme etkinliğinin doğası, ne olursa olsun, herhangi bir uzamsal büyüklük içeremez. Dolayısıyla aklın bir büyüklük olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü açıktır ki akletmenin ve akledilenlerin sürekliliği büyüklüklerinki gibi değildir.

İkinci argüman: Akıl bir büyüklük olarak akledemez.

Aristoteles’in evren ruhuna yönelik eleştirisinin ilk argümanını gördük. Akledilenlerden yola çıkılarak aklın bir büyüklük olamayacağı tesis edildi. İkinci argüman aynı sonuca ulaşmak için bu kez akledilenlerin sayılar gibi ardışık olmasına değil de akletme sürecinin dairesel hareketle örtüşmemesine odaklanır. İkinci argümanın çıkış noktası akletmenin kendisidir:

Zaten bir büyüklük olsa nasıl akledecek? Bütünüyle mi akledecek, bir kısmıyla mı akledecek? Kısım ya bir büyüklük tarzındadır ya da nokta tarzındadır, noktaya illa kısım denecekse tabii. Akıl nokta tarzında bir kısmıyla akledecekse, noktalar da sonsuzsa, aklın bunları tüketemeyeceği açık. Yok eğer büyüklük tarzında bir kısmıyla akledecekse aynı şeyi birçok kez ya da sonsuz kez akledecek. Oysa tek bir kez akledebileceği besbelli. Ama herhangi bir kısmının temas etmesi yeterliyse niye illa dairesel bir şekilde hareket etsin ya da genelde bir büyüklük olsun? Yok eğer akletmek

³⁴ *Ruh Üzerine*’nin üçüncü kitabında aklın, parçasız ve cisimsiz olarak sürekli ve bir olduğu açığa çıkacaktır. Çünkü akletme faaliyeti tamdır ve her an devam eder. Yani akletme faaliyetinin içeriği olan akledilenler kopuk ve kısımlı olsa dahi, akletmenin kendisi zaman içinde bir bütün olarak devam eden bir sürekliliğe sahiptir. Dolayısıyla, aklın birliği ve sürekliliği tam olarak onun herhangi bir şekilde bir büyüklük olmayışında yatmaktadır. 430b14-20: “Nicelik bakımından değil de biçim bakımından bölünmez olan ise bölünmez bir zamanda ve ruhun bölünmez bir işlemlerle akledilir. Ama bunları akletmeyi sağlayan şeyin ve akletme zamanının bölünebilirliği, öncekiler gibi değil, ilinekseldir; kendileri bölünmezdir, çünkü bunlarda bölünmez bir şey vardır ki müstakil olmasa bile zamanı ve uzunluğu bir kılar. Ve bu ister zaman olsun ister uzunluk olsun, her tür süreklilik için geçerlidir.” Özellikle bu pasajla birlikte ilk argüman okunduğunda aklın akletme faaliyetinin birliği ve sürekliliği netleşir.

için bütün çembere birden temas etmesi gerekiyorsa o zaman kısımlara temas etmesi neyin nesi? Ayrıca kısımsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısımsızı nasıl akledecek? (407a10-19)³⁵

Buradaki eleştiri, *Timaios* diyalogunda evren ruhunun bilişsel işlevini nasıl gerçekleştirdiğini anlatan satırlara ilişkin görünmektedir. Bu satırlarda, evren ruhunun ancak bilgi nesnelere temas ederek onları bilebileceği fikri açıkça karşımıza çıkar. Evren ruhunun dönme hareketi sırasında karşılaştığı nesnelere tanıyabilmek için kelimenin tam anlamıyla onları *kavraması* yani onlara dokunması gerekir:

Evren ruhu üç bileşenden oluşan bir karışımdan meydana getirildiğinden – ki bunlar Aynı, Başka ve Varlık'tır – ve orantılı bir şekilde bölünüp bağlandığından, üstelik kendi kendine dairesel bir hareket gerçekleştirerek kendine döndüğünden her bir bölünür veya bölünmez varlığa dokunduğunda, bir hareket onu baştan sona kateder ve temasa geçtiği varlığın nasıl aynı olduğunu veya nelerden başka olduğunu beyan eder...³⁶

Bu pasajda bir yandan bilenin bilinene benzemesi gerektiği fikriyle karşılaşırız. Evren ruhu Başka'nın çemberi sayesinde duyulur şeylere ilişkin sağlam kanaatler elde ederken, Aynı'nın çemberi sayesinde de akledilir olanların kesin bilgisine ulaşır. Aristoteles "benzer benzerle bilinir" ilkesi göz önünde bulundurulduğunda, evren ruhunun evrendeki duyulur (bölünür) veya akledilir (bölünmez) herhangi bir varlığı bilmek için gerekli öğeleri – Aynı, Başka ve Varlık – ontolojik yapısı gereği zaten içeriyor olmasına karşı çıkmaz. Diğer yandan alıntıladığımız pasaj evren ruhunun bilişsel işlevini harekete geçiren şeyin bilgi nesnelere temas etmek olduğu fikrinin güçlü bir ifadesidir.³⁷ Aristoteles'in sorunlu bulduğu nokta tam da burasıdır. Evren ruhuna karşı geliştirilen ikinci argüman akletmenin bir büyüklük olarak aklın akledilir olana temas etmesi şeklinde düşünülmesinin doğuracağı problemlerin bir dökümüdür.

Bu temas tam olarak nasıl gerçekleşebilir? Aristoteles farklı olasılıkları tek tek gözden geçirerek her birini çürütür. Shields'in okumasını takip ettiğimizde karşımıza çıkan akıl yürütme şudur (Shields 2016, 128-129): Ruh bir büyüklükse ve Platon'un ruh derken kastettiği şey akılsa, aklın bir büyüklük olarak bölünebilir olduğunun kabul edilmesi ve bölünebilir bir büyüklük olarak akletmesi gerekir. Akletmeyi harekete geçiren şey temassa aklın ya (1) bütünüyle akledilir şeye temas etmesi gerekir ya da

³⁵ Πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει, μέγεθος ὄν, πότερον ὁτιοῦν τῶν μορίων τῶν αὐτοῦ, μορίων δ' ἦτοι κατὰ μέγεθος ἢ κατὰ στιγμήν, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον εἰπεῖν; εἰ μὲν οὖν κατὰ στιγμήν, αὐτὰ δ' ἀπειροί, δηλον ὡς οὐδέποτε διέξεισιν· εἰ δὲ κατὰ μέγεθος, πολλακίς ἢ ἀπειράκις νοήσει τὸ αὐτό. φαίνεται δὲ καὶ ἀπαξ ἐνδεχόμενον. εἰ δ' ἴκανόν θιγεῖν ὁτιοῦν τῶν μορίων, τί δεῖ κύκλῳ κινεῖσθαι, ἢ καὶ ὅλως μέγεθος ἔχειν; εἰ δ' ἀναγκαῖον νοήσαι τῷ ὅλῳ κύκλῳ θιγόντα, τίς ἐστὶν ἢ τοῖς μορίοις θίξις; ἔτι δὲ πῶς νοήσει τὸ μεριστὸν ἀμερεῖ ἢ τὸ ἀμερὲς μεριστῷ;

³⁶ Çeviri bana ait. *Timaios*, 37a-b: ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἐκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμεριστον, λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς ὅφ' ἂν τι ταυτὸν ἦ καὶ ὅτου ἂν ἔτερον...

³⁷ Evren ruhunun bir nesneyi bilebilmesi için ona dokunması veya onu kavraması gerektiğinin tam olarak ne anlama geldiğinin detaylı bir analizi için bakınız: Corcilius 2018, 39-48.

(2) parçalarıyla ona dokunması gerekir. Eğer bütünüyle temas ederek biliyorsa, aklın parçaları olması gereksizdir. Ancak bölünebilir bir büyüklük olan aklın, parçalarının olmayacağını düşünmek zordur. Öyleyse aklın parçalarıyla akledilir olana temas etmesi gerekecektir. Bu da ancak iki şekilde mümkündür: ya (2a) bütün parçalarıyla temas edecektir ya da (2b) bazı parçalarıyla. Eğer bazı parçalarıyla temas edecekse diğer parçalarına gerek kalmayacaktır. Eğer bütün parçalarıyla temas edecekse, o zaman aklın bu parçaları ya (2a') noktasal olabilir ya da (2a'') büyüklük olabilir. Aklın parçaları noktasalsa akılla bir tutulan çemberin sonsuza dek küçük noktasal parçalara bölünebilir olduğunun ve akledilir olanlarla noktasal olarak temasa geçtiğinin kabul edilmesi gerekir. Bu durumda sonsuz bir dizinin katedilmesi gerekecek, akletme eylemi hiçbir zaman tamamlanamayacaktır. Bu da akletmenin imkânsız hale gelmesidir.³⁸ Eğer aklın parçaları büyüklüklerse o zaman da her bir parça döngüsel hareket içinde kendini tekrar etmek zorunda kalacak, parçalar aynı şeyleri tekrar tekrar akletmeye mahkûm olacaktır. Oysa bir şeyi bilmek için onu tek bir kez akletmenin yeterli olduğu açıktır.

Bu dökümün ardından bir büyüklük olarak aklın ne bütün olarak ne de parçalarıyla akledilir olanı düşünebileceği gösterilmiş olur. Aristoteles aklın “kısimsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısimsızı nasıl akledeceğini” sorarak eleştirisine yeni bir boyut kazandırır. Buradaki itiraz Platon’un evren ruhunun ne kısımlı (bölünür) ne de kısimsız (bölünmez) ama ikisinin arasında yer alan, üçüncü bir varlık türü olduğu fikrine yöneliktir (*Timaios*, 35a-b). Daha önce de belirttiğimiz gibi evren ruhu Platon’a göre ne duyulur ne akledilir olan, üçüncü bir varlık türünü temsil eder. Aristoteles bu ara konumun evren ruhunun nasıl aklettiğini hiçbir şekilde açıklayamadığına dikkat çeker. Eğer akıl bölünmez olanları kavraması gerektiğinde noktasal olarak aklediyorsa, bölünür bir varlığı kavrayamayacağı bellidir. Aynı şekilde bölünür olanı kavramak için parçalar halinde aklediyorsa da o zaman da bölünmez bir varlıkla karşı karşıya geldiğinde onu kavrayamayacağı açıktır. Dolayısıyla kısimsızla kısımlıyı, kısımlıyla kısimsızı akletmek mümkün değildir. Evren ruhunun üçüncü bir varlık türü olduğunu iddia etmek de bu sorunu çözmeği sağlamaz.

Son olarak Aristoteles evren ruhunun akletmesindeki döngüsellığı pratik ve teorik akletmeler üzerinden tartışır. Aynı modeli sürekli tekrarlayan ezeli-ebedi bir hareket ne pratik akletmeye ne de teorik akletmeye uygun görünmektedir; her iki akletme türünün de bir çeşit sonu vardır. “Pratik akletmelerin sınırları vardır (çünkü hep kendisinden başka bir şey içindirler), teorik akletmeler ise mantıktaki ifadeleriyle aynı şekilde çerçevesizdir.” (407a23-25)³⁹ Pratik akletmeler yalnızca akletmek uğruna yapılmadıkları ve bir amaca yöneldikleri için belli sınırlar içerisinde gerçekleşirler ve amaçlarına ulaştıklarında sona ererler. Dolayısıyla pratik akletmelerin ezeli-ebedi dairesel hareketlerle ilişkilendirilemeyeceği açıktır.⁴⁰ Teorik

³⁸ Bu eleştirinin ardında Zenon’un sonlu bir zamanda sonsuz bir diziden geçmenin imkânsızlığına ilişkin paradoksunun yattığını düşünebiliriz. Bir büyüklük olarak tasavvur edilen akıl tam da bu paradoks yüzünden tek bir kavramı dahi akledemeyecektir.

³⁹ τῶν μὲν γὰρ πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα (πᾶσαι γὰρ ἑτέρου χάριν), αἱ δὲ θεωρητικαὶ τοῖς λόγοις ὁμοίως ὀρίζονται

⁴⁰ Ancak yine de pratik akıl dairesel değil çizgisel bir hareketle ilişkilendirilebilir. “O halde her ikisi de yer değiştirme anlamında hareket sağlar: arzu ve akıl – daha doğrusu bir amaca yönelik hesaplayan, pratik akıl. Ne de olsa bu aklın teorik akıldan farkı amacında yatar. Her arzu da bir amaca yöneliktir. Zaten

akletmeler ise kendileri dışında bir amaca yönelmedikleri halde bu kez mantıksal gerekçelerle dairesel harekette bulanamazlar:

Mantıksal bir ifade ya tanımdır ya da kanıtlama. Kanıtlamalar bir ilkeden yola çıkar ve tasımda ya da sonuçta bir bakıma amaca varırlar. Sonuca varmazlarsa bile, en azından başlangıca dönmezler, hep bir orta terim ve uç terim ekleyerek düz giderler. Oysa dönme başlangıca döner. Bütün tanımlar ise zaten sınırlı. (407a25-31)⁴¹

Teorik akletmede ister kanıtlama ister tanımlama söz konusu olsun hiçbir λόγος, dairesel hareket gibi başladığı noktaya dönmez, tekrar tekrar aynı yolu katetmez. Aksine bir tür sonuca varır ve varılan nokta da başlanılan yer değildir. Kanıtlamalar sonuç önermelerinde son bulurlar, tanımlamaların ise zaten sınırlı olduğu açıktır. Aksi takdirde kısır döngüye düşeriz ya da sağlıklı tanımlara ulaşamayız.

Kısacası söz konusu olan ister pratik akıl ister teorik akıl olsun, Aristoteles hiçbir akletme türünün gök cisimlerinin hareketlerine göre modellenen akla karşılık gelemeyeceğini gösterir (Polansky 2007, 97). Dairesel hareket açıklayıcı olmamakla kalmaz pratik ve teorik akletmelerin işleyişiyle çelişir. Bu nedenle açıktır ki aklın ezeli-ebedi hareketini sürdüren bir çember olarak düşünülmesi hatalıdır; çünkü böyle bir çember hiçbir koşulda akledemez.

Öyleyse ikinci argümanla aklın bir büyüklük olmadığı bu kez akledilenlerden değil akletmenin kendisinden yola çıkılarak bir kez daha kanıtlanmıştır. Aristoteles'e göre Platon, tam da evren ruhunu sürekli bir büyüklük olarak düşündüğü için akla ve akletme faaliyetine özgü birliği ve sürekliliği görememekte, evren ruhunun bilişsel işlevini ikna edici biçimde açıklayamamaktadır.

Üçüncü argüman: Ruhun hareketi ilinekseldir.

Aristoteles ilk iki argümanı ile aklın bir büyüklük olamayacağını gösterirken evren ruhunun hem ontolojik hem matematiksel yapısına yönelik itirazlarını da gerekçelendirmiş olur. Üçüncü argüman ise evren ruhunun bilişsel işlevinden motor işlevine geçerek *Timaios*'ta ruha yüklenen hareketin ilinekselliğini tartışır ve Platon'un evrenin yapısına ve oluşumuna dair sunmak istediği teleolojik açıklamayı tesis edemediğini gösterir.

Ayrıca akletme hareketten ziyade durağan olmaya ya da gelip bir noktada durmaya benziyor. Tasım da öyle. Kolay değil de zoraki

pratik aklın başlangıç noktası, arzunun yönelik olduğu şeydir; son adımı ise eylemin başlangıcıdır. O halde hareket ettirenlerin bu ikisi gibi görünmesi mantıklı: arzu ve pratik akıl yürütme. Zira arzulan hareket ettirir, akıl yürütme de bundan dolayı hareket ettirir, çünkü akıl yürütmenin kaynağı arzulanandır." (Ruh Üzerine, 433a13-19)

⁴¹ λόγος δὲ πᾶς ὀρισμὸς ἢ ἀπόδειξις· αἱ μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἔχουσαι πῶς τέλος, τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα (εἰ δὲ μὴ περατοῦνται, ἀλλ' οὐκ ἀνακάμπτουσι γὰρ πάλιν ἐπ' ἀρχήν, προσλαμβάνουσαι δ' αἰ μέσον καὶ ἄκρον εὐθυπροοῦσιν ἢ δὲ περιφορὰ πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτει)· οἱ δ' ὀρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι.

olan bir şey, kutlu da değildir. Hareket ruhun varlığına karşıtısa, o zaman ruh doğasına aykırı olarak hareket ediyordur. (407a32-b2)⁴²

Aristoteles akletmenin bir noktada durmaya benzediğini *Fizik*'te de belirtir: "...nitekim durup kaldığı için düşüncenin bildiğini ve düşündüğünü söyleriz."⁴³ (247b11-12). Akletme eylemi – tasımların üretiminde olduğu gibi – bir tür hareket içerse dahi bütün akletmeler eninde sonunda durup dayanabilecekleri bir sonuca yöneliktir. Akıl yürütmelerdeki süreç ilerlemeyle ve hareketle ilişkilendirilebilir. Ancak bu hareket dairesel değil çizgiseldir ve bir şeyi bildiğimizi söylemek gelip bir noktada durmaya benzer.

Aristoteles akletmenin durağanlığa benzediği fikrine ikinci argümanda evren ruhunun bilişsel işlevini tartışırken zaten başvurmuştur. Şimdi üçüncü argümanda aynı fikir evren ruhunun motor işlevinin tartışılması sırasında tekrar karşımıza çıkar. Eğer ruhun doğasında hareket değil de durağanlık varsa, Timaios'un yaptığı gibi ruha kendiliğinden bir hareket atfetmek ve onu evrendeki bütün hareketlerin kaynağına dönüştürmek onu doğasına uygun olmayan, zoraki dairesel bir harekete mahkûm etmek demektir. İkinci argüman akletmenin dairesel bir hareket olamayacağını vurgularken, üçüncü argüman bu tür bir hareketin doğal değil zoraki olduğunu ortaya çıkarır.

Üstelik kendiliğinden hareketin evren ruhuna ancak zoraki biçimde yüklenebilmesi *Timaios*'taki bir başka görüşü, evren ruhunun "kutlu" bir varlık olduğu görüşünü tartışmalı hale getirir (*Timaios*, 34b4-9). Evren ruhu için, kendi dairesel dönüşüyle evrenin ve gök cisimlerinin hareketini mümkün kılmak sürekli olarak kendi doğasına aykırı bir durumda bulunmaktır. Bu zoraki, zahmetli ve doğaya aykırı hareketin durmaksızın sürdürülmesi ise evren ruhunun kutluluğu fikriyle açıkça çelişir.⁴⁴ Ezeli-ebedi dairesel hareket *Timaios*'ta iddia edildiğinin aksine evren ruhuna mutluluk getirmez, onu bedene bağımlı kılar. Bedenle karışmış olduğu sürece ruhun kutluluğu tehdit altındadır: "Ayrıca bedene karışmış halde olup bundan kurtulamamak sıkıntılı bir durum, hatta kaçınılacak bir şeydir, söylenegeldiği ve birçok insanın benimsediği gibi aklın bedenle olmaması daha iyi bir şeyse tabii."⁴⁵ (407b2-5). Aklın bedenden ayrı olması bedenle olmasından daha iyi bir şeyse, Platon'un kendisinin de *Yasalar*'da açıkça söylediği gibi "ruh ve bedenin birlikteliği ayrılıklarından üstün olamaz"⁴⁶ ise, o halde Timaios evren ruhunu bedenin hareketlerinden sorumlu tutarak onu bu daha iyi şeyden sonsuza dek mahrum etmiş demektir. Demiourgos'un tüm iyi niyetiyle tesis etmeye çalıştığı mükemmel evrenin ruhu, doğasına aykırı bir hareketi

⁴² ἔτι δ' ἡ νόησις ἔοικεν ἡρεμῆσαι τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμὸς ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μακάριον γε τὸ μὴ ῥάδιον ἀλλὰ βίαιον· εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ἢ οὐσία, παρὰ φύσιν ἂν κινεῖτο. Aristoteles'in kullandığı μακάριον kelimesinin εὐδαιμον ile eşanlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak çoğunlukla ilkini tanrısal bir mutluluğa yani kutluluğa işaret etmek istediğinde kullandığı da açıktır. Bu bağlamda bakınız: *Nikomakhos'a Etik* 1178b26-32.

⁴³ Saffet Babür'ün *Fizik* çevirisini küçük değişiklikler yaparak kullandım. Metnin Yunancası şöyledir: τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα.

⁴⁴ Aristoteles'in zoraki eylemlerden ziyade gönüllü olanların mutluluğa ulaştırdığına ilişkin analizi için bakınız: *Nikomakhos'a Etik* 1110b1-15.

⁴⁵ ἐπίπνον δὲ καὶ τὸ μεμίχθαι τῷ σώματι μὴ δυνάμενον ἀπολυθῆναι, καὶ προσέτι φευκτόν, εἴπερ βέλτιον τῷ νῷ μὴ μετὰ σώματος εἶναι, καθάπερ εἰωθέ τε λέγεσθαι καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ.

⁴⁶ Çeviri bana ait. *Yasalar*, 828d4-5: κοινωνία γὰρ ψυχῆ καὶ σώματι διαλύσεως οὐκ ἐστὶν ἢ κρεῖττον.

sürdürmek ve bedene bağlı kalmak zorunda olduğundan hiçbir zaman tam anlamıyla huzura eremeyecektir.

Son olarak Aristoteles, *Timaios*'taki evren ruhu analizinin evrenin ve gökcisimlerinin hareketlerine teleolojik bir açıklama getiremediğini söyler:

Gökyüzünün dönmesinin nedeni de belli değil. Ruhun varlığı bu dönme hareketinin nedeni değil, çünkü ruh ilineksel olarak öyle döner. Nedeni cisim de değil, daha ziyade ruh. Ama böylesi niye daha iyi, bu konuda da hiçbir şey söylenmiyor. Tanrının ruhu döndürmesinin nedeni şu olmalıydı: Ruhun olduğu yerde durmasındansa hareket etmesi, başka türlü hareket etmesindense de böyle hareket etmesi daha iyi bir şey olmalıydı. (407b5-12)⁴⁷

Aristoteles'e göre, Platon gökyüzünün dairesel hareketini tatmin edici biçimde açıklayamamıştır. Gökyüzünün dönmesinin nedeninin evren ruhu olduğu bellidir ama bunun neden daha iyi olduğu belli değildir. Ruhun kendiliğinden hareketi doğal değil zoraki, bu yüzden de ilinekseldir. Halbuki gökcisimlerinin ve evrenin hareketinin kaynağında ilinekselliğe dayanmayan bir neden yatmalıdır.⁴⁸ Platon ruhun hareketsiz olmaksızın hareket halinde olmasının, başka türlü bir hareketten ziyade dairesel bir harekete sahip olmasının neden daha iyi olduğunu teleolojik bir çerçevede açıklamayı başaramamıştır. Demiourgos ne kadar iyi niyetli ve cömert olursa olsun, *Timaios*'ta aktarılan inanılması mümkün hikâyeye içinde, evren ruhunun kendiliğinden hareketli oluşu *ilineksel* olmaktan öteye gidememektedir.

Öyleyse Aristoteles üçüncü argümanda evren ruhunun motor işlevini tartışmakta ve üç temel eleştiri yapmaktadır: Evren ruhunun kendiliğinden hareketi doğal değil zorakidir; evren ruhu bedene bağlı olduğu sürece kutlu olamaz; evren ruhunun hareketi ilineksel olarak kaldığı için gökcisimlerinin hareketi teleolojik olarak açıklanamaz. Shields'in yaptığı gibi bunları *Timaios*'a yöneltilmiş noktasal eleştiriler olarak görmek elbette mümkündür. Ama dairesel hareket tartışması bir yana ruhun bütünüyle hareketsiz olduğu fikrinin *Ruh Üzerine*'nin temel tezlerinden biri olduğunu anımsarsak, *Timaios*'a yöneltilen bu eleştirilerin bütüncül bir anlam taşıdığını ve Aristoteles'in kendi ruh anlayışını belirlediğini söylemek de mümkün hale gelir. Birinci kitapta ruhun kendiliğinden hareket edebileceği fikrinin eleştirisi sonraki kitaplarda Aristoteles'i ruhun ya da bedeninin değil ancak bileşik varlığın yani canlılığın kendiliğinden hareket edebileceğini kabul etmeye yöneltecektir. Ruhun kendi kendini hareket ettirerek evrendeki tüm varlıkları da hareket ettirdiği iddiası, ruh ile beden arasındaki doğal ilişkinin göz ardı edilmesine ve bedeninin ikincilleştirilmesine yol açar. Ruhun kendiliğinden hareketinden söz etmek ruhu bedenden ayrı düşünmek demektir. Halbuki Aristoteles'e göre ruh, her daim bir beden ruhudur. Ruh ancak ruhu olduğu bedenin işlevlerine ve organlarına bakılarak anlaşılabilir.

⁴⁷ ἄδηλος δὲ καὶ τοῦ κύκλου φέρεσθαι τὸν οὐρανὸν ἢ αἰτία οὔτε γὰρ τῆς ψυχῆς ἢ οὐσίας αἰτία τοῦ κύκλου φέρεσθαι, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω κινεῖται, οὔτε τὸ σῶμα αἴτιον, ἀλλ' ἢ ψυχῆ μᾶλλον ἐκεῖνο. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὅτι βέλτιον λέγεται καίτοι γ' ἐχρῆν διὰ τοῦτο τὸν θεὸν κύκλω ποιεῖν φέρεσθαι τὴν ψυχὴν, ὅτι βέλτιον αὐτῇ τὸ κινεῖσθαι τοῦ μένειν, κινεῖσθαι δ' οὕτως ἢ ἄλλως.

⁴⁸ Aristoteles bu nedenle evren ruhunu kendi kozmolojisinin dışında tutacak ve gökcisimlerinin hareketlerini aether üstünden açıklayacaktır. Bu konuyla ilgili olarak bakınız: Johansen 2008.

O halde evren ruhunun motor işlevine yönelik eleştiriler ikinci kitabın başında ruhun “yaşama gücüne sahip doğal bir beden formu” (412a18) ya da “hareket etme ve durma ilkesini kendi içinde taşıyan doğal bir beden formu” (412b15-16) olarak tanımlanmasını hazırlar. Hareket ilkesine sahip olan şey ruhla donatılmış olan bedendir, ruhun kendisi değil.⁴⁹ Ruhun ana işlevi ise beden ne yapabileceğini belirlemek ve onun doğasının sınırlarını çizmektir. Aristoteles bu yeni ruh kavrayışı sayesinde ruhu zoraki ve ilineksel bir kendiliğinden harekete mahkûm eden Platon’a tam bir yanıt getirmiş olacak, canlıların doğal ve özsel hareketlerini düşünmeye odaklanan bir araştırmayı başlatacaktır.

Sonuç

Bu makalede Aristoteles’in *Ruh Üzerine*’de Platon’un kozmolojisinin merkezinde yer alan evren ruhu kavramını nasıl eleştirdiğini anlamaya çalıştık. Önce hazırlık olarak bu kavramın *Timaios*’ta nasıl ele alındığını inceledik. Ardından Aristoteles’in *Timaios*’u harfiyen okumasının bir çarpıtma içerip içermediğini tartıştık ve Aristoteles’in okuma tercihlerinin kendi öğretisi içerisinde geçerli ve haklı nedenleri olduğuna işaret ettik. Ayrıca evren ruhunun eleştirildiği pasajın yorumcular tarafından nasıl farklı şekillerde bölümlendirildiğini gösterdik ve *Ruh Üzerine* 407a2-b12 kısmındaki argümanların bölümlendirilmesi için diğerlerinden ayrı bir yol izlemeyi tercih ettik. Önerdiğimiz bölümlendirmeye hem Platon’un evren ruhuna yüklediği bilişsel ve motor işlevlere Aristoteles’in yönelttiği eleştirileri açık hale getirmeyi hem de bu eleştirilerin Aristotelesçi ruh öğretisinin temellendirmesine nasıl hizmet ettiğini gözler önüne sermeyi amaçladık.

Bizim okumamıza göre, Aristoteles’in *Timaios*’taki evren ruhu anlatısına yönelttiği eleştirinin üç argümanı şunlardır: 1. Akıl bir büyüklük olamaz (407a2-10), 2. Akıl bir büyüklük olarak akledemez (407a10-32), 3. Ruhun hareketi ilinekseldir (407a32-b12). İlk argüman akıl, akletme ve akledilenler arasındaki ilişkilerden yola çıkar ve akledilenlerin tıpkı sayılar gibi ardışık olduğuna işaret ederek aklın sürekli bir büyüklük olamayacağını gösterir. İkinci argüman aklın bir büyüklük olduğunun kabul edilmesi durumunda akletmenin ezeli-ebedi bir dairesel hareketle gerçekleşmesi gerekeceğine işaret eder ve bunun akletmenin doğasına aykırı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu ilk iki argüman evren ruhunun bilişsel işlevini tartışır ve aklın bir büyüklük olamayacağını önce akledilenlerin, ardından akletmenin doğasından yola çıkarak ortaya koyar. Üçüncü argümanla beraber, bilişsel işlevden motor işleve geçeriz. Ruha yüklenen hareketin ancak ve ancak zoraki ve ilineksel olabileceği tesis edilir. Platon’un kurduğu anlatıda ne evrenin hareketlerinin teleolojik bir biçimde açıklanabildiği ne de ruhun kutluluğunun böyle bir hareket içinde mümkün olduğu gösterilir. Böylece Aristoteles, *Timaios*’ta bedeni hareket ettirmek için ruha doğasına aykırı bir biçimde dairesel hareket ve büyüklük atfedildiğini açığa çıkararak Platon’u eleştirmekle kalmaz ikinci kitapta önereceği kendi ruh öğretisini de hazırlamış olur.

⁴⁹ Aristoteles’in ruh tanımına ve ruhun hareketsizliğinin Aristoteles’in öğretisi içerisinde ne anlama geldiğine dair danışılabilir bazı makaleler: Menn 2002, Tweedale 1990.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: *Timaios*'a yönelik eleştiri Aristoteles'in *Ruh Üzerine*'nin ilk kitabında kendisinden önce gelenlere yönelttiği eleştirilerin bir özeti ve sentezi gibidir. İlk olarak, evren ruhunun bilişsel işlevinin eleştirisinden ruhun bilme yetisinin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin pozitif sonuçlar elde edilir, aklın birliğinin ve sürekliliğinin fiziksel ya da geometrik bir büyüklüğün birliği ve sürekliliğine benzememesi gerektiği ortaya konur. İkinci olarak, evren ruhunun motor işlevinin eleştirisinden ruhun kendiliğinden hareket edemeyeceği sonucu çıkar ve ruhu hareketsiz bir hareket ettirici olarak düşünmenin önü açılır. Son olarak, ruh ve beden arasındaki ilişkinin ilineksel bir ilişki olmaması gerektiği belirtilir, ruhun beden formu olarak tanımlanması mümkün hale gelir. Ruh beden hareketlerinin ilkesidir, ancak ruhun kendisi hareket etmez. Hareketli olan şey bileşik töz yani canlı varlıktır.

Kaynakça

- Aristoteles. 1907. *De Anima*. çev. R.D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1966. *De l'âme*. çev. E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1993. *De l'âme*. çev. Richard Bodéüs. Paris: GF Flammarion.
- . 1995. *De l'âme*. çev. J. Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- . 2014. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- . 2017. *De Anima*. çev. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing.
- . 2018. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- . 2019. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aquinolu Tommaso. 1999. *A Commentary on Aristotle's De Anima*. çev. Robert Pasnau. New Haven: Yale University Press.
- Brisson, Luc. 1994. *Platon, Les mots et les mythes: Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris: La Découverte.
- . 1998. *Le Même et L'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. St. Augustine: Academia-Verl.
- Bodéüs, Richard. 1993. "Du troisième genre au cinquième corps. Notes sur la critique du «Timée» de Platon dans le premier livre du traité «De l'âme» d'Aristote." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. 183(2): 239–262.
- . 1996. "Âme du monde ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote". *Corps et âme sur le De Anima d'Aristote* içinde, der. Gilbert Romeyer-Dherbey, Cristina Viano. Paris: Vrin.
- Burnet, John. 1967. *Platonis opera*. vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
- . 1968. *Platonis opera*. vol. 4. Oxford: Clarendon Press.
- Burnyeat, Myles. 2008. "Eikos Muthos." *Plato's Mythes* içinde, der. Catalin Partenie. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherniss, Harold. 1944. *Aristotle's Criticism of Plato and The Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press.
- Claghorn, George S. 1954. *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Corcilius, Klaus. 2018. "Ideal Intellectual Cognition in *Timaeus* 37a2–c5." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 54(1): 51–105.
- Gourinat, Michel. 1996. "La doctrine platonicienne de l'âme du monde d'après le *De Anima* d'Aristote (I, 2, 404 b 16–27)". *Corps et âme sur le De Anima d'Aristote* içinde, der. Gilbert Romeyer-Dherbey, Cristina Viano. Paris: Vrin.
- Helming, Christoph. 2020. *World Soul – Anima Mundi: On the origins and fortunes of a fundamental idea*. Berlin: De Gruyter.
- Johansen, Thomas K. 2008. *Plato's Natural Philosophy: A Study of Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. "From Plato's *Timaeus* to Aristotle's *De Caelo*: The Case of the Missing World Soul". *New Perspectives on Aristotle's De Caelo* içinde, der. A. C. Bowen, C. Wildberg. Leiden: Brill Academic Publishing.
- Menn, Stephen. 2002. "Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the *De Anima*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 22 (2): 83–139.

- Philoponos. 2006. *On Aristotle On the Soul 1.3-5*. çev. Philip J. van der Eijk. London: Bloomsbury Publishing.
- Platon. 2017. *Timée-Critias*. çev. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion.
- Polansky, Ronald. 2007. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W.D. 1961. *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1966. *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1970. *Aristotle's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Shields, Christopher. 2016. *Aristotle. De Anima. Translated with an Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Tweedale, Martin. 1990. "Aristotle's Motionless Soul". *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie*. 29 (1): 123-132.
- Wilberding, James. 2021. *World Soul: A History*. Oxford: Oxford University Press.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Zamansız Şeyleri Nasıl Düşünürüz?: Aristoteles'te Zaman ve Sürekliliğin Akledilirlerle İlişkisi Üzerine

Taha Karagöz

Sorbonne Üniversitesi
tahakaraz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2055-1569

Öz

Aristoteles, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* adlı küçük incelemesinde süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin gerçekleşemeyeceğini ve hatta zamanda olmayan akledilirlerin bile zamansız düşünülemediğini ifade eder. Bu çalışmanın amacı, Aristoteles'in düşüncesinde süreklilik, zaman ve akledilirler arasındaki ilişkiyi göstererek bu ifadeyi aydınlatmaktır. Bu amaçla ilkin hareket ve şimdi kavramlarına başvurularak zamansal süreklilik açıklanacaktır. Ardından bir yandan ruhun yetilerinin faaliyetleri içerisinde akledilirlerin ortaya çıkış süreci ve bu sürecin hareket ve zamanla ilişkisi incelenirken, diğer yandan da akledilirler içerikleri bakımından zamansallıkla ilişkilerine göre tasnif edilecektir. Son olarak ise bu tasniften çıkan zamana bağımlı ve zamandan bağımsız olan akledilirlerin ikisinin de düşünülmesinde zamanın sürekliliğinin oynadığı rol ortaya konularak süreklilik, zaman ve akledilirler arasındaki ilişki açıklığa kavuşturulacaktır.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, zaman, süreklilik, akledilirler, hareket

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 144-173.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493688>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 07.11.2022

Kabul Edildiği Tarih: 09.12.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

How Do Think Timeless Things?: On the Relationship between Time, Continuity, and Intelligibles in Aristotle

Taha Karagöz

Sorbonne University
tahakaraz@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2055-1569

Abstract

In his small treatise *On Memory and Recollection*, Aristotle states that thinking cannot take place without continuity, and even timeless things cannot be thought without time. The aim of this study is to illuminate this statement by showing the relationship between continuity, time and intelligibles in Aristotle's thought. For this purpose, first, temporal continuity will be explained by referring to the concepts of motion and now. Then, while examining the process of emergence of the intelligibles within the activities of the faculties of the soul, and this process' relation to motion and time, the intelligibles will be classified according to their relation to temporality in terms of their content. Finally, the relationship between continuity, time, and intelligibles will be clarified by revealing the role played by the continuity of time in thinking both the intelligibles that emerge from this classification as time-dependent and time-independent.

Keywords: Aristotle, time, continuity, intelligible, motion

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 144-173.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493688>

Category: Research Article / Date Submitted: 07.11.2022

Date Accepted: 09.12.2022 / Date Published: 31.12.2022

Zamansız Şeyleri Nasıl Düşünürüz? Aristoteles'te Zaman ve Sürekliliğin Akledilirlerle İlişkisi Üzerine

Taha Karagöz

1. Giriş

Her şey geçip gidiyor, hiçbir şey kalmıyor. O halde bilgi diye bir şey olamaz. Çünkü bilgi de diğer her şey gibi akıp gidecektir. Dolayısıyla kimse hiçbir şey bilemez ve hiçbir şey de kimse tarafından bilinemez. Bu şekilde konuşturur, Platon Sokrates'i mutlak değişimciliği açmaza sürüklemek ve belki de susturmak amacıyla.¹ *Kratylos* diyalogundaki bu ifadeler, çokluğun ya da değişimin değişmeyen *arkhēsini* (ilke/emir) arayan Yunan Felsefesinin genel olarak bilme eylemine yaklaşımını açıkça ortaya koyar. Bilgi ve mutlak değişim fikri birbirlerini dışlarlar.

Havanın güzel olduğunu düşünürüz: “Hava güzeldir”. Ama hemen sonra hava bozar. Artık “hava güzeldir” düşüncesi yanlıştır. Ama “hava güzeldir” düşüncesi yanlış da olsa havanın bozmasıyla hava gibi değişmez, aksine aynı kalır. Tam da bu yüzden yanlış olabilme kapasitesine sahiptir. Yaz kış olur, sonbahar ilk bahar olur yahut hava güzel olur ve tekrar bozar ama “hava güzeldir” değişmeden kalır. Bu düşünce değişimden, dolayısıyla değişimin bağlı olduğu zamandan da azadedir. Yani zamandan bağımsız bir kalıcılığa sahiptir.² Uğuldayan kulağa ve bulanık göze güvenme diyen Parmenides, oluşan ve bozulanın bilinemeyeceğini, ancak ebedi ve hareketsiz varolanın bilinebileceğini ifade ederken belki de bu yaklaşımı en uç

¹ *Kratylos*, 440a-b.

² Aristoteles'in şeylerin değiştiğini ama *logosun* ve *doksanın* değişmeden aynı kaldıklarını tartıştığı pasajlar için bkz. (*Kategoriler* 5, 4a34-4b14).

noktada temsil etmiştir.³ Diğer yandan değişim düşünürü olan Herakleitos bile *logossuz* ruhlar için gözlerin ve kulakların kötü tanıklar olduğuna işaret ederken ve oluşumun kendisine göre olduğu *logostan* bahsederken yine benzeri bir düşünceye sahiptir.⁴ Platon ise daim şekilde kalıcı idealara erişen akletme faaliyetini duyulara ve hayallere karşıt olarak konumlandırırken yine bu anlayışa bağlı kalmıştır.⁵ Eleatikler ve Herakleitos'la tartışma bağlamında diyaloglarını yazmış Platon'un Akademia'sında eğitim görmüş Aristoteles ise ruhun iki farklı ayrıştırma yetisi⁶ olarak addettiği akılla duyu arasındaki ilişkiyi kendinden öncekiler gibi bir karşıtlık ilişkisi olarak değil de iş birliği olarak anlamıştır. *Fizik VII 3*'de "Zira akletmenin durması ve sabit kalmasına bilmek ve anlamak denir"⁷ diyen Aristoteles, bilgiyi değişmeyenle eşleştirmesi bakımından kendinden önceki filozofları takip ederken, düşünme faaliyetini hayalle, dolayısıyla duyuyla bağlayarak bu tartışma bağlamı içinde bir kopuş gerçekleşmiştir. Platon'un hayali sanının ve duyumsamanın birlikteliği olarak görmesine karşılık⁸, Aristoteles, hayalleri duyumsamanın bir ürünü olarak⁹ ve akletmeyi de hayalden bağımsız olarak gerçekleştiremeyecek bir faaliyet olarak anlar.¹⁰ Sadece, oluş ve bozulustaki tekillerden hareketle tümellere ulaşma faaliyeti olarak betimlediği tümevarım sürecini kavramsallaştırmakla kalmamış¹¹ aynı zamanda her akletme faaliyetine altlık olarak bir hayalin de eşlik etmesi gerektiği şartını koşarak düşünmenin değişim ve zamanla zorunlu ilişkisini kurmuştur.

*Hafıza*¹² ve *Hatırlama Üzerine* adlı küçük incelemesinde süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin (*noein*) gerçekleşemeyeceğini ve hatta zamanda olmayan şeylerin dahi zamansız düşünülemediğini söyleyen Aristoteles, ardından bu konuyu başka yerde tartışacağını belirtir.¹³ Ancak *Corpus Aristotelicum*'da bu bahsin açıkça tartışıldığı başka bir pasaja rastlanılmamaktadır. Öyleyse felsefe tarihinde

³ DK B7,4; B2,7.

⁴ DK B107.

⁵ Platon *Devlet*'te akledilenlerle (*noēta*) görülenleri (*horata*) ayırdığı bölünmüş çizgi analogisinde gölgelere tekabül eden kopya-hayalleri (*eikones*) en düşük seviye bilme faaliyetinin objeleri olarak belirler. (*Devlet VI 509d-e*) *Sofist*'te ise beliren-hayalleri (*phantasmata*) asıllarına uygun olmayanlar olarak kopya-hayallerden (*eikones*) bile daha kötü bir konuma yerleştirir. (*Sofist, 234b*)

⁶ *Ruh Üzerine III 3, 428a3-5 ; III 9, 432a16.*

⁷ *Fizik VII 3 247b11-12*: "τῷ γὰρ ἡρεμῆσαι καὶ στήναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα". Çeviri tarafıma aittir. D. Ross'un Oxford Classical Texts kapsamında düzenlediği metin temel alındı. Ayrıca benzer ifadeler için bkz. *Ruh Üzerine I 3, 407a32-33, Metafizik XI 11, 1067b11-13, İkinci Analitikler II 19 100a4-15.*

⁸ *Sofist 264b*. Aristoteles hayal gücünün sanı ve algının birleşiminden ortaya çıktığı görüşünü *Ruh Üzerine*'de III 3, 428a25-26'de açıkça reddeder.

⁹ *Ruh Üzerine III 3, 428b10-16.*

¹⁰ *Ruh Üzerine III 7, 431a16-17*

¹¹ *Topikler I 12, 105a13-14.*

¹² Antik Yunancada *mnēmē* kavramını hafıza diye çevirmek yeterince isabetli olmasa da Aristotelesçi geleneği takip edip bu şekilde çevireceğiz. *Mnēmē* kavramı temelde anı anlamına gelmektedir. Bu anlamda bir yeti olarak hafızadan çok hafızanın kendisinden oluştuğu anılara atıfta bulunmaktadır. Ancak *Hafıza ve Hatırlama Üzerine 1, 449b24-25* örneğinde de görüldüğü gibi algı ve *hupolēpsis* gibi yetilere denk şekilde kullanıldığı böylece anı değil de hafıza anlamına daha yakın kullanımları da görülmektedir.

¹³ Aristoteles, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine 1, 450a7-9.*

devrimsel¹⁴ olarak görülebilecek bu ifadeleri *Corpus*'un diğer pasajlarından hareketle Aristoteles'in felsefi dizgesinde nerede konumlandırabilir ve nasıl açıklayabiliriz?

Makalede bu soru bağlamında Aristoteles'te düşünce ve zaman ilişkisinin süreklilik kavramı aracılığıyla irdelenmesi hedeflenmektedir. Bu hedefle ilkin hareketin sayısı olarak tanımlanan zamanın sürekliliğinin ne aracılığıyla ve nasıl sağlandığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zamanın sürekliliğini tartışmak içinse Aristoteles'in bu fenomeni bağımlı olarak gördüğü cismin sürekliliği incelenmelidir. Durmaksızın değişen evrende cisimlerin birbirleriyle bir süreklilik içinde olmalarına rağmen birbirlerinden nasıl ayrıştıklarına dair soruları aydınlatmalıyız. Cisimler birbirlerinden boşlukla mı ayrılırlar? Ancak mutlak anlamda bir boşluk fikri yokluktur yani olamaz.¹⁵ O halde şeyler mutlak bir süreklilik içinde birbirlerinden ayrışamamaktadırlar mı? Durmaksızın devam eden cisimsel süreklilik hangi ilke sayesinde ayrışabilir? Bu bağlamda Aristoteles'in form kavramının bu problemleri nasıl çözdüğü tartışılacak. Cisimsel süreklilik üzerine yapılan bu tartışma dikkate alınarak hareketin ve zamanın sürekliliğinin nasıl sağlandığı tartışılacak. Zamansal süreklilik konusunda da cisimsel süreklilikte bulunan açmazlara benzer açmazlar belirir: Mutlak cisimsel sürekliliğin şeylerin ayrı ayrı varoluşuna bir tehdit olması gibi zamansal süreklilikte de hiçbir parçası olmayan yekpare mutlak bir zaman fikrine mi varmaktayız? Bu da sonsuz uzunluktaki bir an düşüncesiyle zamanın yokluğuna mı işaret etmektedir? Zamansal süreklilik ayrılmadığında hareketin sayısı olarak tanımlanan zaman şeyleri sayamaz hale mi gelmektedir? Bu problemlere cevaben Aristoteles'in zamansal sürekliliği sağlamak ve zamanı parçalarına ayırabilmek için şimdikiyi nasıl konumlandığı incelenmelidir. Şimdinin hem geçmişi geleceğe birleştirerek zamanı mümkün kılan hem de zamanı parçalarına bölerek sayılabilmemesini sağlayan faaliyetlerini bu kapsamda ele almalıyız. Ardından zamana tabi olan şeylerden hareket eden ve kendi de zamansal bir süreç olan tümevarımın hareket barındırmayan ve ebedi olan akledilirleri nasıl ürettiği incelenmeli ve sonucunda ortaya çıkan akledilirlerin zamanla ilişkisi açıklanmalıdır. Bu ebedi akledilirlerin kendileri zamana bağımlı olmadıklarına göre onları zamansız bir şekilde düşünüyor değil miyizdir? Zamansal bir şekilde düşündüğümüzde onları düşünememiz gerekmez mi? Yoksa bu kavramların kendileri zamansız bile olsalar cisme sahip zamansal bir varlık olarak insan onları düşünürken zamanla bir irtibat kurmak mı zorundadır? Bu sorular bağlamında her akletme faaliyetine eşlik eden hayallerin zamansal bir karaktere sahip olmaları

¹⁴ Aradan geçen iki bin yıl sonra Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, duyumsamanın saf formu olarak konumlandığı zamanın, müdrikenin (*Verstand*) bütün faaliyetini belirlediği şeklindeki iddiası temelinde geleneksel felsefenin düşünme faaliyetini zamanın ötesine yerleştirmesine karşı geliştirdiği kritik felsefe tarihinde Kopernikçi bir devrim gerçekleştirecektir. Bu bakımdan Annas'ın *Aristotle, Number And Time* makalesinde (Annas 1975) ortaya koyduğu gibi Platoncu hissedilebilir varolanlara indirgenmeyen sayı ve zaman anlayışına karşı olan Aristoteles, varolanlara bağımlı olarak sayı ve bu sayı yaklaşımından hareketle de zaman kavramını türetmesini paralel olarak akletme faaliyetini hayal ve zaman ile ilişkisi içinde ortaya koyar. Çağdaş felsefede zaman, zamansallık ve sonluluk kavramlarının kendilerinin ve düşünme faaliyetiyle ilişkilerinin daha radikal bir anlam kazanarak temel problemlerden biri haline gelmesi, Aristoteles'in kendi geleneğinden gerçekleştirdiği bu kopuşun felsefe tarihi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

¹⁵ Aristoteles'in boşluk fikrini çürütmek için *Fizik VI* ve *VII*'deki ortaya koyduğu argümanları temelde şu şekilde özetleyebileceğimizi düşünüyoruz: Boşluk içinde hiçbir cismin olmadığı yerdir. Cisme ilişkin bir obje olarak boşluk, tanımı gereği cisimsizse, o halde boşluk yoktur.

dikkate alındığında aklın faaliyetlerinin zamansal olmamasına karşın yine de zamansız gerçekleşmemesi düşüncesine ulaştığımız gösterilmeye çalışılacaktır. Sonuç olarak bu sorular bağlamında aklın zamansal süreklilikle ilişkisi konu edilecektir.

2. Süreklilik ve Form İlişkisi

Hareket ve süreklilik kavramları ile ilişkisi içinde zamanı tartışmak için öncelikle süreklilik kavramı incelenmelidir. Aristoteles bu kavramı, *Fizik V 3*'te, ardışık ve bitişik kavramlarının tanımlarına bağımlı olan sınırdaş¹⁶ kavramının bir tipi olarak belirler. Metinde bitişik kavramı uçları birarada (*hama*) olan olarak tanımlanır. Ardışıklık ise şu şekilde tanımlanır:

Ardışık; konulma, form ya da bir başka şey açısından başlangıçtan sonra geldiğinden ötürü böyle belirlendiğine göre, aynı cins içindeki nesnelere nesne arasında ve nesneyle onun ardılı olduğu nesne arasında eş-cinsten hiçbir şey olmayan şey, (diyesim, sözgeleş çizgi çizginin, birlik birliğin, ev evin ardılı olur...)¹⁷

İfadeye göre ardışıklık ya konulma¹⁸ ya form ya da başka bir yönden belirlenmiş olan şeylerin aralarına aynı cinsten başka bir varolan girmediği durumda oluşur. Örneğin aralarında bahçe olan üç ev durumunda aynı cinsten bir şey aralarında olmadığı için bu evlere ardışık diyebiliriz. Bu cümledeki belirlenme (*aphorizemenon*) ifadesi, sınırları çizilmiş ve ayrıştırılmış anlamlarına gelmektedir.¹⁹ Şeyler, kendi başlarına oldukları şey olmak bakımından ardışık değildir, aksine onlar ya yerleştirilmesi bakımından ya form bakımından ya da başka bir bakımdan bir ayrıştırılmaya tabi tutulduklarında ardışık olabilirler. Örneğin cisme sahip şeyler ya da bir bakımdan vazedilmiş/konulmuş şeyler, büyüklüklerinin²⁰ sürekliliğinden²¹ bir tip ayrıştırılmayla ayrılmadıkları sürece ayrı varolanlar haline gelip birbirlerinin ardışığı pozisyona gelemeyiz, aksine büyüklüklerin sürekliliğinde kaybolurlar. Zira

¹⁶ Sahip olmak anlamına gelen *ekhō* fiilinin ortaç çekimi olan *ekhomenon* kavramını S. Babür (Fizik, 2001, 231) içeren diye çeviriyor. Babür'ün çevirisi daha literal olmasına rağmen bağlamla birlikte Pellegrin ve Reeve'in çevirilerinde tercih ettikleri *contiguous* kavramını dikkate alarak *sınırdaş* diye çevirmenin daha isabetli ve anlaşılır olacağını düşünüyoruz.

¹⁷ *Fizik V 3 226b34-227a3*. (*Fizik* pasajlarını aksi belirtilmedikçe S. Babür çevirisinden alıntuladım. Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

¹⁸ Konulma, vazedilme, yerleştirilme anlamlarına gelen *thesis* kavramı *Corpus*'ta en genel anlamda nokta, çizgi gibi ispatlanamayan geometrik objelerin geometrik ispatlara başlarken ispatın başına konumlandırılması anlamında kullanılmaktadır.

¹⁹ Bkz. LSJ I; II.

²⁰ Potansiyel bakımdan sürekli şekilde bölünebilir olan uzunluk, genişlik ya da derinlik barındıran ölçülür nicelik (*Metafizik V 13, 1020a10-13*).

²¹ Metin boyunca sürekli kavramını, Aristoteles'in kendisinin de yaptığı gibi, iki farklı anlamda kullanacağız. Burada süreklilik *Fizik VI 2*'de verildiği tanıma uygun bir şekilde kullanılmıştır: "sürekliliği "hep bölünebilir olan şeylere bölünebilen" diye tanımlıyorum" (*Fizik VI, 2 232b24-5*). Zenon paradoksları bağlamında geliştirilen bu tanım, büyüklüklerin bitimsiz sürekliliğine işaret etmek için kullanılmaktadır. Bu sürekli kavramı ardışıklık tanımına bağımlı değildir ve *kosmosun* fiziksel işleyişinin en temel kuralını oluşturur. Bir sonraki pasajda tartışılacağı üzere *Fizik V 3*'teki verilen tanımlar anlamındaki süreklilik kavramı ise ardışıklık kavramının tanımına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Not 11.

Aristoteles'e göre boşluk yoktur, yani kesintisiz büyüklüklerin sürekliliği vardır.²² Bu kategoriye örnek olarak düzenli bir şekilde arka arkaya yüzen beş balığı düşünebiliriz. Aristoteles'in boşluğu reddettiği pasajları dikkate alırsak denizdeki suyu da arka arkaya duran balıkların vücutlarının da cisimsel bir süreklilik içinde bulunduğunu söylememiz gerekir. Şayet bu varolanları balık altında bir olarak tutamasaydık onları denizdeki cisimsel süreklilikten ayırıp ardışık olarak ayırtıramazdık. Örneğin bir balık, arkasında bir çöp tenekesi, onun arkasında da bir yosun varsa burada bir bakımdan soyutlama kuramadığımız sürece ardışıklıktan bahsedemeyiz. Cisimsel olmayan varolanlardan örnek vermek gerekirse sayıları düşünebiliriz. Temelde tözlere (*ousiai*) yüklü olan sayılar, tözlerden soyutlanarak elde edildikleri için, büyüklüğe sahip değildirler böylece ayrı bir soyutlama ihtiyacı duymaksızın ardışık olabilirler. Zira onlar konulmuş olma bakımından zaten belirlenmişlerdir. Görüldüğü gibi şeylerin ardışıklıkları, neliklikleri ya da başka bir soyutlama seviyesinde beliren varlıklarına göre tayin edilir. Aynı şekilde şeylerin ardışık olarak kavranması da onların tanınması faaliyetine bağımlı olarak ortaya çıkar diyebiliriz.

Ardışıklık ve bitişiklik bu şekilde tanımlandıktan sonra bu ikisinin birlikteliğini sınırdaş olarak belirleyen Aristoteles, sürekliliği ise sınırdaş kavramının bir tipi olarak tanımlar:

Süreklili ise, bir tür sınırdaş, diyelim her iki nesnenin bitiştikleri sınır bir ve aynı olduğunda [...] Ama bu kenarların iki olmasında olanaklı değil. Bu belirlemeden sonra şu açık: kendilerinden doğal olarak kesişme açısından tek bir şey oluşan nesnelere süreklilik söz konusu. Nasıl sınırdaş, bir olursa, aynı şekilde bütün de bir olacaktır.²³

Ardışıklık ve bitişikliği tanımında barındırdığını ele alırsak süreklilik kavramı için öncelikle en azından iki farklı şeyin olması, bunların bitişik durumda bulunmaları ve ele alındıkları veçhe bakımından aynı olmaları gerektiğini söyleyebiliriz.²⁴ Bunları tamamlayıcı olarak, bu iki şeyin sınırları da ayırtırlamaz halde, yani bir ve aynı olmalıdır. Bu halde olan şeyleri Aristoteles sürekli olarak tanımlıyor. Örneğin

²² Bkz. *Fizik IV* 7-9.

²³ *Fizik, V 3*, 227a10-16. (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

²⁴ Tanım gereği süreklilik ardışıklığa bağımlı olsa da varoluş gereği ardışıklık sürekliliğin zaten bulunduğu bir evrenden türetilir. Son kertede bu kavramların karşılıklı bağımlılık içinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Ardışıklığın şeyleri tanıma faaliyetine bağımlı olduğunu ifade etmiştik. Şeyler ise süreklilikleri içinde bilinirler. Bu bakımdan şeylerin kendisinin bilinmesi ve ardışıklıkla sürekliliğin farkına varılması faaliyetlerinin birbirlerine bağımlı bir şekilde ortaya çıktıklarını söyleyebiliriz. Ancak buradaki süreklilik kavramlarının ayırtırılması gerekmektedir. Süreklilik bir yandan *kosmosun* doluluk sebebi olan somanın kesintisiz bir şekilde (boşluksuz) uzanması iken (8. notta verilen anlam) diğer yandan formları bakımından birbirinden ayrılan varlıkların kendi cisimlerinin ve hareketlerinin sürekliliğidir (bkz. *Metafizik V* 6, 1016a). Süreklilik kavramının bu ikili kullanımı ile Aristoteles bir yandan Parmenidesçi bölünmez mutlak homojenlik üzerinden gelen Zenoncu süreklilik kavramına (*Fizik V 3*: tek tek varlıkların sürekliliği) diğer yandan da bölünmezliği atomlarda bulan atomcu yaklaşıma (*Fizik VI 2*: büyüklüğün bölünülürülüğünün bitimsizliği) cevap vermektedir. Tartışmanın bağlamı için bkz. Sattler 2020, 296-303. Ardışıklıkla bağımlılığı bakımından süreklilik *Fizik V 3*'teki tanım bakımından süreklilik iken bu iki kavramı önceleyecek bakımından süreklilik ise büyüklük kavramının temel karakteristiğidir.

kolumuzdaki deri parçasının bir kesitini takip eden deri parçası da form bakımından aynı ve bitişik şekilde sınırları birbirlerinden ayırıştırılmaz oldukları için süreklidir diyebiliriz. Ya da bir yaprak üstündeki su damlasının kayıp diğer su damlasına dokunmasıyla tek bir su damlası haline gelmesi de bu süreklilik kavramına örnek olarak verilebilir.

3. Zamanın Sürekliliği ve Şimdi

Bir önceki bölümde cisimsel sürekliliğin hiçbir boşlukla bölünmemesine karşın *eidōs*'lar sayesinde şeylerin nasıl ayrıştığı ve kendi iç sürekliliklerini taşıdıklarını inceledik. Bu bölümde zamanın sürekliliği, önceki bölümde tartışılan süreklilik kavramı dikkate alınarak incelenecektir. Zira Aristoteles, zamanın sürekliliğinin hareketin sürekliliğinden, hareketinkinin ise büyüklüğün sürekliliğinden kaynaklandığını ifade eder.²⁵ Büyüklüğün sürekliliği ise cisimde boşluğun olmaması ile paralel olarak görülebilecek bir kavramdan, kesinti olmamasından (iki uç belirlendiğinde doğrudan aralarında bir ortanın (*metaksu*) ortaya çıkması durumu) hareketle açıklanır.²⁶ Bu anlamda ne *kosmos*'un cisimsel yapısında bir boşluk ne de harekette sürekliliği bozan bir sıçrama vardır. Bu bölümde de cisimsel sürekliliğin problematiğine benzer şekilde Aristoteles'e göre zamansal sürekliliğin nasıl sağlandığı ve farklı zaman parçalarının birbirinden nasıl ayrıştığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Öncelikle büyüklüğün sürekliliğindeki ayırıştırma sorusu ile incelememize başlayalım. Zamanın sürekliliği hareketten, hareketinki de büyüklükten kaynaklanıyorsa burada bizim gerçekleştirdiğimiz soyutlama/ayırıştırma faaliyeti yerini nerede buluyor? Aristoteles bunu ruhun duyumsama faaliyeti²⁷ üzerinden açıklıyor:

Nasıl ki şimdi²⁸ değişik bir şey değil de aynı ve tek şey olsaydı zaman olmazdı, aynı şekilde değişik bir şey olduğundan ötürü duyumsanmadığı için aradakinin zaman olmadığı düşünülüyor, imdi hiçbir değişme beklemediğimizde zaman geçmediğine inanıyor, ruhun tek ve bölünmez bir şimdide kaldığını düşünüyorsak, bir değişme duyumsamadığımız ve

²⁵ Fizik IV 11, 219a11-13.

²⁶ Fizik V 3, 226b27-31.

²⁷ Bu kısımda bağlam gereği Aristoteles'in zamanın algılanmasında ruhun değişimi fark etmesinin oynadığı role ilişkin tartıştığı pasajlar üzerinde durulacak. Ancak Aristoteles'te zaman, öznenin faaliyeti bakımından kurulan subjektif bir varolan değildir. Aksine şeylerin hareketine bağımlı olarak zaman kavramı ortaya çıkar. Makalenin son kısmında göksel cisimlerin periyodik hareketleri üzerinden kurulan zaman kavramı üzerine tartışmalarımızda zamanın özneye bağımlı olmayan karakterini vurgulayacağız.

²⁸ Babür *nun* kavramını an olarak karşılamasına rağmen biz Coope ve Reeve gibi şimdi (*now*) olarak karşılayacağız. Şimdi kavramı geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan olarak yaşanan reel tecrübemize dair bir gönderimi içinde barındırırken, an (*instant*) kavramı daha ziyade kendisi sayesinde elde edildiği şimdinin tecrübe ile ilişkisinin soyutlanıp çıkartılması ile edilir. Bu bakımdan anlar bir x doğrusu üzerinde artarda dizilmeleri bakımından anlaşılabilir, bu sebepten de reel bir geçmiş ve geleceğe sahip olamayan askıda ortaya çıkmış şimdiler olarak anlaşılabilir. Aristoteles'e göre an diye bir kavrayışa erişmenin ancak çoklu bir şimdi tecrübesinden hareketle olacağını söyleyebiliriz.

belirlemediğimizde ise zaman geçmediğini söylüyorsak, bir hareket ve bir değişmeden bağımsız zaman yok, bu açık.²⁹

Ruhun faaliyeti bir değişimin olduğunu fark etmesiyle gerçekleşir. Belirli bir zaman geçtiğini bu süre boyunca bir şeyler değiştiğinde fark ederiz böylece hareket/değişim ve zaman aynı anda fark edilir.³⁰ Şimdiyi fark ederiz ve daha sonra başka bir şimdiyi fark ederiz. Bu anlamda sadece tek, biricik (*unique*) bir şimdi yoktur.³¹ İki şimdinin tespit edilmesinin sonucu olarak ikisi arasında geçmiş olan zamanı fark ederiz. Burada temelde duyumsanan değişim akışı olduğunu bildiğimiz için fark edilen şimdiden kastın sayan olarak şimdi mi yoksa şimdide bulunanın içeriği olarak varolanların kendisi mi olduğunu sorabiliriz?³² Örneğin, baktığım sokağın ş1'den (şimdi 1) ş2'ye (şimdi 2) değiştiğini duyumsuyorum ve ş1 ile ş2 arasında zamanın geçtiğini anlıyorum. Peki, şimdi, ş1 ve ş2'de fark edilen sokağın bu anlarda kendi bulunduğu halin duyumsanması mıdır yoksa ş1 ve ş2'nin sokaktan ayrıışık bir şekilde soyut olarak mı yakalanmasıdır? Soruya cevap vermek için zamanla ilişkisi bakımından şimdiyi ele almamız gerekiyor. Aristoteles zamanı önceye ve sonraya nispetle hareketin sayısı olarak tanımlar.³³ Hemen sonrasında da sayı kavramına kendisi vasıtasıyla saydığımız anlamında değil de sayılan anlamında gönderimde bulunduğunu belirtir.³⁴ Bu bakımdan harekete indirgenmemiş ama reel yanı korunmuş bir zaman kavramsallaştırması çıkar. Pasajın devamında Aristoteles bu soruya şimdinin hem aynı hem farklı olması üzerinden cevap verir. Lykeion'daki Koriskos ve çarşıdaki Koriskos'un farklı olduğunu düşünen sofistlere karşı *tode ti*³⁵ (bu birşey/ belirli bir şey) olan Koriskos'un her iki yerde de aynı olduğunu görüşünü savunur. Ardından aynı jestle zamanın harekete bağlı olması gibi, şimdinin de hareket edene bağlı olduğu analojisini kurar. Böylelikle hareket eden ve hareket ilişkisi şimdi ile zamana yansıtılmaktadır. Hareket eden sayesinde hareketin öncesi ve sonrası bilinir ki bu da sayılabilir olmak bakımından şimdidir. Aynı tözün aynı kalarak hareket bakımından önce ve sonra oluşmasına imkân tanıdığı gibi şimdi de zaman bakımından aynı işlevi görür. Koriskos, bir *tode ti* olması bakımından aynı kalarak hareketin taşıyıcılığını yapması gibi şimdi de bir bakımdan aynı kalarak

²⁹ *Fizik IV 11, 218b27-219a.* (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

³⁰ Aristoteles her ne kadar çokluk ve hareket kavramlarının birbirleriyle ilintilendirilemeyeceğini Platon'un Sofist diyalogunda bu kavramlar arasında kurduğu bağlantının eleştirisi üzerinden belirtse de hareketin fark edilmesinin de temelde büyüklüğün parçalarının birbirinden ayrıştırılabilir bir çokluk olarak fark edilmesinden (sürekliliğin *Fizik VI 2*'deki tanımı) kaynaklandığını söyleyebiliriz. Böylece Aristoteles'e göre çokluk olmasa hareket olmazdı ama elbette bu olgu hareketi açıklamak için yeterli değildir diyebiliriz.

³¹ Buradaki şimdi kullanımı, potansiyel olarak şimdidir. Aktüel anlamda şimdi ise aynı paragrafın devamında ele alınacaktır. Aktüel şimdi bir olarak zaman parçalarını birbirine bağlayan bir işlevde bulunur. Bu şimdi bir ve aynı olarak geçmişi geleceğe bağlar. Potansiyel kullanımında ise şimdi hep başka başkadır. Potansiyel anlamda iki ayrı şimdi olarak bir zaman diliminin uçlarını belirler ve böylece zaman parçalarının ortaya çıkmasını sağlar (*Fizik IV 13, 222a10-15*).

³² Aristoteles'in cisimden soyutlanmış oran (ya da nicel belirlenimler) ve cisme içkin oran ayrımları için bkz. *Ruh Üzerine I 4, 407b30-408a30*.

³³ *Fizik IV 11, 219b1-2.*

³⁴ *Fizik IV 11, 219b2-9.*

³⁵ *Tode ti* ifadesi, bütün diğer yüklemelerin kendisine yüklendiği töz birinci *ousiayı* işaret eder. Aristoteles örnek olarak şu bir insan (*ho tis anthrōpos*) ve şu bir atı (*ho tis hippos*) vermektedir. Bu birinci *ousialar* ne bir başka şeye yüklenirler ne de başka bir şeyde bulunurlar.

zaman için taşıyıcılık yapar.³⁶ Bu açıklamalardan hareketle yukarıda yer alan örnekteki soruya geri dönersek, zamanın aktığı sokakta şimdinin ne sokağın kendisi ne de geçen zamanı sayan sayı olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, sokağın kendisinin harekete öncelik ve sonralık vermesi bakımından, yani sayı bakımından ele alındığında sayılan olarak ele alınmasıdır. Bu anlamda hareketinin sayılan olması bakımından sokaktır. Böylece, şimdinin, hareketinin sayılan olması bakımından belirli bir şey olduğu söylenebilir. Bu belirli bir şey, *tode ti*'ye analogik olarak zaman ve şimdii mümkün kılması bakımından belirli bir cisimsel büyüklüktür.

Bu şekilde kavramsallaştırılan şimdinin zaman ve hareket ile ilişkisi nedir? Aristoteles zamanın hareket olmadığını ancak zamanın hareketin ölçüsü olduğunu ifade etmektedir.³⁷ Bu anlamda hareketi fark ettiğimizde zamanı, zamanı fark ettiğimizde hareketi fark ederiz ve bunların birbirlerinden farklı olduklarını da fark ederiz. Ayrıca Aristoteles zamanı da şimdii, şimdii de zamansız fark edemediğimizi belirtir.³⁸ Böylece hareket, zaman ve şimdi birbirlerine bağımlı olarak fark edilir.³⁹

Buradan hareketle hareketin ve sükunetin zamanda ortaya çıktığını, şimdide bulunmadığını belirten Aristoteles'in ifadesinin aydınlatılmasının imkânı çıkar. Hareket ve sükunetin gerçekleşmediği şimdide ruh ne fark etmektedir? Hareket, sükunet ve zamanı çıkardığımızda denklemde başka bir şey kalmadığına göre sayılan olması, harekete ve zamana taşıyıcılık yapması bakımından büyüklükten başka bir şey fark edilemez.⁴⁰ Hareket ve sükunetin gerçekleşmediği şimdide büyüklük *akinēton*⁴¹ olması bakımından algılanır. Zira kendi aralarında zıt olan hareket ve sükunetin çelişigi *akinēton*dur. Ancak bir zamanın geçmesiyle bir şeyin sükunette kalması mümkün olduğu için şimdide hareket gibi sükunet de mümkün

³⁶ Burada dikkat edilmesi gereken Koriskos'un altlık (*hypokeimenon*) olması bakımından *akinēton* (hareket ve sükunetin ötesinde) bir varlık olmasıdır. Tam da hareketin ve sükunetin ötesinde olduğu için hareketi ve sükuneti yüklenebilmektedir. Aynı şekilde şimdi de ne zamanın parçasıdır ne de zamansaldır. Bu sayede zamanı birleştirici bir rol oynayabilir. Aristoteles şimdiiye bir yandan faal bir şekilde aynı kalan olarak zamanı birleştirici bir rol verirken diğer yandan potansiyel bir şekilde birbirini takip eden iki farklı şimdi olarak zaman dilimlerini uçlarından bölen bir rol verir. Şimdinin Koriskos analogisi üzerinden açıklanmasının ayrıntılı bir incelenmesi için bkz. Coope 2005, 132.

³⁷ *Fizik* IV 11, 219a1-2.

³⁸ *Fizik* IV 11, 219b33-220a1.

³⁹ Zamanın algılanmasının hareketin algılanmasına bağımlılığını vurgulayan Moreau'nun (1969, 101-8) aksine Annas (1975, 101) hareket ve zaman arasındaki mantıksal türetilme ilişkisinde döngüsellik ortaya çıkaracağı itirazı ile bunları birbirlerine var olmaları bakımından bağımlı kılmıştır. Bu bakımdan Moreau'ya benzer şekilde bu iki kavramın ilişkisinin şöyle olduğunu düşünüyoruz: Bilinmesi bakımından hareket ve zaman kavramları birbirlerine bağımlı olsa da olmak bakımından zaman harekete bağımlıdır.

⁴⁰ Sattler (2019), Platon'un *Parmenides* metninde *eksaifnēs* (anlık/*instant*) kavramını kullanımından hareketle an ve sınır ilişkisini tartıştığı makalesinde Aristoteles'in anı ne hareket ne sükunet olarak ama aralarında (*between*) bir konuma yerleştirdiği görüşündedir. Anın, hareket ve sükunet ile ilişkilendirilemeyeceği bakımından hemfikir olmakla birlikte ancak süreç içeren zaman bakımından anlaşılacak hareket ve sükunet kavramlarının arasında konumlandırılması bakımından Sattler'in yaklaşımından ayrılmaktayım.

⁴¹ Aristoteles *Fizik* metni boyunca şu kavramları ayırarak kullanır: 1) Aktüel zamanda harekette bulunan anlamına gelen hareket olan (*kinoumenon*) 2) Aktüel zamanda sükunette bulunan anlamına gelen sükunette olan (*ēremoun*) 3) İlk iki kategoriyi karşılayacak şekilde hareketi dolayısıyla sükuneti taşıma kapasitesi olanlar için hareketli ya da hareket ettirilebilir (*kinēton*) 4) İlk iki kategoriyi dışlayacak şekilde hareket etmeyen ve etmesi de imkânsız olanlar için *akinēton*'u (hareket ettirilemez, hareket ötesinde) kullanıyoruz. Bu tartışma makalenin ilerisinde daha detaylı açıklanacak.

değildir.⁴² Bu anlamda şimdide ne hareket ne sükûnet gerçekleşmediği için geriye kalan ihtimalin *akinēton* olacağını iddia edeceğiz.

Böylece ruhun şimdilerde fark ettiği *akinēton* olmaları bakımından kavranılmış büyüklüklerdir. Bunu Aristoteles'in yaptığı Koriskos analojisinden hareketle açıklayabiliriz. Lykeion'da ve çarşıda hareket eden şeyler ve hareketleri farklı farklı olabilir. Bu farklı yerlerde gerçekleşenler farklı hareket/değişimlerdir. Ama yine de Koriskos bütün bu hareketlerde onu değişmeden bir ve aynı tutan formu (insan olması) bakımından *akinēton*dur. Değişmeyen *tode ti* olarak Koriskos her nasıl bütün hareketinin altlığı işlevi görüyorsa, şimdi de zaman bakımından *akinēton* olması bakımından ele alınan bir büyüklük olarak aynı işlevi görüyordur. Bu aslında duyumsadığımız çevrenin hareket bağlamından koparılarak değişmez bir şimdide soyutlanmasından başka bir şey değildir. Değişmeden kalan bu soyutlama olarak şimdinin, aynı formlarda ya da daha genel anlamda akledilirlerde olduğu gibi, ebedi⁴³ bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz. *Ruh Üzerine*'de Aristoteles'in noktanın çizginin yoksunluğu olduğunu söylemesine⁴⁴ paralel olarak şimdii de zamanın yoksunluğu olarak ele alıyoruz.⁴⁵ Ebedinin tanımı da zaman içinde bulunmama veya zamansal bir değişime sahip olmama olduğundan dolayı şimdinin, zamanın yoksunluğu tanımıyla denk düştüğünü söyleyebiliriz.⁴⁶ Sonuç olarak şimdide yakaladığımız *akinēton* büyüklüğü, bir diğer biçimde söylemek istersek, ebedi ve *akinēton* olmak bakımından soyutlanmış büyüklüğün hissedilmesidir diyebiliriz. İşte ruhun sürekli bir uzayda ve harekette/oluşturda yakaladığı sürekli zaman bir bakımdan uygulanan bir soyutlama/ayırıştırma (şimdi) ile elde edilir.

Böylece zamansal sürekliliğin cisimsel süreklilik, hareket ve şimdi ile ilişkisinde nasıl gerçekleştiği ortaya konuldu. Önceki bölümde cisimsel sürekliliğin ve bu süreklilikte formlar bakımından değişmeyen tözlerin hareket için açtığı imkândan hareketle şimdinin de aynı şekilde zamana taşıyıcı ve sürekliliği sağlayıcı görevi açıklandı. Bir sonraki bölümde zaman ve bu değişmez şimdi ile ilişkisi içinde ruhun bilme faaliyetleri ele alınacak.

⁴² *Fizik* VI 3, 234a31-4.

⁴³ *Aidion* kavramı, sonu ve başı olmayan, hep olan, ebedî anlamlarına gelir.

⁴⁴ *Ruh Üzerine* III 6, 430b20-21.

⁴⁵ Aristoteles şimdi ve zaman ilişkisini sürekli nokta ve çizgi analojisi üzerinden açıklar. Bu bakımdan bu kavramlar arasındaki analojiden hareketle şimdi kavramını aydınlatan bir çıkarım yapmayı meşru görür. Birçok pasajda bulunan bu analojiye örnek olarak şu alıntıya bakılabilir: "Kaldı ki, hareketteki önce ile sonrayı belirleyen bu [şimdi], bu da bir biçimde noktayı izliyor; çünkü nokta da çizgiyi hem sürekli kılıyor hem de sınırlıyor; bir parçanın başı, ötekinin sonudur. Ne ki tek nokta bu biçimde iki olarak kullanıldığında aynı nokta başlangıç ve son olacaksa, nesnenin durması zorunlu. Oysa şimdi yer değiştiren nesnenin devinmesinden ötürü hep değişik bir şey. Dolayısıyla zaman bir ölçme sayısı ama başı ile sonu olduğu için aynı noktanın sayısı gibi değil, daha çok sanki bir çizginin uç noktaları gibi; dediğimiz şeyden ötürü parçaları gibi de değil (çünkü ortadaki nokta ikiymiş gibi kullanılarak, sonuçta hareket kesinti söz konusu olacak). Ayrıca şu da açık: şimdi zamanın hiçbir parçası değil, hareketin kesintisi de değil; nasıl ki nokta, çizginin parçası değil: çünkü çizginin parçaları [çizginin bölünmesiyle elde edilen] iki çizgidir." (*Fizik* IV 11, 220a9-21; Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

⁴⁶ *Fizik* IV 11, 220a16-8.

4. Tümevarım⁴⁷ Sürecinde Tümelere Ortaya Çıkışı

Aristoteles'in *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesindeki düşüncenin süreklilik ve zamana bağımlılığı üzerine ifadelerindeki sürekli ve zaman kavramlarının tanımlarına başvurularak Aristoteles düşüncesindeki yerleri netleştirilmeye çalışıldı. Bu kavramların kullanıldığı pasaj bağlamında nasıl bir anlam kazandığını ve ifadeden ne kastedildiğini anlamaya geçmek için öncelikle düşünme faaliyetinin bu kavramlarla ilişkili bir biçimde ele alındığı, *İkinci Analitikler* II 19'ta bulunan, bilginin temelini oluşturacak tümelere nasıl bir prosedürle üretildiğinin açıklandığı pasaja başvurmamız gerekiyor. Aristoteles yalnızca akledilirleri zamansız düşünemeyeceğimizi öne sürmez. Bunun da ötesinde zamansız akledilirlerin üretilmesinin ancak zamansal bir sürece dayalı olarak gerçekleştiğini ortaya koyar. Bu bakımdan yalnızca sahip olduğumuz akledilirleri düşünmemiz zaman sayesinde gerçekleşmez ayrıca zamansız akledilirlerin ortaya çıkmasında da zaman önemli bir rol oynar. Bu bağlamda tümevarım sürecini tasvir eden pasaja başvurarak tümelere zamanla ilişkisi içinde inceleyelim:

İmdi duyumdan anı dediğimiz şey, aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur: bir deneyim sayıca pek çok andır. Deneyimden -ruhta tümüyle dural olan tümelden, çokluğun tümü içerisinde aynı olan, çokluğun dışındaki birlikten- sanat ile bilimin ilkesi çıkar: oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi. O halde bu tutumlar ne belirlenmiş olarak içkindirler ne de bilmenin başka daha üstün tutumlarından çıkarlar: bunlar duyumdan çıkarlar; tıpkı savaşta bozgundan sonra, baştaki düzen sağlanıncaya değin bir adamın duraklamasıyla bir başkasının ve sonra bir ötekisinin duraklaması gibi. Ruh öyle bir varolandır ki onda bu edilginlik olanağı bulunur.⁴⁸

Aristoteles, tümevarımı (tek tekleri konu edinen duyudan hareketle tümelere üretilmesi faaliyeti) tasvir ettiği bu pasajda, süreci, duyu faaliyeti ve bu aktivitenin ürünü olarak anılardan başlatıp oradan tecrübeye ve sonrasında da *epistēmē*nin (zorunlu kıyaslara dayalı bilgi tipi) ilkesi olacak ilk tümelere türetilmesinde sonlandırdığı bir tasvirle betimler.⁴⁹ Aristoteles'in duyumsamanın ürünlerinden duyu değil de anı diye bahsetmesi ilgi çekicidir. Zira *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de belirtildiği gibi duyumsama faaliyetinden duyumsananlar ortaya çıktığına göre Aristoteles'in *İkinci Analitikler* ve *Metafizik* metinlerinde duyumsama faaliyetinden doğrudan anılara geçmesinin sebebini aydınlatmamız gerekir. Bu bağlamda *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'ye başvurmamız gerekmektedir:

⁴⁷ Metinde kullanıldığı anlamıyla tümevarım (*epagōgē*) kavramından özel örneklerden hareketle mantıksal bir çıkarım olarak genel olana ulaşılması anlamını değil de ruhun tek teklerden psikolojik bir süreçle formlarının soyutlanarak yakalamasını anlıyoruz.

⁴⁸ *İkinci Analitikler* II 19 100a4-15. (İkinci Analitikler pasajlarını A. Houshiary'nin çevirisinden aldım.)

⁴⁹ Ayrıca aynı ifadenin bir benzeri için bkz. *Metafizik* I 1, 980a27-980b28.

...ne de hâzır⁵⁰/mevcut olan hatırlanabilir, ama bunun için duyu vardır. Çünkü bununla ne olacak olanı ne olmuş olanı ama yalnızca hâzır/mevcut olanı biliriz. Anı ise olmuş olana dairdir. Kimse hâzır/mevcut olanı huzurda/hâzır/mevcut olduğunda hatırladığını söylemez, örneğin, şu beyaz şeyi [*todi to leukon*] görürkenki gibi...⁵¹

Duyumsama hâzır/mevcut olana dairdir ve ürünleri de şimdinin ürünleridir. Duyumsama sürecinin sonunda ortak duyudan üretilen etkilenimler⁵² ise anıların oluşumunu sağlar. *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de bir yeti olan hafızanın ilineksel olarak akla, kendinde olarak (*kath' hauto*) ortak duyuya⁵³ ait olduğu ifade edilir. Bu bağlamda hafıza aslen ortak duyuya bağımlı olmasına rağmen aklın formlarla işlettiği faaliyetlerinin gerçekleştirilebilmesi için madde görevi gören hayaller üretir. Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder:

Ancak büyüklükle hareketi zamanı bildiğimiz şeyle bilmemiz gerekir ve hayal ortak duyunun bir hâlidir. O halde açık ki bunları bilmek birincil duyumsayan kısma düşer. Öte yandan hayaller olmadan akledilirlerin bile anısı olmaz. Dolayısıyla bellek ilineksel olarak akleden kısma ait olsa da, kendi gereği birincil duyumsayan kısma aittir... Anımsama, hatta düşünülenlerin anımsanması bile hayalden bağımsız değildir, hayal ise ortak duyumsamanın bir etkilenimidir. Dolayısıyla [anımsama] ilineksel olarak akla, kendi başına ise ilk, önde gelen duyumsama yetisine ilişkin olabilir... İmdi anımsamanın ruhun [kısımlarından] hangisine ait olduğu açık: hayal gücü hangi kısma aitse anımsama da oraya ait.⁵⁴

⁵⁰ Buradaki hâzır (lat. *praesens*, fr. *présent*, it. *presente*) kelimesi yine aynı kökten gelen *hazır* ile (lat. *paratum*, fr. *prêt*, it. *pronto*) karıştırılmamalıdır. Hâzır kelimesi *παρόν*'a karşılık kullanılmaktadır. *παρόν*, *παρά* (yanında, karşıtı) ve *εἶναι* (olmak) fillerinden oluşan *παρεῖναι* birleşik fiilinin şimdiki zaman (present time) sıfat fiilinden türetilmiştir. Bu fiil “bir şey ile olmak”, “yanında olmak”, “varmış, ulaşmış olmak” (LSJ I) “hazır”, “eli kulağında” ve “cari” anlamlarına gelmektedir (LSJ II). Aynı kökten gelen *parousia*, Heidegger (*Anwesenheit*) ve sonrasında Derrida (*présence*) ile çağdaş felsefede önemli bir kavram haline gelen huzur/mevcut olma kavramının Antik Yunanca'daki kökenidir. Kamus-1 Türki'de, hâzır, (1) mevzu bahis olan mahalde mevcut olan, (2) tedarik edilip göz önünde bulunan, (5) şimdiki hâl şekillerinde tanımlanır. Bu anlamları göz önüne alındığında *παρόν*'a tam karşılık geldiğini düşünüyoruz.

⁵¹ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b10-16: “...μνημονεύειν... οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἰσθησις ταύτη γὰρ οὔτε τὸ μέλλον οὔτε τὸ γενόμενον γνωρίζομεν, ἀλλὰ τὸ παρόν μόνον. ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρόν ὅτε παρέστιν, οἷον τοῦ τοῦ λευκὸν ὅτε ὄρη...”. Çeviri tarafıma aittir. D. Ross'un Oxford Classical Texts kapsamında düzenlediği metin temel alındı. Aynı pasajın L. L. Basut - S. Babür ve Y. G. Sev tarafından yapılan iki Türkçe çevirisinde de *paron* kavramı şimdi ile karşılanmış. Bu şekilde çevrildiğinde şimdi (*nun/now*) ile hâzır olan (*paron/present*) arasındaki önemli ayrım ortadan kalkmaktadır. Aristoteles'e göre *paron* zamansal bir kavrama ya da şimdiye indirgenir şekilde anlaşılabilir. Aksine *paron* zamansal kavramlara imkân verecek şekilde duyumsamanın objesi olan yanı başımızdaki şeylere gönderimde bulunmaktadır. Zamansallık ancak bu şeylerin hareketinden itibaren ortaya çıkmaktadır. *Paron* hakkında daha detaylı bilgi için bir önceki nota bakınız.

⁵² Maruz kalınan, etkilenim, teessür anlamlarına gelen *pathēma* kavramını Aristoteles, his, hayal ve anı gibi ruhun duyumsamaya maruz kalmasıyla ortaya çıkardığı ürünler için kullanıyor.

⁵³ *Prōton aisthētikon* ifadesini ortak duyu olarak alan geleneksel yorumu takip ediyoruz. Bkz. Ross 1906, 252; Aristote 2000, 107. Aksi bir yorum için bkz. Gregoric 2007, 99-111.

⁵⁴ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b30-450a3; 450a12-14, 450a22-4. (Aksi belirtilmedikçe pasajları S. Babür-L. L. Basut çevirisinden alıntıladım. Çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır.)

Ortak duyunun ürettiği etkilenimlerden kaynaklanan bu hayaller aklın faaliyetlerine malzeme olarak kullanılmasından dolayı Aristoteles onları ilineksel olarak akla dahil eder. Bu pasajlarda bir hayal olarak davranan anılar ve akılla ilişkisinde hayal gücünün objeleri gibi davranması bize Aristoteles'in bu iki yetiyi aynı yetinin (ortak duyu) iki farklı modu olarak konumlandığını gösterir. Ayrıca, *Ruh Üzerine* III 3'de Aristoteles, hayal gücünü, hafızaya benzer şekilde kaynağını duyunun etkilenimlerine ve ürünlerini aklın faaliyetlerine imkân sağlar şekilde, iki yeti arasında konumlandırır.⁵⁵ Biz de hayal ve anıyı aynı etkilenimin iki farklı kullanımı olarak alacağız.⁵⁶

İşte Aristoteles'in tümevarım sürecinde duyudan anılara geçmesinin sebebi, aklın üzerinde çalıştığı hayallerin ortak duyudan üretilen etkilenimlerden sağlanmasıdır. Bu bakımdan süreç duylardan sonra anılara geçer. Duyu hâzır/mevcut olana (*paron*) dairken anılar ise olmuş olana (*genomenon*) daırdır. Ancak anılar da daha önceki aktüel zamanların duyumsanmalarından müteşekkildir. Duyumsananların duyumsanması üzerinden zaman geçtiğinde sahip olunan yetiye ya da etkilenime hafıza denir.⁵⁷ O halde anıların içeriklerinin her zaman önceki zamanların hâzır/mevcut olanlarından oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu geçmişte kalan mevcut zamanların birikmiş anılarından ise tecrübe kavramı ortaya çıkar. Aristoteles duyunun ürettiği etkilenimlerde bir kalıcılık yakalayamayan hayvanların deneyimden az pay almasına rağmen insanın sanat (*tekhne*) ve akıl yürütme (*logismos*) ile yaşadığını belirtir. Zira bir deneyimin imkanının aynı şeye/objeye (*pragma*) dair birçok anının tamamlanmasıyla/tekamüle ermesiyle oluştuğunu belirtir.⁵⁸ O halde anılarda kalıcılık yakalayan insan tecrübeye sahip olur ve sonrasında da bilimin ilkeleri olan tümelleri üretir. Ross, *Metafizik* metnine yazdığı serhte bu pasajları şöyle tartışır:

Bir insan, Callias ve Sokrates'in örnekleri olduğu tümeli kavrayabilir ve üçüncü bir hastaya onlara yardımcı olan ilacı verebilir. Bunu üçüncü hastanın onların genel karakterini paylaştığını bildiği için yapabilir. Bu ya sanat ya da bilimdir – bu pasajda sanat ve bilim arasında Aristoteles tarafından bir ayırım yapılmamıştır. Hafıza tarafından canlandırılan şey daha önce bir birim olarak deneyimlenmiştir. Öte yandan deneyim, anıların pıhtılaşmasıdır; deneyim sayesinde bilinçte mevcut olan şey, deneyim öncesinde bir arada deneyimlenmemiştir. Bu nedenle (a)

⁵⁵ Bkz. *Ruh Üzerine* III 3.

⁵⁶ Ortak duyunun etkilenimlerinin ürünü olmaları bakımından ve faaliyetlerinin aklın faaliyetlerine hizmet etmesi bakımından konumlandıkları yer de aynıdır. O halde temelde aynı yeti olan hafıza ve hayal gücünün farkı nedir? Aristoteles bunu temelde anıların hayalden ve *hupolēpsisten* (her türlü akıl faaliyetini kapsayan bir kavram) belirli bir zamanın geçmesi bakımından bir yeti ya da etkilenim olması ile cevaplandırır. (*Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b24-5). Farklı bir şekilde bu soruyu şu şekilde cevaplayabiliriz: Hafıza, ortak duyu tarafından üretilen bir etkilenimin içeriğinin zamanı ile kaydedilerek tutulması ve canlandırıldığında zamanı ile de canlandırılması iken hayal gücü aynı etkilenimin sadece içeriğinin canlandırılması ya da farklı şekillerde yeniden üretilmesidir.

⁵⁷ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* 1, 449b24-26.

⁵⁸ *Metafizik* I 1, 980b28-981a, *İkinci Analitikler* II 19 100a4-5. Bu ifadeyi duyudan gelen verinin çokluğu içinde bir şeyin/objenin (*pragma*) aynı olarak tutulmasının imkanının Aristoteles *Corpus*'unda çok problemlili bir konu olduğunu not düşmek kaydıyla alıntılıyoruz.

bilinçsizce seçilmiş farkındalıkların verilerini somutlaştırdığı için bir tümelin habercisidir; ancak (b) geçmişte neyin ve nedenle ilgili olduğunun farkında olmadığı için tümelin tümel olarak bilincinde değildir. Yani deneyim, geçmişin ışığında hâzır/mevcut olanı yorumlama yeteneğinin ortaya çıktığı bir aşamadır, ancak kendi hesabını veremeyen bir yetenektir; kendi hesabını verdiğinde sanat haline gelir.⁵⁹

Anı birlikleri olarak kurulan tecrübeden hareketle insanlar yeni bir faaliyet yardımıyla tümelleri yakalarlar. Anı ve tecrübe olarak sahip olduğumuz geçmiş zamandaki duyulurlar olarak bulunan bu etkilenimler, bu son faaliyetle farklı bir statüye geçerler. Bu bakımdan bilginin (*gnōsis*) oluşum süreci şu şekilde işler: 1) Hâzır/mevcut olanı konu alan duyumsananların duyumsanması, 2) Geçmiş etkilenimler olarak anı ve anıların toplanmasıyla ortaya çıkan tecrübeye ulaşılması, 3) Hâzır/mevcut olanlara ışık tutan olarak ortaya çıkan sükûnetteki tümeller. Böylece şimdiki zamanın bilgisinden hareketle tekrardan şimdiki zamana ışık tutacak bir ürün ortaya çıkarılmış olur.

O halde *epistēmē*nin temellerini oluşturacak tümeller ne direk mevcut zamanda ne de geçmişte ortaya çıkar. Gelecek de tahminin alanı olduğuna⁶⁰ ve böylece *epistēmē*nin konusu olmadığına göre bu tümeller hangi zamandadır? O halde sadece tek bir şimdiden çıkan bilim yoktur. Bilim her zaman geçmişten çıkar. Zira tek aktüel bir şimdide tekrar (periyodiklik) kurulamaz. Tekrar ancak geçmiş/olmuş olan sayesinde fark edilir. Ama geçmiş/olmuş olan da ancak hâzır/mevcut olan zamanın duyumsanmasından kaynaklanır. Bu anlamda bilim, aktüel zamanda faaliyet gösteren *pragmaların* şimdiye indirilemeyecek ebedi yanlarının yakalanması sürecinden türetilir. Aristoteles bunu *İkinci Analitikler I 8*'de şöyle belirtir:

Kıyas oluşturan öncüller tümel ise, 'mutlak anlamda ispatlama' denilen böyle bir ispatlamanın sonucu da ebedi, bunun zorunlu olduğu açık. Öyleyse yok olabilen nesnelere ne ispatlanması ne de mutlak anlamda bilgisi söz konusu; bunların ispatlanması ile bilgisi ilineksel, çünkü bunlar tümel değil zaman ve nasıllık bakımından belirli.⁶¹

Aristoteles tanıtlamaların konusunun ebedi olanlar üzerine olduğunu ve bunların ilkelerinin de ebedi bozulmaz olanlar üstüne olduğunu söyler. Dolayısıyla bu tanıtlamaların ilkeleri olan tümeller de ebedidirler. Ebedi olanlar ise zamanda değişmeyenler ve böylece zamanda bulunmayanlara tekabül eder. Bu bakımdan tümeller ne geçmiş ne şimdi ne de geleceğe indirgenebilir. İnsanoğlu tümevarım süreciyle zamansal olan tecrübesinden zamansal olmayan ilkeler türetir.

Aristoteles bu olguya alıntılıdığımız pasajda tümellerin ruhta tam bir sükûnet kazanması kavramıyla işaret etmektedir.⁶² Buradaki sükûn kavramıyla ne

⁵⁹ (Ross 1908, 116-17). Çeviri tarafıma aittir.

⁶⁰ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine I*, 10-13.

⁶¹ *İkinci Analitikler I 8*, 75b21-6. (Çeviride küçük değişiklik yapılmıştır.)

⁶² *İkinci Analitikler II 19*, 100a6.

kastedilmektedir? Tümelde sükunete ulaşıldığına göre duyuda başlayan süreci hareketli mi değerlendirmeliyiz? *Fizik*'te sükûnet hareket edilebilenin hareket etmemesi olarak tanımlanır.⁶³ Hareket ise potansiyel olanın aktüelleşmesi olarak tanımlanır.⁶⁴ Örneğin inşa edilmekte olan bir evin sürecini hareket olarak niteleyebiliriz. Ama evin inşaatı tamamlandığı an artık harekete yer kalmaz zira ev *entelekheia* (mükemmel, yetkin halde eylemde olan) haldedir, tamamlanmıştır. Hareket ancak tamamlanmamışta olur.⁶⁵ Aristoteles duyumsananların duyu organı üzerinde bir tip hareket oluşturduğunu belirtir. Ancak bu basit bir hareket, başkalaşma ya da etkilenme değildir.⁶⁶ Duyumsanan hareket ettirici altında gerçekleşen duyumsama, bilgiyi zaten bilen kullanmasına paralel olarak görülebilecek şekilde, birinci *entelekhianın* ikinci *entelekhiaya* geçişi anlamında bir tip hareket/değişim/başkalaşmadır.⁶⁷ Ayrıca bu hareket/değişim/başkalaşım *pragmanın* kendisinin hareketi veya ortak duyulurlardan biri olan hareket değildir. Bu kavram duyunun duyumsananın hareketinin etkisi altında aktüelleşmesine işaret eder. *Fizik* III 3'te Aristoteles bunu şöyle ifade eder: "...hareket, hareket edebilir olması bakımından hareket edebilir olanın *entelekhiasıdır* ve bu ise hareket ettirebilenin bir dokunuşuyla olur..."⁶⁸ Bu hareketin kaynağını şeyin/objenin duyumsanabilir yanının duyuda bir *logos* olarak alınması oluşturur:

Duyu, duyulurların biçimlerini maddesiz kabul etme gücü olandır. Balmumu, yüzüğün demirini ya da altınını kabul etmeksizin damgasını kabul eder ya, aynı öyle: Altından ya da bakırdan yapılmış olan damgayı kabul eder ama altın olarak ya da bakır olarak değil. İşte bütün duyular, rengi, tadı ya da sesi olan bir şeyin etkisine maruz kalırlar, ancak bunlardan her biri için söylenen şey olmaları bakımından değil, şöyle ya da böyle olmaları ve bir orana [*logos*] göre olmaları bakımından onların etkisine maruz kalırlar. Duyu organı da böyle bir gücü ilk barındırandır. Dolayısıyla bir bakıma ikisi aynı ama bir bakıma da olmaklıkları birbirinden farklı; duyumsayan şey bir büyüklük olmalı, oysa duyumsayıcı olmak da duyuyu da bir büyüklük değil, bir çeşit orandır [*logos*] ve öncekinin bir gücüdür.⁶⁹

Pasajda açıkça belirtildiği üzere duyuyu sürecinde duyumsayan büyüklük sahibidir. Duyumsananlar madde sahibi oldukları için onlar da büyüklük sahibidir. Ama duyumsayıcı olmaklığın ve duyunun büyüklüğü yoktur. Böylece duyumsayan ve duyumsananın madde ve formdan oluşan bileşik yapılar, duyumsayanın olmaklığı

⁶³ *Fizik* III 1, 202a3-5

⁶⁴ *Fizik* III 1, 201a10-11; 27-29; b4-5.

⁶⁵ *Fizik* VII 4, 249b9-245a9; *Metafizik* XI 9, 1065b34-1066a7; *Ruh Üzerine* 416b32-417a; 428b10-14.

⁶⁶ *Ruh Üzerine* I 5, 417b2-16.

⁶⁷ Okuma yazmayı bilmeyen birisi potansiyel olarak okuma yazma biliyordur. Okuma yazma bilip de okumayan kişi de potansiyel olarak okuma yazma biliyordur. Ama bu iki potansiyellik birbirinden farklıdır. Bu bakımdan Aristoteles ikincisini birinci *entelekhia* olarak adlandırır. Uçların ortası (*mesotēs*) olan duyunun aktüelleşmesine ise ikinci *entelekhia* denir. Bkz. *Ruh Üzerine*, I 5.

⁶⁸ *Fizik*, III 3, 202a7-9: "διὸ ἡ κίνησις ἐντελέχεια τοῦ κινήτου, ἢ κινήτον, συμβαίνει δὲ τοῦτο θίξει τοῦ κινήτου". Çeviri tarafıma aittir.

⁶⁹ *Ruh Üzerine* II 12, 424a16-28.

ile, yani formu ile duyumsananın formu olan duyunun büyüklük sahibi olmadığı, dolayısıyla maddi bir yanı olmadığı sonucunu çıkarabiliriz.⁷⁰ Böylece duyu süreci, sürekliliğe ve büyüklüğe sahip bir cismin yine süreklilik ve büyüklüğe sahip bir canlıya dokunmasıyla bıraktığı *logosunun* duyumsayıcının duyusunda bir etkilenme olarak taşınmasıdır. Bu durumda bu dokunuşun bıraktığı hareket mi *logostur* yoksa *logos* bu hareket üzerine yüklenen bir form mudur? Duyumsanan şeyden ortama (*metaksu*) geçen özel duyu objeleri, ortamdan da duyuya geçtiğinde bir form ve hareket olarak geçer.⁷¹ Duyu organını maddi olarak etkileyen bu sürecin bıraktığı hareketi, maddi kısmı olarak alacağız, zira formda madde olmadığı için hareket olması mümkün değildir. O halde maddesiz bir formun hareketinden bahsedemediğimize göre Aristoteles'in *İkinci Analitikler* II 19'da bahsettiği duyu (maddesi bırakılmış *logos* olarak form), anı ve tecrübe olarak hâlâ harekette olan etkilenimi nasıl yorumlamamız gerekiyor? İşte bu hareketten kastedileni, ruhun hâlâ bu duyu faaliyetinin maddi yanının etkisi altında kaldığını böylece maddeden tamamen soyutlanmamış bir forma sahip olduğumuz şeklinde yorumluyoruz. Bunu Aristoteles'in kullandığı *simon* örneğinden hareketle anlamlandırabiliriz. Kalkık burun anlamına gelen bu basit kelimenin anlamında içerilen *koilos* (eğiklik) kısmı burundan bağımsız bir şekilde maddesiz düşünülebilecekken *simon* kavramını maddesiz (etsiz) düşünmek mümkün değildir. Bu anlamda bu kavram maddi olandan tamamen soyutlanmış değildir.⁷² Benzeri şekilde duyu ve ona bağımlı olan anı ve hayal seviyelerinde de maddeyle ilişki tamamen ayırıştırılmaz (*kekhōrismenon*). Bu noktada Aristoteles'in *Ruh Üzerine* III 8'de geçen pasajı bu ayrımı daha da aydınlatmaktadır:

...akıl biçimlerin biçimidir ve duyum duyulurların biçimidir. Madem duyulur büyüklüklerin dışında hiçbir şey yok gibi görünüyor, o halde akledilir olanlar duyulur biçimlerin içindedir - soyutlama içerisinde söylenenler de, duyulurların durum ve özellikleri de [hekseis kai pathe]. Bu yüzden hiçbir şey duyumsamayan birisi ne bir şey öğrenebilir ne de anlayabilir. Temaşa ettiğinde ise aynı zamanda bir hayali temaşa etmesi

⁷⁰ Duyunun fizyolojik bir süreç olup olmadığı üzerine çağdaş tartışma 1974 yılında Sorabji'nin (Sorabji 1974) duyu organının nesnesini literal olarak aldığı, yani fizyolojik olarak yüklendiğini iddia etmesiyle başlamıştır. Fizyolojist yaklaşıma göre duyu organı duyumsanan objenin kendisine dönüşür. Örneğin kırmızıyı gören gözün kendisi de kırmızı olur. Skalanın en fizyolojist yorumlamalarına örnek olarak bkz. Everson 1999. Spiritüalist görüş ise duyumsananın maddesi bırakılarak alınmış form tanımını vurgularlar. Formun alınması maddi bir süreç olarak açıklanamayacağı için bu sürecin literal olarak anlaşlamayacağını ve fizyolojik olarak açıklanamayacağını savunurlar. Spiritüalistlere örnek olarak bkz. Burnyeat, 1992. Tartışmanın bir özeti için bkz. Caston 2004. Üçüncü bir yol olarak takip ettiğimiz Caston ise duyumsamayı bir bilgi aktarımı (*transduction*) süreci olarak görür. Duyumsama boyunca maddi bir değişiklik olduğunu kabul etmekle birlikte aktarımın maddi değişikliğin kendisinin değil de bu süreç boyunca taşınan bir *logos* veya oran olduğunu belirtir. Yani kırmızıyı gördüğümüzde gözümüzde bir değişiklik meydana gelmekle birlikte bu değişikliğin kendisi duyumsama faaliyetinin kendisi değildir. Ama duyumsama bu değişiklik boyunca iletilen *logos* veya oranın duyu organınca alınmasıdır. (Caston 2020)

⁷¹ Bkz. Themistius, *In De Anima*, 5,3.65.31-36; Burnyeat 1993.

⁷² *Ruh Üzerine* II 1, 431b13-15.

zorunludur, çünkü hayaller maddesiz olmaları dışında tıpkı duyular gibidirler.⁷³

Bu ifadeden 4 temel sonuç çıkmaktadır: 1-Akıl akledilebilir formların formudur. 2-Duyu duyumsanabilirlerin formudur. 3-Akli olanlar duyumsanabilir büyüklüklerin içindedir. 4-Hayal ise duyunun maddesiz bırakılmış halidir. O halde bu pasajı *İkinci Analitikler* II 19'daki tümevarım pasajıyla paralel okumaya kalkarsak şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Duyu duyulurların formunu alıp maddelerini dışarıda bırakmaktadır. Ama bu maddeden tamamen soyut demek anlamına gelmemektedir. Daha sonra hayalde duyu seviyesinden bir seviye daha soyutlama olmaktadır. Ve son olarak akledilirler seviyesinde ise son bir soyutlama olmaktadır. Her bir soyutlama seviyesine bir diğerinden hareketle ulaşılmaktadır. Duyu duyumsanabilir büyüklüklerden, hayal duyulardan, akıl ise hayallerden bağımsız şekilde işletilemez. Bu şema bize sistematik bir Aristoteles tasviri sunmakla birlikte bir noktayı karanlıkta bırakmaktadır. Duyumsananlardan akledilirlere giden soyutlama sürecinde hayal seviyesinden de geçildiği dikkate alındığında, duyu ve akıl seviyelerindeki soyutlamanın karşılıkları açıkça bulunmasına rağmen hayal seviyesinde tam olarak ne soyutlanmaktadır?

Bu soruyu cevaplamak için pasajlar boyunca kullandığımız form kavramı üzerinde ve duyu tipleri arasında bir ayırım yapmamız gerekmektedir. Her ne kadar Aristoteles duyumsanabilirlerin formları ve akledilebilirlerin formları için aynı kavramı kullansa da bunlar aslında duyumsanabilir büyüklüklerde bulunan çok farklı iki şeye/objeye (*pragmaya*) işaret eder. Örneğin Sokrates'i gördüğümüzde, duyumuzda onun duyumsanabilir büyüklüğünün yüzeyinde bulunan renkleri maddelerinden ayırarak formlarını alımlarız. Bunu diğer dört duyumuzla da yaparız. Daha sonra ortak duyunun gerçekleştirdiği birçok faaliyetten biri olarak bu beş farklı kaynaktan gelen duyuların ayrı ayrı farkına varılır ve bunlar, birbiriyle ilişkili olarak görülebilir hale gelir. Aristoteles bunu *Ruh Üzerine* III kitabının başında şöyle ifade eder: "...örneğin safranın hem acı hem sarı olduğunu duyumsar; çünkü bu iki niteliği tek bir şeyin taşıdığını söyleyecek <ortak duyudan> başka bir duyu yoktur..."⁷⁴ Bu birleştirme faaliyeti, ortak duyunun, hareket vasıtasıyla, *Ruh Üzerine* 425a16'da ortak duyulular listesinde sayılan biri/birliği yani objenin birliğini yakalaması sayesinde gerçekleştirilir. Eş zamanlılık prensibi ile çalışan bu birleştirme sonucunda ayrı ayrı duyumsanabilir formlar olarak duran hissedilir formlar bir objeyi kuracak şekilde bir araya getirilir ve bir şeyin/objenin anısı olarak ortak duyudan bu kompoze etkilenim (*pathēma*) üretilir. Yukarıda ele aldığımız gibi anı ve hayal etkilenmelerinin geçişli bir şekilde kullanılmasından hareketle, aklın düşünürken üzerine dayandığı hayalin anıyla aynı şey olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Bu bağlamda duyuların formu Sokrates'in ilineksel yüklemeleri üzerineyken, bu şeyin/objenin anısı Sokrates'in bütünlüğüne dair bir soyutlama seviyesi ve son olarak nihai soyutlama olan akledilebilir insanı Sokrates'in formu olan insan formudur ki Aristoteles'in *Kategoriler*'de ikinci töz olarak andığı ve *Metafizik*'te tartışmasını yürüttüğü töz (*ousia*), form (*eidōs*), ne idüğü (*to ti ēn einai*) kavramları

⁷³ *Ruh Üzerine* III 8, 432a2-10.

⁷⁴ *Ruh Üzerine* III 1, 425b1-3.

bu forma karşılık düşer. Dolayısıyla duyumsanabilir formlar ile bu akledilebilir formlar sadece eş seslidir (*homönymon*).⁷⁵ İkisi de bir form madde ilişkisini yansıtmaktadır ama ontolojik olarak farklı şeyler üzerinedir. Bu bağlamda ikinci töz anlamında form, duyusal büyüklüğün bir olarak bütünlüğünü sağlar.⁷⁶

Formun, duyusal büyüklüğün (örneğin Sokrates) bütünlüğünü sağlamasının sebebi ise ikinci töz olan formun (örneğin insan) birinci töze (Sokrates) dolaysız olarak yüklenmesidir.⁷⁷ Bu yüklenmeyle Sokrates'in ne olduğu ortaya çıkar (*apodidōmi*).⁷⁸ Halbuki Sokrates beyaz dediğimizde ise bu ilineksel yüklem Sokrates'in bileşik tözünün bir kısmı olan maddesinin yüzeyine, yani somasının yüzeyine yüklenir, böylece tözün bütününe yüklenmez ve bu bakımdan da Sokrates'in ne idüğünü (*to ti ên einai*) ortaya çıkarmaz.⁷⁹ Bu bakımdan birinci tip yüklem, bütünü formu iken ikincisi bütünü parçasının bir formudur. Bu parçanın da bütünden ayrı ele alındığında bütünde kazandığı anlamı kaybettiği için bu ikinci yüklem tipi ancak birinciye (form) bağımlı olarak varlığını sürdürmektedir.⁸⁰ Ayrıca bu ikinci kavram bir bütünlük görevinden ziyade potansiyel halde olan maddenin bir faaliyetini açığa çıkarmaktadır. Yani cismin yüzeyinin beyaz olması, cismin bütünlüğünü sağlamaktan çok onun bir imkanını/kapasitesini faal hale getirmektedir. Bu anlamda birinci tip yüklem olan form kavramı hem faaliyeti hem bütünlüğü/birliği sağlarken, ikinci kavram birincinin sağladığı bütünlükte/birlikte faaliyetini gerçekleştirmektedir. Sonuç olarak iki ayaklı hayvan olan insan formu ile şu beyazın formu olan beyaz formu kullanımları eş seslidir.⁸¹

Ortak duyu-özel duyu ayrımını ve bu iki form tipini göz önüne aldığımızda ortak duyu üretimi olan hayal/anıların ikinci töz anlamındaki formların altlık⁸² olarak madde görevi gördüğünü söyleyebiliriz. Halbuki duyulardan gelen formlar ise bu hayallerin bir parçasının ikinci anlamdaki yüklem olarak formlarıdır (ilineksel yüklemelere örnek: beyaz).

Sonuç olarak özetlemek gerekirse duyumsanabilir büyüklükler form ve maddeden oluşan *hilomorfik* bir yapıdadırlar. Hissedilebilir büyüklükler duyumsandığında, maddeleri değil ama formları alınır. Ama bu formlar ilineksel yüklemeler olarak

⁷⁵ Aynı ada sahip olmalarına rağmen tanımları (*logosları*) farklıdır.

⁷⁶ *Metafizik V* 26, 1023b27-36; VII 10.

⁷⁷ *Kategoriler*'deki birinci, ikinci töz ayrımından hareketle *tode ti*'nin birinci töze eşitlenmesi yaklaşımının aksine *Metafizik* metninde *tode ti* tam bir sistematik altında olmasa da genelde forma (*Kategoriler*'de ikinci töze tekabül edecek şekilde) eşitlenir. Bu bakımdan aynı tartışma *Metafizik*'teki kavramsal şemayı takip edilerek de yapılabilir.

⁷⁸ *Kategoriler* 5, 2b29-35.

⁷⁹ *Fizik IV* 3, 210a28-9.

⁸⁰ Bkz. *Metafizik*, VII 10. Buna örnek olarak ayrıca *Ruh Üzerine* II 1'e de başvurulabilir: "Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı ve dolayısıyla da ruhu olurdu. Bunu çıkart, artık o balta olamazdı ya da yalnızca ismen balta olurdu, gelgelelim o bir balta" (*Ruh Üzerine* II 1 412b12-15). Bu anlamda baltanın formunu kaldırdığımızda geriye kalan demirdir ve tahtadır. Baltada demir ve tahtadan fazla olarak bunların bir form altında birlikte yakalanması vardır. Bu durumda tahta, sap olarak görev görebilir. Aynı şekilde ölü bir insanın cesedinin eline de fonksiyonu kalmadığı için el dememiz mümkün değildir. Ayrıca Aristoteles'in Homeros'a ölü olduğu için doğrudan şair yüklemine atfedilemeyeceğini tartıştığı şu pasajlara bkz. *Yorum Üstüne*, 21a19-28.

⁸¹ Bkz. Altlıkta (*hypokeimenon*'da) bulunan ile altlığa (*hypokeimenon*'a) söylenen ayrımının ürettiği dördü tasnif (*Kategoriler*, 1a20-1b9).

⁸² Altlık, *substratum*, mevzu, dayanak anlamlarına gelen *hypokeimenon* kelimesi.

formlardır. Daha sonra ortak duyuda bunlar bir araya getirilir ve hayaller/anılar üretilir. Akletme faaliyetinin objesi olarak bu anıları (akledilebilirlerin yüklenebildiği birlik sahibi madde) duyunun objesi olarak duyumsanabilir objelere (duyuda yakaladığımız formların üzerine yüklendiği bütün olarak duyumsanabilir büyüklük) paralel olarak yakalayabiliriz. Örneğin Sokrates'i duyumsadığımızda bütün duyusal formlarını yakalarız. Daha sonra bunları ortak duyuda bir araya getirip Sokrates hayal/anısını oluştururuz ve bunun üzerinden de insan formunu/tümelini⁸³ yakalarız.

İşte bu tümel yakalandığında maddeyle irtibatlı olan bütün etkilenim süreçleri tamamlanır ve maddeden müstakil (*khōriston*) olan⁸⁴ bir form olarak ilk tümel yakalanır. Aristoteles *İkinci Analitikler* II 19'da tartıştığımız pasajın devamında bunu şöyle açıklar:

Ayrımsız olanlardan biri durakladığından, ruhun içerisinde ilk bir tümel bulunur (Nitekim tekil olan duyumsanır, ne ki duyumun içeriği tümeldir; sözgelisi insan duyumun içeriği, Kallias olarak insan değil); parçasız ve tümel olanlarda sona erinceye dek bunlarda da yeniden duraklamalar olur: sözgelisi canlıya değin belirli bir canlı duraklar ve aynı şekilde canlı da bir başkasına değin. O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.⁸⁵

Duyumsamadan itibaren başlayan hareketlilik, sonunda ilk olanlara (tümellere)⁸⁶ erişildiğinde tamamen durmuş olur (*histēmi*). Bu hareket aslında *hilomorfik* yapının gereği olarak içinde madde barındırmanın her zaman bir potansiyellik taşıması, bu bakımdan da harekette olmasından (*entelekheia* olmanın aksine⁸⁷) kaynaklanır. Birinci anlamda yükleme yani forma (ikinci töz) ulaşıldığında bu hareket durur, zira form maddeden tamamen soyutlanmıştır, hiçbir potansiyeli kalmamıştır. Peki bu hareket ve sükûnet/duraklama çifti Aristoteles felsefesinde nerede ve ne şekilde konuşlanmaktadır?

Bu soruyu cevaplandırmak için makalenin başında hızlıca değindiğimiz hareket ve *akinēton* ayrımına detaylı olarak tekrardan değinmek istiyoruz. Aristoteles hareketi, imkân halinde olanın faaliyete geçişi olarak tanımlar. Sükuneti ise hareketin yokluğu olarak tanımlar. Hareket ve sükûnet, hareket edebilenlere dairdir ve bu iki faaliyet karşıttırlar. Aristoteles, *Fizik* III 2'de şöyle belirtir: “Dediğimiz gibi, hareket ettiren herşey olanak halinde hareket edebilir bir şey olduğundan ötürü hareket eder, onun hareketsizliği [*akinēsia*] sükûnet (nitekim kendinde hareket içkin olan

⁸³ Aristoteles bu formdan *İkinci Analitikler*'de tümel olarak bahseder. Ama bu tümel sadece *kata panta* (bütün tekillere yüklenen) anlamına gelmemektedir. Dar anlamdaki bu tümel (*katholou*) kullanımı *kata panta*, *kath' auto* ve *he auto* olarak yüklenen anlamına gelmektedir. Bkz. *İkinci Analitikler* I 4.

⁸⁴ *Metafizik* V 8, 1017b24-25.

⁸⁵ *İkinci Analitikler* II 19, 100a15-100b4.

⁸⁶ *Ta prōta* ifadesini ilk tümeller olarak alacağız. Mckirahan (ilk tümeller) ve Ross (*infamia species*) da aynı şekilde yorumluyor. Aksi bir görüş olarak Mignucci bu ifadenin Kallias gibi tekillere gönderimde bulunduğunu düşünmektedir.

⁸⁷ Bu bağlamda akledilebilirlik bakımından *entelekheia* olmakla hissedilir bakımdan *entelekheia* olmak ayrılır.

nesnenin hareketsizliğidir sükunet).⁸⁸ Aristoteles bu iki kavrama karşıt başka bir kavram daha tanımlar: *akinēton*. *Akinēton* hem hareketin hem de sükunetin yoksunluğudur. Hareket edemeyenlere dairdir. İlk hareket ettirici, sayılar, ruh, gökyüzü (*ouranos*) vb. şeyler aslî olarak hareket edemezler yani *akinēton*durlar.⁸⁹

Aristoteles'in bu kavramsal ayrımlarını dikkate alarak *İkinci Analitikler* II 19'da tümelin hareketsizliği için kullanılan kavramları inceleyebiliriz. Pasajda tümelin hareketsizliğini anlatmak için kullandığı kavram, sükunette olmak olarak çevirdiğimiz *ēremeō* fiilidir. Hemen sonrasında yine tümelin son duraklamasını tasvir ettiğinde ise *istēmi* ifadesini kullanır. Bu iki kavram da *Fizik* metninde hareket edebilenler (*kineton*) için kullanılır. Bu anlamda hareket ve sükunet potansiyellik içerenerlere dair kavramlardır. İşte tam burada Aristotelesçi felsefenin büyük gerilimlerinden biri açığa çıkar: Cisim ruh ilişkisi, maddesel olanla maddeden soyutlanabilirin birlikteliği. Tümeller, özellikle soyutlanması tamamen tamamlanmış ilk tümeller, maddeden tamamen soyutlandığı (*khōriston*) için *akinēton*durlar. Hareket ve sükunetten azade bir durumdadırlar. Bu anlamda herhangi bir akledilirin aslî olarak yer değiştirmesi mümkün değildir. Bu anlamda yalnızca akılda bulunurlar, -ruh, gökyüzü, sayılar da olduğu gibi- yerleri yoktur. Maddeden tamamen soyutlandıkları için de *entelekheia* haldedirler. Ancak duyu sürecinde soyutladıkları şeylerin duyumsanabilir büyüklükler olduğunu, böylece duyusal olan ile akledilir olan arasında temelden bir ilişki olduğunu unutmamalıyız. Örneğin *akinēton* olan ilk hareket ettirici, duyumsanabilir olan kaynağından gelmediği için hareketli olanla hiçbir teması yoktur. Ama akledilirler, duyudan hareketle ortaya çıkan bir tümevarım sürecinde yakalandıkları için kaynaklandıkları obje bakımından hareketli olanlarla ilinti içindedirler. Ancak duyunun müteakibinin hareketli olması, bunlarda içkin olan akledililir form objelerinin de hareketli olduğu anlamına gelmez. Örneğin Sokrates'i duyumsadığımızda duyusal büyüklüğüne dair her şey hareketlidir. Ama onda içkin olan insan formu kendinde⁹⁰ (*kath' hauto*) olarak hareketsizdir. Bu anlamda tümevarım sürecinin kaynağındaki Sokrates her ne kadar hareketli olsa da onda içkin olan insan formu hareket etmez ve değişmez.⁹¹ Aynı şekilde tümevarım sürecinin sonunda yakalanan insan formu da hareket etmez ve değişmez. Bu bağlamda Aristoteles'in kullandığı hareket etmeme kavramlarının hareket edebilenler için kullanılan kavramlar olmasını, madde ve form arasındaki gerilimli ilişkiye bir işaret olarak kabul edip, nihai anlamda bu tümelleri *akinēton* olarak kabul edeceğiz.⁹² Bu anlamda duraklamak anlamına gelen *histēmi* fiilini, hareket edebilirden (*kineton*) *akinēton*'a (hareket edemez) geçişe, dolayısıyla formların maddelerde yakalandığını vurgulayan ama nihai olarak *ebedi* tümellerin yakalandığına işaret eden bir kavram olarak alacağız.

⁸⁸ *Fizik* III 2, 202a3-4. (Çeviride terminolojik tutarlılık için değişiklik yapılmıştır).

⁸⁹ Gökyüzünün ve ruhun hareketinin ilineksel olduğu ile ilgili pasajlar için bkz. *Fizik* IV 4, 212b11-2.

⁹⁰ Aristoteles kendinden (*kath' hauto*) tanımlarından birini şu şekilde verir: Bir şey başka bir şeye kendi olması bakımından aitse ona kendinde yüklüdür (*İkinci Analitikler* I 4, 73b10-11).

⁹¹ *Metafizik* VII 15, 1039b20-1040a2.

⁹² Aristoteles *İkinci Analitikler* metninin hiçbir yerinde *akinēton* kavramını kullanmaz. Bu bağlamda *Fizik*, *Metafizik* ve diğer metinlerinde dikkatli ayrımlarla kullandığı bu ayrımın birçok konunun açılmadan kaldığı *İkinci Analitikler* II 19'da yeterince geliştirilmeden ve ayrıca ruh beden gerilimini yansıtır şekilde *ἡρεμέω* ve *ἵστημι* kavramları ile karşılandığını düşünüyoruz.

Sonuç olarak zamana tabi olan bir süreç olarak duyumsamadan tümellerin üretilmesine varan tümevarım sürecini analize tabi tuttuk. Sürecin kendisinin hareketten, dolayısıyla zamandan tam olarak yalıtılmamasına karşın, sonucunda zamandan azade *akinēton* tümellere erişildiği gösterildi. Böylece her ne kadar bu ebedi tümeller harekette ve zamanda olmasalar da mevcut zamandan hareketle ortaya çıkarak ve mevcut zamana ışık tutarak bu süreçler bakımından zamandan yalıtılamazlar.

5. Zamansallık Bakımından Tümellerin Tasnifi⁹³

Bir önceki bölümde *akinēton* dolayısıyla zamansız akledilirlerin tümevarım tarafından üretilmeleri bakımından duyumsanabilir büyüklüklerle hareket ve zaman bağlamında ilişkileri açığa çıkarıldı. Şimdi de tümellerin tanımları bakımından zamanla ilintilerini araştıran sorumuza geçebiliriz. Bu sorudan kasıt, her varolanın tanımının zamanla ilişkisi bakımından aynı kategoriye alınamayacağıdır. Kimisinin varlığı zamanla belirlenmişken kimisi zamandan bağımsızdır.

Daha önceden belirtildiği gibi Aristoteles'in tanımlamasına göre zaman, hareketin önce ve sonraya göre ölçüsüdür. Böylece zaman harekete bağımlıdır. Tümevarım, hareket ve zaman açısından göze alındığında, özel duyuların, ortak duyunun, hafızanın, hayal gücünün ve tecrübenin hareketle ilintiliği bakımından bütün sürecin zamana bağımlı olduğu sonucuna varılabilir. Tümele erişildiğinde ise hareketten bağımsızlaşıldığı için zamansallık da kalmaz. Bu açıdan *akinēton* olan tümellerin ebedî olduklarını söyleyebiliriz.⁹⁴ Böylece hâzır/mevcut olandan hareket eden duyu süreci, ebedi akledilirlerde tamamlanmış olur. O halde girişte *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'den alıntıladığımız pasajda ifade edilen zamanda olmayanlar ifadesi tümellere işaret ediyor diyebilir miyiz? Sorunun cevabı olumsuz olacaktır. Burada bahsettiğimiz tümel-zaman ilişkisi, ontolojik bakımdan formel bir ilişki olarak nitelendirilebileceğinden, tümellerin içerikleri bakımından zamanla ilişkilerini yansıtmamaktadır. Tümelleri içeriklerinin zamanla ilişkisi bakımından tasnif etmek için *Fizik IV 12*'deki şu pasaja bakabiliriz:

...ve madem hareket için zamanın içinde olmak hem onun hem de onun varlığının zamanla ölçülmesi demek (çünkü hareketi ve hareketin varlığını zamandaş olarak ölçecektir ve onun için zaman içinde olmak ile onun varlığının ölçülmesi aynı şeydir), şu açık: öteki nesnelere için de zaman içinde olmak ile onların varlığının ölçülmesi aynı şey. Nitekim zaman içinde olmak şu iki şeyden biri: ya zaman olduğu sürece varolmak ya da kimi nesnelere için sayı içinde var dediğimiz gibi, bu anlamda varolmak ... Olup-bitenlerin

⁹³ Buradaki tümel ifadesi, şeylerin varlıklarını tanımlaması bakımından akledilirlerle karşılık gelecek şekilde kullanıldı.

⁹⁴ Ebediyi zamanla kayıtlanamamışlık olarak anlıyoruz. Halbuki, sürekli zamanda bulunan ama oluşmamış ve bozulmayan şeklinde de ele alınılabilirdi. Ancak, müstakil olan *akinēton* hareket ettiricinin ebedi oluşu dikkate alındığında ebedinin tanımının zamandan bağımsızlığa işaret etmesi gerekiyor. Maddeden müstakil olan bu varolan, yersiz ve zamansızdır.

zaman içinde olması da sayı içinde olması gibi. Bu böyleyse, sayı içindeki nesnelere sayıca, yer içindeki nesnelere yerce sarılırsa, zaman içindeki nesnelere de zamanca sarılır, kuşatılır.⁹⁵

Aristoteles, zamanda olmanın, şeylerin olmaklığının zaman içinde ölçülmesi anlamına geldiğini söylüyor. Bu da hareket ve sükunette olanlar için, yani oluş ve bozuluşta bulunanlar için geçerlidir. Zaman onların tözlerini kuşatır ve hepsini ölçer. Nasıl her sayılan sayı olmaklık içinde bulunuyorsa, oluş ve bozuluşa tabi olanlar da zamana tabidir. *Oluş ve Bozuluş* metninde bu şu şekilde belirtilir: “Bu nedenle her bir varolanın süresi ve yaşamı onu sınırlayan/tanımlayan bir sayıya sahiptir. Herşeyin düzeni vardır, ve her yaşam ve her süreç bir periyotla/döngüyle ölçülür...”⁹⁶ Oluşa ve bozuluşa tabi varlıkların zamanda tarafından sarılmaları, olmalarına sebep olan göksel cisimlerin hareketinin periyodikliğine bağlanır. Bu varolanların olmaklıklarının zaman tarafından belirlenmesi demek, formlarının tanımlarının da zamanla belirlenmesi demektir.⁹⁷ Bu bakımdan oluş ve bozuluşta olan her varolan, doğasına göre belirli bir ölçüde zamanda yaşar.⁹⁸ Oluş ve bozuluşta bulunmayan varolanlar içinse durum böyle değildir:

Dolayısıyla şu açık: hep varolanlar, hep var olduklarından ötürü zaman içinde değiller, çünkü zamanca sarılmıyorlar, onların varlığı da zamanla ölçülüyor. Zaman içinde olmadıkları için zamandan bir etkilenime uğramamaları da bunu gösteriyor. Madem zaman hareketin ölçüsü, sükunetin de ilineksel anlamda ölçüsü olacaktır, çünkü her sükunetlilik bir zaman içinde: nitekim nasıl hareket içinde olan nesnenin hareket içinde: nitekim nasıl hareketin içinde olan nesnenin hareket etmesi zorunluysa, zamanın içinde olanın da öyle, çünkü zaman bir hareket değil ama bir hareketin sayısı, [ölçüm sayısı], içinde sükunetin de olması olası. Çünkü hareket etmeyen herşey değil, ancak doğal olarak devinebildiği halde devinimden yoksun olan nesne sükunette kalabilir, duradurabilir, bunu daha önce de söyledik.⁹⁹

Ebedi varolanların olmaklıkları zaman tarafından ölçülmediği ve zaman tarafından sarılmadıkları için zamanda değildirler. Bu anlamda olmaklığı hareket tarafından sarılanlar bu grupta değildir. Sükunette olanlar da hareket edebilenlere dahil olduğu için onlar da bu gruba dahil edilmezler. Bu anlamda olmaklıkları hareket ve sükunetin ötesinde olanlar bu gruba dahildirler.

⁹⁵ *Fizik* IV 12, 221a4-18. (Çeviride küçük bir değişiklik yapıldı).

⁹⁶ *Oluş ve Bozuluş* II 10 336b10-13: “Διὸ καὶ οἱ χρόνοι καὶ οἱ βίαι ἐκάστων ἀριθμῶν ἔχουσι καὶ τοῦτο διορίζονται”. Çeviri tarafıma aittir. C. Mugler’in *Aristote. De la génération et de la corruption* edisyonu temel alındı.

⁹⁷ Aristoteles kalkıkburun (*simon*) benzetmesi yaparak fizik biliminin objelerinin *logos*larının maddeye dolayısıyla harekete bağımlı olduğunu belirtir (*Metafizik* VI 1, 4-5). Harekete bağımlılık doğrudan *Metafizik* ve *Oluş ve Bozuluş*’taki pasajlara paralel olarak zamana bağımlılık sonucunu verir.

⁹⁸ Aristoteles maddenin düzensizliğinden dolayı bu oluş ve bozuluşlarda düzensizlik olabileceğini söyler (*Oluş ve Bozuluş* II 10, 336b10-26).

⁹⁹ *Fizik*, IV 12, 221b2-14. (Çeviride küçük bir değişiklik yapılmıştır)

Dolayısıyla bir tümelin işaret ettiği objesinin olmaklığı zamanla sarılmıyorsa, bunlar zaman içinde olmayanlarken, objesinin olmaklığı zamanla sarılıyorsa, bunlar zaman içinde olanlardandır. Aristoteles teorik bilimleri matematik (aritmetik, harmoni, geometri, optik, astronomi¹⁰⁰), fizik ve teoloji olarak üçe ayırır. Fizik bilimi objelerini bulunduğu maddeden ayırmayarak inceler. Matematik objeler ise her ne kadar bir maddeye bağımlı olsa da maddeden soyut bir şekilde ele alınabilirler.¹⁰¹ Gökyüzünün dışında bulunanlar (ilahi objeler) ise cisimden tamamen ayrışık oldukları için tam anlamıyla yersiz ve zamansızdırlar.¹⁰² Bu bilimlerin objeleri şu şekilde örneklendirilebilir: insan tümeli, hayvan kemiği vb. doğal/fizik objeler (*phusikon*) oluş ve bozuluşa tabi olmalarından dolayı zaman içinde belirlenecekken, ilk hareket ettirici, göksel cisimler¹⁰³, sayılar ya da geometrik nesnelere tümelleri zamanca belirlenmez.¹⁰⁴

Sonuç olarak tümelleri, tanımları zamanla kayıtlı olan ve olmayan tasnifi yaptığımızda, kimisinin *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesindeki zamanda olmayanlar vasfını karşılamadıkları görüldü. Fizik biliminin objelerinin varlıkları, zaman bakımından belirlendikleri için, zamanda olmayan objeler kategorisine girememektedirler. Fizik bilimlere uygulanan matematik bilimleri de bu kategorinin dışında kalmaktadır. Nihai olarak, teolojinin ve matematiğin (yalnızca harmoni, aritmetik ve geometri) objelerinin bu şartı sağladığını söyleyebilir.

6. Akletme ve Zamansal Süreklilik İlişkisi

Bir önceki bölümde zaman bakımından sınırlandırılıp sınırlandırılmadığına göre yapılan tasnifte matematiğin bir kısmının ve teolojinin objelerinin zamansız oldukları tespit edildi. Bu tartışmalar ışığında *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* metnindeki tartışmamızın (zamanda olmayanların akledilmesi) odak noktasına tekrardan dönüp bakıldığında, kavramın, matematiğin ve teolojinin objesi olan akledilenlere gönderimde bulunduğunu görebiliriz¹⁰⁵:

¹⁰⁰ Optik ve astronomi, fizik objelere uygulanması bakımından matematiğin alanına girdiği için objelerini fiziğin objelerinden müstakil olarak ele almazlar (*Fizik II 2, 194a7-12*).

¹⁰¹ “Matematiğin nesnelere böyledir: biri onları her ne zaman akletse, onlar <maddeden> müstakil olmasa da, onları müstakillermiş gibi akleder” (*Ruh Üzerine III 7, 431b15-17*). Ayrıca bkz. *Fizik II 2, 193b31-194a12*.

¹⁰² “Yine şu da açık: gökyüzünün dışında ne bir yer var ne bir boşluk var ne de zaman var... Ama devinim doğal bir cisim olmaksızın olamaz. Gökyüzünün dışında bir cismin olmadığı, olmasının da olası olmadığı gösterilmişti. Öyleyse şu açık: dışarda ne yer var ne boşluk ne de zaman. Demek ki oradaki nesnelere doğal olarak bir yerde değildir, zaman onları yaşlandırmaz, ötedeki yer değiştirmeye bağlı olanların hiçbirinin hiçbir değişikliği olmaz; nitelikleri değişmeden, etkilenime uğramadan, tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı, kendine yeterliği sürdürürler... Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan aion, ebediyettir; adım hep varoluştan (*aei einai*) alır: ölümsüz, tanrısal olan.” (*Gökyüzü Üzerine I 9 279a11-22;25-28*) Pasaj S. Babür çevirisinden alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. *Metafizik VI, 1; Fizik II, 2; Metafizik III 3, 997b34-998a5*.

¹⁰³ Sorabji, *Aristotle On Memory*'de göksel cisimleri *Fizik 221b3-5*'e referansla zamanda olmayanlar arasına konumlandırıyor. Ama yer değiştirme hareketinde bulunmaları ve bunun da bir süre alması göz önüne alındığında bu statüye dahil edilemeyebileceği bir yorumun da geliştirilebileceğini belirtiyor (Sorabji 1972, 73-74). G. R. T. Ross da göksel cisimleri her ne kadar hareket halinde olsalar da oluş ve bozuluşa tabi olan maddeleri olmadığı için zamansız objelere dahil ediyor (Ross 1906, 250).

¹⁰⁴ Her ne kadar Aristoteles *simon* (kalkıkburun) örneğini istisnai olarak veriyor gibi gözükse de bütün doğal/fizik objeler *simon* örneğinin kapsamına dahildir.

¹⁰⁵ Benzer bir yorum için bkz. Ross 1906, 253.

Hayal gücünü daha önce *Ruh Üzerine*'de konuşmuş, hayaller olmadan akletmenin de olamayacağını söylemiştik. Geometrik şekillerin çiziminde ortaya çıkan hâlin aynısı akletmede de gerçekleşir. Nitekim ötekinde üçgeni belirli bir nicelik olarak kullanmasak da onu belirli bir niceliğe karşılık gelecek şekilde çizeriz. Akleden de aynı şekilde bir nicelik akletmese de gözümün önüne bir nicelik getirir, ama onu bir nicelik olarak akletmez. İlgili nesnenin doğası belirsiz bir nicelik de olsa, gözünün önüne belirli bir nicelik getirir, ama onu yalnızca nicelik olarak akleder. Neden süreklilik olmadan akledilemeyeceği ya da zamanda olmayan şeylerin bile zamandan bağımsız akledilemediği ayrı bir tartışma. Ancak büyüklükle hareketi zamanı bildiğimiz şeyle bilmemiz gerekir ve hayal ortak duyunun bir hâlidir. O halde açık ki bunları bilmek birincil duyumsayan kısma düşer. Öte yandan hayaller olmadan akledilirlerin bile anısı olmaz.¹⁰⁶

Aristoteles bütün düşünme faaliyetinin hayaller olmaksızın yürütülemeyeceğini söylüyor. Her akledilebilirin akledildiğinde ona eşlik eden bir hayalle birlikte düşünüldüğünü belirtiyor. Örneğin niceliği belirsiz bir şeyi düşünmek istediğimizde zorunlu olarak belirli bir niceliksel canlandırmanın eşliği ile düşünürüz. Bu anlamda Aristoteles'in form ve madde ayrımını buradaki akledilir ve hayal ayrımına tam olarak uygulayabiliriz. Niceliği belirsiz bir üçgen düşünen (örneğin üçgen tanımı), aynı zamanda niceliği belirli olan bir üçgeni (örneğin kenarları bir cm olan bir eşkenar üçgeni) de hayal eder. Bu bakımdan her ne düşünürsek düşünelim süreklilik sahibi olan bir şey hayal edilmeden o şeyi düşünemeyiz.¹⁰⁷ Bu bakımdan sürekliliğin temelde büyüklüğe¹⁰⁸ sahip olmak anlamına geldiğini göz önünde tutarak, Aristoteles'in, Platoncu ekolün *idea* kavramına karşı geliştirdiği akli formların duyumsanabilir şeyler dışında olmadığı argümanı üzerinden her düşünme faaliyetini cisimsel şeylerin hayaline bağladığını söyleyebiliriz. Aristoteles düşünme faaliyetini büyüklüğe bağladığı için doğal olarak büyüklüğe bağlı olan hareket ve zamanın da bu anlamda ele alınması gerekir. *Hafıza ve Hatırlama Üzerine*'de süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin gerçekleşemeyeceğinin belirtildiği satırlarda Aristoteles hareket kavramından bahsetmeyip doğrudan zaman kavramına geçer¹⁰⁹: Akledilenler zamansız düşünülemezler. Zira akledilene eşlik eden altlık olarak hayal, maddeden tamamen soyut olmadığı için zamansallık hayalle devreye girer. Peki zamanda olmayanlar için bu durum nasıl olacaktır? Bu soruyu cevaplamak için *Ruh Üzerine* III 6'ya başvurabiliriz:

¹⁰⁶ *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 449b30-450a13.

¹⁰⁷ Aristoteles akletme faaliyetinin ve akledilirlerin kendilerinin süreklilik kavramıyla kesinlikle ilişkilendirilemeyeceğini *Ruh Üzerine*'nin I. kitabında açıkça belirtir (*Ruh Üzerine* I, 3 407a2-10). Akletmede süreklilik bulunmadığına göre süreklilik başka bir yeti sayesinde sağlanmalıdır.

¹⁰⁸ *Corpus*'ta *megethos* kavramı, fiziksel büyüklük ve soyutlanmış hali olarak geometrik büyüklük olmak üzere iki anlama gelecek şekilde de kullanılır.

¹⁰⁹ Makalenin sonunda niçin sadece zaman ve onun sürekliliğinden bahsedildiği açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

"Bölünmez" sözcüğü ise, güç açısından bölünemez olan şey, bir de işlerlik açısından bölünmemiş halde olan şey olmak üzere iki anlama geldiğine göre, aklın bir uzunluğu bölünmez bir zamanda akletmesine engel yoktur (çünkü uzunluk işlerlik açısından bölünmezdir). Zaten zaman da uzunluk gibi hem bölünürlük hem de bölünmezlik taşır. Dolayısıyla <zamanın> hangi yarısında <uzunluğun> hangi yarısının akledildiği söylenemez. Çünkü <bütün, işler halde> bölünmediği sürece, <yarım da> yoktur-olsa olsa gücül halde vardır. Ancak <akıl, uzunluğun> iki yarısını ayrı ayrı aklediyorsa, aynı anda zamanı da ikiye bölüyordur, ki bu durumda birçok uzunluğu akleder gibidir. Ama her iki yarımından çıkan bir şey olarak <uzunluğun aklediyorsa>, ikisini beraberce kuşatan bir zamanda <aklediyor> demektir.¹¹⁰

Aristoteles bu pasajda düşünülen bir uzunluğun aktüel bir şekilde *birlik* olarak düşünülebilmemesini, düşünüldüğü zamanın bir kılınmasıyla sağlandığını belirtir. Aklın tek bir faaliyetinde yakalanan bir geometrik şekil (*skhēma*) bunu akledildiği zamanın bir kılınmasıyla gerçekleştirebiliyor. Bu anlamda akletme faaliyetini potansiyel olarak ele alırsak, faaliyeti gerçekleştirdiği zamanın yarısında, uzunluğun ancak yarısı düşünülebilir. Ama aktüel olarak düşünülen uzunluğun birliği, o düşüncenin faaliyeti boyunca geçirdiği zamanın bir olarak tutulması sayesinde belirleniyor. Geometrik bir obje olan uzunluk, matematik bilimlerinin bir objesidir. Bu bakımdan bu örneği maddeden ayrı ele alınabilen bütün matematik bilimlerinin ve hatta teolojinin objelerine geçerli olacak şekilde alıyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi *akinēton* olan akledilirler, ruhtaki etkilenimler gibi hareketli dolayısıyla zamansal olamayacaklarına göre, burada matematiksel akledilirlerin birliklerini zamansal bakımdan almaları nasıl anlaşılmalıdır? İşte bu noktada Aristoteles'in, ruhun cisimden ayrı bir işleyişi olmadığı, yani cismin bir faaliyeti olduğu¹¹¹ ve akledilir formların da duyumsanabilir büyüklüklerde olduğu iki temel pozisyonunu hatırlamak gerekir. Akletme faaliyetinin konusu olmak bakımından akledilirler, maddeden ayrışık, *akinēton*, hissedilemez ve hatırlanamazdır. Aklettiğimiz üçgeni duyumsayamaz veya hatırlamayız.¹¹² Bu anlamda akletme ve aklın kendisi *akinēton* olduğu için hareket içeren hatırlama faaliyetine obje olamaz. O halde bu düşünceden hatırladığımız şey nedir? Her üçgen düşüncesiyle birlikte o düşünce için altlık işlevinde bulunan hayali¹¹³, ortak duyu tekrardan hisseder ve sonradan üçgeni düşünme faaliyetimizi hatırlamamız, o hayal etme faaliyeti (üçgenin hayal edilmesi) sayesinde gerçekleşir.¹¹⁴ İşte bu hayalle

¹¹⁰ *Ruh Üzerine* III 6, 430b7-14.

¹¹¹ Bkz. *Ruh Üzerine* II, 2.

¹¹² Tam anlamıyla faaliyette aklın hatırlanamayacağına ilişkin *Ruh Üzerine* III 5'de şu ifadeye bakılabilir: "Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezeldir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir..." (*Ruh Üzerine* III 5, 430a22-25).

¹¹³ G. R. T. Ross, *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* şerhinde, hayalin sürekliliği sağlayan bu işlevini mantıksal madde -*matiere logique*- adlandırmasıyla karşılıyor (Ross 1906, 250).

¹¹⁴ Ayrıca Reeve, Aristoteles'in bu formülasyon sayesinde zamansız olanları düşünmemizi, sonradan hatırlayabilmemizi de açıkladığını ekler (Bkz. çevirisinin 366. notuna). Örneğin ilk hareket ettiriciyi, geometrik veya aritmetik akledilirleri düşündükten bir süre sonra, hâlâ bu düşündüklerimizi

bağlantısında düşünme faaliyetimize bir anlamda madde ve hareket eşlik ettiği için bunlara bağlı olan zaman kavramı da faaliyet alanına dahil olur. Bu bakımdan Aristoteles zamanda olmayan şeyleri de zamanla aklettiğimizi söyler. Bu da en temelde, yukarıda belirtildiği gibi, ruhun bir aklediliri düşündüğü zamanı bir süreklilik olarak tutması sayesinde düşünebilmesiyle gerçekleştirilir. Ama *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* metninde tartıştığımız ifadelerde gördüğümüz gibi bu sadece zamana değil genel anlamda sürekliliğe verilir. Bu anlamda düşünen insanın bir süreklilik olan büyüklük sahibi olması (cisme sahip olması) ve yine bir süreklilik olan harekette/zamanda bulunmasını da kapsar. Bu anlamda zamansız şeyleri düşünen insanın maddeden tamamen yalıtılmış bu şeyleri akletmesi her ne kadar maddeden bağımsız olsa da¹¹⁵ kendisi maddi bir varlık olarak insan, akledilirlerin düşünülmesini temelde süreklilik kavramına borçludur.¹¹⁶ Bu eşlik, sadece ilineksel bir eşlik olarak görülemez; aksine o akledilirlerin bir olarak düşülmesinin de garantisini sağlar. Böylece zamanla sınırlanan akledilirlerin dışında zamansız akledilirlerin (matematik ve teoloji biliminin objeleri) de ancak ve ancak zamansal süreklilik sayesinde düşünülebildiği gösterilmiş oldu.

7. Sonuç

Aristoteles'in *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* incelemesinde ortaya koyduğu şekliyle, süreklilik olmaksızın düşünme faaliyetinin (*noein*) gerçekleşemeyeceği ve hatta zamanda olmayan şeylerin dahi zamansız düşünülemediği ifadeleri; akletmenin, zamansal süreklilik ile zorunlu ilişkisinin gösterilmesiyle aydınlatıldı. Bunun için makalede, zamansal süreklilik kavramı (2. ve 3. bölümler) ve akledilirler (4. ve 5. Bölümler) incelenerek bu iki kavramın ilişkisi ortaya koyulmaya çalışıldı (6. Bölüm).

Öncelikle cisimsel süreklilik, tanımında içerdiği kavramlar (ardışıklık, bitişiklik, sınırdaşlık) aracılığıyla incelendi ve mutlak cisimsel süreklilikte şeylerin formlar bakımından nasıl ayrıştıkları açıklandı (2. Bölüm). Cisimsel süreklilik ve hareket temelinde ele alınan zamanın sürekliliğinin ve sayılan olma özelliğinin şimdi sayesinde nasıl gerçekleştirildiği gösterildi. Aktüel olarak şimdinin, geçmişi geleceğe bağlayarak zamanı nasıl mümkün kıldığı ve potansiyel olarak şimdinin ise zamanı parçalarına ayırıp nasıl sayılabilir olmasını sağladığı açıklandı. Zamansal olmayan ama zamanı taşıyan şimdinin bunu nasıl yaptığı ise hareket ve zamanın kendisine bağlı olduğu cisimsel, belirli bir obje ile ilişkisinde arandı. Şimdinin, hareketinin sayılabilir olması olarak, bu belirlenmiş cisme karşılık geldiği sonucuna ulaşıldı. Böylece adeta bir *tode ti* gibi işlev görerek zamanı mümkün kılar (3. Bölüm).

Sonrasında düşünme ve objesi olan akledilirler, ebedilik ve hâzır olma kavramlarının gerilimi içerisinde ve zamanla ilişkileri bakımından ele alındı. Bu bölümde tümellerin ruhun yetileri (algı, anı, tecrübe) bakımından ortaya çıkış

hatırlayabilmemiz, bu düşündüklerimize hayalin eşlik etmesi sayesinde. Çünkü faal halde olan bir akılda hareket bulunmaz. Aristoteles bu noktayı şu şekilde belirtir: "Anımsama, hatta düşünülenlerin anımsanması bile imgeden bağımsız değildir" *Hafıza ve Hatırlama Üzerine* I, 450a12-3.

¹¹⁵ Bkz. *Ruh Üzerine* III 4, 429b5.

¹¹⁶ Burada ifade edilen tartışmalara, etken/yapıcı ve etkilenen akıl ayrımı uygulandığında, bahsedilen aklın etkilenen akıl olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü etken/yapıcı aklın (*nous poiêtikos*) faaliyetlerinde maddenin hiçbir rolü olamaz. Bkz. *Ruh Üzerine* III 5.

süreci, hareket ve zamanla olan ilişkisi içerisinde irdelendi. Böylece, bir yandan hareket ve sükunetin konusu olan, diğer yandan *akinēton* (hareketten bağımsız) formlara bağımlı hâzır/mevcut objelerden yola çıkılarak *akinēton* tümellere, tümevarım aracılığıyla nasıl erişildiği açıklığa kavuşturuldu. Tümevarımın tümellerle ilişkisi gösterilerek, zamandan bağımsız akledilirlerin yalnızca düşünüldüğünde zamanla ilişkilerine başvurulmadığı, daha üretilme aşamalarında bile, duyu aracılığıyla zamansal bir şekilde burada hâzır olarak karşılaşılan objelerden yine zamansal bir süreçle üretildikleri vurgulandı. Böylece, zamansız ve ebedi tümellerin, tümevarımın başında hâzır/mevcut objelerde (bütünlüklerini sağlayan ve onları cisimsel süreklilikten ayırıştıran olarak), sonucunda da akılda bulunmalarına rağmen sürecin kendisinin tamamen hareketle, dolayısıyla zamanla içe içe olduğu açıkça görüldü (4. Bölüm). Maddi olanlardan müstakil akıldaki tümellerin zamanla ilişkisi bu şekilde anlaşıldıktan sonra bu tümellerin tanımları zamanla kayıtlı olup olmadıklarına göre incelendi. Bu tasniften hareketle fiziğin objelerinin zamanla kayıtlı olduğu sonucuna varılırken matematik ve teolojinin objelerinin zamandan bağımsız olduğu tespit edildi. (5. Bölüm).

Nihai olarak ortaya çıkmaları ile tanımları bakımından zamanla ilişkileri tartışılmış şekilde akledilirler ve zamansal süreklilik kavramına ulaşıldı. Son bölümde de Aristoteles'in hafızada bulunan hayallere başvurulmaksızın akledilirlerin düşünülmemeyeceği fikri tartışıldı. Tanımları bakımından zamanla kayıtlı olan fizik objeler zaten maddi bir yana sahip oldukları için onlara hayallerinin altlık olarak eşlik ettikleri tespit edildi. Teolojinin ve matematiğin zamandan bağımsız olan ve maddi olmayan objelerinin ise düşünülmesinin ancak düşünülme zamanının bir kılınması ile gerçekleştirilebileceği sonucuna varıldı. Böylece zamandan bile bağımsız olanların düşünülmesinde zamanın sürekliliğinin oynadığı rol açıklığa kavuşturularak Aristoteles'te düşünce ve zamanın zorunlu ilişkisi süreklilik kavramı aracılığıyla ortaya konuldu (6. Bölüm).

Zamandan bağımsız objelerin bile düşünülmesinin ancak hayaller vasıtasıyla zamansal sürekliliğin sağlanması sayesinde gerçekleştirilebilecek bir faaliyet olarak ele alan Aristoteles'in, bu yaklaşımıyla hem Yunan düşüncesinde hem de alman idealizmi, fenomenoloji, hermeneutik ve varoluşçuluk gibi çağdaş akımlarda birçok felsefe geleneğini etkileyecek bir atılımda bulunduğu söylenebilir. Aristoteles'in - Platon'un aksine- düşünme faaliyetinin zamansız gerçekleştirilemeyeceğini vurgulaması, felsefe tarihinde birçok ekolün peşine düştüğü önemli bir araştırma yolunu başlatmıştır.¹¹⁷

¹¹⁷ Makaleyi dikkatlice okuyup önemli dönüşlerde bulunan Furkan Yazıcı, Hakan Yücefer, Metin Demir, Recep Demir ve Sedat Genç'er'e şükran borçluyum. Ayrıca değerli raporları için hakemlere ve tashih için *Posseible Felsefe Dergisi*'nin editörlerine teşekkür etmek isterim.

Kaynakça

- Aristote. 1966. *De La Génération Et De La Corruption*. Ed. Charles Mugler ve Guillaume Budé. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristotle. 2000. *Petits Traités D'histoire Naturelle*. Çev. Pierre-Marie Morel. Paris: Flammarion.
- Aristoteles. 1997. *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles. 2001. *Fizik*, Çev. Saffet Babür. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. 2015. *İkinci Çözümlemeler*. Çev. Ali Houshiary. İstanbul: YKY.
- Aristoteles. 2019. *Ruh Üzerine*. Çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. 2022. *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine*. Çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristotle, 1908. *De memoria et reminiscencia. Parva naturalia*. Ed. W. D. Ross ve J. A. Smith, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle, 1950. *Physica*. Ed. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1957. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics : A Revised Text with Introduction and Commentary*. Çev. W. D. Ross Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1975. *Aristotle's Metaphysics : A Revised Text*. Çev. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 2016. *Metaphysics*. Çev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Annas, Julia. 1975. "Aristotle, Number and Time". *Philosophical Quarterly* 25 (99): 97-113. <https://doi.org/10.2307/2217626>.
- Burnet, John. 1900. *Platonis Opera*. vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, Myles. 1992. "Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)". *Essays on Aristotle's de Anima*, editör Martha C. Nussbaum ve Amelie Oksenberg Rorty, 15-26. Clarendon Press.
- — —. 1993. "Aristote Voit du Rouge Et Entend Un ? Do ? : Combien Se Passe-T-Il de Choses ? Remarques Sur ? de Anima ?, II, 7-8". *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger* 183 (2): 263-80.
- Caston, Victor. 2004. "The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception". *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*, editör Ricardo Salles, 245-320. Oxford University Press.
- — —. 2020. "Aristotle on the Transmission of Information: Receiving Form Without the Matter". https://doi.org/10.1007/978-3-030-56946-4_2.
- Coope, Ursula. 2004. *Time for Aristotle: Physics IV. 10-14*, Oxford: Aristotle Studies Series.
- Diels Hermann and Walther Kranz. 1951. *Die Fragmente Der Vorsokratiker Griechisch Und Deutsch* 6. Verb. Aufl ed. Berlin: Weidmann.
- Everson, Stephen. 1999. *Aristotle on Perception*. Clarendon Press.
- Gregoric, Pavel. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford University Press.
- Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ)
- McKirahan, Richard D. 2017. *Principles and Proofs : Aristotle's Theory of Demonstrative Science*. Princeton NJ: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400887163>.

- Mediae Latinitatis Lexicon Minus, edited by: J.F. Niermeyer and C. van de Kieft.
Revised by J.W.J. Burgers.
- Mignucci, Mario. 1975. *L'argomentazione Dimostrativa in Aristotele : Commento Agli Analitici Secondi*. Padova: Antenore.
- Moreau, Joseph. 1969. "L'espace et le temps selon Aristote". *Revista Portuguesa de Filosofia* 25 (1): 97-98.
- Ross, G. R. T. 1906. *De Sensu and de Memoria: Text and Translation with Introduction and Commentary*. New York: Cambridge University Press.
- Sattler, Barbara M. 2019. "Time and Space in Plato's Parmenides". *Études Platoniciennes*, 15 (Mayıs). <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.1717>.
- — —. 2020. *The Concept of Motion in Ancient Greek Thought: Foundations in Logic, Method, and Mathematics*. Cambridge University Press.
- Sorabji, Richard. 1972. *Aristotle on Memory*. Duckworth.
- — —. 1974. Body and Soul in Aristotle. *Philosophy* 49 (187): 63-89.
<https://doi.org/10.1017/s0031819100047884>.
- Şemseddin Sâmî. 1901. *Kamus-i Türkî*. İstanbul: İkdâm.
- Themistius. 1996. *On Aristotle's On the Soul*. Çev. Robert B. Todd. Ithaca: Cornell University Press.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Söyleşi: Gianluigi Segalerba ile Antik Yunan Metafiziği Üzerine **Hikmet Ünlü & Gianluigi Segalerba**

Hacettepe Üniversitesi
hikmetunlu@hacettepe.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1391-8059

Öz

Hikmet Ünlü, Gianluigi Segalerba ile Aristoteles üzerine yaptığı çalışmalarla ilgili bir söyleşi yaptı.

Anahtar sözcükler: Aristoteles, Platon, metafizik, töz, Antik Yunan felsefesi

Kabul Edildiği Tarih: 07.11.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

Interview: Gianluigi Segalerba on Ancient Greek Metaphysics

Hikmet Ünlü & Gianluigi Segalerba

Hacettepe University
hikmetunlu@hacettepe.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1391-8059

Abstract

Hikmet Ünlü interviewed Gianluigi Segalerba about his works on Aristotle.

Keywords: Aristotle, Plato, metaphysics, substance, Ancient Greek philosophy

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 174-185.

Category: Interview / Date Submitted: 13.10.2022

Date Accepted: 07.11.2022 / Date Published: 31.12.2022

Interview: Gianluigi Segalerba on Ancient Greek Metaphysics

Hikmet Ünlü & Gianluigi Segalerba

Born in Genoa, Italy in 1967, Gianluigi Segalerba defended his PhD in philosophy at the University of Pisa in 1998. Having served as a visiting scholar at the University of Tübingen, the University of Berne, and the University of Vienna, Dr. Segalerba now serves as a co-executive director at AP-GC in Vienna. In addition to his numerous journal articles on a diverse range of philosophical topics, Dr. Segalerba is the author of two books (*Note su Ousia* and *Semantik und Ontologie*) that focus more specifically on the philosophy of Aristotle.

Hikmet Ünlü is an assistant professor in the Department of Philosophy at Hacettepe University, focusing on Ancient Greek philosophy and early phenomenology.

Hikmet Ünlü: I would like to open our discussion with a general question about the way that Greek philosophy is taught at the university level in our age. Where do you see room for improvement?

Gianluigi Segalerba: I think that the conditions of teaching vary from one institution to another and from one country to another. I have the impression that Greek philosophy is at least sometimes considered to be relevant only historically but not conceptually, as if the ideas present in Greek philosophy had no value for contemporary thought.

With respect to the question of how the teaching of Greek philosophy can be improved, I usually mention the influence—as well as the awareness of this influence—that Greek philosophy has had on the thought of contemporary thinkers: therewith it can be shown that Greek philosophy is always present in philosophy, in general, and in contemporary philosophy, in particular, despite the fact that these connections tend to be underappreciated and understated.

HÜ: You correctly point out that there are people according to whom Greek philosophy is preoccupied with problems that are no longer relevant. Let us focus more specifically on ancient Greek metaphysics. Is there any sense in which the metaphysics of antiquity can shed light on issues discussed in contemporary ontology?

GS: Yes, ancient Greek metaphysics can, in fact, shed light on contemporary ontology. The analysis of Aristotle's essentialism is relevant to the whole contemporary debate on essentialism and anti-essentialism. For example, passages from *Categories* 2 are directly connected to Edward Jonathan Lowe's project of the four-category ontology. Likewise, aspects of David Wiggins' thought concerning the constitution of the object as a "this such" directly pertain to Aristotle's interpretation of the constitution of the object as a τὸδε τοιόνδε in *Metaphysics* VII.8.

Moreover, the whole conception of substance in Aristotle is relevant for the contemporary discussion on substance: Peter Simons' observations "against" substance cannot be correctly interpreted in the absence of a previous meditation on Aristotle's reflections on substance. In general, the discussion on the types of entities in Aristotle, such as the distinction between individuals and universals, can be of interest for the analysis of ontologies, such as the trope ontology of Keith Campbell, in particular, and for the different proposals of ontology, in general.

The inquiry into universals in Aristotle is furthermore indispensable for the analysis of the contemporary investigations of universals such as those of David Malet Armstrong or those of Nicholas Wolterstorff. In the phenomenological tradition, Roman Ingarden's interpretation of objects has strong analogies with Aristotle's conception of substance.

These are only some of the possible examples of the relationships that we encounter between ancient Greek metaphysics and contemporary ontology: the more we analyze questions of contemporary ontology, the more we can find either a direct influence of Greek metaphysics or analogies with Greek metaphysics.

HÜ: Let us proceed now to more "substantial" issues. Some commentators believe Aristotle to have changed his mind over the course of his career. One example often cited in this context is the *Categories*, in which work Aristotle considers individuals such as Socrates to be substances in the truest sense, which is said to conflict with the account given in *Metaphysics* VII, where Aristotle considers forms to be substances in the truest sense. What is your position on the question of developmentalism in Aristotle's thought?

GS: I believe that Aristotle maintains in the *Metaphysics* the meaning of substance as the biological entity of the *Categories*, such as man or horse. I do not endorse, therefore, the position of the *caesura* between Aristotle's interpretation of substance in the *Categories* and his interpretation of substance in the central books of the *Metaphysics*. While there are differences between the two texts, the meaning of substance as biological entity remains a primary meaning of substance.

Granted, a prevalence of interest for "substance as form" is present in the central books of the *Metaphysics* because Aristotle directs his attention in these books to the inquiry into what constitutes the essence of objects. Nevertheless, the meaning of substance as biological entity is in my opinion never given up within the central books of the *Metaphysics*, especially because this meaning, too, can be encountered in several passages of the central books of the *Metaphysics* (even though it does not become Aristotle's primary concern within the scope of those very books).

If I should begin to describe Aristotle's theory of substance, I would probably now begin with *De Anima* II.1—and in fact with the *De Anima* in general—because in this chapter we can see the plurality of meanings for substance, i.e., matter, form, and composite; moreover, we can see in *De Anima* II.1 the equivalence between substance, form, and essence. The function of form and essence as the actualizing factor of the living entity is highlighted in this chapter. I would therefore prefer *De Anima* II.1 to the *Categories* or the *Metaphysics* as a text to be used for the description and explanation of Aristotle's theory of substance, at least as regards the description of the aforementioned aspects of substance.

HÜ: Your answer reminds me of a paper by Hans Jonas called "Biological Foundations of Individuality." This is not an essay on Aristotle per se, but I sometimes assign it to my students in my classes on Aristotle because I believe that it paves the way toward a better understanding of some of the issues discussed in Aristotelian ontology.

GS: I agree; this article is indeed a very good example of the link between biology and ontology.

HÜ: In your paper "Form und Materie bei Aristoteles," you provide an analysis of *Metaphysics* VII.3. This chapter argues that if the criterion of being a substance were simply the capacity to serve as an underlying subject (ὀποκειμένον; *substratum*; substrate), then *matter* would be (the primary) substance, but this is impossible. Does this mean that we should forgo the aforementioned criterion altogether or, alternatively, is there a sense in which substantial form can be considered as a substrate?

GS: I interpret *Metaphysics* VII.3 as a *reform* of the subject criterion: the reform consists in my opinion in putting limits to the use of the criterion. If the criterion were used without conceptual limits, the result would lead to the identification of substance with a matter with no properties at all, i.e., the so-called *materia prima* of the Scholastics.

While matter is, in fact, considered to serve as an underlying subject in *De Anima* II.1, the most important question here is whether this conception of matter as underlying subject corresponds to an effective, i.e., factual ontological constellation or whether the conception of matter as underlying subject exclusively corresponds to a way of analyzing material things—which, as a consequence, is relevant only as a way of inquiring into these entities, without having an authentic ontologically founded basis—whereas actually form should always be regarded as the primary factor because, at least in the case of biological entities, these entities are nothing without the form.

As regards the ways of being an underlying subject, I think that Aristotle considers two ways of being an underlying subject and, correspondingly, two kinds of relationships between the underlying subject, on the one hand, and entities that are attributed to the subject, on the other hand. On the basis, for example, of the initial lines of *Metaphysics* VII.13, we can see that either the concrete object is the underlying subject for the affections, or matter is the underlying subject for actuality, in which case Aristotle is probably interpreting the form as actuality. Similar contents to those expressed in the initial lines of *Metaphysics* VII.13 are expressed in *Metaphysics* IX.7: the function of the subject can be fulfilled either by the concrete object, which is the subject for the affections, or by matter, which is the subject for the form.

The sense in which the criterion of the subject should be limited or reformed is that the use of the subject criterion cannot lead to a result in which the entity having the status of substance has neither the categorial properties nor the negations of the categorial properties; the features of being a “this something” and of being a separated entity must belong to any entity to which the meaning of substance is attributed.

I personally do not think that the form can be the underlying subject of accidents, at least not directly: the object constituted by form—for instance, the concrete man which is steadily actualized by form, i.e., by the soul—is the underlying subject for the accidents, so that the form is indirectly the underlying subject for the accidents.

HÜ: Let me quote Aristotle here: “For those who adopt this point of view, then, it follows that matter is substance. But this is impossible; for both separability and individuality are thought to belong chiefly to substance. And so form and the compound of form and matter would be thought to be substance, rather than matter. The substance compounded of both, i.e. of matter and shape, may be dismissed; for it is posterior and its nature is obvious. And matter also is in a sense manifest. But we must inquire into the third kind of substance; for this is the most difficult” (*Metaphysics* VII.3, 1029a26–33). Now one could argue along the following lines: we must forgo this line of thinking (substance understood as substrate) that leads us to matter or the composite; this line of thinking cannot be incorporated in the inquiry about the “third” and “most difficult” kind of substance, which is substance as form. At least on the face of it, however, we have no reason to assume the impossibility of incorporation, especially because Aristotle himself notes, at the beginning of the chapter, that *form* is one of the three ways of being an underlying subject: “And (i) in one sense matter is said to be of the nature of

substratum, (ii) in another, shape, and (iii) in a third sense, the compound of these” (*Metaphysics* VII.3, 1029a2–3). In light of these, I wonder whether the goal of the chapter is to rethink the substrate criterion to ensure that it takes us on a path that leads us to neither matter in the sense of *materia prima*, nor matter in the sense of proximate matter (e.g., bronze), nor even the matter-form composite (e.g., the statue). It is of course possible that we endorse slightly different interpretations of *Metaphysics* VII.3, but I would like to hear your words on alternative ways of reading this chapter.

GS: Aristotle writes the following: “We have now outlined the nature of substance, showing that it is that which is not predicated of a subject, but of which all else is predicated. But we must not merely state the matter thus; for this is not enough. The statement itself is obscure, and further, on this view, *matter* becomes substance” (*Metaphysics* VII.3, 1029a7–10). In my view, this passage paves the way toward a correct understanding of Aristotle’s position.

On the one hand, it seems that Aristotle is not completely satisfied with the criterion represented by the underlying subject because, as he puts it, the criterion is not sufficiently clear. On the other hand, it seems that Aristotle is not ready to accept matter as substance, at least not as the only substance; he seems to be saying that the criterion is not acceptable both because it is not clear and because, by employing it, matter becomes substance.

Thereafter, practically at the end of the argument, Aristotle writes the following: “For those who adopt this point of view, then, it follows that matter is substance. But this is impossible; for both separability and individuality are thought to belong chiefly to substance” (*Metaphysics* VII.3, 1029a26–28). These are grounds against the criterion: matter is not substance—not the chief or only substance—because whatever is substance must have the features of separability and individuality.

We have different possibilities here, as we can for example say: let us employ the subject criterion but keep in mind that the criterion picks out matter as substance, and even if matter can be substance in one way, it cannot be the chief or the only substance. So we must be careful in making use of the subject criterion because it fails to pick out other—and perhaps more important—kinds of substance. To sum up, the subject criterion need not be rejected, but we must not lose sight of the fact that such a criterion is bound to remain insufficient for conducting a complete inquiry into substance.

Another possible interpretation has been proposed, if I am not mistaken, by Mary Louise Gill: *Metaphysics* VII.3 is meant to delineate the very boundaries we must set to the use of the subject criterion. No matter what entity the criterion picks out, the features of being individual and of being separable must nonetheless belong to this entity, which is another way of saying that if the subject criterion picks out an entity as substance that is neither an individual nor is separable, the criterion has not been employed appropriately.

HÜ: Speaking of *Metaphysics* VII, commentators have had a hard time in trying to explain its main argument. On one interpretation, Aristotle’s goal here is to examine—and in so

doing perhaps eliminate—the various candidates for what counts as substance in the truest sense. Because your works examine this book closely, I would like to ask you if you believe there to be a sense in which we can talk about the unity of Book VII?

GS: I think that the unity is secured by the inquiry into substance: the problem is that substance has so many aspects that Aristotle's analysis is, as a consequence, directed to aspects that are very different from each other.

Substance can be analyzed, for example, in relation and in opposition to universals; it can also be inquired into as regards the relationships that prevail between substance in the sense of form and substance in the sense of matter. Therefore, it does not come as a surprise that *Metaphysics* VII.12–16, as a whole or partially, deal with problems of definition, of substance, of universals, and of the incompatibility between substance and universal, while *Metaphysics* VII.17 mainly deals with the relationships between form and matter. The very complexity of the concept of substance brings about the diversity of the analyses of substance. The difference between the themes dealt with by Aristotle is due to the plurality of aspects connected to substance: substance can be analyzed in its difference from universals; alternatively, substance can also be inquired into as regards the difference between form and matter. Both kinds of investigation belong to the concept of substance. The unity of *Metaphysics* VII is therefore anchored in the diverse meanings of substance.

HÜ: Let us move on to another topic now. I come from a tradition of teachers who believe that commentators tend to overstate the differences between Plato and Aristotle and that the apparent discrepancies can be understood for the most part as a change in terminology, but this is not the dominant view. I will ask you more specific questions about this in what follows but let me begin with one that is more general. How similar do you think are the ontological frameworks that we encounter in the works of Plato and Aristotle?

GS: The similarity between the ontological frameworks of the two thinkers depends on the strategy of interpretation of Plato adopted by the interpreter. For instance, Gail Fine in her book *On Ideas* seems to me—provided that I have correctly understood the book—to give an interpretation of Plato according to which Plato anticipated various Aristotelian concepts, such as Aristotle's formal cause; within this perspective, Plato expressed or at least anticipated many concepts that Aristotle then further developed. Within this framework, the differences between the two thinkers are actually not so great, and there is a continuity between many of the concepts of Plato and those of Aristotle.

I also think that answering your question is particularly difficult, however, due to the richness of Plato's meditations, as a result of which many interpretations of Plato are possible depending on the aspect of Plato that one chooses as the basis of Platonic inquiry. I think, on the one hand, that important similarities between the two thinkers exist, such as that between ideas and universals. On the other hand, I think that the

similarities existing in the concepts of the two thinkers should be considered vis-à-vis the functions that the entities belonging to the ontology of the two thinkers fulfill; the question then becomes: do ideas, for instance, fulfill the same function as universals?

I have the impression that in spite of the similarities between ideas and universals, ideas represent in Plato a sort of door to an at least partially alternative reality, i.e., a dimension that transcends the average reality represented by sense reality. Individuals coming into contact with ideas by becoming aware of the existence of ideas discover a dimension that provides them with internal stability because the knowledge of ideas and of this very dimension of being enhances the rational part of the soul.

HÜ: Your position is an interesting one, so let me ask the following: where exactly do you see the discrepancy here? If the alternative reality you mention consists simply of whatever lies outside the realm of sensible particulars, isn't it the case that the ontological framework endorsed by Aristotle is similar because this framework, too, compels us to transcend beyond the realm of sensible particulars? In other words, isn't the alternative reality you mention already incorporated in Aristotle's search for the *intelligible essences* that lie behind sensible particulars?

GS: As of late, I tend to see ideas and universals in their relation to anthropology: the knowledge of ideas, i.e., the acquaintance with the existence of ideas, brings the individual to the *awareness* that not all is visible, that there is a realm of stability opposed to the instability of the realm of the body.

This stability is not only a stability of the constitution of the entities that are the objects of knowledge as, for example, ideas are: ideas are stable entities, but what is perhaps even more important is the stability of the *subject* in contact with them. In other words, the subject who is in contact with ideas is in the condition to take notice of the unreliability of what may be called the things of the body. This subject thus becomes detached from them, which in a certain sense can be interpreted as an anticipation of some of the Stoic positions.

This very framework would hardly strike a chord with Aristotle. According to the picture we get from *Posterior Analytics* II.19, the universal arises out of the data of perception; there is no mention of the soul as an entity more akin to the invisible and less to the visible. The point is that, in the *Phaedo*, the awareness that the soul belongs to the realm of invisible entities contains in it a program of life. If I remain on the level where I remain unaware that my soul is more akin to some entities than to others, I am bound to live one particular kind of life—but if, on the contrary, if I become aware of this fact, then the life I lead will be one that is of an entirely different kind.

Aristotle's main concern is therefore different from that of Plato. In the latter case, ideas and universals need to be interpreted in relation to Plato's philosophical anthropology. In Plato, the very awareness of the existence of ideas seems to me to pave the way toward the transformation of the individual.

In a word, ideas can and perhaps must also be considered in terms of their relation to the soul: it is to them and not to the body that the soul is similar, the awareness of which helps the subject in resisting the impulses of the kind of degeneration mentioned in *Republic* VIII and IX.

HÜ: Both near the end of Book VII and in Books XIII and XIV of the *Metaphysics*, Aristotle advances a critique of the ontology advanced by the Platonists. As Edward Halper puts it, “Their mistake lies in thinking that the forms are universals and *also* separate” (*One and Many in Aristotle’s Metaphysics: The Central Books*, 144; emphasis mine). It is as if Aristotle believes that the Platonists want to have their cake and eat it too. What would you like to say on Aristotle’s objection to the Platonists?

GS: The analysis of Aristotle’s objections is indispensable to understand which kind of ontology Aristotle aims to endorse and which kinds of ontology he wants to reject. The analysis of the objections is indispensable, for example, for understanding the features belonging to substance qua substance and for understanding the features that cannot belong to substance qua substance. In particular, the interpretation of the notion of separation is fundamental; the interpretation of the entities to which separation can be ascribed, on the one hand, and the interpretation of the entities to which separation cannot be ascribed, on the other hand, is fundamental for understanding the difference between entities that can and cannot exist independently.

Aristotle’s distinction between τόδε τι and τοιόνδε in *Metaphysics* VII.13 is drawn in order to avoid the third man regress and, in so doing, the failures of Platonism. However, the question is whether Plato himself is exposed to this kind of criticism; for example, the argument explained in *Republic* X, named by interpreters as the “Third Bed Argument,” could serve as a possible answer against the Argument of the Third Largeness featured in the *Parmenides* and, therewith, against all arguments that follow the logic of the Third Man Argument. Aristotle’s objections prove to be, therefore, fundamental for understanding Aristotle’s ontological maneuver; the question remains open whether Plato is exposed to arguments like the Third Man.

HÜ: Let us switch gears now and move onto another topic. Lately I have been working on Aristotle’s concept of ἀλήθεια, and in my view, Aristotle has a conception not only of propositional truth but also of non-propositional truth, the latter of which tends to be overlooked by most commentators. What about Plato? Can we find in Plato’s dialogues a conception of non-propositional truth?

GS: Aristotle examines the concept of non-propositional truth in *Metaphysics* IX.10. As for Plato, we can find in his works the concept of non-propositional truth in, for example, *Republic* 585; in this passage, it seems that Plato considers the existence of entities having a lesser or greater degree in being and truth. Entities that always remain the same possess a higher degree in being and in truth. One interesting aspect is that the individual has a different kind of development depending on his contact with entities that have a higher degree of being and truth as well as with those entities that have a

lesser degree of being and truth. The existence of the different levels of being and truth has, therefore, repercussions on the subject in contact with them.

HÜ: I would like to focus a little more on the individual who is, as you put it, in contact with being and truth. In my view, few philosophers have a framework comprehensive enough to provide the array of concepts by means of which we can determine our place in nature, but Plato and Aristotle are among these few philosophers. What can you say about the philosophical anthropology that we encounter in the works of Plato and Aristotle?

GS: I have the impression that the philosophical anthropology in Plato is characterized by the awareness of the instability of the soul, as has been mentioned above, and by the initial condition of the ignorance of the soul. The individual is born in a condition of darkness, metaphorically, and ought to gain knowledge. The initial condition of the individual is, so to speak, negative. Knowledge and education are needed, but the road to knowledge and education is difficult and long.

Without the appropriate knowledge, the individual is exposed to instability and is subject to degeneration. Therefore, Plato's anthropology is, in my opinion, dramatic: this can be seen in the sequence of the degenerations at issue in *Republic* VIII and IX as well as in the allegory of the *Phaedrus*, where the limits of the human condition are pointed out.

In my view, Aristotle's vision is not so dramatic; his conception of the soul is not built on the basis of the danger of instability and of degeneration. Aristotle does not seem to be worried about these to the same extent that Plato is worried about them, and this is because of the composition of the soul and because of the mutual relationships between the parts of the soul in the Aristotelian framework. Unlike in the philosophy of Plato, in the philosophy of Aristotle the parts of the soul do not seem to present ineluctable difficulties of coexistence, especially because in the former case, the rational and the desiderative part seem to be naturally in a condition of struggle against one another.

HÜ: Let me suggest that there may be a deeper reason for the existence—or lack thereof—of the difficulties of coexistence between the parts of the soul in the case of Aristotle. As Frederick Weiss puts it, the Hegelian conception of Aristotle's account of the soul is one according to which “each grade of soul is *aufgehoben* in the grade above it” (Weiss 1969, 15). Hence, the parts of the soul are not “opposed” to one another in any straightforward way; rather, what is at issue here is always an appropriation, i.e., a further development of a suitable structure. Although it would be misleading to overstate the absence of opposition in the context of the Aristotelian conception of the soul, it would nevertheless be difficult to say, while remaining in this framework, that animality (the *locus* of the desires) is necessarily bad because what makes us human beings is not *opposed* to animality in the simple sense; it is *built* on it. Would you like comment further on these alternative ways of understanding the relation between the parts of the soul?

GS: Yes, I believe that this is precisely the point. In a certain sense, it seems that Aristotle is dealing with the parts of the soul with a framework according to which the simpler parts of the soul are completed by those that are more complex.

HÜ: I would like to thank you very much for agreeing to this interview. It was a great pleasure indeed to talk to you about Aristotle's metaphysics and about Greek philosophy in general.

GS: Same here, I would like to thank you very much for the opportunity you gave me to express my ideas and for the interesting questions you raised.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Dijital Platform Çağında Toplum, Ekonomi ve Siyaset Melih Yeşilbağ

Ankara Üniversitesi
melihyesilbag@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5867-433X

Öz

Dijital platformların yükselişi çağdaş kapitalizmin en göze çarpan özelliklerinden birisi konumundadır. Toplumsal ve ekonomik hayatın hemen her veçhesinin platformların çok boyutlu etkilerine maruz kalması, platform çalışmaları adı altında yeni ve verimli bir araştırma gündeminin doğmasına vesile olmuştur. Bu çalışma, platformlaşma sürecinin belirleyenleri, kapsam ve düzeyi ile çeşitli alanlardaki etkilerine dair süregiden tartışmalara dair bir değerlendirme sunmayı amaçlamaktadır. Bu değerlendirme, neoklasik iktisat belirlemimli anaakım yaklaşım ile eleştirel ekonomi politik belirlemimli eleştirel yaklaşımın oluşturduğu iki ana izlek üzerinden ilerlemektedir. Bu minvalde, siyaset alanı, endüstriyel örgütlenme ve emek süreçleri, kültürel üretim alanı ve kentsel süreçler olmak üzere platformlaşma sürecinin etkilediği dört alanda söz konusu yaklaşımların temel argümanları irdelenmektedir. Çalışma, platformların yükseliş dinamiklerine dair analitik ve tarihsel bir çerçeve sunma, ortaya çıkan sonuçları gerçekçi bir gözle değerlendirme ve olası gelecek tahayyülleri oluşturma konusunda eleştirel yaklaşımın üstünlüğünü tespit etmektedir. Tartışılan başlıkların dünyadaki ve Türkiye'deki yansımalarına yönelik eleştirel yaklaşımın rehberliğinde yapılacak çalışmalar yazına önemli katkılar sunacaktır.

Anahtar sözcükler: Platform Toplumu, Platform Kapitalizmi, Dijital Dönüşüm, Platform Çalışmaları, Büyük Veri

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 186-209.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493720>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 03.08.2022

Kabul Edildiği Tarih: 08.10.2022 / Yayınlandığı Tarih: 20.10.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

Society, Economy, and Politics

In the Era of Digital Platforms

Melih Yeşilbağ

Ankara University

melihyesilbag@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5867-433X

Abstract

One of the most salient characteristics of contemporary capitalism is the rise of digital platforms. Virtually all aspects of social and economic life are subject to the multi-dimensional impacts of platforms. These developments have led to a new and fruitful research agenda under the rubric of platform studies. This article aims to present an overall assessment on the ongoing debates concerning the determinants, scope and contours of platformization. This assessment proceeds on the axis of the mainstream approach informed by neoclassical economics versus the critical approach informed by critical political economy. In this vein, main arguments of the two approaches are evaluated concerning the impact of platformization on four major areas: the political realm, industrial organization and labor process, cultural production, and the urban realm. The article argues for the primacy of the critical approach in terms of offering an analytical and historical framework on the dynamics of the rise of platforms, realistically evaluating the challenges and engendering probable future projections. Further research on the repercussions of the concerned issues in Turkey and the world may provide significant contributions to the extant literature.

Keywords: Platform Society, Platform Capitalism, Digital Transformation, Platform Studies, Big Data

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 186-209.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493720>

Category: Research Article / Date Submitted: 03.08.2022

Date Accepted: 08.10.2022 / Date Published: 20.10.2022

Dijital Platform Çağında Toplum, Ekonomi ve Siyaset

Melih Yeşilbağ

1. Giriş

Dijital platformların ortaya çıkışı ve olağanüstü bir hızla yükselişi günümüzün en dikkat çeken olguları arasında yer almaktadır. Yüzyılın başında maceracı girişimcilerin, akıbeti belirsiz startup firmaları konumunda olan dijital platformlar bugün küresel ekonominin en güçlü aktörleri arasında yer almaktadırlar. Toplumsal ve ekonomik hayatın hemen her veçhesi platformların çok boyutlu etkilerine maruz kalmaktadır. Platformlaşmanın (*platformization*) çeşitli alanlarda yarattığı dönüşümlere dair kısa bir ufuk taraması, meselenin kapsamını ve çarpıcılığını gözler önüne sermeye yeter. 2019 yılı itibariyle, Standard&Poor's Index'in dünyanın en büyük şirketleri listesindeki ilk beş sıra dijital platformlar tarafından işgal edilmiştir (Birch vd. 2021).¹ Bu platformlar basitçe teknoloji sektöründe faaliyet yürüten şirketler olmayıp çok sayıda iktisadi sektörü bir araya getirme becerileriyle küresel değer zincirlerinin en tepesine yerleşerek dünya ekonomisinde kilit bir konum elde etmişlerdir (Van Dijck vd. 2018). Platformlar üretim süreçleri, ticaret ağları ve çalışma ilişkilerinin yanı sıra siyaset alanı, yönetim, medya ve kentsel süreçler gibi alanlarda da dramatik dönüşümlere yol açmışlardır. Söz konusu dönüşümler, platform çalışmaları adı altında yeni ve yaratıcı bir araştırma gündemi ortaya çıkarmaktadır.² Sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinden ve teorik güzergahlarından beslenen bu araştırma gündemi kapsamında platformlaşma sürecinin yarattığı niteliksel dönüşümlere işaret etmek üzere “platform toplumu” (Van Dijck vd. 2018),

¹ Bu şirketler Apple, Microsoft, Amazon, Alphabet (Google) ve Facebook'tur. İlk beş şirket için sıklıkla büyük beşli ya da GAFAM kısaltması kullanılmaktadır.

² Bu araştırma gündemine dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Plantin vd. (2016).

“platform kapitalizmi” (Srnicsek 2017) gibi yeni adlandırmalar önerilmiştir. Bu girişimler, platformlaşma sürecinin belirleyenleri, kapsam ve düzeyi ile çeşitli alanlardaki etkilerine dair önemli tartışma başlıkları açmıştır. Bu açıdan, platform çalışmaları dijitalleşmenin günümüz toplumları açısından çok boyutlu sonuçlarını ele alan oldukça verimli bir güzergahı temsil etmektedir.

Bu noktadan hareketle, bu makalede Türkçe yazında henüz yeterince karşılık bulmamış platform çalışmaları yazının temel tartışmalarına dair bir değerlendirme sunmayı amaçlıyorum.³ Bu kapsamda, platformların hızlı yükselişinin ardındaki nedenler, günümüz kapitalizmde platformların konumu, platform şirketlerinin spesifik iş modelleri ile platformlaşmanın yarattığı sosyo-politik sonuçları tartışacağım.

Platform çalışmaları yazınında bu tartışmalara dair anaakım ve eleştirel olmak üzere iki temel kuramsal yaklaşımın öne çıktığını tespit ederek başlıyorum. Neoklasik iktisat temelli anaakım yaklaşım platformların yükselişini teknolojik yeniliklerin otonom dinamiklerine vurgu yaparak açıklama eğiliminde olup genel olarak dijitalleşmenin özel olarak da platformların yaygınlaşmasının mesafeleri kısalttığını, bireyleri birbirine bağladığını, hiyerarşiden ve bürokrasiden uzak yeni kamusalıklar yarattığını vurgulama eğilimindedir. Tekno-iyimserlik olarak tanımlanabilecek bir bakış açısıyla, teknolojik yeniliklerin yirminci yüzyılın acı bakiyesini silip atacak yepyeni bir toplumu inşa etmekte olduğu konusundaki sarsılmaz inanç sıklıkla dile getirilir. 1990’ların küreselleşme rüzgârı etrafından oluşturulan ideolojik anlatıya paralel biçimde, büyük veri ve yapay zekâ teknolojilerinin günümüz dünyasının açık, yoksulluk, tahakküm gibi temel problemlerini kolaylıkla çözebilecek yegâne anahtar olduğu iddia edilir. Refah ve özgürlükle tanımlanmış bir geleceğin kuruluşu yalnızca zaman meselesidir. Bilim teknoloji ve toplum çalışmaları, eleştirel ekonomi politik ve eleştirel medya çalışmaları gibi farklı disiplinlerden beslenen eleştirel yaklaşımsa anaakımın iyimserliğini paylaşmaz. Platformların yaygınlaşmasını teknolojinin kendi tarihiyle değil günümüz kapitalizminin ekonomi politik çerçevesi, kurumsal mimarisi ve krizli doğası bağlamında ele almayı tercih ettiği ölçüde mevcut düzenden radikal kopuş iddialarına da şüpheyile yaklaşır. Anaakımın ütöpik vizyonunun aksine, platformlaşmanın güçlü tekelleşme dinamikleri, veri gizliliği ihlalleri, gözetim pratikleri ve emeğin prekerleşmesi gibi karanlık tarafları vurgulanırken, platformların kısa sürede kazandıkları olağanüstü iktisadi ve siyasi gücün beraberinde getirdiği tehlikelere işaret edilir.

Tematik olarak, platform çalışmalarını dört temel alan üzerinden değerlendiriyorum. Birinci alan, platformlaşmanın siyasal süreçler üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Bu kapsamda, büyük veri teknolojilerinin siyasal tercihlere etkisi, büyük veri temelli gözetim teknolojileri, devletler ve platformlar arasındaki ilişkinin mahiyeti gibi tartışmalar öne çıkmaktadır. Platformların kültürel üretime etkisine odaklanan ikinci alanda, platformların medya endüstrisi gibi alanlarda yarattıkları dönüşümler ile genel olarak platformlaşma sürecinin ideolojik etkileri ele alınmaktadır. Platformlaşmanın üretim, endüstriyel örgütlenme ve emek süreçlerine etkilerine odaklanan üçüncü alanda nesnelere interneti, endüstriyel internet, bulut-temelli

³ Türkçe yazındaki bazı öncü çalışmalar için bkz. Akçoraoğlu (2019), Kuş (2021), *Praxis* (2022).

üretim gibi yeni teknolojilerin küresel ekonominin organizasyonunda yarattığı dönüşümler ile platformlaşmayla birlikte yaygınlaşan gig ekonomisi, dijital Taylorizm gibi yeni istihdam biçimleri tartışılmaktadır. Son olarak, platform kentleşmesi kavramının rehberliğinde, platformlaşmanın kentsel dinamikler üzerindeki etkileri incelenmektedir.

Makalenin geri kalanında öncelikle platformların hızlı yükselişinin arkaplanı, günümüz kapitalizminde platformların konumu ve platform şirketlerinin spesifik iş modelleri üzerine bir tartışma yürüteceğim. Ardından, yukarıda saydığım tematik alanlarda anaakım ve eleştirel yaklaşımları kuramsal ön kabulleri, temel argümanları ve siyasi içerimleri açısından irdeleyeceğim. Sonuç bölümünde, öne çıkan noktaları özetleyip yazına katkı sağlayabilecek araştırma güzergahları önereceğim.

2. Platform Kapitalizminin Dinamiklerine Dair Kuramsal Arkaplan

Dijital platformların hızlı yükselişi günümüz kapitalizminin en dikkat çekici olguları arasındadır. Çoğu 90'lı yılların sonunda kurulmuş olan bir avuç dijital platform, kısa süre içerisinde köklü devleri geride bırakarak dünya ekonomisine hükmeder konuma gelmişlerdir. Bu bölümde, söz konusu yükselişin boyutlarını ve dinamiklerini tartışacağım. Birkaç temel veriyle başlayalım. 2019 itibariyle piyasa değerine göre dünyadaki en büyük beş şirket platform şirketleridir. Bu şirketlerin toplam piyasa değeri, bütün listenin kabaca dörtte birine tekabül etmektedir (Birch vd. 2021). Bazı yorumcular, popüler yazında büyük teknoloji (*big-tech*) şirketleri adı verilen bu şirketlerin dramatik yükselişini 19. yüzyılın son çeyreğine damga vuran “yıldızlı çağ”a (*the gilded age*) benzetmektedirler (Hendrikse vd. 2021, 4). Bu dönemde, ABD’de bir avuç büyük sermayedar, özellikle demiryolları yatırımları ve hisse senetleri piyasası sayesinde olağanüstü bir büyüme ivmesi yakalayarak tek el konumu kazanmışlardı. Bu tekelci birikimin bölüşüm dengelerinin bozulması, siyasal istikrarsızlık, emperyalist rekabetin kızışması gibi önemli sosyo-politik sonuçları oldu. Öyle ki, bu dönemin muazzam büyüklükte servet biriktiren Rockefeller, Carnegie gibi sembol sermayedarları popüler dilde “hırsız baronlar” olarak adlandırıldılar. Özellikle Covid-19 pandemisinin ortaya çıkmasından bu yana servetlerini olağanüstü bir ivmeyle büyüten Jeff Bezos, Mark Zuckerberg gibi platform sermayedarları da bugün benzer şekilde “büyük teknoloji baronları” olarak nitelendirilmektedir. Büyük teknoloji şirketlerinin ana coğrafyası ABD olmakla birlikte Badiou, Alibaba ve Tencent gibi dev platform şirketleriyle Çin de ikinci yoğunlaşma noktası olarak öne çıkmaktadır. Bu şirketler, ABD’deki muadillerine benzer bir hızlı yükseliş ve genişleme çizgisi izlemektedirler.

Öte yandan, dijital platformların bugünkü konumu, yalnızca yakın tarih değil kapitalizmin bütün tarihi dikkate alındığında da ayrıksı gözükmektedir (Kenney ve Zysman 2020). Daha önceki dönemlerde de belirli bir sektörde çok büyük ölçekli firmaların ortaya çıkması ve dünya ölçeğinde hâkim hale gelmesi gibi olgular elbette gözlemlenmiştir. Söz gelimi, yıldızlı çağın büyük demiryolu şirketleri, 20. yy’ın ilk yarısında büyük petrol şirketleri, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde büyük otomobil şirketleri küresel ölçekte kapitalist birikim sürecinin itici ve belirleyici güçleri olmuşlardır. Ne var ki, bunların hiçbirinde, tek bir sektör en büyük şirketler

listesinde ilk beş sırayı işgal edebilecek düzeyde ezici bir ağırlık kazanamamıştır. Dolayısıyla, platformların yükseliş dinamikleri açıklanmaya muhtaçtır.

Dijital platformların dünya ekonomisine hükmedici konumlarını nasıl ve hangi mekanizmalar sayesinde kazandıklarına açıklık getirme amacındaki yazında anaakım ve eleştirel yaklaşımlar birbiriyle zıt iki farklı kuramsal güzergahı temsil etmektedir. Kabaca ifade etmek gerekirse, neoklasik iktisat kuramının etkisindeki anaakım hat, platformların yükselişini teknolojik devrimlerin otonom dinamikleriyle açıklama eğilimindedir (Cole vd. 2021). Buna göre, internet teknolojilerinde yaşanan devrim niteliğindeki yenilikler yeni ürünlerin ve bu ürünlerin satıldığı yeni piyasaların doğmasını sağlamıştır. Platformlar “kullanıcıları birbirine bağlayarak” “bilgi asimetrisini gidererek” ve “işlem maliyetlerini azaltarak” (Evans ve Schmalensee 2016) “dünyayı daha iyi bir yer haline getirmektedirler” (Fernandez vd. 2020). Platformların mümkün kıldığı paylaşım ekonomisi, âtıl kaynakları ekonomiye kazandırdığı ve emek katılımını teşvik ettiği ölçüde demokrasinin de güçlenmesi için uygun bir zemin sağlar (Heeks 2017; Davis 2016).

Bu yaklaşım, bir bakıma, ABD’deki Silikon Vadisi’nde kümelenmiş teknoloji girişimcilerinin dünya görüşünü ifade eden “tekno-liberter” (siber-liberter) ideolojiyle uyum içerisindedir (Dahlberg 2010). En dolayimsız ifadesini Tesla CEO’su Elon Musk’ın kamuoyuyla paylaştığı fikirlerde bulan teknoliberalter ideoloji, aslen kurlsuz serbest piyasa sisteminin erdemlerine vurgu yapan ve günümüz dünyasının temel problemlerine yalnızca teknolojik ilerlemeyle çözüm getirilebileceğini savunan bir neoliberalizm varyantı olarak görülebilir. Teknoliberalter yaklaşım, platformların yükselişini teknolojinin otonom dinamikleriyle açıklarken, söz konusu teknolojik yeniliklerin ne tür bir iktisadi, siyasal ve toplumsal arkaplanda ve hangi ihtiyaçlara cevaben ortaya çıktığını hesaba katmaz. Bu açıdan, söz konusu yaklaşım, eleştirel ekonomi politik geleneğinden ve bilim teknoloji ve toplum çalışmaları disiplininin kuramsal çerçevesinden habersiz görünür.⁴ Bir başka deyişle, teknolojik gelişmeleri verili bir tarihsel anda, belirli kurumsal sınırlamalar içerisinde hareket eden gerçek aktörlerin gerçek ihtiyaçlara yanıt üretmek için geliştirdikleri eylemlerin bir sonucu olarak görmek yerine, içerisinde yalnızca teknolojinin otonom dinamiklerinin bulunduğu bir analitik vakum içerisinde değerlendirir. Dahası, platformların sağladığı nimetleri fetişleştiren bu yaklaşım, platformların yükselişinin ve giderek daha güçlü aktörler haline gelmelerinin yarattığı sorunlu alanlarla ilgilenmez. Özetle, neoklasik iktisat temelli anaakım yaklaşımın gerek açıklayıcılık gerekse de eleştirelilik kıstasları açısından tatmin edici bir çerçeve sunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Platform kapitalizmine dair eleştirel hat, anaakımın bıraktığı boşlukları bütünsel bir çerçeveye ele almayı amaç edinir. Bu minvalde, platform kapitalizminin ve onu mümkün kılan teknolojik gelişmelerin içine doğduğu tarihsel arkaplana dair bir analitik zemin sunarak bir dizi önemli değişken tarif eder. Bu kapsamda öne çıkan birkaç temel noktadan bahsedilebilir. Birincisi, fikri mülkiyet hakları meselesidir. Bu mesele etrafında gelişen yazın, günümüz fikri mülkiyet hakları rejiminin dijital

⁴ Konuyla ilgili bu kuramsal literatür izinde yapılmış bazı çalışmalar bkz. Boyer (2021), Birch ve Cochrane (2021), Rahman ve Thelen (2019).

rantiyelerin oluşumunda ve konsolide olmasında çok kritik bir rol oynadığını saptar. Bu minvalde, Durand ve Milberg (2020, 404), dijital şirketlerin fikri mülkiyet üzerinde gelişen patent, telif hakkı gibi “maddi olmayan varlıklar” (*intangible assets*) sayesinde bir tür “fikri tekelleşme” eğilimi geliştirdiklerini ifade ederler. Buna göre, dijital devlerin ortaya çıkışı ve yükselişi 1980’lerden itibaren yaygınlaşan sıkı fikri mülkiyet rejimleriyle doğrudan ilişkilidir. Dijital platformların patent sözleşmeleri sayesinde sağladıkları lisanslı ürünlere fahiş fiyatlar biçebilmeleri, küresel değer zincirlerinden aslan payını almaları ve böylelikle tekelci konuma erişebilmeleri, bu sıkı rejimler sayesinde mümkün olabilmiştir. Bu sonuç, ampirik olarak da gösterilebilir. Fernandez vd. (2020, 40), yedi büyük teknoloji şirketinin⁵ bilançolarındaki maddi olmayan varlıkların hacminin 2010’da 26 milyar dolardan 2019’da 192 milyar dolara yükseldiğini hesaplamıştır. Bu artışla, büyük teknoloji şirketleri, hem borsada işlem gören şirketlerin ortanca değerinden hem de ilaç sektörü gibi diğer patent yoğun sektörlerden belirgin bir şekilde pozitif ayrılmaktadır. Platform sektöründe giderek yoğunlaşan satın alma ve birleşme (*mergers and acquisitions*) faaliyetlerinin arkasındaki temel güdülerden birisi de söz konusu maddi olmayan varlıkları ele geçirme güdüsüdür. Zira, gelecek vaat eden bir startupı satın alan büyük şirket, yalnızca bir rakibini elimine etmekle kalmaz, aynı zamanda söz konusu rakibin elinde tuttuğu patent ve benzeri fikri mülkiyet haklarını da ele geçirmiş olur (Rikap 2021; Birch 2016).

Dijital platformların yükselişiyle ilgili bir diğer önemli nokta, bu yükselişte finans dünyasının oynadığı rol ile ilgilidir. Bu kritik bir noktadır, zira platform şirketleri faaliyete başladıkları startup evresinde tipik olarak kâr etmezler ve hayatta kalmaları sahip oldukları parlak fikre fon sağlayabilecek yatırımcılara bağlıdır.⁶ Bu evrede genellikle girişim sermayesi fonu (*venture capital fund*) olarak bilinen finansal kuruluşlardan destek alan platformlar, 2000’lerde halka arz yoluyla sermaye piyasalarına geçiş yapmışlardır. Finansal kuruluşların platformlara sağladıkları desteğin düzeyi, yalnızca şirketin sahip olduğu fikrin parlaklığıyla değil, dünya ekonomisinin gidişatıyla ve geleneksel sektörlerdeki kârlılık beklentileriyle de belirlenir. Bu açıdan, büyük teknoloji şirketlerinin sıçrama dönemlerindeki küresel makroekonomik şartlara dikkat çekmek anlamlıdır. Bu bağlamda, Srnicek (2017) platform kapitalizminin yükselişinin, 2008’deki finansal çöküşün ardından benimsenen düşük faiz ve parasal genişleme politikalarının yarattığı likidite bolluğu dikkate alınmadan anlaşılamayacağını savunur. Benzer şekilde, Blakeley (2021), büyük teknoloji şirketlerinin ilk atılım döneminin ABD’deki dotcom krizi sonrasına, ikinci atılım dönemininse 2008 krizi sonrasına denk geldiğinin ve her iki dönemin de yüksek risk iştahı ve yüksek karlılık arayışıyla tanımlı yatırımcıların teknoloji sektörüne ucuz kredi musluklarını sonuna kadar açmalarıyla nitelendirilebileceğinin altını çizer. Dolayısıyla, platform şirketlerinin yükselişinin küresel ölçekte sermaye birikim sürecinin krize girdiği momentlere denk düşmesi tesadüf değildir. Burada, David Harvey’in (1985) neoliberal dönemde gayrimenkulün ve yapılı çevre

⁵ Söz konusu çalışma, GAFAM şirketleri ile Çinli Alibaba ve Tencent’i mercek altına almaktadır.

⁶ Bu noktada, Facebook, Google ve Amazon gibi kökeni 90’lı yıllara dayanan platformlar ile daha eskiye giden Microsoft ve Apple arasında bir ayrıma gitmek gerekir. Bu ikisi 1970’lerde kurulan teknoloji şirketleri olmakla birlikte 1990 ve 2000’lerde kendilerini platform ölçeğinde yeniden inşa etmişlerdir. Büyük platform şirketlerinin evrimi için bkz. Hendrikse vd. (2021).

üretimini önem kazanmasını kapitalist kriz dinamiklerine mekânsal çözüm (*spatial fix*) çerçevesiyle açıklamasına benzer şekilde, bir tür tekno-çözümden söz etmek mümkün gözükmemektedir (Wang vd. 2022). Büyük teknoloji şirketlerine finansallaşma göstergeleri açısından bakan çalışmalar, bu durumu ampirik olarak da göstermişlerdir. Buna göre, söz konusu şirketler, finansal varlıkların toplam varlıklara oranı, finansal kârların toplam kâra oranı, piyasa değerinin toplam kâra oranı gibi bir dizi gösterge açısından genel ortalamadan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır (Fernandez vd. 2020). Özetle, platformların yükselişinde sermaye birikim sürecinin kriz dinamiklerinin ve finansın rolünü görmezden gelmek mümkün değildir.

Dijital platformların yükseliş dinamiklerini açıklamayı amaçlayan yazının bir başka önemli tartışması platformlara özgü yeni iş modelleridir. Aslına bakılırsa, en büyük beş dijital platform gerek sundukları ürünler gerekse gelirlerinin kaynakları konusunda heterojen bir görünüm arz ederler. Söz gelimi, Amazon temelde çok geniş bir yelpazede alıcıları ve satıcıları buluşturan ve sitesi üzerinden yapılan satışlardan aldığı komisyonla gelir eden bir aracı şirket konumundayken, Google'ın gelirlerini dijital reklamlar ve kullanıcılara ücretsiz olarak sunduğu arama motoru sayesinde elde ettiği büyük verinin üçüncü taraflara satılması oluşturur. Apple aslen bir donanım üreticisiyken, Microsoft bir yazılım üreticisidir. Dolayısıyla, ilk bakışta, ana faaliyet alanları farklı bu şirketlerin paylaştığı tanımlı bir iş modelinden söz etmek güç görünmektedir.

Daha yakından bakıldığında, tüm bu farklılıklara rağmen, dijital platformların evriminde bir tür ortak desen gözlemlemek mümkündür. Bu kapsamda, Srnicek (2017, 35-38), dijital platformların iş modellerinin dört temel karakteristiği barındırdığını tespit eder. İlk olarak, platformlar bireysel kullanıcılar, alıcılar, satıcılar, servis sağlayıcıları, reklam verenler gibi farklı grupları bir araya getiren “aracılar” (*intermediaries*) konumundadırlar. Srnicek'in söz ettiği ikinci nokta, platformların gelişme stratejilerinin “ağ dışsallıkları”na (*network externalities*) dayalı olmasıdır. Ağ dışsallığı kavramı, bir ürünün değerinin onu kullananların sayısı ile orantılı bir şekilde artmasını ifade eder. Söz gelimi, bir sosyal medya platformu ne kadar fazla kullanıcıya ulaşırsa, değeri ve çekiciliği o denli artar. Aynı zamanda, dışarıda kalmanın “maliyeti” de yükselir. Dolayısıyla, bir kez kritik bir kullanıcı eşiği geçen bir platform o alanda hızla rakipsiz hale gelebilir. Ağ dışsallıkları başka ek mekanizmalarla da bir platformun ivmesine katkıda bulunur. Daha fazla kullanıcı daha fazla veri, daha fazla veri de daha gelişkin büyük veri algoritmaları anlamına gelmektedir. Bu da, söz konusu platformun kullanıcı profiline yönelik stratejilerini geliştirmesini ve rakipleri karşısında avantaj sağlamasını kolaylaştırır. Bu aynı zamanda, “veri imperatifi” adı verilen mekanizmayla da ilgilidir (Fourcade ve Healy 2021). Platformlar, mümkün olan tüm kaynaklardan, sürekli ve mümkün olan her yolla veri toplama güdüsüyle hareket ederler. Bu nedenle de, platform uygulamaları tipik olarak kullanıcıları sürekli ekran başında tutmaya programlıdır (Hendrikse vd. 2021). Bu imperatif o kadar önemlidir ki “veri günümüzün petrolüdür” (“*data is the new oil*”) sözü platform sektörüne dair en yaygın ifadelerden birisi haline gelmiştir.

Üçüncü ortak nitelik çapraz sübvansiyon (*cross-subsidization*) adı verilen stratejidir. Bu strateji, platformun gelir kalemlerini çeşitlendirerek bazı ürün ve hizmetleri oldukça düşük ücretlerle (zaman zaman ücretsiz olarak) sunabilmesidir. Söz gelimi, Google, dijital reklam ve ağ servisleri alanında elde ettiği muazzam gelirler sayesinde arama motorunu kullanıcılara ücretsiz olarak sunabilir.

Dördüncü nokta şöyle ifade edilebilir. Platformlar anaakım yaklaşımda her ne kadar farklı kullanıcı gruplarını bir araya getiren nötr araçlar olarak lanse edilseler de, gerçekte bu aracılık işlevi son derece asimetrik güç ilişkilerini beraberinde getirir. Zira, farklı grupları bir araya getiren platformlar, bu bir araya gelişin koşul ve hükümlerini kullanıcılara dayatırlar. Platformları kullanmak için gereken kayıt sistemlerinde imzaladığımız antlaşmalar yoluyla oyunun kurallarını belirlemiş olurlar. Söz konusu antlaşmalar tipik olarak şeffaflıktan uzaktırlar. Yani, sıradan kullanıcılar antlaşmayı imzaladıkları zaman, tam olarak hangi hakları ve kişisel bilgileri platformun emrine sunduklarını bilmezler. Aynı zamanda, platformlar bu antlaşmalarda gerekli gördükleri zaman değişiklikler yapma hakkına da sahiptirler. Platformların söz konusu antlaşmalardaki opak yaklaşımı bir dizi tartışmayı beraberinde getirmiş ve zaman zaman yasal süreçlere konu olmuştur (Santesteban ve Longpre 2020).

Özetle, Srnicek, birbirinden farklı ürün ve hizmetler sunsalar da platformların aslında ortak bir stilize model üzerinden anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Burada not etmek gerekir ki söz konusu model basitçe betimsel olmayıp hem platformların hızlı yükselişinin arkaplanına ışık tutmakta, hem de bu yükselişin sonuçlarına dair bazı ipuçları sunmaktadır. Bu minvalde öne çıkan tartışmalı başlıklardan bir tanesi platformların rekabetçiliğidir.

Yukarıda, anaakım yaklaşımın dijital platformların hızlı yükselişini bir başarı hikayesi olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştik. Buna göre, 2000'ler öncesinde pek az kişinin adını bildiği startupların köklü dev şirketleri geride bırakıp bugün küresel ekonominin zirvesine tırmanış olması kapitalist rekabetçiliğin ve onun yarattığı dinamizmin ideal bir örneğidir. Serbest piyasanın yenilikçiliği, parlak fikirleri ve cesareti ödüllendiren mekanizmaları yerli yerindedir. Günümüzün büyük teknoloji firmaları da bu konumlarını ancak yenilikçiliklerini sürdürdükleri takdirde koruyabilirler. Aksi takdirde, yerlerini aşağıdan yeni gelen startaplara bırakmak zorunda kalacaklardır. Ne var ki, bu argümanlar da ampirik gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Zira, platform piyasalarının mevcut durumu açık bir tekelleşme örüntüsüne sahiptir. Söz gelimi, 2021 yılında ABD'deki e-ticaret gelirlerinin %56,7'si Amazon'a aittir. En yakın takipçisi Walmart'ın payı ise yalnızca %6,2'dir (Pymnts 2022). Google 2021 yılı itibarıyla, arama motoru alanında %86'luk, navigasyon alanında ise %79'luk bir paya sahiptir (Kenney ve Zysman 2020, 60). ABD'nin dijital reklam piyasasında Google ve Facebook'un toplam payı %97'ye varmaktadır (Orhangazi 2019,11). Son derece yüksek kar marjlarıyla çalışan ağ ve bulut hizmetleri piyasası ise 2022 itibarıyla Amazon (%33) Microsoft (%21) ve Google (%8) olmak üç büyük oyuncunun hakimiyeti altındadır (Statista 2022). Bu dinamiğin kaynağında, yukarıda tartıştığımız platform modeli ve onun ağ dışsallıkları, veri imperatifi gibi mekanizmaları vardır. Bu model, sektöre ilk giren öncü aktörlere piyasalara hâkim olma konusunda olağanüstü bir avantaj sağlamaktadır. Böyle bir hâkimiyet bir kez

elde edildikten sonra, arkadan gelenler tarafından tehdit edilmesi imkânsız değilse de çok zordur. Zira, tehdit oluşturabilecek start-uplar bu alana muazzam bütçeler aktarabilen büyük oyuncular tarafından kolaylıkla yutulurlar.⁷ Böylelikle, piyasa hâkimiyeti giderek konsolide olur. Özetle, tekelleşme dinamikleri platform piyasalarının arızı bir sonucu değil, yapısal bir özelliğidir.

3. Platformlar ve Siyaset Alanı

Platformların siyasal alan üzerindeki etkisine dair kritik nokta platformların devletle ilişkisidir. Burada birkaç önemli tartışma başlığı bulunmaktadır. Birincisi, platformların yükselişlerinde devletin rolünün ne olduğu ile ilgilidir. Anaakım yaklaşım, şaşırtıcı olmayan bir şekilde ABD’de platformların deregülasyonla tanımlı bir kurumsal arkaplanda yeşerdiğine dikkat çekerek bireysel girişimcilerin inisiyatifini ve risk iştahını ön plana çıkarır. Hatta, dünyanın ABD’den sonra ikinci büyük platform evrenine ev sahipliği yapan Çin’in sistematik bir devlet stratejisi sayesinde yükselen platform peyzajı ile ABD’nin deregülasyon üzerine kurulu teknoliberter platform peyzajı sıklıkla karşı karşıya konulur (Gruin 2010). Ne var ki, ABD’deki durumun yalnızca deregülasyonla ya da devlet müdahalesinin yokluğuyla tanımlanması yeterli olmayacaktır. Zira, yakından bakıldığında, büyük teknoloji şirketleri ile devlet arasında karmaşık bir ilişkiler ağı ortaya çıkmaktadır. İnternet teknolojisinin çıkış noktasının Pentagon olması dahi bu açıdan fikir vericidir. Bir devlet projesi olarak başlayan internetin bir anlamda “özelleştirilerek” ticari kullanıma açık hale gelmesi, platformların ortaya çıkışına giden yolun önemli dönemeçlerindedir (Greenstein 2015). Dahası, büyük teknoloji şirketleri, Amerikan devletine neoliberal yönetim bağlamında değerlendirilebilecek bir dizi alanda stratejik destek sunmaktadır (Birch 2020). Bunların en önemlisi, güvenlik ve gözetim teknolojileri alanındadır (Zuboff 2019). Platformların geliştirdiği yüz tanıma algoritmaları gibi teknolojiler ABD polis güçleri tarafından giderek daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır (Ferguson 2017). Daha dolaylı olarak görülebilecek bir bağlantı, aşağıda daha ayrıntılı şekilde tartışacağımız gig ekonomisidir. Platformların yaygınlaştırdığı gig ekonomisi, özellikle 2008 krizinden sonra yükselen işsizliğin soğurulmasında kritik bir rol üstlenmiş ve belki de ortaya çıkan memnuniyetsizliklerin bir sosyal patlamaya dönüşmesini engelleyici etkide bulunmuştur. Bu yolla, neoliberal yönetim pratiklerine katkıda bulunmuştur (Wacquant 2009). Dolayısıyla, platformların yükselişinde devleti bütünüyle namevcut görmektense, farklı etkileşim biçimlerine vurgu yapmak daha doğru olacaktır.

Platformlar ve devletler arasındaki ilişkinin bir diğer vechesi Covid-19 pandemisiyle ortaya çıkmıştır. Pandemi döneminde oluşan yönetim krizi sırasında büyük teknoloji şirketleri büyük veri becerilerini devletin hizmetine sunmuştur. O kadar ki, devletin en üst kademesinin toplandığı kriz masalarında bazı platform şirketleri de birer sandalye ile temsil edilmiştir (Hendrikse 2021). Platformların kamu idaresinde söz sahibi olmaları devletleri bu şirketlere bağımlı kılan ve bu şirketlerin elini güçlendiren bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

⁷ Yalnızca 2021 yılında Microsoft 56, Amazon 29 ve Alphabet (Google) 22 şirketi kendi bünyelerine katmıştır (Feiner ve Sherman 2022).

Tüm bunların bir sonucu da, olağanüstü bir hızla büyüyen ve bir dizi alanda güç biriktiren platform şirketlerinin nasıl denetlenebileceği ya da regüle edilebileceğidir. Son yıllarda, aşırı güçlenen şirketlerin çeşitli açılardan kamusal çıkarlara zarar verdikleri ya da verebilecekleri yönünde önemli endişeler oluşmuştur. Bu endişeler, veri gizliliği, rekabet, vergilendirme gibi çeşitli alanları kapsamaktadır (Santesteban ve Longpre 2020). Veri gizliliği meselesini aşağıda Cambridge Analytica skandalı kapsamında tartışıyorum. Rekabet ve vergilendirme konusu da oldukça çetrefillidir. Anaakım yaklaşım, platform dünyasını her türlü parlak fikre açık bir saf rekabet alanı olarak tasavvur etmektedir. Öte yandan, yukarıda tartıştığımız gibi, bu sektördeki tekelleşme dinamikleri ortadadır. Son yıllarda, kamuoyunda büyük teknoloji şirketlerinin sınırsız gücüne dair endişeler devlet aktörleri arasında da yankı bulmuş ve çeşitli hukuki, yasal incelemelere konu olmaya başlamıştır. Bu açıdan, gerek ABD’de, gerek AB’de, büyük teknoloji şirketlerinin gücünü sınırlama ve sektörü çeşitli düzenlemelere tabi tutma konusunda bir dizi girişim gerçekleşmiştir (Van Dijck 2020). Bunların bazıları kısmi kazanımlar elde etse, büyük teknoloji şirketlerinin yükselişini dizginleyecek bir düzenleme çerçevesinin oluştuğunu söylemek güç gözükmemektedir. Bunun bir dizi sebebi vardır.

Birincisi, rekabet yasalarına yön veren hukuki çerçevenin büyük teknoloji şirketlerinin iş modellerinin getirdiği yenilikleri tespit edebilecek bir güncellemeden geçmemiş olmasıdır (Birch vd. 2021). Neoklasik rekabet teorisi tarafından şekillendirilmiş rekabet hukuku yasaları tüketici refahına odaklıdır. Yani, rekabet ihlali konusundaki temel kriter, piyasa fiyatlarında tekelleşme durumundan kaynaklı olarak tüketicilerin aleyhine bir durum olup olmadığıdır (Blakeley 2021). Ne var ki, yukarıda tartıştığımız gibi, platformlar tipik olarak bazı hizmetlerini kullanıcılara düşük ücretli ya da ücretsiz olarak sunarlar ve gelirlerini veri ticareti ve reklam gibi alanlardan elde ederler. Dolayısıyla, mevcut hukuki çerçevenin kapsama alanının dışında kalırlar. Bununla bağlantılı ikinci bir nokta ise, platform şirketlerinin iş modellerinin kolay şekilde gözlemlenebilir karar mekanizmalarından müteşekkil olmayıp algoritmaların “kara kutuları” içerisinde saklı olmalarıdır (Brevini ve Pasquale 2020). Söz gelimi, Amazon şirketinin belirli bir ürün için arama yapan kullanıcıya hangi ürünleri, hangi üreticileri, hangi sırayla göstereceği makine öğrenmesi algoritmaları tarafından belirlenir. Burada bazı üreticileri kayırırken bazılarını arka sıralara itme gibi bir usulsüzlüğün olup olmadığını belirlemek kolay değildir. Bu tür meselelerle ilgilenen kurulların söz konusu algoritmaların dilinden anlayabilecek teknik uzmanlar yetiştirmesi ve bu sektör için özelleşmiş düzenleme çerçeveleri geliştirmeleri zaman almaktadır.⁸ Bir diğer nokta, küresel ölçekte hareket eden büyük teknoloji şirketlerinin finansal varlıklarını tipik olarak vergi cennetlerinde tutmalarıdır (Bryan vd. 2017). Bu durum, söz konusu şirketleri vergilendirme konusunda daha güçlü adımlar atmak isteyen ulusal ölçekli aktörleri zor durumda bırakmaktadır. Zira, küresel ölçekte bir düzenleme çerçevesi olmadığı takdirde, söz konusu şirketlerin hesaplarını takip etmek oldukça zordur. Küresel bir düzenleme çerçevesi konusunda çeşitli girişimler olsa da, bunun üzerinde ortaklaşılması ve yürürlüğe sokulması hiç kolay değildir. Denetleme girişimlerini zayıflatan bir diğer neden, büyük teknoloji şirketlerinin halihazırda çok büyük güç

⁸ İngiltere’nin son yıllarda bu yönde önemli adımlar atmakta olduğu not edilmelidir (Gooding 2021)

elde etmiş olmalarıdır (Roderick 2014). 2008 krizinden sonra ABD'deki büyük finansal kuruluşların devlet yardımlarıyla ayakta kalmaları, bu kuruluşlar için “batmak için çok büyük” (too big to fail) ifadesini yaygınlaştırmıştı. Buna benzer şekilde, büyük teknoloji şirketleri söz konusu boşluklardan hızlı bir şekilde yararlanarak, deyim yerindeyse “regüle etmek için çok büyük” statüsüne kavuşmuşlardır (Helberger 2020). Böylesine güç biriktiren şirketler, kendilerini sınırlandırmaya yönelik girişimlere karşı çok yüksek bütçeli lobi faaliyetleri yürütmektedirler (Popiel 2018). Son olarak, yukarıda söz ettiğimiz gibi güvenlik, gözetim, acil durumlar gibi alanlarda büyük teknoloji şirketleri devletle işbirliği yapmakta ve büyük veri becerilerini devlet kurumlarının hizmetine sunmaktadırlar. Bu da, devletin sınırlama girişimlerine karşı büyük teknoloji şirketlerinin elini güçlendirmiştir. Tüm bu nedenlerle, büyük teknolojinin kontrolsüz güç kazanması sürecini yavaşlatmak, durdurmak ya da tersine çevirmek hiç kolay değildir. Yine de, son yıllarda bu konuda önemli girişimler olduğu not edilmelidir.

4. Kültürel Üretimin Platformlaşması ve İdeolojik Sonuçlar

Platformlaşmanın kültürel üretim alanındaki yansımaları ve bu yansımaların yarattığı ideolojik sonuçlar bir başka kapsamlı tartışma başlığı oluşturmaktadır. Bunlardan ilki, son 20 yıl içerisinde Facebook, Twitter gibi platform şirketlerinin haber üretimi ve dolaşımı alanında merkezi unsurlar haline gelmiş olmalarıdır (Van Dijck vd. 2018). Günümüzde giderek artan sayıda birey için ana haber alma aracı, gazete ya da televizyon değil, sosyal medyadır. Yirminci yüzyıl boyunca bu alana hükmetmiş olan geleneksel platform dışı medyanın kısa sürede yerinden edilmesi başlı başına önemli gelişmedir. Anaakım yaklaşım, dünya üzerinde milyonlarca kullanıcıyı bir araya getiren sosyal medyanın gerçeğe ulaşma konusunda daha önce mümkün olmayan olanaklar sağladığı; yalan haber, kasıtlı çarpıtma ve sansür gibi uygulamaları etkisizleştirdiği, böylelikle de demokratik bir kamuoyu oluşumuna hizmet ettiği gerekçesiyle bu dönüşümü olumlular. Öte yandan, platformların nötr aracılık iddiası bu başlıkta da oldukça tartışmalıdır. Konunun kamuoyunun gündemine gelmesi açısından dönüm noktası niteliğindeki olay, 2018 yılında patlak veren Cambridge Analytica skandalıdır. Bu olayda, Facebook'un milyonlarca kullanıcının kişisel verilerini, rızalarını almadan söz konusu şirkete verdiği ortaya çıkmıştır. Şirket, bu veriler sayesinde kullanıcıların psikolojik ve siyasi profillerini çıkarmış ve ortaya çıkan sonuçları Donald Trump'ın seçim kampanyasına sağladığı danışmanlık hizmetleri için kullanmıştır. Şirket, benzer bir hizmeti İngiltere'deki Brexit oylaması sırasında da sağlamıştır. Eski bir şirket çalışanının basına verdiği demeçlerle ortaya çıkan skandal sonrasında açılan soruşturma kapsamında CEO Mark Zuckerberg ABD Kongresi'nde ifadeye çağırılmış, Facebook yönetimi kamuoyu önünde özür dilemiş ve Federal Ticaret Komisyonu tarafından gizlilik ihlali gerekçesiyle 5 milyar dolar ceza ödemeye mahkûm edilmiştir (Isaak ve Hanna 2018). Söz konusu olay, sosyal medyada veri güvenliğine dair kaygıları arttırmış ve hâlen süren hararetli tartışmalara yol açmıştır. Konumuz açısından olayın önemi, platformların siyasal tercihleri yönlendirme konusundaki muazzam gücünün ortaya çıkmasıdır. Bir başka deyişle, platformlar yalnızca küresel ekonominin en değerli ve en güçlü aktörleri olmakla kalmayıp medya ve siyaset alanında da belirleyici düzeyde güç biriktirmişlerdir. Büyük veri temelli yeni teknolojiler sayesinde geniş kitlelerin

siyasal ve ideolojik reflekslerini takip etmek, profil çıkarmak ve manipüle etmek mümkün hale gelmiştir. Dahası, bu mekanizmalar, büyük veri ve makine öğrenmesi algoritmalarının “kara kutu”ları içerisine gömülü olmaları sebebiyle son derece opak bir şekilde işlemektedir (Brevini ve Pasquale 2020).

Platformlar kamuoyunu yönlendirme konusunda başka araçları da harekete geçirmektedirler. Bu noktada öne çıkan bir araç, Facebook, Twitter gibi sosyal medya platformlarının tehlikeli ya da gayrimeşru addettikleri fikirlerin, kuruluşların ya da kişilerin seslerini sınırlama ya da kısma yetkisine sahip olmalarıdır (Van Dijck vd. 2018, 51-54). Böylelikle, platformlar kamuoyunu ilgilendiren çeşitli başlıklarda neyin nasıl tartışılacağını belirleyebilirler. Söz gelimi, Twitter bir dizi tartışmalı başlıkta çeşitli siyasetçilerin, kuruluşların ve onlarla bağlantılı olduğu düşünülen bireysel kullanıcıların hesaplarını sınırlandırma ya da kapatma yoluna gitmiştir. Burada platformlar, teknoliberter ideolojiyle uyumlu bir şekilde kendilerini bireysel özgürlüklerin ve objektif gerçeklerin yanında; tiranlığın, diktatöryel eğilimlerin, yalan haber ve komplo teorilerinin karşısında konumlandıklarını iddia etmektedirler. Öte yandan, platformların neyin meşru, neyin gayrimeşru sayılması gerektiği konusundaki kriterleri şeffaflıktan uzaktır. Meselenin en kritik noktası, yalnızca kriterlerin şeffaflıktan uzaklığı değildir. Daha önemlisi, kamusal tartışmanın yürüdüğü bir mecranın özel bir şirketin tasarrufunda olmasıdır. Bu sorun yalnızca bu meseleyle sınırlı kalmayıp platformların günümüzdeki konumuna dair genel bir sorunun parçası konumundadır. Platformlar, bir dizi kamusal işlevi üstlenmişlerdir fakat kamusal bir denetime tabi değildirler (Boudreau ve Hagiu 2009). Bu, platformların denetimsiz gücünün yaratabileceği sonuçlara dair önemli soru işaretleri uyandırmaktadır.

5. Platformlar, Endüstriyel Örgütlenme ve Emek Süreçleri

Platformların evriminde öne çıkan bir diğer nokta şirketlerin faaliyet alanlarındaki dramatik genişlemedir. Özellikle büyük teknoloji şirketleri genellikle asli alanlarıyla yetinmeyip başka sektörlerle sızrama eğilimindedirler. Bu konuda, Google tipik bir örnek oluşturur. Her ne kadar bir arama motoru olarak ortaya çıkmış olsa da, sonrasında dijital evrenin çok farklı noktalarında hâkimiyet kuran (e-posta, haritalar ve navigasyon, bulut ve ağ hizmetleri vb.) bir yapıya bürünmüştür. Aynı zamanda, sürücüsüz araç, akıllı ev teknolojileri gibi donanımların üretimi alanında da çalışmalar yürütmektedir. Benzer bir desen, çevrimiçi kitap satış sitesi olarak yola çıkan fakat sonrasında her türlü ürünün satıldığı bir e-ticaret platformuna dönüşen, bugünse e-ticaretin yanı sıra, hızlı gıda ve yemek siparişi, elektronik donanım üretimi, sosyal medya sitesi, bulut ve ağ hizmetleri, TV ve film yapımıcılığı gibi birbirinden çok farklı sektörlerde faaliyet gösteren bir dijital dev konumundaki Amazon için de geçerlidir. Böylelikle, bu firmalar yalnızca teknoloji sektöründe faaliyet yürüten firmalar olmaktan çıkarak giderek küresel ekonominin belkemiğini oluşturan “zorunlu geçiş noktaları” haline gelirler (Bassens ve Meeteren 2015). Bu durum, onların veri toplama konusundaki hâkimiyetlerini de pekiştirir. Dolayısıyla, platform evreni bir dizi farklı sektörde faaliyet yürüten çok büyük ölçekli birkaç şirket (büyük teknoloji şirketleri) ile tek bir sektörde faaliyet yürüten ve internet altyapısı konusunda bu büyük şirketlere bağımlı olan sektörel platformlardan müteşekkil iki

parçalı bir görünüm kazanır (Van Dijck 2017). Söz gelimi, Netflix, Airbnb, Uber gibi platformlar tek sektörde yoğunlaşırlar ve coğrafi harita sistemleri, ağ ve bulut hizmetleri gibi alanlarda bu altyapıları sağlayan büyük teknoloji şirketlerine bağımlıdırlar. Anaakım yaklaşımın öne sürdüğünün aksine, platform evreni tüm oyunculara eşit fırsatlar sunan düz bir mecra olmayıp son derece katı bir hiyerarşik yapı sergiler. Bu yapı sektörel hizmet sağlayan çok sayıda küçük ve orta ölçekli platform ile, platform evreninin merkezinde yer alan az sayıda “altyapısal platform” üretir. Büyük teknoloji şirketleri adı verilen şirketler, bu altyapısal platformlardır.

Altyapısal platformlar yalnızca diğer platformlara hükmetmezler. Aynı zamanda, dünya ölçeğinde endüstriyel üretimin ve hizmetlerin örgütlenmesinde de söz sahibi konumdadırlar. Bunun en kapsamlı örneği, Amazon, Microsoft ve Google’ın hakimiyetinde olan ağ ve bulut hizmetleridir. Yakın zamana kadar, irili ufaklı birçok şirket verilerini kendi kurdukları sunucularda ve depolama alanlarında tutmaktaydı ve bu, oldukça maliyetli bir sistemdi. Bugün ise yaygın pratik bu tür işlevlerin profesyonel ağ ve bulut hizmeti sağlayan platformlardan satın alınmasıdır. Bu, şirketlerin söz konusu alandaki maliyetlerini azaltırken, büyük teknoloji şirketlerine bağımlılığı arttırmaktadır. Büyük teknoloji şirketleri, bu yolla aynı zamanda veri kaynaklarını da geliştirmektedirler. Bu alanın son derece kârlı bir alan olduğunu da not etmek gerekir. 2021 itibariyle Amazon Ağ ve Bulut Hizmetleri, şirketin toplam kârının %74’ünü sağlamaktadır (Ali 2022).

Büyük teknoloji şirketlerinin sağladığı yeni teknolojiler, endüstriyel üretimin yapısını da hızla değiştirmektedir. Burada nesnelere interneti, bulut temelli üretim gibi süreçler ön plana çıkmaktadır (Li vd. 2015). Nesnelere interneti, internet teknolojilerinin kişiler arasındaki iletişimin ötesine geçip fiziki teçhizatı da kapsar hale gelmesidir. Bir boyutu, ev içerisinde kullanılan dayanıklı tüketim mallarının internete bağlanmasını sağlayan akıllı ev teknolojileri iken, daha önemli diğer boyutu endüstriyel üretimde kullanılan teçhizatın akıllı sensörler yoluyla internete bağlanmasıdır. Bu yolla, talebe yönelik olarak kendisini konfigüre edebilen modüler üretim bantları tasarlanabilmektedir (Wu vd. 2014). Bu aslında, 1980’den itibaren yaygınlaşmaya başlayan tam zamanında üretim (*just-in-time production*) sisteminin bir üst aşaması olarak görülebilir. Bu yolla, arz ve talep arasındaki dengesizlikler minimize edilebildiği gibi, şirketler emek gücünden de tasarruf edebilmektedir. Bununla bağlantılı bir başka teknoloji ise insan emeği gerektiren bir dizi işin insansız olarak yapılabilmesini sağlamayı hedefleyen yapay zekâ uygulamalarıdır. Yakın gelecekte, lojistikten sağlığa, perakendeden, eğitime birçok farklı sektörün yapay zekâ teknolojileriyle büyük bir dönüşüme uğraması beklenmektedir. Yapay zekâ uygulamaları üretkenliği arttırırken emek piyasalarını alt üst edecek sonuçlar doğurmaları da muhtemel gözükmektedir. Zira emek piyasalarına kapsamlı bir düzenleme gelmediği takdirde, dünya ölçeğinde hatırı sayılır bir kesim istihdam dışı kalarak “artık nüfusa” dahil olacaktır (Korinek ve Stiglitz 2018). Bu durum, bölüşüm dengelerine son derece olumsuz etkilerde bulunacaktır.

İstihdam alanındaki tek değişim dinamiği yapay zekâ destekli otomasyon değildir. Platform ekonomisinin yükselişi beraberinde önemli sonuçları olan yeni istihdam biçimlerinin de yaygınlaşmasını sağlamıştır. Burada en çok öne çıkan süreç, gig ekonomisi ya da Uber adlı mobilite platformu tarafından popülerleştirildiği için

Uberizasyon olarak adlandırılmıştır (Fleming 2017). Bilindiği gibi Uber, taksi hizmetine benzer şekilde, bir yerden bir yere gitmek isteyen kullanıcılarla, kendi aracına sahip olan sürücüleri bir araya getiren ve gerçekleşen ticari işlemde komisyon olarak gelir elde eden bir platformdur. Uber az sayıda teknik ve idari personelini geleneksel biçimlerde istihdam ederken, çok daha büyük sayıdaki sürücüler şirketin çalışanları konumunda değildirler. Uber, sürücüleri “iş ortağı” olarak adlandırmayı tercih eder. Uber, bir anlamda, kendi araçlarına sahip sürücülerden hizmet satın alır. Uber, bu istihdam biçimini paylaşım ekonomisinin bir örneği olarak lanse eder. Buna göre, platform boş vakti olan araç sahiplerinin ek gelir elde etmesini sağlayan bir sistem kurmuştur. Sürücüler kendi hesaplarına çalıştıkları için mesailerini diledikleri gibi ayarlama şansına sahiptirler. Sürücü puanlama sistemi sayesinde kullanıcıların hizmet kalitesi de güvenceye altına alınmış olur. Dolayısıyla, ilk bakışta, tüm tarafların çıkarına olan bir birliktelik söz konusu gibidir. Daha yakından bakıldığında ise, bir dizi problemlilik nokta ortaya çıkmaktadır. Uber, bu “iş ortaklığı” sayesinde platformu kullanan sürücülere doğrudan bir ücret ödemediği gibi sigorta da yapmaz. Böylelikle önemli bir masraf kaleminden kurtulur. Yine bu sayede, kaza vb. durumlardan oluşabilecek zararları sürücülerin üzerine yıkılmış olur. Benzer şekilde, “iş ortağı” olarak çalışan sürücüler formel olarak istihdam edilen emekçilerin sahip olduğu sendikal haklara da sahip değildirler. Aslına bakılırsa, “iş ortaklığı” gibi süslü adların arkasına gizlense de söz konusu olan herhangi bir güvence içermeyen bir tür parça başı iş modelidir (Dazzi 2019)). Uber’in öncülüğünde başlayan bu model, sonrasında diğer platformlar tarafından da özellikle lojistik alanında benimsenecektir. Bugün, Amazon vb. e-ticaret platformları dağıtım işlerini bu model üzerine bina etmektedirler. Kuryeler, kendi adlarına şirket kurup kendi araçlarıyla ilgili e-ticaret firması adına dağıtım yapmakta ve parça başı ücret almaktadırlar. Sonuç, tipik olarak esneklik adı altında daha uzun çalışma saatleri, daha fazla iş baskısı ve risklerin kuryeler üzerine yıkılmasıdır.⁹

Söz konusu uygulamaların emek karşıtı özü kısa süre içerisinde fark edilmiş ve bu sektörlerde çalışanlar sıklıkla fiili eylemler yoluyla hakların aramaya girişmişlerdir. Gig ekonomisine karşı mücadele, son yıllarda dünya çapında emek cephesinin en hareketli olduğu alanlar arasındadır. Özellikle Amazon, bu tür yoğun emek mücadelelerine sahne olan şirketler arasında başı çekmektedir (Kaun vd. 2020). Platform kapitalizminin gündeme getirdiği bu tür yeni istihdam biçimleri ABD’yle sınırlı olmayıp dünya ölçeğinde yaygınlaşmakta ve emek süreçlerinin kalıcı bir parçası haline gelmektedir. Türkiye’de de son yıllarda özellikle e-ticaret alanında yükselen bir dizi platformla birlikte benzer emek süreçleri yaygınlaşmaktadır. E-ticaret firmalarının kendi lojistik ağlarını yaratırken takip ettikleri “esnaf kurye” modeli, tam olarak gig ekonomisine tekabül etmektedir. E-ticaret şirketlerinin özellikle pandemiyle birlikte olağanüstü bir hızla büyümeleri, bu firmaların lojistik ağlarının da hızla genişlemesine, dolayısıyla da kurye sayısının son derece hızlı bir şekilde artmasına neden olmuştur. Bu durum esnaf kurye sisteminin sorunlarının da hızla görünür olmasına yol açmış ve 2022 yılının hemen başında kuryelerin ücretlerin yükseltilmesi ve çalışma şartlarının iyileştirilmesi amacıyla başlattıkları kontak

⁹ Ken Loach’un 2019 tarihli “Üzgünüz size ulaşamadık” adlı filmi gig ekonomisinin yarattığı toplumsal ve bireysel tahribatı çarpıcı bir şekilde resmetmektedir.

kapatma eylemleri son yılların en çok ses getiren işçi hareketlerinden biri haline gelmiş ve kuryeler açısından önemli kazanımlarla sonuçlanmıştır (Polat 2022). Bu durum, hem söz konusu emekçi kesimlerin üzerindeki basınca hem de modelin kapsamına dair fikir vericidir.

Platform kapitalizminin emek süreçlerine etkisinin bir diğer vechesi de emeğin algoritmik kontrolü adı verilen disiplin yöntemleridir (Kellogg vd. 2020). Bunlar, sensörler ve büyük veri algoritmaları yardımıyla işçilerin her hareketini gözetim altında tutmayı ve üretkenliği maksimize etmeyi hedefleyen yöntemlerdir. Büyük teknoloji şirketlerinin başını çektiği bu disiplin stratejileri konusunda Amazon depoları başı çekmektedir. Burada birkaç noktanın vurgulanması gerekir. Öncelikle, bu yöntemler hem gig ekonomisinde hem de geleneksel istihdam biçimlerinde uygulanmaktadır. İkincisi, bu yöntemler büyük teknoloji şirketlerinde ortaya çıkmış olsa da, endüstrinin geneline yayılma eğilimindedirler. Ortaya çıkan sonuç, işçilerin tuvalet molalarının dahi algoritmaların iznine tabi olduğu, iş süreçlerinin insanlık dışı bir tempoda seyrettiği ve işçilerin birer robotmuş gibi muamele edildikleri bir durumdur. Bazı yorumcular, bu yöntemleri dijital Taylorizm olarak nitelendirmektedirler (Cole vd. 2020). Özetle, platformların yükselişi emek süreçlerinde radikal ve kalıcı dönüşümleri beraberinde getirmiştir. Platformların dünya ekonomisindeki pozisyonları dikkate alındığında, bu gelişmelerin niş sektörlerde rastlanan marjinal uygulamalar olmayıp dünya ölçeğinde önemli toplumsal sonuçları olacağını öngörmek zor olmayacaktır.

6. Platformlar ve Kentsel Süreçler

Platformların yükselişinin etkilerini hissettirdiği bir diğer alan da kentsel süreçler ve kent yönetimidir. Küresel ölçekte belirleyici güç kazanan büyük teknoloji şirketlerinin kentsel ölçeğe de sirayet etmesi de sürpriz değildir. Burada öne çıkan bazı tartışmalardan söz etmek mümkündür. Bunlardan biri, son yıllarda şehircilik kuramında ve uygulamalarında öne çıkan “platform şehirciliği” kavramıdır (Leszczynski 2020). Platform şehirciliği, basitçe dijital teknolojilerin ve platformların sağladığı yenilik ve çözümlerin kent planlanmasına ve kent vizyonuna dahil edilmesini ifade eder. Nüfus artışı, çevre kirliliği, enerji sarfiyatı vb. konularda ortaya çıkan kent sorunlarının ancak platformlar tarafından sağlanan kentsel altyapılar tarafından çözülebileceği görüşü platform şehirciliği paradigmasının temel argümanını oluşturur (Rodgers ve Moore 2020). Ne var ki, platformların kent ölçeğinde yarattıkları dönüşümler devlet, piyasalar ve yurttaşlar arasındaki ilişki biçimlerinde kapsamlı dönüşümler yaratırlar. Bu dönüşümler, platformlara kentsel yönetim alanında bir tür ücretsiz geçiş hakkı sağlarken, hesap verilebilirlik ve denetlenebilirlik konularında çözümü zor sorunlara yol açarlar (Sadowski 2020).

Bu sorunların temelinde platformların kentsel mekanla kurduğu ilişkinin ikili niteliği bulunmaktadır. Özü itibarıyla “sanal” dünyada varlık gösteren dijital platformlar, maddi coğrafyadan azade gibi görünürler. Ne var ki, ürettikleri ürün ve hizmetler son derece maddi sonuçlar doğurur (Graham 2020). Platformlar ve platformlar tarafından harekete geçirilen dinamikler, milyarlarca insanın yaşadığı kentsel coğrafyalara belirleyici müdahalelerde bulunmaktadır. Söz gelimi, Amazon şirketinin tedarik zinciri birçok kentin üretim, ticaret ve depolama ağlarında hatırı sayılır

düzye de dönüşümlere yol açmıştır. Benzer şekilde, Uber uygulaması, kentlerin ulaşım ağında güçlü bir aktör olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşın, platformların ana merkezleri tipik olarak kentsel yönetişimin menziline ötesindedir. Herhangi bir kentte yerel aktörlerin katılımına ihtiyaç duyulan bir konunun muhatabı olarak görülüp masaya oturtulmaları tipik olarak mümkün değildir. Bu nedenle, denetlenmeleri son derece güçtür.

Bu tartışmayı somutlamak için, platformların genel olarak şehir hayatı ile kiralık ve satılık konut piyasaları ve diğer kentsel süreçler üzerindeki etkilerini ele alabiliriz. Bu alanda en çok tartışılan platformlar, Airbnb benzeri konaklama hizmeti sunan platformlardır. Bu tür konaklama uygulamaları, platformların genel mantığıyla uyumlu biçimde, konaklama ihtiyacı olan kullanıcılarla evindeki boş odasını kiralarak gelir elde etmek isteyen kullanıcıları bir araya getirir. Böylelikle, bu hizmetin kurumsal taşıyıcıları olan oteller devreden çıkarılarak, arz ve talep doğrudan kullanıcılar düzeyinde bir araya getirilmiş olur. Anaakım yaklaşım, bu tür platformları da paylaşım ekonomisinin yüceltilen erdemlerinin taşıyıcısı olarak resmeder. Kullanıcılar, sektörün kurumsal aktörleri olan otellerden daha geniş ve yerel tonları daha belirgin bir portfolyoya erişim sağlamış olurlar ve puanlama sistemi kaliteyi garanti eder. Ev sahipleri ise evlerindeki kullanılmayan odaları bir mali varlığa ve gelir kapısına dönüştürmüş olurlar. Dolayısıyla, yine tüm tarafların yararına olan bir kazan-kazan senaryosu söz konusu gibidir. Ne var ki, bu tür uygulamaların özellikle konut piyasaları üzerinde muazzam boyutlarda etkisi olduğu görülmektedir. Airbnb'nin yaygınlaşmasıyla birlikte özellikle turistik şehirlerde uygulama bir ölçüde "profesyonelleşme"ye başlamıştır. Yani, bazı kullanıcılar evlerindeki boş odayı kiralama durumunun ötesine geçip konutları platform üzerinden kiralamak amacıyla kullanmaya başlamışlardır. Bazı yerlerde ise yalnızca bu amaçla ev satın alan (ya da kiralaayan), döşeyen ve işleten şirketler ortaya çıkmışlardır. Bu durum, özellikle merkeze ve turistik bölgelere yakın yerleşim bölgelerinde konut fiyatlarını ve kiralari yükseltmiş ve zaman zaman geleneksel sakinlerin semt dışına itilmesine neden olmuştur (Garcia Lopez vd. 2020). Yerleşim bölgesi olarak planlanmış semtlerin giderek ticarileşmesi ve turizme açılması kent açısından bir dizi problem yaratmaktadır. Özellikle, Barcelona, Paris gibi popüler şehirlerde yaşanan "aşırı turizm" olgusu, kent sakinlerini rahatsız edici boyutlara ulaşmış, zaman zaman turizm karşıtı toplumsal hareketlere yol açmıştır (Hughes 2018). Hatta, yerel yönetimler, bu tür platformların faaliyetlerini vergileme ya da düzenleme yolunda girişimlerde bulunmuşlardır (Nieuwland ve van Melik 2020). Dolayısıyla, masum görünen paylaşım ekonomisinin kentsel ayrışma, kentsel dışlanma, erişilebilirlik açısından önemli sorunlar yarattığı ortadadır.

7. Sonuç

Bu makalede dijital platformların son yıllarda hızla yükselişini platform kapitalizmi ya da platform toplumu kavramlarıyla ele alan literatüre dair bir değerlendirme sundum. Bu amaçla, ilk olarak platformların yükselişinin arkasındaki faktörlere dair tartışmada öne çıkan anaakım yaklaşım ve eleştirel yaklaşımı irdeledim. Bunun ardından, platformlaşmanın çeşitli alanlarda yarattığı kapsamlı etkileri değerlendiren yazına dair bir tasnif önerisi sundum. Burada, siyaset alanı, kültürel

üretim alanı, endüstriyel örgütlenme ve emek süreçleri ile kentsel süreçler olmak üzere dört temel alan belirleyerek her bir alanda söz konusu yaklaşımları kuramsal önkabulleri, temel argümanları ve siyasi içerimleriyle değerlendirdim. Bu değerlendirme, neoklasik iktisat kuramının ve teknoliberalter ideolojinin belirlenimi altındaki anaakım yaklaşımın platform kapitalizminin yükseliş dinamikleri konusundaki analitik çerçevesinin yetersiz, bunlar üzerine inşa ettiği gelecek tahayyülünün ise temelsiz olduğuna işaret etmektedir. Bilim teknoloji ve toplum çalışmaları, eleştirel ekonomi politik ve eleştirel medya çalışmalarının kuramsal girdilerinden beslenen eleştirel yaklaşım çok daha sofistike bir açıklayıcı çerçeve sunduğu gibi platform kapitalizmini tarihsel olarak bir süreklilik bağlamına oturtma, dönüşüm dinamiklerine ışık tutma ve mevcut ya da muhtemel tehlikelere işaret etme konusunda daha yetkin bir anlayış ortaya koymaktadır.

Eleştirel yaklaşımın üstünlüğünü vurgularken, bunun her türlü teknolojik yeniliğe bir tür radikal şüphecilikle yaklaşmak anlamına gelmediğinin altını çizmek gerekmektedir. Buradaki eleştirelilik, teknolojinin kendisiyle ilgili olmaktan çok teknolojinin çağdaş kapitalizmin ekonomi politik yasallıklarına tâbi olması ve onu yeniden üretmesiyle ilgilidir. Söz konusu olan teknoloji karşıtlığından ziyade, teknolojinin kamusal çıkarlar uğruna işe koşulduğu bir alternatif gelecek tahayyülünün gerekliliğidir.¹⁰

Platform kapitalizmine dair tartışmalar, söz konusu dönüşümlerin Türkiye'deki izdüşümlerine dair çalışmalar açısından da bir yol haritası niteliği taşımaktadır. Bu minvalde özellikle öne çıkan bazı temalardan söz edilebilir. Bunlardan ilki, Türkiye menşeli platformların evrimi ve ülke ekonomisi içerisindeki konumudur. Sosyal medya, arama motoru, navigasyon hizmeti gibi alanlarda Türkiye pazarı küresel ölçekte faaliyet yürüten büyük teknoloji şirketlerinin hâkimiyeti altındadır. Ne var ki, son yıllarda Türkiye menşeli platformların bazı sektörlerde belirgin bir yükseliş trendi içerisinde olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, özellikle Covid-19 pandemisiyle birlikte ivmelenen e-ticaret alanıdır. Türkiye'de e-ticaretin toplam ticarete oranı 2019'da %9,8'den 2020'de %15,7'ye sıçramıştır. Burada az sayıda firma pazarda belirleyici bir hakimiyet kurmuştur (Yeşilbağ 2022). Öne çıkan bir başka alan oyun platformlarıdır. Peak Games ve Dream Games adlı firmalar 2020 yılı itibarıyla *unicorn*¹¹ statüsüne kavuşmuşlardır. Söz konusu yükselişin ardındaki dinamiklerin ve yarattığı sonuçların küresel örüntülerle karşılaştırmalı bir şekilde analiz edilmesi literatüre önemli katkılar sunacaktır.

Yukarıda tartışılan gig ekonomisi ve Türkiye'ye yansımaları, özellikle de “esnaf kurye” uygulamaları, yakından araştırılmayı bekleyen bir diğer önemli alandır. Esnaf kurye uygulamalarının niceliksel kapsamı, söz konusu istihdam havuzunun niteliği, sınıf kültürü açısından sonuçları ve bu istihdam tipinin yaygınlaşmasıyla görülen çatışma dinamiklerine yönelik çalışmalar, emek çalışmaları açısından önemli bulgular ortaya koyma potansiyeline sahiptir.

¹⁰ Bu açıdan, platform sosyalizmi tartışmaları son derece ufuk açııcıdır (Hrynyshyn, 2021).

¹¹ Teknoloji dünyasında, piyasa değeri 1 milyar doların üzerine çıkan startuplar *unicorn* olarak nitelendirilmektedir.

Sosyal medyanın gazete ve televizyon haberciliğine etkilerinin, yarattıkları olanaklar ve kısıtların platform çalışmalarının bir diğerk önemli izleğini oluşturduğunu ifade etmiştik. Platform çağında Türkiye haber medyasının dönüşümü bu açıdan değerlendirilmeyi bekleyen bir diğerk önemli araştırma güzergahıdır. Bu tür bir genel değerlendirmenin yanı sıra, son yıllarda etkisi giderek artan doğrulama platformlarının mali kaynakları, büyük teknoloji şirketleriyle bağlantıları, kamuoyunu yönlendirme güçleri ve beraberinde getirdikleri etik sorunlar da öne çıkan tartışma konuları arasındadır. Bu başlıklara dair eleştirel yaklaşımın rehberliğinde yapılacak çalışmalar platform çalışmaları yazınının gelişmesine önemli katkılar sunacaktır.

Kaynakça

- Akçoraoğlu, Alpaslan. 2019. “‘Yeni Kapitalizm’ Teorileri, Dijital Devrim ve Türkiye Kapitalizmi”. *Mülkiye Dergisi* 43 (3): 525-75.
- Ali, Aran. 2022. “AWS: Powering the Internet and Amazon’s Profits”. *Visual Capitalist*. 10 Temmuz 2022. <https://www.visualcapitalist.com/aws-powering-the-internet-and-amazons-profits/>.
- Bassens, David, ve Michiel Van Meeteren. 2015. “World Cities under Conditions of Financialized Globalization: Towards an Augmented World City Hypothesis”. *Progress in Human Geography* 39 (6): 752-75.
- Birch, Kean. 2020. “Automated Neoliberalism? The Digital Organisation of Markets In Technoscientific Capitalism”. *New Formations* 100 (100-101): 10-27.
- Birch, Kean, ve D. T. Cochrane. 2022. “Big Tech: Four Emerging Forms of Digital Rentiership”. *Science as Culture* 31 (1): 44-58.
- Birch, Kean, DT Cochrane, ve Callum Ward. 2021. “Data as Asset? The Measurement, Governance, and Valuation of Digital Personal Data by Big Tech”. *Big Data & Society* 8 (1): 1-15.
- Blakeley, Grace. 2021. “The Big Tech Monopolies and the State”. *Socialist Register* 57: 100-111.
- Boudreau, Kevin J., ve Andrei Hagiu. 2009. “Platform Rules: Multi-Sided Platforms as Regulators”. İçinde *Platforms, Markets and Innovation*, editör Annabelle Gawer. Edward Elgar Publishing.
- Boyer, Robert. 2021. “Platform capitalism: a socio-economic analysis”. *Socio-Economic Review*, 18(1): 1-23.
- Brevini, Benedetta, ve Frank Pasquale. 2020. “Revisiting the Black Box Society by Rethinking the Political Economy of Big Data”. *Big Data & Society* 7 (2).
- Bryan, Dick, Michael Rafferty, ve Duncan Wigan. 2017. “Capital unchained: finance, intangible assets and the double life of capital in the offshore world”. *Review of International Political Economy* 24 (1): 56-86.
- Cole, Matthew, Hugo Radice, ve Charles Umney. 2021. “The Political Economy of Datafication and Work: A New Digital Taylorism?” *Socialist Register*, 23: 78-99.
- Dahlberg, Lincoln. 2010. “Cyber-Libertarianism 2.0: A Discourse Theory/Critical Political Economy Examination”. *Cultural Politics* 6 (3): 331-56.
- Davis, Gerald F. 2016. “Can an Economy Survive Without Corporations? Technology and Robust Organizational Alternatives”. *Academy of Management Perspectives* 30 (2): 129-40.
- Dazzi, Davide. 2019. “Gig Economy in Europe”. *Italian Labour Law E-Journal* 12 (2): 67-122.
- Durand, Cédric, ve William Milberg. 2020. “Intellectual monopoly in global value chains”. *Review of International Political Economy* 27 (2): 404-29.

- Evans, David S., ve Richard Schmalensee. 2016. *Matchmakers: The New Economics of Multisided Platforms*. Harvard Business Review Press.
- Feiner, Alex, ve Lauren Sherman. t.y. “Amazon, Microsoft and Alphabet Went on a Buying Spree in 2021 despite D.C.’s Vow to Take on Big Tech”. CNBC. Erişim 23 Eylül 2022. <https://www.cnbc.com/2022/01/22/amazon-microsoft-alphabet-set-more-deals-in-2021-than-last-10-years.html>.
- Ferguson, Andrew Guthrie. 2017. *Rise of Big Data Policing, The: Surveillance, Race, and the Future of Law Enforcement*. *Rise of Big Data Policing, The*. New York University Press.
- Fernandez, Rodrigo, Ilke Adriaans, Tobias John Klinge, ve Reijer Hendrikse. 2020. “Engineering Digital Monopolies. The Financialisation of Big Tech”. Stichting Onderzoek Multinationale Ondernemingen.
- Fernandez, Rodrigo, ve Reijer Hendrikse. 2020. “Offshore Finance”. İçinde *The Routledge International Handbook of Financialization*. Routledge: 224-237.
- Fleming, Peter. 2017. “The Human Capital Hoax: Work, Debt and Insecurity in the Era of Uberization”. *Organization Studies* 38 (5): 691-709.
- Fourcade, Marion, ve Kieran Healy. 2016. “Seeing like a Market”. *Socio-Economic Review* 15(1): 9-29.
- Garcia-López, Miquel-Àngel, Jordi Jofre-Monseny, Rodrigo Martínez-Mazza, ve Mariona Segú. 2020. “Do Short-Term Rental Platforms Affect Housing Markets? Evidence from Airbnb in Barcelona”. *Journal of Urban Economics* 119 (Eylül).
- Gooding, Matthew. 2021. “UK Experts Call for More Joined-up Tech Regulation”. *Tech Monitor* (blog). 25 Kasım 2021. <https://techmonitor.ai/policy/uk-tech-regulation-chris-philp-digital-markets-act>.
- Graham, M. (2020). Regulate, replicate, and resist—the conjunctural geographies of platform urbanism. *Urban Geography*, 41(3), 453-457.
- Greenstein, Shane. 2015. *How the Internet Became Commercial: Innovation, Privatization, and the Birth of a New Network*. Princeton University Press.
- Gruin, Julian. 2019. “Financializing Authoritarian Capitalism: Chinese Fintech and the Institutional Foundations of Algorithmic Governance”. *Finance and Society* 5 (2): 84-104.
- Güngen, Ali Rıza, ed. 2022. *Praksis: Dijital Kapitalizm Dedikleri*. C. 59. Ankara: Dipnot.
- Harvey, David. 1985. *The Urbanization of Capital: Studies in the History and Theory of Capitalist Urbanization*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Heeks, Richard. 2017. “Decent Work and the Digital Gig Economy: A Developing Country Perspective on Employment Impacts and Standards in Online Outsourcing, Crowdwork, Etc”. SSRN Scholarly Paper ID 3431033. Rochester, NY: Social Science Research Network.

- Helberger, Natali. 2020. "The Political Power of Platforms: How Current Attempts to Regulate Misinformation Amplify Opinion Power". *Digital Journalism* 8 (6): 842-54.
- Hendrikse, Reijer, Ilke Adriaans, Tobias J. Klinge, ve Rodrigo Fernandez. 2021. "The Big Techification of Everything". *Science as Culture* :1-13.
- Hrynshyn, D. (2021). Imagining Platform Socialism. *Socialist Register*, 57: 166-183.
- Hughes, Neil. 2018. "'Tourists go home': anti-tourism industry protest in Barcelona". *Social Movement Studies* 17 (4): 471-77.
- Isaak, Jim, ve Mina J. Hanna. 2018. "User Data Privacy: Facebook, Cambridge Analytica, and Privacy Protection". *Computer* 51 (8): 56-59.
- Jia, Lianrui, ve Dwayne Winseck. 2018. "The Political Economy of Chinese Internet Companies: Financialization, Concentration, and Capitalization". *International Communication Gazette* 80 (1): 30-59.
- Kaun, Anne, Julia Velkova, Salla-Maaria Laaksonen, Alessandro Delfanti, Alexis Logsdon, Fredrik Stiernstedt, Tuukka Lehtiniemi, ve Minna Ruckenstein. 2020. "In The Shadows Of The Digital Economy: The Ghost Work Of Infrastructural Labor". *AoIR Selected Papers of Internet Research*, Ekim.
- Kellogg, Katherine C., Melissa A. Valentine, ve Angèle Christin. 2020. "Algorithms at Work: The New Contested Terrain of Control". *Academy of Management Annals* 14 (1): 366-410.
- Kenney, Martin, ve John Zysman. 2016. "The Rise of the Platform Economy". *Issues in Science and Technology* 32 (3): 61-69.
- . 2020. "The platform economy: restructuring the space of capitalist accumulation". *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society* 13 (1): 55-76.
- Korinek, Anton, ve Joseph E. Stiglitz. 2018. "Artificial Intelligence and Its Implications for Income Distribution and Unemployment". İçinde *The Economics of Artificial Intelligence: An Agenda*, 349-90. University of Chicago Press.
- Kuş, Oğuz, ed. 2021. *Algoritmaların Gölgesinde Toplum ve İletişim*. Ankara: Alternatif Bilişim.
- Leszczynski, Agnieszka. 2020. "Glitchy Vignettes of Platform Urbanism". *Environment and Planning D: Society and Space* 38 (2): 189-208.
- Li, Shancang, Li Da Xu, ve Shanshan Zhao. 2015. "The Internet of Things: A Survey". *Information Systems Frontiers* 17 (2): 243-59.
- Nieuwland, Shirley, ve Rianne van Melik. 2020. "Regulating Airbnb: how cities deal with perceived negative externalities of short-term rentals". *Current Issues in Tourism* 23 (7): 811-25.
- Orhangazi, Özgür. 2019. "The role of intangible assets in explaining the investment-profit puzzle". *Cambridge Journal of Economics* 43 (5): 1251-86.

- Plantin, Jean-Christophe, Carl Lagoze, Paul N Edwards, ve Christian Sandvig. 2018. "Infrastructure Studies Meet Platform Studies in the Age of Google and Facebook". *New Media & Society* 20 (1): 293-310.
- Polat, Ali Can. 2022. "Trendyol Express işçilerinin kazanımı diğer şirketlerin çalışanlarına örnek oldu". 28 Ocak 2022. <https://www.cumhuriyet.com.tr/ekonomi/trendyol-express-iscilerinin-kazanimi-diger-sirketlerin-calisanlarina-ornek-oldu-1903388>.
- Popiel, Pawel. 2018. "The Tech Lobby: Tracing the Contours of New Media Elite Lobbying Power". *Communication, Culture and Critique* 11 (4): 566-85.
- Pymnts. 2022. "Amazon's All-Time High US ECommerce Share: 56.7%". 14 Mart 2022. <https://www.pymnts.com/news/retail/2022/amazons-share-of-us-ecommerce-sales-hits-all-time-high-of-56-7-in-2021/>.
- Rahman, K. Sabeel, ve Kathleen Thelen. 2019. "The Rise of the Platform Business Model and the Transformation of Twenty-First-Century Capitalism". *Politics & Society* 47 (2): 177-204.
- Rikap, Cecilia. 2021. *Capitalism, Power and Innovation: Intellectual Monopoly Capitalism Uncovered*. London: Routledge.
- Roderick, Leanne. 2014. "Discipline and Power in the Digital Age: The Case of the US Consumer Data Broker Industry". *Critical Sociology* 40 (5): 729-46.
- Rodgers, Scott, ve Susan Moore. 2020. "Platform phenomenologies: Social media as experiential infrastructures of urban public life". İçinde *Urban Platforms and the Future City*. Routledge.
- Sadowski, Jathan. 2020. "Cyberspace and cityscapes: on the emergence of platform urbanism". *Urban Geography* 41 (3): 448-52.
- Santesteban, Cristian, ve Shayne Longpre. 2020. "How Big Data Confers Market Power to Big Tech: Leveraging the Perspective of Data Science". *The Antitrust Bulletin* 65 (3): 459-85.
- Srnicek, Nick. 2017. *Platform Capitalism*. John Wiley & Sons.
- Statista. 2022. "Global Cloud Infrastructure Market Share 2022". Statista. 2022. <https://www.statista.com/statistics/967365/worldwide-cloud-infrastructure-services-market-share-vendor/>.
- Van Dijck, José. 2020. "Governing Digital Societies: Private Platforms, Public Values". *Computer Law & Security Review* 36 (Nisan).
- Van Dijck, José van, Thomas Poell, ve Martijn de Waal. 2018. *The Platform Society: Public Values in a Connective World*. Oxford University Press.
- Wacquant, Loïc. 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press.
- Wang, Wei, Huiying Xu, ve Yixuan Liu. 2022. "Platform Ruralism: Digital Platforms and the Techno-Spatial Fix". *Geoforum* 131 (Mayıs): 12-19.
- Winseck, Dwayne. 2011. "The Political Economies of Media and the Transformation of the Global Media Industries". İçinde *The Political Economies of Media: The*

Transformation of the Global Media Industries, editör Winseck, Dwayne ve Jin, Dal Yong, 3-48. London: Bloomsbury Publishing.

Wu, Dazhong, David W. Rosen, Lihui Wang, ve Dirk Schaefer. 2014. "Cloud-Based Manufacturing: Old Wine in New Bottles?" *Procedia CIRP, Variety Management in Manufacturing*, 17 (Ocak): 94-99.

Yeşilbağ, M. (2022). New Geographies of Platform Capitalism: The Case of Digital Monopolization in Turkey. *Big Data & Society*, 9(2): 1-14.

Zuboff, Shoshana. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. Profile Books.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

"Bi Şey Yapmalı!": Kesişimsel Bir Çevre Adaletine Doğru Özgür Uçar

Dr. Martin Luther Universtaet-Halle-Witenberg
ozgurucar1@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4668-5004

Öz

Antroposentrik çağın ortaya çıkardığı çevre ve iklim değişikliği ile ilgili sorunların önemli bir alanını işgal eden çevresel adalet konusunu bir dünya problemi ve felsefi bir tartışma alanı olarak görmeyi öneren bu çalışmada çevresel adalet sorununun tanımı, gelişimi ve kapsamından hareketle çok boyutlu bir sorun olduğu ileri sürülmüştür. Toplumsal alandaki mevcut adaletsizliklere çok önemli ve hayati bir sorun olarak eklenen çevresel adalet konusunun anlaşılması ve buna yönelik çözüm yolları geliştirilmesinde kesişimsellik kuramının yaklaşım biçimi ve kavram setlerinden yararlanılabileceği önerilmiştir. Bu amaç doğrultusunda, Crenshaw, Collins ve Yuval - Davis gibi kesişimsellik kuramı düşünürlerinin yaklaşım biçimleri incelenmiştir. Çevresel adalet sorunlarının özellikle en kırılgan ve korunmasız kişi ve grupları etkilediği varsayımından hareket eden bu tartışma ile çevresel adalet konusu bağlamında görünür olan tahakküm ilişkilerinin açığa çıkarılması ve bunlarla mücadele edilmesi için eleştirel feminist kuramın çağdaş politik felsefeye önemli bir katkısı olan kesişimsellik yaklaşımının önemli bir alan sunduğu öne sürülmüştür.

Anahtar sözcükler: Kesişimsellik, çevresel adalet, iklim krizi, tahakküm

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 210-236.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493726>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 07.10.2022

Kabul Edildiği Tarih: 16.11.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

"Something Must Be Done!": Toward an Intersectional Environmental Justice

Özgür Uçar

Dr. Martin Luther Universtaet-Halle-Witenberg
ozgurucar1@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4668-5004

Abstract

The issue of environmental justice occupies an important area of objections to the environment and climate change as a problem emerging from the anthropocentric age that requires an urgent solution. This study, which proposes to see the issue of environmental justice as a world problem and to include it in the field of philosophical debate, argues that environmental justice problem can be analyzed as a multidimensional and intersectional problem based on its definition, development and scope. It is suggested that the approach and concept sets of intersectionality theory can be useful towards understanding the issue of environmental justice and developing solutions for it. For this purpose, the approaches of intersectionality theory thinkers such as Crenshaw, Collins and Yuval-Davis are examined and their suggestions that can contribute to understanding the issue of environmental justice are discussed. It is argued that the intersectionality approach, which is an important contribution of critical feminist theory to contemporary political philosophy, offers an important space for revealing and combating the relations of domination that are explicitly visible in the context of environmental justice issues, starting from the assumption that environmental justice issues particularly affect the most vulnerable and unprotected individuals and groups.

Keywords: Intersectionality, environmental justice, climate crisis, domination

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 210-236.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493726>

Category: Research Article / Date Submitted: 07.10.2022
Date Accepted: 16.11.2022 / Date Published: 31.12.2022

“Bi Şey Yapmalı!”: Kesişimsel Bir Çevre Adaletine Doğru

Özgür Uçar

İklim krizi başta olmak üzere, karşı karşıya kaldığımız sorunların gün geçtikçe daha da içinden çıkılmaz hale geldiği ve de artık çocuklar ve gençler dışında kimselerin umursamadığını düşündüğümüz acı bir sona yaklaştığımız anlarda kendimizi şunu söylerken yakalayabiliriz: Bir şey yapmalı! Son elli yıl içinde, sadece fen bilimlerinin değil politikadan psikolojiye, sosyolojiden felsefeye, sosyal bilimlerin de bu çağrıya kulak verdiğine tanık olduğumuzu ifade etmemiz mümkündür. Ekolojik tahribatın geri döndürülemez boyutlara ulaşacağı bir zamana artık çok yakın olduğumuz günümüzde iklim ‘krizi’¹ başta olmak üzere çevre sorunlarına yönelik daha kapsayıcı, hızlı ve etkili politikalar geliştirmenin, yani bir şeyler yapmanın gerekliliği ortadadır. Bu politikalara duyulan ihtiyacın aciliyeti çeşitli birçok rapor ve araştırma tarafından da ortaya konulmaktadır (Hermanson vd. 2022; Pörtner vd. 2022). Örneğin, küresel ısınmanın önümüzdeki 5 yıllık süreçte kritik eşik olarak düşünülen 1,5 °C’yi geçme olasılığının yüzde 50’ye ulaştığı rapor edilmektedir (Hermanson vd. 2022). Son 30 yıl içinde, insanın bilinen tarihinde daha önce hiç görülmemiş seviyelere yükselen atmosferde biriken sera gazlarının yol açmakta olduğu ani değişimlerin etkisi küresel düzeyde ve giderek şiddetlenen bir biçimde hissedilmektedir. İklimde yaşanan bu ani ve yoğun değişimin nedenlerinin de incelendiği IPCC’nin geçtiğimiz yıl yayınlanan raporunda Endüstri

¹ Küresel bir sorun olarak iklim değişikliğinin geldiği ve gelmekte olduğu durumu nitilemek üzere kullanılan ‘kriz’ kavramı, sonsuz bir bugünden duyulan kaygıyı ve çaresiz kalacağımız bir felaketin korkunçluğunu vurgulamaya yetmeyen ancak yine de durumun aciliyetini olabildiğince açıklayan bir işlev gördüğü için tercih edilmiştir.

Devrimi'nden bu yana görülen artışın 1.1 °C'lik bölümünün neredeyse tamamının insan eliyle gerçekleştiği ortaya konulmaktadır (Allan vd. 2021). İnsan eliyle gerçekleşen ve en önden izlediğimiz bu 'felaket', birçok sorunu da beraberinde getirmekte, belirginleştirmektedir. İklim kriziyle birlikte yerel ve küresel düzeyde gerçekleştirilen çeşitli çevre katliamlarının yol açtığı bu sorunların başında *çevresel adalet* sorunu gelmektedir.

Bir dünya problemi olarak çevresel adalet sorununu felsefenin bazı kavram setlerini ve düşünce izleğini kullanarak okumayı amaçlayan bu çalışmanın temel hedefi, söz konusu problemin çok boyutlu ve kesişimsel yapısını ortaya koymak, kesişimsellik yaklaşımının çevre sorunlarının incelenmesinde sağlayabileceği olanakları tartışmaktır. Buna göre, öncelikle çevresel adalet sorunlarının çok boyutlu bir karaktere sahip olduğu, bu sorunların tespit edilmesi ve çözülmeye çalışılmasında söz konusu kesişimsel karakteri göz ardı eden, tek boyutlu bir perspektiften hareket edilemeyeceği ileri sürülmüştür. Çevresel adalet ile ilgili meselelerin toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite, milliyet, yaşam dönümündeki yer, zamansallık vs. gibi birçok boyutu hesaba katmayı gerekli kılan bir yapıya sahip olduğu varsayımından hareket eden bu inceleme kesişimsellik teorisini çevre meselelerini anlama, açıklama ve çözüm geliştirme için kuramsal bir araç olarak önermektedir. Dezavantajlı konumda bulunan, yoksul ya da *madun* konumundaki grupların, halkların, bireylerin karşı karşıya kaldığı çevresel adaletsizliklerin, temel olarak çeşitli biçimlerde ortaya çıkan tahakküm ilişkilerinin göz ardı edilmesi ya da bu tahakkümü mümkün kılan güç ilişkilerinin doğru analiz edilememesi ile ilişkili olduğunun öne sürüldüğü bu çalışmada, kesişimsellik yaklaşımının söz konusu tahakkümü ortaya çıkarabilmek ve çevresel adalet mücadelesine katkı sunmak için önemli bir çerçeve sunabileceği önerilmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda öncelikle çevresel adalet nosyonunun yapısı incelenmiştir.

Dünya Problemi Olarak Çevresel Adalet

İnsanın doğayla kurduğu asimetrik ilişkinin ve özellikle Sanayi Devrimi'ni takip eden süreçle birlikte dünya üzerinde ilan ettiği antroposentrik tahakkümün sonucu olarak artan çevre ve iklim sorunları yerel-küresel düzeyde birçok sorunu beraberinde getirmekte ve gündemi belirlemektedir. Günümüzde, "dünyanın sonu" fikrinin artık bir takvime bakarak konuşulmaya başladığı düşünüldüğünde, Esgün'ün (2022) belirttiği üzere antroposentrik felaketlere karşı politik bir kavrayışı ortaya koymak politika felsefesinin önemli bir hedefi olarak belirlemektedir. Bu noktada, insanın olanaklarını gerçekleştirebilmesini ortadan kaldıran ve ortaya çıkardığı sonuçlar nedeniyle insanın varlık imkanını tehlikeye sokan bir durum olarak çevresel adalet meselesini felsefenin bir konusu yapmak gerekmektedir. Sadece insanın kendi türünün devamı söz konusu edildiğinde dahi çevresel adalet sorununun etkilediği çeşitli boyutlar (örneğin, zamansallık, başka bir ifadeyle gelecek nesillere duyulan sorumluluk) meseleyi felsefenin ana sorunlarından biri yapmak için yeterli görünmektedir. Bununla birlikte, çevresel adalet sorunu insanın tür olarak devamı bir yana, daha da önemlisi doğanın,

insan olmayan² türlerin (bkz. Anderson 2005; Garner 2013; Nussbaum 2007) ve elbette yer kürenin kendisi için etkili olan sonuçları ortaya çıkarması bakımından önemli bir gündem maddesidir. İnsanın sorumluluk alanının sadece kendisine–kendi türüne değil, diğer canlı ve cansız varlıklara ve bu varlıkların yaşadığı yaşam alanı olarak yer küreye genişletilmesi gerektiğini savunan ya da diğer canlı–cansız varlıkların haklarını odağına alan oldukça geniş bir yazından söz edilebilir (örn. bkz. Adams ve Gruen 2021; De Paula Vieira ve Anthony 2021; Jonas 1985; Singer 2009; Taylor 2011). Ancak, kavramın kapsamını ve kesişen çok çeşitli boyutlarını açıklayabilmek için öncelikle çevresel adalet kavramının gelişimine yakından bakmak önemlidir.

Felsefenin, daha özel olarak ise politika felsefesinin merkezi bir kavramı olan adalet nosyonunun çevre sorunları ve iklim değişikliği ile ilişkilendirilmesinin, toplumsal alanda süregelen adaletsizliklere yeni ve etkili bir boyut olarak çevre ve iklim sorunlarının eklenmesinin tarihi genellikle 1982 yılında ABD’de bulunan Kuzey Karolina eyaletinde yer alan Warren bölgesinde yaşayanların yaşam alanlarına kimyasal atık bulaşmış toprağın dökülmesi ve buna karşı düzenlenen protesto eylemlerine dek geri götürülmektedir³ (Newton 2009; Schlosberg ve Collins 2014). Bu protesto eyleminin bir adalet talebi olarak tanımlanıyor oluşunun nedeni ise söz konusu olayda toprakları kirletilenlerin, başka bir ifadeyle adaletsizliğe uğrayanların çoğunluğunu Afro–Amerikalı yoksul kitlelerin oluşturması olarak ifade edilebilir. Bu olay, ABD’de savaş karşıtı iş birlikleri ve eylemlerin yoğun olarak yaşandığı 1960’lı yıllardan sonra ilk defa ve oldukça kitlesel bir biçimde sivil toplum hareketlerini, çevrecileri ve çeşitli konulardaki hak savunucularını bir araya getirmesi bakımından önemli görülmektedir (Schlosberg ve Collins 2014). 1960’lı yıllarda gerçekleşen kitlesel eylemler çevresel adalet konusuna birçok bakımdan önemli bir kaynak olarak görülebilir. Toplumsal alandaki eşitsizliklerin ırkçılık ya da savaş karşıtlığı temaları merkezinde gündeme geldiği bu dönemde, sivil toplumun organize olduğunu, büyük kalabalıklar halinde mevcut politikaları etkileme çabasında olduğunu tespit etmek mümkündür. Savaş karşıtlığından hareketle gelişen nükleer karşıtı protestoların ve siyahların yaşam alanlarında karşılaştıkları adaletsizliklere verdikleri tepkilerin öne çıktığı 1960’lı yıllar, söz konusu temaları merkezine alan birçok farklı organizasyonun kurulduğu ve değişim arzusuna yönelik kuramsal arayışların başladığı yıllardır.

Bir hareket ve söylem olarak çevresel adalet konusunun kamuoyu ve alanyazında yoğun bir ilgi görmesine ilişkin önemli bir diğer dönüm noktası 2005 yılında Meksika Körfezi’ne kıyısı olan bölgeleri, başta New Orleans kenti olmak üzere ABD’de yer alan Florida ve Louisiana eyaletlerini vuran Katrina Kasırgası’nın etkileriyle ortaya çıkmıştır. Yoksul

² İngilizce ‘non-human’ ifadesinin karşılığı olarak farklılıkları daha da vurgulamamak için ‘insan dışı’ yerine ‘insan olmayan’ ifadesi kullanılmıştır.

³ Schlosberg ve Collins (2014), çevresel adalet ve iklim adaleti kavramlarındaki dönüşümü tartıştıkları çalışmalarında, çevresel adalet nosyonunun tarihinin 1982’den öncesine de dayandırılabilceğini, hatta çevre ile ilgili olaylardan doğan adaletsizliğe yönelik verilen tepkilerin tarihinin 1960’lı yılların öncesinde de bulunabileceğini belirtmekle birlikte kavramın kitleselleşmesinin ve güçlü bir söylem olarak dolaşıma dahil olmaya başlamasının 1982’de Warren’da gerçekleşen olaylar ve onu takip eden süreçte birlikte başladığının alanyazında sıklıkla kabul edildiğini not düşmektedirler.

Afro–Amerikalıların yoğun bir şekilde yaşadığı New Orleans’da yaşananlar, yüzlerce insanın ölümü ve kaybolması gündemin çevre ve iklim sorunlarına odaklanmasına neden olmuş, daha temelde ise yoksul ve savunmasız olanların çevre ve iklim olaylarından neden daha fazla zarar gördüğü sorusuna dikkatleri çekmiştir. Dobson’un (2007) vurguladığı üzere, Katrina Kasırgası’yla birlikte dikkatlerin sosyal ve çevresel adaletsizliklere çevrilmiş olmasının sebebi felaketin boyutları değildir; burada yaşanan sorun yoksul insanların felaketin sonuçlarıyla başa çıkabilecek olanaklara sahip olmamalarıdır. Yaşanan felaket sırasında özel araca, ehliyete, bilgi edinme araçlarına (telefon, internet) sahip olanlar, taksi ya da toplu taşımaya ulaşabilenler şehirden uzaklaşabilmişler ancak bu olanaklara sahip olmayanlar felaketle karşı karşıya kalmışlardır (Dobson 2007; Seager 2006). Tüm dünyanın canlı yayında izleyebildiği bu felaketin büyüklüğü ve felaketten etkilenenlerin çoğunluğunun yoksul ve renkli insanlar oluşu hem iklim krizinin acil çözüm bekleyen bir sorun olarak öne çıkmasını hem de çevre meselelerinde yaşanan yoğun toplumsal adaletsizlikleri apaçık ortaya koymayı mümkün kılmıştır. Bu dönüm noktası, kuramsal olarak ise çevresel adalet söyleminden *iklim adaleti* söylemine doğru bir geçişi de hızlandırmıştır. Schlosberg ve Collins’in (2014) bu kavramsal geçişi tartıştıkları makalelerinde vurguladıkları üzere, iklim değişikliğine yönelik ilgi veya iklim adaleti söyleminin ortaya çıkışı elbette Katrina Kasırgası ile birlikte başlamamıştır. 1990’lı yılların sonunda fosil yakıt endüstrisine ve Birleşmiş Milletler zirvelerinin başarısız sonuçlarına yönelik gelişen tepkiler başta olmak üzere, yol açtığı çeşitli doğa olayları ve felaketlerle birlikte krizin küresel düzeyde görünür olması ile sosyal ve çevresel adalet hareketlerinde iklim adaletsizliklerine yönelim artmıştır (Jafry, Mikulewicz, ve Helwig 2018; Schlosberg ve Collins 2014). Alanyazın incelendiğinde, çalışmacıların sıklıkla *çevresel adalet* ve *iklim adaleti* terimlerini birbirlerini kapsayacak şekilde ya da birini tercih ederek kullandıklarını görebilmekteyiz. Bu çalışmada da böyle bir tercih yaparak iklim adaleti yerine çevresel adalet terimini kullanmak uygun görülmüştür. İklim adaleti söylemine yönelik artan ilgiye karşın bu tercihin yapılmasının bazı gerekçelerinden söz edebiliriz. Buna göre, ilk olarak çevresel adalet nosyonunun söz konusu problemin tartışılmaya başlamasında çok daha eski bir tarihe sahip olması önemli bir nedendir. İkinci olarak, *iklim adaleti* teriminde vurgu yoğun olarak iklimde yaşanan değişiklikler ve değişikliklerin yarattığı adaletsizlik durumlarındadır. Elbette iklim krizi çevreyi de etkilemektedir ancak bu vurgu öncelikle doğal ya da yapılı çevreyi etkileyen olaylar söz konusu olduğunda odağın uzaklaşmasına neden olabilir. Örneğin bir maden faaliyetinin o bölgede yaşayan canlıların yaşam alanlarına etkileri konusunda iklim adaleti söylemi yerine çevresel adalet fikrinin kavram setiyle yaklaşmak konuyu daha anlaşılır kılabılır. Bununla birlikte, iklim krizinin yol açtığı sorunları kapsamayan, iklimdeki değişikliğin ortaya çıkardığı adaletsizlikleri içermeyen bir *çevresel adalet* düşüncesi de oldukça yetersiz ve sınırlı olacaktır. Böylece bu çalışmada *çevresel adalet* teriminin iklim adaletsizliklerini de kapsayacak şekilde hem doğal hem de yapılı çevrelerde karşılaşılan (ve elbette iklim kriziyle de bir biçimde ilişkili olan) sorunları ve bu alanlarda ortaya çıkan adaletsizlikleri de vurgulayacak biçimde kullanıldığı ifade edilmelidir. Bu yaklaşım çevresel adalet söyleminin genel biçimlenişiyle de uyumludur. Şöyle ki, bu söylem ilk kullanıma girdiği

dönemden bugüne, sürekli olarak hem konu hem de coğrafi bakımdan yeni hak taleplerini de kapsayarak alanını genişletmiştir (Schlosberg ve Collins 2014); ilk zamanlarda daha çok bir ırk/etnisite ya da sınıf sorunu olarak nitelenen içerik zamanla kent planlamasından afet yönetimine, okullardaki suyun kalitesinden yerli halkların sorunlarına dek uzanan bir çeşitliliğe ulaşmıştır. Coğrafi olarak öncelikle ABD'de yaşanan çeşitli adaletsizliklerden hareket eden söylem, zaman içinde tüm dünyadan, yerel ve uluslararası bağlamda birçok adaletsizlik sorununu çerçevesine dahil etmiştir. Buna göre, çevresel adalet konusunun giderek büyüyen ve yeni problem alanlarını sınırları içine dahil ederek çeşitlenen bir yapıya sahip olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla, kapsamı ve yol açtığı riskler bakımından bir çevre sorunu olan iklim krizini ve yol açtığı adaletsizlikleri çevresel adalet söyleminin problem alanına dahil ederek tartışmak mümkündür.

Çevresel adalet fikri, ortaya çıkışı itibarıyla ABD'de yoksul insanların sağlıklı ve iyi olmayan çevrelerde yaşadıkları tespitine dayanmaktadır (Agyeman ve Evans 2003; Dobson 1998; 2007; Schlosberg 2004; Schlosberg ve Collins 2014). İlk evresinde ABD'de yaşayan dezavantajlı konumdaki grupların, özellikle de ırksal-etnik azınlıkların maruz kaldığı toplumsal adaletsizliklerin çevreyle ilgili boyutlarının odağa alındığı çevresel adalet konusu 1980'li yıllardan bugüne dek gelişmiş, öncelikle bir toplumsal muhalefet hareketi ve bunu takip eden eleştirel ve düzenleyici bir söyleme dönüşmüştür. Farklılıkları nedeniyle ayrımcılığa uğrayan aidiyet gruplarının karşı karşıya kaldığı adaletsizlikler çevresel adalet alanyazınında oldukça büyük öneme sahiptir. Özellikle de siyahların-renkililerin maruz kaldığı adaletsizlikler sonucunda alanyazında çevresel ırkçılık gibi kavramlar ortaya atılmıştır. Bu terimi ilk kullanan kişi olarak sıklıkla ismi anılan Benjamin Chavis'e göre:

Çevresel ırkçılık, çevre politikalarının oluşturulmasında ve yönetmelik ve yasaların uygulanmasında ırk ayrımcılığı yapılması, zehirli atık tesisleri için beyaz olmayan toplulukların kasıtlı olarak hedef alınması, renkli insan toplulukları için yaşamı tehdit eden zehirlerin ve kirleticilerin varlığının resmi olarak onaylanması ve renkli insanların çevre hareketinin liderliğinden dışlanmasının tarihidir.⁴ (Chavis, 1994, s. xii).

ABD toplumunda çevresel ırkçılığın sadece siyahlara yönelik ve bir anda ortaya çıkmış bir problem olmadığını, kıtanın beyazlar tarafından "keşfedildiği" ve yerli Amerikalıların sistematik bir biçimde yok edildiği tarihlere dek geri götürülebileceğini ifade eden Bullard'a göre ABD toplumunda "ırk ve sınıf birbiriyle iç içe geçmiş durumdadır. Ancak ırk, insanların nerede yaşadığını, hangi toplulukların terk edildiğini ve hangilerinin korunduğunu belirleyen güçlü bir söylem olmaya devam etmektedir. Irkçı önyargı ve ayrımcı pratikler, renkililerin ve beyazların topluluklarında eşitsiz çevresel özellikler yaratmakta ve sürdürmektedir" (Bullard, 1993b, s. 11). Çevresel adalet hareketinin başta

⁴ Orijinal çalışmalardan doğrudan yapılan alıntıların çevirileri, aksi belirtilmedikçe yazara aittir.

gelen problem alanlarından biri olan çevresel ırkçılık sorunu renkli toplulukların çevre sağlığı bakımından tehlikeli alanlarda yerleşmesine yönelik uygulanan kurumsal ırkçılık politikalarına verilen ad olarak tanımlanabilir (Bullard, 1993a, 1993b). ABD kaynaklı olmasına karşın günümüzde küresel bir sorun olarak incelenen çevresel ırkçılık teriminin sınırları, özellikle küresel Güney'in maruz kaldığı adaletsizlik uygulamalarının ardındaki kurumsal ırkçılık politikalarını teşhir etmek ve bunlarla mücadele etmek amacıyla genişlemiştir. Örneğin, küresel Kuzey'de yer alan ülkelerde üretilen atıkların ve sağlık bakımından zarar verici olacak maddelerin çevre politikalarının ya da yasaların göz ardı edilebildiği ve çoğunlukla da küresel Güney'de yer alan coğrafyalara gönderilmesi küresel düzeydeki çevresel ırkçılık politikalarının bir yansımasıdır. Örneğin, küresel düzeyde giderek artan oranda bir problem haline gelen ve zararlı kimyasalları bünyesinde barındıran elektronik atıkların (Widmer vd. 2005) yılda üretilen 20-50 milyon tonunun %80'e yakın bölümünün "geri dönüşüm" ve imha edilmek üzere Asya ve Afrika'daki ülkelere gönderildiği tahmin edilmektedir (Perkins vd., 2014, s. 287). Söz edilen bölgelere yollanan atıkların 'geri dönüşümü' ya da bertaraf edilmesinin ne anlama geldiğini tahmin etmek çok güç değildir; bu atıklar yoksul bölgelerde yaşayan dezavantajlı konumdaki insanların yaşam alanlarına ya da bu yaşam alanlarına yakın bölgelere bırakılmakta ve böylece suya, havaya, toprağa karışarak birkaç nesil etkili olacak olumsuz sonuçlara sebep olmaktadır (Robinson 2009). Robinson'un (2009) altını çizdiği üzere, Basel Sözleşmesi'ne uymayan zengin ülkeler sayısını bilemediğimiz miktarda elektronik atığı yoksul ülkelere yollamakta ve bu atıklar neredeyse hiçbir önlem alınmadan yakılmakta ya da imha edilmektedir; bu atıklar sulara, besin maddelerine karışmakta ve sonuçları hem şimdi hem de gelecekte fark edilecek bir biçimde bu bölgelerde yaşayan insanları etkilemektedir. Atıkların yoksul halkların sağlığını, diğer canlıları ve yer küreyi umursamadan 'yok edilmesi', çevresel adalet meselesinin apaçıklığını ortaya koyan konulardan biridir. Bu uygulamaların ardında, varlıklı olanların yoksullar karşısında, beyazların renkli toplumlar karşısında vs. uygulamaya koyduğu küresel düzeyde bir politika olduğunu işaret eden çevresel ırkçılık fikri toplumsal eşitsizliklerin çevre meselelerinde daha derinleşerek nesillere aktarıldığını ve uygulanan ayrımcılığın tesadüfi değil tarihsel kökenleri olan sistematik bir uygulama olduğunun altını çizmektedir.

Temper, del Bene ve J. Martinez-Alier'in (2015) çevresel adalet nosyonunun küresel düzlemdeki gelişimini inceledikleri çalışmalarında tespit ettikleri üzere, 2000'li yıllarla birlikte zengin ve yoksul ülkelerde bulunan kırılgan gruplar ile savunmasız durumda bulunan devletler çevresel adalet söylemine önem vermeye başlamışlardır. 80'li yıllardan bugüne dek tüm dünyada, sadece toplumsal muhalefet alanında⁵ değil, konunun uluslararası ve hukuki boyutlarını ilgilendiren alanlarda da çeşitli gelişmeler

⁵ Çevresel adalet, tanımında da söz edildiği üzere bir söylem olmasının ötesinde bir hareketin adıdır. Bu nedenle, çevresel adalet ile ilgili olarak 1960'lardan günümüze uzanan çok geniş bir toplumsal muhalefet ağından söz etmemiz mümkündür. Bu ağ, yerelden (Örn. *Bergama altın madeni direnişi*) uluslararası düzeye (örn. *Fridays for Future* eylemleri) yayılmış çok aktif bir etkiye sahiptir.

gerçekleşmiştir⁶. Bu gelişmelerin itici gücü iklim krizinin yol açtığı felaketler başta olmak üzere çevre tahribatının geniş etki alanına dek uzanan adaletsizlik durumları olmuştur. Buna göre çevre adaleti için, Katrina Kasırgası gibi bir felakette yaşananlardan, yerli bir halkın yaşam alanlarının kirletilmesine, temiz suya erişimden sağlıklı beslenme hakkına ve imkanına dek çoğaltılabilecek birçok durumda ortaya çıkan adaletsizliğe yerel ve uluslararası düzeyde çözümler bulmak önemli bir hedef olarak belirmektedir.

Çevresel adalet nosyonunun kesişimsel yapısını ortaya koyabilmek üzere çevresel adalet hareketinin tarihsel temellerinin yanı sıra söylemin taleplerine ve kuramsal çerçevesine bakmak yararlı olacaktır. Çevresel adalet fikri toplumsal alandaki adaletsizliklerin çevre sorunları eksenindeki yansımalarına odaklanmaktadır. Buna göre, çevresel adalet söylemine ve çevresel adaletsizliklerin değerlendirilmesine kaynaklık eden en temel gerekçelerden biri kaynaklardan sağlanan faydayı elde edenlerle bedel ve riskleri yüklenenlerin aynı kişiler olmamasıdır (örn., Kiral Uçar ve Müller 2020; Kiral Uçar vd. 2021). Bedelleri ödeyip riskleri yüklenmek zorunda kalanlar neredeyse her durumda yoksul, güçsüz, madun konumunda olanlarken, ödenen bedellerin karşılığında ulaşılan faydaları, güçlü ya da varlıklı olanların elde etmesi konunun adaletle ilgili boyutunu oluşturmaktadır (Kiral Uçar ve Müller 2020). Burada ortaya çıkan adaletsizliği çevre ile ilgili kılan ise ödenen bedelin kimi zaman yaşanan toprak, kimi zaman içilen suyun temizliği, kimi zaman ise bir türün devamı ile ilgili olmasıdır. Söz konusu adaletsizlikler, her türden eşitsizliğin giderilmesini amaçlayan *toplumsal adalet* söylemiyle çevresel adalet meselesini ortaklaştırmaktadır. Buna göre, *toplumsal adalet* elde edilen faydaların tarafsız ve adil bir şekilde paylaşılmasını hedeflerken (bkz. Barry 2005), çevresel adalet fikri bu genel yaklaşımla bağlantılı ancak çevresel alanlardan elde edilen faydayı, diğer canlı-cansız varlıkların haklarını, doğanın insana bağımlı olan değil kendiliğinden doğan korunum haklarını özel olarak odağına almaktadır. Hava kirliliğine, atmosferdeki sera gazı miktarına, suların kirlenmesine ve elbette iklimin değişmesine en çok kimin katkısı vardır? Bu negatif çıktılardan en çok kimler etkilenir? Bu ve benzeri sorulara verilen yanıtlar çevresel adalet meselesinin kapsamını oluşturmaktadır. Çevresel adalet sorunu, bir parka/yeşil alana kolaylıkla erişebilmek ya da bisiklet yoluna sahip olmak ile ilgi olabilirken içme suyuna erişim ya da toplu taşımayı kullanabilmekle de ilgili olabilir.

⁶ Söz konusu gelişmeler içinde en geniş çaplı olanlarının merkezi Birleşmiş Milletler'dir. Sadece Birleşmiş Milletler çatısı altında dahi çevre ve iklim konularında gerçekleşmiş çok sayıda görüşme, sözleşme ve anlaşmadan söz edilebilir. Birleşmiş Milletler İklim Değişikliği Çerçeve Sözleşmesi'den (BMİDÇS) Paris İklim Anlaşması ve Kyoto Protokolü'ne, BM kapsayıcılığında çok sayıda anlaşma/protokol gerçekleşmiştir ve düzenlenen çeşitli zirvelerde ilgili konuda uluslararası düzeyde bir çözüm arayışı sürmektedir. Bununla birlikte, bu "çözüm" arayışları çevre aktivistleri tarafından konunun ciddiyetini ve aciliyetini anlamamakla, samimi olmamakla ya da güçlü ülkelerin kayırılması gibi nedenlerle protesto edilmektedir (bkz. örn. Greta Thunberg tells world leaders 2019; Harvey 2019).

BMİDÇS'nin tam metni ve taraf ülke olarak Türkiye'nin konumu için bkz.: <https://iklim.gov.tr/bm-iklim-degisikligi-cerceve-sozlesmesi-i-33>. Paris Anlaşması'nın tam metni için bkz.: https://ekolojikolektifi.org/wp-content/uploads/2017/11/Paris_Anlasmasi-ISBN-978-605-83799-1-6.pdf. Kyoto Protokolü'nün tam metni için bkz.: <https://iklim.gov.tr/kyoto-protokolu-i-35>

Çevresel adalet fikri, daha önce de ifade edildiği üzere, zaman içinde içeriği ve kapsamı genişleyen bir yapıya sahiptir. Ramirez-Andreotta'nın (2019) tespit ettiği üzere *çevresel adalet* söylemi, ekolojik olarak birliği ve türler olarak birbirimize bağlılığımızı; çevreyle ilgili kamu politikalarının ayrımcılıktan arındırılmasını ve tüm halklar için adil olarak düzenlenmesini; toprağın kullanımında yer küreye ve diğer canlı türlerine saygılı bir biçimde, etik ilkelere bağlı ve sorumlu davranılmasını; yaşam için gereken temel haklara (temiz su ve hava, toprak, yeterli ve sağlıklı gıda gibi) ulaşımın adil olarak sağlanması ve bu hakları ortadan kaldıran tehlikelerin (zehirleri kimyasal atıklar, nükleer tesisler gibi) ortadan kaldırılmasını; kararlara ilgili tüm tarafların görüşlerinin dahil edilmesini; yapılan planlama ve uygulamalara herkesin/her varlığın eşit katılımcı olarak dahil edilmesini, çevreyle ilgili yaşanan adaletsizliklerde mağdur olanların zararlarının bütünüyle tazmin edilmesini ve mağdur olanların kaliteli sağlık hakkına erişebilmelerini; doğal ve yapılı çevre alanlarının temiz, sağlıklı, herkesin erişimine uygun biçimde düzenlenirken aynı zamanda diğer canlı-cansız varlıkların yaşam alanlarının korunması için ekolojik politikalar geliştirilmesini; çok uluslu şirketlerin yıkıcı faaliyetlerinin durdurulmasını; sadece şimdiki nesillerin değil, gelecek nesillerin yaşam olanaklarını da gözetilen politikaların üretilmesini ve eğitim sağlanmasını talep eder. Bu ve buna benzer talepleri gündemde tutarak yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde bir dönüşümü hedefleyen çevresel adalet söylemiyle birlikte insanların tüm farklılıklarıyla birlikte çevre politikalarının geliştirilmesi ve uygulanması süreçlerine adil bir biçimde dahil edilmesi amaçlanmaktadır. Bir sonraki alt bölümde amaçları ve talepleriyle genel çerçevesinin belirlenmeye çalışıldığı çevresel adalet nosyonunun içeriğine değinilmiş ve bu çalışmada bu nosyona karakterini verdiği öne sürülen kesişimsellik fikri incelenmiştir.

Kesişimsellik Fikrinin Gelişimi ve Genel Hatları

1980'lerin sonlarında, eleştirel feminist kuramcı Kimberlé Crenshaw tarafından kullanılan kesişimsellik kavramı, temel olarak çeşitli ayrımcılık ve ayrıcalık biçimlerinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir çerçeve sunmaktadır. Bu öneri, ilk olarak dezavantajlı bir grubun, Afro-Amerikalı kadınların, karşı karşıya kaldığı baskıyı açıklamamanın bir yolu olarak önerilmiştir. Siyah kadınların karşı karşıya kaldığı ayrımcılığı ve baskıyı açıklamaya, bu yolla da ana akım feminizme yönelik eleştirel bir bakış ortaya koymaya çalışan Crenshaw'ın bu katkısı günümüzde ayrımcılık pratiklerinde gücün nasıl bir işlevi olduğunu, baskının ve eşitsizliğin kendine nasıl yol bulduğunu açıklamak üzere kullanılan disiplinlerarası bir çerçeve sunmaktadır.

Toplumsal sorunların analizinde tek taraflı ve tek boyutlu bir yaklaşım biçimine bir itiraz olarak gelişen kesişimsellik fikri, felsefeden antropolojiye, feminizm çalışmalarından etnik çalışmalara, hukuktan epistemolojiye dek birçok alana etki etmiştir. Davis'e göre (2008), farklılığın çeşitli kategorileri bireylerin yaşamlarında, toplumsal uygulamalarda ve kurumsal düzenlemelerde etkileşim içindedir ve bu etkileşimler güç ilişkileri bağlamında çeşitli sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Kesişimsellik fikrinin kuramsal gelişimini üç evreye ayırarak inceleyen Nash'e göre (2011), 1960'lı yıllarda ABD başta

olmak üzere birçok coğrafyada etkili olan savaş karşıtı protestolar, 68 öğrenci ve işçi hareketleri, nükleer karşıtı ve çevrecilerin bir araya gelerek ortaya çıkardığı kolektif hareketlilik kesişimsellik fikrinin de ilk evresini oluşturmuştur. Crenshaw ve onunla eş zamanlı olarak benzer çerçevede çalışmalar ortaya koyan Patricia Hill Collins'in 1988-90 yılları arasındaki girişimleri kesişimselliğin ikinci evresini oluşturmaktadır. 90'lı yılların sonu ve 2000'li yılların başından günümüze dek süren üçüncü evrede ise kesişimsellik fikrinin sınırları genişlemiş ve yeni problem alanlarına uygulanmaya başlanmıştır.

İrkçılık karşıtı ve feminist alanyazında siyah kadınların neredeyse yok sayıldığını düşünen Crenshaw (1989, 1991) tahakküm yapılarının siyah kadınları marjinalleştiren işleyişi üzerine bir eleştiri ortaya koymak ve böylece siyah kadınların durumlarının da toplumsal adalet mücadelesine dahil edilmesini mümkün kılmaya çalışmıştır. İrkçılık karşıtı ve feminist mücadelede göz ardı edilen, çoğunlukla yok sayılan siyah kadınlar siyah erkeklerin ve beyaz erkeklerin sorunları içinde neredeyse unutulmuşlardı (Crenshaw 1989). Her bir baskı noktasını ayrı ayrı ele alan ve bu temelde bir mücadeleye kalkışan yaklaşımlara karşı çıkan kesişimsellik fikrine göre siyah kadınların karşı karşıya kaldığı tahakkümü sadece ırkçılık ile ya da sadece feminizm ile anlamaya çalışmak yeterli değildir. Siyah kadınlar bundan çok daha fazlasıyla karşı karşıyadır. Yuval-Davis'in aktardığı üzere, siyah kadınlar ırkçılık, sömürgecilik, patriyarka ve daha çok çeşitli formdaki tahakküm ile baş etmek durumundadır; hatta çoğunlukla bu formlar güçlü iş birlikleri kurarak, hatta hep birlikte işleyerek baskıyı arttırmaktadır (Yuval-Davis, 2007, s. 565). Buna göre kesişimsellik kuramı, insanların karşı karşıya kaldığı ayrımcılığı ve tahakkümü cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, din, ırk, etnisite, kültür ve daha birçok farklı aidiyet noktalarının kesişiminde büyüyen baskı ile karşı karşıya kalmalarından hareketle anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre bu baskı noktaları teşhis edilmeli ve bu teşhise göre çareler aranmalıdır. İnsanların kesişen aidiyetlerini ve deneyimlerini dikkate almak, bireyin karşılaşılabileceği önyargıların karmaşıklığının daha iyi anlaşılmasını ve bunlarla mücadele etmek için gereken araçların geliştirilmesini mümkün kılabilir.

Crenshaw ile neredeyse aynı zaman diliminde kesişimsellik fikrini tartışmaya başlayan Collins de benzer bir tespitle yola çıkmıştır. Zira, kesişimsellik, her ne kadar ilk defa Crenshaw tarafından terimleştirilmişse de, 20. yüzyıl boyunca süregiden siyah kadınların özgürlük mücadelelerinin sonucunda, aynı *Zeitgeist* içinde ortaya çıkması tesadüf değildir. Collins (1991) iki kutuplu (binary) düşünme biçiminin dayattığı *ya-ya da* şeklindeki yaklaşımı reddederek eleştirisini inşa etmeye başlar. Bu dışlayıcı yaklaşıma karşı *hem-hem de* biçimindeki bir düşünme biçimini savunan Collins'e (1991) göre, grupların sabit-değişmez-geçirgen olmayan sınırlara sahip olduğunu varsaymak hatalıdır. Buna karşı akışkanlığı (fluidity) öneren Collins, kendine yönelik eleştirel olamayan, kendiliğinin ve sorumluluğunun bilincinde olmayan bir politikayı kabul etmez. Aynı zamanda bir politikanın çözüm sunma kapasitesine sahip olması onun tarihselliği, ilişkiselliği ve karşılıklı bağımlılığı kavrayıp kavramadığı ile ilişkilidir. Son olarak, bireylerin ve grupların biricikliğini, her bir deneyimin yeni ve farklı deneyimler

olarak görülmesi gerektiğini savunan Collins (1991), gruplar arasında kurulacak iş birliklerini ve bu iş birliklerinin dinamik yapısının altını çizmektedir.

Crenshaw ve Collins'in yanı sıra, kesişimsellik fikrinin kuramsallaşmasına önemli bir katkı sağlayan diğer bir isim Nira Yuval-Davis'tir. Evrenselci ve tikelci yaklaşımların genellemeci ve homojenleştirici yapısına bir karşı çıkış ortaya koyan Yuval-Davis (1997), temel olarak özcü, tek tipleştirici bir özne kavrayışına-epistemolojiye yönelik bir eleştiri geliştirmeye çabalamıştır (Uçar 2022). Hakikate farklı konumlanmalarda (positionings) bulunan insanlar arasındaki bir diyalogla ulaşılabileceğini savunan Yuval-Davis'e göre (1999, 95), diyalog bir tür sosyal temastır ve farklı olan ile, *öteki* ile karşılaşmayı olanaklı kılar. Sosyal bilimlerin diğer alanlarında yürütülen birçok çalışmada da ortaya konulduğu üzere, farklı olanlarla girilecek ilişkiler-temaslar söz konusu dış gruba yönelik bilginin artışına ve dolayısıyla da önyargıların ortadan kalkmasına zemin hazırlamaktadır (bkz. Allport 1954; Pettigrew 1998). Yuval-Davis (1999), böyle bir diyalogun nasıl işleyebileceği ile ilgili genel bir hat sunmaya çalışır. Ona göre, diyaloga katılan aktivistler kendi konumlanmalarının değil, mesajın önemli olduğunu bilerek diyaloga katılmalıdır (Yuval-Davis 1999). Diyaloga katılanlar kendi aidiyetlerinin ve konumlanmalarının çok boyutlu bir yapıda olduğunun farkında olmalı ve kendine yönelik eleştirel bir kavrayışa sahip olmalıdır. Katılanların nasıl bir diyalog süreci geçirmesi gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir açıklama getiren Yuval-Davis (1999), sonuç olarak konumlanmalar üzerinden değil, ortaklaşılacak değer ve amaçlardan hareket eden bir mesajın önemini vurgular. Bu noktada, ona göre diyalog yoluyla inşa edilen bu çapraz (transversal) politika⁷ "diyaloga katılanlar arasındaki farklı güç konumlarını kabul eder fakat yine de farklılıkları her katılımcıya eşit saygı ve tanıma yoluyla kapsar" (Yuval-Davis 1999, 138). Buna göre, farklı konumlanmalardan hareket eden katılımcıların birbirlerini eşit olarak kabul etmeleri ve saygı duymaları diyalog için temel önemdedir. En son olarak, bir diyalogun tarafı olanların kendi grupları içinde de çeşitliliğin olduğunu, homojen bir yapıda olmadıklarını kabul etmesi önemlidir (Yuval-Davis 1999). Tüm bu belirlemeler ile birlikte Yuval-Davis, farklı konumlanmalarda bulunan kişi ve grupların, ortak bir amaç etrafında, mesajın önemini fark etmiş olarak ve birbirlerinin konumlanmalarını eşit görüp saygı duyarak toplanabileceğini ifade etmektedir.

Kesişimsellik fikri çerçevesinde, diyaloga katılanların aidiyetlerini inceleyen Yuval-Davis'e (2006) göre aidiyetler⁸, birbirini destekleyen bileşenlerin bir aradalığıyla ve

⁷ *Kesişimsellik* yönetsel bir araç, olan biteni anlama yolu iken *çapraz (transversal) politika* girilecek iş birlikleri, atılacak adımlar için bir strateji, politik bir şema olarak düşünülebilir. Kesişimsellik, farklı konumlanmalarda bulunan kişi ya da grupların maruz kaldıkları uygulamaların farklı deneyimleneceğini vurgulamayı, bu gibi durumları anlamayı ve açıklamayı amaçlar. Çapraz politika anlayışı ise kimlik politikalarına bir alternatif olarak ortaya atılmıştır (Yuval-Davis 2013). Buna göre çapraz politika, kimlik gibi ben-öteki ayrımını mümkün kılan kategoriler yerine bu konumlanmaların üzerine inşa olduğu güç ilişkilerine odaklanmayı mümkün kılacak çözümler aramayı ve ortaklaşmaları, iş birliklerini, koalisyonları olanaklı kılacak stratejiler geliştirmeyi hedefler (Yuval-Davis 1999; 2017).

⁸ Yuval-Davis aidiyetler ile aidiyet politikaları arasında temel bir ayrım yapar (bkz. Yuval-Davis 2006). Buna göre, aidiyet politikaları dünyayı 'bizler' ve 'onlar' şeklinde ayıran sınırların yaratılması, korunması ve genişletilmesi ile ilgilidir. Aidiyet politikaları, sınırlarının içinde kalanların ve sınırların dışında kalanların

dinamik bir süreç sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada üç farklı analitik düzeyden söz eden Yuval-Davis'in (2006) tanımladığı ilk düzey olan toplumsal konumlanmalar 'biz' algısının oluştuğu zemini işaret etmektedir; belirli bir tarihselliğe sahip olan bu konumlanmalar çeşitli güç ağlarıyla ve söylemlerle ilişki içindedir. Buna göre bir toplumsal konumlanmada olmak, örneğin kadın, orta sınıf, renkli vs. olmak güç ilişkilerinin belirli bir ekseninde bulunmak anlamına gelmektedir. Yuval-Davis bunu şöyle ifade eder:

İrk, toplumsal cinsiyet, sınıf vb. söylemlerin birbirine indirgenemeyecek kendi ontolojik temelleri olsa da herhangi bir toplumsal bölünmenin ayrı somut bir anlamı yoktur. Bir kadın olmak, eğer orta sınıf ya da işçi sınıfındansanız, hegemonik çoğunluğun ya da ırksallaştırılmış azınlığın bir üyesiyseniz, şehirde ya da taşrada yaşıyorsanız, genç ya da yaşlıysanız, heteroseksüel ya da eşcinselseniz farklı anlamlar taşır. (Yuval-Davis, 2006, s. 200).

Yuval-Davis (2006, 2011b) toplumsal konumlanmaların kesişen ve birbirleriyle çeşitli güç ilişkileri içinde inşa olan söz konusu yapısının yanı sıra farklı iki analitik düzeyi daha belirlemiştir. İkinci analitik düzey olan *özdeşleşmeler ve duygusal bağılıklar* aracılığıyla *ben* ve *öteki* olana ilişkin bilişsel ve duygusal bir hat oluşturduğumuzu öne süren Yuval-Davis'in işaret ettiği üzere (2006), bu düzeyde ne olup olmadığımıza dair kendimize ve diğerlerine ilişkin aktardığımız anlatılarımız ortaya çıkmaktadır. Görülebileceği üzere, bilişsel, davranışsal-duygusal girdi ve çıktıları olan, kompleks bir süreç olarak tarif edebileceğimiz aidiyetlerimiz bireylerin kendilerini tanımlama ve diğerleriyle ilişkiye geçme biçimlerini belirlemektedir. Yuval-Davis'in belirlediği üçüncü ve son analitik düzey ise *etik ve politik değerler sistemleridir*. Bu düzeyde ise farklı olanların-ötekilerin yargılanması ve değerlendirilmesi söz konusudur (Yuval-Davis 2006; 2011b; 2011a). Bu yargılama ve değerlendirmeler sırasında kendimize ilişkin bir değerler listesi belirleriz. Öteki olanın değerlendirmesi kendimize ilişkin bir yargı barındırmaktadır. Sürekli olarak çeşitli değerlerin seçildiği ve vurgulandığı bu sürecin söylemsel yapıda olduğunu vurgulamak önemlidir. Söz konusu değerlendirmeler ve yargılamalar belirli bir söylem çerçevesinde, bu söylem aracılığıyla inşa edilmekte ve aktarılmaktadır. Bu söylemler hem kendi iç grubumuzla özdeşleşmemizi hem de diğerleriyle olan mesafemizi belirlemektedir. Buna göre aidiyetlerimiz söz edilen bu üç farklı analitik düzey çerçevesinde inşa olmaktadır. Yuval-Davis'in bu analizi bizlere başta toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite ve sınıf temelli olmak üzere, çeşitli tahakküm biçimlerinin belirli bir aidiyetin oluşumunda nasıl etkili olduğunu göstermektedir. Akışkan, çok boyutlu ve kesişen bir aidiyetlerin toplamı olarak bizlerin sürekli olarak farklı güç ilişkilerinin kesişiminde konumlandığımızı vurgulayan kesişimsellik yaklaşımı ilk ortaya atıldığı dönemden bugüne gelişerek kapsam alanını çeşitlendirmiştir. Artık sadece cinsiyet, sınıf ya da ırk temelinde ortaya çıkan tahakküm biçimleri değil, örneğin yaş (bkz. örn.,

birbirleriyle ilişkilerini belirleyen, bu ilişkinin yapısını ve kurallarını belirleyen politik-ideolojik projeler ve söylemlerdir (Yuval-Davis 2006; 2007).

Calasanti ve Giles 2018; Calasanti ve King 2015) ya da engellilik (bkz. örn., Evans 2022; Hernández-Saca, Gutmann Kahn, ve Cannon 2018; Shaw, Chan, ve McMahon 2012) gibi diğer kesişim noktaları da kuramsal çerçeveye dahil edilmeye başlamıştır. Bu noktada, kesişimsellik fikrini geniş koalisyon imkanlarına açık olan, farklı tahakküm biçimi ve güç akıslarının ilişkilendiği bir alan olarak çevresel adalet düşüncesi bağlamında genişletmenin olanaklarını tartışmak önemlidir.

Kesişimsel Çevresel Adalet

Dünya Meteoroloji Örgütü'nün 2021 yılında yayınladığı "Aşırı Hava, İklim ve Su Olaylarından Kaynaklanan Ölümler ve Ekonomik Kayıplar Atlası"nda 1970-2019 yılları arasında 2 milyondan fazla insanın bu aşırı hava, iklim ve su olaylarında hayatını kaybettiği rapor edilmiştir. 2017 yılının Ağustos ayında, Asya'nın güneyinde, Hindistan, Bangladeş ve Nepal'i etkileyen sel sonucunda 1200'den fazla insan hayatını kaybetmiş, 40 milyon kişi zarar görmüştür. Tarımsal ve endüstriyel kirlilik tehlikesiyle karşı karşıya kalan ve iklim krizinin sonuçları nedeniyle zorunlu göçe maruz kalan milyonlarca kişinin öyküsü ise henüz yeterince (!) istatistiklere dökülmemiş, rakamlara 'indirgenememiştir'. Bugün için örneğin şöyle bir bilgiye/ön görüye ulaşabiliyoruz; 2050 yılına kadar iklim krizinin yol açacağı sonuçlar nedeniyle zorunlu göçe maruz kalacak insanların sayısının on milyonlarca olacağı tahmin ediliyor (Malin ve Ryder 2018). Benzer haberleri giderek daha sık duymaktayız; seller, fırtınalar, yanan/yakılan ormanlar, yok edilen doğal yaşam alanları, sonu gelen canlı türleri... Bununla birlikte, ortaya konulan bu tahminlerin, verilen sayıların yarattığı korku ve kaygının ne kadar motive edici olduğu, insanları tehlike karşısında harekete geçirici bir özelliğe sahip olup olmadığı oldukça tartışmalıdır. Turan'ın makalesinde belirttiği üzere: "Ekolojik krizin ciddiyetini vurgulamaya devam ederken kıyamet tellallığının yahut hepimizi eşit şekilde etkileyecek bir kriz varmış gibi yapmanın faydadan çok zararı var"dır (Turan 2014). Korkunun nihayetinde içe kapatan bir yapısı olduğunu belirten Turan'a (2014) göre, iklim krizinin yol açtığı çevresel adalet sorunlarının *göçün artması, su ve iklim savaşları* gibi kavramlaştırmalar üzerinden kurulan güvenlikçi bir söyleme dönüşmesi, başka bir ifadeyle sorunun nihayetinde küresel Kuzey'in sınırlarının korunması problemine indirgenmesi nedeniyle oldukça sorunlu bir yana sahip olduğunu not düşmek önemlidir. Bu noktada, güvenikleştirici dilden kaçınan, sorunu korku ve telaşın felç eden karanlığından uzak tutmaya çalışan, tersine umut verici, adil, katılımcı, eşit ve gerçekçi bir hedefe yönelten politik yaklaşımlara olan ihtiyaç ortadadır. Önceki bölümlerde genel hatlarıyla incelenen çevresel adalet ve kesişimsellik nosyonlarının birlikte düşünülmesi böyle bir ihtiyaca yanıt olabilir, katkı sunabilir mi? Temel olarak farklı kimlik talepleriyle, aidiyetlerin tanınma mücadeleleriyle ilişkili olan kesişimsellik fikri çevresel adalet meselesi ile ilgili olarak bizlere nasıl bir alan açmaktadır?

Çevre ve iklim olayları sonucunda yerlilere, renkli insanlara veya genel olarak marjinalleştirilmiş topluluklara yönelik uygulanan politikalar köleci, sömürgeci ve kapitalist bir dünya kavrayışının devamının yansımaları olarak değerlendirilebilir. Mevcut dünya kavrayışının, söz konusu tarihsel geçmişi ve bu dünya kavrayışının

(öncelikle beyaz, erkek) insan öznesini odağına alan yapısı ortaya çıkan ilişkiler ağının her noktasında bir adaletsizlik öyküsü barındırmakla sonuçlanmaktadır. Çelik'e göre, dayatılan bu (beyaz, erkek, rasyonel, bilimsel) insan tanımı ve ölçütleri nedeniyle kadınlar, siyahlar gibi "farklı insan olma biçimleri uzun süre aşağılanmış, yok sayılmış ve 'gelişmiş' beyaz erkek insanın gölgesinde yaşamını sürdürmüştür. İnsan-olmayan canlılar ise hümanizmin insan vurgusu bakımından zaten odağa alınmamıştır" (Çelik 2022, 12-13). Mevcut antroposentrik insan kavrayışının temelinde felsefe tarihinin oldukça uzun bir döneminde hâkim olan (ister evrenselci ister tikelci bir formasyonda olsun), özne kavrayışının olduğunu vurgulayan Uçar'a (2022) göre, farklılıkları tahakküm altına alan bu özne fikri özcü bir yapıda kurulmuştur. Özcü ve dışlayıcı bir yapıda kurulan insan-özne fikri küresel Kuzey'in Güney ile, Batı'nın Doğu ile, varlıkların yoksullarla, beyazların renklilerle ve daha birçok farklılık noktasında somutlaşmakta, güç ilişkilerinin bir belirleyeni olarak etkili olmaktadır. Farklılıkların kesiştiği konumlanmalarda bulunan grup üyeleri, örneğin kadın, siyah, yoksul ve ileri yaşta olan bir birey, söz konusu tahakkümü ve toplumsal eşitsizliği en yoğun olarak hissetmektedir. Kesişimsellik kuramı, bir önceki bölümde genel hatlarını sunmaya çalıştığımız üzere, toplumsal eşitsizlikler alanının kesişim noktalarında görünür olan kırılmalara ve bunlarla nasıl başa çıkılabileceğine ilişkin stratejilere dikkat çekmektedir.

Geliştirilen stratejilerden hareketle 1982 yılında Warren kentinde olanlar çevresel adalet fikri için bir dönüm noktasıydı. Bu olay ve buna verilen tepkiler çevresel adalet ve kesişimsellik arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Warren'da yaşam alanları kirletilenler, çoğunluğunu siyahların oluşturduğu bir topluluktu. Bu topluluğu oluşturan kişilerin bir diğer özelliği de ekonomik olarak düşük ekonomik gelire sahip kişiler olmalarıydı. Sadece Warren'da yaşayanlar değil, ABD'de 90'lı yıllarda gelişen çevre hareketlerine katılan birçok halk -Afro-Amerikalılar, Latinler, Asyalılar, Pasifik Adaları'nda yaşayanlar ve Yerli Amerikalılar- Bullard'ın (1993) vurguladığı üzere, çevre sorunlarında en riskte olan gruplardır. Çevresel ırkçılık fikrinin kuramcılarında olan Bullard'a göre (1993), Birleşik Devletler ırk temelli eşitsizliklerin çok yoğun yaşandığı bir topluluktur ve renkli insanlara yönelik bu eşitsizlik en yoğun olarak gettolarda, barriolarda⁹, rezervasyonlarda¹⁰, kırsal-yoksul bölgelerde sürmektedir. Bu yaşam alanlarında kurulan örüntünün egemen beyaz Amerikalılar tarafından yaratılan sınırlar ve sınırlandırmalar ile ilgili olduğunu belirten Bullard (1993) renkli insanların karşı karşıya kaldığı çevre sorunları ve toplumsal adaletsizlik sorunlarının tek bir çevresel adalet çerçevesinde bir araya getirilmesini öneren ilk kuramcılardan biridir. Bullard'ın çevresel adalet sorununu kuramsallaştırırken çizdiği bu hat ya da Warren'da yaşayanlar ve verilen tepkiler çevresel adalet konusunun kesişimselliğine ilişkin önemli belirtiler sunar. Buna göre, *çevresel adalet* terimi ortaya çıkışı, kapsamı, içeriği nedeniyle hali hazırda kesişimsel bir nosyon olarak değerlendirilebilir. Çevre sorunlarıyla adalet

⁹ ABD'de çoğunlukla İspanyolca'nın konuşulduğu mahalleler.

¹⁰ ABD'de Amerikan Yerlileri için ayrılmış yaşam alanları.

konusunun kesişiminde, çevre hareketlerinin pratiği ile ırkçılık ve insan hakları kuramlarının kesişiminde ortaya çıkan çevresel adalet fikrine göre toplumsal alanda adaleti talep etmeyen bir çevre mücadelesi olanaklı değildir. Buna göre, çevresel adalet nosyonunun kesiştiği en temel ve geniş kapsamlı eksen toplumsal eşitsizlikler eksenidir. Toplumsal eşitsizlikler, ekonomiden farklı aidiyetler ve kimlikler meselelerine, yaşamda bulunulan evreden engelli olma durumuna ve daha birçok farklı tezahürü olan geniş bir yığın oluşturmaktadır. En önemli toplumsal eşitsizlik kaynağı olarak ekonomik eşitsizlikler, yoksulların ('üçüncü Dünya, 'gelişmekte olan ülkeler ya da günümüzdeki yaygın kullanılan biçimiyle küresel Güney) varlıklı olanlar ('gelişmiş ülkeler' ya da küresel Kuzey) karşısındaki konumu bakımından çevre ve iklim ile ilgili sorunlarda da başat problem alanını oluşturmaktadır. Buna göre, ilk olarak ekonomik eşitsizliklerle mücadele edilmeden, kaynakların adil olarak dağıtılması sağlanmadan çevre meselelerinde hakkaniyetli bir çözümün sağlanması olanaklı görülmemektedir. Turan'ın belirttiği üzere, "ekolojik dönüşümün faturasının kime kesileceği meselesi, Fransa'daki Sarı Yelekliler hareketinden Ekvator'daki akaryakıt zammı protestolarına kadar uzanan alanda bir ekonomik adaletsizlik meselesidir" (Turan 2021, 39). Çevresel adalet meselesinin görünür olduğu bir diğer büyük hat ise farklı aidiyetler ve kimliklerin girdiği çeşitli tahakküm ilişkilerinin alanıdır. Irk ve cinsel kimlik başta olmak üzere, farklı aidiyetlerin ve kimliklerin hak talepleri ve mücadeleleri çevre sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalmaktadır. Örneğin, Doğal Kaynaklar Savunma Konseyi'nin (NRDC) raporuna göre, siyahlarla birlikte ABD'deki en geniş etnik toplulukların başında gelen Latinler'in yaşadıkları ya da çalıştıkları yerlerin zehirleyici-toksik bölgelere yakın olup olmadığına ilişkin hiçbir fikirleri yoktur (Delgado vd. 2011).

Çevresel adalet nosyonu için önemli bir dönüm noktası olan Katrina Kasırgası'ndan sonra çıkarılan tablo sözünü ettiğimiz birçok kesişim noktasını işaret etmesi bakımından oldukça önemli veriler sunmaktadır. Buna göre, kasırga sırasında ve sonrasında yaşananlar sadece küresel Güney'in maruz kaldığı adaletsizliklerin değil, küresel Kuzey'in kendi sınırları içindeki adaletsizliklerin de olabildiğince kırılma alanı olduğunu gözler önüne sermiştir. Zoraster'in (2010) araştırmasına göre kişilerin kasırgadan etkilenmesi yoksul olmak, bir konuta sahip olmamak, yeterli derecede İngilizce bilmemek, bir etnik azınlığa dahil olmak, vatandaş olmamak ya da oturma hakkı sahibi olmamak gibi çeşitli faktörlerle ilişkilidir. Benzer biçimde, Brunkard, Namulanda ve Ratard (2008), kasırga sırasında hayatını kaybedenlerin bir incelemesini yaptıkları çalışmalarında Louisiana eyaletinde ölenlerin büyük çoğunluğunun 75 yaş üstü kişiler ile siyahlar ve Latinler'den oluştuğunu tespit etmiştir. Hem Sharkey'nin (2007) hem de Elder ve vd.'nin (2007) çalışmaları kasırgada hayatını kaybedenlerin büyük çoğunluğunun siyahlar olduğunu teyit etmektedir. Kasırga sonrasında yapılan araştırmalar, özellikle siyah ve yoksul kadınların (afet sırasındaki büyük kayıplarının yanı sıra) yoğun ekonomik baskı, ev içi şiddet, boşanma, evsizlik, travma sonrası stres bozukluğu başta olmak üzere ağır psikolojik sorunlarla karşı karşıya kaldığını ortaya koymaktadır (örn. bkz. Brodie vd. 2006; Logan 2006; Lowe, Rhodes, ve Scoglio 2012; Rhodes vd. 2010; Thornton ve Voigt 2007; Williams ve Sorokina 2006). Kesişimsellik

kuramı, işte tam da bu en kırılğan ve sesi neredeyse duyulmayan kişi ve gruplara yönelik bir ilgiyi ve kuramsal çerçeveyi ortaya koymaktadır. Zira, bu kırılğan kişi ve gruplara yönelik devrede olan ne sadece kapitalist ekonomik düzeninin yarattığı adaletsizlik, ne de patriyarkanın eşitsiz baskı araçlarıdır; gücün asimetrik dağılımını destekleyen birçok farklı tahakküm aracı çoğu zaman birlikte işlemekte, özellikle de en sessiz ve savunmasız olanları hedef almaktadır. Kasırğa gibi bir felaketin ardından da, bir maden için köylerin boşaltılmasından da, iklim krizinin yol açtığı ve yol açacağı zorunlu göçlerden de yine en çok kırılğan ve savunmasız kişi ve gruplar etkilenmektedir. Kesişimsellik kuramının çevresel adaletsizlik hareket ve kuramlarına yönelik en önemli katkısı dikkatleri bu kişi ve gruplara çekmek, bu kişi ve grupların güçlendirilmesi için toplumsal dayanışma ve itiraz ağlarını harekete geçirmek, politikalar ve yasalar geliştirilmesini sağlamak için iş birliklerinin kurulmasına aracılık etmek yönünde olacaktır.

Doğanın ve insan olmayan varlıkların haklarının çoğu zaman konu dışı bırakıldığı felsefi tartışmalara (bkz. Rawls 2009) karşın, adaletsizliği ortadan kaldırmak için verilebilecek bir hak mücadelesinde en sessiz olanlardan, yani doğanın kendisi ve insan olmayan varlıklar için verilen mücadelede de kesişimsel bir yaklaşımın sunabileceği olanaklar vardır. Çevresel ırkçılık ve genel olarak toplumsal adaletsizlik tartışmasında incelediğimiz üzere, toplumsal eşitsizlikler ırkçılık ya da cinsiyetçilik biçiminde ya da herhangi bir tür ayrımcı pratikte ortaya çıkar ve gelişirler¹¹. Singer'e göre; "ırkçı, kendi ırkından olanların çıkarları ile başka ırktan olanların çıkarları arasında bir çatışma olduğunda, kendi ırkından olanların çıkarlarına daha fazla ağırlık vererek eşitlik ilkesini ihlal eder. Benzer şekilde türücü de kendi türünün çıkarlarının diğer türlerin üyelerinin çıkarlarının önüne geçmesine izin verir. Her iki durumda da kalıp aynıdır" (Singer 1974, 108). Buna göre, hem tür olarak kendi türümüzün üyesi olan ancak farklı olanlara ya da "biz" kümемizin dışında kalanlara, hem de kendi türümüzden olmayan canlı ve cansız varlıklara, en başta da yer kürenin kendisine uyguladığımız tahakküm edici konumlanmanın da vurgulanması önemlidir. Buna karşın, insan olmayan hayvanların haklarının adalet mücadelesine dahil edilmesine yönelik artan ilgi ve çalışmalar bu noktada umut vericidir (bkz. Anderson 2005; Donaldson ve Kymlicka 2011; Kymlicka ve Donaldson 2016; Singer 1974; 2009). Kesişimsellik kuramı, insanın doğadan ayrı, diğer canlıları tahakküm edilebilecek nesnelere olarak gören bir dünyayı kavrayış biçiminden kaçınılmaktadır. Zira, insanın çok boyutlu yapısı onun doğayla ve doğadaki canlılarla ortak paylaştığı eksenleri de kapsamaktadır. Kesişimsellik, buna göre öncelikle antroposentrik kavrayışa karşı bir itiraz olarak görülebilir.

¹¹ Ayrımcı pratikler, kullandıkları şemalar ve bu şemaların üzerinde inşa olduğu dünyayı özcü kavrayış biçimi bakımından birçok noktada ortaklaşabilmektedirler. Bu nedenle çeşitli dışlayıcı pratiklerin (örneğin ırkçılık ve homofobi gibi) bir araya gelmekte bilişsel bir sıkıntı ya da zorluk yaşamamaları oldukça normaldir. Zira, bu pratiklerin hepsi aynı ben-öteki ikiliğinde somutlaşan, 'ya-ya da' gibi dışlayıcı bir mantık yapısında gelişen ve nihayetinde insanın özsel olarak 'en değerli' varlık olduğunda temellenen bir dünyayı kavrayış biçiminde, başka bir ifadeyle antroposentrik bir evren kurgusunda ortaklaşmaktadır (ayrıntılı tartışma için bkz. Uçar 2022).

Çevresel adalet düşüncesinin kesişimselliğini ortaya koyabilmek için, çevre hareketlerinin, sivil toplum organizasyonlarının, sağlık kuruluşlarının, üniversitelerin ve uluslararası çeşitli kuruluşların gerçekleştirdiği araştırmaların verilerinden faydalanmak mümkündür. Sunulan birçok rapor ve veri bizlere kesişimselliğin arttığı noktalarda tahakkümün de yoğunlaştığını gösterecektir. Örneğin Katrina Kasırgası'nın ardından bu kesişim noktalarını işaret eden birçok sayısal veri ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, kesişimsellik kuramı bu verilerin analizinde ve bu analizden elde edilecek daha genel bir hattın belirlenmesinde oldukça işlevsel bir çerçeve sunmaktadır. Ancak Kaijser ve Kronsell'in altını çizdiği gibi (2014), kesişimsellik fikrinin amacı bir dolu analitik değişkeni bir araya getirmek ve bu verilerden hareketle bir 'sorumlular' listesi çıkarmak olamaz. Böylece kesişimsellik yaklaşımı ile adaletsizliklerin tek boyutlu olmayan yapısını ve daha geniş bir çerçevedeki yansımalarını ortaya koymak mümkün olabilir. Nerelerde, hangi faktörlerin bağlantılı olabileceğini, bu bağlantı noktalarını nasıl güçlendirebileceğimizi, buna göre bir araştırma stratejisi belirlemeyi ve güç ilişkilerinin altında yatan toplumsal kategorileri tüm ilişkiselliği içinde kavramayı ve bu güç ilişkilerinin nasıl pekiştirildiğini ortaya çıkarabilmek için kesişimselliği kullanmak faydalı olabilir (bkz. Kaijser ve Kronsell 2014).

Renkli kadınların tahakküm altına alınma pratiklerini odağına alan kesişimsellik kuramı çevresel adalet sorunlarındaki kesişimselliğin ortaya konulmasında nasıl bir katkı sağlayabilir? Crenshaw (1991) kesişimselliğin *yapısal (structural)*, *politik* ve *temsili (representational)* olmak üzere üç boyutta ortaya çıktığını ileri sürer; ona göre bu boyutlar birbirleriyle ilişki içindedir. Böylece kesişimsellikler öncelikle yapısal farklardan, yani konumlanmalardan hareketle ortaya çıkmaktadır. Harding'in (1991) de belirttiği gibi özneler bir bakıma belirli güç ilişkilerinin ve bağlamın ürünüdürler. Buna göre hangi konumlarda olduğumuz hangi güç ilişkilerinden etkilendiğimizi ve nihayetinde nasıl bir yapıda olduğumuzu göstermektedir. Çevresel adalet meselelerinde de kesişimsellik noktalarının tespiti için öncelikle *yapısal* boyuta, yani kişilerin/grupların konumlarına bakmak gereklidir. Burada altı çizilmesi gereken nokta kesişimsellik yaklaşımında bu konumların tek bir boyut olamayacağıdır. Yuval-Davis'in (2006) alıntılıdığımız tespitinde belirttiği üzere, kadın olmak sadece kadınlık konumu üzerinden, sadece tek bir bağlamdan hareketle tanımlanamaz. Beyaz, varlıklı, Hıristiyan bir kadının bir sel felaketinden etkilenme düzeyi renkli, yoksul, Müslüman bir kadınla elbette aynı düzeyde olmayacaktır. Buna göre, çevre ve iklim olaylarında gerçekleştirilecek analizlerde tahakkümün yoğunlaştığı bu kesişim noktalarının doğru okunması önem arz etmektedir.

Crenshaw (1991), kesişimselliğin ortaya çıktığı diğer bir boyut olarak tespit ettiği politik boyutta ise politikaların/politik söylemlerin dezavantajlı konumdaki bir grubun üyelerini nasıl marjinalleştirebildiğine dikkatimizi çekmektedir. Feminizmin ve ırkçılık karşıtı hareketin siyah kadınları marjinalleştirerek yalnız bıraktığına dikkat çeken Crenshaw'ın (1991) bu tespiti oldukça çarpıcıdır; zira mevcut politikalar ve politik söylemlerin en sessiz kaldığı noktalar kesişim noktalarının en yoğun olduğu bölgelerde bulunan birey ya da gruplardır. Dezavantajlı grubun görmezden gelindiği ya da dikkate

alınmadığı durumlarda, *madunlarda* politik kesişimsellik en fazla orandadır. Sesi duyulmayanları aramak, tahakkümün en yoğun olduğu yeri bulmak için önemli bir ipucudur. Çevre ve iklim konusunda devrede olan politik söylemlerin analizini bu perspektiften yapmak kesişim noktalarını tespit etmeye (ya da tam tersi) olanak sağlayabilir. İklim değişikliği nedeniyle zorunlu göç etmek zorunda kalanların değil, göç edenlerin ulaşabilme ihtimali olan ülkelerdeki bir grup ırkçının politik söylemi kamuoyunu belirler. Göç edenlerin deneyimleri, yaşadıkları, vardıkları ülkelere kazandırabilecekleri, ayrıldıkları ülkeden eksilttikleri konuşulmaz. Buna göre, politik odağın bu kesişim noktalarına çevrilmesi çevre ve iklim politikalarına katkı sunabilir. Crenshaw'ın işaret ettiği son boyut ise *yapısal* kesişimselliştir. Dezavantajlı konumdaki grup üyelerinin temsillerde ve anlatılarda görünmez kılınmasını vurgulayan Crenshaw (1991), örneğin renkli kadınların farklı konumlarının görünmez kılındığını belirtir. Çevre ve iklim politikalarında da tahakküme maruz kalanların temsillerden ve anlatılardan ya tamamen dışlandığını ya da farklılıklarının görmezden gelindiğini tespit etmek önemlidir. Bütün olarak bakıldığında, kesişimselliğin ortaya çıktığı üç boyutun birbirleriyle de etkileşim içinde olduklarını yeniden hatırlatmak gerekir. Başka bir ifadeyle, temsil edilemeyen bir grup–kişi yapısal ve politik olarak da sesi duyulmamış, masaya davet edilmemiş ya da sadece istatistik tablosunda bir rakam olarak kendine yer bulabilmiş olacaktır. İşte çevresel adalet mücadelelerinde adaletsizliğin en yoğun olarak deneyimlendiği bu kesişim noktalarına yönelmek, bu noktalarda bulunanların özne olma mücadelesine alan açmak önemlidir. Crenshaw'ın belirlediği bu üç boyut kesişimselliğin çok boyutlu yapısını ve ne kadar geniş bir alana yayıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Çevresel adalet konularının analizinde ve strateji geliştirme aşamalarında bu geniş kesişimsel alanı göz önünde bulunduran ya da çeşitli kesişim noktalarına yoğunlaşan çalışmalar son yıllarda ortaya çıkmaktadır (Amorim–Maia vd. 2022; Djoudi vd. 2016; Kaijser ve Kronsell 2014; Owusu, Nursey–Bray, ve Rudd 2019).

Kesişimsellik konusunun çevresel adalet sorunlarına nasıl uygulanabileceği sorusuna yanıt arama çabasında söz edilebilecek bir diğer nokta, Yuval–Davis'in yaklaşımından çıkarılabilir. Çevresel adalet mücadelelerinde farklı taleplere sahip, farklı aidiyet gruplarının bir araya gelmesi oldukça olasıdır. Ancak farklı taleplere ve farklı toplumsal konumlara sahip gruplar aidiyet kümelerine kapanabilir ve dış gruplarla olumlu bir ilişki kurmayabilir. Bir önceki bölümde Yuval–Davis'in (2006) yaklaşımından hareketle tartıştığımız aidiyetlerimizin analitik düzeylerini –*toplumsal konumlanmalar, özdeşlikler ve duygusal bağlılıklar, etik ve politik değerlendirmeler*– ve bu düzeylerin ortaya çıkma biçimlerini kavramak kurulabilecek iş birliklerinin ve bir araya geliş olanaklarının sayısını arttırabilir. Çevre ve iklim adaletsizlikleri söz konusu olduğunda, bir aradalıkları, iş birliklerini, koalisyonları arttırmak temel önemdedir; herkes için ulaşılabilir park mücadelesi veren bir kentliyle, maden inşaatı nedeniyle yaşam alanından ayrılmak durumunda kalan bir köylü, sel nedeniyle göç etmek zorunda kalan bir Bangladeşli'yle Kasırğa'da evini kaybeden siyah bir Amerikalı, kendisine ait olmayan atıklar nedeniyle çocuğu sakat kalan bir Afrikalı ile kendisinin kullanmadığı ürünler için ormanları yok edilen Amazon yerlilerini bir araya getirebilecek bir politikanın kurulabilmesi için farklı

aidiyet gruplarının hangi analitik düzeyde işleyen süreçlerle ayrıştıklarını kavramak önemli bir başlangıç sağlayabilir. Çevresel adalet mücadelelerinde nasıl ayrı düştük' sorusuna yanıt aramanın yanında, 'nasıl bir araya gelebiliriz' sorusuna ilişkin yanıtları ve farklılıkların aynı masaya oturmasına yönelik geliştirilen kuramsal girişimleri politik felsefenin çeşitli yaklaşımlarından¹² ve burada yapıma çalışıldığı üzere kesişimsellik yaklaşımı ve diyalog temelli çapraz politikadan hareketle (bkz. Yuval-Davis 1999) edinmemiz olanaklı olabilir.

Sonuç

Sosyal-çevresel ya da iklim adaleti... Nasıl tanımlarsak tanımlayalım çok acil çözüm bekleyen bir dünya problemi ile karşı karşıya olduğumuz bir gerçekliktir. Antroposentrik dünya kavrayışının, buna olanak veren epistemolojik, politik ve etik pozisyonların sonucu olarak yer kürenin ve onunla birlikte tüm canlıların varlığını riske attığımız bu zaman kesitinde olabildiğince hızlı bir biçimde bir şeyler yapmamız gerektiği açıktır. Diğer alanlarda gerçekleştirilmeye çalışılan gelişmelerin yanında pratik felsefenin ve politika felsefesinin çizdiği hat üzerinden ilerleyerek, böylesine acil çözüm bekleyen bir sorunun çerçevesini, kuramsal hattını tartışmak, bu konuda atılmış adımlara bir şekilde katkı sunmak önemlidir. Buradan hareketle kesişimsellik kuramı, toplumsal alandaki eşitsizliklerin anlaşılması, açıklanması ve bunlara yönelik bir politika geliştirilebilmesi, böylece farklı güç eksenlerindeki tahakküm ilişkilerinin ortaya çıkarılması için önemli bir çerçeve sunmaktadır. Çevresel adalet mücadelelerinde farklı aidiyet gruplarının ya da farklı hak mücadelesi kategorilerinin karşıtlığı yerine çeşitli toplumsal güç eksenlerinde ortaya çıkan ilişkilerine ve kesişimlere odaklanan, bu güç ilişkilerini analiz ederek ortaya çıkan dışlayıcı-tahakküm politikalarına karşı geniş koalisyonların kurulmasına olanak verebilecek diyalog temelli bir çapraz politikaya alan açmak toplumsal-çevresel-iklim adaleti mücadelelerine önemli bir katkı sağlayabilir. Dezavantajlı grupların karşı karşıya kaldığı baskının tek bir kaynaktan değil, farklı birçok kaynağın kesişimi ile ortaya çıktığını savunan kesişimsellik yaklaşımı, bu tahakküm ilişkilerini görünür kılmanın yanı sıra, aynı zamanda bunlarla mücadele etmek için gereken bir aradalık/kolektivite ve dayanışma zeminini oluşturabilmek için de bir hat sunmaktadır.

Sıklıkla, iklim krizinin ya da çevre sorunlarının yol açabileceği sonuçlardan bahsedilirken 'aynı gemide' olmamızdan, "dünyamızın geleceğinden" söz edildiğini duymuşuzdur. Ancak, çevresel adaletsizlik pratikleri göstermektedir ki dünyada birçok insan "aynı gemide" olmak bir yana "aynı yağmurda" bile ıslanmamaktadır. Dünyanın bir bölümünde yaşayan insanlar asitli-kimyasal içeriğe sahip bir yağmurda ıslanıp yoğun bir şekilde barınma sorunu yaşadıkları görece kısa ve sağlıklı hayatlarını zar zor sürdürmektedirler. Kesişimsellik kuramı, bir yandan 'aynı gemide' olduğumuzu anlatan

¹² Homi Bhabba'nın *melezlik* kavramsallaştırmasını, Chantal Mouffe ve Ernesto Laclau'nun Radikal Demokrasi tartışmasını, Seyla Benhabib'in modern kimlik eleştirisini ve Birkhu Parekh'in çokkültürcülük eleştirisini bu yaklaşımlar içinde düşünmek ve bunları çoğaltmak mümkündür.

mitlerin büyüsunü bozmakta, diğer yandan da sesi duyulmayanlar ve baskı altındakilerin kurabileceği yeni iş birlikleri için yol gösterici öneriler sunmaktadır.

Kaynakça

- Adams, Carol J., ve Lori Gruen, ed. 2021. *Ecofeminism, Second Edition: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. Second edition. New York: Bloomsbury Academic. http://whel-primo.hosted.exlibrisgroup.com/openurl/44WHELFLNW/44WHELFL-_NLW_-serv-ices_page?u.ignore_date_coverage=true&rft.mms_id=993406669202419.
- Agyeman, Julian, ve Tom Evans. 2003. "Toward Just Sustainability in Urban Communities: Building Equity Rights with Sustainable Solutions". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 590 (1): 35-53. <https://doi.org/10.1177/000271-6203256565>.
- Allan, Richard P, Ed Hawkins, Nicolas Bellouin, ve Bill Collins. 2021. "IPCC, 2021: summary for Policymakers".
- Allport, Gordon W. 1954. *The nature of prejudice*. The nature of prejudice. Oxford, UK: Addison-Wesley.
- Amorim-Maia, Ana T., Isabelle Anguelovski, Eric Chu, ve James Connolly. 2022. "Intersectional Climate Justice: A Conceptual Pathway for Bridging Adaptation Planning, Transformative Action, and Social Equity". *Urban Climate* 41 (Ocak): 101053. <https://doi.org/10.1016/j.uclim.2021.101053>.
- Anderson, Elizabeth. 2005. "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life". İçinde *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, editör Cass R. Sunstein ve Martha C. Nussbaum, o. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195-305104.003.0014>.
- Barry, Brian. 2005. *Why social justice matters*. Polity.
- Brodie, Mollyann, Erin Weltzien, Drew Altman, Robert J. Blendon, ve John M. Benson. 2006. "Experiences of Hurricane Katrina Evacuees in Houston Shelters: Implications for Future Planning". *American Journal of Public Health* 96 (8): 1402-8. <https://doi.org/10.2105/A-JPH.2005.084475>.
- Brunkard, Joan, Gonza Namulanda, ve Raoult Ratard. 2008. "Hurricane Katrina Deaths, Louisiana, 2005". *Disaster Medicine and Public Health Preparedness* 2 (4): 215-23. <https://doi.org/10.1097/DMP.0b013e31818aaf55>.
- Bullard, Robert D. 1993. "Introduction". İçinde *Confronting environmental racism: Voices from the grassroots*, 15-39. Boston, Massachusetts: South End Press.
- Calasanti, Toni, ve Sadie Giles. 2018. "The Challenge of Intersectionality". *Generations* 41 (4): 69-74.
- Calasanti, Toni, ve Neal King. 2015. "Intersectionality and Age". İçinde *Routledge Handbook of Cultural Gerontology*, 215-22. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203097090-34>.
- Collins, Patricia Hill. 1991. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. London: Routledge.

- Crenshaw, Kimberle. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". içinde, 1989:139-67. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- — —. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review* 43 (6): 1241-99. <https://doi.org/10.2307/12290-39>.
- Çelik, Ezgi Ece. 2022. "Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri". *ViraVerita E-Dergi*, sy 15 (Mayıs): 9-26. <https://doi.org/10.47124/viraverita.1089385>.
- Davis, Kathy. 2008. "Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful". *Feminist Theory* 9 (1): 67-85. <https://doi.org/10.1177/1464700108086364>.
- De Paula Vieira, Andreia, ve Raymond Anthony. 2021. "Reimagining Human Responsibility Towards Animals for Disaster Management in the Anthropocene". İçinde *Animals in Our Midst: The Challenges of Co-Existing with Animals in the Anthropocene*, editör Bernice Bovenkerk ve Jozef Keulartz, 223-54. The International Library of Environmental, Agricultural and Food Ethics. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10-.1007/978-3-030-63523-7_13.
- Delgado, Andrea, Jorge Madrid, Adrianna Quintero, Valerie Jaffee, ve Elsa Ramirez. 2011. "US Latinos and Air Pollution". *Natural Resources Defense Council*. <https://www.nrdc.org/sites/default/files/LatinoAirReport.pdf>.
- Djouidi, Houria, Bruno Locatelli, Chloe Vaast, Kiran Asher, Maria Brockhaus, ve Bimbika Basnett Sijapati. 2016. "Beyond Dichotomies: Gender and Intersecting Inequalities in Climate Change Studies". *Ambio* 45 (3): 248-62. <https://doi.org/10.1007/s13280-016-0825-2>.
- Dobson, Andrew. 1998. *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*. Oxford: Oxford University Press. <http://site.ebrary.com/id/10283515>.
- — —. 2007. *Green Political Thought*. 4th ed. London: Routledge. <http://site.ebrary.com/id/-10167821>.
- Donaldson, Sue, ve Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Elder, Keith, Sudha Xirasagar, Nancy Miller, Shelly Ann Bowen, Saundra Glover, ve Crystal Piper. 2007. "African Americans' Decisions Not to Evacuate New Orleans Before Hurricane Katrina: A Qualitative Study". *American Journal of Public Health* 97 (Supplement_1): S124-29. <https://doi.org/10.2105/AJPH.2006.100867>.
- Esgün, Toros Güneş. 2022. "Tin'in Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları". *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, sy 15: 27-56.
- Evans, Elizabeth. 2022. "Political Intersectionality and Disability Activism: Approaching and Understanding Difference and Unity". *The Sociological Review* 70 (5): 986-1004. <https://doi.org/10.1177/00380261221111231>.

- Garner, Robert W. 2013. *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*. New York: Oxford University Press.
- Greta Thunberg tells world leaders. 2019. "Greta Thunberg tells world leaders 'you are failing us', as nations announce fresh climate action | United Nations For Youth". 24 Eylül 2019. <https://www.un.org/development/desa/youth/news/2019/09/greta-thunberg/>.
- Harding, Sandra G. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. Science Question in Feminism. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=1422906>.
- Harvey, Fiona. 2019. "UN Climate Talks Failing to Address Urgency of Crisis, Says Top Scientist". *The Guardian*, 08 Aralık 2019, blm. Environment. <https://www.theguardian.com/environment/2019/dec/08/un-climate-talks-are-failing-to-see-urgency-of-crisis-says-scientist>.
- Hermanson, Leon, Doug Smith, Melissa Seabrook, Roberto Bilbao, Francisco Doblaser-Reyes, Etienne Tourigny, Vladimir Lapin, Viatcheslav V Kharin, William J Merryfield, ve Reinel Sospedra-Alfonso. 2022. "WMO global annual to decadal climate update: a prediction for 2021–25". *Bulletin of the American Meteorological Society* 103 (4): E1117–29.
- Hernández-Saca, David I., Laurie Gutmann Kahn, ve Mercedes A. Cannon. 2018. "Intersectionality Dis/Ability Research: How Dis/Ability Research in Education Engages Intersectionality to Uncover the Multidimensional Construction of Dis/Abled Experiences". *Review of Research in Education* 42 (1): 286–311. <https://doi.org/10.3102/0091732X18762439>.
- Jafry, Tahseen, Michael Mikulewicz, ve Karin Helwig. 2018. "Introduction: Justice in the era of climate change". İçinde *Routledge Handbook of Climate Justice*, 1–10. Routledge.
- Jonas, Hans. 1985. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kaijser, Anna, ve Annica Kronsell. 2014. "Climate change through the lens of intersectionality". *Environmental Politics* 23 (3): 417–33. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.835203>.
- Kiral Ucar, Gözde, ve Markus M. Müller. 2020. "Çevresel adalet". İçinde *Çevre psikolojisi: İnsan-doğa etkileşimi ve çevre davranışı*, 237–67. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kiral Ucar, Gözde, Monika Baier, Markus M. Müller, ve Elisabeth Kals. 2021. "Ecological Belief in a Just World: A Cross-Validation Study in a Turkish Sample". *Psikoloji Çalışmaları* 41 (1): 143–66. <https://doi.org/10.26650/SP2020-0036>.
- Kymlicka, Will, ve Sue Donaldson. 2016. "Locating animals in political philosophy". *Philosophy Compass* 11 (11): 692–701.
- Logan, John R. 2006. "The impact of Katrina: Race and class in storm-damaged neighborhoods".

- Lowe, Sarah R., Jean E. Rhodes, ve Arielle A. J. Scoglio. 2012. "Changes in Marital and Partner Relationships in the Aftermath of Hurricane Katrina: An Analysis With Low-Income Women". *Psychology of Women Quarterly* 36 (3): 286-300. <https://doi.org/10.1177/0361684311434307>.
- Malin, Stephanie A., ve Stacia S. Ryder. 2018. "Developing deeply intersectional environmental justice scholarship". *Environmental Sociology* 4 (1): 1-7. <https://doi.org/10.1080/2325-1042.2018.1446711>.
- Nash, Jennifer C. 2011. "'Home Truths' on Intersectionality". *Yale Journal of Law & Feminism* 23 (2): 5.
- Newton, David E. 2009. *Environmental Justice: A Reference Handbook*. 2nd ed. Contemporary World Issues. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO. <http://ebooks.abc-clio.com/?isbn=97-81598842241>.
- Nussbaum, Martha C. 2007. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Tanner Lectures on Human Values. Cambridge, Mass.: Belknap. <http://www.h-net.org/review/hrev-a0f6c4-aa>.
- Owusu, Mensah, Melissa Nursey-Bray, ve Diane Rudd. 2019. "Gendered perception and vulnerability to climate change in urban slum communities in Accra, Ghana". *Regional Environmental Change* 19 (1): 13-25.
- Pettigrew, Thomas F. 1998. "Intergroup contact theory". *Annual Review of Psychology* 49: 65-85. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.49.1.65>.
- Pörtner, Hans-O, Debra C Roberts, Helen Adams, Carolina Adler, Paulina Aldunce, Elham Ali, Rawshan Ara Begum, Richard Betts, Rachel Bezner Kerr, ve Robbert Biesbroek. 2022. "Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change".
- Ramirez-Andreotta, Mónica. 2019. "Chapter 31- Environmental Justice". İçinde *Environmental and Pollution Science (Third Edition)*, editör Mark L. Brusseau, Ian L. Pepper, ve Charles P. Gerba, 573-83. Academic Press. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-814719-1.00031-8>.
- Rawls, John. 2009. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3300425>.
- Rhodes, Jean, Christian Chan, Christina Paxson, Cecilia Elena Rouse, Mary Waters, ve Elizabeth Fussell. 2010. "The Impact of Hurricane Katrina on the Mental and Physical Health of Low-Income Parents in New Orleans". *The American Journal of Orthopsychiatry* 80 (2): 237-47. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.2010.01027.x>.
- Robinson, Brett H. 2009. "E-Waste: An Assessment of Global Production and Environmental Impacts". *Science of The Total Environment* 408 (2): 183-91. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2009.09.044>.
- Schlosberg, David. 2004. *Environmental Justice and the New Pluralism the Challenge of Difference for Environmentalism*. Oxford Scholarship Online. Oxford: Oxford Univ. Press. <http://www.oxfordscholarship.com/oso/public/content/politicalscience/019925641-1/toc.html>.

- Schlosberg, David, ve Lissette B. Collins. 2014. "From Environmental to Climate Justice: Climate Change and the Discourse of Environmental Justice". *WIREs Climate Change* 5 (3): 359-74. <https://doi.org/10.1002/wcc.275>.
- Seager, Joni. 2006. "Noticing gender (or not) in disasters". *Geoforum* 37 (1): 2-3.
- Sharkey, Patrick. 2007. "Survival and Death in New Orleans: An Empirical Look at the Human Impact of Katrina". *Journal of Black Studies* 37 (4): 482-501. <https://doi.org/10.1177/0021934706296188>.
- Shaw, Linda R., Fong Chan, ve Brian T. McMahon. 2012. "Intersectionality and Disability Harassment: The Interactive Effects of Disability, Race, Age, and Gender". *Rehabilitation Counseling Bulletin* 55 (2): 82-91. <https://doi.org/10.1177/0034355211431167>.
- Singer, Peter. 1974. "All animals are equal". *Philosophic Exchange* 5 (1): 103-16.
- — —. 2009. *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. First Harper Perennial edition. Updated edition. New York, NY: Ecco, An Imprint of HarperCollinsPublishers.
- Taylor, Paul W. 2011. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics (25th Anniversary Edition)*. Princeton: Princeton University Press. <https://public.ebookcentral.proquest.co-m/choice/publicfullrecord.aspx?p=675890>.
- Temper, Leah, Daniela del Bene, ve Joan Martinez-Alier. 2015. "Mapping the Frontiers and Front Lines of Global Environmental Justice: The EJAtlas". *Journal of Political Ecology* 22 (1): 255-78. <https://doi.org/10.2458/v22i1.21108>.
- Thornton, William E, ve Lydia Voigt. 2007. "Disaster rape: Vulnerability of women to sexual assaults during Hurricane Katrina". *Journal of Public Management and Social Policy* 13 (2): 23-49.
- Turan, Ethemcan. 2014. "İklim Savaşları ve Jeopolitik Kanaat Teknisyenleri". Birikim. 15 Ekim 2014. <https://birikimdergisi.com/guncel/559/iklim-savaslari-ve-jeopolitik-kanaat-teknisyenleri>.
- — —. 2021. "Kentsel iklim adaletini birlikte düşünmek: Korkudan ötesi." *Şehir ve Toplum*, 2021.
- Uçar, Özgür. 2022. "Living together with our different belongings : philosophical roots, essentialist obstacles and intersectional alternatives". PhD Thesis, Martin-Luther-Universitaet Halle-Wittenberg. <http://dx.doi.org/10.25673/89920>.
- Widmer, Rolf, Heidi Oswald-Krapf, Deepali Sinha-Khetriwal, Max Schnellmann, ve Heinz Böni. 2005. "Global Perspectives on E-Waste". *Environmental Impact Assessment Review, Environmental and Social Impacts of Electronic Waste Recycling*, 25 (5): 436-58. <https://doi.org/10.1016/j.eiar.2005.04.001>.
- Williams, Erica, ve Olga Sorokina. 2006. *The Women of New Orleans and the Gulf Coast: Multiple Disadvantages and Key Assets for Recovery: Part II. Gender, Race, and Class in the Labor Market*. Institute for Women's Policy Research (IWPR).
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender & Nation*. London: SAGE Publications.
- — —. 1999. "What Is 'Transversal Politics?'" *Soundings -London- Lawrence And Wishart-*, sy 12: 88-93.

- — — . 2006. "Belonging and the politics of belonging". *Patterns of prejudice* 40 (3): 197-214.
- — — . 2007. "Intersectionality, Citizenship and Contemporary Politics of Belonging". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 10 (4): 561-74.
- — — . 2011a. "Power, intersectionality and the politics of belonging". Denmark: FREIA (Feminist Research Center in Aalborg), Aalborg University.
- — — . 2011b. *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. London: SAGE Publications.
- — — . 2013. "A situated intersectional everyday approach to the study of bordering". *Euborder-scapes Working Paper 2*.
- — — . 2017. "Recognition, Intersectionality and Transversal Politics". İçinde , 157. Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004355804_010.
- Zoraster, Richard M. 2010. "Vulnerable Populations: Hurricane Katrina as a Case Study". *Prehospital and Disaster Medicine* 25 (1): 74-78. <https://doi.org/10.1017/S1049023X-00007718>.

POSSEIBLE: FELSEFE DERGİSİ

Cilt 11/ Sayı 2 / Aralık 2022

ISSN: 2147-1622

Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche

Erkin Şen

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

erkinsen46@gmail.com

ORCID: 000-0001-5565-7518

Öz

Herakleitos, ne İyonyalılar gibi Varlığın içerisine oluşu dahil etmeye ne de Elealılar gibi oluşu Varlığın konusu olmaktan çıkarmaya çalışmıştır; onun felsefi stratejisi, bizzat oluşu yegâne Varlık olarak ortaya koymak, Varlık-oluş probleminde üçüncü ve yeni bir aks yaratmaktır. Herakleitos'un kategorileştirilmeye direnen ve kanondaki yeri muğlak olan düşüncesinin, Hegel gibi bütün felsefe tarihi kanonunu sahiplenen ya da Nietzsche gibi kendisinden öncekini yıkarak kendi kanonunu yaratmak isteyen iki farklı filozof tarafından nasıl ele alındığını serimlemek bu makaledeki esas amacımı oluşturacaktır. Bu doğrultuda da Herakleitos'taki oluş kavramının mahiyeti tartışmaya açılacak ve bu oluşun, Hegelci her şeyi ve her anı kapsama iddiasında olan, ereğini evrensellikte bulan bir tarihi mi imlediği; yoksa, Nietzsche'nin iddiasındaki gibi, gücünü olumsuzlukta ve amaçsızlıkta bulan ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak zaman mı olduğu karşılaştırılarak, Nietzsche'nin varoluşsal açıdan kapsayıcı yorumunun, Hegel'in spekülatif yorumuna üstünlüğü gösterilmeye çalışılacak ve bu karşılaştırma yapılırken Hegel ve Nietzsche arasındaki ayrılıkların çağdaş tartışmalara nasıl bir kapı araladığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Herakleitos, Hegel, Nietzsche, Varlık, oluş, tarih

Posseible: Felsefe Dergisi, 2022, 11(2), 237-255.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493736>

Kategori: Araştırma Makalesi / Gönderildiği Tarih: 23.07.2022

Kabul Edildiği Tarih: 28.10.2022 / Yayınlandığı Tarih: 31.12.2022

POSSEIBLE: JOURNAL OF PHILOSOPHY

Volume 11 / Issue 2 / December 2022

ISSN: 2147-1622

Two Perspectives on Heraclitus: Hegel and Nietzsche

Erkin Şen

Mimar Sinan Fine Arts University

erkinsen46@gmail.com

ORCID: 000-0001-5565-7518

Abstract

Unlike the Ionians, Heraclitus did not try to include becoming in Being, nor did he try to remove becoming from being the subject of Being, like the Eleans; his philosophical strategy is to present becoming itself as the only Being, to create a third and new line in the problem of Being and becoming. My primary purpose in this article will be to present how Heraclitus's thought, which resists categorization and has an ambiguous place in the canon, was handled by two different philosophers who, like Hegel, embraced the entire canon of the history of philosophy, or, like Nietzsche, who wanted to create his canon by destroying the previous one. In this direction, I will discuss the nature of the concept of becoming in Heraclitus and whether this becoming implies a Hegelian history that claims to cover everything and every moment and finds its goal in universality; or, as Nietzsche argues, it will be tried to show the superiority of Nietzsche's existentially inclusive interpretation over Hegel's speculative interpretation by comparing whether the time is an immoral and aesthetic phenomenon that finds its strength in contingency and aimlessness and while making this comparison, it will be tried to show how the differences between Hegel and Nietzsche open a door to contemporary discussions.

Keywords: Heraclitus, Hegel, Nietzsche, Being, becoming, history.

Posseible: Journal of Philosophy, 2022, 11(2), 237-255.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7493736>

Category: Research Article / Date Submitted: 23.07.2022

Date Accepted: 28.10.2022 / Date Published: 31.12.2022

Herakleitos'a Yönelik İki Perspektif: Hegel ve Nietzsche

Erkin Şen

Giriş

“Doğa saklanmayı sever.”
Herakleitos

Felsefe tarihinin en çok tanınan ve aynı zamanda yanlış ya da güç anlaşılmış filozoflarından biri olan, bu nedenle de “karanlık filozof”¹ gibi sıfatlarla anılan Herakleitos’un, standart ve salt kronolojik bir felsefe tarihçiliği şemasıyla anlaşılacak kadar zengin içerikli bir düşüncesi vardır. Herakleitos’a yönelik bu tip bir yaklaşımın en yaygın örneklerinden biri, Herakleitos’un *logos* kavramının doğaya içkin ilahi bir yasa olarak gösterilmesi ve bu yasaya kulak verilmesi suretiyle ahlaki bir yaşamı haiz olunabileceğinin ifade edilerek, Herakleitos’un dinsel bir bağlamda peygamberleştirilmesidir (Bkz. Adam 2019, 234-235). Bu iddianın pratik alandaki temellendirilmesi ise sıklıkla Herakleitos’un münzeviliği üzerinden gerçekleştirilir. Öte yandan bu standart felsefe tarihinin, en önemli alanlarından biri, araştırma konusunu mutlağın veya Varlığın bizâtihi kendisi olarak belirlemiş olan metafizik veya ontolojidir. Bu nedenle de şeylerin sürekli hareket halinde olduğu deneyim dünyasında, aslen neyin var olduğu, değişimin arkasında değişmeyen bir ilk nedenin olup olmadığının soruşturulması, yani ontoloji, pre-Sokratik felsefenin uzun bir süre başat meselesi olmuştur. Bu soruna yönelik Elea okulu, Pythagoras-

¹ Karanlık filozof sıfatı Herakleitos’u anlatan birçok metinde Herakleitos için kullanılmaktadır (Bkz. Arslan 2017, 184).

Pythagorasçılık ve İyonya² okulu olarak sınıflandırabileceğimiz çeşitli ekollerden farklı çözümler öne sürülmüştür. Standart bir okumaya göre, bu şemada, Herakleitos, *arkhe*'yi veya tözü ateş olarak görmesi ve Varlığı maddesel bir unsurdan hareketle açıklamış olması nedeniyle İyonyalıların içerisinde yer almaktadır. Ancak Herakleitos'un üslubu ve düşüncesini işaret etme tarzı düşünüldüğü takdirde, ateşin doğrudan fiziki bir varoluşa mı gönderme yaptığı, yoksa oluşun sembolik bir ifadesi mi olduğu tartışmaya açıktır. Ayrıca Herakleitos'un tözünün fiziksel bir form olduğunu kabul etsek bile, ateşin, diğer İyonyalı filozofların tözlerindeki gibi (su, hava, apeiron) bir Varlık olmaktan çok, bizâtihi oluşun, hareketin kendisi olduğu görülmektedir. Zira Thales Varlığa su, Anaksimenes ise hava derken suyu ve havayı mutlaklaştırıp bütün değişimi suyun veya havanın bir bileşkesinden bir diğer bileşkesine geçiş olarak ortaya koyarken; Herakleitos, ne İyonyalılar gibi Varlığın içerisine oluşu dahil etmeye, ne de Elealılar gibi oluşu Varlığın konusu olmaktan çıkarmaya çalışmıştır; onun felsefi stratejisi bizâtihi oluşu yegâne Varlık olarak ortaya koymak, Varlık-oluş probleminde üçüncü ve yeni bir aks yaratmaktır. Herakleitos'un kategorileştirmeye direnen ve kanondaki yeri muğlak olan düşüncesinin, Hegel gibi bütün felsefe tarihi kanonunu sahiplenen ya da Nietzsche gibi kendisinden öncekini yıkarak kendi kanonunu yaratmak isteyen iki farklı filozof tarafından nasıl ele alındığını serimlemek bu makaledeki esas amacımı oluşturacaktır. Bu doğrultuda da Herakleitos'taki oluşun mahiyeti tartışmaya açılacak ve bu oluşun, Hegelci her şeyi ve her anı kapsama iddiasında olan, ereğini evrensellikte bulan bir tarihi mi imlediği; yoksa, Nietzsche'nin iddiasındaki gibi, gücünü olumsuzlukta ve amaçsızlıkta bulan ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak zaman mı olduğu karşılaştırılarak, Nietzsche'nin varoluşsal açıdan kapsayıcı yorumunun, Hegel'in yorumuna üstünlüğü gösterilmeye çalışılacak. Ve bu iki karşıt yorum serimlenirken Herakleitos'un felsefesinin ve sorunların nasıl çeşitli veçhelerle çağdaş tartışmalara da yansıdığına işaret edilerek Herakleitos'un problemlerinin güncelliğine dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Bu makalenin spesifik konusunu teşkil edecek meseleye, yani Hegel ve Nietzsche'nin Herakleitos'u nasıl ele aldıkları, ona hangi perspektiften baktıkları meselesine girmeden önce ise bu meselenin zorluklarına dair birkaç şey söylemek kanaatimce verimli olacaktır. Öncelikle bu yazıdaki amacım doğrudan Herakleitos'un felsefesine odaklanmaktan ziyade Hegel ve Nietzsche'nin Herakleitos'a kendi felsefelerinde nasıl bir konum verdiklerini, bu bağlamda onunla nasıl ilişkilendiklerini ve bu iki perspektifin benzerlikleri ile farklılıklarını açığa çıkarmak; yani onların yorumlarına odaklanmak ve ardından da bu yorumların hangi yönleri saptığını göstermeye çalışmak olacaktır. Burada elbette Herakleitos'un felsefesine objektif bir şekilde yaklaşmanın mümkün olamayacağı, gerek Herakleitos'un eserinden elimize çok az sayıda fragman kalmış olması, gerekse de Herakleitos'un kendi düşünce ve diline içkin bir zorluk olması; yani kapalı ve başta çelişkili gibi görünen kısa cümlelerle konuşuyor olması bakımından söylenebilir. Ancak yine de Hegel ve Nietzsche gibi

² Hem Milet'i hem de Efes'i içeren ve bir bölge olan İyonya'nın kullanılmasının nedeni Hegel'in yapmış olduğu ayırmada Miletli filozofları (Thales, Anaksimandros, Anaksimenes) kastederek onlara İyonyalılar demiş olmasından dolayı terminolojik bir karmaşıklık ortaya çıkmasını engellemektir. Yani İyonyalılar derken aslında kastedilen Miletli Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'tir.

felsefe tarihinin iki büyük filozofunun standart bir felsefe tarihi okuması yapmaktan çok, Herakleitos'u kendi perspektiflerinden ele aldıkları, hatta Herakleitos'u kendi felsefelerinin öncüsü ve habercisi olarak sunmaya çalışmak suretiyle onu kendi felsefelerinin bir parçasıymış gibi gösterdikleri, dolayısıyla da manipülatif bir okuma gerçekleştirdiklerini ifade etmek mümkündür. Fakat bu tip bir okumanın kendisinin zorunlu olarak olumsuz olduğu sonucu çıkmamakla birlikte aksine aslında her okumanın bir yorumlama, hatta metnin kendisini tahrif etme etkinliği olduğu; Althusser'in meşhur ifadesiyle: "masum okumanın olamayacağı" (Althusser 1995, 30) söylenebilir. Hem Hegel'in hem de Nietzsche'nin Herakleitos'u manipüle edebilmeleri onların zayıflıklarından değil, tam tersine güçlerinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu tarz bir tahrif veya bozma edimi en nihayetinde bozulan düşüncenin sınırlarını tartışmaya açacağından ve de eskinin yerine ya da yanına yeni bir anlayış getireceğinden salt olumsuzlayıcı bir tepkiden ziyade olumlu bir veçhe taşıyor olacaktır. Zira Herakleitos'u anlamaya yönelik başta ifade edilen biri dışsal, diğeri ise onun düşüncesine içkin olan iki zorluğun -özellikle de ikincisi bakımından- aşılması ya da en azından bunların aşılmasına yönelik bir iddianın öne sürülmesi, ancak yine Herakleitos'un düşünsel gücüne denk bir güce sahip iki filozofun yorumuyla mümkündür.

Hegel İçin Felsefi Bir Öncül Olarak Herakleitos

Yukarıdaki ifadeye, yani söz konusu iki filozofun da Herakleitos'u kendi felsefelerinin kendilerinden önceki bir müjdecisi olarak göstermek istemelerine geri dönecek olursak; Hegel bunu kendi adına *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde dolaysız bir şekilde şöyle ifade etmektedir: "Kara burada görünüyor; Herakleitos'un hiçbir önermesi yoktur ki *Mantık*'imde benimsemiş olmayayım" (Hegel 2018, 256). Hegel gibi kendisinden önceki düşüncelerin tamamını yarım kalmış sistemler veya eksik düşünceler olarak gören ve düşüncenin bu eksikliğinin ancak kendi tarihinin yani modernitenin bağlamından hareketle, kendi felsefi sistemiyle birlikte tamamlanabileceği kadar spekülasyon bir iddiada bulunan bir filozofun; başka bir filozofun, özellikle de kendisinden yaklaşık 2300 yıl önce yaşamış bir filozofun bütün önermelerini benimsiyor oluşu ne demektir? Bu soruyu cevaplayabilmek için öncelikle Hegel açısından Herakleitos'un felsefe tarihindeki önemini ve farkını ortaya koymak gerekir. Hegel, Herakleitos'a kadarki Yunan düşüncesini iki ana başlık altında toplar: Bunlardan ilki mutlağı düşünce olarak anlamayan İyonyalılar ve Pythagorasçılarken, ikincisi mutlağı düşünce olarak anlayan Elea diyalektiğidir (2018, 255). Hegel açısından mutlağı düşünce olarak değil de su, hava ya da sayı gibi belirli bir nesne olarak anlayan İyonyalılar ve Pythagorasçılar Varlığı geçici, ilişkisel ve sonlu olan tikellerle değil de onların arkasındaki bir birlik veya töz kavramıyla açıklama girişiminde bulunarak felsefenin başlangıcını temsil etmişlerdir. Ancak, Hegel'e göre, özellikle İyonya ekolü "doğayı yalın bir duyusal öz içinde kavramak üzere bir soyutlama oluşturmuştur" (2018, 175). Varlığı duyusalılığın sınırlılığından ve değişimi de Varlıktan hareketle açıklamaya çalışarak oluşun hesabını verememişler, dolayısıyla da Varlık üzerine sahil bir düşüncüyü tamamlayamamışlardır. Yine de Hegel, Pythagorasçıları İyonya ekolü ile tam anlamıyla aynı hatta yerleştirmez. Zira Pythagorasçılar sayıların töz olduğunu söyleyerek Varlığı salt duyusal bir unsurla özdeşleştirmezler. Öte yandan Pythagorasçılarda bu salt duyusal olmayan tözler,

Hegel'in perspektifine göre, henüz düşünce de değildir. Çünkü her ne kadar sayılar, sonlu ve geçici duyusal olanlarla ebedî ve değişmez olmaları bakımından ayrılrsa da çokluğa sahip olmaları bakımından mutlak düşünmeden de ayrılırlar: Bu bağlamda onlar, realist felsefeden düşünsel felsefeye geçişin bir momentidir (2018, 194-195).

Peki Varlığı belirli ve edimsel bir nesneden yola çıkarak kuran İyonyalılara dönecek olursak, onlar nasıl olur da doğayı soyut ve yalın bir öz olarak kavrarlar? Burada karşımıza Hegel'in duyusal bilince yönelik sofistike eleştirisi çıkar (Bkz. Hegel 1986, 74-83). Hegel duyusal bilince göre şeylerin yalnızca şimdi ve burada oldukları takdirde bilinebileceğini, "şimdi"nin kendisinin zamanın bir anı, "burada"nın kendisinin de mekânın bir parçası olmak bakımından somut tekillik olduğunu belirtir. Ancak, Hegel'e göre duyusal bilincin yanlışlığı onun şeyleri dolaysız bir şekilde kavraması ve burada ve şimdiyi bütünlüklerinden, yani mekân ve zamandan soyutluyor olmasıdır. Duyusal kesinlik açısından Ben ile nesne arasında keskin bir karşıtlık söz konusudur; burada Ben, nesnenin dolaysız zenginliği içerisindeki pasif bir duyumsayıcı konumuna yerleştirilmiştir ve bütün hakikati duyusal çokluk olarak görmektedir. Ancak, Hegel'e göre, bu duyusal çokluk somut bir gerçekliğin aksine soyut bir şemadır. Zira zamansal ya da mekânsal olarak art arda gelen tekillikler Mutlağın birer parçalarından başka bir şey değildir. Bu doğrultuda, Hegel açısından, İyonya ekolü Varlığı yalnızca ampirik olandan hareketle kurması sebebiyle Beni veya bilinci, bilmenin bir unsuru olarak görmeyerek tekil bir nesneyi "kendisi için nesne" olarak duyumsamış, töze maddesel bir form vermiştir. Ancak duyusal bilinçte, Ben bilme sürecinin aktif bir kurucusu olmasa da yine de bilen kendisidir. Dolayısıyla duyusal kesinliğin içerisinde bir kendisi için nesnenin, bir de pasif Benin varlığı söz konusudur. Fakat, Heidegger'in de güçlü bir şekilde ifade etmiş olduğu üzere, hakikatini deneyimde bulan duyu kesinliği, yalnızca şimdiye ve buradakine işaret ederken şimdiyi her bir an olarak kavrar, ancak şimdinin her bir an olarak kalması, şimdinin varolamamasını, daha doğrusu kendi kendisini aşmasını koşullar; dolaysız olan şimdi ve şimdideki bu nesne, her bir anın geçmesiyle olumsuzlanarak evrensel olan tarafından içerilerek dolayımlanır (Heidegger 2020, 88-89). Bu bağlamda, Hegel'e göre, İyonyalılar hakikati tam olarak deneyimde bulmasalar da, aslen edimsel olanın düşünce olduğunu ıskalamış ve bütünü ancak Varlığın sonlu bir parçasının soyutlanması olarak görmüşlerdir.

Hegel'in Elea diyalektiği, yani Parmenides ve Zenon ile girmiş olduğu hesaplaşma çok daha komplekstir. Elea diyalektiğinde, duyusal bilincin nesnenin lehine kaydıracağı özne-nesne ilişkisi, öznenin lehine tersine çevrilir. Bu eksende Hegel Elealıların, İyonyalılarının aksine; ampirik dünyayı bir görünüşler, dolayısıyla da aldanişlar dünyası olarak görüp yalnızca saf Varlığın gerçek olduğunu düşündüklerini vurgular (Hegel 2018, 255). O nedenle burada Elealı düşünürler açısından Varlıktan hareketle değişimi açıklamak gibi bir düşünsel çelişki sorunu kalmamaktadır: Zira onlara göre düşünülebilen tek şeyin Varlık olması ve değişimin veya oluşun Varlık olmayanı da zorunlu olarak imlemesi bakımından değişim düşünülebilir bir şey olmaktan çıkmaktadır. Hegel tüm sonlu ilişkileri ve hareketi yadsıyan, temaşacı öznenin hareketle Varlığı veya Biri açıklamaya çalışan bu tip bir düşüncenin en nihayetinde soyut özdeşlik dışında bir yere varamayacağını belirtir (2018, 255). Peki bu ne demektir? Hegel'in öznel diyalektik olarak adlandırdığı Elea diyalektiği Varlık

kavramını soyutlamakta, onu diğer var olanlarla ilişkisi içerisinde; yani kendi hareketi ve çok-yanlılığı içerisinde değil de, diğer var olanları ve hareketi mutlak bir biçimde olumsuzlamak pahasına ilişkisel olmayan bir kendinde şey olarak Varlığı düşünmektedir. Yani Parmenidesçi bilindik “Varlık vardır” önermesi “A, A’dır” önermesi olup nesnellğe dair bir şey söylememektedir: Yani bu önerme A’nın A-olmayanla ilişkisinin diyalektik özünü açığa çıkaran hiçbir şey sunmadığı için soyut özdeşliktir. Bu soyutlama faaliyeti ise Hegelci terminolojide anlama yetisinin etkinliğidir ve açıktır ki, Hegel açısından özü soyutlama ve olumsuzlama olan anlama yetisi, hareketi ve çok-yanlılığı anlamaya muktedir olmayan analitik bir yeti olması nedeniyle Kavram veya İdea açısından eksik bir momenttir. Anlama yetisi analitik bir yetidir çünkü olumsuzladığı şey bütündür: Anlama yetisinin tek yönlülüğü içerisinde düşünüldüğünde olumsuzlama bütünü bir bölme veya parçalama işlemi olup parçanın kendisini durağan bir biçime hapseder, anlama yetisinde şeylerin birbirlerine karşıtlıkları daha üst bir birlikte aşılabilir ayrımlar mutlaklaştırılır (Beiser 2019, 216). Oysa zaten esas mesele, Hegel açısından, bölünemez olan ve ayrımlarını kendi içerisinde taşıyan birliğin hareketinin kavranmasıdır. Her ne kadar Elealılar, İyonya düşüncesi gibi ampirik olanın sınırlılığın ve tekiliğine mahkûm olmamışlarsa da, bütünlüğün kendisini inşa edebilmek için tekiliği, yani bütünün içindeki ayrımları, en azından, düşüncenin konusu olmaktan çıkarmışlardır. Tam da burada anlama yetisinin içerisine düştüğü kriz, düşüncenin gark olduğu soyut ve olumsuz öznellik nasıl aşılacaktır? Oluş düşünce için nasıl mümkün olacaktır?

Hegel diyalektiğin üç-yanlı olduğunu söyleyerek bu sorunun da cevabını içerecek şöyle bir kavramsal ayrıma gider: “(a) Dışsal diyalektik: şeyin ruhuna erişmeksizin tekrar tekrar işe koyulan akıl yürütme; (b) nesnenin içkin diyalektiği: ama öznenin teması içerisine düşmektedir; (c) ilke olarak diyalektiğin kendisini alan Herakleitos’un nesnellığı” (Hegel 2018, 255). Hegel’e göre dışsal diyalektik olarak eleştirilen İyonyalıların ve nesnenin içkin diyalektiği olarak düşüncenin kendilerinde bir krize girdiği Elealılarının ardından düşünce kendisinin daha üst bir formunu Herakleitos’ta nesnellik adı altında bulacaktır. İşte tam da burada, Hegel açısından, felsefenin karasının neden Herakleitos’ta görüldüğü açığa çıkar. Herakleitos ne su gibi edimsel ve belli bir varlıktan sonsuz Kavramı çıkarmaya çalışmış (2018, 262); ne de hareketi ve çok-yanlılığı, yani nesnellığı düşünmeye muktedir olmadığı için kendi öznelliğinin sınırlarına kapanan soyut özdeşlikte kalmıştır: Onun düşüncesi, “ilk dolaysız düşünce olarak Varlıktan ikinciye, Oluş kategorisine ilerleyiştir. İçinde karşıtların birliği söz konusu olduğundan, bu ilk somuttur, Mutlaktır” (2018, 255). Dolayısıyla, Hegel’in perspektifinden, anlama yetisinin bahsi geçen sorunları ilk defa Herakleitos’ta aşılarak hareketin veya Oluşun çok-yanlılığı bütünün somutluğu içerisinde akıl aracılığıyla kavranır; ki burada açığa çıkan şey değişimin ilkeleştirilmesi bakımından aynı zamanda Hegelci anlamda Kavram veya İdea’dır da. Peki, Hegel’e göre Herakleitos’ta değişim nasıl evrensel bir ilke olarak kavramsallaştırılmaktadır? Anlama yetisinin sınırları içerisinde yalnızca Varlığı hakikat olarak gören Parmenides ve Zenon’un ardından Herakleitos hakikatin veya Hegelci bir terminolojiyle Mutlağın varlık ile var olmayanın birliği olduğunu söylemiş ve ilk defa Varlık ve var olmayanın felsefe tarihindeki soyut kategorik karşıtlığını aşarak düşüncüyü kendi somutluğu içerisinde yakalama girişiminde bulunmuştur. Varlık ve var olmayanın anlama yetisi açısından kavranabilmesinin en önemli nedeni

yukarıda da ifade edildiği üzere onların durağanlığıdır; dolayısıyla Herakleitos'un anlama yetisinin eksikliklerini içererek aşan [Aufhebung] akıl aracılığıyla hareketi kavraması, Hegel'in işaret ettiği: "İdea'nın tarihi Herakleitos'a dayanmaktadır" (2018, 258) cümlesinin bağlamını; Varlıktan Oluşa geçişi ifade etmektedir. Herakleitos şöyle söyler: "Her şey oluşur, akar, hiçbir şey varlık kazanmaz; ama yalnızca tek bir şey kalır ve bütün öteki nesnelere şekil değişmeleri aracılığıyla ondan oluşur" (Aristoteles 1997, 298B 30-32). Bu hakikatin veya evrensel ilkenin Oluş olduğu anlamına gelmesi bakımından anlama yetisinin soyut özdeşliğinin, yani A, A'dır önermesinin yerini, akılda A'nın A-olmayanla ilişkisine, bir dolayım ilişkisine bırakması demektir: Oluşun veya hareketin kavranması ise varlık ile var olmayanın ilişkisinin kavranmasıdır. Hegel varlık ile var olmayan arasındaki bu ilişkiyi şöyle ifade eder: "Anlama yetisi bu ikisini yalıtılmışlık içinde hakikate ve değere sahip gibi kavrar; öte yandan, akıl ise birini diğerinde tanır ve birinde 'başka'sının içerildiğini görür" (Hegel 2018, 260). Demek ki akıl tarafından kavranan hareket soyut bir durağanlık değil, somut bir ilişkisellik. Bu ilişkisellik Herakleitos'ta karşıtların birliği olarak birden fazla fragmanda karşımıza çıkar. Hegel'in bunu göstermek için kullandığı fragmanlardan birisi ise Aristoteles'in Herakleitos'tan aktardığı şu cümledir: "Tam bütün ile tam-olmayı, örtüşenle çelişeni, uyumluyla uyumsuzu bir araya getirin; tüm bunlardan *bir* gelmektedir, *birden* de her şey" (2018, 260). Burada Hegel, Herakleitos'un Oluşa ifade etmek istediği birbirleriyle ilişkisizmiş gibi görünen tikel şeylerin, yani farkların aslında bir bütünün, özdeşliğin ayrımları olduğunu belirtmektedir: Dolayısıyla uyum için farklılığa ve bir farklılığın kendisinden hareketle anlaşılabilmesi bir başkasının varlığına ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Hegel anlama yetisi tarafından her türlü ilişkisellikten soyutlanmış öznelliği nesnellüğün zeminine çekerek kendi somutluğunda şöyle açıklar: "Öznellik öyleyse anlamı olmayacak bir kağıt parçası değil, nesnellüğün 'başka'sıdır; her biri de kendi 'başka'sı olarak 'başka'sının 'başka'sı olduğundan burada onların özdeşliğini buluruz" (2018, 261). Bu öznelliğin salt bir bağımsız kendinelik olmadığı, bir şeyin kendisine has bir ayrımının, yani öznelliğinin olabilmesi için onun kendi öznelliğini diğerleri ile ilişkisinde açığa çıkarabileceği bir nesnellik zorunlu kıldığı anlamına gelir: Dolayısıyla da diyalektik açıdan öznellik ve nesnellik iki ayrı kategori ya da töz değil, bir ve özdeştir.

Herakleitos evrensel bir ilke olarak belirlediği Oluşa fiziksel bir ilkenin de karşılık geldiğini düşünür; ki bu form ateştir. Hegel, ateşin Herakleitos için salt süreci; yani zamanı ifade ettiğini belirtir: "Ateş fiziksel zamandır, mutlak dinginsizlik, varoluşun mutlak çözülüşü, 'başka'nın ama aynı zamanda kendisinin de yok olmasıdır" (Hegel 2018, 263). Hegel diyalektikten anladığı şeyin ilk yetkin formunu tam da burada, Herakleitos'ta bulur: Bütün tekilliklerin, farklılıkların veya başka bir tarzda söylersek sonlu ve ilişkisel olanların anlama yetisinin ayrık ve sabit sınırlarına tabi olmaksızın kendilerinden daha büyük bir bütünlüğün, Bir'in veya özdeşliğin parçaları olarak ifade edilmesi. Peki nedir bu Bir? Hegel bunun değişen her şeyin onda (Bir'de) çözülmek suretiyle aşıldığı, bütün değişimin kendisine dayandığı evrensel bir Kavram olduğunu, ancak karşıtlık içerisindeki bir evrensel birlik Kavramı olduğunu ve Herakleitos tarafından bu Kavramın Yazgı ya da zorunluluk olarak belirlendiğini söyler (Hegel 2018, 267-268). Fakat bu tekil varoluşları belirleyen zorunluluğun, yani Yazgının bir karşıtı "bütünün Varlığına yayılan mutlak logos"u (2018, 268) vardır.

Demek ki burada söz konusu olan iki tip belirlenim vardır: Bireysel ve evrensel. Peki bu iki tip belirlenim nasıl uygun bir biçimde birbirleriyle ilişkilendirilebilir? Herakleitosçu diyalektiğin veya başka bir formda söylersek aklın, Hegel'e göre, anlama yetisinin çelişkilerini ortaya koymasına ve onları nasıl aştığına yukarıda değinmiştik. Hegel; Herakleitos için anlama yetisi hakikati kavramak açısından ne kadar yetersizse, duyuşal bilincin de o kadar yetersiz olduğunu gösterir. Duyuşal bilinç yalnızca burada ve şimdide dolaysız olanı deneyimleyebildiği ölçüde hakikatten, yalnızca onların hakikat olduğundan bahseder. Bu bağlamda Hegelci akıl, ampirik olanın, yani bireysel dolaysız varoluşunu her momentin kendisinden öncekini olumsuzlaması sayesinde içererek aşarken; anlama yetisinin devinimsiz ve ayrımsız Mutlağın ise hareket halindeki bireysel evrenseli görüp dolayım sayesinde evrensel olana, Mutlağa varmak suretiyle aşar. Bu nedenle Herakleitos'un düşünsel menzili ne duyuşal olanın verili sınırlılığına ne de soyut olanın dinginliğine tabi olacak kadar kısadır: Hegel'in perspektifinden Herakleios'un en derin ve değerli yanlarından birisi tam da budur: Hakikatin anlama yetisi ve duyumsamanın ötesine geçen ilişkişel ve kendi hareketini içinde taşıyan bir bütünlük olduğunu görmek. Zira Hegel şöyle söyler: "Bütün ile bağıntı içinde olmadığımız zaman sadece rüya görürüz" (2018, 269). Bu bütünlüğe ancak akılla evrensel olanın kavranması aracılığıyla ulaşılabilir; ki bu akıl Hegel'e göre, Herakleitos'un *logos* dediği şeyden başka bir şey değildir: "Hakikatin yargıcı akıldır (*logos*), o keyfi olmayıp tek tanrısal ve evrensel yargıdır" (2018, 268).

Nietzsche'de Yaşamın Sahih Yorumcusu Olarak Herakleitos

Herakleitos'un felsefe tarihinde eşsiz bir yere sahip olduğuna katılan bir diğer filozof ise Nietzsche'dir; ancak Nietzsche'nin gerekçeleri, Hegel'in gerekçeleriyle tamamen paralel değildir. Herakleitos'ta Nietzsche'nin dikkatini cezbeden şey öncelikle onun tarzıdır. Herakleitos, Nietzsche'nin vurgulamış olduğu filozof tipinin; çileci idealleri çileci olmayan amaçlar uğruna dönüştüren bir bilgenin örneğidir. Nietzsche Platon öncesi filozoflar için belli bir tipolojiye mensup üç filozoftan bahseder: "Bu üç tipi saf paradigmlar olarak görmeliyiz. Pythagoras, Herakleitos ve Sokrates: din reformcusu bilge, yalnızlığı keşfeden ve hakikatten gurur duyan bilge, sonsuza kadar her yerde araştıran biri gibi olan bilge. Diğer bütün filozoflar, yaşamın temsilcileri olarak ne bu kadar saf ne de bu kadar özgündürler" (Nietzsche 2019, 189). Bu üç filozofun gerek yaşam biçimleri gerekse de felsefeleri ilk bakışta birbirlerinden farklı ve birbirlerine zıt gözükabilir. Fakat bütün bu farklılıkları bünyesinde barındıran bu üç tipi ortaklaştıran, onları Nietzsche'nin gözünde bilge yapan iki şey olduğu savunulabilir: Bunlardan ilki bu filozofların bilgi ile yaşam arasında kategorik bir ayırım ya da kopukluk görmemeleri, yani yaşam ile bilgi arasında yaşamın aleyhine işleyen araçsal bir ilişki kurmamalarıdır; ikincisi ise, her birinin kendine has bir birlik kavramı yaratmış olmasıdır. Bu bağlamdan hareketle anlaşılacağı üzere bu filozoflar kendi birlik kavramlarını yaratmakla kalmamış, aynı zamanda o kavramları yaşamışlar ya da o kavramlarla yaşamışlardır.

Peki Nietzsche'ye göre Herakleitos'un birliği nedir? O, "doğa süreçlerinin birliğine ve sonsuz düzenine inanç" (Nietzsche 2019, 188) olarak ifade edilir Nietzsche tarafından; Herakleitos'un insanlardan kaçmasının, onun münzeviliğinin sebebi de

kesinlikle dinsel bir çilecilik değil, insanların bu birliği kavramamalarıdır. Ancak Herakleitos'taki bu birlik Nietzsche'ye göre; Hegel'in aksine, akılla değil sezgi ile kavranmaktadır: "Onda mantıklı bilmenin gururu yoktur, hakikati sezgiyle kavrayışın gururu vardır daha çok" (2019, 186). Peki bu ayrım bize ne söylemektedir? Hegel'in akılla bilmek istediği şey özne-nesne, varlık-düşünce, bir-çok özdeşliğindeki Kavramın zorunluluğu ve evrenselliğidir; bu bir mutlak bilmedir. Oysa Nietzsche için tipolojiler ve perspektifler vardır: Tekilliklerinde, eşsiz düzlemlerinde güçlü ve etkin bir yaşam üreten perspektifler ya da kendi farklarını ortaya koyamamış, tek eylemleri var olana yönelmiş salt bir olumsuzlama ediminden ibaret olan güçsüz ve edilgen bir yaşamı taşıyan tipolojiler. Dolayısıyla Nietzsche için Herakleitos soyut ve rasyonel bir evrenselliğin kâşifinden çok, yeni bir tarzın, yaşamla kurduğu ilişki güçlü olan bir tipin yaratıcısıdır. Hegel'in gözünde Herakleitos, mutlağı kendi hareketi içinde kavranması, yani hakikate yaklaşan bir moment olmak bakımından önemli iken; Nietzsche için, Hegel'in tam aksine, yaşamı onu ezen ağırlıktan kurtararak "hafifleştirmesi"; yani yaşamı, ereksellik ve erekselliğin beraberinde getirdiği gerçekleştirilmesi gereken potansiyeller olarak özlere, ödevlere ve ahlak yerine, yaşamı estetik bir fenomen olarak görmeye açılan güçlü bir perspektifin yaratıcısı olması bakımından önemlidir. Tam da bu bağlamda Nietzsche'nin Hegel ve standart kabul edilebilecek bir felsefe tarihi ile yolları ayrılır: Zira Nietzsche, onların aksine, Herakleitos'u Parmenides ile karşıtlığı üzerinden değil de Anaksimandros ile olan karşıtlığı üzerinden yorumlamayı tercih eder. Anaksimandros: "Oluş adaletsizlik ve kefaretinin bozulma ile ödemelidir" (2019, 193) demek suretiyle var olanların varlığa gelmelerinin ahlaki bir bozulma olduğunu ve bu bozulmanın kefaretinin de yok oluşla ödendiğini ifade eder. Anaksimandros bütün oluş sürecini değişmez ve saf bir ebedi varlıktan günahkârlığı yüzünden kopmuş ve cezalandırılması gereken bir adaletsizlik olarak görür (Nietzsche 2015, 59). Dolayısıyla Anaksimandros'un ebedi ve masum olan varlık ile günahkâr ve bozulan dünya arasında bir ayrıma giderek düalist bir anlayış ortaya koyduğu söylenebilir. Oysa Nietzsche'ye göre Herakleitos'un büyük felsefi sıçrayışı bu düalizmin aşılması masumiyetin varlıktan oluşa taşınması: Theodise'nin (ilahi adalet) ciddiyetinin yerine kozmodise'nin (kozmetik adalet) olumlanması ve hafifliğinin getirilmesidir (Bkz. Deleuze 2016, 41). Aslına bakılacak olursa theodise doğanın bilinçteki çarpık bir imajından başka bir şey değildir; şeylerin nedenlerini ve bağıntılarının her tekil olayda gerçekleşen farklı ilişkilene tarzlarını anlamayan bilinç, bütün karşılaşmaları önceden belirlenmiş aşkın yasalara göre (İyilik-Kötülük), yani buyruklarla yargılar. Oysa kozmodise suç, ceza ya da yargı gibi kavramlarla işleyen bir adalet değildir; o doğanın sonsuzluğundaki sonlu kiplerin birbirleriyle ilişkilene kuvvetlerinin bir yorumudur; dolayısıyla, Nietzsche açısından, iyi ya da kötü bir neden değil ancak sonuçtur ve bu sonucun etik değeri onu deneyimleyen var oluş üslubunun, gücün tarzından bağımsız değildir. Peki Herakleitos bu düalizmi nasıl aşmaktadır? Anaksimandros niteliklerin kendilerine yüklendiği, değişimin ve bozulmanın geçici dünyası ile nitelikler tarafından belirlenmemiş bir Varlıktan, *apeiron*'dan bahsetmiştir. Varlığın özü hareketsizlik ve masumiyet olması bakımından adalettir; zira adaletsizlik, Anaksimandros'a göre, ancak oluşun ve bozulmanın bir sonucudur. Ancak oluş ve bozulma bir adaletsizliğin sonucu olsa bile bir ceza olarak adaleti yeniden tesis etme işlevi görür. Anaksimandros'un düalist stratejisi iki ayrı dünyayı

karakterize eden adalet ile adaletsizliği birbirinden tamamen ayıramaması noktasında zayıflar. Zira “nitelikler tamamıyla doğumun ve ölümün, dolayısıyla adaletin araçlarıdır” (Nietzsche 2019, 193). Herakleitos oluşu ilkeleştirerek varlıkla oluş arasındaki düalizmi aşar; o, oluş ve bozuluşu olumlar. Nietzsche’nin bu olumlamada öne çıkardığı şey salt ontolojik bir sorunun aşılmasından çok var olanlara yönelik bir suçlulaştırma projesi olarak işleyen ahlaki perspektifin ilga edilışıdır. Fakat, Nietzsche’ye göre, Herakleitos’un ahlakın koşullarını mümkün kılan zemini alaşağı etmesi “her şey mübahdır” gibi iyinin ve kötünün deneyime içkin varlığının reddedilmesi anlamına veya bütün kanaatlerin eş değerde olduğunu söyleyen bir tür epistemik rölativizme düşmek anlamına gelmez. Aşkın veya sabit bir töz olarak varlığın Herakleitos tarafından reddedilmesi, beraberinde oluşun olumlanması ve bu oluşun bütün bir süreci olarak çatışmanın ön plana çıkarılması oluşa içkin bir yasanın (*logos*) zemininde gerçekleşmektedir. Peki burada çatışan şeyler nedir? Aslında bu Herakleitos’a yöneltilen Hegelci bir sorudur: Zira Deleuze’ün belirtmiş olduğu gibi “Nedir?” sorusu gerçekleştirilecek kavramı hedeflemekte (Deleuze 2016, 194) ve bir ahlakın zorunlu ortakları olan ereksellik ve özleri çağırmaktadır, oysa Nietzsche içkinliğin içine sızmış her türlü aşkınlığı bertaraf etmek amacındadır. Öyleyse esas Nietzscheci soru şudur: Çatışanlar kimdir? Birbirleri üzerinde etkide bulunan kuvvetler. Ancak, Nietzsche’ye göre, doğanın sonsuzluğu içerisinde iki kuvvetin çatışmasının ne mutlak bir muzafferi ne de mutlak bir mağlubu olabilir: “Yaşamın ve ölümün, uyku ve uyanıklığın belirmesi yalnızca görünür olan bir üstünlüktür; öyle ki, kuvvetlerden biri karşıtını yener, ama tam da o anda diğerine karşı kaybetmeye başlar” (Nietzsche 2019, 194). Demek ki bütün değişim ve çatışma aslında kuvvetler arasındaki bir karşılaşma, çokluklar üzerinde geçici olarak egemen olan kuvvetler arasındaki bir geçişin ifadesidir. Önceki meseleye, iyinin ve kötünün de mi özdeş olduğuna dönecek olursak Nietzsche adalet ile adaletsizliğin ve kötü ile iyinin özdeşliğinin Herakleitosçu bir düşünce olmadığına kararlıdır (2019, 199). Nietzsche Herakleitos’un düşüncesinde doğanın sonsuz akışında bir kötülüğün olamayacağını bireysel planda insan için kötü olabilecek bir şeyin daha üst bir bağıntıda iyi olabileceğine, doğanın insanların lehine bir ayrıcalık ve ereksellik taşımadığına işaret eder. Bu durum Herakleitos’un epistemolojisi ile de uyum içerisindedir, zira Herakleitos şöyle der: “Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir” (Herakleitos 2018, 41DK). Bu durumda evrene içkin olan yasayı, *logos*’u bilen bilge açısından bir kötülük veya theodise problemi kalmamaktadır, aksine yukarıda da vurgulandığı üzere, Herakleitos’ta artık olumlanması gereken bir oluş ve kozmodise ile karşı karşıyayızdır. Ancak yine de Herakleitos’a sorulması gereken son bir soru vardır: İlkeleştirilen bu hareketin sebebi nedir? Şeyler neyin veya kimin ölçeğine ya da amacına göre oluşur ya da bozular? Nietzsche’yi cezbeden tam da bu sorunun cevabıdır: “Yaşam, taşları ileri sürerek oynayan çocuktur. Krallık çocuğundur” (2018, 52DK). Nietzsche için çocuk metaforu sanatçının bir temsilidir. Peki sanatçı kimdir? Ahlaki olmayan tiptir: Kendi yaşamını aşkın yasalara (İyilik ve Kötülük) göre değil de yaşamın içkin düzenine, *logos*’a göre biçimlendiren bir tarzın, estetik bir formun yaratıcısıdır. Bu, estetik yaratım sürecinin bir kuralsızlığın veya mutlak keyfiyetin sonucu olduğu anlamına gelmemektedir. Elbette ki bu yaratımı sınırlayan fiziksel ve ihtiyari kurallar vardır; ancak yaratmak var olan sınırlara uymak, onların dışına çıkmamak demek değil, aksine o sınırları genişletmek ve

aşmaktır. Bu eylemi karakterize eden şey ise onun amaçsızlığıdır. “Herakleitos’un buyruklar içeren bütün ahlaki³ görmezlikten gelmesi çok anlamlıdır” (Nietzsche 2019, 202) der Nietzsche; çünkü o, Spinoza gibi, doğanın krallığı içerisine inşa edilmiş ikinci bir krallığı (Spinoza 2019, 195), insanın ahlaki krallığını tanımaz. Var olanlara aşkın sabit ve değişmez yasalar bütünü olarak ahlak her zaman, Anaksimandros’ta da görüldüğü üzere, cezalandırma ile iç içe geçmiştir: Varlıktan oluşa, saf olandan saf olmayana geçişin kendisi bir cezalandırma sürecidir. Fakat, Nietzsche’ye göre, Herakleitos bu geçişin nedenini sorgulamaz; oluş başka bir şeyden hareketle açıklanacak bir şey değildir artık, doğrudan yaşamın kendisidir; bu yaşam ise gerekelendirilemeyecek bir oyundur onun için, zamanın veya ateşin oyunudur. Bu bağlamda Nietzsche, Herakleitos tarafından aşılın Anaksimandros’taki bir başka düalizme daha işaret eder. Anaksimandros oluş dünyasını Varlığa (*apeiron*) yükleneyecek ve bozuluşun kaynağı olacak iki karşıt nitelik üzerinden açıklamaya girişir: Sıcaklık ve soğukluk. Bu iki nitelik, ona göre, birbirine indirgenemez. Fakat Herakleitos yalnızca sıcaklığın ve onun derecelerinin olduğu kanaatindedir (Nietzsche 2019, 196). Bu neden önemlidir? Birbirine indirgenemeyecek ve mutlak olarak ayrı iki nitelik varsa bunların birbirleriyle ilişkiye girmeleri ve birbirleri arasında bir geçiş olması da söz konusu olamaz. Dolayısıyla ne soğuktan sıcak ne de sıcaktan soğuk çıkabilir. Oysa Herakleitos’un ontolojisinde şeyler ilişkiel oldukları için bütün karşıt nitelikler birbirlerine dönüşebilir; hatta hepsi aslında bir ve aynı şeyin, ateşin farklı tezahürleridir. O nedenle Herakleitos değişimin niteliksel veya özsel değil niceliksel karakterini vurgular gibi gözükmektedir.

Peki insan bu oyunun, evrensel *logos*’un neresindedir? Herakleitos için insan özü gereği *logos*’un ayrıcalıklı bir parçası veya doğadaki en değerli ifadesi değildir, zira *logos*’un doğadaki en üst ifadesi onun fiziksel formu olan ateştir; ancak onu temaşa edebildiği ölçüde insan *logos*’un içkin yasasını, çatışmanın içsel mantığını bilmeye muktedir olabilir. Nietzsche buradan Herakleitos ile ilgili şu sonuca varır: “Onu karamsar, melankolik, çapraşık, kötümser bulanlar onun insan doğası tanımından tatmin olmayanlardır” (Nietzsche 2019, 203). Zira, Nietzsche açısından, Herakleitos bu felsefi hamlesiyle insanın özünü akılla; gerçekleştirilmesi gereken bir potansiyel olarak bir ödeve dönüştürülmüş en yüce değer olan akılla karakterize etmenin zeminini oymuş, çok daha sade bir biçimde söylersek *hybris*’in (kibir) incelikli ve derin bir eleştirisini vermiştir.

Bir Kıyas: Hegel ve Nietzsche, Herakleitos Üzerinden Felsefe Tarihine Ne Söyler?

Hegel ile Nietzsche’nin tarihten anladıkları şey birbirinden çok farklı, hatta birbirinin karşıtıdır. Hegel tarihi bir erekselliğin ışığında Kavramın kendisini edimselleştirme süreci ve bu sürecin zorunlu uğrakları olarak görür. Felsefenin asli işlevi ise, Hegel’e göre, olumsuzluk kisvesi altında gözükken sanıları ortadan kaldırarak “felsefe tarihinin bütününe için bir zorunluluğun harekete geçirdiği, kendinde rasyonel olan ve İdeasıyla a priori belirlenmiş bir ilerleme” (Hegel 2018, 53) olduğunun

³ Orijinal metinde etik yerine ahlak sözcüğü kullanılmış olmakla beraber Nietzsche’nin bağlamına etik kavramının daha uygun olması nedeniyle etik kavramını ahlak kavramına tercih ettim. Ahlak-etik ayrımı için (Bkz. Deleuze 2019, 24-37).

gösterilmesidir. Dolayısıyla Hegel’de zaman “kendinde olan”ın “kendinde ve kendi için” olmasına kadar geçen süredir. Bütün bu ilişkiyel sürecin, ilerlemenin kurgusu ise diyalektiktir. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hegel bu diyalektiğin izlerini Herakleitos’ta bulmaktadır: “Herakleitos aslında her şeyin akıp gittiğini, hiçbir şeyin var oluş olmadığını ve sadece *birin* kaldığını söyler; ama bu, kendi içerisine yansıyan şeyin değil, yalnızca karşıtlık içinde var olan birlik Kavramıdır. Bireylerin hareketleriyle birlik içinde olan bu *bir*, cinstir ya da sonsuzluğu içindeki düşünce olarak yalın Kavramdır” (Hegel 2018, 267). Bu bir artık anlama yetisinin soyut özdeşliği değildir; zira Varlığı var olmayanlarla ilişkisi içinde ele alır, Varlık var olmayanın dolayımı olmaksızın anlaşılabilir. Ancak bu bir yine de bir özdeşlik değil midir? Burada gerçekleşen Varlıktan Oluşa bir geçiş midir, yoksa Varlığın içerisine Oluşu dahil etme süreci midir? Hegel’in Herakleitos’ta gördüğü *birin* evrensel ve rasyonel bir hakikat olarak *logos* olduğu, çokluğun ise ancak bu bir ile ilişkisinde, onun ayrımları olarak kavranabileceği önemli bir husustur. Bu bağlamda Hegel için Oluş soyut özdeşlik olarak Varlıktan, somut özdeşlik olarak Varlığa geçişin bir momenti olarak zuhur etmekte ve ereksel bir karakter kazanmaktadır. Dolayısıyla da Oluşun Hegelci kavrayışında aslında değişimin yönünün önceden tayin edildiği, değişimin güzergâhının bir amaç doğrultusunda belirlenmiş olduğu anlaşılabilir ve bu bizzat Hegel tarafından hakikatin kendi kendisinin Oluş süreci olduğu ve onun ereğinin de sonucu olarak önceden belirlenmesi gerektiği şeklinde ifade edilmektedir (Hegel 1986, 30). Hegel’in çizmiş olduğu perspektife göre, Elea diyalektiği “Varlık vardır” diyerek en sonda söylenmesi gerekeni en başta söylemiş, bütün farkları ve çokluğu bu soyut özdeşlikle ilişkilendiremeyerek düşünceden dışlamıştır; oysa Hegel, düşünce ile varlık arasındaki bu ayrımı da ortadan kaldırmış ve Herakleitos’ta bulduğu ilkeyi devam ettirerek “Mutlağın varlık ile var olmayanın birliği” (Hegel 2018, 259) olduğunu söylemek suretiyle bütün çokluğu birliğe, farkları ise bu birliğin ayrımlarına, yani somut özdeşliğe indirgemıştır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu bir Kavram demektir Hegel. Hegel’de farkın ayrıma indirgenmesi ise bütün bireylerin veya tekliklerin bu birlikten veya tümel cinsten hareketle, hatta birliğe hareketle açıklanıyor olmasıdır. Oluşun, Hegel’de sonu belirlenmiş ereksel hareketi, baştan farkı ve olumsuzluğu Oluşun bir ögesi olmaktan çıkarmaktadır. Kavramın Hegelci kullanımının bu stratejik rolü ve Hegel’in Aristoteles ile ortaklığı bu noktada bireysel düzlemdeki farkların cinsin birliğinin ayrımları olarak gösterilmesi suretiyle iki filozof tarafından da bütünü özdeşliğinin öne çıkarılmasında yatmaktadır: Ki, Foucault; farkı bir sınırlama, kategorileştirme ve egemenlik yaratma aracı olarak gören, çokluğu ayının olumsuzlanmalarından hareketle kuran temsilîyet düşüncesine, “Aristotelesçi kavramın organik tahakkümü” (Foucault 2011, 216) diyecektir. Bu bağlamda, Foucault’nun önermesi devam ettirilecek olursa, Hegel’in Kavramı Aristotelesçi organik tahakkümle tarihin kurgusal tahakkümünün bir uzlaştırılması olarak yorumlanabilir. Zira Hegelci diyalektiğe, doğanın döngüsel tarih sahnesi kendi kurgusunu gerçekleştirmek için yeterli gelmemektedir; onun zorunlu ve rasyonel bir tarihe, Kavramın kendisini edimselleştireceği, ereğin kendisine doğru ilerleyeceği, öznenin içerisinde kendisine belirleyici bir rol tahsis edebileceği antropomorfik bir zamana ihtiyacı vardır. Bu nedenle Hegel sadece organik olanla yetinmez; organik olana, doğaya biçim vermesine imkân tanıyacak araçları tarihte arar. Bu biçim verme etkinliğinin kendisi ise aynı zamanda Hegelci tarihin başlangıcı

olacak olan olumsuzlamadır. Böylelikle doğa insanın dolayımından geçerek, yani olumsuzlanarak insansı biçimini kazanmaya, organik olan ise tarihselleşmeye başlar.

Oysa Nietzsche tarihten ne özlerin edimselleşme süreci olarak bir erekselliği, ne şimdinin bütün imkânlarının geçmiş tarafından belirlendiği rasyonel ve zorunlu bir olaylar silsilesini, ne de tekilikleri önceleyen evrensel bir özdeşliği anlar. Hem Hegel'in hem de Nietzsche'nin felsefesinde şeylerin ilişkiseldir, onların bütün ilişkiselliklerden bağımsız bir kendinde şey'i tahayyül etmedikleri açıktır. Ancak Hegel ile Nietzsche arasındaki bu ortaklık sadece yüzeyseldir. Zira Hegel'de ilişkiselliğin özü zorunluluk ve belirlenmişlik iken, Nietzsche'de bizâtihi öz kavramının kendisi olumsal ve ilişkiseldir. Hegelci zamanda şimdi geçmiş tarafından belirlenmiş ve geçmiş şimdide içerilerek aşılmıştır. Dolayısıyla da diyalektikte her sonlu ilişki ve moment kendisinden daha büyük bir bütünü, evrenselliğin parçasıdır. Hegel Herakleitos'taki bu bütünselliği ve biri övgüye layık görmüş olmakla ve Herakleitos'ta Kavramın ilk ifade edilmesini bulmuş olmakla birlikte bu ifadenin henüz tam olarak yetkinleşmemiş olmasından dem vurur. Herakleitos hareketi ilkeleştirilmiş ve Kavramın önemli bir veçhesini yakalamıştır; fakat Kavram, Hegel'e göre, Anaksagoras ve Aristoteles'in ona ereksellik atfetmesi ve onu *kendini belirleyen* olarak tasarımına⁴, yani onu özneleştirilmesine kadar eksik kavrammıştır (Hegel 2018, 299-300). Hegel'in felsefesinin mihenk taşlarından biri tam da burada görünür olmaktadır: "Her şey Hakikati⁵ yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır" (Hegel 1986, s.29). Gelgelelim, Hegel'in Herakleitos'ta bir eksiklik olarak işaret ettiği şey Nietzsche açısından Herakleitos'un ihtişamıdır. Zira Nietzsche doğanın insani formlara, onun çokluğunun ve kaotik yapısının öznenin zihinsel kategorilerine ve birliğine indirgenmesinin, bundan hareketle de birliğin dağılmasının ahlaki bir bozulma olarak algılanmasının tepkiselliğin ve kibrin sonuçlarından başka bir şey olmadığını düşünmektedir. Ona göre Herakleitos'un perspektifinin gücü burada yatmaktadır: "O tehlikeli 'Hybris' (kibir) sözü, gerçekten her Herakleitosçu için mihenk taşıdır" (Nietzsche 2015, 69). Herakleitos hakikati kavramının yolunun öznellikten değil, aksine onun sanılarından sıyrılarak *logos*'a bakmaktan geçtiğini düşünür. Bu nedenle Herakleitosçu bilge Hegel gibi tarihin sonunda duran ve sonda durduğu için bilen bir anlatıcı konumunda değildir; Herakleitos şöyle der: "Beni değil *logos*'u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek bilgeliktir" (Herakleitos 2018, 50DK). Bilgenin erdemi konuşmak veya açıklamak değildir; çünkü bilmek için Hegelci bir akılsal dolayım değil, güçlü ve dolaysız bir sezgiye ihtiyaç vardır. Herakleitos (2018, 93DK): "Delphoi'daki tanrının kehaneti ne açıklıyor ne de gizliyor, yalnızca işaret ediyor" der, artık sadece işaretler ve işaretleri yorumlayanlar vardır ve hiçbir işaret onu yorumlayan kuvvetten bağımsız değildir. Nietzsche buradan hareketle Herakleitos'un münzeviliğini ve aristokrat tavrını onun düşüncesi ile keyfi bir ilişkilendirme içerisinden değil de onun düşüncesine içkin bir tarz olarak görmekten yanadır. Aradaki fark göz ardı edilemeyecek kadar şiddetlidir: Hegel'in Herakleitos'ta gördüğü *logos* özneye içkin

⁴ Anaksagoras'ın kendisinde böyle bir ereksellik yokmuş gibi gözüktüğü için Hegel'in yorumunun anakronik ve kendi stratejisine uygun bir yorum olduğu söylenebilir.

⁵ Aziz Yardımlı çevirisinde "Gerçek" olarak kullanılan kavramı "Hakikat" ile değiştirmeyi tercih ettim.

iken, Nietzsche'nin Herakleitos'ta gördüğü *logos* antropomorfik değildir; yalnızca buna gücü yeten insan ona kulak verebilir ve bu da çok nadir olur.

Peki Nietzsche için ilişkisellik ne anlama gelmektedir? Veya şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin izi nasıl sürülebilir? Bu noktada Nietzsche ve Hegel'in tarihe bakışlarının karşıtlığı daha açık bir biçimde gün yüzüne çıkmaktadır. Nietzsche açısından çatışan şeylerin birbirleri üzerinde etkide bulunan kuvvetler olduğunu ifade etmiştik. Bu kuvvet çokluğundan doğan ilişkilerin izini sürmenin, tarihine bakmanın spesifik adına *soybilim* der Nietzsche. Daha sonrasında bu Nietzscheci yöntemi devam ettirecek olan Foucault, soybilimi tarihi bir öz ve kökenler araştırması olarak ortaya koyan, şimdiki geçmişte olmuş olanla özdeşliğinde birleştirmeye çalışan metafiziğin maskesini düşürmek ile karakterize edecektir (Foucault 2011, 233). Dolayısıyla soybilim, Hegelci tarihin a priori belirlenmişliğinin, evrenselliğinin ve kendisini yalnızca tarihsel özneye açan metafizik zorunluluğun yerine, deneyimi ve tekilliklerin ilişkisini merkezine alır. Hegelci tarihin hakikatini ortaya koyan diyalektik, ancak Hegel'in ifadesindeki gibi Tözün aynı zamanda özne olarak kavranması dolayısıyla anlaşılması mümkün bir tarih ise Hegel'in felsefesinin antropomorfik yanı yadsınamaz demektir. Çünkü Hegelci tarih aslında bilincin hareketinin ve onun olumsuzla karşılaşmalarının daha üst ve olumlu bir momentte aşılmasının, yani öznenin kendi kendini kurması ile gerçekleşen bir ilerlemenin tarihidir. Öznenin ayrıcalıklı konumundan pay alarak kurulan bir tarih modern öznenin bilen, niyet eden veya amaçlayan sıfatlarından bağımsız düşünülemez. Yukarıda da ifade ettiğimiz *organik tahakküm* ile *tarihin kurgusal tahakkümünün* Hegel tarafından uzlaştırılması, en nihayetinde organik olanın tarihselleşmesine, zamanın tarihe indirgenmesine kapı aralar: Nasıl ki, organik tahakkümün cins veya tür tümel kategorileri, bireyleri ve farkı kendi şematik özdeşlikleri altında toplayarak onları cinsin birer ayırımına indirgiyorsa, tarihin kurgusal tahakkümü de geçmiş, şimdi ve geleceğin her bir anını bilincin diyalektik serüveninin bir parçası haline getirir. Bu Hegelci antropomorfik perspektif beraberinde zorunlu bir kederi de taşır, kurucu ve dönüştürücü özne kendi faaliyetinin bütün tarihe yayılmış yıkıcı sorumluluğunu ve acısını da yüklenmek durumundadır (Bkz. Hegel 1986, 30); ki, Hegel için, bu dönüşümün zemini Herakleitos için de başat bir öneme sahip olan çatışmadır. Nietzsche'nin eleştirisinin odağında bulunan tarih anlayışı ise bu antropomorfik anlayıştır. Tam da bu bağlamda Nietzsche, Yunanların güçlerinin dorukta olduğu dönemde -ki bu dönem Nietzsche için doğa felsefesi dönemidir- tarih dışı bir bilinci özellikle koruduklarını ifade eder (Nietzsche 2020, 30). Bu tarih dışı bilinç olumsuzun tarihini unutmaya, dolayısıyla da şimdinin sürekli bir şekilde olumsuzlanmasının yerine, yalnızca var olanın olumlanmasına ve neşeye imkân tanır. Yunanlardaki, özellikle de Herakleitos'taki, zaman öznenin tarihsel ilerlemesinin değil, doğanın hareketinin bir ifadesidir. Bu düzlemde Herakleitos'un ortaklığı Hegel'den ziyade Nietzsche'yledir. Zira Nietzsche öznenin kendisinin başlı başına bir kurgu olduğu kanaatinde: "Eylemlerin, etkimenin, oluşun ardında 'varlık' yoktur; 'eyleyen' eyleme eklenmiş uyduruk bir şeydir" (Nietzsche 2017a, 59). Dolayısıyla Nietzscheci eleştiri devam ettirildiği takdirde eylemleri veya kuvvetleri kendisine dayandırabileceğimiz ne bir töz, ne bir özne, ne de bir tin vardır; bütün bunlar yaşamı olumlamaya muktedir olmayan kuvvetlerin hınçlarının bir dışavurumudur. Zira fail bir özne tesis edilmeksizin ahlakın iki büyük eşlikçisi olan suçlulaştırma ve yargılama

işletilemez; böylelikle Nietzsche her türlü rüyanın, kurgusal ütopyanın ya da onların çok daha incelikli bir tezahürü olan sistem düşüncesinin yerine sonlu olanın çokluğunu, yeryüzünün olumsal oluş ve yok oluşunu olumlar.

Bu güzergâhta Nietzsche, Herakleitos'ta bir fark düşüncesi bulur. Fark artık zihnin veya insan bilincinin a priori kategorilerinden türeyen bir özdeşliğin ayrımları, öznenin var olana dayattığı bir birlik örtüsü değil; tam aksine her çeşit şemayı dağıtan, belirlenmiş sınırları tüketilemeyen deneyimle yıkan yaşamın kendisidir. Zira Nietzsche Herakleitos'un hem varlık-var olan, hem nicelik-nitelik, hem de öz-görünüş düalizmini aşarak oluşu olumladığını düşünür. Peki Nietzsche'ye göre olumlanan oluş nedir? Olmakta olan ve yok olanın argümantatif değil, estetik bir fenomen olarak algılanmasıdır. Sonsuzca ve amaçsızca bir tekrarın, farktaki tekrarının olumlanması aslında tam olarak "ebedi dönüş"ün olumlanmasıdır. Bunların doğrudan Herakleitos'un değil de Nietzsche'nin kavramları olduğu açıktır; ancak Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* adlı yapıtının başında olumsuz ve olumlu kuvvetlerden ve onların dönüşümünden bahsettiği *Üç Dönüşüm Üzerine* adlı bölümünde olumlamanın en üst formuna masumiyet ve unutuşla ilişkilendirdiği çocuk temsiliyi layık görür (Bkz. Nietzsche 2017b, 19-21). Çocuğun gücü kendi oyununu oynamasıdır; tıpkı bir sanatçının sanat eserini yaratırken eserde kendi farkını olumlaması gibi çocuk da yaşamda kendi farkını ve değerlerini olumlayanın sembolik bir ifadesidir. Nietzsche *Böyle Söyledi Zerdüşt* eserinin öncesinde bu tipolojiyi daha sahil bir imge ile, sanatçı ile, ilişkilendirirken şimdi neden çocukla sembolize etmektedir? Burada Nietzsche'nin, Herakleitos'un yukarıda da ifade ettiğimiz, yaşamı oyun oynayan çocukla özdeşleştirdiği fragmanına işaret ettiği belirgindir. Zira Nietzsche en önemli yapıtlarından biri ile ilgili şöyle söyler: "Zerdüşt'ün bu öğretisi daha o zamandan Herakleitosca da öğretilmiş olabilirdi" (Nietzsche 1996, 75). Tam da bu nedenle Herakleitos suçlandı gibi melankolik bir tipolojiye mensup değildir; melankoli bir andan ziyade bir sürece, hatta bütün bir yaşama sirayet eden, tarihsel bir duygu olması bakımından yalnızca insanın haiz olabileceği bir durumdur. Ama Herakleitos kendi oyununu bu insansı kibrin kederli sınırlarının dışına taşıma niyetindedir. Nietzsche Herakleitos'a sorulabilecek tek bir soru kaldığını söyler: "Ateş neden her zaman ateş değildir? Herakleitos, 'Bu bir oyun' yanıtını verir" (Nietzsche 2019, 203). Burada doğanın ancak *logos*'a kulak verebilenler tarafından anlaşılacak, daha da doğrusu temaşa edilecek bir iç ritmi söz konusudur, ancak bu uyum asla hesabı sorulabilir, evrensel, aşkın ya da rasyonel bir yasa değildir. Dolayısıyla da Nietzsche açısından Herakleitos'taki çatışma, Hegel'deki gibi daha üst bir momente, olumsuz olandan olumlu olana acılı bir geçin merdiveni değil; bizâtihi olumlu olanın, şenliğin kendisidir.

Sonuç Yerine: Herakleitos'tan Çağdaş Tartışmalara Açılan Kapı

Sonuç olarak, şu ana kadar açığa çıkmış olan manzarada; bir tarafta Herakleitos'u ve onun ilkeleştirdiği oluşu, özdeşliğe ve aklın dolayımı aracılığıyla da çokluğun birliğin ayrımlarına indirgenmesine imkân tanıyan bir filozof ve düşünce olarak ortaya koyan Hegel varken, diğer tarafta da Herakleitos'un oluşunu ahlak dışı bir perspektiften *fark ve tekrar* ve olumlama düşüncesi olarak ortaya koyan Nietzsche bulunmaktadır. Her ne kadar bu iki büyük filozof da somut olanı, soyut olandan değerli görmüş ve

soyutlama yetisinin eleştirisini vermiş olsalar da Hegel'in spekülâtif felsefesinin ve diyalektiğinin sınırları somut olanın çeşitliliğini, yani farkı, nesnel bir gerçeklik olarak tanımaya muktedir değil gibi gözükmektedir. Nasıl ki, Hegel diyalektiğın kendinden önceki momentlerini soyut olmakla suçlamışsa, Nietzscheci bir perspektiften Hegel'in kendisi de kendi ithamından kurtulamayacaktır. Deleuze'ün de güçlü bir şekilde ifade etmiş olduğu üzere: "Diyalektiğın tümü, belirtileri soyut bir biçimde ele alarak, görünümün hareketini şeylerin oluşumsal yasası haline getirerek, ilkenin yalnızca tersine çevrilmiş bir imgesini koruyarak, kurgunun ögesinde işler, orada devinir. Sorularının kendileri kurgusal olduğuna göre, çözümlerin kurgusal olmamaları mümkün olabilir mi" (Deleuze 2016, 192)?

Gelgelelim öznenin ölümünü salık veren Nietzsche ve Nietzscheci post-yapısalcı aksın -özellikle Deleuze ve Foucault- üzerinden Hegel'e ve moderniteye yönelttiği; normatif ve tahakkümcü bir ahlaki içeriğe sahip olma, soyut evrensellik tasavvuru, rasyonalitenin güvenilirliğinin sarsılması ve hümanizmin verili kabulü gibi eleştirilere; Hegelci bir aksın, özellikle de Habermas'ın karşı eleştirilerinin olduğu unutulmamalıdır. Habermas, Hegelci tarihi, yönü önceden tayin edilmiş bir hareket olarak görmez. Soysal'ın da belirtmiş olduğu üzere Habermas, Hegelci şimdiki bir doğum anı, geçmiş ile gelecek arasında üzerine tükenmez bir düşünümü gerektiren kriz deneyimi olarak ortaya koyar (Soysal 2011, 239). Dolayısıyla Habermas açısından modernite her ne kadar *tamamlanmamış bir proje* olsa da şimdiden hareketle geleceğe yönelmesi bakımından kendi imkânlarını tüketmiş değildir. Öte yandan şimdi üzerine sonu gelmez bir düşünce sürecinin imkânı, Habermas'a göre, bu şimdinin sorumluluğunu almamızı da zorunlu kılmaktadır (Soysal 2011, 240). Eğer ki, Hegelci tarihte gelecek, Habermas'ın iddiasındaki gibi, bir olanaklar çokluğunu içinde taşıyorsa, o tarihin inşacısı olan özne, eylemlerinden ahlaki olarak sorumludur da. Bu bağlamda "Habermas'ın Nietzsche ile başladığını söylediği düşünce çizgisine dair modernitenin açmazlarıyla yüzleşmeden kaçma biçimindeki suçlamasının temelinde, bu düşünce çizgisinin, gerçekleştirdiğini söylediği türden bir kopuş iddiasının bilişsel ve etik açıdan gerektirdiklerine dair duyarsızlığına yönelik tepkisinin bulunduğu söylenebilir" (Soysal 2011, 241). Bu yönde de Nietzsche'nin *çekiçle felsefe yapma* olarak gelenekten kopuşunu ifade ettiği ve gücünü estetik bir perspektiften alan projesine karşı Habermas (1987, 5): "Yeni muhafazakârlar ve estetikten ilham alan anarşistlerin moderniteye veda adına yalnızca ona karşı bir kez daha başkaldırdıkları ihtimalini baştan göz ardı edemeyiz" der ve böylelikle Nietzscheci aksın modernite karşıtlığı ile muhafazakârlar ve romantikler arasında bir ortaklık kurar. Habermas, Nietzsche tarafından da eleştirilen Hegelci bir bilinç veya özne felsefesinin sorunları olduğunu düşünse de bu sorunların modernite aşılardan çözülemeyeceği konusunda Nietzscheci aksla hemfikir değildir; zira eleştirel düşünceye izin veren koşulların bizzat modernite tarafından sağlanıyor olması bakımından moderniteyi eleştirebilmenin kendisinin bile modernitenin aşamadığının bir göstergesi olduğu kanaatinde. Habermas'ın eleştirisinin menzili Nietzscheci ahlak dışı ve estetik bir fenomen olarak yaşamın, en nihayetinde, Hegel'in bir görev olarak sunduğu günümüzü düşünme ve günümüzü düşünürken geleceğe karşı sorumlu olmamız açısından normatif bir düşünsel bağlamdan hiçbir zaman tam anlamıyla kopamayacağımız yönündedir. Zira Habermasçı perspektife göre bu tip bir normatif olmayan estetik bireycilik, kamusal alandaki yapısal ve

kolektif sorunlardan kendisini azadeymiş ya da onları bireysel bir dönüşümle aşmaya muktedirmiş gibi göstermeye çalıştığında yalnızca kendi pasifliğinin farkında olmamaktadır. Bu nedenle de bir tavrın etkinliği, bu perspektife göre, kamusal alanda normatif bir iddia sunup sunamamasına göre anlaşılır. Yine de kamusal alanla özel alan, politik veya ahlaki olanla estetik veya etik olan arasındaki bu keskin sınırların, Nietzscheci perspektif açısından, soyut ve tek yanlı olduğu, eylemleri ve tutumları ilkesel ve tutarlı göstermek uğruna, yaşama bir birlik veya bütünlük formu giydirmenin, son kertede, yaşama bir kefen giydirmek olacağı gibi, sınırları önceden aşılmamak üzere çizilmiş bir eleştirinin de sahte bir eleştiri olacağını söylemek mümkündür. Bu bağlamda söz konusu iki karşıt hat arasında yapılacak tercih, bütün tarihi kolektif bir öznenen, yani Tinden hareketle kurgulayan ve bu tarihin vaadi olan özgürlüğü, yine tarihten örneklerle acı ve olumsuzla iç içe geçirmiş ve düşünceyi normatif bir ilke olarak gören Hegel ile; tarihsel olan ile tarihsel olmayan arasındaki hiyerarşik değer ilişkisini ilga etmiş ve bu sayede de deneyimin önceden normlarca belirlenmediği bir sonsuzluğa, yaşamın olumlanması aracılığıyla özgürleşmeye işaret eden Nietzsche arasında olacaktır. Kökenlerini Herakleitos'a kadar geri götürebileceğimiz bütün bu Varlık-oluş probleminin izleğini modern dönemde Hegel ve Nietzsche ve hatta çağdaş dönemde de Habermas ve Foucault-Deleuze üzerinden takip etmek, dolayısıyla da Herakleitos'un düşüncesinin diriliğinin çağdaş tartışmalarda da korunduğu söylemek mümkün gözükmektedir. Yine de kökenlerini Herakleitos'a kadar takip edebileceğimiz ama buna rağmen bambaşka patikalarda ilerleyen bu iki güçlü perspektif arasında hangisinin hakikati kapsadığına dair nihai bir seçim yapmak imkânsız olsa da ele alınan yorumların farklılığı Nietzsche'nin varoluşsal bakımdan kapsayıcı yorumunu haklı çıkarıyor gibi gözükmektedir. Ancak son noktada Herakleitos ile kurulan özenli bir ilişkide kimin ya da neyin açığa çıktığı, en nihayetinde, yorumcunun görme ve olma tarzına bağlıdır.

Kaynakça

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Althusser, L. (1995). *Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Arslan, A. (2017). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Beiser, F. (2019). *Hegel*, çev. Seçim Bayazıt, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk.
- Foucault, M. (2011). *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*, İng. çev. Frederic Lawrence, Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hegel, G.W.F. (2018). *Felsefe Tarihi Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi Cilt 1*, çev. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Notabene.
- Hegel, G.W.F. (1986). *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
- Heidegger, M. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*, çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa.
- Herakleitos. (2018). *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2015). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (1996). *Ecce Homo*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). *Böyle Söyledi Zerdüş*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020). *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Soysal, Ö. (2011). *Habermas ve Foucault: Evrenselcilik ve Öznellik Üzerine Bir Tartışma* (Doktora Tezi). Ulusal Tez Merkezi: Tez No: 356252.
- Spinoza. (2019). *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.