

Kadimden Güncele Felsefi Tartışmalar



Editör
OĞUZ DÜZGÜN



BİDGE Yayınları

Kadimden Güncele Felsefî Tartışmalar

Editör: OĞUZ DÜZGÜN

ISBN: 978-625-372-967-7

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-12-25

BİDGE Yayınları

Bu eserin bütün hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının ve editörün yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Sertifika No: 71374

Yayın hakları © BİDGE Yayınları

www.bidgeyayinlari.com.tr - bidgeyayinlari@gmail.com

Krc Bilişim Ticaret ve Organizasyon Ltd. Şti.

Güzeltepe Mahallesi Abidin Daver Sokak Sefer Apartmanı No: 7/9 Çankaya /
Ankara



ÖNSÖZ

Felsefe faaliyeti, doğa filozoflarının değişenin içinde değişmeyi; başka bir şekilde belirtmek gerekirse, *arkhe* olarak adlandırılan ana ilkeyi araştırmaya başladıkları o Thalesian ana kadar geri götürülebilir. Ancak bu faaliyetin kadim köklerinin; Mısır'dan Babil'e, Anadolu'dan Uzakdoğu diyarlarına kadar uzanmakta olduğunu da savunmak mümkündür.

Kant'ın da bir zamanlar haklı olarak belirttiği gibi, felsefeyi olanaklı bir bilimin ideası olarak da tanımlamak olasıdır. Bu açıdan bakıldığında hiçbir felsefe öğrenilemez. Zira böyle bir felsefenin nerede ve kimin elinde olduğunu kimse bilemez. O halde elimizde, bir idea olan felsefeye yaklaşabilmek ve ona sınırlı da olsa temas edebilmek için, felsefe yapma pratiği dışında pek bir şey kalmıyor. Ancak bu elimizde kalan da bizim *in concreto* (somut) olarak felsefeyle temas edebileceğimiz tek veçhe olduğuna göre, olanca tutkumuzla ona yönelmekten başka da bir imkânımız bulunmuyor.

Bu açıdan bakıldığında elinizdeki kitap, felsefe alanında uzman yazarların felsefe pratiği örnekliklerini sergilemesi bağlamında, *philosophia* yolcuları için de paha biçilmez değerdedir. Kitap boyunca, Sokrates (Sokratesçilik) öncesi düşünce dünyasından Platon ve feminizm ilişkisine; mantık ve dile dair meselelerden etiğe; etikten eleştirel teoriye, eleştirel teoriden liberal adalete kadar pek çok konuda nitelikli tartışmalar ortaya konulmaktadır.

Kitaptaki makaleler, Türkçe felsefe pratiği örneklikleri sunmaları açısından da ayrıca değerlidir. Felsefe alanında yazılmış bu kitabın, Türkçe'nin kavramsal açıdan derinleşip zenginleşmesine bir şekilde katkıda bulunuyor olması, ayrıca takdir edilmesi gereken bir durumdur. Yine de kimi kavramlar, felsefe geleneğinde şöhret kazanmış orijinal halleriyle kullanılmıştır. Okurların, kadim olduğu

kadar çağdaş felsefî terminolojiyle buluşabilmeleri açısından böyle bir tercihin teorik ve pratik faydaları bulunmaktadır.

Bu kitapta gerçekleştirilen felsefî tartışmalar yoluyla düşünce dünyamızın gelişip zenginleşmesine ufak da olsa bir katkıda bulunmuş olmak, en büyük arzumuzdur.

İÇİNDEKİLER

PRESOKRATİK DÜNYA TASAVVURU	1
<i>ALİ HAN BABUÇÇU</i>	
ÖZSEL OLAN KARŞISINDA ÖZSEL OLMAYAN MİTSEİN KADIN'I PLATON'DA OKUMAK	18
<i>SEVAL YİNİLMEZ AKAGÜNDÜZ, ZEYNEP DİLAN KÖYSÜREN</i>	
EDİMSSEL BİLİNÇTEN NORMATİFLİĞE: HUSSERL'DE MANTIK VE ETİK İLİŞKİSİ	41
<i>NİGAR GİZEM ÜNAL</i>	
ELEŞTİREL TEORİ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR KRİTİK: JÜRGEN HABERMAS VE ERİCH FROMM DÜŞÜNCESİ	59
<i>FATIMA KOÇ</i>	
ADÂLETE DAİR LİBERAL YAKLAŞIMLAR	74
<i>OĞUZ DÜZGÜN</i>	
ANLAMBİLİM-EDİMBİLİM AYRIMI İÇİN ÜÇ ÖLÇÜT: KONVANSİYONELLİK, BAĞLAM-DUYARSIZLIK, DOĞRULUK-KOŞULSALLIK	87
<i>MUSTAFA POLAT</i>	
FRANÇOIS HARTOG'DA ŞİMDİCİLİK: TARİHSELLİK REJİMİ KAVRAMININ SINIRLARI ÜZERİNE	118
<i>GÜLÇİN AYITGU METİN</i>	

BÖLÜM 1

PRESOKRATİK DÜNYA TASAVVURU¹

ALİ HAN BABUÇÇU²

Giriş

Entelektüel düşüncenin tarihi bir anlamda krizlerin tarihidir. Yüzylerce yıl devam eden düzenlerin sekteye uğradığı, yıllardır itibar gören düşüncelerin gözden düştüğü, asırlardır yürünen yolların tıkanıdığı zamanlar olarak nitelendirebileceğimiz kriz zamanlarında, insan düşüncesi hep bir çıkış yolu aramıştır. Bu bağlamda büyük krizler hiç de beklenmedik biçimde çığır açıcı büyük fikirler doğurabilirler ve paradoksal olarak krizlerle boğuşan somut tarihsel durumlar yeni bir başlangıca kapı açabilirler (Günsoy, 2010, s.29).

Bu durumun felsefenin doğuşu için de geçerli olduğunu söylemek hatalı olmaz. Felsefi düşüncenin Yunan'da ortaya çıkmasından evvel vuku bulan politik ve teknolojik gelişmeler, siyasi ve söylemsel otoritenin doğasını değiştirmiş; eski şehir yapısı uzun vadede yerini Yunan şehir devleti *polise* bırakmış; güçlü kralların, kâhinlerin ya da şairlerin mutlak sözlerinin yerini diyaloga dayalı söz ve bu söz üzerine inşa olunan meclisler almıştır. Şu hâlde

¹ Bu metin hazırlamış olduğum “Presokratiklerden Platon’a Logos Kavramı” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

² Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Orcid: 0000-0002-6589-4688

felsefenin kendisinin de bir krize bağlı olarak ortaya çıkan *polise* derinden bağlı olduğu söylenbilir. Öyle ki Copleston, Yunan felsefesinin, *polis*in ürünü olduğunu söyler ve *polis*in, ilk Yunan filozoflarının bütün bir evrene genişletmiş oldukları yasa fikrini yansıttığını ne sürer (Copleston, 2009, s.10). O halde ilk filozofların, kendilerinden önce gelen şairlerden farklı olarak birtakım sorular sormaları da geleneğin sarsılması ve bir krizin ortaya çıkmasıyla yakından alâkalıdır. W.K.C. Guthrie'nin belirttiği gibi filozoflar boşlukta düşünmezler ve onların ulaştıkları sonuçlar ya da öne sürdükleri düşünceler onların tecrübelerinden bağımsız değildir (Guthrie, 1988, s.28). Sağduyunun kabul edeceği üzere felsefe öncesi dünyanın nesnelere ile filozoflar tarafından ele alınacak olan dünyanın nesnelere arasında bir fark yoktur. Doğa her zaman olduğu gibi, on yıllar, bin yıllar öncesinde olduğu gibi orada durmaktadır. Yağmurlar aynı şekilde yağmakta, rzgrlar aynı şekilde esmektedir. Ancak doğayı ve nesnelere kavramaya çalışan insanın dünyayı kavrayışı değişime uğramıştır. İnsanın bu değişiminde bahsettiğimiz gelişmelerin yani değişen Yunan dünyasının büyük önemi vardır. Bazı yaklaşımlar Yunan düşüncesindeki değişimi sadece düşüncede olan bir değişim olarak görme eğilimindedirler. Fakat yaşam ve düşünme birbirine kopmaz biçimde bağlıdır. Ne salt düşünme yaşamı belirleme gnce sahiptir ne de yaşam düşünmenin olmadığı bir düzlemde anlaşılıp, kavranabilir. Bugün Yunan mucizesi olarak adlandırılıp kutsanan ve insanlık tarihindeki en büyük kırılmalardan birisi olarak görülen, bilmenin kendisinin bilmenin nesnesi hâline gelmesi durumu, değişen koşullardan ve değişen dünya algısından ayrı düşünülemez (Seidel, 1986, s. 39).

Dolayısıyla bir iktidarın kaybı, hakikatin efendileri olarak kralın, khinin ve şairin ve onların mutlak sözlerinin iktidarlarını kaybetmeleri, yeni bir yapı olarak Yunana özgü kent devletlerinin kurulması gibi olgulardan, doğaya bakan filozofun etkilenmemesi

mümkün değildir. Dünyaya nasıl baktığımız, gördüğümüz şeylerin bize neler düşündürdüğü tamamen daha önce öğrendiklerimizle ve bizim bilinç durumumuzla alâkalıdır. Eşyayı algılayışımız, ‘ben’i oluşturup kuran yaşantılarımızdan bağımsız değildir. Şu hâlde ilk Yunan filozoflarının da yaşadıkları çağdan ve bu çağda ortaya çıkan tedrici ama etkili krizden muaf olduklarını düşünmek hatalı olacaktır. Bu durum onların felsefelerini kuran etmenler arasında tabii ki her şey değildir ama önemli bir şeydir.

Mitosun ve hakikatin taşıyıcılarının, tedricen iktidarlarını yitirmesiyle birlikte, Grek düşünürleri sığınacak yeni bir liman aramaya başlamışlardır. İktidar olan söz ve şeylere getirilen açıklamalar değişmiş ancak insanın doğa karşısındaki konumu, ona dair duyduğu şaşkınlık ve onu açıklama isteği değişmemiştir. İnsanlar hâlâ çevrelerinde olup bitenlere dair bir açıklama getirmek istiyor, hâlâ olayların oluş nedenini merak ediyor, hâlâ evrenin nasıl meydana geldiğine dair bir açıklamaya ihtiyaç duyuyorlardı ve değerlerini yitiren *mitoslar* artık ihtiyacı karşılamaktan uzaktır.

Yunanların, yıllardır yürüdükleri engebeli ve meşakkatli yollarda, zorlu zamanlarda, sıranın her zaman en önünde olan insanların ve onların dünyayı görme şekillerinin toplum nezdinde itibarsızlaşması ile birlikte, yeni bir açıklama şekline ya da yeni bir dünya görüşüne ihtiyaç doğmuştur ve bu noktada birinci bölümde bahsettiğimiz, *logosun* ikinci yönü ortaya çıkar: gerçekliği bilmenin aracı olarak *logos*.

Felsefenin Doğuşu

Yukarıda anmış olduğumuz çöküş, beraberinde gelen inançsızlık ve yavaş yavaş ortaya çıkan yeni düşünsel yaklaşım sonucu dünyayı *mitoslar* aracılığı ile anlama çabası terk edilmiş ve ilk felsefi düşüncenin de etkisiyle birlikte tanrılar, yavaş yavaş gayrişahsi zorunluluklara dönüşmüşlerdir (Guthrie, 2011, s.42). Yunan felsefesinde kullanılan birçok kavramın daha önceki

dönemde tanrıları tanımlamak için kullanılması daha doğrusu bu kavramların bizzat tanrılar olmaları dikkate değer bir durumdur. Tanrıların doğa olaylarının gerisinde yer alan varlıklar değil de anlaşılabilir kavramlar haline gelmeleri ve bunun sonucunda doğa olaylarının gerisinde ne olduğu sorusunun yanıtı olmaktan çıkmaları neticesinde ortaya yeni bir problem çıkar. Bir açıklama getirme dürtüsü ile birlikte olayların ve dünyadaki değişimin gerisinde anlaşılabilir bir şey olması gerektiği düşüncesi doğar. İşte tam da bu noktada dinsel inanç yerini bugünkü bilimsel ve felsefi düşüncenin temelinde yer alan başka bir inanca bırakır; görünür dünyanın gerisinde akla uygun bir düzenin olması gerekmektedir ve doğal dünyadaki olayları inceleyip bu düzeni keşfederken insan aklı bu araştırmada tek ve yeterli araç haline gelmiştir (Guthrie, 2011, s. 43).

İnsanlık tarihi için son derece önemli olan bu kırılmada da Yunan düşünürler gerek kendilerinden önce gelen Yunan şairlerine ve düşünürlerine gerekse de başka kültürlerle çok şey borçludurlar. Sözelimi Kranz, Homeros'un "bir dünya görüşünün ve dünya hayatının bir yorumcusu" olduğunu söyleyerek, sonraları ilk Yunan filozofları tarafından ele alınacak olan birçok konunun Homeros destanlarında zaten ele alınmış olduğunu söyler (Kranz, 1994, s.1). Bu destanlarda ilk maddenin ne olduğu hakkında soruşturmalar ya da olanın bitenin anlamı üzerine sorular vardır ve aynı zamanda tanrılardan bağımsız şekilde eyleyen insan iradesi de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Nitekim Homeros insanların kötülüğün nedeni olarak kendilerini değil tanrıları görmelerini eleştirir (Kranz, 1994, s.1).

Ayrıca Yunan felsefesinin en önemli kavramlarından birisi olarak düzen kavramı da Hesiodos'un eserlerinde kendisini gösterir. Kranz'ın Helen ulusunun ruhuna bizi doğrudan doğruya baktıracak bir kapı açtıklarını söylediği, şekillerde taşkınlığı gemleyip ölçülülüğü öne çıkartma, azgınlığı gemleyip alçak gönüllülüğe varmak (Kranz, 1994, s. 19) gibi durumların felsefe öncesinde de

varolması dikkate değer bir durumdur. Ayrıca daha sonra Anaksimandros'ta ortaya çıkacak olan adaletsizlik yaparak varlığa gelen öğelerin bir gün mutlaka yaptıkları adaletsizliğin cezasını ödeyerek karşıtına yenilecekleri düşüncesi, adaletsizlik yapanın mutlaka karşılığını ödeyeceği düşüncesi olarak Hesiodos'ta mevcuttur. Werner Jaeger'e göre geleneksel mitleri yorumlayan ve sentezleyen Hesiodos sayesinde, içeriğini mitlerden ya da gelenekten değil doğrudan doğruya insan deneyiminden ve onun verili gerçekliğinden yani varolan şeylerden/mevcudattan alan daha radikal bir rasyonel düşünce biçiminin yolu açılmıştır (Jaeger, 2012, s.38).

Rasyonel düşünme söz konusu olduğuunda *mitoslar* aynı zamanda felsefeye doğru giden yolda bir aşama, felsefeye doğru giden yolu hazırlayan bir ara durumdur. Francis E. Peters'ın öne sürdüğu üzere mitler felsefenin müjdecileridirler ve felsefeyi yalnızca ona verdikleri kavramlarla değil ama aynı zamanda dünyanın işleyişine dair birtakım kavrayışlarla da donatmışlardır. Ancak onlar filozofların anlamaya çalıştıkları dünya düzenini tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirirler (Peters, 2004, s. 6). O halde mitler zaten bir dünya düzenini, filozofların kozmos olarak adlandıracakları şeyi ön gerektirir; bu anlamda en erken filozoflar tüm devrimci karakterlerine ve kazanımlarına rağmen mitolojik dünya görüşüne çok şey borçludurlar (Peters, 2004, s. 6). Her ne kadar ilerleyen dönemlerde kimi filozoflar tarafından sert şekilde eleştirilse de mitologların tanrısı olarak adlandırılabilen olan şey felsefede korunmuştur (Peters, 2004, s. 7). Peters'a göre Thales ve Anaksimandros'un ilk ilke olarak arkheleri mitologun en güçlü tanrı olarak baba figürünün yerine arkhe kavramının geçirilmesidir (Peters, 2004, s. 7).

O itibarla ele alacağımız ilk filozofları gelenekten tamamen kopmuş, tamamen empirik düzlemde iş gören kişiler olarak görmek hata olacaktır. Cornford, ilk filozofları bugün anladığımız anlamda

bilimciler olarak gören bakışın hatalı bir bakış olduğunun altını çizer. Ona göre özellikle bilim tarihçileri tarafından geliştirilen bu yaklaşım, Yunan felsefesine genellikle bugünün koşulları altında bakmış ve Antik felsefe ile ancak modern gelişmeler konusunda bir veri sağlıyorsa ilgilenmiştir ve filozofların düşüncesindeki arkaik özellikler, bu yaklaşım tarafından bilimin çocukluk çağındaki hatalar olarak düşünülerek reddedilmiştir (Cornford, 1942, s. 1). Oysa bugün salt bilimciler olarak görülen bu filozoflar, neredeyse hiçbir deneye başvurmamışlar; dünyadaki şeylere ve onların oluşumlarına dair görüşlerini, adeta gözlerinin önünde cereyeen ediyormuşçasına eminlikle paylaşmışlardır. Bu bağlamda Cornford'a göre, günümüz bilim tarihçilerine, son derece bilim dışı görünen Platon, ilk filozofların teorileri hakkında en doğru yargıyı vermiştir: "makul anlatı" (eikos muthos) (Cornford, 1962, s. 2).

Gerçi Antik Yunan'da günümüz empirik bilim anlayışına yakın olarak, malzemesini tamamen deney ve gözlemden alan yaklaşımlar yok değildir. Antik Yunan'da günümüz bilimlerine en yakın olan disiplin Antik Yunan tıbbıdır. Antik tıpçılar, bugünün bilimine benzer bir şekilde deney ve gözleme dayanmışlar ve elde ettikleri verileri özenle kaydetmişlerdir; öyle ki Antik Yunan'dan günümüze kalan neredeyse bütün deneysel kayıtlar tıpçılara aittirler (Cornford, 1962, s. 2). Cornford, tıpçıların metotları ile filozofların metotları arasında ciddi bir fark olduğunu düşünerek, ilk filozoflara, ilk tıpçıların yaptığı şeyi yüklemenin hata olduğunu öne sürer (Cornford, 1962, s. 2). Bu bağlamda denilebilir ki tıp, en azından Antik Yunan'dan beri pratik bir sanattır. Hatta Antik Yunan'daki yegâne pratik sanattır. Tıpçılar, dünyanın kökeni hakkında spekülasyona başvuran filozofun aksine gözünü tikel olaylara çevirmek, çeşitli semptomları incelemek ve neyin aksadığını bulup onu düzeltmek zorundadır. Bu yöntem son derece deneyseldir. Doktor hep şu soruyu sorar: yöntem bu tikel durumda işleyecek mi? Böylelikle o vücudun dengesini bozan şeyi bularak onu dışarıdan

destekle tâdil etmeye çabalar. Tıpçının aksine filozof yola evrenin doğuşundan başlar. Onun sorusu şeylerin temelinin ne olduğuna ilişkin bir sorudur. Bileşiklerin gerisindeki temel öğeler nelerdir? Hayat nasıl başlamıştır? Şeylerin gerisindeki düzenin kaynağı nedir? Onların insana dair sordukları sorular, bahsettiğimiz sorular temelinde şekillenir. Bu bağlamda filozofların insana dair görüşlerini oluşturan şey onların kozmolojik dogmalarıdır. Ve onlar pratik alanda bu kendi kozmolojik dogmalarını kabul etmeye her zaman hazırdırlar (Cornford, 1962, s. 3). Presokratik filozoflar yer yer duyuların güvenilirliğine olan inançlarını vurgularlar. Kişiyi hakikate götürecek yeti olarak duyular değil, akıl vurgulanır. Bugün anladığımız anlamda empirik yaklaşım ise Antik Yunan'da, daha çok tıpçılar tarafından temsil edilmektedir.

Yunan felsefesinin başlangıcına etki eden bir başka olgu, Yunanların başka milletlerle olan ilişkileri ve onların diğer milletlerden tevarüs ettikleri düşüncelerdir. Hayretleri ile ünlü Yunanların komşu kültürlerde meydana gelen gelişmelere kayıtsız kaldıklarını düşünmek makûl değildir. Felsefe tarihçileri tarafından uzun zaman boyunca etkisi göz ardı edilen yahut küçümsenen başka kültürlerin etkisi bizim varsayıldığından fazladır. Barnes'ın, Yunanların ünlü ifadesiyle dile getirdiği üzere Sokrates öncesi Yunan felsefesi hiçten (ex nihilo) çıkmamış, komşu halklarla olan kültürel, politik ve ticari ilişkileri de buna yardımcı olmuştur (Barnes, 2004, s. 14). Ahmet Cevizci'nin de işaret ettiği üzere, bizi bir zamanlar dünyanın dört bir yanında ortaya çıkmış olan zengin felsefe geleneklerinden söz etmekten alıkoyan şey temelde önyargılarımız ve bilgisizliğimizdir (Cevizci, 2014, s. 19).

Nitekim tarih boyunca zengin kültürler hemen her zaman öteki kültürlerle ilişki içerisinde olanlardır. Bu zengin kültürlerin her birisi çevrelerindeki kültürlerin çok çeşitli bahçelerine girmiş böylelikle kendi bahçelerini de rengârenk çiçeklerle donatabilmişlerdir. O itibarla Yunanların duyarlı zihinlerinin

doğudaki yaratılış mitlerinden, Babillilerin bütün dünyevi olayları yıldızlarla ilişkilendirmelerinden ve benzeri olaylardan ne kadar derinden etkilenmiş olduklarını hayâl etmek zor değildir. Hatta Hesiodos'un teolojisinde birçok kısımda Doğu'nun teolojik düşüncelerinin izini sürmek mümkündür (Jaeger, 2012, s. 38).

Bütün bu bahsedilenler önemli detaylardır ancak bu bahsedilenlere haddinden fazla odaklanıp ilk Yunan filozoflarının büyüleyici başarılarını göz artı etmek de son derece hatalı olacaktır. Yunan düşünürlerini ele alırken tutulacak en hatalı yollardan birisi bu düşünürleri sezgiyle inandıkları şeyleri aklın araçlarıyla çalışmaya heves eden dindar kuramcılar olarak görmektir (Jaeger, 2012, s.134). Evet, onları dinden ya da dinsel dünya tasavvurundan keskin biçimde kopmuş olarak düşünmek hatalıdır. Evet, onlar hem çevrelerindeki kültürlerden hem de kendilerinden önce gelen mitolojilerden etkilenmişlerdir ve felsefelerinde *mitos*ları hemen her zaman barındırmışlardır. Ancak aynı zamanda onlar, rasyonel düşünme söz konusu olduğunda gerek kendilerinden önceki düşünülere gerekse de çağdaşı oldukları kültürlerle nazaran muazzam bir ilerleme kaydetmişlerdir. Onlarla birlikte felsefe müstakil bir karakter kazanmış, dini düşünceden bağımsızlaşmış ve doğal olayların doğaüstü tanrılarla değil fakat doğal nedenlerle açıklanması gerektiğine dair duyulan inançla akıl temelli bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır.

Bu itibarla, Yunanların hem atalarından hem de çağdaşı oldukları kültürlerden farklarını gösteren bir deyim başvurmak bize yardımcı olacaktır: “*Logon Didonai*” ya da “Bir *logos* vermek” (Guthrie, 2011, s. 52). Buna göre artık kişi, öne sürdüğü fikirleri, çevresindeki doğa olaylarını, gerçekleştirmiş olduğu hareketleri tanrısal etkenlerle değil, bir *logos* yani rasyonel bir gerekçe vererek açıklar. Dış dünyada açıklanmayı bekleyen fenomenler artık hem akıl hem de açıklama anlamına gelen *logos* vasıtasıyla anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılır. Sözgelimi Milet Okulu düşünürlerinde

filozoflar depremlere, gök cisimlerine, dünyadaki çokluğa dair bir *logos* verirler yani bunlara dair akılsal bir açıklama getirirler. Bu anlamda *logos* olarak felsefe tıpkı *mitos* gibi bir dünyayı anlamlandırma sistemidir. Özellikle Presokratik düşünürlerde göreceğimiz gibi felsefe, doğa ve insanı, kendilerini kuşatan kozmosu ve varolanları birlikte, bütününde kavrar. *Mitosun* geri çekilip *logosun* öne çıktığı yer tam da burasıdır.

Dünyayı anlama biçimi olarak *logosun* ortaya çıkışı ile birlikte ilk Yunan filozofları yaşadıkları evrenin çokluğu karşısında düştikleri şaşkınlıkla sorular sormuşlar ve evreni tanrıların isteklerinin ve onların kimi zaman keyfi olan kararlarının değil, akıl yolu ile anlaşılabilir bir düzenin hüküm sürdüğü bir yer olarak tasarlamışlardır. Felsefe ve bilim bu noktada yani fenomenlerin ve doğada meydana gelen olayların altında kaprisin değil fakat içkin bir düzenliliğin yattığını ve doğanın açıklamasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başlar (Guthrie, 2011, s. 58).

Presokratik Dünya Tasavvuru

Genelde Grek felsefesi, özelde ise Presokratiklere dair yapılacak hemen her çalışma; bu düşünürlerin dünya algısı ve anlam çerçevelerinin çağımızinkinden radikal biçimde farklı olması nedeniyle, onları anlamak isteyen okurlardan ve yazarlardan bazı özel taleplerde bulunur (Tarnas, 2011, s. 19). Düşünce tarihinde ürün veren düşünürlerin ortaya koydukları hemen bütün ürünlerde onların gözlemlerinin, bilinçli tespitlerinin, yaşadıkları krizlerin, akıl yürütmelerinin ve özgün yaratımların yanında yaşadıkları toplumun ve çağın ruhuna uygun olarak onların zihinlerinin gerisinde yatan bir dünyayı ve nesnelere kavrama şekli yani bir dünya tasavvuru vardır. Bu da başka zamanlarda yaşamış insanların gözleriyle görebilmemize imkân sağlayan duyarlı bir metafizik muhayyileye sahip olmaya davet eder bizi (Tarnas, 2011, s. 19). Bu nedenle incelenecek olan hangi filozofun felsefesi ya da hangi kavram olursa

olsun öncelikle o düşünürün ya da düşünürlerin kendilerinin ve onların yaşadıkları toplumun dünya tasavvurunu anlamaya çalışmak, ele aldığımız meselede idrakimizi kuvvetlendirme noktasında bize büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Sokrates öncesi filozoflar söz konusu olduğunda da onların felsefeleri arasında temel farklılıklar olsa bile; evrenin doğası, canlıların doğası ve ilahi olanın doğası gibi konularda bu filozofların şaşırtıcı derecede çok ortak noktaları olduğunu görürüz (Guthrie, 1952, s. 87). Hiç kuşku yok ki bu ortaklıklar müşterek bir dünya tasavvurunun bu filozofların felsefelerindeki tezahürleridir. Nitekim Grek dünya tasavvuru ya da Presokratik dünya tasavvuru dediğimiz şey, tek tek bu filozoflar tarafından oluşturulmuş olan bir şey olmaktan ziyade daha en başta onların hepsi tarafından kabul edilmiş bir görüş gibidir ve sadece felsefe alanında değil hemen hemen bütün alanlarda kendisini gösterir. Buradan hareket bu dünya tasavvurunu anlamak hem rasyonalist kozmolojinin hem de mistik dinin varlık problemi karşısında önerdiği çözümleri anlamak bakımından önemlidir (Guthrie, 1952, s. 87).

Onlar tarafından oluşturulan değil de kabul edilen bir şey olarak dünya tasavvuru düşüncesi onlardan önce şairlerde de bu dünya tasavvurunun bulunduğunu ya da en azından bu dünya kavrayışının Grek muhayyilesinde hâlihazırda mevcut olduğunu imlemektedir. Nitekim Richard Tarnas'ın da altını çizdiği üzere, felsefe öncesi kadim dönemde Eros, Kaos, Gökyüzü ve Yeryüzü (Ouranos ve Gaia) gibi mitik şahsileştirme formlarını ve bunun yanında Zeus, Afrodit, Prometheus gibi tamamen şahsileştirilmiş figürleri içeren kozmosun düzenini sağlayan kozmik zıtlıklar ya da çatışmalar felsefeyle birlikte karanlık-ışık, sıcak-soğuk, kuru-yaş, sevgi-nefret vb. karşıtlıkları içerisinde yine karşımıza çıkacak olan ortak bir dünya tasavvurunun ifadeleridirler (Tarnas, 2011, s. 22). Üstelik filozoflar sadece bu karşıtlıkları yahut değiştirerek de olsa mitolojik unsurları değil, düşünce biçimini de kendisinden

öncekilerden tevarüs etmişlerdir. Her ne kadar şahsileştirme formları filozoflarla birlikte yerini şematize etmeye ve kavramsallaştırmaya bıraktıysa da T.B.L. Webster'ın üzerinde durduğu gibi kişileştirerek düşünme yöntemi Platon'da hatta Aristoteles'te bile mevcuttur. Başka bir deyişle mitik düşüncenin sadece içeriğinin değil biçiminin de felsefi düşünceye etkisi olmuştur (Webster, 1954, s. 11). Dolayısıyla presokratik dünya tasavvuru ile kadim ya da mitik dünya tasavvuru karşılıklı ilişkileri ve süreklilikleri içerisinde değerlendirilmelidir.

Kadim dünya tasavvurunun temelini koyacağımız düşünürler elbette Homeros ve Hesiodos'tur. Bu düşünürlerde, kozmosta meydana gelen olaylar her ne kadar keyfi düzlemde meydana gelseler de daha sonraki dönemde ürün verecek olan filozoflarla ortaklık gösteren birtakım hususlar mevcuttur. Sözgelimi Homeros'ta tanrıların da üzerinde hüküm süren kader olarak *moira* evrenin düzenliliği düşüncesini beraberinde getirir. Çünkü tanrıların en güçlüsü Zeus'tan bile daha güçlü ve daha üstün bir şey olarak *moira* tanrıların keyfi iradelerinin dışında kalan ve onların hükmünün geçmediği bir düzene matuftur. Veya bir fail olarak insanın eylemlerinden sorumlu olması ve yapılan adaletsizliklerin cezasının er ya da geç bir gün mutlaka ödeneceği düşüncesi ilerleyen dönemlerde felsefede karşımıza çıkacaktır. Yahut örneğin Hesiodos'ta karşımıza çıkacak olan tanrıların bir düzen çerçevesinde tanzim edilme çabası, bir anlamda yeni dönemde ortaya çıkacak olan yeni dünya görüşünün habercisidir. Onların ilâhiliklerinde ve kudretlerinde tanzim edilmiş bir bütün olarak kâinat tasavvuru ve duygusu, kozmosta bir keyfiliğin değil, bir düzenin olması gerektiği fikrini savunması bakımından önemli bir benzerliğe işaret eder (Tarnas, 2011, s. 43). Yani bizim salt keyfiliğin ürünü olarak görmeye meyilli olduğumuz Olimpos tanrılarının kendileri aslında muazzam bir sistemleştirmenin ve kişileştirmenin ürünüdürler (Webster, 1954, s. 11). Bu durum Tarnas'ın Greklerin en önemli

temayülü dediği şeye yani dünyanın oldukça muhkem, çeşitlilik ve değişiklik arz eden arketip ilkeleri açısından yorumlanması temayülüne karşılık gelir (Tarnas, 2011, s. 21).

Şu hâlde Grekler söz konusu olduğunda, düzen ya da değişen tikellerin gerisinde değişmeyen tümeller olduğu fikri, Homeros'ta, Hesiodos'ta ya da Presokratik düşünürlerde mevcut olan müşterek bir husustur. Burada anlatılmaya çalışılan şey elbette bu düşünürlerin ortaya koydukları eserlerin muhteviyatının birbirinin aynı olduğunu söylemek değildir; yapılmaya çalışılan şey hangi alanda eser verirlerse versinler, Yunan düşünürlerinde varolan benzerliklere ve bu benzerliklerin gerisinde yatan ortak düşünceye dikkat çekmektir.

Bu noktada Presokratik felsefe açısından önemli bir kavrama ulaşırız: Kozmos. Bugün birçok dilde kullanılan ve evren anlamına gelen kozmos kelimesi ilk filozoflardan itibaren bir düzeni olduğu öngörülen evreni tanımlamak için kullanılmıştır. Homeros'ta da karşımıza çıkan kozmos kelimesi, onun metinlerinde askeri birlikleri sıraya koymak, düzene sokmak için kullanılan bir kavramdır ve bu anlamda kozmos sadece düzenleme değil, intizama sahip olan güzel düzenlemedir (Barnes, 2004, s. 19). Hatta öyle ki bugün dilimizde de mevcut olan kozmetik kelimesi kozmos ile aynı köklere sahiptir. O halde, kozmos düzen kelimesini de içerdiğinden, evrenin bir düzeni olduğu düşüncesi yeni ortaya çıkan felsefi düşünce ile birlikte bizatihi evren kelimesinin kendisinde ihtiva edilmektedir (Peters, 2004, s.202).

Bu anlamda evrende ve onun bir parçası olan doğada bir düzen olduğu fikri, düzenli bir şey olarak doğanın anlaşılabilceği düşüncesini de beraberinde getirir. Burada Presokratik filozoflar için büyük öneme sahip olan bir başka kavram karşımıza çıkar: *Phusis* ya da doğa.

Kozmos ile *phusis* arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Ancak bu iki kavram aynı anlama sahip değildir. *Phusis* terimi bir

bütün olarak kozmosu değil ama daha çok kozmosun içinde yer alan, bizim görebildiğimiz doğal şeyleri ve onların doğalarını ifade etmektedir (Barnes, 2004, s. 20). Bir anlamda *phusis* maddenin doğasıdır. Bu itibarla felsefenin doğuşunda *logosun* ortaya çıkışı olarak anlaşılan metodolojik yaklaşımın konusu *phusis*'tir (Peters, 2004, s. 300).

Bugün modern dillere doğa olarak çevrilen *phusisin*, Antik Yunan'da, ilk bakışta birbirinden bağımsız görünen ancak birbiriyle yakın ilişki içerisinde olan iki temel anlamı vardır. Buna göre ilk olarak serpilip büyüme, gelişme süreci gibi anlamlara gelen *phusis* ikinci olarak kendisinden şeylerin yapıldığı ve oluşturulduğu fiziksel doğa, eşyanın tabiatı anlamına gelir (Peters, 2004, s. 300). Bu iki anlam göz önünde bulundurulduğunda *phusisin* ilk filozofların sorgulama alanı haline gelmesi oldukça anlamlıdır. Buna göre onlar, etraflarında sürekli büyüyen, değişen, gelişen, sabit kalmayan doğaya, eşyanın tabiatına bakarak onların gerisindeki düzeni, değişenin gerisindeki değişmeyi aradılar.

Doğanın düzenini soruşturmak, değişenin gerisinde değişmeden kalana odaklanmak söz konusu filozofları *arkhe* kavramına götürecektir. Başlangıç, hareket noktası, ilke, nihai ya da ana madde anlamlarına gelen *arkhe*'nin arayışı, her şeyin kendisinden meydana geldiği ana madde arayışı olarak, Yunan felsefesindeki en temel arayışlardan biridir (Peters, 2004, s. 50). Yeni bir dünya kavrayışının ve büyük dönüşümlerin ortasında Yunan filozofları yeni bir bakışla doğaya bakarlarken değişimin, doğal nesnelerin kökenini sorgulamışlar ve seçtikleri *arkhe*'ler aracılığıyla dünyayı açıklama cihetine gitmişlerdir. Yunan kozmolojisinin temeli olan kozmos bu *arkhe* tarafından oluşturulmuştur ve dahası bu *arkhe* tarafından kuşatılmaktadır. Yani kozmos bu *arkhe* tarafından ihtiva ve ihata edilmektedir. *Arkhe* aynı zamanda her şeyi yönetmektedir ve bu anlamda tanrısal bir yanı da vardır. *Arkhe*'nin tanrısal yanı ilk dönem filozoflarında temel bir öneme sahip olan hareket kavramı ile

derin bir ilişki içerisindedir. Buna göre Aristoteles'ten önce hareketin faili ile hareket ettiren arasındaki ayrım kesin olarak bilinmemektedir. Kozmosun hareketinin faili olan *arkhe* de kendisini harekete geçiren herhangi bir güce muhtaç olmadığından ötürü tanrısal bir mahiyete sahiptir. Çünkü Yunanlar için bir şey kendiliğinden bir harekete sahipse ve bu hareketi gerçekleştirmek için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymuyorsa bu ölümsüzlük demektir. Bu da onlar için tanrısallığın bir işaretidir. Bu anlamda işaret ettiğimiz gibi, her ne kadar Homeros ve Hesiodos'un tanrılarında farklı olsa da bu filozoflar tanrısallık fikrinden vazgeçmiş değildirlere. Sadece bunu kendi kavram dünyalarında yorumladılar. Tam da bu anlamda *arkhe* bu filozofların felsefelerinin temelinde yer almaktadır ve her zaman ona bir açıklama getirmeye çalışmışlardır (Guthrie, 1952, s. 87).

Nihayet presokratik dünya tasavvurunun önemli bir kavramı olan logos da doğayı yani *phusis*'i ve o doğayı oluşturan *arkhe*'yi bilme konusunda insanoğlunun elindeki en büyük araçtır. Evrene ilişkin bir *logos* verme, olan olaylara karşı bir açıklama getirme, evrende meydana gelen değişimi, olayların neden başka bir şekilde değil de oldukları şekilde olduğunu akla dayalı anlama çabası olarak, Grek felsefesi için temel bir öneme sahiptir. Yunan felsefesini oluşturan dünya tasavvuru bu kavramsal çerçeve içerisinde vücuda gelir.

Sonuç

Sokrates öncesi Yunan felsefesi bir boşlukta doğmamıştır. Bu anlamda hiçlikten birdenbire ortaya çıkmış olan bir mucize değildir. Yunan felsefesi kendisinden önceki mitik-poetik düşüncelere ve kavramsallaştırmalara oldukça çok şey borçludur ve presokratik dünya tasavvuru bu mitik dünya kavrayışı ile bir süreklilik içerisinde ele alınmalıdır. Bununla birlikte bu, presokratik filozofların evrene ilişkin anlatıları ile mitosların evren anlatıları arasında bir fark

olmadığı anlamına gelmez. Mitik kavramsallaştırmaları belirli ölçüde benimseyen ve onları yine belirli ölçülerde rasyonelleştiren presokratik düşünürler böylece yeni bir açıklama modeli olarak felsefi açıklamayı ortaya çıkarmışlardır. Burada anlatının ele aldığı konuya ilişkin bir *logos* vermesi beklenir. Bu presokratik felsefenin ve presokratik dünya tasavvurunun en ayırt edici vasfıdır. Kadim açıklamaların artık kifayetsiz kaldığı bir dönemde kozmosa, physis'e, arkhe'ye ilişkin sorular soran bu düşünürler, evrenin akıl yoluyla haklılandırılabilir bir düzene dayandığı inancını gündeme getirmişlerdir. İşte felsefe de doğa ve evrenin, insanın anlama kapasitesinin tamamen dışında bir takım doğa üstü güçlere dayandığı inancına karşı duyulan şüphe ve tüm bunları bizzat doğa içerisinde ilkelere açıklamaya yönelik çabayla başlar.

Kaynakça

- Barnes, J. (2004). *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.) İstanbul: Cem Yayınları.
- Cevizci, A. (2014). *İlkçağ Felsefesi*. Say Yayınları: İstanbul.
- Copleston, F. (2009). *Felsefe Tarihi: Ön-Sokratikler ve Sokrates*. (A. Yardımlı, Çev.) İstanbul: İdea Yayınevi.
- Günsoy, F. (2010). *Schmitt ve Strauss'ta "Politik Olan"*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Guthrie, W. (1952). The Presocratic World-Picture. *The Harvard Theological Review*, 87-104.
- Guthrie, W. (1988). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. (A. Cevizci, Çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Guthrie, W. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. (E. Akça, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Jaeger, W. (2012). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (G. Ayas, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. (S. Baydur, Çev.) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (H. Hünler, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Seidel, H. (1989). Felsefe Nasıl ve Neden Eski Yunan'da Ortaya Çıktı? *Felsefe Dergisi*, 26-44.

Tarnas, R. (2011). *Batı Düşüncesini Tarihi I: Antik Yunan'dan Modern Döneme*. (Y. Kaplan, Çev.) İstanbul: Külliyyat Yayınları.

Webster, T. (1954). Personification as a Mode of Greek Thought. *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 10-21.

BÖLÜM 2

ÖZSEL OLAN KARŞISINDA ÖZSEL OLMAYAN MİTSEİN KADIN'I PLATON'DA OKUMAK

SEVAL YİNİLMEZ AKAGÜNDÜZ¹
ZEYNEP DİLAN KÖYSÜREN²

Giriş

Kız bebek, kız çocuk, genç kız, genç kadın, kadın, kadınlık, dişil, yaşlı kadın, toplumsal cinsiyetin düalist (dişil/eril) yapısının, ontolojik öznesinin, fenomenal bilincine sahip monist bir töz olarak kadın ve kadının var oluşsal problemleri toplumsal cinsiyet, feminizm, kadın çalışmaları, kadın hareketi kavramsallaştırmaları aynı şemsiye altında yağmurdan korunmaya ihtiyaç duyan farklı kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadını kadın yapan, tözsel bağlamda değişmeden ondan kalan cevher pek çok araştırma

¹ Doç. Dr., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

ORCID: 0000-0003-4200-351X

² Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Antropoloji Bölümü.

ORCID: 0009-0008-7417-187X

alanının konusu olmakla birlikte elbette felsefenin özel alanlarından birisini oluşturmuştur. Bauman'ın da söylediği gibi felsefe: “Her yerde ve her adımda, hiçbir şey olmazken ve her şey olurken, nedenli ya da nedensiz, en sıkı kabul gören yargılarla dalga geçmek ve paradokslar ortaya atmak gerekir. İşte o zaman, kişi olanı biteni görecek” (Bauman, 2003:110). Bu anlamda kadın kavramına ilişkin ön yargılardan sıyrılmayı başaramayan bir zihnin kavramsallaştırmasındaki hastalıklı yanlar, olanı olması gereken ya da umulandan farklı görme ihtimali üzerinde düşünmeyen bir zihnin sancıları tüm uygarlıkları sis perdesiyle sarmalamıştır. Öte yandan feminizm denildiğinde sadece toplumsal cinsiyetçi bir söylemle oluşturulan sorular mı akla gelmelidir? Örneğin, kişi kadın doğduğu için mi feminizmi savunuyor olabilir? Feminizm sadece kadınların kendilerini ve diğer kadınları anlamaları için bir tür zorunluluk mudur yoksa eril cinsiyetin kadınları anlayabilmeleri veya anladıklarından hareketle diğer erkeklere kadınları ve kadınlara da nasıl kadın olmaları gerektiğini anlatabilmeleri için kullandıkları bir tür eril güç istencinin araçları mıdır?

Hooks, *Feminizm Herkes İçindir* adlı kitabında feminizmi, cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket olarak kabul etmenin doğru bir tavır olacağını söylemiştir (Hooks, 2002). Öte yandan özellikle belirtilmesi gerekir ki, bireylerin cinsiyetlerine göre sınıflandırıldığı toplumsal cinsiyet kavramının kurgulanmasında bir tür inşa süreci vardır (İzmir & Alabaş, 2022). Hatta, Butler, toplumsal cinsiyet kavramını toplum tarafından oluşturulan söylemsel, kültürel bir araç olarak kabul eder (Butler, 2005). Toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal ilişkilerin belirlenmesinin odağında cinsiyetli bir bedene zorla yüklenen toplumsal bir kategori olma durumu da ayrıca eklenmelidir (Yinilmez Akagündüz, 2025). Bu konuda Direk ise toplumsal cinsiyet kavramının toplumun bir kurgusu ve inşası olması bağlamıyla toplumsal ilişkiler ve iktidar ilişkileri bağlamında

kurulduğunu ve uygulandığını söylemektedir (Direk, 2018). Dağdelen'e (2021:831) göre ise kadınlık kavramının açıklanmasında ve yorumlanmasında biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ekseninde kadına bakmak yeterli olamayacağına feminist bakış açısına ayrıca ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu bağlamda insanlık tarihi toplumsal formların şekillenmeye başlamasının ardından kadın ve erkek cinslerine biçilen rollerin farklılaşması, feminist bir perspektifte özgürlük ve toplum içinde nasıl şekillendiği sorgulamasına ön ayak olmuştur. Feminizm, toplumsal ve kamusal alanlarda kadına biçilen roller, sadece kadını kadın yaptığı iddia edilen normlarıyla (anne, eş, temizlikçi, aşçı, ev işçisi vb.) değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel olarak incelenerek kadın kavramına ilişkin ideolojik ve yapısal boyutların da göz ardı edilmemesi gerekir. Tekeli'ye göre feminizm: "Kadınların dünyaya, erkeklerin gözlerinden, onların çıkarları açısından değil, kendi gözleriyle bakmasını savunan, kendi seslerini bulmalarını isteyen bir düşünce akımıdır" (2012:131). Başka bir deyişle feminizm, Arat'ın da söylediği gibi, kadınların toplum içindeki yer ve haklarını genişletmeyi öngören bir öğretisi ve bu amaçla gerçekleştirilen eylemler dizisi olarak incelendiğinde ise eşit hak ve özgürlüklerin toplumsal kurallar çerçevesinde oluşumunu kavramamızı sağlayan bir tür araç olarak kurgulanabilir (2022:21). Öte yandan, Özbudun ise feminizmi en kısa şekliyle şöyle tanımlamıştır: "Cinslerin eşitliği kuramı üzerine temellenen kadınlara eşit hak talebi akımıdır" (1984:5). Feminizm, kadınların sıkıştırılmış alanlarından eşitlik arayışı içerisine girerek özgür bir kadın mücadelesi umuduyla kendi yaşamlarında söz sahibi olma çabası yürüttükleri tüketilmiş bir cinsiyetin etkisinden kendilerini çıkarmak istemeleridir. Feminizm yolunda ilerleyen düşünürler dilde, edebi alanlarda, siyasette, felsefede hatta bilimde bile kadınların temsil alanlarının nasıl olduğunu ve bunun yanında doğan dışlanma etkisini incelerler. Bunun sebebi, toplumsal normların

“kadınlık” ve “erkeklik” kavramlarını belli bir kalıba hapsedmiş olmalarıdır.

İnsanlık tarihinin uzun soluklu gelişim sürecinde yaşanan dönüşümler toplumsal, siyasi, kültürel, sanatsal farklılaşmaların niteliğini belirlerken ataerkil kalıpların sınırlayıcılığından kurtulamamıştır. Aydınlanma Dönemi ile birlikte tarih yönteminin Herder, Hegel, Gibbons, Vico, Ranke, Carr, Marks, Bloch, Braudel, Foucault gibi tarihçiler bağlamında farklılaşan niteliği toplumsal tarihin inceleme kanallarını yoğunlaştırmıştır (Akagündüz, 2015). Tarihin çeşitli dönemlerine bakıldığında kadının tarihçesinin ayrıntılı veya çeşitli bir şekilde konulara ayrılıp incelendiğini görmek pek mümkün değildir. Kadın, uzun yıllar boyunca erkek egemen yapının etkisi altında kalarak kamusal, sosyal, ekonomik alanlardan dışlanarak eve hapsedilmiştir. İyi bir anne, iyi bir eş olarak nitelendirilerek toplumsal, kültürel ve entelektüel alanlarda gelişimlerini tamamlayamamış ve bugüne miras olarak ezilen, hor görülen ve ikinci sınıf kategorisine indirgenen olarak kalmıştır. Böylelikle feminist seslerin yükselmesiyle birlikte kadınların ayakları üzerine kalkıp bu duruma dur demeleri toplumsal yapının değişmesini zorunlu kılmıştır. Feminizmin, kadınları ele alıp incelemesi ve toplumsal konumlarını sorgulaması üzerine başlayan eşitlik talebiyle oluşturduğu düşünsel dönüşüm toplumsal cinsiyet kavramının doğmasına zemin hazırlamış ve böylece kadın-erkek rollerinin biyolojik alanda incelemekle kalmayıp toplumsal bir sorun olduğunu gün yüzüne çıkarılmıştır. Toplumsal cinsiyet kavramı, kişinin kendi kendini toplum içinde nasıl ifade ettiği ve bu ifadenin toplumsal beklentilerle kurmuş olduğu etkileşimin de nasıl olduğuyla ilgilidir. Bu durum hem kişinin benimsemiş olduğu roller hem de toplumun bu roller üzerinde ele aldıkları tutumlarıyla şekillenir (Hines, 2019). Feminist kuram, incelediği kadın ve erkek arasındaki farkların doğuştan değil, toplumsal koşulların yön

vermesiyle üretildiğini ortaya koymuş ve bu kavramın kurumsal temelini atarak geniş bir düşünsel alan oluşturmuştur.

Dünyada ulaşım ve iletişim alanlarında yaşanan değişimler demiryolları, lokomotifler, telgraflar ve radyoları yaygınlaştırırken bilgiye ulaşmanın boyutlarını çok daha yoğun noktalara çekmiştir. Artık toplumsal tarihin en belirgin temalarından olan kadın, bilgiye daha rahat ve sağlıklı ulaşabilmektedir (Akagündüz, 2016). Bu noktada XX. yüzyılda kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmaları kendini oldukça önemli bir konuma oturtmuş ve çeşitli disiplinlerin artık görmezden gelemeyerek araştırıp, hiyerarşik bir doğal sorgulamanın peşine düşmüş ve var olanın kabul edilip yaşanılabilir bir toplum olması için gereken koşulların sağlandığı bir düzen kurulma isteği önemini korumuştur. Kadın tarihine dair yapılan araştırmalar ve bu alanda yürütülen tartışmalar toplumsal cinsiyet tarihçiliği alanında kendini ortaya koymuştur. Kadının ele alınması, 1960'ların sonlarında belirginleşmeye başlamış, 1970'li yıllarda ise olgunlaşarak tarihin ilerleyişinde kadının kendini öne çıkarmasıyla göz ardı edilmeyen bir durum haline gelmiştir (Rose, 2018). Elbette bu yıllara kadar birçok önemli düşünür, eserlerinde kadına yer vermiştir. Sistematik felsefe tarihi merkezinde yer alan Atinalı Platon, Batı düşünce tarihi incelendiğinde bilgiye ulaşma süreçlerinde ve bilgiyi cinsellik üzerinde yorumlayarak açıkça eserlerinde incelemiş ilk yazarlardan birisidir (Keller, 2022). Bırakılan düşünsel miras, kadınların toplumsal rollerini ve kimliklerini sorgulanmaya başlamasıyla eşitlik talebi açığa çıkmış ve bu aşamadan itibaren de kadınlar feminist hareketlerin doğuşuna öncülük etmiştir. İlk olarak hukuksal alanda eşitlik mücadelesine başlamış, ardından toplumsal, kültürel ve bireysel farklılıkları ele almış, son olarak da dijital aktivizm yoluyla küresel bir alanda başlatılan dayanışmayla dört dalga feminizmin düşünsel zeminini kurmuştur.

Feminizmin birinci dalgası, XIX. Yüzyılın ortalarından itibaren (tekil örnekler incelendiğinde bu tarih daha geriye alınabilir) kadınların yasal ve vatandaşlık haklarını savunma amacıyla örgütlenmeye başlamış yıllar süren bir çabalamanın ardından oy kullanma hakkının kazanılmasıyla 1920'li yıllarda ilk büyük başarısını elde etmiştir (Cameron, 2022). Süfrajat Hareketin Pankhurst gibi temsilcileri etrafında simgeleşen ilk dalga feminizmde kadınlar kültürel hak savunusuna değil siyasi, hukuki hak savunusuna odaklanmışlardır (Akagündüz, 2021). Bu dönemde feminist hareketinde olanların talebi bu durumla sınırlı kalmamıştır. Kadınların eğitim alanlarında olması, geçimlerini sağlayarak ekonomik özgürlük elde etmesi, yeni meslekler öğrenip bu meslekleri icra etme, mülkiyet sahibi olma, boşanma hakkı, aile içinde eşit şartlarda yaşama olanağı gibi bu ve bu benzeri durumları elde etme isteğiyle birlikte hak eşitliği talepleri vardır. Verilen bu mücadele erkeklerin durumuyla ve yaşam standartlarıyla aynı alanda olmayı hedefledikleri bir durumdur. Özellikle kamusal alanda hak eşitsizliğinin sınırlarının aşılması, feminist politikaların bu alanlarla sınırlı kalmayıp baskının sebebinin kadınların özel alanlarındaki konumlarından kaynaklandığının vurgusu yapılmaktadır. Bu nedenle, özgürleşmenin ilk olanağı hem kamusal hem de özel alanda yürütülecek bir mücadeleyi gerektirdiği ifade edilmiştir (Osmanağaoğlu, 2009). İkinci dalga feminizmi (1960'lar ve 1980'li yıllar) olarak adlandırılan akım ise, İkinci Dünya Savaşından sonra farklı ülkelerde kendini belli etmeye başlamıştır. Bunlar arasında kalemini bu dönemde eline almış Simone de Beauvoir yayınladığı eserleriyle kadınların kişisel hayal kırıklıklarının anlaşılmasına yönelik bir tutum sergilemiştir. Beauvoir, insan olmanın yalnızca erkeklerle sınırlı olmayıp bu çerçevenin içine kadınların da dâhil edilmesi ve kendi kimliklerini tam anlamıyla koruyarak insan olmanın yaratıcı yönünü ortaya koymak için fırsat yaratmıştır. Kadın, var olmakla yetinmekten çıkmış, yaşamın anlamını tatma isteğiyle ufku genişleterek özgün haklardan sistemli bir şekilde

faydalanmak istemiştir (Walters, 2020). Feminizmin vermiş olduğu bu mücadele feminist politika üzerinde özgürlük isteğinin köprüsü olmuştur. Bu durum ise kadının toplumsal yapının kurucularından birisi olduğunu ortaya koyarak politik bir özne konumunu belirlemiştir. Böylece toplumun karmaşasını dizginlemek ve yeni çözümlere yön veren temel dayanaklardan biri haline gelmiştir (Bora, 2011). Feminizmin yapmış olduğu bu ayaklanmalar bir önceki dalgalanmaları eleştirmiş ve daha kapsayıcı bir sistem oluşturmak için yeni içerikler üretmiştir. Üçüncü dalga feminizm (1990'lı yılların yarısı ve 2000'ler), kendinden bir önceki ikinci dalga feminizmin genelleyici ve kapsayıcı anlayışını sorgulamış, kadınların içinde bulunduğu durumu daha ayrıntılı bir biçimde ele alma gereğini vurgulamıştır. Bu dönemdeki tartışmalar, kadınların gündelik yaşamlarında oluşturdukları politik alanlarda görünmelerine dair “mikro” düzeydeki meseleler etrafında şekillendirerek düzenlemeye başlamıştır (Umar, 2021). Dönemin feminizm dalgası, kadınların tek bir kimlik altında temsil edilmeyeceğini, çeşitliliğe ve farklı deneyimlere odaklanır. Irk, sınıf, cinsellik ve kültürel kimlik gibi unsurlar ayırt edicilikten çıkarmaya çalışılıp temel bir teorik dayanak haline gelmesi için çalışılır. 2000'li yıllara gelindiğinde bu dönemde feminist düşünce, dijital çağın hareketliliğe başlamasının etkisiyle yeni bir boyut kazanır duruma gelmiştir. Dördüncü dönem feminizm olarak adlandırılan dönem de internet ve sosyal medya aracılığıyla örgütlenen küresel bir dayanışma biçimini meydana getirmiştir.

Heidegger ve Beauvoir'da Mitsein'in Cinsiyetlenmesi

Felsefe tarihi uzun yıllar süren bir varlık anlayışı içerisine girmiştir. “Varlık nedir? sorusu sorulmuş ve “varlığın neliği” üzerine çağlar boyunca araştırmalar yapılarak birçok düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu düşünürlerden birisi olan Heidegger, hakikate ulaşmanın yolunun yalnızca varlık kavramının sorgulanmasıyla ya da kavramsal analizin yapılmasıyla elde edilebileceğine inanmıştır

(Heidegger, 2008). Heidegger varlığın, her şeyin dayanağı olarak var olduğunu ve öte yandan da yine her şeyin hem kaynağı hem de ortaya çıkma imkânını oluşturan temel doktrin olarak kabul etmiştir. O, varlıktan söz ederken insanların bütününde bulunan ve yine insanın ancak başkalarıyla birlikte var olduğunda anlam yüklenen bir kavram olduğunu iddia etmiştir (Kocaman, 2017). Heidegger, Sokrates öncesi doğa filozoflarına kadar uzanan bu serüveni incelediğinde onların varlığın var oluşuna ilişkin sorgulamalarında arche, ilk neden, ilk ilke kavramlarıyla aslında aracısız ve ilksel olanı peşinde koştuklarını ilksel ve aracısız bir şekilde ele aldıklarını gözlemlemiştir. Aristoteles'ten Orta Çağ'a varlık anlayışı metafiziksel bir zeminde sürmüştü; o dönem şartları altında dini bir nitelik kazanarak "İlahi Varlık" düşüncesine dönüşmüştür. Hatta Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde varlık kavramını töz kavramıyla ilişkilendirerek tözün ise var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan olduğunu belirterek, varlığın var olmasını yine varlığın kendisine dayandırmıştır (Aristoteles, 2019).

Heidegger, Descartes'ın başlatmış olduğu modern dönemle birlikte metafiziğin bilgi temelli bir hal almasına karşı eleştiride bulunmuştur (Çüçen, 2003). Descartes'in Kartezyen geleneğine bağlı olarak "*Cogito*"su, Spinoza'da "*bir*", Leibniz'de "*monad*", ampiristlerden Locke ve Hume'da "içi boş levha" olan *özne*, Fichte ve Schelling'te *Ben* ve son, Hegel'de *Mutlak Tin* (Çüçen, 2003:15) birçok düşünür tarafından dönüştürülerek varlık sorgulamasına uygun formuyla incelenmeye çalışılmıştır. Bunların yanı sıra Heidegger varlığı "Dasein" kavramı ile ele almış ve onun özü olarak "birlikte-varlık" olan *Mitsein*'i³ tanımlamıştır.

³ *Mitsein* kavramı Heidegger'in "*Varlık ve Zaman*" eserinde, insanın varoluşunun başkalarıyla birlikte olma durumu olarak inceler. Bu kavram özellikle "*Dasein*" kavramıyla ele alınarak varoluşsal yapısını ve başkalarıyla olan ilişkisini anlamada öncülük eder.

Heidegger insanın dünyada var olma biçiminin sadece özne olarak incelenmediğini, hiçbir zaman yalnız bir varoluşun olmayıp, zamanı başkalarıyla paylaşma durumu, dünyanın gerçekliği olduğunu söylemektedir. Dasein'in içinde bulunduğu bu dünya ise, temelden beri kendiliğinden bir "birlikte-olma dünyası" olarak düşünülmüştür (Gözel, 2020). Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Dasein hakkında şunları söylemiştir: "Her güncülük içinde Dasein olan kimdir? Dasein'in bütün varlık yapıları, dolayısıyla söz konusu "kimdir?" sorusuna cevap veren fenomenin kendisi de onun varlığının minvalleridir" (2008:119). Heidegger'in Dasein'a yüklemiş olduğu temel özellikte özen gösterme yapısı, geleneksel felsefeye bakıldığında benlik, başkalarıyla birlikte olma ve nesnelere karşılaşma gibi sorunların aydınlatıldığı ve bunu da zamansal temelde ele aldığı bir kavramdır (Ünaldı, 2021). Hatta Heidegger'e göre (2008:151): "Simone de Beauvoir ise *İkinci Cinsiyet* adlı eserinde kadın ile erkek arasında olan ilişkiyi "birlikte-varlık" bağlamında düşünerek tarihsel anlamdaki penceresinden eşitsizlik üzerinde bakmıştır. Tarih boyunca "öteki" olarak incelenen kadın *Mitsein*'in altında Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak" araştırmalar arasına alınmıştır. Heidegger ve Beauvoir'in ortak bir payda da buluşmasını sağlayan kavram "mitsein"dir. Beauvoir, cinsiyetler arası bölünme insanlık tarihinin bir uğrağı değil, gerçekte biyolojik bir veridir. Aralarındaki zıtlık, kökensel bir mitsein'in bağrında oluşmuş ve bu birlikteliği bozmamıştır (2019a:29) şeklinde dünya üzerinde var olmanın kadında başka olarak ikincil konumda olması durumunu ele almıştır. İnsan kendi varoluşuyla ilgilenmeye başladığı andan itibaren özgürlüğe ulaşabilir. Birlikte-varolma durumunu erkek ve kadın üzerinde cinsiyet kavramına indirgeyen Beauvoir'i, Heidegger'in tasarladığı kavramdan yararlanarak aktarmıştır. İnsanların bir arada olması,

"Birlikte-var olma" Her güncü hep-beraber-oluştaki kim hep-beraber-olur sorusu, birlikte-var olmanın yorumuyla ve herkes benliği (Heidegger, 2021:204-205).

yüzeysel olarak bakıldığında birlikte nitelense bile bu bakış, onların dışarıdan nesnel bir varlık olarak gözlemlenmesiyle sınırlı kalır (Beauvoir, 1989). Biyolojik verilerin dayandığı cinsiyet, insanın müdahale edebileceği bir durum olmamakla birlikte bunun toplumsal olarak örgütlenmesi farklılık göstermiş ve kadını ötekileştirmiştir. Buna karşın eşitlik anlamında incelenen *Mitsein* insanlığın tüm varoluşsal, toplumsal ve etik deneyimlerinde temel bir kavram olarak birlikte-varlık ile insanın varlığını gerçekleştirebilmesi için ötekilerin varlığıyla mümkün kılar. İnsani varoluşun, başlangıçtan bu yana dostluk ve dayanışma temelinde şekillenen *mitsein* olarak düşünülmesi durumunda, bazı olguları anlamakta güçlük çekilen bir varsayım olabilir (Beauvoir, 1971). Bu varoluş, erkek cinsin gölgesinde yaşamaya çalıştığı kadını yok saymasıyla birlikte eksik toplum ve yaşamın ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Özellikle sevgi dili kadını pençesi altına almış bir durgudur. Seven bir kadın mutluluğu, genel olarak sevdiği erkeğin kendisinin varlığının parçası olarak görmesiyle şekillenir; erkek “biz” ifadesini kullandığında, kadın onunla özdeş bir bütüne dönüşür. Bu etki onunla bir varoluş deneyimi yaşatma hissini verir (Beauvoir, 1981). Ele alınan bu durum, varoluşun bireysel olarak kendine ait bir olgu olmadığını, başkasıyla kurulan bir ilişkinin ve paylaşılan deneyimlerin de aracılığıyla şekillenerek birlikte-olma durumuna evrildiğini gösterir.

Tarih boyunca gelişen dünya alt yapısıyla birlikte yapılan haksızlıkların değişmeden aynı kalması kadının yazgısıdır. Kadın olmak bir sorunmuş gibi düşünülmektedir. Kadının maruz kaldığı, değişmeden kalan cinsiyet rolleri, değişen toplumlarda her şekilde kendini göstermektedir. Toplumu oluşturan en küçük birimi olan aile, bu rollerin belirlenmesindeki en önemli rolü üstlenmektedir. Beauvoir, eğitim almış ve modern bir aile alt yapısına sahip bireylerde bile cinsiyet rollerinin toplumun etkisi altında olduğunu dile getirmektedir. Düşünür bu durumun kurumsal açıdan aileye

yüklemektedir (Yıldırım, 2019). Geniş bir perspektifte tarihsel ve kültürel olarak cinsiyeti inceleyen Beauvoir, kadın doğmanın önceliksiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu durum erkek cinsi için elbette geçerli değildir. Beauvoir, önceliksiz (non-prioritized women) olarak doğan kadın kendini gerçekleştirmek amacıyla varoluş özden önce gelir düşüncesinin altında incelemiştir. Bu durum, toplum tarafından erkeğin yönlendirmesiyle birlikte mutlak öteki konumunda inşa edilmiş kültürel bir kadın cinsi meydana getirmiştir (Aydınalp, 2020). Ortada olan, aynı şartlar doğrultusunda meydana gelen iki cins, bir diğeri tarafından dünyada varoluşları bakımından konumsal farklılıklar içerisine girmiştir. Erkek cinsinin kadını nesneleştirerek yok sayması (to ignore) ve onu ev içerisine hapsedip sosyalliğini kısıtlamasıyla kendini belli etmektedir. Bu durumu Romero şu şekilde ifade etmektedir: “Eğer ben yalnızca bir nesne olsaydım, gerçekten beni hiçbir şey ilgilendirmezdi. Nesnelere ölü varlığı ayrılmışlık ve yalnızlık. Nesnelere sadece, kendilerine yansıma, basit gerçeklik ve içkinliklerdir. Buna karşı insan, Ben’in başkasına doğru tasarımıdır, bir deneyüstüdür” (1990:74-75). Beauvoir düşüncesi, kişi ile nesne özdeşleştiğinde hissedilen insan olma durumunun da ortadan kalkacağını ve bu durumun bir zevk vermeyeceğini vurgular. Kadın ve erkek toplumun beklentilerini karşılamakla yükümlülük duyar ve bu düzen insanın yaratılışına kısıtlama getirebilmektedir (Koşar, 2020).

Varoluşun temel etkenlerinden birisi anne karnında belli bir dönem yaşam sağlayıp dünyaya gelmesiyle birlikte yaşamın taşıyıcı yanını üstlenir. Bu büyük üstleniş kadını eşit konuma yükseltmek için yetersiz kaldığı nedenlerden biridir. İnsanı bünyesinde büyüten ve dünyaya gelmesini sağlayan kadın daha sonrasında da çocuğuna ve kocasına karşı sorumluluğunu bitirmiş sayılmaz. Cinsiyet üstünlük kurulacak bir girişim değildir. Beauvoir’in “kadın doğulmaz, kadın olunur” (2019b:13) sözleriyle, insan sözcüğünün

ayrıldığı dişi kategorisinin toplumsal olarak büründüğü biçimi, içe⁴ (internalize) veya dışa⁵ (externality) bağlı etkilere maruz kalmadan doğrudan kadın olarak ele alınması gerektiğini niteleyen düşünür, feminist bir felsefede kadını eserlerinde açıkça anlatmıştır. Kadın kendini ait hissettiği alan olarak hem toplumsal hem bireysel kimliğini anlamaya çalışmasıyla birlikte bu durumların nasıl şekillenmesi gerektiğini düşünerek ortada olan biçimlenmiş durumu dönüştürmeye çalışmıştır.

Platon'da Mitsein Olarak Kadına Bakmak

Felsefe, toplumdaki kalıplaşmış inançları sorgulayarak onları bilgiye dönüştürür ve bu yönüyle mevcut düzeni kimi zaman rahatsız edebilir. Hatta felsefe, bu yönüyle yıkıcı bir güç olarak da düşünülebilir (Staruss, 2018). İnsanın dünya ve kendisiyle kurduğu ilişkiyi dönüştürerek büyük bir eylem gerçekleştirir. Platon'da ele almış olduğu felsefesiyle birlikte özgün bir düşünür olarak kendini belli etmiştir. Platon'un düşüncesi ya da Platonculuk, temel olarak idealist anlayışı temsile eder. Bu varlığı, maddede değil, düşüncede temellendiren bir durumu ele alır. Düşünürün felsefesi, beş duyuyla algılanan maddi şeyler değil, onların ardında bulunan düşünsel özü irdeler. Madde olarak nitelendirilenler ise bu ideaların bir yansıması olarak görülür (Arslan, 2006). Platon, filozofun zihninin evrenin derinliklerinde dolaşp gündelik deneyimlerin sınırını aşarak sorgulama yaptığını ve duyuların kavrayamayacağı ölçüdeki ideleri kavramaya çalışır (Magee, 2001). Duyularla kavranan bu varlıkları sınıflandırırken, görüneni yani imgesel olanları canlı ya da insan eliyle yapılmış nesnelere olarak iki farklı grupta değerlendirir. Filozofa göre, bir varlığı ontolojik yani varoluşsal biçimi, o varlık hakkında elde edilecek bilginin türünü de belirlemektedir (Tepe, 2016).

⁴ Biyolojik, ruhsal veya insan bedenine özgü olan bazı etmenler.

⁵ Ekonomik, sosyal, siyasal veya toplumsal olarak, insanlık için olan araçlar.

İdealist bir düşünür olan Platon, idealar ve görüntüler dünyası ayırımını evrene uyarlamakla sınırlı kalmayarak evrende bir zerre misali ademe de uyarlamıştır. İnsanın ruhunun bedenden önce yaratıldığına inanan Platon, bu noktada bedenin ruha itaat ettiğini öne sürmekle ruhu sonsuzluk kavramıyla eşleştirmiştir. Öte yandan da bedenin gelip geçiciliğini ölümle ilişkilendirerek ruh ve bedeni birbirinden ayırmıştır. Hatta Cavarero, Platon düşüncesindeki bedenin kendisinin her ne kadar dünyevi, maddi bir boyutu olsa da ruhun doğumla kendisini taşıyacak bir maddeye ihtiyaç duyduğu için bedene düşüşüyle ortaya çıktığını söylemektedir (Cavarero, 2017). Platon evreni idealar ve görüntüler dünyası olmak üzere zihninde ikiye ayırmıştır. Görüntüler dünyası femomenleri somutlaştırmakla birlikte aslında sadece ideaların yansımından ibarettir. Oysa idealar saf düşünceler ya da kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Platon, Devlet diyalogunda Güneş, iyi ideası ve görme duyusu arasında bir ilişki kurarak, nasıl ki Güneş etrafa yaydığı ışık aracılığıyla tüm karanlığı aydınlatarak gerçeği ortaya çıkarıyorsa idealarda iyi ideasının ışığına yaklaştıkça aydınlanmakta ve bu noktada görme duyusu insanlar için belirleyici bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır (Devlet, 2022). Öte yandan Platon evreninin ataerkil, erkeğin merkezde olduğu, hatta ona göre evreni yaratan Tanrı Demiurgos her ne kadar bir cinsiyet belirtilmemiş olsa da onunla özdeşleştirilen sıfatların erkeleri yansıttığı anlaşılmaktadır (Kaplan, 2019).

Bu bağlamda Platon'un *Devlet* eserinin felsefe tarihinin en kapsamlı ve etkileyici yapıtlarından biri olarak değerlendirilmesinin sebebi yalnızca siyaset felsefesi alanında değil, adaletin doğası, ideal toplumun yapısı ve insan ruhunun düzenini de tartışmasıdır. On kitap olarak düzenlenmiş diyalog biçimindeki eser ahlaki, epistemolojik ve metafiziksel bir boyutla okuyucuya aktarılmıştır. İlk olarak "adalet nedir?" sorgulaması yaparak başlar. Bireysel ve toplumsal bir alanda adalet her sınıfın kendi doğasına uygun bir iş seçimi

yapmasını sağlar. Bu da ruhun ve toplumun dengeli olmasına önayak olur. İdeal bir devleti, bilgelikle yönetenler, devleti savunanlar ve üreticilik kategorisini ele alanlar olarak inceler ve ilk dört bölümde bunu insanlık ve erkek cinsiyle ele alır. Öte yandan Platon'un Devlet diyalogunda koruyucu kadınlar için çizdiği tablo Platon'un feminist hatta profeminist olabileceği noktasında bir tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışmada Boyacı'nın yorumu dikkat çekicidir: "MÖ V. yüzyıl Atina'sında kadının konumu göz önüne alındığında, kimi yorumcular Platon'un profeminist olduğunu veya egaliteryan bir tutum sergilediğini öne sürseler de farklı açılardan değerlendirildiğinde, düşünürün aslında kadın-erkek eşitliği üzerinden felsefi bir görüş ortaya koymadığı ve kallipolisin devamlılığını sağlama çabasıyla kadınlara koruyucular sınıfı içinde yer verdiği iddia edilebilir" (2014:205).

Platon *Devlet* eserinde daha iyi bir devlet toplumunun nasıl olması gerektiğini ve bunu da sınıflı bir toplum yaratarak her bir sınıfın sınırlarını keskin çizgilerle çizerek sınıflı toplumun varlığını koruyucular aracılığıyla korumayı amaçlamıştır (Platon, 2022). Söz konusu eserinde kadınları iş bölümüne dayalı, başka bir anlamda toplumsal cinsiyetçi söylemle dışıl özelliklerine uygun, doğalarına uygun işler bağlamında toplumun bir parçası olarak kabul etmiştir. Ancak kadınların biyolojik ayrımın bir sonucu doğurabilme güçleri toplumsal sınıftaki yerlerinin belirlenmesinde etkin olmuştur. Hatta koruyucu kadınların toplumsal sınıfın çok küçük bir parçasını oluşturduğunu beyan ederek, ideal toplumunda sınırların çizilebilmesi için en az sayıda kadını etkin kılmak koşuluyla kadınlara birtakım görevler vermiştir. Öte yandan Platon, koruyucu sınıf içindeki kadınlar için eşitlikçi ancak üretici sınıf içinde kalan kadınları kölelerle eş değer görmesi bakış açısının bütünleştirici bir yapı olmadığını da gözler önüne sermektedir (Köse Çal, 2023). Farklı bir bakış açısıyla ise söz konusu dönem Atina'sında kadınların hakları yasalarla korunmamakta, yasalar sadece özgür erkekler için

geçerlidir. Kadının mekânı evdir, hatta kadınlar koruyucu olarak adlandırılan (kyriosun) bir erkeğin sorumluluğu altında kabul edilmektedir (Boyacı, 2014).

Platon'un yaşadığı dönem koşulları dikkate alındığında, ideal toplum tasarımı onun kadınlara karşı olan yaklaşımı düşünce tarihinde tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Örneğin Platon *Devlet* adlı eserinde: “kadın ve erkeklerden, her işi birlikte yapmalarını isteyeceğiz. Ama kadınların hangi işte zayıf, erkeklerin hangi işte kuvvetli olduklarına bakacağız” (2022:152) diyerek eşit bir topluma giden yolları değerlendirmektedir. Çünkü toplumun görevlerini belirleyen şeyler cinsiyetler değildir. Ruhta bulunan yetkinlik ve doğasında bulunan erdem, erkek ve kadınların aynı eğitimi alarak bu erdemlerini geliştirebileceklerini vurgular. Atina'da bulunan yönetim şekli, erkeği toplumun merkezinde konumlandırırken kadını yalnızca doğurganlığıyla tanımlamıştır. Bu nedenle de kamusal alanları kadın için kapatıp onu eve hapsetmiş ve bu durumu doğal düzen olarak benimsemiştir (Şahin, 2025). İdeal toplumda adil olmanın sebebinin iyi bir eğitimden geçerek mümkün olduğunu savunan Platon, eğitimi oldukça önemsemiş ve insanın doğasının, büyük ölçüde şekillenebilir ve hatta bütünüyle eğitim tarafından biçimlendirilebilir bir yapısının olduğu düşüncesini bize göstermiştir (Ünder, 2019). Eğitim doğada var olan potansiyelin ortaya çıkmasını ve ruhu hakikate yönlendirerek toplumun adalet etrafında şekilleneceğini vurgular. Doğru eğitim ve bilginin gerçekliği de cinsiyet arasındaki rekabeti en az şekle indirgemek için mümkün kılınan bir yön olacaktır. V. kitapta ele alınan tartışmada öncelikle erkekler için zaten uygun olan koruyucular sınıfının kadınlar için de uygun olup olamayacağı değerlendirilir. Bunu yaparken de kadın ve erkek arasındaki yaradılış farklılıklarını şu şekilde ele alır: “Peki, kadınlara erkek arasında büyük bir yaradılış ayrılığı olduğunu inkâr edebilir misin?” Gel de inkâr et! “Öyleyse kadına yaradılışına uygun ayrı bir iş vermek lazım.” Öyle ya.

“Öyleyse, saçmalığa, çelişmeye düştünüz işte. Kadınların yaradılışları hem erkeklerden ayırır diyorsunuz hem de onlara erkeklerle aynı işleri yaptırılıyorsunuz.” (2022:154). Bu durum, kadınların hem erkeklerden farklı yaratıldığını savunur hem de aynı işleri yapmalarının mantıksızlığını ortaya koyarak cinsiyete dayalı rollerin doğal gerçeklerle savunulmasını mantıksal açıdan zayıf kılar. Bu durum kadının geleneksel yolla incelenmesini sağlarken erkeğin toplumsal yolla ele alınmasını sağlar. Erkeğin koruyucu vasfıyla savaşa gitmesi kadının evde çocuğuna bakıp eşini beklemesi yaradılışın insana sunduğu bir durum olarak görülür. Doğa üzerinde kadın ve erkeğin eşit olmayacağına dair ibareler var ise bu sosyal rollerin belirlenmesi açısından önemli bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Eşitsizlik veya üstün- cins olarak değerlendirme bu kategori içerisinde bulunmamalıdır. Öte yandan Platon *Timaios* adlı diyalogunda da benzer söylemleri dikkat çekmektedir: “Bütün kadınların, bütün çocukların herkesin malı olmasında karar kılmıştık. Hiç kimsenin kendisinden doğacak çocuğu kendisininmiş gibi bilmemesi; herkesin yaş bakımından kendisine kardeş olabilecekleri kardeş; kendisinden önce doğanları baba, ana; kendisinden sonra dünyaya gelenleri de çocuk, torun olarak birbirlerini aynı soydan görmeleri için yol aramamış mıydık?” (Platon, 2001:15). Sınıflı toplum ve toplumsal sınıflar arasındaki görünmez camdan tavanlar Platon’un bu diyalogunda da karşımıza çıkmaktadır. Platon bir başka diyalogu *Symposion* (Şölen) da ise insan doğası hakkında ilginç bir hikâye anlatarak cinsiyetçi söylemini bir kez daha gözler önüne sermiştir. Platon evvel zaman içinde insan doğasının bugün olduğu gibi erkek ve dişi olarak iki değil üç cinsiyetli olduğunu öteki ikisinden pay alan androgynos adında üçüncü bir cinsiyetin olduğunu söylemektedir. Androgynos’u hem erkek hem de dişi olarak tanımlayan Platon’un androgynoslara ilişkin şekilsel anlatımı ise şöyledir (Şölen, 2000: 41-42): “... her birinin eğik sırtı ve bombeli böğürleri vardı. Dört elli ve dört ayaklı idiler. Yusuvarlak boyun üzerinde birbirinin tıpatıp benzeri iki yüze

sahiptiler; ama zıt yönler bakan bu iki yüzün üzerinde yükselen kafaları tekti; keza, dört kulakları, iki üreme organları bulunuyordu ve öteki tarafları da tahmin edileceği gibi, bu minval üzereydi... Peki, neden dolayı insanlar üç cinsiyetli ve bu anlattığım şekilde idiler? Bunun nedeni erkek cinsin güneşli, dişi cinsin aslen yerli, bu ikisinden de pay alan cinsin ise aslen ayılı olmasıdır.” Platon’un örneğini alarak irdelediğimiz diyaloglarında kadın ve erkek arasındaki cinsiyetçi söylem dikkat çekicidir.

Sonuç ve Tartışma

İnsanın tarihindeki eşitlik kaygısı güç ilişkileri bağlamalı dönüşümlerden etkilendiğinden eşitliğin yeterliliği her zaman gündemi belirleyen unsurlardan birisi olmuştur. Sınıfsal eşitlikten cinsler arasındaki eşitliğe uzanan bu sürecin seyrinde eşitsizliğin her türlü boyutlarıyla karşı karşıya kalan kadın olmuştur. Kadın etnik, mezhepsel, sınıfsal her türlü eşitlik paylaşımının en sonunda kalmanın yarattığı ataerkil baskıyı tarih boyunca üzerinde hissetmiştir. Kadın siyahi de olsa beyaz da olsa burjuvazi de olsa proletarya da olsa ataerkil sınırlamaların kuşatması altındadır. Tarih boyunca bu kuşatılmışlıkta kadının avantajı beyaz bir kadının yanında siyahi bir kadın olmamak ya da burjuva bir kadın yanında işçi bir kadın olmamak olmuştur.

Bu bağlamda elde edilen bu bulguların sonucunda, feminizm hareketinin çözümlenmesi ve toplumsal cinsiyet açısından ele alınmasıyla birlikte kadınların hak ve özgürlüklerine ulaşma mücadelesi dişil cinsin ikincil konumdan ayrılmak istemesi amacını irdeler. Doğal olguların yani kadına yönelik tözün, biyolojik verilerin gölgesinden kopmasıyla kadının toplumda kültürel, kamusal, eğitimsel ya da en genel anlamda yaşamsal faaliyetlerini ele almak istemesiyle bu durumun kadersel bir olgu olmasını reddeder. Kadına verilmeyen biyolojik özgürlüğün insan hak ve eşitlikçi bir çerçevede elde edilmesi istenmektedir. Bu durumun tarihsel perspektifi 1960’lı yılların sonları ve 1970’lerde ivme

kazanarak neredeyse dünya genelinde ciddiye alınmasıyla ses getiren bir ayaklanma olmuştur. Bu ayaklanma feminizm hareketinin birkaç safhada sonuca ilerlemelerini sağlamıştır. İlk olarak birinci dalga feminizm oy kullanma hakkını elde etme durumunu doğurmuş, ikinci dalga feminizm kadınların doğumu ile ilgili ve iş hayatına yapılan bir adım olmuş, üçüncü ve dördüncü dalga feminizm de ise ırk, sınıf cinsellik ve yeni dönemin ortaya çıkardığı teknoloji ve medya olgusu gibi alanlarda daha geniş bir perspektifle karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger'in "Varlık nedir?" sorgulaması *Mitsein, Dasein* kavramlarını karşımıza çıkarmaktadır. Beauvoir, eserlerinde bu kavramları kadınların erkeklerle birlikte var olabilmesiyle veya kadınların yalnızca erkeklerin gölgesi altında var olabilme durumlarıyla, kadın üzerine yapışan ikincil durumu açıklamak için ele alınmıştır. Kadının özgürlüğe ulaşma öncelikleri arasında kendinde varolma isteği mevcuttur. Bu yüzden kendilerine öncülük eden bir erkeğe ihtiyaçları yoktur. Aksi takdirde özgürlük hakkı tam olarak elde edilmeyecektir. Kadının yapmaya çalıştığı ezilen tarafta olmanın dezavantajlarını artık çekmek istememesi ve yalnızca insan olmak istemesiyle ilgilidir.

Tüm bu durumları ünlü eseri Devlet kitabında inceleyen Platon da kadın ve çocukların buldukları konumlarından hareketle onların ve yaşamlarının nasıl değişebileceği konusunda alternatiflerini ortaya koymuştur. Toplumsal cinsiyet rolleri incelendiğinde erkeklerin yaptıkları işlerin kadınlara zorla yaptırılması durumu göze çarpar. Hem erkeklerin yaptıkları işler sonucu kendilerini üstün görmeleri hem de kadına da aynı işi zorla yaptırmaya çalışmaları eşitliksiz bir alanda birçok kez kadının hakkının soğurulduğu (absorption) bir durum haline gelmiştir.

Kaynakça

Akagündüz, Ü. (2021). II. Meşrutiyet Yıllarında Kadının Değişen Toplumsal Konumu (1908-1918). Kadının Değişen Dünyası: Osmanlı Sosyal ve Kültürel Yaşamından İzler (s. 25-62). içinde İstanbul: Kronik Kitap.

Akagündüz, Ü. (2015). II. Meşrutiyet Yılları Düşünce Dünyamızda Tarih ve Tarih Yazımı Üstüne Bir Değerlendirme. Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi (CTAD) (21), 3-33

Akagündüz, Ü. (2016). Demiryollarının Dünyadaki Gelişimi ve Bu Gelişimin Türkiye'ye İlk Yansımaları. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (ASOS Journal), 4 (36), 452-472.

Arat, N. (2022). *Feminizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.

Aristoteles, (2019), *Metafizik*. İstanbul: Divan Yayınları.

Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Beauvoir, S. D. (1971). *Kadın Genç Kızlık Çağı*. İstanbul: Payel Yayınları.

Beauvoir, S. D. (1981). *Kadın "Bağımsızlığa Doğru"*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Beauvoir, S. D. (1989). *Denemeler "Pyrrhus ile Cinéas"*. İstanbul: Payel Yayınevi.

Beauvoir, S. D. (2019a). *İkinci Cinsiyet*. İstanbul: KoçKam Yayınları.

Beauvoir, S. D. (2019b). *İkinci Cinsiyet II*. İstanbul: KoçKam.

Bora, A. (2011). *Feminizm Kendi Arasında*. Ankara: Ayizi Yayınları.

Butler J, *Cinsiyet Belası: Feminizm Ve Kimliğin Alt Üst Edilmesi*, Çev: Başak Ertür, (İstanbul:Metis Yayınları, 2005), 52.

Cameron, D. (2022). *Meraklısına Feminizm*. İstanbul: Nova Kitap.

Cavarero, A. (2017). *Platon'a Rağmen: Antik Felsefenin Feminist Bir Yeniden Yazımı*. İstanbul:Otonom.

Çüçen, A. K. (2003). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.

Direk, Zeynep. (2018). *Cinsel Farkın İnşası Felsefi Bir Problem Olarak Cinsiyet*. İstanbul: Metis

Gözel, Ö. (2020). Varlık ve Zaman'da Kendi-Oлма ve Birlikte-Oлма. *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyalog*, 76-103.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa Yayınları

Hines, S. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Akışkan Mıdır?* İstanbul: Hepkitap.

Hooks, B. (2002). *Feminizm Herkes İçindir*. İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Kaplan M. (2019). Platon'un Timaios Ve Şölen Diyaloglarındaki Kavramlarına Farklı Yaklaşımlar, *Al-Farabi International Journal Of Social Sciences*, 3/2, S.116-123.

Kaptan İzmir E.& Alabaş R. (2022). "Kadınların Eğitim Haklarını Kazanma Mücadelesinin Tarihsel İzlerini Sürmek: Kanıt Temelli Çalışma Yaprakları Geliştirme", *Kadın Tarihi Nasıl Öğretilir*, Ed: Gülçin Dilek, İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.

Keller, E. F. (2022). *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Metis Yayınları.

Kocaman, A. Ç. (2017). Martin Heidegger'de "Birlikte Var olma" ve Dasein'in Kendini "Herkes" de Yitirmesi. *Kent Kültür ve Yönetimi Hakemli Elektronik Dergi*, 500-511.

Köse Çal E., Platon'un Devlet Kitabı Üzerinden Antik Yunan'da Oikos ve Kadınlar Hakkında Bir Tartışma, *Türkiye Siyaset Bilimi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 2, Eylül 2023.

Magee, B. (2001). *Büyük Filozoflar*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Osmanoğaoğlu, H. (2009). Türkiye'de Sosyalist Feminizme Kaktüs'ten Bakmak. *Üç aylık sosyal Bilimler Dergisi*, 17-44.

Özbudun, S. (1984). *Niçin Feminizm Değil?* İstanbul: Süreç Yayıncılık.

Petek Boyacı N. "Platon'da Kadın Sorunu Üzerine Bir Tartışma", *Flsf (Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2014 Güz, Sayı: 18, S. 205-230, Issn 1306-9535, [Www.Flsfdergisi.Com](http://www.Flsfdergisi.Com)

Platon, Symposion (Şölen), Çev: Cenap Karakaya, İstanbul, 2000, Sosyal Yayınları.

Platon. (2022). *Devlet*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Platon-Timaios, Çev: Erol Günay Ve Lütfi Ay, Cumhuriyet: Dünya Klasikleri, İstanbul 2001.

Rose, S. O. (2018). *Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Nedir?* İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Strauss, L. (2018). *Platon'un Politik Felsefesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Şahin, Ü. (2025). Atina'nın Gölgesinde Kadın: Platon'un "Devlet" ve Euripides'in "Medea" Adlı Eseri Üzerine. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 607-619.

Tekeli, Ş. (2017). *Feminizmi Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Tepe, H. (2016). *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Umar, E. K. (2021). Toplumsal Cinsiyeti Anlamak. L. Cerrah içinde, *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* (s. 1-16). Ankara: Gazi Kitabevi.

Ünaldı, N. U. (2021). Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı ve Gerçeklik Meselesi. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19-31.

Ünder, H. (2019). Platon'un Devletinde Eğitim ve İnsan Doğası. *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 185-201.

Walters, M. (2020). *Feminizm*. Ankara: Dosta Kitabevi Yayınları.

Yinilmez, Akagündüz Seval, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, *Journal of Modern Turkish History Studies*, XXV/50 (2025 Bahar/Spring), ss. 421-450. DOI: 10.18244/ctad.1631312.

BÖLÜM 3

EDİMSSEL BİLİNÇTEN NORMATİFLİĞE: HUSSERL'DE MANTIK VE ETİK İLİŞKİSİ

NİGAR GİZEM ÜNAL¹

Giriş

XX. yüzyıl felsefesi, bilimsel bilginin statüsü ve felsefenin bu bilgi karşısındaki konumu etrafında yoğun tartışmalarla şekillenmiştir. Özellikle mantıksal pozitivizmin etkisiyle, felsefenin ancak bilimsel yöntemle uyumlu olduğu ölçüde anlamlı ve meşru olabileceği düşüncesi ön plana çıkmıştır. Bu yaklaşımda anlamlılık ölçütü olarak doğrulanabilirlik ilkesi benimsenmiş; metafizik, etik ve estetik gibi alanlar, deneysel olarak doğrulanamadıkları gerekçesiyle problemlili ya da anlamsız bilgi alanları olarak değerlendirilmiştir. Ancak tam da bu noktada etik, dışlanmaya çalışıldığı zeminde felsefenin merkezine yerleşmiştir. Mantık biliminin çıkarımsal yapısına dayanan bu düşünce geleneği, doğruluk ve yanlışlığı kesinlik temelinde ele alır. Bir önermenin ya doğru ya da yanlış olması gerektiği varsayımı, matematik ve doğa bilimleri için işlevsel görünse de etik alanında ciddi sorunlar doğurur. Zira etik yargılar, olgusal önermelerden farklı olarak normatif bir yapı taşır; yani olanı değil, olması gerekeni konu edinir. David Hume'un klasikleşmiş (olan–olması gereken) ayrımı burada belirleyici bir kırılma noktasıdır. Olgusal betimlemelerden normatif sonuçlar çıkarmanın mantıksal olarak gerekçelendirilemeyeceği

¹ Arş. Gör. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. ORCID:0000000308055447

iddiası, etik bilginin bilimsel statüsünü tartışmalı hâle getirmiştir (Cevizci, 2018).

Bu bağlamda çağdaş felsefede etik, yalnızca neyin iyi ya da doğru olduğu sorusuyla değil, bu tür yargıların nasıl temellendirilebileceği sorusuyla da ele alınmaya başlanmıştır. Metaetik, normatif etik ve uygulamalı etik ayrımları bu ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Metaetik, etik yargıların anlamını, doğruluk değerini ve nesnelliğini sorgularken; normatif etik, hangi eylemlerin doğru ya da yanlış olduğunu belirlemeye çalışır. Uygulamalı etik ise bu kuramsal çerçeveleri somut sorunlara (biyoteknoloji, çevre, tıp, yapay zekâ gibi) uygular. Etik kavramının tanımındaki muğlaklık da tam bu noktada belirginleşir. Gündelik dilde etik, ahlak, ahlaki değer ve etik değer kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılır. Ancak felsefi düzlemde bu kavramlar arasında sistematik farklar bulunmaktadır. Ahlak, belirli bir toplumda, kültürde ya da tarihsel bağlamda fiilen geçerli olan değerler, normlar ve davranış kalıplarını ifade eder. Bu anlamıyla betimleyici bir karakter taşır. Etik ise bu ahlaki pratikleri sorgulayan, eleştiren ve temellendirmeye çalışan felsefi disiplindir. Başka bir deyişle etik, ahlak üzerine düşünmedir (Kala, 2018).

Bu ayırım, etik düşüncenin evrensellik iddiasını da gündeme getirir. Ahlaki normların kültürel göreceliliği karşısında etik, bu normların rasyonel olarak savunulup savunulamayacağını araştırır. Kantçı deontoloji, faydacılık ve erdem etiği gibi klasik etik kuramları bu arayışın farklı yönlerini temsil eder. Bir yanda evrensel ahlak yasası fikri, diğer yanda sonuçlara dayalı değer ölçütleri ya da karakter merkezli yaklaşımlar, etik düşüncenin çoğul yapısını ortaya koyar (Cevizci, 2018). Sonuç olarak, XX. yüzyılın bilim merkezli felsefi iklimi etik alanını marjinalleştirmek yerine, onu daha derin ve sistematik bir sorgulamanın odağı hâline getirmiştir. Etik, kesinlik arayışının sınırlarını görünür kılarak, felsefenin yalnızca neyin doğru olduğu değil, bu doğruluğun nasıl ve hangi zeminde temellendirilebileceği sorusunu sormasını zorunlu kılmıştır. Bu yönüyle etik, felsefenin bilimle kurduğu ilişkinin sınırlarını

belirleyen ve aynı zamanda bu sınırları sürekli yeniden tartışmaya açan temel disiplinlerden biri olmaya devam etmektedir.

Ahlak, insanın diğer varlıklarla olan ilişkilerinde eylemlerini düzenleyen kural, norm, ilke ve kurallar bütünü olarak tanımlanabilir (Yinilmez Akagündüz, 2017). Tepe'ye göre ahlak denildiğinde genellikle yapılması, yapılmaması gerekenler etrafında sıralanan değer yargıları anlaşılırken (Tepe, 2011); Ülken'e göre ahlak denildiğinde insanlar tarafından kabul edilen ve başka kesinlikle ölçüleriyle ölçemediğimiz değerler toplamının ta kendisidir (Ülken, 2001). Özlem ise ahlakın toplumu düzenleyerek bireyi toplum içinde şekillendiren ve bu özelliğiyle de kültürel mirasın taşıyıcı olmakla yükümlü tutmuştur (Özlem, 2010). Kuçuradi ise ahlakın belli bir zamanda belli bir grupta zaman içinde olması istenen değer yargılarının toplamı olarak analiz etmiştir (Kuçuradi, 2009). Öte yandan ahlak ve etik kavramları arasındaki ayrım ise kendini tam da bu noktada gösterecektir. Neyin ahlaklı olduğu, hangi eylemin, doğru ya da yanlış olduğu, iyi ve kötüyü belirleyen ilke ya da normları belirleyen ne olduğu ve türtilebilecek daha pek çok soru ahlakın neliği üzerine bir sorgulamayı yani etik bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir (Alabaş & Yinilmez Akagündüz, 2021). Billington etik kavramıyla doğru ya da yanlış davranış teorilerini oluşturduğumuzu, ahlakın ise söz konu davranış teorilerinin pratiği olduğunu ifade etmiştir (Billington, 1997). Etik kavramı yanı sıra pek çok etik kuramından bahsedilmektedir. Bunlardan normatif etik kuramları Feldman'ae göre doğru-yanlış, iyi-kötü gibi yargılarda bulunmamıza imkân veren öte yandan da doğru eylemdeki ahlaksallığı keşfetme ve savunmamıza olanak veren kuramlardır (Feldman, 2012). Normatif etiğin bir kavramı olan "iyi"den toplumun ne anladığı eleştirel etik içinde değerlendirilen olgusal bir kavram olması bağlamıyla sadece normatif bir özelliğe sahip olduğu da söylenemez (Yinilmez Akagündüz, 2021b). Bu noktada etiğin bilimsel temellendirmesinin gerekliliğini vurgulayan Husserl, bu

temellendirmenin etik ile mantık arasındaki paralellikler üzerinden yapılabileceğini belirtir. Aynı zamanda fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, 1859 yılında Moravia’da doğmuş, matematik eğitiminin ardından Viyana ve Berlin’de felsefe disiplini üzerine eğitimler almıştır.

Fenomenolojinin pek çok tanımı vardır bunlardan Cevizci’ye göre fenomenoloji, dünyanın varoluşu ile ilgili ön kabullerimizi bir tarafa bırakarak, onu gördüğü şekliyle betimlemeye yönelir. İnsan bilincine kendilerini sundukları şekliyle fenomenlere ilişkin bir betimlemeyi amaçlar. Böyle bir yaklaşım ise bütün beklentilerin, bütün varsayımların bir tarafa bırakılmasını veya paranteze alınmasını gerektirir. Bilince görünen şeylerle birlikte bilincin özünü de ortaya çıkarmayı amaçlayan fenomenoloji bu yönüyle özlerin bilimi olarak da sunulur (Cevizci, 2011). Husserl fenomenolojisinin önemi Avrupa düşüncesinin yönünü değiştirmesinde gizlidir. Aristoteles ve Kant’ta olduğu gibi Husserl de sistemli bir filozoftur. Problemsel çalışmalarını belirlerken amaç ve bu amaçlara ulaşma noktasında sistemli yöntemler geliştirerek özgün eserler ve bunu daha da önemlisi felsefe literatürüne yeni kavramlar kazandırma saikleriyle hareket etmiştir. Öte yandan Smith’e göre, Husserl’i sistematik bir düşünür yapan, bilinç, anlam, apaçıklık (evidenz) doğal dünya, zaman, uzay, kültürel kurumlar, sayı, matematiksel yapı, bilim, nesnellik ve öznel, nesnel ve özellikleri, özler ve kategoriler ve daha fazlası hakkında yazarken her şeyin (birbirleriyle) ilişkili ve (birbirine) bağlı oluş biçimidir (Smith, 2019). *Philosophie der Arithmetik*, 1891; *Logische Untersuchungen*, 1900; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913; *Formele und transzendente Logik*, 1929; *Meditations cartésiennes*, 1931. (Almancası S. Strasser tarafından, 1950); *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936; *Erfahrung und Urteil*, 1939 (Yayımlayan L.

Landgrabe, ikinci baskı 1954) Husserl, 19013-1930 arasında Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung'un yayıncılığını yapmıştır. 1939'da kurulan "Husserl-Archiv zu Löven"de saklanan 45000 sayfalık orijinal el yazmalarından oluşan Husserl terekesinin büyük bölümü henüz yayımlanmamıştır. 1950'den beri, H. L. Breda yönetimindeki kuruluş ve Köln Üniversitesi'nin ortak çalışmalarıyla "Husserliana" dizisinde Husserl'in bütün eserleri yayımlanmaktadır. Bundan başka, Buffalo (USA), Freiburg İ. B. Ve Paris (Sarborne) şubelerindeki ortak çalışmalarda, "Phaenomenologica" dizisinde de Husserl'in bilimsel çalışmaları yayımlanmaktadır (Husserl, 2023) Husserl'in eserleri birbirlerinden farklı yıllarda yazılmış ve farklı konulara yönelmiş olsalar da her metin bir diğerine doğal biçimde bağlıdır. Bu durumun matematikçi olmasıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir.

Husserl, XX. yüzyılın başlarında pek çok bilimin ciddi sıçramalar gerçekleştirdiği bir dönemde fenomenoloji ile bu farklı bilimleri sentezleyecek yeni felsefi bir disiplin başlatmıştır. Hatta bu nokta da Smith, Husserl'in mantık, ontoloji, fenomenoloji, epistemoloji ve sosyal ve etik teoriyi- henüz tam anlamıyla anlaşılmayan bir tarzda- bütünleştirerek, bir üst düzeyde bilimin, matematiğin ve hümanist kaygıların felsefesini de içeren karmaşık ve geniş kapsamlı bir felsefi sistem geliştirmiştir (Smith, 2019). Nitekim Husserl'e göre tüm bilimlerin en yükseği en kesin olmak isteyen felsefe henüz bilim bile değildir. Bunun kanıtı ise felsefenin nesnel, genel-geçer hiçbir şey öğretememesidir. Husserl, Kant'ın "felsefe değil ancak felsefe yapmak öğrenilebilir" sözünü de buna kanıt olarak gösterir. Husserl, felsefenin "doğruluğun bütünlüğünü gerçekleştirmek için" her çağda az çok başarılı bir girişim olduğunu düşünmekle birlikte bir bilim olma idealini hiçbir zaman gerçekleştiremediğini ifade eder (Husserl, 2020:47). Felsefenin tarihsel bağlamda "en yüksek ve en kesin bilim olma" savına uygun olarak yeniden yapılandırılması gerektiğine inanmaktadır. Bu

yapılandırma da matematik ve diğere doğa bilimlerinin model alınarak başarılı olunamayacağına inanmaktadır. Husserl, sınırlandırma ayırıcına aldığı bilimler dışında kalan disiplinlerin bilim olduklarından kuşku duymasa da bilimsel olma noktasında eksikliklerinin olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Ona göre yapılması gereken bilincin fenomenolojik çözümlemesini yapmaya başlamaktır. Bundan dolayı da onun için temel bilim bilinç fenomenolojisidir, bilinci doğallaştıran deneysel psikoloji değildir. Husserl felsefeyi kesin bir bilim olarak yeniden kurma çabasından hiç vazgeçmemiştir (Husserl, 2012). Hatta şunu söylemek yanlış olmayacaktır ki Husserl için "kesin bir bilim olarak felsefe" daima bir amaç olarak kalmıştır. Edimsel bilinçten normatifliğe giden yolda Husserl'de mantık ve etik ilişkisini inceleyen bu çalışma nitel bir araştırmadır. Arıkan'a göre nitel araştırmalarda sıklıkla tümevarım yöntemi kullanılmakta, gözlem ve görüşmelerden yararlanılmaktadır (Arıkan, 2013). Öte yandan nitel araştırmalarda incelenen konunun tanımları, kavramları, sembolleri, metaforları ve karakteristik özellikleri betimlenmektedir (Berg & Lune, 2015). Bu çalışmada ise fenomenolojinin kurucusu kabul edilen Husserl'in edimsel bilinç kavramından hareketle etiğin mantık gibi normatif bir bilim olarak nasıl konumlandırılacağı problem olarak belirlenmiş ve bu problemin aydınlatılmasında Husserl'in kaleme aldığı eserler doküman analiziyle felsefi bir sorgulamadan geçirilmiştir. Doküman incelemesinde ise eldeki dokümanlar araştırmanın amacına göre kapsamlı bir içerik analizine tabi tutulmuştur (Yıldırım & Şimşek, 2013). Husserl'in mantık ve etik arasında kurmak istediği ilişkinin incelenmesinde hareket noktası, söz konusu kitaplarda geçen değerlerin felsefi bağlamda sorgulanmasında oluşmaktadır.

Yargı Çatışmalarından Normatif İlkelere: Husserl'de Etik Bilincin Yapısı

Husserl'in fenomenolojisi, Descartes'la başlayan özne temelli felsefe yerine felsefede nesnelliğin sınırlarını zorlayan ve "kesin bir bilim" olarak felsefe yapma idealiyle tarih sahnesine çıkan felsefî bir metodolojidir. Fenomenolojinin konusu olan fenomenler ne yalnızca dış dünya nesnelere ne de yalnızca bu şeylerin saf ve yanlışlanamaz özerleridir. Yani fenomenler hem her şeyin kendinde neliğini hem de dış dünyadaki görünüşünü bize sunmakta, böylece yaşanan dünyadan kopmaksızın onu aşan bir transzlaşabilmesini sağlamaktadır (Tarhan, 2022). Fenomenolojideki klasik eserlerin birçoğu XX. yüzyılın ilk yarısında yazılmıştır. Günümüzde de fenomenoloji bizlere ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Fenomenoloji, son yıllarda dünyanın pek çok ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de alevlenen bir ilginin öznesi konumundadır.

Husserl ünlü sözlerinden birisi olan: "Felsefe, felsefelerden değil, şeylerden, fenomenlerden hareket etmeli şeylere, fenomenlere dönmelidir" sözü fenomenoloji çalışmalarında dikkati çekmiştir (Husserl, 2023). Husserl'in geliştirdiği bu yeni yöntem, öze ilişkin bilginin olanağını kabul etmeyen 19. yüzyıl felsefesine tepki olarak doğmuştur. Husserl fenomenolojiyi kesin olarak tanımlamış görünse de farklı düşünürler tarafından pek çok fenomenoloji tanımı yapılmıştır. Bunlardan önemli gördüğümüz birkaç tanıma burada yer vermek hem fenomenolojinin farklı zihinlerde ne gibi farklı tezahürleri olduğunu görmemiz açısından hem de konunun daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Örneğin Husserl'in öğrencisi ve yakın takipçisi olan Heidegger fenomenoloji kavramını şöyle tanımlamıştır: "fenomenoloji, kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınmasıdır" (Heidegger, 2021:56). Ponty'e göre fenomenoloji: "Fenomenoloji özlerin incelenmesidir ve ona göre bütün sorunlar özleri tanımlamayla ilişkilidir... Aynı zamanda "yaşanan" mekânın, zamanın ve dünyanın hesabının verilmesidir. Fenomenoloji deneyimimizi olduğu haliyle doğrudan betimleme girişimidir"

(Ponty, 2017:211). Günümüzde en yaygın kullanım şekliyle fenomenoloji şöyle tanımlanabilir: “Fenomenoloji, deneyimi yaşayan kişinin perspektifinden, o şeyi kişinin bilincindeki şekliyle anlamaya çalışan bir felsefedir. Bilinçteki bu şey bir nesne, bir kişi, ilişkilerin kompleks bir hali olabilir. Burada deneyimleyen kişinin dışlandığı objektif bir analizle ilgilenilmemektedir. Aksine verili olan şeyin deneyimleyen kişi tarafından nasıl deneyimlendiği analiz edilmeye çalışılır. Böyle bir yola gidilmesinin nedeni hiçbir şeyin bilinç olmadan bilinip konuşulmasının mümkün olmamasıdır” (Dinçer, Kütük Yılmaz & Ekşi, 2024:12). Fenomenoloji, aynı zamanda Varoluşçu Felsefe (Existentialism) ve Yeni Ontolojiye de zemin hazırlamıştır. Husserl dünya fenomeninin bütünü konu olarak alıp, fenomenleri tasvirsel bir biçimde incelemeye ve araştırmaya girişmiştir. Bunu yaparken bir yandan kendisinden önceki Platon, Descartes, Kant, Hegel gibi düşünürlerden etkilenmiş diğer yandan da Heidegger, Hartmann, Scheler gibi kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Felsefe tarihine baktığımızda hemen hemen tüm filozofların kendinden öncekilerden etki almış ve kendisinden sonrakileri etkilemiş olduğunu görüyoruz (Öktem, 2005).

Husserl'in felsefesi çoğunlukla mantık, bilgi teorisi ve bilimin temellendirilmesi bağlamında ele alınır; ancak Husserl'in geç dönem çalışmalarında etik, değer ve pratik akıl kavramları giderek merkezileşmiştir. Bu durum, fenomenolojinin yalnızca teorik bir yönelim değil, aynı zamanda yaşam dünyasını dönüştürmeye dönük bir “ethos” sunduğunu gösterir. Husserl'in fenomenolojisi, tüm bilgiyi öznel deneyimin bilinçteki yansımaları üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre bilinç her zaman bir şeyin bilincidir. Bu bağlamda ahlaki bilinç de belirli bir eylemin ya da değer bilincidir. Husserl değerlerin nesnel değil, bilinçte ortaya çıkan anlamlar olduğunu savunur. Husserl'in bu görüşü, değerlerin öznel keyfiyete dayandığı anlamına gelmez. Fenomenolojik etik,

değerlerin sezgi yoluyla kavrandığı ve bu sezgilerin bilincin belirli yapılarında temellendiğini savunur.

Husserl'e göre hem kendi eylemlerimizi hem de çevremizdeki insanların eylemlerini sürekli olarak doğru-yanlış, amaçlı-amaçsız, akla uygun-akla aykırı ve ahlaka uygun-ahlak dışı vb. şeklinde yargılarız. Teorik alanda olduğu gibi burada da yargı farklılıkları ve çatışmalar yaşarız. Hatta zaman zaman kendimizle çelişiriz, onayladığımız bir şey aradan geçen zaman ve bu zaman içindeki yaşadıklarımız, tecrübelerimiz sonucunda kınadığımız bir şeye dönüşebilir. Bunun aksi de geçerlidir, önceden kınadığımız bir şeyi sonradan onaylayabiliriz. Başkalarıyla bir anlaşmazlık yaşayabiliriz ya da bir anlaşmazlığa hakemlik etmemiz istenir. Tüm bu durumlar genellikle kuramsal bir ilgi uyandırmasa da duygusal olarak bizi derinden etkiler. Kendi öz saygımızı ya da başkalarının saygısını korumak söz konusu olduğunda tüm iyi ya da kötü halimiz, tutumlarımıza ve onların uyuşup uyuşmamasına bağlıdır. Başka insanların haklı eleştirilerinden sakınma ve gerçek mutluluğa ulaşma arzusu insanları ilk etapta etik anlayışını pratik bir disiplin olarak kurmaya yöneltir (Husserl, 1988).

Husserl'e göre, Antik Çağ'da bu yönelim belirgin olmasa da Yeni Çağ'da bu disiplini tamamlayacak şekilde, a priori bir etik geliştirme çabası belirginleşir. Etik için, pratik aklın mutlak ve saf ilkelerinden oluşan bir sistem belirleme çabası vardır. Bu sistemin tüm insan eylemleri için normatif ölçütler sunması beklenir (Husserl, 1988). Husserl'e göre, a priori etik ilke öğretisi fikrinin Yeni Çağ'ın başlarında Platonculuğun yeniden canlanması ile ortaya çıkması dikkat çekicidir. O zamanlardan beri yayılan akılcı etik akımı, saf matematiği ve etiği yan yana koymayı sever. Husserl'e göre bu paralellik Locke'un etik anlayışında da sezilir. Aklın korku ile bir şeye ikna edilemeyeceğini savunan Locke, insanın rasyonel yapısı ile tabiat kanunu arasında bir uyum olduğu görüşündedir (Locke, 2013). Kant da eleştirel gelişim döneminde kendi tarzında bunu

savunur. Amacının ahlaksal dünya bilgeliği olduğunu belirten Kant, ahlak yasasının yalnızca saf felsefede aranması gerektiğine dikkat çeker (Kant, 2018). Bu anlayışın karşısında ise empirist (deneysel) etik yer alır. Husserl'e göre değerler ister etik olsun ister estetik olsun, doğrudan deneyimle kavranabilir. Değerler fenomenolojik sezgiye konu olabilir. Fenomenolojik sezgi, duygusal bir algıdan ziyade, anlamın dolaysız olarak algılanışı olarak algılanmalıdır. Ahlaki değerler de bu şekilde aşkın bir statü kazanır. İnsan, özgürlük temelinde bu değerleri sezebilir ve onlara uygun eylemde bulunabilir. Bu durum ise, etik eylemin yalnızca gelenek, yasa ya da dışsal otoriteyle değil, bilinçli bir sezgiyle şekillendiğini gösterir. Husserl tarih boyunca akılcı etik ile duygusal etik karşıtlığı kafa karıştırıcı olmuştur. Şayet etik bir bilim olarak kurulmak isteniyorsa, ahlaki kavramların kökeninin akıl mı yoksa duyu mu olduğu sorusu dışlanmalı, bu iki etik anlayış arasındaki karşıtlık sadece deneyimden bağımsız etik ile deneysel etik arasındaki fark olarak ele alınmalıdır. Husserl'in a priori etik başlığı altında ele aldığı etik anlayış, deneyimden önce gelen ve deneyime norm koyan, saf matematik gibi bir disiplindir. Saf aritmetik nasıl ki pratik sayma sanatının temelini oluşturuyorsa, saf etikte benzer şekilde mantıklı insan davranışlarının temelini oluşturmalıdır. Böylelikle saf mantık ve saf aritmetikle paralellik içinde saf etik fikri ortaya çıkar (Husserl, 1988).

Husserl'in etik anlayışında özne, pasif bir alıcı değildir. Aksine bilinçli, yönelmiş ve sorumluluk taşıyan bir aktördür. Ahlaki özne değerleri yalnızca kavrayan değil, onları eyleminde gerçekleştiren kişidir. Bu bağlamda etik, yalnızca teorik bir disiplin değil, yaşamın anlamını kuran bir pratik alanıdır. Sorumluluk bu değerlerin bilinçte sezilmesi ve buna uygun eylemin gerçekleştirilmesinde ortaya çıkar. Bu anlayış, klasik normatif etiklerden farklı olarak etiği varoluşsal bir alan haline getirir. Husserl'in fenomenolojik etik anlayışı, ahlaki değerlerin ve

normların, bilinçte temellenen bir sezgi yoluyla kavrandığını savunur. Ona göre etik, insan bilincinin en derin yapılarından biridir ve yaşamın anlamı, bu yapılarla yüzleşmekle mümkündür. Bu yaklaşım etiği yalnızca kurallar bütünü olarak değil, anlamlı ve bilinçli bir yaşantının temel koşulu olarak görmemizi sağlar. Husserl'in bu özgün etik anlayışı, çağdaş fenomenolojik felsefeye ve özellikle varoluşçu etik düşünceye güçlü bir temel sunmuştur.

Teorik Doğruluktan Pratik İyiliğe: Husserl'de Mantık ile Etiğin İçsel Bağlantısı

Husserl etiğin bilimsel temellendirilmesini yapmak amacıyla yola çıkar. Etik ve mantık disiplinlerinin temelde dayandığı edim ve akıl türleri arasında olduğunu iddia ettiği paralelliği incelediğimizde bir tarafta yargılayan akli diğer tarafta pratik akli bulacağımızı belirtir. Husserl'e göre, etiğin tarihsel arka planına bakıldığında normatif ve pratik bir disiplin olarak ortaya çıktığını kolaylıkla görebiliriz. Etik ile ilgili olan soru ve sorunların tarih boyunca pratik bakış açısı ile ele alındığı görülür. Husserl, bu durumun etik ile ilgili düşüncelere neden olan pratik güdülerle açıklanabileceğini belirtir. Etik disiplinin geliştirilmesi önemli bir pratik gereklilik olarak ortaya çıkmıştır (Husserl, 1988). Husserl daha iyi bir yaşam amaçlayan her birey hayatını ve çabasını akla uygun bir biçimde nasıl düzenleyebileceğini, kendisiyle yaşadığı iç çatışmalardan nasıl kurtulabileceğini, yaşamını güzel ve iyi bir bütün haline nasıl getirebileceğini, özetle ve geleneksel şekliyle gerçek mutluluğa nasıl ulaşabileceğini sorgular. Bu soruların düşünmenin odak noktası haline gelmesiyle pratik bir disiplin olarak etik anlayışını kurmaya yönelir. Böylelikle etik ile mantık arasındaki benzerlik açıkça ortaya çıkar (Husserl, 1988).

Husserl etiği pratik bir disiplin olarak sadece teorik yargılarla değil, buyruklarla emir veya norm cümleleriyle konuşur. Nasıl

davranılması gerektiğini buyurur. Etiği biçim ve içerik olarak akla uygun eylemin bir öğretisi olarak kavradığımızda, en yüksek düzeyde akla uygun olanı ve buna ait kuralları belirlemeye çalışacaktır. Nasıl ki mantık düşünmeye ilişkindir etikte eyleme ilişkindir. Mantık doğru veya akılcı düşünmeye odaklanır, etik doğru ve akılcı eyleme odaklanır. Husserl etiği ahlak olarak kavradığımızda bir sınırlama yapmış olacağımızı belirtir. Zira ahlaki eylem nasıl tanımlanırsa tanımlansın, genel eylemin sınırlı bir alanıdır; dolayısıyla en kapsamlı kavramı elde etmek istiyorsak, etik, pratikte akla (pratik akıl) ait olmalıdır (Husserl, 1988).

Husserl'e göre mantıksal analitiğin yaratıcısı olan Aristoteles mantığın babasıdır. Ancak *Nikomakos'a Etik* önemli bir eser olmasına rağmen etik alanının babası olamamıştır. Aristoteles, "bir ülkede hangi bilimlerin gerekli olduğunu, kimlerin neyi ne kadar öğrenmeleri gerektiğini belirleyen" siyaseti en önemli bilim olarak kabul eder. Ahlakı da siyaset biliminin alt dalı olarak ele alır (Aristoteles, 2019). Etik alanında mantıkta olduğu gibi bir analitik yani formel bir pratik olmalı, pratiğin maddesinden soyutlanan ve formel mantığın bilgi alanındaki yasaları gibi saf formun yasalarını ifade eden bir ilke ve yasa dizisi olmalıdır (Husserl, 1988). Analitik mantığın temellendirilmesi saf matematik bilimlerin sağlam kanıtlar ve teoriler temelinde biçimsel tutarlılıkların kendiliğinden ortaya çıkması nedeniyle kolaylaşmıştır. Etik alanı için nesnel geçerli olan sağlam ve analog biçimler eksiktir. Yani teorik biliminin analogu yoktur. Buradaki sorun çok eski zamanlardan beri etik prensipten söz ediliyor olmasına karşın, bunun mantıksal prensip başlığı altında anlaşılan şeyin gerçek bir analogu olmamasıdır. Geleneksel olarak mantıksal prensipler denilen şeyler formel yasalardır etik prensipler olarak adlandırılanlar ise formel olmayanlardır (Husserl, 1988). Husserl'e göre, mantık ile etik eskiden beri paralel felsefi disiplinler olarak görülmüş olsalar da bu paralellik bilimsel zeminde sıkı bir biçimde uygulanamamıştır.

Kant'ın yapılması gereken radikal ayrımların önemini herkesten iyi kavramış olması ve apriori formel bir etik kurma çabası önemlidir. Ancak Kant'ın formalist etiği formel mantığın tam bir karşılığı olamamıştır (Husserl, 1988).

Mantık ile etik arasındaki paralellikleri tespit ederek, etiğin bilimsel bir temellendirilmesini yapmak isteyen Husserl, formel mantığın özüne ilişkin derinlemesine bir anlayış kazanarak ve bunu tahmin ettiği paralel yapıları biçimleri ve duygu alanındaki formel yasaları keşfetmek amacıyla paralel bir rehber olarak kullanmayı amaçladığını belirtir (Husserl, 1988). Aksiyolojik alanda da mantığın diğer pek çok alanda olduğu gibi etkin bir rolü olduğunu savunan Husserl, bunu bir sonucun mantıklılığının öncülleri mantıklılığına doğrudan bağlı oluşuyla temellendirir. Bir sonuç değer öncülerine bağlı olarak güç kazanabilir ya da değer kaybedebilir. Husserl ahlaki seçimler söz konusu olduğunda iyi olanı seçmenin etik değerinin daha iyi olan bir alternatifin bulunması halinde değiştiğini savunur. Eğer daha iyi bir seçenek varken kişi sadece iyi olanı seçerse, bu eylem artık etik olarak sadece daha az iyi değil doğrudan yanlış haline gelir. Bu da değer bağlamsal olarak yitimi ve hatta tersine dönmesi anlamına gelir. Etik çok eski dönemlerden biri mantık ve estetik ile eşit düzeyde felsefi disiplinler arasında sayılmıştır. Husserl, bu durumun kendi başına onların gerçekten de felsefi cisimler disiplinler olduklarını kanıtlamadığını belirtir. Mantığın özsel doğasına ilişkin problematiğin biçimlendirilmesi ve düzenlenmesi konusunda dahi başlangıç aşamasındayız diyerek bir durum değerlendirmesi yapan Husserl işin doğası gereği, etiğin bu anlamda daha geride olduğunu vurgular. Ancak bu etik başlığı altında şimdiye dek denenmiş ve yazılmış her şeyin değersiz olduğu anlamına gelmez. Diğer doğa bilimlerinde olan kesin yöntemler geliştirmeyi başardıktan sonraki değer artışı etik içinde geçerli olacaktır (Husserl, 1988).

Etik, gerçek problemleri tanıyıp doğru yöntemin farkına varılmasıyla birlikte tarihsel bir dönüm noktasına ulaşabilir. Husserl'e göre bunu henüz başaramamış olan biçimsel etik de maddi etikte henüz felsefi alana ait değildir. Husserl, benzer şekilde biçimsel mantık, onu tamamlayan maddi mantık ve özellikle deneyim bilimlerinin mantığının da asıl felsefi alanın bir parçası olmadığı görüşündedir. Husserl felsefesinde, mantık ve etik keskin şekilde ayrılmış iki bağımsız alan değil, birbirlerini tamamlayan iki normatif disiplindir. Mantık bilincin doğruluk idealini belirlerken, etik bu ideali yaşam pratiğine taşır. Husserl'in bu görüşünde şu temellendirmeyi dikkate almak gerekir. Bir nesne ancak kendine ait mantıksal yüklemelere sahip olduktan sonra aksiyolojik yüklemeleri kazanabilir. Özetle aksiyolojik yüklemeler, mantıksal yüklemeleri ön koşul olarak gerektirir (Husserl, 1988). Nasıl ki mantıksal normlar mantıksal eylemlere karşılık geliyorsa, değer yargısı normları da değerleyen eylemlere karşılık gelir. Husserl, bu açık paralelliğin dışsal bir benzerlik değil, özsel bir birlikteliğe dayandığını vurgular. Aynı zamanda formel ettikten, formel aksiyolojiden formel mantığa benzer şekilde bahsetmenin mümkün olduğunu belirtir. Mantık ile etik arasındaki ilişki Husserl'de rastlantısal değil, fenomenolojik öznenin rasyonel yapısından kaynaklanan içsel bir bağlantıdır. Dolayısıyla onun düşüncesinde mantık ve etik, tek bir normatif rasyonelliğin iki farklı görünümüdür.

Sonuç ve Tartışma

Fenomenolojinin kurucusu olan Husserl, fenomenolojiyi çoğu zaman bilgi, bilinç ve nesnellik çerçevesinde ele almış olsa da çalışmalarının bütünlüğü dikkate alındığında, etik ile mantık arasında kurduğu bağlantı onun fenomenolojisinin sadece teorik değil aynı zamanda normatif bir disiplin olarak değerlendirilmesini mümkün kılar. Husserl mantığın düşünmenin normatif düzenini, etiğin ise eylemin normatif düzenini belirlediğini vurgular. Mantık ve etik arasındaki benzerlik sadece işlevsel değildir, aynı zamanda

fenomenolojik öznenin rasyonel yapısından kaynaklanan zorunlu bir birlikteliğe dayanır. Etiğin bilimsel temellendirmesini yapmak amacıyla yola çıktığını belirten Husserl, etiği halihazırda içinde bulunduğu kültürel, psikolojik ve ödev temelli karışıklıklardan kurtarmanın yollarını arar. Husserl'e göre bunu başarmak ancak etiği mantık gibi a priori, formel ve evrensel geçerliliği olan bir disiplin düzeyine yükseltmekle mümkündür. Husserl, bunu yaparken değerlerin bağlamsal olarak değişebileceğini kabul eder. Bu kabul onun radikal yönünü gösterir. Çünkü Husserl, etik alanında mantıksal bir düzen arayışı sürdürürken etik eylemlerin somut dünyadaki pratik belirlenimlerini göz ardı etmez.

Husserl'e göre, sadece varlık ve doğa nesnelere, yani salt şeyler yoktur, aynı zamanda değerler ya da değer özelliklerine sahip şeyler de vardır. Bu değer öznitelikleri, varlık özniteliklerine kıyasla "tamamen yeni bir boyuta" aittir. Değerli varlık, radikal anlamda yeni bir varlık alanı oluşturduğundan, kendi varlık prensiplerine tabidir. Husserl, özellikle Brentano ve kendi etik derslerine atıfta bulunarak, formel değer teorisi ile formel mantık ya da formel ontoloji arasındaki analogiyi belirtir. Şimdi değerlerin, gerçekliğin yanında bağımsız bir varlık alanı olması gerekir. Husserl'e göre, ahlaki kavramların kökeni belli ruhsal eylemlerde yatsa da, ahlaki yasalar sadece tümevarımsal genellemelerden ibaret değildir; onlar apriorik yasalardır. Akıl eylemleri, geçerlilikte apriorik ilkelere tabi olan eylemlerdir. En geniş anlamıyla etik, mantığın akılcı yargılamanın ve tümevarmanın ilke öğretisi olması gibi, akılcı değer verme, isteme ve eylem ilkelerinin öğretisi olmalıdır. Husserl, değerleri mantıksal öncüllerle bağımlı bağımlı olarak düşünür. Bu düşüncesi onun etik anlayışında belirleyici bir rol oynar. Bir eylemin değer kazanması veya kaybetmesi tıpkı mantıksal bir çıkarımın doğruluğunun öncüllerinin doğruluğuna bağlı olması gibi eylemin mevcut durumunda daha iyi ve daha kötü seçeneklere göre değişir. Bu durum fenomenolojik öznenin karar verme süreçlerinde rasyonel sorumluluğunu vurgulamanın yanında, etik alanını da formel bir disiplin olarak temellendirme çabasını destekler.

Sonuç olarak, Husserl'in mantık ile etik arasında kurduğu ilişki rastlantısal benzerliklerden değil, öznenin bilme ve eyleme kiplerinin aynı normatif yapıya dayanmasından ortaya çıkar. Bu birliktelik, fenomenolojiyi sadece bilinç analizinin bir yöntemi olmaktan çıkarıp yaşam dünyasında doğruluk, iyilik ve anlam ideallerine yönelenen bütünlüklü bir felsefi proje haline getirir. Husserl'in tasarladığı, fenomenolojik etik tamamlanmamış olsa da onun mantık ile etik arasındaki paralellikler üzerinden geliştirdiği normatif çerçeve aksiyoloji ve etik teorilerine önemli bir kavramsal miras bırakmıştır.

Kaynakça

- Alabaş, R. & Yinilmez Akagündüz, S. (2021). *The Ethical Value of Human and Environmental Relations: The Place of Environmental Ethics in Geography Curriculum and Textbooks in Turkey*, International Journal of Education Technology and Scientific Research. 6(16). 1851-1906.
- Aristoteles. (2019). *Nikomakhos'a Etik*. (F. Akderin, çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Arıkan. R. (2013). *Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: Nobel Yayınları
- Berg. B. L. & Lune. H. (2015). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. (H. Aydın, Çev.) Konya: Eğitim Yayınevi.
- Bilington, R. (1997). *Felsefeyi Yaşamak*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci. A. (2011). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci. A. (2018). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları

- Dinçer, E. M, Kütük Yılmaz, P., Ekşi, H. (2024). *Nitel Desenler: Fenomenoloji*, İstanbul: EDAM
- Feldman, F. (2012). *Etik Nedir?* (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Hediegger. M. (2021). *Varlık ve Zaman*, (K. H. Ökten, çev.). İstanbul:Alfa Yayınları
- Husserl, E. (2020). *Bunalım*, (L. Özşar, çev.) Bursa: Biblos Yayınları
- Husserl, E. (2023). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. (T. Mengüşoğlu, çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- Kala. M. E. (2018). *Erdem ve Ödev Batı Ahlak Tarihinin Serencamı*. Ankara: Kadim Yayınları
- Kant, I. (2018). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Kuçuradi, İ. (2009). *Uludağ Konuşmaları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Locke, J. (2013). *Hoşgörü Üstüne Mektup*, (M. Yürüşen, çev.) Ankara: Liberte Yayınları
- Öktem, Ü., (2005). *Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık Evidenz Problemi*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 45
- Özlem, D. (2010). *Etik, Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ponty, M. M., (2017). *Algının Fenomenolojisi*, (E. Sarıkartal & E. Hacımuratoğlu, çev.) İstanbul: İthaki Yayınları,
- Smith, D. W., (2019). *Husserl*, (S. Bayazit, çev.) İstanbul: Alfa Yayınları

- Tarhan, D. E., (2018). Bilincin Seçime Dayalı Dikkat Yöneliminin Fenomenolojik Analizi, *Kutadgubilig*, sayı 38, s: 79-91
- Tepe, H. (2011). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2001). *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Yinilmez Akagündüz, S. (2020). Antikçağ'dan Ahlak Eğitime Örnek Bir Kitap: Nikomakhos'a Etik. Eğitime Adanmış Yarım Asır: Prof. Dr. Tayip Duman'a Armağan. Ankara: Pegem Yayınları. 756-772.
- Yinilmez Akagündüz, S. (2021). *Deontolojik Etik ve Kant'ın Ahlak Felsefesi*. İKSAD. II. Ethics International Congress, Ankara, Turkey, Bildiri Kitabı. 282-292.
- Yinilmez Akagünüdüz, S. (2017). *Ahlaklı Yurttaş*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınevi.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

BÖLÜM 4

ELEŞTİREL TEORİ DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR KRİTİK: JÜRGEN HABERMAS VE ERİCH FROMM DÜŞÜNCESİ

FATIMA KOÇ ¹

Giriş

Eleştirel Teori Düşüncesi, kökenini Frankfurt'ta faaliyet gösteren Sosyal Araştırma Enstitüsü etrafında bir araya gelen düşünürlerin çalışmalarında bulan çağdaş bir düşünce geleneğidir. Bu yaklaşım, Aydınlanma aklını ve moderniteyi merkeze alarak şekillenen toplumsal, kültürel ve siyasal yapıların eleştirel bir çözümlemesini yapar. Farklı disiplinlerden beslenen bu düşünsel çerçeve; toplumu, ekonomiyi ve özellikle Marksist kuramsal mirası yeniden yorumlayan çok katmanlı bir analiz alanı açar. Bu nedenle söz konusu teorik yönelim ve onun temsilcileri, literatürde sıklıkla Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori adıyla anılır (Cevizci, 2010, s. 731). Frankfurt Okulu'nun tarihsel olarak şekillenmesinde, Batı Avrupa'daki sol işçi hareketlerinin belirleyici rolü kadar, Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu hareketlerin yaşadığı ağır yenilgi de

¹ Doktorant, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Dinbilimleri, Felsefe Tarihi,
Orcid: 0009-0008-0678-8915

etkili olmuştur. Bu dönemde Avrupa'daki sol akımların Moskova merkezli bir denetime tâbi hâle gelmesi, Rus Devrimi'nin zamanla Stalinist bir yönetime evrilmesi ve eşzamanlı olarak faşizm ile Nazizmin güç kazanması, Eleştirel Teori'nin ortaya çıkış koşullarını derinlemesine belirleyen temel tarihsel dinamikler arasında yer alır. (Cevizci, 2010, s. 731). Frankfurt Okulu, Marks'ın kuramsal mirasını yalnızca ekonomik bir çerçevede ele almakla yetinmeyip, bunu sosyolojik ve kültürel çözümlenmelerle genişleten; aynı zamanda Kantçı eleştirel düşüncenin sunduğu olanakları bu çerçeveye dâhil eden özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. Eleştiriye düşünsel pratiğinin merkezine yerleştiren bu yönelim, eleştirel düşünmenin sistemli bir biçimde inşa edilmesi sayesinde, diğer toplumsal kuramlarla karşılaştırıldığında daha ayrıcalıklı bir konum kazanmıştır denilebilir (Kızılcelik, 2013, s. 47). Eleştirel Teori'nin özgün konumunu ve ayırt edici niteliğini anlamak için bazı temel noktaların altını çizmek gerekir. Aydınlanma aklına atfedilen ayrıcalıklı konumu sorgulaması, pozitivist düşünceye yönelttiği eleştiriler, inançların hem pratik eylemler hem de kuramsal çerçeveler içindeki yerini yeniden değerlendirmesi ve bilginin hem içeriğini hem de biçimini dönüştürücü bir perspektifle ele alması, bu yaklaşımın eleştiriye açık ve kapsayıcı bir düşünme alanı sunduğunu göstermektedir (Geuss, 2002, s. 10–11). Frankfurt Okulu, geleneksel felsefeye yönelttiği eleştirilerde, kendisinden önceki düşünce biçimlerinin bireyi toplumsal bağlamından kopuk bir şekilde ele aldığını vurgular; bireyin hukuk, etik, kültür ve sanat gibi toplumsal gerçekliklerden yalıtılarak kavramsallaştırılmasını sorunlu bularak, toplumsal sürecin bu alanlardan bağımsız biçimde geliştiği varsayımını eleştirel bir incelemeye tabi tutar (Gülenç, 2015, s. 38).

Brian Fay'ın değerlendirmeleriyle bu eleştiri daha da belirginleşir; bireyin eylemlerinin, toplumsal ilişkiler ağı üzerinden değil, yalnızca kişisel niyet ve arzular gibi öznel unsurlar aracılığıyla

tanımlandığını vurgulayan bu yaklaşım, atomistik bir birey anlayışına dayanarak bireyleri kapalı, özünde bağımsız ve birbirinden yalıtılmış varlıklar olarak ele almaktadır (Fay, 2005, s. 50). Eleştirel teori, öznenin içine kapanarak kendini mutlaklaştıran yapısının çözülmesine odaklanır; özgürleşme ve aydınlanma süreçlerinin bireysel deneyimde nasıl içkin bir nitelik kazandığını görünür kılmaya çalışan özgün bir düşünsel alan açar (Geuss, 2002, s. 89).

Jürgen Habermas ve Eleştirel Teori

Frankfurt Okulu'nun önde gelen kuramcılarında biri olarak anılan ve yakın dönemin etkili düşünürleri arasında yer alan Habermas, Marksizm'in geleneksel yorumlarını eleştirel bir perspektiften yeniden değerlendirmiştir. Özellikle Marksist düşüncenin, toplumsal gerçekliği büyük ölçüde üretim ilişkileri ve emek süreçleri üzerinden tek yönlü biçimde ele almasının, bireyi ve toplumsal etkileşim biçimlerini kavramada yetersiz kaldığını vurgular. Bu çerçevede Habermas, Marks'ın toplumsal olgular içerisinde iletişimin kurucu rolünü yeterince hesaba katmadığına dikkat çeker. İletişimsel eylem ve kamusal alan kavramlarını merkeze alan çalışmalarıyla, toplumsal bütünleşmenin yalnızca ekonomik ilişkilerle değil, dilsel ve iletişimsel süreçlerle de kurulduğunu göstererek sosyal bilimler alanına önemli katkılar sunmuştur (Demir, 2019, s. 59–73). Habermas'ın eleştirisi, emek ile etkileşim arasındaki ayrım temelinde şekillenir. Marks açısından insanın ayırt edici niteliği, ihtiyaçlarını emek aracılığıyla karşılamasıdır ve bu süreç insanlık tarihinin kurucu dinamiğini oluşturur. Habermas ise emeği, belirli amaçlara yönelmiş rasyonel bir eylem biçimi olarak ele alır ve bu yönüyle emeği, önceden tanımlanmış değerler ve ilkeler çerçevesinde işleyen stratejik bir

hareket olarak kavramsallaştırır. Bu yaklaşım, emeğin toplumsal ilişkiler içindeki işlevini açıklamak açısından önemli olmakla birlikte, Habermas'a göre toplumsal bütünlüğün yalnızca bu tür araçsal rasyonaliteyle açıklanması yeterli değildir. Bu nedenle Habermas, toplumsal yaşamın anlaşılmasında etkileşim ve iletişim boyutunu da hesaba katan daha kapsamlı bir kuramsal çerçeve geliştirmeye yönelmiştir (West, 2011, s. 110). Habermas, insan özgürlüğünü iletişim ve dil temelinde ele alarak, toplumsal yaşamı kuşatan tahakküm edici engellerin nasıl aşılabileceği üzerinde durur. Ona göre bireylerin kendilerini ifade edebildikleri, karşılıklı anlayışın ve rasyonel uzlaşının mümkün olduğu iletişim koşulları, kamusal alanın daha sağlıklı bir yapıya kavuşmasını sağlar. Bu durum, bireyin yalnızca toplumsal yaşama katılımını güçlendirmekle kalmaz, aynı zamanda insanın potansiyellerini daha yetkin biçimde geliştirebileceği bir zemini de mümkün kılar. Dolayısıyla iletişimsel eylemin sağlıklı biçimde işlemesi, kamusal alandaki özgürlük ve mutluluğun gerçekleşmesiyle doğrudan ilişkili bir durum olarak değerlendirilir. Genişletilecek olursa, Habermas '*iletişimsel eylem kuramı*' aracılığıyla eleştiri felsefesini epistemoloji ve rasyonalite bağlamında yeniden düşünmeye yönelir. Bu çerçevede rasyonaliteyi yalnızca bilişsel ya da araçsal bir yeti olarak ele almakla yetinmez; bilginin kullanımı, anlamın paylaşımı ve toplumsal uzlaşının kurulması süreçlerini de kapsayan daha geniş bir rasyonalite anlayışı geliştirir. Habermas'a göre yaşamsal dünyaya ilişkin deneyimler ile araçsal eylemler arasındaki yakın ilişki, bireylerin yalnızca nesnel dünyayla değil, birbirleriyle de karşılıklı anlama dayalı ilişkiler kurmalarına imkân tanır. Bu noktada iletişimsel rasyonalite, bireylerin kendi aralarında gündelik yaşama dair yorumlarını uyumlu hâle getirmeyi ve bu yorumlar üzerinden ortak bir anlayış ve uzlaşma zemini oluşturmayı amaçlar. Dolayısıyla iletişimsel eylem, yalnızca bilgi aktarımına indirgenmeyen; anlamın, normların ve toplumsal bağların yeniden üretildiği bir pratik olarak ele alınır (Akkol, 2019, s. 171-180).

Habermas'a göre kamusal alan, toplumsal yaşamın belirli bir kesitini oluşturan ve yurttaşların serbestçe erişebildiği, görüşlerini ifade edebildiği ve tartışmalara katılabildiği bir etkileşim alanıdır. Bu alan, bireylerin yalnızca özel çıkarlarını değil, ortak meseleleri kamusal akıl yürütme yoluyla ele alabildikleri bir zemin sunar. Habermas, kamusal alanın işleyişini değerlendirirken adalet, eşitlik ve insan hakları gibi evrensel ilkelerin belirleyici rolüne özellikle dikkat çeker. Bu ilkeler, kamusal tartışmaların meşruiyetini sağlarken, demokratik katılımın da normatif temelini oluşturur. Bu bağlamda sivil toplum hareketleri, kamusal alanın canlılığını ve eleştirel niteliğini koruyan temel aktörler olarak öne çıkar; zira bu hareketler, devlet ile birey arasındaki ilişkide aracı bir rol üstlenerek kamusal tartışmaların çoğulcu ve kapsayıcı bir biçimde sürdürülmesine katkı sağlar. Böylece kamusal alan, yalnızca fikirlerin dolaşıma girdiği bir mekân değil, aynı zamanda toplumsal eleştirinin, demokratik denetimin ve kolektif iradenin şekillendiği dinamik bir süreç olarak kavranır (Habermas, 2007, s. 62–63).

Habermas, '*İletişimsel Eylem Kuramı*' adlı eserinde ele aldığı tartışmalarla, modern toplumu anlamaya yönelik kapsamlı bir eleştirel çerçeve ortaya koyar. Bu bağlamda iletişimsel eylemi, diğer eylem türlerinden ayırarak, insan etkinliğinin yalnızca başarıya ya da araçsal sonuçlara değil, karşılıklı anlama ve uzlaşmaya yönelik bir boyutu olduğunu vurgular. İletişimsel eylem, bireylerin ortak bir anlam ufkunda buluşmalarını mümkün kılan temel bir toplumsal pratik olarak ele alınır ve bu yönüyle insan toplumlarının tarihsel gelişimi ve evrimi içinde belirleyici bir rol üstlenir. Habermas, iletişimsel eylem kavramının sosyal teori içerisindeki serüvenini de ayrıntılı biçimde ele alarak, bu kavramın modern toplumu açıklamada nasıl merkezi bir konum kazandığını gösterir. Bununla birlikte modern dünyanın piyasa mekanizmaları ve yönetsel süreçler aracılığıyla giderek araçsal bir mantıkla örgütlendiğini; bu durumun

iletişimsel akılcılığın ve iletişimsel eylemin toplumsal yaşam alanlarında aşınmasına yol açtığını savunur. Bu analiz, Marks'tan bu yana kapitalist modernliğe yöneltilen eleştirileri yeniden ele alma ve daha kapsamlı bir kuramsal çerçeve içinde yeniden formüle etme çabasını da içerir. Böylece Habermas, modern toplumun patolojilerini yalnızca ekonomik ilişkiler üzerinden değil, iletişim ve rasyonalite biçimlerinin dönüşümü üzerinden de açıklamaya yönelir (Kızılcılık, 2013, s. 384). Habermas, eleştirel kuramın düşünsel çerçevesini yalnızca toplumsal eleştiri düzeyinde bırakmayarak, epistemoloji alanına taşıdığı yeni değerlendirmelerle bu geleneğe önemli bir ivme kazandırır. Bu doğrultuda rasyonalizme yaslanan, ancak pozitivist bir yönteme indirgenmeyen bir yaklaşım geliştirir. *'Bilgi ve İnsani Çıkarlar'* adlı eserinde Habermas, bilginin oluşum koşullarını eleştirel bir bakışla sorgulayarak, bilginin yalnızca nesnel ve tarafsız bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda insanın özbilincini uyandıran ve yönlendiren bir süreç olarak kavranması gerektiğini ileri sürer. Bu bağlamda analitik ve ampirik bilimleri, tarihsel ve hermeneutik bilimleri ve eleştirel yönelimli bilgi biçimlerini birbirinden ayırarak, her birinin farklı bilişsel çıkarlarla ilişkili olduğunu gösterir. Habermas'a göre bu ayırım, bilginin üretiminde kullanılan stratejilerin yalnızca teknik ya da araçsal olmadığını; aynı zamanda pratik ve özgürleştirici yönler taşıdığını ortaya koyar. Böylece klasik epistemolojinin evrensel ve değişmez doğrulara dayanan yapısının sorgulanabilir ve daha olumsuz bir karakter taşıdığı düşüncesi güç kazanır (Cevizci, 2009, s. 245–246). Habermas, bu eserde eleştirel teorinin meşruiyetinin ve kuramsal sağlamlığının, bilgi ile çıkar arasındaki ilişkinin açık biçimde ortaya konmasına bağlı olduğunu vurgular. Ona göre bilgi, salt nesnel gerçekliğin tarafsız bir yansıması olarak düşünülemez; aksine her bilgi biçimi, belirli insani çıkarlarla iç içe geçmiş durumdadır. Bu çıkarlar kimi zaman teknik denetim, kimi zaman pratik yönelim, kimi zaman da özgürleşme amacıyla şekillenir. Habermas, eleştirel teorinin ayırt edici gücünü, bu örtük ilişkileri görünür kılma ve

bilginin ardındaki çıkar yapısını sorgulama yetisinde bulur. Ancak bu şekilde eleştirel teori, ideolojik yanlısamalardan arınmış, özbilince dayalı ve normatif açıdan temellendirilmiş bir düşünce zemini kazanabilir. Dolayısıyla bilgi–çıkâr ilişkisini açığa çıkarmak, Habermas açısından yalnızca epistemolojik bir çözümleme değil, aynı zamanda eleştirel teorinin özgürleştirici iddiasının temel koşuludur (Cevizci 2005, s. 1220).

Frankfurt Okulu düşüncesi içerisinde iletişim ve dilin kamusal alana taşınması meselesini sosyolojik bir perspektifle ele alan Habermas, ekonomik, kültürel ve toplumsal yapıların analizine yönelik yeni araştırma yönelimlerinin gelişmesine önemli katkılar sunmuştur. İletişimi yalnızca bireyler arası bir etkileşim biçimi olarak değil, toplumsal ilişkilerin kurulmasında ve yeniden üretilmesinde merkezi bir unsur olarak değerlendiren Habermas, bu yaklaşımıyla toplumsal çözümlemelerin sınırlarını genişletmiştir. Bu çerçevede, Frankfurt Okulu'nun genel eleştirel hattıyla da uyumlu biçimde, pozitivist düşünceye yöneltilen eleştirilerle desteklenir. Bottomore'un aktardığı üzere Frankfurt Okulu kuramcıları, pozitivistliği öncelikle toplumsal yaşamı doğru biçimde kavramaktan uzak, indirgemeci ve yanıltıcı bir yaklaşım olarak değerlendirirler. Bunun yanı sıra pozitivistliğin, yalnızca mevcut olanla ilgilenerek var olan toplumsal düzeni sorgulamaksızın onayladığını, bu nedenle köklü toplumsal dönüşümlerin önünü tıkadığını ve siyasal bir edilgenliğe yol açtığını savunurlar. Son olarak bu yaklaşımın, teknokrasiye dayalı yeni bir tahakküm biçimiyle doğrudan bağlantılı olduğu; hatta bu tahakküm ilişkilerinin sürdürülmesinde ve yeniden üretilmesinde etkin bir rol oynadığı ileri sürülür. Böylece Frankfurt Okulu'nun pozitivist eleştirisi, yalnızca yöntemsel bir itiraz değil, aynı zamanda modern toplumun iktidar ve bilgi ilişkilerine yönelik kapsamlı bir eleştiri olarak şekillenir (Bottomore, 2013, s. 34–35). Eleştirel teori geleneğine göre pozitivist insan tasavvuru, modernite ve Aydınlanma düşüncesinin inşa ettiği özne anlayışıyla büyük

ölçüde örtüşür. Bu perspektifte pozitivist özne, doğa bilimlerinin empirist yöntemini model alan bir bilgi anlayışına dayanır ve doğa bilimlerine uygun olarak kurulan tüm teorilerin nesnel bir karakter taşıdığı varsayımını benimser. Buna göre bilgi, öznenin konumundan ve tarihsel bağlamından bağımsız, tarafsız ve evrensel bir doğruluk iddiasıyla ele alınır. Ancak eleştirel teorisyenler, bu tür bir nesnellik anlayışının bilginin toplumsal, tarihsel ve ideolojik koşullarla kurduğu ilişkiyi görünmez kıldığını savunurlar. Bu nedenle eleştirel teori, bilginin yalnızca nesnelleştirici bir etkinlik olmadığını; aksine kendi üzerine dönebilen, koşulluluğunu sorgulayabilen ve bağlamsal olarak değişkenlik gösterebilen bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Böylece eleştirel teoriler, mutlak ve değişmez doğrular yerine, dönüşlü ve görelî bilgi biçimlerine kapı aralayarak modern epistemolojinin sınırlarını aşmaya yönelir (Geuss, 2002, s. 11). Eleştirel teorinin Marksizm üzerine geliştirdiği analiz, yalnızca ekonomik ilişkiler ve altyapı–üstyapı ilişkisiyle sınırlı değildir. Frankfurt Okulu, Marx’ın özgürleştirici hedeflerini merkeze alırken, toplumsal yaşamın kültürel, ideolojik ve psikolojik boyutlarını da dikkate alır. Bu bağlamda kültür, sanat, eğitim ve medya gibi alanlar, bireylerin bilinç biçimlerini şekillendiren ve dolayısıyla tahakküm ilişkilerini yeniden üreten araçlar olarak görülür. Bu yaklaşım, Ortodoks Marksizm’in indirgemeci perspektifinden ayrılarak, toplumsal eleştiriye çok katmanlı ve kapsamlı bir biçime dönüştürür. Böylece Frankfurt Okulu, Marksizm’in özgürleştirici potansiyelini korurken, onu modern toplumun karmaşık yapıları ve bilinç süreçleriyle uyumlu hale getirir (West, 2016, s. 67). Eleştirel teorinin Marksizm’e yönelttiği eleştiriler, kökten bir reddiyeden ziyade, yapıcı ve dönüştürücü bir perspektif taşır.

Frankfurt Okulu, Ortodoks Marksizm’in sınırlılıklarını ve eksikliklerini ortaya koyarken, bu eksiklerin nedenlerini ve

toplumsal bağlamlarını irdeleyerek Batı Marksizmi'ni yeniden sorgulamaya açar. Bu süreç, yalnızca hataları eleştirmekle kalmaz; aynı zamanda modern toplumsal ve kültürel yapıları da dikkate alarak Marksist düşüncenin özgülleştirici potansiyelini güçlendirecek yeni bir düşünsel alan yaratır. Böylece eleştirel teori, Marksizm'i eleştirirken onu bir kenara atmamakta; tersine, mevcut düşünsel yapıyı daha zengin, çok katmanlı ve eleştirel açıdan üretken bir zemine taşımayı amaçlamaktadır (Odabaş, 2018, s. 211–233). Korsch, Lukács ve Gramsci gibi düşünürler, Batı Marksizmi içerisinde önemli bir etki yaratmış ve Ortodoks Marksizm'e eleştirel bir bakış geliştirmişlerdir. Bu düşünürlere göre, Ortodoks Marksizm iki boyutta determinist bir yaklaşım sergiler. İlk olarak, ekonomik altyapıyı tüm toplumsal yapıları belirleyen temel unsur olarak görür; üstyapı ise yalnızca bunun bir yansımasıdır. İkinci olarak, sosyal hayatın tüm yönlerini belirleyen yasaların köklerinin ekonomik ilişkilerde yattığını ileri sürer ve tarihi bu yasalar üzerinden okur. Sonuç olarak, Ortodoks Marksizm, dogmatik eğilimler gösterme ve bilimselcilik çerçevesinde katı bir düşünme biçimi geliştirme riskine sahiptir. Korsch, Lukács ve Gramsci ise bu yaklaşımı eleştirerek, Marksizm'i yalnızca nesnel ekonomik koşullara indirgemek yerine, onu eylem, kültür ve öznelğin belirleyici olduğu bir praksis felsefesi olarak görmüşlerdir. Bu perspektif, Marx'ın düşüncesini statik bir teori olmaktan çıkarıp, toplumsal pratiğe ve bireysel deneyime bağlı dinamik bir çerçeveye taşımaktadır (Kızılcıkelik, 2013, s. 475). Yeni Marksçi bir kuram çerçevesinde şekillenen eleştirel teori, özellikle Habermas'ın çalışmalarıyla kapsamlı biçimde analiz edilmiştir. Habermas, modernite ve kapitalizmin gelişen modeliyle birlikte ortaya çıkan ekonomik, rasyonel ve meşruluk temelli sorunlar ile bireylerin motivasyon bunalımlarını dikkatle ele alır. Ona göre ileri kapitalizm, yalnızca ekonomik eşitsizlikleri derinleştirmekle kalmaz; aynı zamanda işçi sınıfı ve bohem kesimlerin toplumsal bilinç ve çatışma süreçlerini de şekillendirir. Bu durum, toplumda farklı sınıfların karşılıklı

etkileşimi ve çatışması üzerinden yeni toplumsal dinamiklerin ortaya çıkmasına yol açar. Habermas, bu çerçeveyi görünür kılmak suretiyle hem teorik bir anlayış geliştirilmesi hem de pratik düzeyde müdahale ve eylemin önemini vurgular. Bu nedenle eleştirel teori, yalnızca modern toplumun analizine katkı sunmakla kalmaz; aynı zamanda toplumsal değişimin olanaklarını kavramak ve uygulamak için bir düşünsel zemin hazırlar. Böylelikle, Marksist temellerin eleştirel ve güncel yorumla birleştirildiği bu yaklaşım, Frankfurt Okulu'nun çağdaş sosyal teori içindeki rolünü ve özgül katkısını ortaya koyar (Bottomore, 2013, s. 83).

Eleştirel Teoride Erich Fromm

Erich Fromm, Frankfurt Okulu'nun öne çıkan düşünürlerinden biri olarak, psikanalizi eleştirel teorinin merkezine taşımış ve bu yaklaşımı Marksist düşünceyle birleştirerek özgün bir sosyal psikoloji teorisi geliştirmiştir. Fromm'a göre bireyin toplumsal ve ekonomik yapılar içindeki davranışları, yalnızca ekonomik koşullarla değil, aynı zamanda psikolojik ve kültürel faktörlerle de şekillenir. Bu çerçevede Marksizm'in yabancılaşma kavramını psikanalitik bakışla harmanlayan Fromm, insanın kendisi, başkaları ve toplumsal yapılarla kurduğu ilişkilerin bilinç düzeyinde nasıl şekillendiğini inceler. Ona göre modern toplum, birey üzerinde yalnızca ekonomik baskılar oluşturmakla kalmaz; aynı zamanda psikolojik bağımlılık, sosyal izolasyon ve otoriteye teslimiyet gibi davranış biçimlerini de pekiştirir. Fromm'un çalışmaları, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori geleneğine, toplumsal yapılar ile bireysel bilinç arasındaki ilişkileri bütüncül ve derinlikli bir biçimde analiz etme olanağı kazandırmıştır (Cevizci, 2005, s. 739).

Fromm, eleştirel çözümlerinde özellikle toplumsal cinsiyet meselelerine odaklanmıştır. Kadın ve erkek arasındaki

farklılıkları, bu farklılıkların kurumsal yapılar ve toplumsal normlar aracılığıyla nasıl pekiştirildiğini analiz etmiştir. Bu bağlamda, feminist Marksist perspektifleri benimseyerek, cinsiyetin toplumsal roller üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemiştir. Fromm, aile yapıları, ataerkil normlar ve kadının baskılandığı toplumlarda ortaya çıkan davranışsal ve psikolojik dışavurumlar gibi konulara özel bir önem vermiştir. Böylece, eleştirel teori geleneği içerisinde toplumsal cinsiyet analizinin kapsamını genişletmiş ve birey ile toplum arasındaki güç ilişkilerini anlamaya yönelik önemli katkılarda bulunmuştur (Bağce, 2015, s. 363).

Fromm, Freud'un psikoanalitik kuramlarını, özellikle kritik dönemler, psikoseksüel gelişim aşamaları ve yapısalcı kişilik kuramları çerçevesinde ortaya koyduğu kadın ve erkek davranışlarının farklı tezahürlerini inceler ve bu yaklaşımlara eleştirel bir perspektiften yaklaşır. Fromm'a göre, psikanaliz insan davranışlarının itici güçlerini, içgüdüsel dürtüleri ve temel ihtiyaçları çözümleyen materyalist bir psikoloji olarak tanımlanabilir. Psikanaliz, bireyin temel içgüdülerinin bir envanterini çıkarır ve zaman zaman insan davranışını yönlendiren bilinçsiz mekanizmaları titizlikle araştırır. Bunun yanında, belirli yaşam deneyimlerinin kalıtsal içgüdüsel yapılar üzerindeki etkilerini de çözümler ve böylece insan davranışını hem biyolojik hem de tarihsel bağlamda anlamaya çalışır. Fromm, bu yaklaşımı değerlendirirken psikanalizin güçlü bir şekilde tarihselliğe dayandığını vurgular; insanın yaşam tarihini kavramadan, dürtü ve davranış yapısının tam olarak anlaşılamayacağını savunur. Fromm'a göre psikanalizin anahtar kavramı, biyolojik aygıtın ve içgüdülerin toplumsal gerçekliğe etkin ve edilgin bir şekilde uyarlanmasıdır; yani bireyin toplumsal çevre ile biyolojik yapısı arasındaki karşılıklı ilişkiyi çözümlemesidir (Bağce, 2015, s. 365). Fromm, psikanaliz perspektifini kullanarak incelediği bir diğer alan olarak, sosyoekonomik yapıların ve toplumsal ilgilerin nasıl ideolojik formlara dönüştüğünü ve

bireylerin düşünce ile davranış kodlarını nasıl şekillendirdiğini analiz eder. Bu bağlamda, ortaya çıkan toplumsal yönelimlerin ve ideolojik etkilerin feminizm tutumları üzerindeki yansımalarını da ele alır. Fromm'un eleştirel teorisi, psikanaliz ile feminizm arasındaki etkileşim çerçevesinde, yalnızca toplumsal cinsiyetin yapısal çözümlemesini yapmakla kalmaz; aynı zamanda çağdaş feminizmin ortaya koyduğu sosyo-kültürel koşulların kadın ve erkek üzerindeki rollerin yaptırımlarını göz ardı etmemesi gerektiğini vurgular. Buradaki yaklaşımı, feminist bir düşünce biçimini doğrudan desteklemekten ziyade, hümanist bir bakış açısıyla evrensel insan algısını merkeze alır ve bireyin özgürleşmesini, toplumsal eşitlik ve adalet perspektifleriyle ilişkilendirir. Bu yönüyle Fromm, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori geleneğine, psikanaliz ve toplumsal cinsiyet çalışmalarını birleştiren özgün bir bakış açısı kazandırmıştır (Bağce, 2015, s. 383–384).

Sonuç

Çalışmamızda Frankfurt Okulu ve eleştirel teori kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Frankfurt Okulu'nun ortaya çıkış koşulları, Batı Avrupa'daki işçi sınıfı hareketleri, Birinci Dünya Savaşı sonrası toplumsal ve siyasi gelişmelerle ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Bu çerçevede Marksizm'in eleştirel bir perspektifle yorumlanması, özellikle Ortodoks Marksizm'in indirgemeci ve dogmatik eğilimlerinin aşılması açısından değerlendirilmiştir. Korsch, Lukács ve Gramsci gibi Batı Marksizmi temsilcileri üzerinden, Marksist düşüncenin eylem, kültür ve öznellik boyutlarıyla zenginleştirilmesi ve bir praksis felsefesi olarak yeniden yorumlanması vurgulanmıştır. Habermas'ın çalışmaları, modernite, kapitalizm ve iletişimsel eylem kuramı bağlamında eleştirel teorinin güncel yorumlarını ortaya koymaktadır. İletişimsel rasyonalitenin ve kamusal alanın birey üzerindeki etkileri, sosyal özgürleşme ve toplumsal bilinç açısından detaylandırılmış; birey ile toplum arasındaki etkileşimlerin önemi vurgulanmıştır. Ayrıca Habermas, epistemolojik olarak rasyonalite

ve bilgi-politika ilişkilerini sorgulayarak eleştirel teoriyi güçlendirmiştir. Fromm, psikanalizi Marksizm ile birleştirerek sosyal psikoloji ve toplumsal eleştiri alanına önemli katkılar sunmuştur. Birey, toplumsal yapılar ve ekonomik koşullar arasındaki etkileşimler, psikanalitik bir çerçevede incelenmiş; modern toplumdaki yabancılaşma, özgürleşme ve cinsiyet rollerinin analizleri yapılmıştır.

Sonuç olarak, Frankfurt Okulu'nun Marksizm eleştirisi, Habermas'ın iletişimsel eylem ve kamusal alan kuramı ile Fromm'un psikanaliz ve toplumsal cinsiyet analizleri birbirini tamamlayan bir bütün oluşturmaktadır. Eleştirel teori, bu yaklaşımıyla toplumsal özgürleşme, bireysel bilinç ve kültürel eleştiri alanlarında derinlemesine bir düşünme zemini sunmaktadır.

Kaynakça

Akkol, M. L. (2019). Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı ve Kamusal Alan Kavramının Analizi. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 37, 171–180. <https://doi.org/10.30794/pausbed.541364>

Bottomore, T. (2013). Frankfurt Okulu ve Eleştirisi (Ü. H. Yolsal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2009). Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları.

Cevizci, A. (2010). Bilgi Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları.

Demir, A. (2019). Sosyal Bilimlere Eleştirel Bir Bakış: Frankfurt Okulu ve Pozitivizm Eleştirisi. Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi, 1(11), 59–73.

Fay, B. (2005). Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi (İ. Türkmen, Çev., s. 50). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Geuss, R. (2002). Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu (F. Keskin, Çev., ss. 10–11). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gülenç, K. (2015). Frankfurt Okulu; Eleştiri, Toplum ve Bilim (s. 38). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Habermas, J. (2007). Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü (T. Bora & M. Sancar, Çev., ss. 62–63). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kızılcılık, S. (2013). Frankfurt Okulu (s. 47). Ankara: Anı Yayınları.

Odabaş, U. K. (2018). Frankfurt Okulu ya da Eleştirel Teori Üzerine. Dörtöge, 7(14), 211–233. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>

West, D. (2016). Kıta Avrupası Felsefesine Giriş (A. Cevizci & H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

BÖLÜM 5

ADALETE DAİR LİBERAL YAKLAŞIMLAR

OĞUZ DÜZGÜN¹

Giriş

Modern adalet teorileri, genel itibariyle ahlâkî amaçlar ve kaygılar bakımından tarafsız olan adalet ilkelerini araştırmaya odaklanmış gözükmektedir. Bu noktada Sandel'in de belirttiği gibi, adalet hakkındaki modern siyasal tartışmaların, üç yaklaşım etrafında şekillendiği görülür. Bu yaklaşımların ilki refahı maksimize eden yaklaşımdır. Kapitalist piyasa toplumları için refah önemli bir ölçüt görünümündedir. Buradaki temel ilgi alanı, yaşam standartlarının nasıl geliştirileceği ve ekonomik gelişmenin hangi yollarla sağlanacağı üzerinedir. Aslında bu yaklaşım, mutluluğu amaç olarak benimseyen bir yaklaşımdır. Bu bağlamda refahın maksimize edilerek genel mutluluğun artırılması amaçlanmaktadır (Sandel, 2021, ss. 41-42).

Modern dönemde tartışılan diğer bir yaklaşım ise, özgürlükçü yaklaşımdır. Buna göre adalet, özgürlük ve bireysel haklara saygıyla alakalı bir kavramdır. Bu düşünce, mutluluğu merkeze alarak refahı maksimize etmenin yollarını araştıran

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Orcid: 0000-0002-7663-2712

faydacılık örneğinde olduğu gibi, modern siyasetin önemsemediği bir adalet yaklaşımıdır. Özgürlükçü yaklaşımın şemsiyesi altında oldukça farklı görüşler bulunabilmektedir. Genel itibariyle bu bağlamdaki modern adalet tartışmaları, bireyci (laissez-faire) anlayışı ile hakkaniyetçi anlayışlar arasında gerçekleşmektedir. Liberteryen olarak anılan bireyciler yalnızca, bireylerin özgür istekleriyle gerçekleştirdikleri eylemleri onaylamaktadırlar. Hakkaniyet savunucuları ise, eşitlikçi bir anlayışı benimserler. Onlara göre sınırlanamayan piyasa şartları, adil de değildir özgür de. Bu görüşe göre adalet, sosyal ve ekonomik açıdan dezavantajlı olan kesimlerin sorunlarını çözmelidir. Çünkü onlara göre, herkes başarıya ulaşma konusunda eşit şartlara sahip olmalıdır (Sandel, 2021, s. 42). Çalışmamızın konusu olan yaklaşımlar da genel olarak özgürlük kategorisine dahil olan yaklaşımlardır.

Modern çağda karşımıza çıkan üçüncü bir adalet yaklaşımı ise klâsik adalet anlayışını hatırlatan bir yaklaşımdır. Genellikle toplumun muhafazakâr ve gelenekçi kesimleri bu yaklaşımı benimsemektedir. Buna göre adalet, iyi yaşam ve erdemle ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre yasalar ahlâkî erdemlere dayandırılmalıdır. Liberal düşüncüyü savunanlar, dini ve ahlâkî düşünceden beslenmeyi tavsiye eden bu muhafazakâr yaklaşıma karşı çıkarlar. Çünkü onlara göre bu yaklaşım, insanların özgür seçimlerine dayanmamakta, baskılara ve tahammülsüzlüklere geçiş tehlikesi taşımaktadır (Sandel, 2021, s. 43).

Faydacı Adalet: Bentham ve Mill Örnekligi

Jeremy Bentham (1748-1832), faydacı adalet anlayışının kurucusu olarak, hiçbir ahlâkî kavramın refaktan ve mutluluktan bağımsız olamayacağını savunmaktadır. Bu yönüyle Bentham'ın önceki paragraflarda bahsi geçen refahçı yaklaşımın öncülerinden olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Bentham'a göre adaletin tek bir amacı vardır: o da faydadır (haz, mutluluk). Tekçi bir doktrine sahip bu anlayışa göre faydacılık, bireysel adalet iddialarını toplumsal bir

hesaplamanın içine dâhil etmektedir. Bu faydacı anlayışla birlikte adalet, klasik dönemlerde adaletin tarifi olarak sunulan, ‘bir kişinin hak ettiğini elde etmesi’ tanımının ötesine geçmekte ve bireye ilave bir haklılığı getirmektedir (Barry, 2012, s. 244).

İngiliz filozof Bentham’a göre ahlâkın en üstün ilkesi mutluluğu maksimize etmektir. Onun bu kabule temel olan muhakemesine göre, haz ve acı duyguları insanların mutlak efendileridir. İnsanlar bir şeyi yapıp yapmamaya bu temel duygulardan yola çıkarak karar verirler. Kendilerine haz veren şeyleri yaparlarken acı veren durumlardan ve şartlardan kaçarlar. Ona göre doğru ya da yanlış da, haz ve acı tarafından belirlenmektedir. Bu temel muhakemeden hareket eden çağdaş refahçı anlayışlar, gerçekleştirilecek hangi politikaların insanları alternatif politikalardan daha mutlu kılacağını hesaplama gereği hissederler (Sandel, 2021, s. 59).

Bentham’ın “en büyük mutluluk ilkesi”ni benimseyen John Stuart Mill (1806-1873) faydacılık anlayışına yöneltilen; *insan haklarına önem vermemesi ve her şeyin ahlâkî değerini haz-acı ölçütleriyle belirlemenin yanlış olduğu* şeklindeki eleştirilere cevap vermeyi deneyerek, faydacılığın sanıldığından daha insancıl bir yaklaşım olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Özgürlük alanındaki önemli çalışmalarıyla tanınan Mill eserlerinde temel olarak, başkalarına zarar vermemek koşuluyla her istenilenin yapılabileceğini savunmaktadır. Bireyler özgürdür ve devlet çoğunluğun inançlarını bireylere dayatamaz. Mill, devletin bireylerin özgürlüğüne müdahale etmesini, insanın mutlak özgürlüğüne bir müdahale olarak görür. Çünkü Mill’e göre birey, kendi bedeninin ve aklının mutlak sahibidir ve bu özgürlük alanıysa, devlet de dâhil hiçbir dış güç müdahale etme hakkına sahip değildir (Sandel, 2021, s. 78).

Bentham’a göre hazlar arasında hiçbir nitelik farkı yokken, Mill’e göre hazlar arasında nitelik farkı bulunmaktadır. Örneğin

Mill'e göre, insanın okumaktan aldığı haz, domuzun çamurda yuvarlanmaktan aldığı hazdan daha yüksektir. Bu yaklaşımıyla Mill faydacılardan farklı bir yola girmiş olmaktadır. Artık genel geçer arzular neyin üstün neyin aşağı olduğunu belirleyemezler. Mill kendi anlayışını arzudan bağımsız olarak insana saygı idealinden türetmektedir (Sandel, 2021, ss. 83-85).

Bireyler diğerlerini etkileyen eylemleri konusunda topluma karşı sorumludur. Bu durumda faydacılık, muhalifleri ya da farklı düşünenleri sindirmek için kullanılamaz. Toplumun genel mutluluğunu tehdit ettiği düşünülen farklı görüşler mutluluk amacına ulaşmayı engellemek bir yana, uzun dönemde toplumda mutluluğun artmasına vesile olabileceklerdir (Sandel, 2021, s. 79).

Liberal Adalet

Klasik dönemde adil olarak hareket etmek, kişiye hakkı olanı ve hak ettiğini vermekten ibarettir. Bu adalet anlayışı modern dönemde olduğu gibi, piyasa ilişkilerinde konumlanan toplumu ya da bireyi refaha kavuşturmak gibi bir amaç gütmemekteydi. Düzeltici adalet anlayışı yoluyla cebri hukuk uygulamalarına yer verilmekte ve bir adaletsizliğin telafisine çalışılmaktaydı. Bu anlayışa göre, uygun durumlarda hareketsiz kalmak bile, adil bir davranış olarak kabul edilmekteydi. Önceki paragraflardan anlaşılacağı üzere, adaletle refah arasındaki bu faydacı ilişki Bentham'dan itibaren kurulmaya başlanmıştır (Barry, 2012, ss. 243-244).

Adalet kavramı, Mill ve John Locke gibi düşünürlerin başını çektiği faydacı geleneğin temelinde yer almaktadır. Bu gelenek aynı zamanda liberalizmi doğuran ve besleyen bir gelenektir de. Modern dönemlerde toplulukçular iyi kavramını, liberaller ise adalet kavramını merkeze almaktadır. Liberal tutumlar ahlâkî bir görünüm arz ederken, toplulukçu tutumlar teleolojik (sonuççu) görünüm arz eder. Bu ayrım başka bir şekilde ifade edilmek istenirse, liberallerin

usûlî bir bakış açısına, toplulukçuların ise daha tözsel bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir. Başta ifâde edilen üç adalet yaklaşımından üçüncü yaklaşım olan gelenekçi yaklaşımı benimseyen toplulukçular, Aristotelesçi geleneğin takipçisi durumundadır. Çünkü Aristoteles, her devletin iyi bir amaçla kurulması gerektiğine inanmaktadır. Devlet gibi topluluklar da iyiyi amaç edinmek zorundadır. Bu durumda Aristoteles'e göre iyi, sitenin yaşamında içkin olarak bulunmaktadır. Modern toplulukçu gelenek de, Aristoteles'in yolundan yürümekte ve liberaller gibi tarafsız kalmayarak, belli bir iyi anlayışının tarafında yol almaktadırlar (Tunçel, 2010, s. 56).

Çalışmanın temel konusunu oluşturan Liberal düşüncede görülen adaletin öncelikli oluş özelliği, temelde Immanuel Kant'ın ahlâk anlayışından da izler taşımaktadır. Kant'ın, *Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* gibi eserleriyle ortaya koyduğu, içeriksiz, koşulsuz ve evrensel etik anlayışı liberal anlayışı ciddi anlamda etkilemiş gözükmektedir. Kant'a göre insanın gerçek özgürlüğü nedensellik ve doğanın zincirlerinden kurtulmakla mümkün olabilecektir. İnsan, hiçbir dışsal amaç için gerçekleştirilmeyen ve sadece kendisinin amacı olarak koşulsuz buyruğa uyduğu zaman özgür olabilecektir. Kant'a göre belirli bir iyi kabulü ahlâk kurallarının temeline konulursa, insanın eylemleri otonomisini yani özgürlüğünü kaybedecek ve böylece insan, amaçladığı arzu nesnesinin kölesi olacaktır. Zamana ve mekâna göre değişebilen arzu nesnelereyle evrensel ahlâkî ilkelere ulaşmak ise imkânsız olacaktır. Kant, adalet ilkesini öncelikli değer olarak savunmaktadır. Buna göre birey, fenomenler dünyasından akıl yardımıyla özgürleşebilmek adına maddi amaçların ötesinde bir eylem ilkesi (akıl) seçmek durumundadır. Böylece Kant, bireyi nedensellik bağlarından kurtarıp, onu otonomisine ve özgürlüğüne kavuşturduğunu düşünmektedir (Tunçel, 2010, ss. 56-57).

Liberal adalet krizine çare bulma amacıyla *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri yazan John Rawls, modern dönemde Kant'ın en önemli takipçilerindendir. Rawls, liberalizmin faydacı anlayıştan etkilendiğinin farkındadır ancak faydacıların adalet anlayışlarının oldukça yetersiz olduğu konusunda da emindir. Bu nedenle de bu anlayışları eleştirmeyi bir borç bilir. Onun ortaya koyduğu “hakkaniyet olarak adalet” (justice as a fairness) anlayışı, bu gerçeğin en belirgin örneğini sunar. Rawls adalet konusunu ele almak adına yazdığı eserler yoluyla, liberal anlayışın içine düştüğü adalet krizlerini aşmaya çalışır (Tunçel, 2010, s. 57).

Rawls'un amacı, yaşanan sosyal adalet krizini en dezavantajlı duruma olanlara en çok yarar sağlayacak bir eşit olmayan özgürlük anlayışını tesis ederek aşmaktır. Böylece liberal kurumlara olan güveni yeniden tesis etmiş olacak ve yaşanan meşruluk krizini de ortadan kaldıracaktır. Rawls, belirlenmiş bir ekonomik ya da siyasi modele bağlı kalmadan evrensel aklı temele almakta ve *pozitif özgürlük, genel fayda, formel eşitlik* unsurlarını ekonomi-politik üstü bir anlayışla kullanmaktadır. Onun asıl amacı, hem sosyalizm hem de kapitalizm şartlarında kullanışlı olabilecek bir adalet teorisi oluşturmaktır. Rawls'un Marksçı alt yapı-üst yapı belirlenimlerini yok sayan görüşleri, onun Kantçı deontolojiyi temele almasından kaynaklanmaktadır. Rawls'un bu idealist tutumu, onun adalet anlayışıyla Hayek-Nozick çizgisindeki adalet anlayışı arasındaki temel bir farklılığa da işaret etmektedir. Rawls, Kantçı anlamda bir idealist anlayışı benimserken, Hayek-Nozick tarzı bir adalet anlayışı, tarihselci bir temelden yükselmektedir (Öztürk, 2013, s. 17).

Rawls'un adalet teorisinde insan, *homo economicus*tan fazla bir varlıktır. Çünkü onun teorisi sadece ekonomik adalet sorunlarıyla ilgilenmemektedir. Onun adalet teorisine göre adalet bir bölüşüm sorunudur. Rawls adalet teorisinde tarihselliği dışarıda bırakmaktadır. Çünkü teoride, *cehalet perdesi* (bilgisizlik peçesi) ile

örtülü olan bireylerden bahsedilmekte, tarih ve gerçek dışı bir şartlar dizisi ortaya konulmaktadır. Buna göre insanların kendi benlik çıkarlarını bilmedikleri bir mutlak cehalet durumu kurgulanmaktadır. Belirlenen görüşmeciler bencildir ama görüşme nihayetlendiğinde ortaya çıkacak adalet ilkeleri kendi aleyhlerine bile olsa, onları kabul edecekleri derecede özverili bireylerdir. Görüldüğü üzere, teorinin gerçekliğiyle gerçek dünya arasındaki fark, bizzat teorinin kendisi olmaktadır (Öztürk, 2013, ss. 89-90).

Liberteryen Adalet

Liberteryenler de liberallerle ortak pek çok özelliğe sahiptirler ancak liberteryenizm, liberal adalet anlayışının aşırı ucunu temsil etmektedir. Liberteryenler, serbest piyasanın gözü dönmüş taraftarları olarak adlandırılabilirler. Liberteryenlerin, minimal devletten yana oldukları da bilinmektedir. Ayrıca, devlet müdahalesinin her türüsüne radikal bir karşı duruş sergilerler. Onlara göre devletin tek görevi, mülkiyeti hırsızlıktan korumak ve barışı sağlamaktır. Adaletle dair özgürlükçü (*laissez-faire*) yaklaşımı benimseyen liberteryenlerin temel iddiası, her bireyin kesinlikle dokunulamaz bir özgürlük hakkına sahip olduğu savıdır. Bireyler sahip oldukları şeylerle istediklerini yapabilmelidirler. Bu anlayışa göre modern devletin pek çok eylemi gayri meşru durumdadır. Liberteryenler, devletin *paternalist*, *ahlâkî kanun koyucu*, *gelirin ve refahın dağıtımına* yönelik her türlü politikasını reddederler. Buna göre devlet bireyi, trafikte emniyet kemeri takmaya zorlayamaz. Fahşeliğin seçiminin bireylerin kararına bırakılmasından yanadırlar. Liberteryenler, devletlerin vergi sistemlerini de asla kabul etmezler. Çünkü onlara göre vergi, bireyden kendi rızasının dışında ve zorla alınmaktadır (Sandel, 2021, ss. 91-92).

Nozick'in Adalet Anlayışı

Liberteryen adalet ilkelerinin bilinen en önemli savunucusu, Robert Nozick'tir. Nozick'in akla ve adaletle dair kanıtlamalarıyla

anarşist gelenek arasında kimi benzerliklerin olduğu açıktır. Anarşist bireycilik anlayışı, baskı-özgürlük ile anarşi-düzen gerilimleri arasında kalan liberal siyaset anlayışının ontolojik ön kabulünü resmeder gibidir. Nozick'e göre insan bireyi, kendi varoluşunu belirleyen bir varlıktır. Bu anlayışta umumi fayda anlayışına yer yoktur. Asıl olan bireylerin fert fert elde edecekleri menfaatlerdir. Nozick düşüncesinde liberal anarşizm bir amaç durumundadır. Ayrıca bu anlayışa göre birey, ahlâkın yegâne kaynağıdır. Onun bir başka görüşü ise öznel bilincin dokunulmazlığıdır. Nozick anarşizmden ilham alıyor gibi görünse de, realizmi anarşizme tercih eder ve bireyleri yabancılaşma yalnızlaşmaya iten bireyci realizm anlayışını benimser (Öztürk, 2013, ss. 144-146).

Yer yer Lockeçu ve Hobbesçu izlerin görüldüğü Nozick felsefesinde, sözleşmecî siyaset anlayışından sapmalar da görülmektedir. Örneğin kişisel haklar, sözleşmenin ya da uzlaşmanın ürünü değildir. Kişisel haklar doğal olarak sürekli vardır. Bu nedenle ona göre haklar modern adalet anlayışının bir sonucu değildir. Nozick bir yandan negatif özgürlük/negatif adaleti tohum olarak kabul eden minimal devlet anlayışını savunurken diğer yandan bu anlayışı kurgusal bir politika felsefesi ve içsel bir ekonomi politikte sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Nozick, Descartes'ın kesinci anlayışına öykünür gibidir. Ayrıca o Kantçı bir anlayışla, başlangıç durumuna atıfta bulunarak yapı kurucu bir görünüş sergiler. Ancak Nozick'in liberal teorisi zamanın ve mekânın dışındadır. Nozick, reel dünyanın gerçek problemleriyle alakası olmayan kurgusal bir model ortaya koymuştur (Öztürk, 2013, ss. 149-151).

Hayek'in Adalet Anlayışı

Liberal adalet anlayışının gelişmesine katkı sağlayan önemli isimlerden birisi de Hayek'tir. Hayek, bilgi ile alışkanlık arasında özdeşlik kurmayı amaçlayan epistemolojik duruşuyla dikkat çekmektedir. Ekonomiden politikaya doğru gelişen bir yelpazede

gerçekleştirdiği fikri devinim onun en belirgin özelliği olmaktadır. Biçimsel adalet anlayışını savunan Hayek, *aklın sınırları, pratik-teorik bilgi ve değer bağımlı genel teori* saç ayakları üzerinde yöntemini geliştirmiştir (Öztürk, 2013, ss. 110-111).

Hayek'in beslendiği en önemli kaynaklardan birisi Kant'tır. En azından aklın sınırları ve aklın işleyişi konularında Kant'tan etkilendiği açıktır. Kant'ta karşımıza çıkan otonomi sahibi insana bedel Hayek'te birey insan kavramıyla karşılaşmaktayız. Bu iki düşünürün insan anlayışları, ontolojik bireycilik anlamında, birbirleriyle örtüşür gözükmektedir. Bu bağlamda, Hayek'e göre tek gerçek şey bireydir. Hayek'e göre gerçeklikteki karmaşıklık insan zihnindeki kategoriler yoluyla düzenlenmektedir. Onun bu düşüncesi, dünyayı kategoriler ve postulatlar süzgeciyle yorumlayan Kant'ın anlayışından izler taşımaktadır. Hayek'e göre de, Kant'ta olduğu gibi biçimsel olmayan bir ahlâkî sistem mümkün değildir. Hayek aklın sınırlarını araştırma konusunda Kant'a yaklaşır ancak onun akli yöneten kuralların aklın ötesinde olduğuna dair kabulü, Kantla arasında büyük bir uçurum tesis eder. Bu nokta, Hayek'in muhafazakâr bağlamda konumlanmaya başladığı noktadır. Buradaki muhafazakârlıkla kastedilen, David Hume'un gelenekçi rasyonalizmidir. Hayek'e göre sınırlı olan akıl, sosyal evrimin ve deneyimin o kapsayıcı ve geniş yaratıcı gücünü içinde barındırmak bir yana zaten o deneyimin içinde var olmaktadır. Bu yönüyle Hayek, rasyoyu eleştiren bir felsefenin sınırları içine de dâhil olmuş olmaktadır. Hayek'in teorik ve pratik bilgi ayrımı da hesaplayıcı akıl konusundaki şüpheli yaklaşımının bir sonucudur. Ona göre teorik bilgi, kendiliğinden düzenin görünür yönlerini, pratik bilgi ise bu düzenin bizden saklanmış özünü ifâde etmektedir (Öztürk, 2013, ss. 110-115).

Hayek'in adalet görüşünün temelleri, *kendiliğinden düzen* savunusunda kendisini göstermektedir. Buna göre bireysel amaçlara yönelik pek çok eylem planlanmamıştır. Kozmos bu anlama uygun

olarak merkezlidir ve tasarlanmamıştır. Onun karşısı olan *taxis* ise oluşturulmuş bir düzendir. Hayek bu düzeni eleştirir. Bu noktada insanların özel faaliyetlerinden oluşan kozmos, belli bir amaca yönelik değildir. Hayek böyle bir kendiliğinden kozmos kavramlaştırmasından *kendiliğinden adalet* kavramsallaştırmasına ulaşacaktır. Hayek'e göre bireyler çeşitli amaçlar doğrultusunda tek tek düzenleri tasarlayabilirler ancak kozmosun genel karakterini tasarlayamazlar. Bu noktada Hayek, toplum mühendisleri tarafından toplumları hedef olarak oluşturulan grand-teorilere ve evrenselci tezlere de karşı çıkar. Hayek, kendiliğinden düzen ile tasarlanmış düzen arasındaki ayrımı ile Fransız Devrimini eleştiren Burke'nin devrimci görüşe karşılık evrimci görüşü savunmasını hatırlatır. Hayek'in Burke'nin görüşlerinden etkilendiği açıktır (Öztürk, 2013, ss. 122-123).

Hayek'te adalet, yapay olanı değil doğal olumlarken, toplumsallığı dışlayan bireyci bir bağlamdadır. Ona göre piyasa, doğal olanken, ahlâkî politik anlayış ise yapay olandır. Hayek'in kendiliğinden adalet anlayışına göre, yaşam bir tür yarı rüya durumu olarak alışkanlıklar tarafından örülmüş bir koza olmaktadır. Rekabet bu bağlamda var olabilmenin biricik rasyonel yöntemidir. Piyasa ekonomisi, yerel bilgiyi işlemekte ve bu faaliyetten, dengesizlikleri dengeye dönüştüren bir iyileşme durumu meydana gelmektedir. Görünüşte çalışma özgürlüğü, yenilikçilik, serbest piyasa ekonomisi benzeri kavramlarıyla tanınan, ancak aslında eşitsizlik üzerine kurulmuş olan kapitalist dünya anlayışı, iktisadi bilgi aktarımının var olan, reel olan ve rasyonel olan yegâne yoludur. Yani Hayek'e göre var olan bu durum, toplumsal evrimin zorunlu bir sonucu olarak olması gereken kendiliğinden adaletin ta kendisidir. Ona göre hiçbir adalet kuramı, cari olan bu kendiliğinden adaleti aşmayı başaramayacaktır (Öztürk, 2013, ss. 125-127).

Bütün bu görüşlerinden anlaşılmalıdır ki Hayek, her ne kadar kendisini klasik adalet sınırlarının içinde görse de serbest

piyasa, bireysel özgürlük, sınırlı devlet benzeri kimi görüşleri nedeniyle liberteryenler arasında da kabul edilebilir. Ancak onun sınırlı da olsa bir devletin olması gerektiğine dair ısrarı ortaya koymaktadır ki Hayek, radikal bir liberteryen de değildir.

Sonuç

Modern ve liberal adalet teorilerinin temelde mutlulukçu/refahçı, özgürlükçü/eşitlikçi teoriler olarak sınıflandırılabilceği anlaşılmaktadır. Faydacı yaklaşıma göre adalet bir ilke meselesi değil hesaplama konusudur. Bu yaklaşım, insanların tüm değerlerini tek bir değer kriteriyle (mutluluk/fayda) ifade etme arayışındadır. Her ne kadar, birkaç etkiye indirgemek mümkün olmasa da, genel itibariyle bu adalet anlayışının temelinde Bentham ve Mill'in faydacılık anlayışlarının etkileri bulunmaktadır.

Özgürlük temelli yaklaşım ise, insan haklarını ve farklılıklarını ciddiye alan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre adalet, menfaat hesaplamalarından daha önemli bir şeydir. Ancak yaşadığımız hayatın anlamı gibi meseleler ya da toplumun ahlâki değerleri bu yaklaşımın ilgisinin dışındadır. Kant gibi düşünürlerin hak, adalet, özgürlük, eşitlik benzeri görüşlerinden etkilenen bu yaklaşımın izlerini günümüzde liberal ve kimi cumhuriyetçi uygulamalarda görmek mümkündür.

Liberal adalet teorilerini geliştiren Rawls, Nozick, Hayek gibi isimlerin adalet anlayışları, çalışmada bütün yönleriyle olmasa da en belirgin özellikleriyle ele alınmıştır. Bu anlayışlar her ne kadar kadim adalet anlayışından izler taşısalar da dönemin kapitalist toplumlarının serbest piyasa siyasetlerine uyum sağlamış yaklaşımlardır. Bilhassa *soğuk savaş* dönemindeki komünizm-kapitalizm rekabetini ciddiye almadan, bu liberal anlayışların doğru bir bağlamda değerlendirilemeyeceği açıktır. Bu ise şimdilik başka bir çalışmanın konusudur. Ancak şu açıktır ki adalet konusundaki arayışlar devam edecektir. Liberalizm ve liberteryenizm gibi

ideolojiler adaleti kesin olarak sağlamış olsalardı, bölümde bahsi geçen adalet teorileri gibi teorileri geliştirmeye elbette ihtiyaç kalmayacaktı. Ancak Platon'un da keşfettiği gibi adalet, bir idea olarak insanlığın ufkundaki ideal yerini korumaktadır. İnsanlık var oldukça adalet idealine doğru yolculuk devam edecektir.

Liberal adalet konusuna odaklanan çalışmada incelenmeyen başka adalet yaklaşımları da mevcuttur. Erdemi ve ortak iyi'yi temele alan adalet yaklaşımları, iyi yaşamın anlamını önemsemektedir. Bu yaklaşımlara göre ahlâki değerler adaletin tesisi açısından oldukça önemlidir. Platon ve Aristoteles gibi klasik felsefecilerin iyiye ve erdeme yönelik ilgisinden etkilenen bu yaklaşımların temelinde dini inançların ve öğretilerin izleri de bulunabilmektedir. Böyle yaklaşımların hedefleri ise, sadece adil bireyleri değil aynı zamanda adil bir toplumu inşa etmeyi başarabilmektir.

Şu da bir gerçektir ki, Kant gibi modern dönemi hazırlayan düşünürlerin de kimi noktalarda Platoncu bazen de Aristotelesçi etkilere maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Örneğin, bu çalışmada zikredilen yaklaşımlar, Aristoteles'in *denkleştirici adalet, dağıtıcı adalet ve hakkaniyete dayalı adalet* şeklindeki tasniflerinden birisine dâhil olabilmektedir. Anlaşılan o ki adalet kavramı hakkında ortaya konulan birbirinden farklı yaklaşımları, geçmişin adalet tartışmalarından tevarüs edilmiş etkileri de yüklenerek tartışmaya devam edeceğiz.

Kaynakça

Barry, N. P. (2012). *Modern Siyaset Teorisi* (M. Erdoğan; Y. Şahin Çev.). Ankara: Liberte Yayınları.

Kant, I. (1984). *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (İ. Kuçuradi vd. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Öztürk, A. (2013). *Liberal Adalet*. İstanbul: Doruk Yayımcılık.

Sandel, M. J. (2021). *Adalet, Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* (M. Kocaoğlu Çev.). Ankara: Felix Kitap.

Tunçel, A. (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BÖLÜM 6

ANLAMBİLİM-EDİMBİLİM AYRIMI İÇİN ÜÇ ÖLÇÜT: KONVANSİYONELLİK, BAĞLAM- DUYARSIZLIK, DOĞRULUK-KOŞULSALLIK

MUSTAFA POLAT¹

Giriş

Dilin doğasına dair temel sorular, kabaca şu üç çalışma ekseninde sınıflandırılabilir: Dil birimlerinin – fonem, morfem, sözcük, tümce ve benzeri dilsel temsil işaretleri- “yapısı üzerine yoğunlaşan sentaks [sözdizim]”, dil birimlerinin “anlamalarını temel konu olarak alan semantik [anlambilim]” ve “dil kullanımıyla ilgili” çalışan “pragmatik [edimbilim]” (İnan, 2012, s.9).² Bu üç çalışma eksenini, en naif anlamda, bir tahlil aparatı olarak işler ve dilin analitik boyutlarını resmeder- bu boyutlar dilin ontolojik veya bilişsel yapısına içkin olsun veya olmasın. Bu analitik boyutların öne sürülmesi, ilgili boyutların -tahlil pratiklerinde ve kavramsal düzeyde- birbirinden işlevce ayrıştırılabilir olduğu varsayımını da beraberinde taşır. Diğer deyişle, anlambilim-edimbilim ayrımını öne

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, Felsefe, Orcid: 0000-0002-8745-3576

² Bu çalışma, Şubat 2020 yılında tamamladığım *On the nature of the semantics-pragmatics distinction* (Boğaziçi Üniversitesi, Tez No: 628322) isimli doktora tezinden üretilmiştir.

sürmek, dilsel ifadelerin anlambilgisel katkı ve koşullarının görünürde bu ifadelerin kullanımlarındaki edimbilgisel katkı ve koşullardan ayrıştırılabilir olduğu kabulüne yaslanır. Dolayısıyla, ilgili analitik boyutların tahlil işlevlerine özgü karakteristikler – yani, anlambilgisellik ve edimbilgisellik- belirgin ve başarılı şekilde tanımlanıp ayrıştırılmaksızın ilgili analitik boyutların dilsel ifadeleri, dile ilişkin kavramları, varlıkları, olguları ve süreçleri tahlil etmek için kullanılması felsefi açıdan temelsiz görünecektir. Tam da bu kaygıya ilişkin olarak, anlambilim (*semantics*) ile edimbilim (*pragmatics*) arasındaki sınırın nerede çizilmesi gerektiği, çağdaş dil felsefesi ve dilbilimin en tartışmalı metodolojik sorunlarından biri haline gelmiştir (Bach, 1997, 1999, 2004a, 2004b ; Bianchi, 2004; Borg, 2004; Cappelen & Lepore, 2007, 2008; Carston, 2008a, 2008b; King & Stanley, 2005; Recanati, 2002a, 2002b; Stojanovic, 2008, 2014; Travis, 2008).

Buradaki sorunun güçlüğü iki katmanda gösterilebilir. İlk katman, betimleyici düzeydedir ve dilsel ifadelere ilişkin çözümleme düzlemlerinin işlevsel uygunluğuna dair soruları içerir. Bu katmanda sorgulanan şudur: Belirli bir dil nosyonu veya varlığının (tümce, önerme, sözcelem, gönderim, bağlam, söz edimleri vb.) dilbilgisel katkısı ve işlevi hangi açıklama düzlemiyle—anlambilimle mi, edimbilimle mi—daha doğru biçimde açıklanabilir? Bu sorunun yanıtı, ilgili iki düzlem arasındaki iş bölümünün nasıl kavramsallaştırıldığına bağlıdır. Eğer bu iş bölümü açık biçimde tanımlanabiliyorsa, o hâlde ayrımın doğasına dair herhangi bir *kaplamsal* (*extensional*) belirsizlik de ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla, öncelikli olarak ayrımın neliğine dair betimleyici soruşturmanın imkânını soruşturmamız gerekecektir. Buradaki soru şudur: Neyin anlambilim kaplamına ve neyin edimbilimin kaplamına ait olduğu hangi anlambilgisellik/edimbilgisellik niteliği üzerinden belirlenmektedir? Ayrımın neliğine dair soruşturmanın bu ikinci -ama daha ilksel- katmanı, ilgili düzlemlerin hangi özgül

içlemler (intension) üzerinden birbirinden ayrıldığına dair bir sınıflandırma problemidir. Aristotelesçi bir yaklaşımla söylemek gerekirse, cins (*genus*) bakımından her ikisi de dil tahlil düzlemi olan anlambilim ve edimbilim arasındaki *ayırt edici fark (differentia)* sunulmaksızın ilgili tahlil düzlemlerinin sınırları bulanıklaşacaktır.³

Bu çalışmada, yukarıda dile getirilen kaygıdan hareketle, anlambilim ve/veya edimbilimin içlemsel olarak nasıl tanımlanabileceğine dair genel bir çerçeve sunacağız. Bu doğrultuda, anlambilim ile edimbilim arasındaki *differentia* çoğu kez üç ölçüt çifti üzerinden tartışılmaktadır: (i)konvansiyonel olan/konvansiyonel olmayan, (ii) bağlam-duyarsızlık/bağlam-duyarlılık ve (iii) doğruluk-koşulsal olan/doğruluk-koşulsal olmayan. Bu ölçütler literatürde farklı etiketler ve kavramsallaştırmalar altında karşımıza çıkıyor olsa da bu üç ölçüt (içerdiği dikotomik kavramlardan ilki anlambilimi, ikincisi ise edimbilimi niteler şekilde) anlambilim ile edimbilim arasındaki ayrımı çizmek için sıklıkla kullanılır (Polat, 2025). Bu çerçevede, anlambilim (ve dolayısıyla anlambilgisellik); (i) bir ifadede dilsel olarak kodlanmış içeriğe, yani *düz/gerçek anlama (literal meaning)*, (ii) ifadenin bağlama duyarsız (*context-insensitive*) olan sabit/yerleşik içeriğine ve (iii) ifadenin doğruluk koşullarını taşıyan içeriğe ilişkin olarak düşünülür (Ariel,2010; Huang, 2014). Buna karşılık edimbilim, söz konusu ölçütlerin karşı kutbunda konumlandırılarak kodlanmamış, bağlama duyarlı ve doğruluk-koşulsal olmayan iletişimsel katkıları açıklayan düzlem olarak karakterize edilebilir.

İlgili ölçütleri incelemeye geçmeden önce, metodolojik bütünlük adına ölçütlerin çalışmamızdaki sunumlarına dair bazı serhler düşülmelidir. Öncelikle, çalışmamız ölçütleri ‘içerik’

³ Ayrımın sınırlarının hangi yordamlarla nasıl çizileceğine dair daha kapsamlı bir inceleme için, bkz. Polat (2025).

(*content*) ya da ‘düz anlam’ (*literal meaning*) terimleri ekseninde formüle etmektedir ancak literatürde bu ölçütler hem yorumbilgisel hem de terminolojik açıdan farklı formüller altında sunulabilmektedir. Burada amacımız, ayırımın tikel tasavvurlarına olabildiğince eşit mesafede kalarak tikel teorilerin teorik yüklerini içermeyen genel bir beti sunmaktır. Örneğin, ‘bağlam-duyarsızlık’ (*context-insensitivity*) terimi; bazen “bağlam-değişmezlik” (*context-invariance*) terimiyle, bazen de (özellikle *bağlam* kavramına dair farklı bir vurgu taşımak üzere) ‘occasion-sensitivity’ gibi terimlerle karşılanır. Tabii ki, bu terminolojik tercihler daha kapsamlı kuramsal tartışmalardan doğmaktadır. Örneğin, Travis’in (2008) ‘context-sensitivity’ yerine ‘occasion-sensitivity’ terimini kullanması kendi tikel kuramı açısından oldukça makuldür; Travis’e göre, bağlam konuşmacılar ve onların konuşmalarını çevreleyen sabit parametreler uzayı değildir ve dolayısıyla kullanıcıların dil kullanım vesileleri olmaksızın bağlamsal etkilerden bahsedilemez. Benzer şekilde, ‘duyarlılık’ (*sensitivity*) teriminin sözcüklerin bir tür *yönelmişlik* (*intentionality*) taşıdığı izlenimini doğurduğu düşünülerek ‘değişkenlik’ (*variance*) gibi daha nötr bir terim tercih edilebilir. İlgili ölçütlere dair tüm teori esaslı farklılaşmalar ve bunun terminolojik çeşitliliğe yansımaları, çalışmamızın devamında gerekli yerlerde vurgulanarak açıklanacaktır.

Bu ölçütlere üzerine düşülmesi gereken bir diğer önemli şerh ise, bu ölçütlerin zorunlu olarak birbirini dışlamadığı ve hatta pek çok zaman bu ölçütlerin -en az ikisi- kabul edilerek anlambilim-edimbilim ayırımı için tek bir içlemsel tanım sunulabileceğidir. Bu doğrultuda, örneğin, bağlam-duyarlılığı ölçütü ile konvansiyonellik ölçütü, sözcüksel olarak işlenmiş içeriğin herhangi bir değişime uğramadığı fikri etrafında örtüşüyor görünmektedir. Benzer şekilde, bağlam-duyarlılık ve doğruluk-koşulsallık ölçütleri de bir noktada kesişmektedir; zira bağlam-duyarsız bir tümcenin doğruluk değeri ve koşullarının bağlamdan bağlama değişmemesi gerekir. Nitekim,

literatürde birden fazla ölçütü bütünleştiren ayırım tanımlarına sıklıkla rastlanır; mesela, Szabo (2006), anlambilim-edimbilim ayırımının bu ölçütlerin tamamını içerir şekilde ayırımı şu formül altında resmeder: “dilsel anlam artı bağlam, doğruluk-koşulsal içeriği belirler” (s.381). Ariel (2010), ayırımı tanımlamaya yönelik yaklaşımların genellikle “bir ya da iki ölçüt üzerine odaklandığını, bunlar arasında bağlama bağımlılık ve doğruluk-koşullu olmama ölçütlerinin en çok tercih edilenler olduğunu” belirtir; dahası, “farklı ölçütlerin birbiriyle örtüşeceği, yani aynı olgunun tüm ölçütler uyarınca edimbilgisel olarak sınıflandırılacağı” yönünde örtük bir varsayımın ya da umudun her zaman mevcut olduğunu” vurgular (s. 53). Ölçütler bütünleşik şekilde tanıtlansın veya tanıtlansın, yine de her bir ölçütü kendi başına anlambilim-edimbilim ayırımı için yeter gerekçe olarak varsayarak bu ölçütleri sırasıyla inceleyebiliriz.

Konvansiyonellik

En naif ve neredeyse banal bir şekilde, anlambilim düzlemini, anlam taşıtları (ör. sözcükler) ve bunların anlattıkları (ör. sözcüklere uzlaşımsal olarak işlenmiş içerikler) arasındaki ilişkilere dair bir düzlem biçiminde yorumlayabiliriz. Bu bağlamda iddia edilebileceği üzere, bir dilde anlambilgisel olan, belirli sözcük türlerinin tipik kullanımlarında onlara konvansiyonel olarak atfedilen sabit içeriklerin/ temsillerin nitelemesidir. Başka bir ifadeyle, anlambilimin konusu, bir L dilindeki bir ifade biçimi e 'nin, L 'nin uzlaşımsal yapısı sayesinde yüklendiği içerim ya da temsildir denilebilir. Bu açıdan bakıldığında, pek çok filozof (mesela; Carnap,1937, 1942; Montague, 1970, 1974; Katz, 1972, 1981; Borg, 2004), bir ifadenin sözcüksel olarak kodladığı içeriğin, o ifadenin dildeki tipik kullanımlarında sahip olduğu *gerçek/düz anlamı (literal meaning)* olduğunu kabul eder. Anlambilim bu şekilde sınırlandırıldığında, edimbilim de dikotomik bir usulde anlamın konvansiyonellik ölçütü dışında kalan kısmı ile ilişkili olacaktır. Dolayısıyla, konuşmacıların edimbilgisel olarak ilettiği şeyler, eğer bu resme göre mümkünse, dilsel ifadelerin sözcüksel olarak

kodladıkları tipik içeriklerden- türevsel anlamda veya radikal şekilde- farklı olabilir. Bu bağlamda, metafor ya da ironi vakaları, konvansiyonel olmayan anlam boyutlarını yansıtan en tipik örnekler olarak görülebilir; örneğin, ironik bir ifadenin ('Her zaman olduğu gibi çok dakiksin (!)') dilsel olarak neyi kodladığı anlaşıldıktan sonra bu ifade ile neyin kastedildiği *anlambilim-sonrası (post-semantics)* düzeyde belirginleştirilebilir.

Dahası, konvansiyonellik niteliği sadece hangi imin hangi içerikle nasıl eşleştiğine dair bir nitelik olarak anlaşılmalıdır; bu özellik aynı zamanda im-içerik eşleşmelerinin hangi kurallar altında nasıl yönetildiğine dair de bir özelliktir. Yani, dilin konvansiyonellik veçhesi, hem dilsel ifadelerin sabit (kodlanmış) içeriklerini hem de bu ifadeler arasında sistematik biçimde işleyen sabit anlam kurallarını kapsar. Böylesi 'anlambilgisel' kuralların en bilindik örneği, Frege'nin (1892/1997) *bileşimsellik ilkesidir (the principle of compositionality)*. Bu ilkeye göre; bir ifadenin konvansiyonel olarak kodlanmış anlamı, hem o ifadeyi oluşturan dilsel öğelerin konvansiyonel olarak kodlanmış anlamları hem de bu öğeleri belirli bir yapısal düzende bir araya getiren sözdizimsel/mantıksal birleşim kuralları tarafından belirlenir. Yine, dilin konvansiyonellik veçhesi, dilsel ifadeler ile bunların imledikleri şeyler arasındaki kural-tabanlı ilişkileri de—özellikle *gönderim (reference)* ve *doğruluk kurucu ilişkiler (truth-making relations)*—kapsıyor gibi görünmektedir. Nitekim, dil-dünya arasında varsayılan bir temsil ilişkisi beraberinde dilin şeyleri hangi uzlaşım sal yordamla temsil ettiğini açıklama zorunluluğunu getirir. Bu doğrultuda şaşırtıcı olmayacak şekilde, Carnap (1942), anlambiliminin dilsel ifadelerle onların gönderimde bulunduğu şeyler arasındaki biçimsel ilişkileri incelediğini savunur ve böylece anlambilgisellik niteliği dil ile dünya arasında uzamsal (*extensional*) bir bağlantıya da atfedilebilir. Frege'nin iki katmanlı anlam kuramına (yani, *duyum [sense]* ve *gönderim [reference]*) dayanan bu yaklaşıma göre, bir ifadenin konvansiyonel anlamı genellikle iki tür anlambilgisel işlev üzerinden resmedilir. İlki, gönderimde bulunulacak şeye dair sözcüksel olarak kodlanmış

uzlaşımsal/kamusal bir betiye karşılık gelirken diğeri gönderimde bulunulan şeyin kendisini işaret eder. Bu bakımdan, konvansiyonellik ölçütünü benimseyen biri, konvansiyonel anlamın çok katmanlı çözümlenmesi karşısında anlambiliminin gönderim gibi ilişkileri de çalışması gerektiğini ileri sürebilir.

Konvansiyonellik ölçütünün ardında yatan bir başka kabul ise, konvansiyonel olanın anlam aktarımında sabitlik taşımasıdır. Yukarıda da değinildiği üzere, anlambilimin asli inceleme alanı olarak iddia edilen konvansiyonel anlam ve anlam kuralları, “sabit anlam” (*stable meaning*) ya da “durağan anlam” (*standing meaning*) olarak adlandırılan, ifadelere biçimsel olarak yerleşik içerikleri ihtiva eder (King & Stanley, 2005, s. 115-20). Anlambilgisel olanın sabitliğine dair kanaat, farklı türlerdeki dilsel ifadelerin değişen kullanımlarında bu ifadelerin anlambilgisel incelemeye esas olan içeriklerinin aynı kaldığı iddiasıdır. Bu noktada, *özel isimler, sayı belirteçleri, niceleyiciler ve mantıksal bağlaçlar*, konvansiyonel olarak ne tür bir içerik ya da işlev taşıdıkları bakımından oldukça sabit anlamlara sahip görünmektedir. Bu bağlamda, ‘İki artı iki dört’ tümcesi, örneğin, tüm kullanımlarında anlambilgisel olarak iki tane iki birimin toplamının tam olarak dört birim olduğunu söyler ve matematiksel bir doğru aktarır; yine, bu tümce tikel bir kullanım bağlamında kişinin konuşma diskuru içindeki güvenini ve kesinliğini aktaran bir dil oyunu olarak (ör. ‘A: Ofis bilgisayarının hala çalışmadığından emin misin? B: İki artı iki hala dörtse, eminim.’) sabit anlamı dışında kullanılabilir ancak burada dahi kişinin edimbilgisel olarak aktardığı kesinlik durumu tümcenin sabit anlamına yani matematiksel doğru olarak kendinde açıklığına bağlı olduğu iddia edilecektir. Özetle, konvansiyonellik ölçütü altında anlambilgisel olan böylesi bir sabitlik ile karakterize edilir.

Konvansiyonellik ölçütü altındaki tüm bu varsayımlara ek olarak ilgili ölçütün içerdiği daha öncelikli bir varsayımdan daha bahsedilebilir: Anlama dair uzlaşımın güvence altındadır (Szabó, 2006). Yani, bir dil topluluğunda aynı ifadeye aynı (ya da yeterince yakın bir) anlam katkısının atfedilmesini neyin garanti ettiği—veya

daha gerçekçi biçimde, bu tür bir yakınsamanın hangi mekanizmalarla üretildiği ve sürdürüldüğü—gösterilebiliyor olmalıdır. Örneğin, konuşmacılar im/içerik (kod) çiftlerini ve bu çiftleri belirleyen kuralları objektif olarak tanıyabilmeli ve uzlaşım üretimi adına objektif olarak işaret edebilmelidir. Böylesi bir uzlaşımın güvencesi ister ortak bilişsel temsil mekanizmalarına isterse de ortak paylaşılan uzama dair aynı nitelikte dil pratiklerine sahip olmak olsun, uzlaşımın imkânı ya konuşmacıların (dilsel/bilişsel) yetkinliğini ya da ilgili dilin yapısal normatifliğini gerektirecektir.⁴

Son olarak, konvansiyonellik ölçütünün yaygın yorumu şu varsayımı da içerir: İfade *tipleri* (yani, soyut ve tekrar edilebilir ifade biçimleri) tekil bağlamlarda sözcüklere ifade *örneklerinin* (*tokens*) konvansiyonel olarak ne aktardığını belirler. Bu standart kabul altında, bir tümce, bir dildeki çeşitli biçimsel düzgünlük (*well-formedness*) kurallarına tabi olarak bir araya getirilen sözcük dizilerinden oluşan bir ifade tipi olarak kabul edilir ve bu ifade tipinin her bir kullanım örneği de bir sözcelemidir. Bu bağlamda, bir tümcenin konvansiyonel olarak ifade ettiği içeriğin, bu ifadenin herhangi bir sözcelemeyle aktarılan anlamdan öncelikli olduğu iddia edilir. Buna karşın, bir konuşmacı bir ifade tipi olarak bir tümceyi belirli bir iletişim diskurunda sözcelediğinde, bu tipin bir örneğini

⁴ Mevzubahis ‘uzlaşım güvencesi’, birden çok şekilde temellendirilebilir. Chomsky’nin (1965/1976) *dilsel yetkinlik* (*linguistic competence*) fikri dilsel takasın tutarlı süreğenliğini garanti altına alacaktır, buna göre, konuşmacıların paylaştığı içsel dil yetisi (evrensel gramer) uzlaşımı güvence altına alıyor görünmektedir. Yine gerçekçi veya dışsalcı anlam kuramları; dilsel uzlaşımın, dilin onu önceleyen veya onun dışındaki evrensel/sabit hakikatlerle olan ilişkileri üzerinden açıklar. Erken dönem Wittgenstein (1922) için, bu güvence dünyanın mantıksal formunda yatar. Buna göre, dünyanın tasarımı olarak düşünce ve düşünceyi aktaran dil izdüşümsel olarak bu evrensel formu taşır. Özetle, uzlaşımın imkânı mantıksal formun kaçınılmazlığından gelir. Uzlaşım güvencesine dair son bir örnek, anlamın normatifliği savunuları üzerinden türetilir. Buna göre, söylem pratiklerimizdeki kullanımlar en başta doğru/yanlış kullanım ölçütlerini (*kural-izleme, doğruluk/uygunluk koşulları, çıkarımsal yükümlülükler*) içerir ve bunlar konuşmacılar için eş derecede veya kaçınılmaz olarak bağlayıcıdır (Brandt, 1994; Boghossian, 2003).

üretir ve bu örnek, ilgili iletişim bağlamındaki unsurlara göre tümcenin konvansiyonel anlamından farklılaşan bir içerik aktarabilir.

Konvansiyonellik ölçütünün bu genel resmi, eklemeli olduğu diğer varsayımlarla birlikte, doğal dillerdeki bazı ‘kanonik’ konuları açıklamakta tartışmalı bir yeterliliğe sahiptir (Ariel, 2010; Levinson, 1983). İlk olarak, *gösterimsel (deictic)* ya da *çok-anlamlı (polysemic)* ifadelerin olası anlambilgisel yorumları, konvansiyonellik ölçütünü benimseyen teorisyenler açısından ciddi bir açıklama yükü doğurmaktadır. Şöyle ki, söz konusu ölçüte göre, bir ifadenin anlambilimsel düzeydeki yorumu, o ifadenin birtakım kural-tabanlı dilsel konvansiyonlar yoluyla içerdiği temsillerin çözümlenmesine karşılık gelir. Bu anlamda, ifadelerin anlambilgisel katkılarının ve daha doğrusu bu ifadelerin *düz/gerçek anlamlarının* belirlenmesinde bağlam-temelli etmenlerin asli bir rolü yoktur. Ancak, bu varsayım doğal dillerde karşılaşılan bazı olgulara dair sezgilerimizle uzlaşmamaktadır; nitekim, böylesi bir durumu, öncelikle *sözcüksel (lexical)* ve *yapısal (structural)* *çift-anlamlılık (ambiguity)* vakalarında gözlemleyebiliriz:

(1) Bu eli de kaybedersek bir sonraki elde seninle eş olmayacağım. [Sözcüksel Çift-anlam]

(2) Polis hırsız mahalleliyle yakaladı. [Yapısal Çift-anlam]

‘El’ sözcüğünün birden fazla anlamı (anatomik uzuv, yabancı olma durumu, defa/kere, oynama sırası vb.) kodladığı ilk örnekte, sözcüksel düzeyde bir belirsizlik açığa çıkmaktadır. Yine, ikinci örnek, tümcedeki sözcük dizimiyle ilişkili ve dahası ‘ile’ bağlacının işlevsel belirsizliği nedeniyle yapısal bir belirsizliği içermektedir. Tümcenin harfiyen ne ifade ettiği belirsizdir: Polis, mahallelinin yardımıyla bir hırsız mı yakaladı; yoksa polis, hırsız ve mahalleliyi bir arada mı yakaladı? Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu tümcelerdeki belirsizliklerin ifadelerin konvansiyonel içerim ya da yapılarından kaynaklı olmasıdır. Bu örneklerde, birden fazla sabit anlamın veya işlevin konvansiyonel olarak kodlanmış olduğu

anlaşılsa da bu örneklerin tikel kullanımlarında hangi sabit anlamın kastedildiğini belirleyebilmemiz en azından anlambilgisel bir tahlil altında mümkün görünmemektedir. Konvansiyonellik ölçütü için daha kaygı verici durum ise (1) veya (2)'nin herhangi bir kullanımında hangi konvansiyonel anlamın aktarıldığı belirleme sürecinde anlambilgisel bir konvansiyon mevcut görünmemekte hatta bunların hangi anlama geldiği ancak ve ancak bağlamsal katkılarla çözümlenebilir görünmektedir. Tabii ki, bu itirazı konvansiyonellik ölçütü lehine açıklamak adına iki temel çözüm-normatif ve deskriptif- stratejisinden bahsedebiliriz. Konvansiyonellik ölçütü açısından daha kaygı verici olan, (1) ve (2)'nin herhangi bir kullanımında hangi konvansiyonel anlamın devrede olduğunu belirleyen bağımsız bir başka konvansiyonun açıkça görünmemesidir; aksine, bu seçimin çoğu durumda ancak bağlamsal katkılarla çözümlenebileceği izlenimi doğar. Bununla birlikte, bu itiraza konvansiyonellik ölçütü lehine yanıt vermek için iki temel stratejiden—normatif ve deskriptif—söz edilebilir.

İdeal Dil Felsefesi geleneği (Frege, Carnap, Tarski, erken dönem Wittgenstein) cephesinden, sunulabilecek açıklama stratejisi şudur: Bir ifadenin birden fazla anlam kodlaması, doğal dillere özgü bir tür ‘anomali’ veya sistematik hatadır (Szabo, 2006). Dolayısıyla bu tür belirsizliklerin, ideal (mantıksal) bir dile geçişle bertaraf edilebileceği savunulabilir. Örneğin, Fregeci ideal dil tasavvurunda, kurallı ve anlamlı bir tümcenin yalnızca tek bir önermeye (anlambilgisel içeriğe) karşılık gelmesi beklenir. Üstelik doğal dili bu tür normlar altında düzenleme teşebbüsleri yalnızca felsefi bir revizyon süreci olarak görülmemelidir; böylesi düzenleyici bir yaklaşımın dilbilimdeki yansıması, normatif gramer pratiklerinde de gözlemlenebilir. Örneğin “ile” bağlacının çoklu işlevi bilindiğinde, belirsizliği azaltmak için belirli yazım ve imla kuralları dayatılabilir (örn. “Mahalleliyle polis, hırsız yakaladı.”).

Doğal Dil Felsefesi geleneği (Austin, Ryle, Grice, Strawson) ise daha deskriptif bir hat üzerinden, konvansiyonellik ölçütünü şu gerekçeyle destekleyebilir: Konvansiyonel olarak aktarılan anlamlar

olmaksızın, bağlamsal etkiler ve dolayısıyla edimbilgisel katkı açıklanamaz (Szabo, 2006). Nitekim Grice'a (1989) göre konuşmacı kastı, konuşmacının niyetiyle belirginleşse bile, bu kastın anlaşılabilir olması, ifadenin düz olarak "söylediği" şeye dayanır. Konuşmacı çoğu zaman kastını, ifadenin söylediğini bile isteye ihlal ederek (ya da onu stratejik biçimde kullanarak) iletebilir. Bu açıklamada, konvansiyonel anlamın- yani tümce anlamının-konuşmacı anlamı karşısında bir önceliği vardır. Dolayısıyla, bir ifadenin konvansiyonel olarak birden çok sabit anlam veya işleve sahip olması, anlambilgiselliğin edimbilgisellik tarafından içerildiği sonucunu doğurmaz.

Yine de bu stratejilerin her ikisinin de zorlanacağı daha çetin karşı örnekler sunmak mümkündür. Özellikle, bu güçlüğü, *gösterimsel (deictic) ifadelerin* anlamlarının konvansiyonellik ölçütü altındaki tahlillerinde gözlemleyebiliriz. Zira bir ifadenin anlamı, yalnızca dilsel olarak kodladığı içerikle belirleniyorsa, gösterimsel ifadelerin sözcüksel olarak ne söyledikleri ilgili anlambilgisellik düzeyinde belirsiz kalmaktadır. *Gösterimsel ifadeler*, tipik olarak *işaret sıfatları-zamirleri [demonstratives]* (bu, şu, sizin, sizinki vb.), *kişi zamirleri* (ben, sen, o, biz, siz vb.), *zaman kipleri* (-di, miş, -yoracaktı vb.), *bazı zarflar* (burada, orada, dün, şimdi vb.) ve *bağlama duyarlı sıfatlar* (ast, üst, uzak, yakın, yerel, mahalli, şimdiki vb.) gibi öğeleri kapsar. Bu tür ifadeleri özel kılan durum, bunların tam olarak ne söylediklerinin konvansiyonel anlamları üzerinden tayin edilememesidir.

(3) Ben, size bu kitabı değil, öteki kitabı önermiştim.

(4) Onlar şimdilik burada yerel halkla hasbihal ediyorlar.

(5) Ben şimdi buradayım.

(6) Sen, sen ve sen, şurada sıralan.

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, bu tür ifadeler konvansiyonel olarak spesifik bir içerik aktarmıyor gibi görünmektedir. Perry'nin (1997) vurguladığı üzere, böylesi

tümcelerın anlamları bağlamsal etmenlere—konuşmacı, yer, zaman gibi—beraber değışkenlik gösterecektir ve bu etmenler bilinmeksizin ilgili tümceler için belirgin anlamlar tayin edilemeyebilir. Bu zorluğa karşı, Kaplan'ın (1989) böylesi gösterimsel ifadelere yönelik biçimsel çözümlemesi, konvansiyonellik ölçütü lehine değerlendirilebilir. Kaplan (1989), gösterimsel ifadelerin bağlam-görelı anlam çokluğunu açıklamak adına, bu ifadelerin *karakter (character)* ve *içerik (content)* olmak üzere ikili bir yapıda olduğunu öne sürer. Buna göre *karakter*, gösterimsel bir ifadenin tüm kullanımlarda sabit olan formel işlevi-yani, bu ifadelerin bir şeyi nasıl gösterdiğine-karşılık gelirken içerik ise bu ifadelerin tikel kullanımlarında ifadelerin karakterine bağlı olarak kazandığı anlama- yani, bu ifadelerin tikel kullanımlarda neyi gösterdiğine- karşılık gelir. Bu bağlamda, örneğin 'bu' gibi ifadenin karakteri yani sabit işlevi konuşmacının çevresel parametresinde işmar edilen şeyleri nitelemesidir ve kullanımda konuşmacının kim olduğuna neyi işmar ettiğine bağlı olarak aldığı anlam ise 'bu' ifadesinin tikel kullanımın içeriğidir. Bu çerçevede, gösterimsel ifadelerin içerikleri bağlama göre değışkenlik gösteriyor olmasına rağmen bu ifadelerin içeriklerini bağlamda tespit edebilmemiz ilgili ifadenin karakterinin- konvansiyonel veya sabit işlevinin- aracılığıyla mümkündür. Konvansiyonellik ölçütü lehine Kaplan'ın *karakter* ve *içerik* ayrımı üzerinden sunulan savunu elbette kendine özgü sorunlara ve teorik sınırlıklara sahiptir. Meseleyi burada kısa tutmak adına, yukarıda verilen örneklerden biri aracılığıyla bu tür stratejilere dair bazı kuşku lar ileri sürülebilir. Örneğin Tümce (6) dikkate alındığında, tekrarlayan 'sen' zahirinin yerleşik işlevi, belirli bir kullanımsal bağlamda ayırt edici muhatabı belirlemeye yeterli olmayabilir. Varsayalım ki, konuşmacı bu tümceyi kalabalık bir gruh içindeki üç ayrı kişiye hitaben söylesin, bu durumda 'sen' zahirinin karakteri olan 'adres edilen ikincil tekil şahıs' işlevi gruh içerisindeki bu üç kişinin kimler olduğunu belirlemek için yeterli olmayacaktır. Eğer bu kullanım belli fiziksel jestler ya da davranış biçimlerine eşlik etmiyorsa ya da böyle dil dışı işaretler gözlemlemiyorsak, kalabalık içinde hitap edilen bu üç ayrı 'ikincil

tekel şahsın' kimler olduğunu belirlemek imkansızlaşacaktır. Bu açıdan bakıldığında, konuşmacının *gönderimsel niyetleri* (*referential intentions*), ifade türlerinin sözde konvansiyonel işlevlerine doğrudan müdahalede bulunuyor gibi görünmektedir.

Hem bölüm başında vurguladığımız hem de Kaplan'ın *karakter* ve *içerik* ayrımında tekrar vurguladığımız üzere; konvansiyonellik ölçütüne göre anlambilgisellik yalnızca ifade tiplerine- yani biçimsel, soyut ve tekrar edilebilir yapılara- dairdir. Bu açıdan, örneğin, kurallı ve düzgün-biçimli tümcenin anlambilgisel yorumunun *geçersiz kılınamaz* (*indefasible*) olduğu sonucu çıkarılabilir. Zira, konvansiyonellik ölçütü doğruysa, kurallı ve düzgün-biçimli bir tümce- bir ifade tipi olarak- kaçınılmaz ve zamansız bir şekilde aynı şeyi söylemelidir. Ne var ki Bach'a (1999, 2004a) göre, bazı ifade türlerinin yerleşik anlamları, kullandıkları bağlamlara ayrılmaz biçimde bağlıdır. Grice'in 'ancak' (however) ve 'üstelik' (moreover) gibi bağlaçlar üzerine yaptığı çözümlemeyi izleyen Bach, yalnızca içinde kullandıkları söylem ya da metin bağlamında konvansiyonel içerik ya da işlev bazı ifadeleri tartışmaya taşır. Bu doğrultuda, Bach (1999) şu ifadeyi kullanır:

“Grice'in örnekleri yalnızca 'however' (ancak) ve 'moreover' (üstelik) gibi zarflarla sınırlıydı; ancak bu liste kolaylıkla şu tür edimsel zarf ifadelerini de kapsayacak şekilde genişletilebilir: *sonuçta* (*after all*), *her halükârda* (*anyway*), *en azından* (*at any rate*), *ayrıca* (*besides*), *bu arada* (*by the way*), *her şeyden önce* (*first of all*), *nihayet* (*finally*), *açıkça* (*frankly*), *dahası* (*furthermore*), *sonuç olarak* (*in conclusion*), *gerçekten* (*indeed*), *başka bir deyişle* (*in other words*)... , öte yandan (on the other hand), aksi takdirde (otherwise) [...] Bu tür ifadelerin, (özellikle tümce başında ya da ayrı bir şekilde kullandıklarında) anlamsal katkısını belirlemenin tek yolu, nasıl kullanılmaları gerektiğini belirtmek gibi görünmektedir” (s.2).

Bu tür ifadeler genellikle *söz edimsel zarflar* (*speech act adverbials*) olarak adlandırılır ve bağlam nosyonunun belirli bir yorumuna—

özellikle *metin içi bağlam* (*co-text*) anlayışına—dayanır. Bu ifadeler, bir tümcenin edimsel vurgusunu (*force*) değiştirebilir ya da bağlamdaki bir ifadenin içeriğini, bağlamdaki başka bir ifadenin içeriğine belirli bir tarzda bağıntılayabilir (Bach, 1999; Huang, 2014). Bununla birlikte, konvansiyonellik ölçütü lehine, bu tür olgulara dair yine de bir açıklama geliştirilebilir. Nitekim Grice’ın (1989) ‘moreover’, ‘but’, ‘therefore’ ve ‘on the other hand’ gibi bağlaç ve zarflara ilişkin analizleri, bu ifadelerin taşıdığı kimi anlam yönelimlerinin bağlamdan ziyade dilsel forma içkin olduğunu savunan bir yaklaşımı temsil eder. Grice, söz konusu katkıları *konvansiyonel sezdirim* (*conventional implicature*) başlığı altında değerlendirerek, bu ifadelerin her kullanımda benzer bir anlamsal yönelim taşıdığını; ancak bu yönelimin tümcenin doğruluk-koşulsal çekirdeğine değil, daha çok yüklendikleri söylem işlevine ilişkin olduğunu ileri sürer. Örneğin “Ali Gaziantep’li ama kötü bir aşçı” cümlesindeki ‘ama’ bağlacı iki ifade arasında konvansiyonel bir karşıtlık yönelimi kurar; fakat bu, doğruluk koşullarını değiştiren bir karşıtlık değildir. Nitekim aynı tümce “Ali Gaziantep’li ve kötü bir aşçı” ile aynı doğruluk değerini paylaşabilir. Dolayısıyla bu tür bağlaç ve zarfların anlam işlevleri, belirli şematik kullanımlar ve yerleşik dilsel konvansiyonlar üzerinden—en azından kısmen—savunulabilir görünmektedir.

Bağlam-duyarsızlık

Bir önceki bölümde, konvansiyonellik ölçütüne içkin bir varsayım olarak, anlambilimsel inceleme alanının bağlamdan bağımsız, durağan ve yerleşik dilsel içerikler/işlevlerle sınırlı olduğu görüşüne değinilmişti. Bu varsayım aynı zamanda bağlamsal değişkenliğin yalnızca edimbilgisel süreçlerin konusu olarak değerlendirilmesi gerektiğini de işaret etmekteydi. Dilsel ifadelerin durağanlık ve değişkenlik koşullarına dair bu varsayım, anlambilim-edimbilim ayrımını tanımlamak için faydalanılan bir ölçüt olarak kendini *bağlam-duyarsızlık/bağlam-duyarlılık* ikiliği üzerinden tekrarlar. Bu ikilik, anlambilim-edimbilim ayrımını kurmak için

sıklıkla başvuru olan bir ölçüttür.⁵ Bağlam-duyarlılığı ölçütüne göre, edimbilim, bir sözcelemin (*utterance*)- yani bir ifadenin tikel bir kullanımının- belirli bir bağlamda nasıl kullanıldığına ve nasıl yorumlandığına ilişkin bağlamsal etkilerle ilgilenir. Diğer deyişle, bu ölçüte göre; bir ifadenin edimbilgisel yorumu, sözcelem çevresi ile koşullarına bağlıdır. Dolayısıyla ilgili ifadenin edimbilgisel içeriği bir sözcelem bağlamından diğerine değişkenlik gösterir. Öte yandan bir dilsel ifadenin anlambilgisel yorumu ya da içeriği ise bu ifadenin hangi bağlamda sözcelediğinden bağımsız olarak karakterize edilir.

Bağlam nosyonunun ve ‘bağlamsal etkinin’ nasıl kavramsallaştırıldığına bağlı olarak, bağlam-duyarlılığı ölçütü farklı biçimlerde formüle edilebilir. En genel düzeyde bağlam, bir sözcelemin yakınında yer alarak onun anlamını, işlevini ve yapısını etkileyen—çoğu zaman dil-dışı—unsurların bir kümesi olarak tanımlanabilir (Polat, 2025). Buna ek olarak, yaygın bir yaklaşıma göre, bir sözcelemin gerçekleştiği ortam ve koşullar, sözcelemin taraflarınca (konuşmacı ve dinleyici) karşılıklı olarak tanınabilir olmalıdır; zira konuşma sırasında ilkece seçilebilir/izlenebilir olmayan unsurların yorum üzerinde nasıl bir rol oynadığı da makul biçimde temellendirilemez (Allott, 2010; Caplan, 2003). Bu noktada, bir sözcelemin yorumuyla ilişkili olan bağlam nosyonunun hangi öğeleri kapsadığı sorusunda ciddi bir görüş ayrılığı bulunduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim, bir bağlam tasavvuruna göre, bağlamın kapsamı, sözcelemin gerçekleştiği fiziksel ortamda mevcut ve kamusal olarak belirgin olan öğelerle sıkı biçimde sınırlıdır. Bu tasavvura göre; bağlam, iletişim diskuru içindeki dil-dışı (*extra-linguistic*) unsurların—örneğin konuşmacıların kimlikleri, sözcelemin zamanı ve yeri, konuşmacının konumu, duraksamalar ve tonlamalar, jestler vb.—kümesi olarak anlaşılır; bu yaklaşım sıklıkla *fiziksel bağlam* (*physical context*) olarak adlandırılır (Caplan, 2003; Lewis, 1980).

⁵ Bkz. Cappelen & Lepore, 2008; King & Stanley, 2005.

Öte yandan, ikinci bir bağlam tasavvurunda ise, sözcelemlere eşlik eden fiziksel olmayan unsurların da (dilsel, bilişsel ya da psikolojik) —bu unsurlar yerel bağlamda fiziken belirgin olsun ya da olmasın— bağlamın parçası sayılması gerektiğini ileri sürülmektedir. Bu yaklaşım, sözcelemin anlamına etki eden unsurları yalnızca fiziksel çevreyle sınırlamadığı, farklı türden etkileri ‘bağlamsal’ saydığı için çoğu kez “kova kuramı” (*bucket theory of context*) olarak anılır (Huang, 2014). Bu tasavvura göre, örneğin *K* konuşmacısının *M*’ye yönelik *U* sözceleminin bağlamı; *K*’nin *M* ile paylaştığını varsaydığı ortak hatıraları, *K*’nin *M*’nin duygu durumuna dair inancını, *K*’nin kendi duygu durumunu, *U*’nun önceki sözcelem ve söylem parçalarına olası göndermelerini vb. kapsayabilir; ayrıca bu öğelerin her birinin *U*’nun anlamına değişen derecelerde etki ettiği savunulur. Bu nedenle kova kuramı bağlamı aşırı genişletiyor gibi görünürken, fiziksel bağlam anlayışı da aşırı kısıtlayıcı görünebilir. Bu düzlemde şu örnekleri inceleyebiliriz:

- (7) Ayşe, otel rezervasyonunu iptal etti. Evini su basmış. [Art-gönderim]
- (8) Ayşe: Arkadaşımın yavru kedisine yuva arıyoruz. Kendisinin tek ihtiyacı sevmek. [Art-gönderim]
- (9) Sonuçta, o da bir can. [Edimbilgisel zarf + gösterimsel ifade]
- (10) Sen bu iş yerinin Don Kişot’usun. [*Arkaplan (Background)*]
- (11) Yağmur yağıyor [nerede?].
- (12) Allen Iverson çok kısa [ne için?].

Yukarıdaki örnekler dikkate alındığında, fiziksel bağlam tasavvurunun veya kova kuramının ne tür bir anlambilim-edimbilim ayrımı sunduğunu daha net şekilde kavrayabiliriz. Tümce (7)’de ‘rezervasyonunu’ ve daha da dikkate değer şekilde ‘evini’ sözcüğündeki iyeliklerin tam olarak kimin için kullanıldığını belirleme sürecinde, fiziksel tasavvurun ilk elden yorumu sorun teşkil edebilir çünkü bu iyelik mevcut konuşma diskurunda fiziksel olarak bulunmayan hatta konuşmacının tanımlıyor olabileceği ‘Ayşe’

kişisine ait görünmektedir. Dahası, (7)'nin belirli bir sözcelenişinde—örneğin, ilgili tümceyi sözcelerken Ayşe'nin bir yakını için otel rezervasyonu yaptırdığını daha öncesinde biliyorsa- burada tam olarak rezervasyonun iptaline sebep olarak sezdirilen hadisenin kimin evi için geçerli olduğunu fiziksel bağlam içinde belirlemek daha da güç görünebilir. Burada, fiziksel bağlam taraftarları için, iki tane strateji mevcuttur. Yine tümce (8)'de, yavru kedinin mi yoksa kediye yuva arayan kişiyi mi ihtiyacının sevilme olduğunu bağlamsal olarak belirleme süreci benzer zorlukları taşıyor gibi görünmektedir. Bu noktada, fiziksel bağlam tasavvuru taraftarlarının sunduğu yaygın strateji, bu belirlenimin bağlamsal etkilerden ziyade anlambilgisel ve sözdizimsel konvansiyonellerle mümkün olduğunu savunmaktır. Mesela, Chomsky'nin (1976) *Bağlama Kuramı* (*Binding Theory*); art-gönderimsel (*anaphoric*) ifadeler içeren isim öbeklerinin sözdizimsel bir tipolojisini sunarak bu ifadelerin sözdizimsel konum ve sırasına göre tümce içindeki hangi ilgili zamire gönderimde bulunduğunu açıklayan biçimsel sözdizim kuralları sunar. Sözdizimdeki öncelik-sonralık ilişkilerine dair bu neviden yerleşik kuralların varlığı kabul edilirse, fiziksel bağlam savunucuları edimbilgisel etkilerin 'tepeden aşağı' (*top-down*)- yani, edimden söze- süreçler olarak işlemediğini iddia edebilir. Çünkü, yukarıdaki örnekteki gibi sözdizimsel yapıya yerleşik kurallar, tümcenin anlambilgisel içeriğini 'aşağıdan yukarı' (*bottom-up*) belirliyor olacaktır.

Bu doğrultuda, fiziksel bağlam tasavvuru genellikle anlambilgisel veya sözdizimsel düzeydeki kurallar altında işleyen sabit parametreler (zaman, mekân, muhataplar ve fiziksel ortam gibi) üzerinden inşa edilir. Bu parametreler, bir *e* ifadesinin tüm sözcemelemlerini önceler şeklinde *e*'nin formel veya konvansiyonel yapısıyla beraber gelir. Bu çerçevede, bir konuşma muhatabı, bağlamsal yorumlama gerektiren bir sözcemelemler ile karşılaştığında, bu sözcelenmiş ifadeye içkin parametreleri yine bu ifadenin sözcelenildiği bağlamda sunulan yerel değerlerle eşleyerek sözcelenen ifadenin bağlamdaki anlamı ortaya çıkarır (Lewis, 1980).

Öte yandan, kimi tümcelerde mesela, tümce (11) ve (12)- bu tür bağlamsal parametreler verilmemiş olabilir; dolayısıyla, ilgili tümcelerin bir sözcemenin ne anlama geldiğini belirlemek de ‘aşağıdan-yukarı’ yapısal bir araçla mümkün görünmeyebilir. Örneğin, ‘Yağmur yağıyor’ tümcesi harfiyen anlaşıldığında yağışın yeri hakkında bir bilgi sunuyor gibi görünmez ve yahut Allen Iverson’ın hangi nazarda neye ve kime göre kısa kabul edildiğini çıkarsamamız mevcut tümce ile mümkün görünmeyebilir.

Yine, tümce (10) ile vurgulanabileceği üzere, dünya hakkındaki genel bilgimiz ya da dilsel pratiklerimiz, sözceme yorumunu mümkün kılan bilginin büyük kısmını oluşturuyor gibi görünmektedir; konuşmacılar ile dünya arasındaki bu neviden epistemik/fenomenolojik bağlardan doğan anlam katkıları dilin yapısal özellikleri üzerinden okunamayabilir. Örneğin, (10) numaralı tümcenin herhangi bir sözcelenişinin ne aktardığını belirleyebilmek için muhatapların Don Kişot’un kim olduğunu ve onun kurgu bir karakter olarak hangi özellikler ve anlatılarla anılmaya değer sayıldığına dair bazı bilgilere ve epistemik yatkınlıklara sahip olması gerekir. Bu iddialar kova kuramı lehine, bağlamın, salt fiziksel unsurların ötesinde, konuşma diskurunun arka planında yatan enformasyonları ve konuşmacıların epistemik yatkınlıklarını da içermesi gerektiği iddiasını inşa etmek için kullanılabilir. Mesela, Stalnaker (1970, 2014), bağlam nosyonunu konuşmacıların dünyaya dair arka plan enformasyonları üzerinden tasarlar ve bağlamsal yorum imkanının temeline yerleştiği bu enformasyonları *ortak zemin (common ground)* adını verdiği inançlar kümesi olarak değerlendirir. Stalnaker’a göre, bir sözcemeğin bağlamı, mantıksal olarak tutarlı enformasyonlardan oluşan bir (mümkün) dünyalar kümesidir; bu küme, “bir konuşmanın gerçekleştiği somut duruma” ilişkin olarak, konuşmacıların “birbirlerinin ne bildiği ve neye inandığına dair inançlar” gibi unsurları da içerir (2014, s.14). Dolayısıyla, konuşmacılar bir sözceme yalnızca yüzeysel anlamıyla yorumlamazlar. Bunun yerine, bir sözceme deneyimledikleri diğer sözcemelerle

ilişkilendirerek yorumlarlar. Yani, tümce (10)'u sözcileyen birisi, Don Kişot'a dair belirli inançlara ve Don Kişot'a dair bu inançlarının cümlelerin muhataplarınınca da bilindiğine dair inançlara sahiptir ve bu neviden enformasyonlar sözcelenen tümceye eşlik eden unsurlardır.

Sözcelenen ifadelerle ilişkin arka plan enformasyonlarını bağlam nosyonuna dahil eden bir diğer bağlam tanımı, Searle'ün (1980) *Arka-plan* (büyük harfle) [*Background*] kavramında karşılık bulur. Searle'e (1980) göre, sözcemelemlerin anlamları yalnızca sözcelenen ifadelerin yerleşik konvansiyonel yapılarından ya da fiziksel sözcemelemlerle bağlamıyla belirlenemez, sözcelenmiş ifadelerin anlamları, dil kullanıcılarının dünyaya ve dile dair çeşitli pratikleri ile bazı varsayımlarını (toplumsal, davranışsal, dilsel vb.) içeren genel bir bilgi çerçevesi altında belirlenir. Kısaca, *Arka-plan*, konuşmacıların çoğu zaman açıkça dile getirmediği ama anlam çözümlemesine belirleyici katkı sunan davranışsal, kültürel ve dilsel varsayımlar bütünüdür. Bu bağlamda; *Arka-plan* tasavvuruna göre, “‘kesmek’ (*cut*), ‘açmak’ (*open*), ‘kapatmak’ (*close*), ‘temizlemek’ (*clean*), ‘onarmak’ (*mend*), ‘oynamak’ (*play*), ‘getirmek’ (*bring*), ‘almak’ (*take*) ve ‘yapmak’ (*make*)” gibi sıradan fiillerin sözlük anlamları dahi halihazırda bağlamsal olarak – dil dışı kabuller ve unsurlarla- doludur (Carston, 2008b, s. 64). Örneğin, “Ayşe kurdeleyi kesecek” ve “Ayşe saçını kesiyor” cümlelerini ele alalım. Searle'e (1980) göre, her iki cümlede de ‘kesmek’ fiilinin sözlük anlamı aynı olabilir ama bu fiilin mevzubahis kullanımları bir eylemin bambaşka kipleri (örneğin; neye, ne biçimde, nasıl, neden yöneldiği gibi nispetlerde) olarak farklı anlambilgisel içeriklere sahip görünmektedir. Bu fark, sözcemelemlerin gerçekleştiği bağlamların fiziksel parametrelerinin farklı olmasıyla da açıklanamaz; bu fark daha ziyade, kurdele kesmek ile saç kesmek eylemlerinin kendilerine özgü özellikler ve usul bilgilerine (*know-how*) dayanmasından kaynaklanır. Örneğin, kurdele kesme eylemi çoğunlukla kesme gerecinin yüksek nitelikli kullanımını gerektirmeyen ve törensel amaçlarla gerçekleştirilen bir eylem olduğu varsayımı altında kavranabilirken saç kesme eylemi kesme

gerecinin kullanımında yüksek dikkat ve belirli bir beceri seti gerektiren ve estetik/hijyenik amaçlarla icra edilen bir eylem olduğu varsayımı altında kavranabilir. Bu açıdan bakıldığında, örneğin, “Ayşe kurdeleyi kesecek” tümcesi Ayşe’nin bir törendeki rolüne ve sosyal hiyerarşideki yerine dair bir aktarım maksadı taşıyor olabilir. *Arka-plan (Background)*, bağlam kavramının kapsamını ve dil-dışı etkilerin gücünü radikal bir biçimde genişletmektedir.

Yukarıda açıklanan farklı bağlam nosyonlarının tamamını tek bir model altında uzlaştırabilecek bir başka yaklaşımdan da bahsedebiliriz. Bu doğrultuda, Perry (1997) bağlam kavramını, bağlamın farklı dilsel düzeylerdeki işleyişine göre üçe ayırır: *ön-anlambilgisel (pre-semantic)*, *anlambilgisel (semantic)* ve *art-anlambilimsel (post-semantic) bağlam*. İlk düzeyde, ön-anlambilgisel bağlam, sözcelemin anlamına etki eden ve bu sözcelemi ifade eden dilsel birimin bitişiğindeki sözdizimsel, sesbilimsel ve biçimbilimsel düzeydeki unsurların kümesidir; örneğin, sesteşlik, sözcüksel çift-anlam vakaları bu düzeydeki bir bağlam tasavvuru ile ilgilidir (Stanley, 2000). Öte yandan, *anlambilgisel bağlam*, örneğin *gösterimsel ifadelerde* olduğu gibi, içerikleri konvansiyonel olarak tam belirlenemeyen ifadelerin tikel kullanımlarında hangi içerikleri seçeceğimizi etkileyen unsurlardan oluşur. Örneğin, Kaplan’ın *karakter* nosyonu böyle bir işlev sunar. Son olarak, *art-anlambilimsel bağlam* ise, Stalnaker’ın *ortak zemin (common ground)* ve Searle’ün *Arka-plan (Background)* kavramlarında olduğu gibi, bir tümcenin sözcelenişiyle iletilen içeriğin yorumlanmasında kullanılan tüm dil-dışı bileşenleri kapsar. Bu modellemedeki bağlam katmanlarının sınırları ve kapsamaları her ne kadar başka bir tartışma yaratacak olsa da bu model tartışılan bağlam tasavvurlarını haritalandırması sebebiyle bizim için kullanışlı bir şablon olarak görülebilir. ⁶

⁶ Perry’nin bu bölümlenmesi, anlambilim-edimbilim ayrımını halihazırda içkin şekilde varsaymaktadır. Bu açıdan böylesi bir bağlam fikri altında sunulacak bağlam-bağımsızlık karakteristiği anlambilim ile edimbilimi ayırmada döngüsel görünecektir.

Şimdiye dek tartıştığımız farklı bağlam nosyonları dikkate alındığında, anlambilim-edibilim ayrımı için sunulan bağlam-duyarlılık ölçütünün nasıl farklılaşabileceğini göstermek yerinde olacaktır. Nitekim, bağlam-duyarlılık ölçütünün seçili bağlam nosyonuna bağlı olarak nasıl farklı formüle edilebileceğini literatürdeki şu bağlam-duyarlılık tanımları üzerinden okuyabiliriz:

“Bir tümce, ancak ve ancak farklı kullanım bağlamlarına göre farklı önermeler ifade ediyorsa bağlama-duyarlıdır” (Stanley, 2005, p.16).

...

“Bağlama-duyarlılık, ya anlambilgisel özellikleri gereği değerleri metin içi bağlama (co-text) ya da sözcelenme koşullarına bağlı olan sözcükler aracılığıyla ortaya çıkabilir; ya da bir dilin sözcükleri ve dilbilgisinin ötesindeki araçlar yoluyla da meydana gelebilir” (Gillon, 2008, s. 377).

...

“e’nin bağlama-duyarlı olduğunu söylemek, e’yi içeren tümcelerin sözcelenişlerinin ifade ettikleri önermelere e’nin yaptığı katkının, bağlamdan bağlama değiştiğini söylemektir” (Cappelen and Lepore, 2008, p. 146).

Yukarıdaki tanımlardan yola çıkarak, şu sonuca varılabilir: Bağlam-duyarlılık ölçütü, *önermesellik (propositionality)* ve *doğruluk-koşulluluk (truth-conditionality)* gibi kavramlara dair felsefî angajmanları da beraberinde getirir. Nitekim bir ifadenin bağlama duyarlı olması- ister ifadenin yapısı ister dilin genel doğası gereği olsun- çoğu zaman, bu ifadenin farklı kullanımlarının farklı önermeler ifade etmesi üzerinden anlaşılır. Yani, bağlama-duyarlı bir tümcenin tikel bir sözceleniminde iletilen önerme ya da önermesel içerik, bağlamla birlikte değişir; buna bağlı olarak her bir farklı sözcelenim, farklı doğruluk koşullarına sahip olabilir. Burada vurgulanması gereken nokta şudur: bağlam-duyarlılık ölçütü, ağırlıklı olarak temsili içerik, sözcük-dünya ilişkisi, önerme ve benzeri kavramların nasıl tasavvur edildiğine dayanır. Dolayısıyla, anlambilim-edibilim ayrımını kurarken bu ölçütü temel alan bir yaklaşım, yalnızca bağlamın rolünü değil, aynı zamanda bu ilişkili

kavramlara dair arka plan kabullerini de açıkça gerekçelendirmek ve tutarlı biçimde temellendirmek yükümlülüğünü taşır.

Doğruluk-koşulsallık

Doğruluk-koşulsallık ölçütüne göre anlambilimin asli inceleme alanı, doğruluk koşullarına katkı sunan (ya da doğruluk değeri taşıyan) ifadelerdir. Bu bakımdan, örneğin düz bildirsel bir tümcenin anlambilgisel içeriği, ilkece bağlamsal etkilerden bağımsız biçimde belirlenen ve bir önermeye karşılık gelen içerik olarak görülür. Dil felsefesinde Davidson'ın (1984) 'doğruluk-koşulsal anlambilim' tasavvuru, bu ölçütün güçlü hatta paradigmatik bir temsilidir; buna göre, bir tümceyi anlamak onun doğruluk koşullarını bilmektir- daha genel şekilde söylersek, bir ifadenin anlamı onun doğruluk-koşulsal katkı ve ilişkileridir. Öte yandan, edimbilim, bu ölçüt altında, bir tümcenin doğruluk-koşulsal içeriğini kuran dilsel cihetlerle—yani doğruluk koşullarına katkı sunan öğelerle—ilgilenmez. Bu çerçevede, dilsel bir ifadenin edimbilimsel yönleri de anlama katkı bakımından *etkisiz (impotent)* olacaktır. Yine de edimbilim, bir tümcenin söylenişine ilişkin *uygunluk koşulları (felicity conditions)* —yani, bir tümcenin hangi bağlamda ne tür bir kullanımının uygun sayılacağı—ile ilgilenen bir alan olarak konumlandırılabilir (Levinson, 1983, s. 24).

Diğer ölçütlerde olduğu gibi, doğruluk-koşulsallık ölçütü de bazı temel kabulleri taşır; örneğin, bu ölçüte dayanan bir yaklaşım, *önermesellik, bileşimsellik ve doğruluk koşulları* hakkında belirli kuramsal yönelimleri de fiilen üstlenmiş olur. Bu ölçüt benimsendiğinde, tercih edilen önerme ve doğruluk-koşulu anlayışına bağlı olarak, önermesel bir katkı sunmayan yahut önerme aktarmayan ifade türleri anlambilimin alanı dışında bırakılarak edimbilime havale edilir. Ne var ki doğal dildeki bazı vakalar, kimi tümcelerin doğruluk koşullarının bağlamsal etkilerle belirlendiği yönünde güçlü kuşkular doğurur. Yukarıda ele alınan (7) – (12) örnekleri, bu kuşkuyu somutlaştırmak için kullanılabilir. Örneğin (12) numaralı “Allen Iverson çok kısa” tümcesinde, doğruluk

değerini yalnızca şu şemayla belirlemek yeterli değildir: “Allen Iverson ancak ve ancak çok kısaysa tümce doğrudur.” Çünkü “çok kısa” ifadesinin hangi karşılaştırma sınıfına, hangi ölçüte ve hangi amaç bağlamına göre değerlendirileceği, sözceleyenin niyeti ve söylem bağlamı tarafından belirginleştirilmeden tümce tek başına belirli bir doğruluk değeri taşıymıyormuş gibi görünür. Diyelim ki, sözceleyen kişinin kastı, NBA düzeyinde forvet pozisyonunda oynayan basketbolculara kıyasla Iverson’ın kısa olduğu yönündedir ve bu kastı anlaşılır kılan bağlamsal unsurlar da mevcuttur; bu durumda (12)’in doğruluk değerinin, en azından kısmen, edimbilgisel bir usulde sabitlendiği söylenebilir. Benzer biçimde (9) numaralı örnekte, ‘o’ zamirinin neyi işaret ettiğini bilmeden ve ‘sonuçta’ zarfının mevcut söylemde önceki bir iddiaya bağlanan mantıksal bir eklem mi (doğruluk-koşulsal katkı sunan bir bağlaç) yoksa salt söylem-yönlendirici bir işaret mi olduğunu belirlemeden, söz konusu tümcenin doğruluk değerini tayin etmek güç görünür. Bu tür örnekler, doğruluk koşullarının bütünüyle anlambilimsel düzeyde sabitlendiği varsayımını baskı altına alır.

Bu tür vakalar literatürde genellikle *edimbilgisel müdahale (pragmatic intrusion)* örnekleri olarak sunulur. Bu yaklaşıma göre edimbilgisel müdahale, “edimbilgisel olarak çıkarsanmış bağlamsal enformasyonun, bir ifadenin doğruluk-koşulsal içeriğinin bir parçası hâline geldiği durumlarda” ortaya çıkar (Cappelen & Lepore, 2005, s. 105). Edimbilgisel müdahale iddiası, çoğu kez doğruluk-koşulsallık ölçütüne karşı *eksik-belirlenim tezini (underdeterminacy thesis)* desteklemek için kullanılır. Tezin en radikal yorumuna göre, “bir tümcenin dilsel olarak kodlanmış anlamı, konuşmacının bu tümceyi sözcelediğinde ifade ettiği önermeyi belirlemek için radikal derecede noksandır” (Huang, 2014, s. 7–8). Nitekim, Travis (1985, 2008), bu tezin radikal biçimini savunarak, bir ifade tipi *e* ile onun tikel sözcelemi *u* arasında ortaya çıkan önermesel içerik farklarının, *e*’nin konvansiyonel anlamı ve kuralları tarafından aşağıdan yukarı (*bottom-up*) bir süreçle belirlenemeyeceğini ileri sürer. Daha da önemlisi, Travis’in eksik belirlenim yorumu, yalnızca bazı vakalara

değil, ilkece tüm doğal dil ifadelerini kapsamaktadır. Bu durumda doğal dillerdeki hemen her sözcelem, bir ölçüde edimbilgisel müdahaleye maruz kalacaktır. Mesela, Travis’e göre, “Çaydanlık siyah” tümcesine ait doğruluk koşullarının belirlenmesi ancak fiziksel bağlam, gönderimsel niyet, paylaşılan çevre gibi bağlamsal unsurların belirlenmesi ile gerçekleşebilir; çünkü siyah niteliğinin ilgili nesneye “hangi yüzeyde, ne ölçüde, hangi koşullarda” atfedildiğine bağlı olarak doğruluk koşulları bağlamdan bağlama değişebilir. Travis’in (1985) tasvir ettiği varyasyonlar buna örnektir: “Su ısıtıcısı sıradan alüminyum ama is kaplı; sıradan alüminyum ama siyah boyalı; dökme demir ama ısıdan dolayı parlıyor; dökme demir ama iç kısmı beyaz sırla kaplanmış; dışı kahverengi yağ lekeleriyle kaplı dökme demir; vb.” (s. 197).

Bununla birlikte Travis’in radikal eksik belirlenim savunusu, eleştiriye açıktır. Zira “Çaydanlık siyah” türü bir tümcenin doğruluk koşulları tam belirlenmiş olmasa bile, yine de tümceyi doğrulamak için neye yönelmemiz gerektiği kategorik olarak belirlenmiş görünmektedir. İlgili yüklem tipolojik olarak bizi bir ısıtma gerecinin dışsal bir niteliğinin (renk/ton) değerlendirilmesine yönlendirmektedir. Bağlam unsurları ne kadar çeşitlenirse çeşitlensin, bağlamdaki dünya-durumları çokluğu karşısında tümceler yine de belirli durumları kategorik olarak işaret ediyor görünmektedir. Bu nedenle Travis’in iddiası, çoğu zaman, dilin tekil ontik durumların tüm ayrıntılarını kapsayamamasından kaynaklanan daha genel bir muğlaklık itirazı gibi görünür.

Bu noktada, eksik belirlenim tezinin daha ılımlı yorumları, doğruluk-koşulsallık ölçütüne dönük eleştiriyi daha makul bir zemine taşıyabilir. İlimli yoruma göre; (i) bazı tümceler—yapıları veya içerdiği ifade türleri nedeniyle—yerleşik ve belirgin bir içerik aktarmada sistematik biçimde yetersiz kalabilir; (ii) bu tümcelerle sözcüksel olarak kodlanan içerik, çoğu zaman konuşmacıların tikel sözcelemlerde aktardığı içeriklerin gerisinde kalır. Yani, eksik belirlenim dile ait genel patolojik bir durum olmaksızın dildeki belirli ifade tiplerine ait patolojik bir durumdur.

Nitekim Bach (2004a, 2004b) ve Levinson (2000) gibi yazarlar, Griceci bir çizgiyi izleyerek, ‘söylenen’ (*what is said*) ile ‘iletilen’ (*what is communicated*) arasındaki farkın ancak belirli dilsel vakalarda (*söz edimsel zarflar, sözcelenmemiş öğeler, eksiltili tümceler* vb.) edimbilgisel unsurlarla tamamlanabileceğini savunur. Diğer deyişle, sadece belirli dilsel ifadelerin doğruluk-koşulsal katkıları eksiktir ve bu eksiklik edimbilgisel müdahalelerle giderilebilir.

Doğruluk-koşulsallık ölçütüne yöneltile bu eleştirilere karşılık Emma Borg (2005), *edimbilgisel müdahale* nosyonunun ve *yetersiz belirlenim* tezlerinin sistematik biçimde hatalı olduğunu ileri sürer. Borg’a göre bu yaklaşımlar, doğruluk koşullarının *belirlenimi* (*determination*) ile doğruluk koşullarının *belirginleştirilmesi* (*specification*) arasındaki farkı bulanıklaştırmaktadır. (12) örneğinde “kısa” sıfatı, konvansiyonel olarak zaten kıyaslamalı bir yapı taşır; dolayısıyla kıyasın gerektirdiği *karşılaştırma kümesinin* (*comparison class*) tümcenin yapısında görünür olmasa da eksik değildir- sadece bu kümenin hangi içerikle doldurulacağı eksik bırakılmıştır. Borg’un önerdiği çizgide, tümce bağlamdan bağımsız olarak “Kısa (Allen Iverson, C)” türünden minimal ve genelleştirilmiş bir önerme ifade eder; buna karşılık bağlam, C’nin hangi değerle doldurulacağını belirginleştirir. Bu bakımdan, tümcenin doğruluk değeri sözclem bağlamında değişkenlik gösterebilir (örn. “Allen Iverson [NBA forvetleri arasında] kısa”; “Allen Iverson [pivot pozisyonu için] kısa”); ancak bu değişkenliğe imkân veren minimal doğruluk-koşulları şeması, tümcenin konvansiyonel yapısında zaten mevcuttur.

Sonuç

Anlambilim ve edimbilim, eğer ki dile dair iki farklı tahlil düzlemi olarak kabul edilecekse, ilgili düzlemlere ait tahlil usullerinin ve tahlil nesnelерinin birbirinden ayrıştırılabilir olduğu varsayılmaktadır. Nitekim, bu varsayım doğrultusunda, anlambilim-edimbilim ayrımının tam olarak hangi ölçütler – yani, düzlem özgü

differentia- üzerinden net bir şekilde çizilebileceği sorusu önem kazanır. Bu doğrultuda, *konvansiyonellik*, *bağlam-duyarlılık* ve *doğruluk-koşulsallık* nitelikleri sıklıkla aday ölçütler olarak öne sürülür. Bu resimde; *anlambilgisellik* niteliği, anlama dair her unsurun genel niteliği olarak, asli olarak doğal dil ifadelerine ait olduğu öne sürülen *konvansiyonellik*, *bağlam-duyarlılık* ve *doğruluk-koşulsallık* niteliklerine- en az biri ve en çok üçüne- karşılık gelir. Öte yandan, *edimbilgisellik* niteliği ise, kullanıma dair her unsurun genel niteliği olarak, mevzubahis ‘anlambilgisellik’ niteliğinin dışında kalanı niteler. Böylesi ayırım teşebbüslerindeki temel güçlük, ilgili düzlemlere atfedilen niteliklerin bazı ‘kanonik’ dil olguları karşısındaki açıklayıcı gücünü koruyabilmektir.

Çalışmamız bu güçlüğü işaret etmek adına, ilgili niteliklerin pek çok yorumuna değinerek her bir niteliğin ardında yatan kilit varsayımları ve tartışmaları serimlemiştir. Buna göre; konvansiyonellik ölçütü, kodlanmış ve sabit içerik/kurallar üzerinden anlambilgisellik niteliğini karakterize etmektedir ancak bu karakterizasyon *belirsizlik* ve *gösterimsel ifadeler* gibi vakalardaki bağlam etkisini- yani dilsel ifade düzeyinde belirlenmemiş etkileri- açıklamakta yetersiz görünmektedir. Bağlam-duyarlılık as anlambilgisellik fikri ise, bağlam nosyonuna dair farklı ve çekişmeli tasavvurlar nedeniyle, ayırımın kendisini önermeler, doğruluk koşulları ve temsil gibi daha temel kabullere bağımlı kılar. Son olarak, doğruluk-koşulsallık niteliği ise, *edimbilgisel müdahale* ve *eksik-belirlenim tezleri* karşısında ayrıştırıcı bir ölçüt olarak açıklayıcı gücünü yitirmektedir. Sonuç olarak, başka bir çalışmamda da işaret ettiğim üzere, anlambilim–edimbilim ayırımının meşruluğu, belki de alan-özgü ayrıştırıcı nitelikler icat ederek bunları tanıtlama teşebbüsleri üzerinden kurulmaya çalışılmamalıdır (Polat, 2025). Zira bu ayırım, dile bilişsel ya da ontolojik bakımdan içkin bir zeminde temellendirilemiyorsa, en fazla genel bir hōristik bölümlenme usulü olarak iş görür; bunun ötesinde, kendi başına kurucu kategoriler olma iddiasını taşıyamaz. Bu bakımdan ‘anlambilgisellik’ ve ‘edimbilgisellik’ etiketleri, ancak belirli bir

teorik çerçeve içinde hangi olguları hangi amaçla ayırmak üzere kullanıldıkları açıkça belirtildiğinde içerik kazanır; bu tikel kullanımlar dışında, bu etiketler bağımsız bir açıklama gücü taşımayan, içerikçe boş olan kılavuz terimlerdir.

Kaynakça

- Allott, N. (2010). *Key terms in pragmatics*. London: Bloomsbury Publishing.
- Ariel, M. (2010). *Defining pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bach, K. (1997). The semantics-pragmatics distinction: What it is and why it matters. In *Pragmatik* (pp. 33-50).:VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Bach, K. (1999). The semantics pragmatics distinction: what it is and why it matters. In K. Turner (Ed.), *The Semantics-Pragmatics Interface From Different Points Of View* (pp. 65-84). Elsevier.
- Bach, K. (2004a). Minding the gap. In C. Bianchi (Ed.), *The semantics/pragmatics distinction* (pp. 27-43). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Bach, K. (2004b). Pragmatics and the philosophy of language. In L. Horn & G. Ward (Eds.), *The handbook of pragmatics* (pp. 463-487). New Jersey: Blackwell.
- Beaney, M. (1997). *The Frege reader*. Blackwell.
- Bianchi, C. (2004). Semantics and pragmatics: The distinction reloaded. *The Semantics/Pragmatics Distinction* (pp.1-11). Stanford, CA: CSLI Publications.
- Boghossian, P. A. (2003). The normativity of content. *Philosophical Issues*, 13, 31-45.
- Borg, E. (2004). *Minimal semantics*. Oxford University Press.
- Brandom, R. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard university press.
- Caplan, B. (2003). Putting things in contexts. *Philosophical Review*, 112(2), 191-214.

- Cappelen, H., & Lepore, E. (2007). *Language turned on itself: The semantics and pragmatics of metalinguistic discourse*. Oxford: Oxford University Press.
- Cappelen, H., & Lepore, E. (2008). *Insensitive semantics: A defense of semantic minimalism and speech act pluralism*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Carnap, R. (1942). *Introduction to semantics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carnap, R. (1937). *The logical syntax of language*. Trench, Trubner & Co.
- Carnap, R. (1942). *Introduction to semantics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carston, Robyn (2008a). Linguistic communication and the semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 321-345.
- Carston, R. (2008b). Thoughts and utterances: The pragmatics of explicit communication. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Chomsky, N. (1976). *Reflections on language*. London: Temple Smith.
- Davidson, D. (1984). On the very idea of a conceptual scheme. *Inquiries into truth and interpretation* (pp.183-189). Oxford: Clarendon Press.
- Gillon, B. S. (2008). On the semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 373- 384.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the way of words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huang, Y. (2014). *Pragmatics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaplan, David (1989). Demonstratives. In J. Almog, J. Perry & H. Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan* (pp. 481-563). Oxford: Oxford University Press.
- Katz, J. J. (1972). *Semantic theory*. New York: Harper & Row.
- Katz, J. (1981). Literal meaning and logical theory. *The Journal of Philosophy*, 78(4), 203-233.

- King, J., & Stanley, J. (2005). Semantics, pragmatics, and the role of semantic content. In Z. G. Szabó (Ed.), *Semantics vs. Pragmatics* (pp.112-164). Oxford University Press.
- Levinson, S. C. (1983). *Pragmatics*. Cambridge University Press.
- Levinson, S. C. (2000). Presumptive meanings: The theory of generalized conversational implicature. Cambridge: MIT Press.
- Lewis, D. (1980). Index, context, and content. In S. Kanger & S. Ohman (Eds.), *Philosophy and grammar* (pp. 79-100). Dordrecht: Springer.
- Montague, R. (1970). Pragmatics and intensional logic. *Synthese*, 22(1-2), 68-94.
- Montague, R. (1974). *Formal philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- İnan, İ. (2012). *Dil felsefesi*. Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Yayınları.
- Perry, J. (1997). Indexicals and demonstratives. In R. Hale, & C. Wright (Eds.), *Companion to the Philosophy of Language* (pp. 586-612). Oxford: B. Blackwell.
- Polat, M. (2025). Anlambilim-edibilim ayrımının meta-felsefi bir incelemesi. P.Türkmen (Ed.), *Felsefe değerlendirmeleri* (ss. 1-21). Afyonkarahisar: Yaz Yayınları.
- Recanati, F. (2002a). Pragmatics and semantics. In L. Horn & G. Ward (Eds.), *Handbook of Pragmatics* (pp. 442-462). New Jersey: Blackwell.
- Recanati, F. (2002b). What is said and the semantics pragmatics distinction. In C. Bianchi (Ed.), *The Semantics/Pragmatics Distinction* (pp. 45-64). CSLI.
- Searle, J. R. (1980). The background of meaning. In *Speech act theory and pragmatics* (pp. 221-232). Dordrecht: Springer.
- Stalnaker, R. (1970). Pragmatics. *Synthese*, 22(1-2), 272-289.

- Stalnaker, R. (2014). *Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2000). Context and logical form. *Linguistics and Philosophy*, 23(4), 391- 434.
- Stanley, J. (2005). Semantics in context. In G. Preyer & G. Peter (Eds.), *Contextualism in philosophy: Knowledge, meaning, and truth* (pp. 221-54). Oxford: Oxford University Press.
- Stojanovic, I. (2008). The semantics/pragmatics distinction. *Synthese*, 165(3), 317-319.
- Stojanovic, I. (2014). Prepragmatics: widening the semantics-pragmatics boundary. *Metasemantics: New essays on the foundations of meaning*, pp. 311-326.
- Szabó, Z. G. (2006). The distinction between semantics and pragmatics. In E. Lepore & B. Smith (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy of language* (pp. 361- 390). Oxford: Clarendon Press.
- Travis C. (1985). On what is strictly speaking true. *Canadian Journal of Philosophy*, 15(2):187-229.
- Travis, C. (2008). *Occasion-sensitivity: Selected essays*. Oxford University Press.

BÖLÜM 7

FRANÇOIS HARTOG'DA ŞİMDİCİLİK: TARİHSELLİK REJİMİ KAVRAMININ SINIRLARI ÜZERİNE

GÜLÇİN AYITGU METİN¹

Giriş

Tarih felsefesinde zamansallık tartışmaları, tarihsel düşünmenin dayandığı varsayımları doğrudan problem alanı hâline getirmiştir. Özellikle 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren zamanın doğrusal ve homojen bir süreklilik olarak kavranmasına yöneltilen eleştiriler, deneyimin farklı hızlar ve süre düzeyleri üzerinden düşünülmesini zorunlu kılarken, zamanı tarihsel düşünmenin dışsal bir arka planı olmaktan çıkararak tarihsel bilginin kurucu koşullarından birine dönüştürür. Böylelikle tartışmanın odağı, zamanın temsilinden tarihsel anlamın hangi zamansal düzen içinde kurulabildiği sorusuna yönelir ve tarihsel olguların zamana yerleştirilmesinden çok tarihsel düşünmenin hangi zamansal yapı içinde mümkün hâle geldiği sorgulanır.

¹ Arş. Gör. Dr. Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Orcid: 0000-0002-5807-2512.

Bu dönüşümün merkezinde, zamansallık tartışmalarının giderek “şimdi”nin zamansal yapı içindeki konumuna yönelmesi bulunur. Bu bağlamda şimdiki zaman, geçmiş ile geleceğin farklı yönelimlerinin eklenildiği bir yoğunlaşma alanı olarak düşünülür ve tarihsel deneyimin kurulduğu bağlamı belirleyen bir eşik işlevi kazanır. Zamansallığın farklı süre düzeylerinin şimdide kesişmesi olarak kavranması, tarihsel anlamın doğrusal bir ilerleme mantığından çok eşzamanlı ilişkiler ağı içinde üretildiğini vurgular. Şimdinin merkezileşmesi ise tarihselliğin sınırlarını sabitlemekten ziyade tarihsel düşünmenin hangi zamansal yönelimler altında işlediği sorusunu keskinleştirir.

Bu nedenle çağdaş zamansallık tartışmalarında asıl mesele, şimdiki zamanın tarihsel deneyimde artan ağırlığını betimlemektense bu dönüşümün tarihsel düşünmenin analitik statüsünü nasıl dönüştürdüğünü açıklamaktır. Bu sorunun farklı bir düzlemde yeniden görünür hâle geldiği alanlardan biri, Antroposen etrafında gelişen tartışmalardır. Zamanın ölçeği, hızı ve sürekliliğine ilişkin yönelimleri keskinleştiren bu tartışmalar, tarihsel düşünmenin yerleşik zamansal çerçevelerini zorlar ve tarihin imkân koşullarını yeniden düşünülmesi gereken bir problem alanı hâline getirir.

Bu bağlamda şimdıcilik, çağdaş zamansallığın bir belirtisi olmanın ötesinde, tarihsel düşünmenin kendi zamansal düzenini sorgulamaya açan analitik bir eşik olarak karşımıza çıkar. François Hartog’un “tarihsellik rejimi” kavramı da geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkilerin farklı tarihsel bağlamlarda nasıl kurulduğunu analiz ederek bu eşğin teorik çerçevesini temellendirir. Şimdıcilik böylece bir dönem adlandırmasından çok, tarihsel bilginin kuruluşunu yönlendiren zamansal düzenlenişlerin incelenmesine açılan bir problem alanı hâline gelir. Buna karşın şimdıcilik, çoğu tartışmada çağdaş zamansallığın bir teşhisi ya da normatif bir değerlendirme düzeyi olarak ele alınmakta; tarihsel düşünmenin analitik koşullarını yeniden yapılandıran bir kategori olarak ise

yeterince incelenmemektedir. Oysa kavramın bu çift işlevi — hem incelenen dönemin adı hem de o dönemi çözümleyen araç olarak kullanılması — kendi başına bir problem oluşturur. Bu problemin yanıtı bırakılması, Hartog’un kavramsallaştırmasının zamansal düzeni yapısal kırılma noktaları düzeyinde kavrarken, öznenin gündelik pratikte ürettiği zamansal ilişkiyi analitik olarak nasıl konumlandığı sorusunu tartışmanın dışına iter. Bu çalışma, söz konusu gerilimi Hartog’un zaman analizinin merkezine yerleştirerek şimdiciğin kavramsal sınırlarını, bu sınırların öznenin gündelik pratiğiyle kurduğu ilişkiyi ve tüm bunların tarihsel düşünme için ne anlama geldiğini tarih felsefesi perspektifi içinde tartışmayı amaçlamaktadır.

Tarihsellik Rejimi: Kavramın Yapısı ve İşlevi

Zamanın ne olduğu sorusu, tarihsel düşünmenin dayandığı varsayımları doğrudan problem alanı hâline getirir. Süreklilik, kopuş ve geri döndürülemezlik gibi deneyim boyutları aracılığıyla ele alınan bu soru, zamanı bireysel yaşantının ötesine taşıyarak toplumsal düzenlemeler ve düşünsel yönelimlerle iç içe geçen bir sorun olarak kurar. Platon’un zamanı kozmik düzenin sürekliliğini kuran bir ilke olarak konumlandırmasından (2015, s. 46) Aristoteles’in devinimin ölçülebilir yönü olarak tanımlamasına kadar (2001, ss. 94–111) antik gelenek, zamansal deneyimin belirli kabuller içinde anlam kazandığını gösterir. Augustinus ise zamanı yıldızların ve gök cisimlerinin hareketiyle özdeşleştiren kozmolojik yaklaşımı reddederek zamansallığın yönünü köklü biçimde yeniden tanımlar (2010, s. 383). Ona göre zaman, dışsal bir düzen değil, ruhun yaşantısına içkin bir boyuttur: “Hiç kimse bana sormazsa biliyorum; biri sorup açıklamamı istediğinde ise bilmiyorum” ifadesi, zamanın yaşantısal olarak aşına olunan ancak kavramsal olarak temellendirilmesi güç bir deneyim alanı olduğuna işaret eder (Augustinus, 2010, s. 374). Bu dönüşüm, kozmik ölçüden

deneyimsel zamansallığa geçişle birlikte tarihsel zamanın kendiliğinden verili bir zemin olarak kabulünü tartışmaya açar.

Zaman anlayışındaki bu değişimle birlikte tarih, geçmiş olayların ardışık sıralanması olmaktan çıkarak geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkilerin belirli biçimlerde kurulmasıyla anlam kazanan bir düşünme pratiğine dönüşür. Zamansallık bu zeminde tarihsel anlatılar, düşünsel kurgular ve pratik düzenlemeler aracılığıyla farklı bağlamlarda yeniden biçimlenir ve sabit bir arka plan olmaktan çıkarak tarihsel anlamın kendisini üreten bir koşul haline gelir. Tarihsel düşünme bu nedenle homojen bir zamansal çerçeveye indirgenemez ve tarihyazımının dayandığı zamansal varsayımlar söz konusu çoğulluk karşısında sorgulanmak durumundadır.

Hartog'un "tarihsellik rejimi" kavramsallaştırması tam da bu sorgulamanın merkezine yerleşerek zamansallığın çoğul ve ilişkisel niteliğini analitik bir düzleme taşır. Hartog, zamanı tanımlamaktan çok geçmiş–şimdi–gelecek ilişkilerinin hangi tarihsel koşullarda yeniden düzenlendiğini sorgular; "bu zaman nedir, zamanla ilişkimiz nedir, bizim 'bugün'ümüz neden oluşur?" sorularıyla çağdaş zamansallığı zamansal krizler üzerinden ele alarak, yönlendirici referans noktalarının yer değiştirdiği anlarda bu krizleri tarihsel düşünmenin sınırlarını açığa çıkaran kuramsal eşikler olarak değerlendirir (Hartog, 2022, s. xx).

Bu kavramsallaştırma, çağdaş şimdilik tartışmalarını tarihçinin zamanla kurduğu mesafenin yeniden düşünülmesini gerektiren bir düzleme taşır. Hartog'un "büyüleyici şimdi" karşısında önerdiği geri çekilme, yakında olanı uzaktan kavramayı sağlayan eleştirel bir mesafe üretir ve inceleme odağını şimdinin zamansal örgütlenmesine yöneltir (2015, s. xv). Böylece şimdilik, çağdaş zamansallığın yalnızca bir belirtisi olmaktan çıkarak zamansal yönelimlerin karşılıklı belirlenimi içinde tarihsel yapılanmayı analiz eden bir problem alanı olarak belirginleşir.

Hartog'un "biçim" yerine "rejim" terimini tercih etmesi, tarihselliği dereceler ve geçici dengeler içinde işleyen ilişkiyel bir alan olarak düşünmeye yönelen kavramsal bir müdahaledir. "Rejim", biyolojik, siyasal ve teknik bağlamlardaki kullanımlarını da çağrıştıracak biçimde zamansal yönelimlerin sürekli yeniden eklemlendiği dinamik bir düzen fikrini içerir ve geçmiş, şimdi ile gelecek arasındaki ilişkileri farklı ağırlıklarla kurulan bir zamansal bileşim olarak ele alır (Hartog, 2015, s. xv). Terimin "tarihsellik" ekseninde kurulması ise vurguyu zamanın soyut yapısından tarihsel deneyimin konumlanışına yöneltir ve özne ile toplulukların kendilerini zaman içinde nasıl yerleştirdiklerinin analizine imkân verir. Dolayısıyla "rejim", şimdiciiliği belirli bir dönem etiketi olarak sabitlemek yerine, zamansal yönelimlerin belirli ağırlık dağılımları içinde yeniden örgütlenmesini inceleyen bir çözümleme düzeyi olarak kurar.

Tarihsellik rejimi kavramı da tarihsel zamanı analitik bir düşünme düzlemine taşıyarak tarihçinin zamansal konumunu yeniden tanımlar. Hartog, kavramın açıklayıcı gücünü heuristik işlevinde temellendirir ve onu Weberci ideal tipe benzer biçimde tarihsel gerçekliği sabitleyen bir model olarak değil, belirli ilişkiler ağı içinde işleyen biçimsel bir kategori olarak konumlandırır (2015, s. xvi). Geçmiş, şimdi ya da gelecek yönelimlerinden hangisinin belirli bir bağlamda ağırlık kazandığına bağlı olarak eylem biçimleri, davranış kalıpları ve tarihyazımı pratikleri farklı anlam ufukları içinde yeniden düzenlenir, böylece kavram, zaman deneyimlerinin tarihsel örgütlenişini çözümleyen analitik bir düzey kazanır.

Tarihsellik rejimi kavramı, karşılaştırmalı tarih incelemelerine elverişli bir analitik çerçeve sunarak farklı coğrafi ve kültürel bağlamlara uygulanabilir bir niteliğe de sahiptir (Hartog, 2015, s. xvi–xvii). Ayrıca Hartog'un kavramı hem makro hem mikro düzeyli analizlerde kullanması, onun sezgisel bir öneriden çok bilinçli bir yöntemsel tercih olarak tasarlandığını gösterir. Edebî metinlerin

zamansal örgüsünden kent mekânlarında geçmiş ile şimdi arasındaki eklemlemeye, toplumların zamanla kurdukları ilişkilerin karşılaştırılmasına kadar farklı analiz ölçeklerinde kavram, zamansal düzenlerin kırılma noktaları eşikleri açığa çıkarır (Hartog, 2015, s. xvii). Bu analitik çerçevenin hangi kuramsal geleneklerle beslendiği ve sınırlarla karşılaştığı sorusu ise kavramın bağlamını ayrıca ele almayı gerektirir.

Tarihsellik Rejiminin Kuramsal Bağlamı: Koselleck, Braudel ve Arendt

Tarihsellik rejimi kavramının kuramsal kökenleri, Reinhart Koselleck'in deneyim alanı (*Erfahrungsraum*) ile beklenti ufku (*Erwartungshorizont*) arasındaki yapısal açıklığa ilişkin çözümlemesiyle doğrudan bağlantılıdır (Hartog, 2022, s. 156). Hartog'un odaklandığı temel kırılma, 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ortasında belirginleşen ve geleceğe yönelen zamansal ufkun tarihsel yönelimi belirleyici hâle getirdiği modern tarihsellik rejimidir.

Tarihsellik rejimi kavramı Hartog'a ait olmakla birlikte modern tarihsellik rejiminin zamansal mantığı Koselleck'in tarihsel zaman analizine dayanır. Koselleck, tarihsel zamanı kuran temel dinamiği deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki gerilimli ilişki üzerinden kavrar ve modern dönemde bu iki meta-tarihsel kategori arasındaki mesafenin yapısal olarak genişlediğini ileri sürer. Bu bağlamda *Neuzeit*, yalnızca kronolojik bir dönem adını değil, zamanın kendisinin “yeni” olarak deneyimlenmesini, yani geçmiş deneyimlerin artık geleceğe yönelim için yeterli referans sağlamadığı ve beklenti ufkunun giderek özerkleştiği bir tarihsel zaman anlayışını ifade eder. Beklentilerin geçmiş deneyimlerden ayrışması ise modern tarihsel zamanın ayırt edici niteliğini oluşturur (Koselleck, 2004, ss. 262–263). Bu çözümleme, tarihsellik rejimi

kavramının dayandığı zamansal yönelimler mantığını tarihsel zamanın iç dinamikleri düzeyinde açığa çıkarır.

Hartog, Koselleck’in tarihsel zaman analizini modern tarihsellik rejimi kavramı aracılığıyla yeniden yorumlar. Bu çerçevede gelecek belirleyici bir yönelim ufku hâline gelir ve geçmişin anlamlandırılması bu ufka referansla kurulur (2022, s. 156). Zamanın tarihsel sürecin kurucu eksenini olarak konumlanması, ilerleme fikrini modern zamansallığın temel yönelimi hâline getirir. Hartog, Koselleck’in ilerleme düşüncesinin “tarih genelinde” kavramı etrafında şekillendiğine ilişkin tespitini genişleterek ilerleme ile tarihsel zaman arasındaki bu eklemlemeyi modern tarihsellik rejiminin kuruluşuna işaret eden bir eşik olarak ele alır (Koselleck, 2004, s. 270).

Hartog, modern tarihsellik rejimindeki dönüşümü Tocqueville’in *Amerika’da Demokrasi* başlıklı eserinde yer alan “geçmiş artık geleceği aydınlatmadığında, ruh karanlıkta yürür” ifadesi üzerinden yorumlar. Bu söz, Hartog’a göre geçmiş yönelimli tarihsellik düzeninin çözülüşünü ve 1789 sonrasında belirginleşen modern zamansal yönelimi aynı anda işaret eder (Tocqueville, 1840/1985, Hartog’dan aktaran, 2022, s. 156). Bu kırılmayla birlikte gelecek yalnızca bir beklenti ufku olmaktan çıkarak tarihsel yönelimin kurucu referansına dönüşür ve geçmiş de anlamını artık bu ufka göre yeniden kazanır. Böylece Koselleck’in deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki yapısal ayrışma olarak kavramsallaştırdığı modern tarihselliğin dönüşümü, belirli bir tarihsellik rejimi mantığı içinde tarihsel bir somutluk kazanır.

Bu noktada Koselleck ile Hartog arasındaki ilişki, düşünsel bir süreklilikten ziyade kuramsal bir eklemleme olarak anlaşılmalıdır. Koselleck, modern tarihsel zamanı deneyim alanı ile beklenti ufku arasındaki yapısal gerilim üzerinden çözümler ve tarihsel zamanın iç dinamiklerine odaklanır. Hartog ise aynı gerilimi modern tarihsellik rejiminin ayırt edici niteliği olarak tarihsel

düzleme taşır ve analizi zamansal yapının iç dinamiklerinden farklı tarihsellik rejimleri arasındaki kırılma ve yer değiştirmelerin incelenmesine yöneltir.

Koselleck'in tarihsel zamanın iç dinamiklerine odaklanmasını tamamlayan bir perspektif Fernand Braudel'in çoklu toplumsal zamanlar yaklaşımında karşımıza çıkar ve Hartog'un çözümlenmeleri bu perspektifle doğrudan eklenir. Braudel, eşzamanlı olmayan, ritmik olarak farklılaşan ve iç içe geçen zaman katmanlarını merkeze alarak tarihsel dikkati olay merkezli kronolojinin sınırlarının ötesine yerleştirir ve uzun süreli yapılar ile gündelik ritimler arasındaki farklı süreçleri aynı analitik düzlemde düşünür. "Sürelerin diyalektiği" kavramsallaştırmasıyla tarihin açıklayıcı gücünü zamansal çoğullukta temellendirir ve bu bağlamda toplumsal gerçeklik, an ile genişleyen süre arasındaki gerilim içinde anlam kazanır (Braudel, 1960, s. 4). Böylece tarihsel çözümlenme, incelenen problem geçmişe ya da "şimdi ve buraya" ait olsun, homojen zaman varsayımından uzaklaşarak farklı süre katmanlarının birlikte oluşturduğu çok katmanlı zamansallığı yöntemsel eksen olarak alır.

Bu yaklaşım doğrultusunda Braudel, uzun süreyi (*longue durée*) tarihinin mesleğinin merkezine yerleştirerek, tarihsel araştırmayı tarihinin düşünme tarzını, üslubunu ve toplumsal gerçekliği kavrayış biçimini dönüştüren epistemik bir konumlanış olarak temellendirir (Braudel, 1960, s. 7). Uzun süre perspektifi, zamanı bilinçli biçimde yavaşlatarak tarihsel süreci kimi durumlarda durağanlık sınırına yaklaşan bir zamansallık içinde kavrar ve tarihe olayların hızlandırılmış ritminden ayrılarak farklı ölçeklerde seyreden süreçleri ayırt etmeye imkân veren analitik bir mesafe sağlar.

Braudel'in bu perspektifinin açtığı zeminde Hartog, tarihsel zamanı tekil ve homojen bir süre olarak kavrayan modelden uzaklaşmayı tarih düşüncesinin kurucu bir hamlesi olarak ele alır.

Ona göre II. Dünya Savaşı sonrasında tarihçilerin zaman kavrayışı, farklı ritimler ve tarihsel etkiler taşıyan toplumsal zamanların çoğulluğu üzerinden yeniden kurulum. Bu yönelim, Braudel’in uzun süre yaklaşımıyla geliştirdiği “sürelerin diyalektiği” kavramsallaştırmasıyla ilişkilidir ve tarih, birbirinden ayrılan ancak karşılıklı ilişkiler içinde bulunan zamansal katmanların kesişimi olarak düşünülür. Yapılar, toplumsal düzeyler ve alanlar kendilerine özgü zamansallıklar taşır; zaman böylece tekil bir failden ziyade anonim ve değişken biçimler alan bir süreç hâline gelir. Hartog, Braudel’in bu yaklaşımının tarihyazımını aşarak sosyal bilimlerde toplumsal zamanların çoğulluğunu düşünme biçimini yeniden tanımladığını vurgular (Hartog, 2015, ss. 13–14).

Hartog, tarihyazımında belleğe, temsile ve simgesel biçimlere yönelen yaklaşımların çoğalmasını, modern zamansallığın dönüşümü bağlamında eleştirel bir mesafeye ele alır. Ona göre birçok tarihçi —kendisi de dâhil— belleği uzun süre tarih incelemesinden ayrı bir alan olarak konumlandırmış ve tarihsel analiz ile anma pratikleri arasında keskin bir ayırım sürdürmüştür. Mekânların tarihsel anlamı yerine semptomatik işlevlerine odaklanan bu yönelimde, belleğin anma ve koruma pratikleri etrafında yoğunlaşması, geçmişle kurulan ilişkinin tarihsel derinliğini daraltır. Böylece bellek, çökmüş gelecek ufkuyla tanımlanan şimdiciliğin bir belirtisi hâline gelir ve gelecek de projeye yönelten bir ufuk olmaktan çıkarak korumaya yönelik kaygı aracılığıyla yeniden devreye girer (Hartog, 2015, ss. 120–122).

Bu eleştirel teşhis, Hartog’un Braudel okumasının eksenini oluşturur. Ona göre Braudel’in ayırt edici yönü, belleğe ve temsile odaklanan yaklaşımlardan farklı olarak “uzun süre”nin derin zamansallığına yönelmesidir. “Uzun süre”yi “neredeyse durgun, engin bir su yüzeyi” metaforuyla kavrayan Braudel, sessiz ama karşı konulamaz biçimde belirleyici olan bir zamansallık anlayışı ortaya koyar. Bu perspektifte tarih, olayların yüzeysel akışının ötesine

taşınır ve toplumsal yapılar, coğrafya, iklim ve maddi koşulların uzun süreli zamansallığı içinde düşünülür. Hartog'a göre burada söz konusu olan, toplumsal zamanların çoğulluğunu özellikle uzun süre düzeyinde ele alarak zamansallık sorununu tarih felsefesi tartışmalarında yeni bir analitik düzleme taşımaktır (2015, s. 103).

Bu doğrultuda Hartog, tarihsellik rejimleri arasındaki geçişlerde ortaya çıkan zamansal yön kaybını adlandırmak için Arendt'in boşluk (*gap*) kavramına başvurur. Arendt'te boşluk, düşünmenin zamansallığında açılan özgül bir aralığa karşılık gelir. İnsan, geçmiş ile gelecek arasına yerleşmiş bir varlık olarak zamanı kesinti aracılığıyla kavrar ve düşünme bu kesintide belirerek özneyi karşıt zamansal yönelimler arasında konum almaya zorlayan bir gerilim alanı oluşturur (Arendt, 1961, s. 11). Bu nedenle boşluk, gündelik anlamda şimdiyle özdeşleşmez ve geçmişle gelecek arasındaki gerilim içinde düşünmenin koşulunu oluşturan zamansal bir aralık olarak kavranır. Arendt, kavramın tarihsel ya da biyografik zaman kategorilerine doğrudan aktarılmasına temkinle yaklaşır ve “zaman içinde boşluklar” ifadesini yanıltıcı bularak boşluğu tarihsel olayların yapısına değil düşünmenin koşullarına ait bir deneyim olarak sınırlar (1961, s. 12).

Bu sınırlandırma, Hartog'un Arendt'in boşluk kavramını farklı bir analitik düzlemde yorumladığını gösterir. Hartog'un Arendt okumasında “boşluk”, düşünme merkezli bir deneyim olmaktan çıkarak tarihsellik rejimlerindeki dönüşümleri teşhis eden tarihsel bir kategori niteliği kazanır (Hartog, 2022, s. ix) ve Arendt'te düşünmenin zamansızlığıyla açılan boşluk, Hartog'ta geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkinin yönlendirici istikrarını yitirdiği eşik anlarını adlandıran analitik bir kavram olarak belirir (Hartog, 2022, s. xx); böylece fenomenolojik bir deneyim alanından tarihsel zamansallığın krizini teşhis eden bir analitik terime dönüşür.

Hartog'un özgün katkısı zamansal yönelimlerin tarihsel olarak değişen düzenlenişlerini doğrudan analiz nesnesi hâline getirmesidir. Bu çerçevede tarihsellik rejimi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkilerin belirli tarihsel bağlamlarda yeniden ağırlık kazandığı biçimleri açıklayan analitik bir kategori olarak kurulur. Koselleck'in tarihsel zaman analizinden Braudel'in uzun süre perspektifine, Arendt'in boşluk kavramının Hartog'un analizinde tarihsel bir kategoriye dönüşümüne kadar uzanan bu kuramsal bağlam, modern tarihsellik rejiminin geleceğe yönelimli yapısından ayrışan çağdaş zamansallıkta şimdinin nasıl belirginleştiği sorusunu düşünmeye zemin hazırlar.

Modern Tarihsellik Rejiminin Dönüşümü ve Şimdiciliğin Ortaya Çıkışı

Şimdi ile geçmiş arasındaki bağın nasıl kavranacağı, tarihsel bilginin ontolojik ve epistemik statüsünü belirleyen temel bir sorundur. Spiegel bu bağı, artık var olmayan bir geçmişle şimdide kurulan yorumlayıcı bir karşılaşma olarak ele alır. Bu çerçevede tarihçinin geçmişe yönelimi, geçmişin yokluğundan türeyen bir "yoklukla ilişki" (*engagement with absence*) olarak kurulur ve tarihsel bilgi, geçmiş ile şimdi arasında açılan epistemik mesafede anlam kazanır (Spiegel, 2009, s. 4). Tarihsel nesnelerin araştırma sürecinde inşa edilmesi, geçmişin keyfi bir yeniden üretimi olarak anlaşılmalıdır, çünkü geçmişin direnci tarihçinin şimdiye ait kavramsal araçlarla yürüttüğü yorumun sınırlarını belirler. Dolayısıyla tarihsel düşünme, geçmiş ile şimdi arasındaki gerilim içinde suskunlaşmış ya da parçalanmış anlatıları yeniden dolaşıma sokan bir yorum pratiği olarak belirir (Spiegel, 2009, s. 15).

Geçmiş ile şimdi arasındaki bu epistemik mesafe tarihsel düşünmenin kurucu koşulu olarak ele alındığında, çağdaş zamansallıkta şimdinin artan ağırlığının bu mesafeyi nasıl dönüştürdüğü sorusu kaçınılmaz biçimde gündeme gelir. Hartog'un

şimdıcilik kavramsallaştırması tam bu noktada devreye girer ve geçmiş–şimdi–gelecek ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini analitik bir problem olarak merkeze taşır. Modern tarihsellik rejiminin çözülmesi, zamansal yönelimi düzenleyen referans noktalarını aşındırarak tarihsel anlamlandırmanın dayandığı yönelim mantığını köklü biçimde sarsar. Bu sarsılmayla birlikte geleceğin yönlendirici ufuk olma işlevini yitirmesi, geçmişini ileriye yön veren bir perspektif kurmak yerine şimdinin meşrulaştırma ve anlam üretme gereksinimlerine araçsallaştırılan bir zamansal kaynak olarak yeniden konumlandırır. Hartog’a göre bu dönüşümün en belirgin göstergesi, “tarih hayatın öğretmenidir” (*historia magistra vitae*) anlayışının şimdıcilik koşullarında yeniden dolaşıma girmesidir; ancak bu kez geçmiş, geleceği yönlendirmek için değil, şimdinin kendi kendini temellendirme ihtiyacına hizmet etmek için araçsallaştırılır ve bu durum modern tarihsellik rejiminin zamansal mantığını tersine çevirmektedir (Hartog, 2015, s. 140).

Hartog, şimdiki zamana yönelen her yaklaşımı şimdıcilik olarak adlandırmaz; şimdıcilik terimini, şimdiki zamanın tüm zamansal ufuk üzerinde merkezî bir konum kazandığı özgül bir zamansallığı tartışmak için kullanır. Bu zamansallıkta geçmiş ve gelecek kendi yönelimlerini kaybederek şimdinin içine çekilir ve zamansal anlamlandırma giderek şimdi etrafında yoğunlaşır. Hartog’un eleştirisi, nostaljik bir geçmiş çağrısı ya da şimdii hedef alan soyut bir yargı üretmek yerine şimdinin mutlaklaşmasının tarihsel düşünmenin eleştirel mesafesi üzerindeki sonuçlarını analiz etmeye yönelir. Bu çerçevede tarihçinin görevi, “şimdi”nin ürettiği zamansal sıkışmayı analiz ederek alternatif zaman deneyimlerinin düşünülmesini mümkün kılan eleştirel mesafeyi sürdürmektir (Hartog, 2015, s. xvii). Hartog, zaman düzeni ile tarihsellik rejimi arasındaki ilişkiyi buradan hareketle ele alarak tarihçiyi geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkide biriken gerilimleri, ertelenmiş adalet taleplerini ve süreksizlikleri analiz eden bir özne olarak

yeniden tanımlar. Böylece tarihyazımı, zamanın tarihsel olarak düzenlenişinin sonuçlarını sorgulayan eleştirel bir araştırma alanı olarak belirginleşir.

Hartog, 20. yüzyılı zamansallık açısından iki farklı eğilim arasındaki gerilim içinde düşünür. Yüzyılın erken döneminde gelecek perspektifi zaman düzeninin merkezine yerleşir ve tarihsel düşünme geleceğe yönelmiş bir etkinlik olarak şekillenir. Yüzyıl ilerledikçe bu merkez yerini şimdiye bırakır, buna göre beklenti ufku daralır ve geleceğin yönlendirici konumu zayıflar. Hız, kopuş ve geleceğe adanmışlık idealleriyle tanımlanan modern zamansallığın yerini böylece şimdiciiliğin belirlediği bir zaman deneyimi alır (Hartog, 2015, ss. 107–108). Hartog’a göre bu değişim basit bir tarihsel yer değiştirme değil, tarihsellik rejimleri arasında gerçekleşen yapısal bir dönüşümdür, çünkü geleceğin yönlendirici ilke olduğu modern rejimden şimdinin geçmiş ve gelecek ile kurulan ilişkiyi belirlediği bir zamansallığa geçiş söz konusudur.

Bu yapısal dönüşümü tarihsel olarak mümkün kılan kırılma, I. ve II. Dünya Savaşları’nın yarattığı deneyimde somutlaşır. Hartog’un Avrupa’nın “intiharı” olarak adlandırdığı bu durum, ilerleme fikri ile yıkım, harabe, kitlesel ölüm ve kopmuş kuşaklar arasındaki uzlaşmazlığı açığa çıkararak modern tarihsellik rejiminin geleceğe dayalı yönelimini 1914–1945 döneminde sürdürülemez kılar. Böylece ilerleme düşüncesinin savaş deneyimiyle nasıl ilişkilendirileceği sorusu, modern tarihsellik rejiminin sürekliliğini doğrudan sorgulayan bir problem olarak belirir (Hartog, 2013, ss. 124–125).

Auschwitz ve Hiroşima bu sorgulamayı geri dönülmez biçimde derinleştirir ve tarihsel sürecin ileriye doğru yöneliminin etik zemini de bu kırılmayla birlikte çöker. Sosyal bilimlerde evrimci modellerden uzaklaşma ile geleceğe yönelmiş işlevselci kuramların eleştirisi bu dönüşümü düşünsel düzlemde dile getirir. Hartog’un işaret ettiği üzere, Braudel’in uzun süre yaklaşımı, yapısalcı

düşüncenin eşzamanlılığa verdiği öncelik ve Foucault'nun “insanın ölümü” ilanı, özne merkezli süreklilik anlayışından uzaklaşmayı farklı teorik düzlemlerde ifade eder. Bu doğrultuda geleceğin, tarihsel anlamı belirleyen ayrıcalıklı konumu zayıflar ve zamanla kurulan ilişki, eşzamanlılık ve yakınlık mantığının öne çıktığı bir çerçevede yeniden tanımlanır (Hartog, 2022, ss. 192–193).

Hartog'a göre modern tarihsellik rejiminin sürekliliğine yönelen bu sorgulama, 1970'lerdeki politik ve ekonomik krizlerle birlikte derinleşerek zaman deneyimini şimdi merkezli bir biçimde yeniden kurar. 1974 petrol krizi, yükselen işsizlik ve refah devletinin çözülmeye başlaması, geleceğe duyulan güveni zayıflatarak ilerleme fikrinin dayandığı “yarın bugünden daha iyi olacaktır” varsayımını sarsar. Siyasal ve toplumsal çözümler ileriye açılan bir perspektif yerine mevcut anın yönetimine odaklandıkça zaman deneyimi, Hartog'un ifadesiyle, “yalnızca şimdiye tutunan” daralmış bir perspektif içinde tanımlanır (2015, s. 112). Böylece zamansal yönelim şimdiye çekilir ve şimdıcilik, tarihsel eylem alanının sınırlarını yeniden tanımlayan bir dönüşüm olarak kendini dayatır.

Şimdıcilik bu dönüşümle birlikte Hartog'un geç modernlikte tartıştığı paradoksal bir zamansallık biçimi olarak belirginleşir. Geleceğin ayrıcalıklı konumunun zayıflamasıyla şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki ilişkilerin kurulduğu temel referans noktasına dönüşür. Hartog'a göre “an” olarak düşünüldüğünde neredeyse yokluğa kadar daralan şimdi, aynı anda geçmiş ve gelecekle kurulan ilişkileri kendi içinde yoğunlaştıran kesintisiz bir zaman deneyimi olarak kavranır (2022, s. 194). Bu paradoks yalnızca kavramsal düzeyde kalmaz; şimdinin kesintisiz genişleme eğilimi, ölüm ve sonluluk kaygısını ötelemeye yönelik toplumsal pratiklerde somut bir karşılık bulur. Artan yaşam beklentisi, Batı toplumlarının yaşlanması ve genç kalma idealinin normatif bir beklentiye dönüşmesi bu eğilimi besler ve ekonomik ile kültürel pratiklerle

birlikte şimdinin sürekliliğine dayalı bir zaman anlayışını yaygınlaştırır.

Şimdinin paradoksal genişlemesi, ekonomik ve teknolojik süreçlerde de toplumsal deneyimi dönüştüren bir dinamik olarak kendini dayatır. Tüketim döngülerinin kısalması, nesnelere hızla eskimesi ve yatırım beklentilerinin anlık getiriler etrafında şekillenmesi zamanla kurulan ilişkiyi kısa vadeli karar aralıklarına bağlar; bu kısalma sürecinde yenilik, belirli ihtiyaçlara verilen bir yanıt olmaktan çıkarak sürekliliği zorunlu kılan normatif bir beklentiye dönüşür. Yeniliğin bu normatif baskısı altında planlama da uzun vadeli yönelimlerini yitirir ve kesintisiz güncellenen bir şimdiye bağlanır. Planlamanın bu kısa vadeli çerçeveye hapsolmesi, aciliyet mantığını toplumsal deneyimin belirleyici örgütleyicisi hâline getirir; alternatif gerekçelendirme biçimlerini törpüleyen bu mantık, zaman deneyimini geçmiş ve gelecek ile kurulan ilişkilerin zayıfladığı yoğunlaşmış bir şimdi etrafında yeniden kurar (Hartog, 2022, s. 195).

Zaman ufku daraldıkça olay, anlamlandırma süreçlerinin merkezine yerleşir ve tarihsel düşünme olaydan mesafe alan bir perspektiften çok olayın yoğunluğu içinde şekillenir. Ancak bu daralma tekil bir şimdi deneyimi üretmek yerine toplumsal konumlara göre ayrılan çoğul zamansallıkların eşzamanlı varlığını gün yüzüne çıkarır. Aynı tarihsel anda yaşayan insanlar, farklı hızlarda ilerleyen ve farklı beklenti ufukları taşıyan zaman rejimleri içinde hareket eder. Örneğin küreselleşmenin kazananları için şimdi sürekli açılan fırsatlar alanı olarak genişlerken dışlananlar için ileriye yönelik projelendirme imkânının zayıfladığı daralmış bir zaman deneyimi hâkim olur. Hartog'un vurguladığı üzere prekarya ve özellikle göçmenler, yoğunlaşmış şimdilik deneyiminin sınır durumunu temsil eder; bu toplumsal konumlarda şimdinin sürekliliği pekişirken gelecek yönelimi körelir ve beklenti ufkunun daralmasıyla birlikte zaman deneyiminin kırılabilirliği özgül bir

konumlanış olarak artar (2022, s. 208). Böylece ortak bir şimdi deneyimi parçalanır, zamansal eşitsizlikler derinleşir ve siyasal gerilimlerin yönünü belirleyen bir zemin oluşur. Bu nedenle mesele, şimdıciliğin teşhis edilmesinden çok, bu zamansallığın tarihsel düşünme için hangi imkânları ve sınırlamaları ortaya koyduğunun değerlendirilmesidir.

Şimdıcilikte Zaman Ölçekleri Gerilimi ve Antroposen Eşiği

Şimdıcilik, zaman deneyimini yoğunlaşmış bir şimdi etrafında tanımlarken Antroposen tartışmaları tarihsel düşünmeye jeolojik ve kozmik ölçekleri dahil ederek yapısal bir gerilim açar. Sorun, tarihsel anlamlandırmanın dayandığı ölçek mantığının dönüşmesi ve farklı zaman hızlarının tek bir tarihsel çerçevede birlikte düşünülmesini gerektiren yeni bir kavramsal düzenle ilgilidir. Şimdıcilik daralmış bir zaman perspektifine dayanırken Antroposen milyonlarca yıla yayılan süreçleri tarihsel sorumluluk alanına dahil eder ve böylece ölçekler arasında indirgenemez bir uyumsuzluk belirginleşir. Antroposen'in açtığı uzun süre perspektifi bu uyumsuzluğu derinleştirerek şimdıciliğin sınırlarını tekrar belirler. Bu karşılaşma, geleceği yalnızca belirsizlik kategorisi olarak değil, tahayyül edilebilirliği bizzat tartışmaya açılan bir mesele olarak düşünmeyi de zorunlu kılar. Sonuçta beklenti ufku kırılmaşır ve kavramsal çerçeve farklı zaman ölçekleri arasındaki gerilimi barındıracak biçimde yeniden kurulmak durumunda kalır. Bu nedenle tartışma, yeni zaman ölçeklerinin şimdıciliğin ötesinde ayrı bir tarihsellik rejimine mi karşılık geldiği, yoksa şimdıciliğin iç gerilimlerini açığa çıkaran bir eşik mi oluşturduğu sorusu etrafında şekillenir (Hartog, 2022, s. 209).

Bu ölçek gerilimi bağlamında gelecek, ertelenmiş bir beklenti ufku niteliğini yitirince felaketin zamansal statüsü de köklü biçimde dönüşür ve önlenemez ya da ertelenebilir tekil bir olay olmaktan çıkan felaket, şimdinin içinde kesintisiz seyreden bir

zamansallık kipi hâline gelir. Antroposen tartışmaları bu dönüşümün kavramsal içeriğini somutlaştırarak küresel ısınma ya da altıncı kitlesel yok oluş gibi süreçler aracılığıyla felaketi hem süregelen bir durum hem de sonluluk ufku belirleyen bir bağlam olarak birlikte kurar. “Çöküş” ve “apokalips” söylemlerinin bu bağlamda yaygınlaşması yalnızca bir dilsel yansıma değil, geleceğin artık yönlendirici bir beklenti ufku olmadığına dolaylı bir kabulüdür. Hartog’a göre felaketin şimdilikten Antroposen bağlamına bu biçimde taşınması belirleyici bir dönüşümü imler, çünkü daha önce askıda kalan sonluluk sorunu yeniden gündeme gelir ve zaman deneyimi, genişleyen ölçekler arasındaki ilişki içinde yeniden konumlandırılır (2022, s. 210).

Hartog’un işaret ettiği üzere dijital dönüşümle birlikte nanosaniye ölçeğine uyarlanmış zaman, bireyleri ve kurumları anlık bir ritme bağlarken jeolojik ve gezegensel ölçekte seyreden uzun süreler de tarihsel ufukta eşzamanlı olarak belirir. Bu ikinci zamansal düzlem, şimdiliğin yalnızca hızlanma üzerinden açıklanamayacağını ortaya koyar ve bağdaşması güç zaman ölçeklerinin eşzamanlılığını tartışmanın asıl meselesi hâline getirir (Hartog, 2022, s. 212). Buradan açılan soru, Antroposen’in bu çoklu zamansallık içinde nasıl konumlandırılacağıdır. Hartog bu soruyu, Antroposen’i şimdilik rejiminin yerini alan yeni bir tarihsellik olarak yorumlamayı reddederek yanıtlar; ona göre bu yöndeki yaklaşımlar tarihsel süreci geriye doğru düzenleyen teleolojik anlatılar üretir ve kapitalizmin krizlerini belirli başlangıç noktalarına bağlayarak sorumluluk ile suçun dağılımını yeniden tanımlar.

Antroposen’in kökenine ilişkin tartışmalar, Neolitik dönüşümlerden Yeni Dünya’nın fethine ya da Sanayi Devrimi’ne kadar farklı başlangıç anları önererek tarihsel süreci geriye dönük bir kronoloji içinde sabitleme eğilimini açığa çıkarır; insan etkilerinin hızlandığı 1950’leri referans alan baskın yaklaşım da benzer biçimde tekil bir kronolojik eşik kurar. Hartog, bu tür yeniden

konumlandırmaların açıklayıcı olabileceğini kabul etmekle birlikte Antroposen’i belirli bir başlangıç anına bağlayan yaklaşımların içinde bulunduğumuz zamansal koşulların özgüllüğünü gözden kaçırdığını vurgular (2022, s. 218). Dahası başlangıç arayışının kendisi, çağdaş zamansallığın farklı zaman ölçeklerinin eşzamanlı karşılaşmasına dayanan yapısını arka planda bırakır. Bu nedenle Antroposen’i tekil bir eşik anına bağlayan okumalar, jeolojik süreler ile yoğunlaşmış şimdi deneyimi arasındaki gerilimi kronolojik bir tartışmaya indirger ve şimdiciliğin karşı karşıya olduğu ölçek sorununu yeterli açıklıkta ortaya koyamaz.

Antroposen tartışmasını zaman ölçeklerinin yeniden düşünülmesi bağlamında farklı bir düzleme taşıyan Chakrabarty’ye göre Antroposen kavramı, insanlık tarihi ile jeolojik zaman arasındaki yerleşik ayrımın çözülmesine dayanır. İklim bilimlerinin ortaya koyduğu bulgularla birlikte çoğunlukla birbirinden bağımsız kronolojiler olarak ele alınan bu iki zamansal ufuk, iç içe geçmiş süreçler olarak yeniden kavranır. Bu dönüşüm ise insanı, tarihsel bir öznenin sınırları dışına taşıyarak gezegensel ölçekte etkili bir “jeolojik fail” olarak konumlandırır. İnsanın bu çifte konumu — hem tarihsel hem jeolojik bir fail olarak — Antroposen’i modern özgürlük ve ilerleme anlatıları içinde şekillenen insan faaliyetlerinin öngörülmemiş sonuçlarına işaret eden tarihsel-jeolojik bir eşik hâline getirir ve bu ölçeklerin kesişimi farklı zaman katmanlarının aynı analitik düzlemde birlikte ele alınmasını zorunlu kılar (Chakrabarty, 2009, ss. 208–210).

Chakrabarty’nin bu ölçek genişlemesi, zamansallığı öncelikle ölçekler arası bir sorun biçiminde çerçeveler ve gündelik ile toplumsal zaman deneyiminin özgüllüğünü geri plana iter. Antroposen bu çerçevede tür düzeyinde yeni bir problem alanı açarken tarihsel zamanın deneyimsel boyutunu sınırlı tutar. Hartog ise tam bu noktada Chakrabarty’dan ayrılarak tarihsel zamanın deneyimsel ve ilişkiyel yönlerini çözümlemeye odaklanır. Bu

ayırışma doğrultusunda Hartog, jeolojik ölçekte seyreden zamansallığı kabul etmekle birlikte insan deneyimine indirgenebilir tekil bir zamansal birlik varsayımını reddeder, karşılaştırılmaz ölçeklerin eşzamanlı varlığına dikkat çeker ve Antroposen’i şimdıcilik içinde mevcut zamansal gerilimleri yoğunlaştıran bir eşik olarak konumlandırır.

Chakrabarty ile Hartog arasındaki bu ayırım, şimdıcilik tartışmalarının hangi analitik zeminde yürütülebileceğini belirleyen temel bir eksen hâline gelir. Chakrabarty’nin tür merkezli yaklaşımı tarihsel faaliyet ve sorumluluk sorunlarını gezegensel ölçekte yeniden çerçevelerken şimdıciliğin toplumsal farklılıklar içinde nasıl yaşandığı sorusunu geri plana iter. Hartog ise tam bu boşlukta zamansallığı farklı toplumsal konumlarda eşitsiz ve asimetric biçimlerde yaşanan deneyimler üzerinden kavrar ve Antroposen’i şimdıciliğin içsel kırılğanlıklarını görünür kılan bir sınır durumu olarak konumlandırır.

Antroposen tartışması bu çerçevede tarih felsefesinin hangi soruları önceleyeceğini yeniden belirler. Chakrabarty tarihsel düşünceyi gezegensel ölçekte yeniden konumlandırırken Hartog zamanın ve tarihsel deneyimin güncel biçimlerinin nasıl farklılaştığını çözümler. Hartog’un özgül katkısı, Antroposen’i şimdıciliğin içsel sınırları bağlamında ele alarak farklı zaman ölçekleri arasındaki gerilimi tarihsel deneyimin çoğulluğu içinde düşünmeye açmasında yatar. Ne var ki bu katkının gücü, şimdıciliğin kavramsal çerçeve olarak taşıdığı analitik belirsizliği kendiliğinden çözmez. Zira şimdıciliğin hem incelenen dönemin adı hem de o dönemi çözümleyen araç olarak çifte işlev görmesinden doğan gerilim, ölçekler arasındaki ilişki ne denli zenginleştirilirse zenginleştirilsin, kavramın kendi statüsüne ilişkin soruyu yanıtızsız bırakır.

Şimdıciliğin Analitik Statüsü ve Zamansal Sınırları

Hartog'un şimdıcilik, zaman düzeni ve tarihsellik rejimi kavramsallaştırmaları çağdaş zamansallığı çözümlmek için güçlü bir analitik çerçeve kurarken Antroposen tartışmasının ortaya çıkardığı ölçek gerilimi bu çerçeveyi kavramsal sınırlarıyla hesaplaşmaya zorlar. Geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkinin tarihsel değişkenliğini merkeze alan bu yaklaşım, doğrusal zaman modellerini sorgularken kendi analitik statüsünü de kaçınılmaz biçimde tartışmaya çeker. Asıl sorun bu yüzden şimdıciliği genel geçer bir açıklama olarak benimsemek değil, kavramın hangi zamansal deneyimlerde kırılğanlaştığını, hangi ölçeklerde açıklayıcılığını yitirdiğini ve hangi tarihsel durumlarda sınırlarına dayandığını sorgulamaktır.

“Şimdıcilik” üzerinden yapılan tartışmalar, sürekliliği yeniden kurmaya yönelik tarihsel tutumları ve bellek ile miras pratikleri aracılığıyla geçmişin şimdide kazandığı dolaysızlığı çözümlerken modern ilerlemeci gelecek ufkunun çözülmesiyle bağlantılı belirsizlik deneyimini de analitik olarak dile getirir (Hellerma, 2020, s. 8; Lorenz, 2019, s. 27). Ne var ki bu açıklayıcılık kopuş, istikrarsızlık ve yön kaybı gibi deneyimlerin tarihsel zamansallığın kurucu unsurları olarak nasıl kavramsallaştırılacağı sorusunu yanıtızsız bırakır. Geleceğin sorumluluk, ihtiyat ve koruma söylemleri içinde “uzatılmış bir şimdi”ye eklemlenmesi ise büyük ölçekli kırılma beklentilerini bağımsız bir zamansal deneyim olarak kurmayı zorlaştırır (Hellerma, 2020, s. 8).

Şimdıcilik tartışmasının ortaya koyduğu bu sınırlar, tarihsellik rejimi kavramının zamansal çoğulluğu nasıl oluşturduğuna ilişkin daha kapsamlı bir sorgulamayı zorunlu kılar. Farklı zaman deneyimlerini analiz etmeye yönelik bu kavram, aynı zamanda bu deneyimleri belirli bir şema içinde kısıtlayıp biçimlendirme baskısı taşır. Şimdıcilik şemasına yerleştirelemeyen zamansal deneyimlerin “kusur” ya da “belirti” olarak yeniden sınıflandırılması, kavramı aşırı belirlenimli bir konuma iterken

tarihsellik rejimi de çağdaş zamansallığı açıklamakla sınırlı bir kategori olmaktan uzaklaşarak totalleştirici bir çerçeveye dönüşme riskiyle yüzleşir (Bouton, 2019, s. 326).

Buradaki temel sorun, şimdıcilik kavramının analitik statüsüdür. Şimdıcilik bir yandan çağdaş dönemi tanımlayan tarihsel bir evre olarak, diğer yandan geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkileri çözümleyen analitik bir ideal tip olarak kullanılır. Bu iki kullanımın açık biçimde ayrıştırılmaması, kavramın hem dönemleştirici hem dönem-üstü bir kategori gibi işlemesine neden olarak analitik belirsizlik üretir (Lorenz, 2019, ss. 23–24). Kavramın kriz, hastalık ya da patoloji metaforlarıyla değerlendirilmesi ise betimleyici analiz iddiasıyla gerilim yaratır ve temellendirilmemiş normatif yargıların analize sızmasına yol açar (Lorenz, 2019, ss. 27, 29). Bu gerilim, zamansal deneyimlerin toplumsal, sınıfsal ve coğrafi farklılıklarının yeterince hesaba katılmamasıyla daha da keskinleşir (Lorenz, 2019, s. 32). Şimdıcilik kavramına yöneltilen bu eleştiriler, tarihsellik rejimi kavramsallaştırmasının zamansallığı hangi analitik düzeyde kurduğu sorusunu da doğrudan gündeme taşır.

Helge Jordheim “tarihsellik rejimi” kavramının zamanı soyut ve toplulaştırılmış bir düzeyde ele aldığını, bu nedenle “tarihselliğin” Benedict Anderson’un “hayali cemaatler” kavramını andıracak biçimde ulusal ölçekte paylaşılan ortak bir zaman deneyimi varsayımına yaslandığını öne sürer (2014, s. 509). Jordheim’a göre bu varsayım, Fransız Devrimi öncesine atfedilen geçmiş yönelimli rejimden geleceğe yönelmiş modern rejime, oradan çağımızın şimdıcilik rejimine uzanan sıralamada da görüldüğü üzere, tarihsellik rejimlerini eşzamanlı birlikte-varoluş ilişkilerinin çoğulluğu içinde değil ardışık bir dizilim mantığı içinde kurar ve bu yapı içinde zamansal eşzamanlılığın karmaşıklığını görünmez kılar (2014, s. 509).

Bu ardışıklık varsayımı, zamansal krizin nasıl konumlandırılacağı sorusunu yeniden açar. Hartog kriz analizini tarihsellik rejimleri düzeyinde kurarken, Jordheim aynı krizin tarihsel zamanın ölçülmesi, düzenlenmesi ve eşgüdümlemesi pratiklerinde ortaya çıktığını ileri sürer. Bu perspektifte sorun, belirli bir tarihsellik rejiminin baskınlığı değil, modern tarihyazımının kullandığı zamansal ölçeklerin güncel tarihsel deneyimi kavramadaki sınırlılığıdır. Antroposen, kitlesel yok oluş süreçleri ve jeolojik ya da kozmolojik zaman ölçekleri, modernist tarihyazımının yerleşik zamansal kategorilerini aşan olgular olarak belirir; bu nedenle söz konusu süreçlerin bu kategoriler içinde anlamlı biçimde dönemleştirilmesi güçleşir (Jordheim, 2019, ss. 45–46). Böylece tartışma, şimdiciğin betimlediği bir zaman deneyiminden ziyade tarihsel zamanın hangi epistemik çerçeveler içinde kavranabileceği sorusuna yönelir.

Hartog, *Chronos: The West Confronts Time* (2022) başlıklı çalışmasında Antroposen ve kitlesel yok oluş gibi olgular üzerinden zamansal krizi güncel bağlamda yeniden tartışır. Jordheim ise bu tür tarihsel deneyimlerin yalnızca tarihsellik rejimleri düzeyinde değil, zamanın nasıl ölçüldüğü, karşılaştırıldığı ve ilişkilendirildiği pratikler üzerinden ele alınması gerektiğini savunur. Bu bağlamda önerilen “kronolojiye dönüş”, homojen ve doğrusal bir zaman anlayışının yeniden tesisi anlamına gelmez; kronolojinin sosyal bilimlerde modernist bir zaman disipliniyle özdeşleştirilmesi nedeniyle daraltılmış bir kavram olduğunu vurgular. Jordheim’e göre kronoloji, farklı süreleri, ölçekleri ve ritimleri birbirine bağlayan bir bilgi pratiği olarak düşünülmelidir. Böylece kronoloji, tarihyazımında dışlanmış teknik bir araç olmanın ötesine geçerek insan ömrü, ulus-devlet tarihi ve yazılı kaynaklarla sınırlı ölçekleri aşan ilişkisel bir kavrayışa dönüşür. Jeolojik, biyolojik ve teknolojik zamanların tarihsel düşünceye dahil edilmesi gereği, şimdiciğin betimlediği deneyimi ortadan kaldırmaz; bunun yerine bu deneyimin

tarihsel zamanın çok ölçekli ve heterojen yapısını açıklamadaki sınırlarını ortaya koyar (Jordheim, 2019, ss. 45–47). Bu açıdan Jordheim'in müdahalesi, Hartog'un teşhis ettiği krizi reddetmek yerine bu teşhisin ortaya çıkardığı yönetsel boşluğu farklı bir analitik düzlemde yeniden formüle eden bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Lorenz, Jordheim ve Bouton'un farklı açılardan ortaya koyduğu bu sınırlılıklar ortak bir soruya işaret eder: Hartog'un tarihsellik rejimi kavramı zamansal düzeni yapısal kırılma noktaları düzeyinde kavrarken öznenin gündelik pratikte ürettiği zamansal ilişkiyi nasıl dışarıda bırakır? Bu sorunun yanıtı, tarihsel analizin zeminini kurumsallaşmış yapılardan öznenin somut eylem alanına taşıyan bir perspektifi gerektirir.

Bu sorunun izleri Hartog'un kendi çözümlemesinde de görünür. Hartog şimdiciliği tek biçimli bir zamansallık olarak kurmaz ve insanların bazen bu koşullar karşısında kısmi uzaklaşma arayışları geliştirdiğini belirtir. Buna göre şimdiciğin ve onun aşırılıklarının bilincine varan kimi insanlar büyük kentlerden ayrılarak, farklı yaşam ritimleri benimsemiş ya da tüketim pratiklerini değiştirme üzerinden zamanla kurdukları ilişkiyi yeniden şekillendirmeye çalışırlar. Sessiz ve parçalı geri çekilmeler olarak beliren bu eğilimler ilk bakışta nostaljik bir geçmiş özlemi izlenimi uyandırır da Hartog, bunların temelinde geleceğe ilişkin kaygıların bulunduğunu vurgular ve kısa vadeciliğin sona erdirilmesine yönelik çağrılar olarak beliren bu arayışları, geleceğin ve tarihin yeniden açılması talebi olarak değerlendirir (2022, s. 209).

Hartog'un kaydettiği bu yönelimler şimdici koşullarında zaman deneyiminin farklılaştığını göstermesine rağmen bu dönüşümün gündelik yaşam pratiklerinde nasıl işlediği ve öznenin somut eylemler aracılığıyla zamansal ilişkiyi nasıl dönüştürdüğü, onun çözümlemesinde karşılık bulmaz. Başka bir deyişle, zamansal ufkun daralmasına ilişkin makro düzey teşhisler öne çıkarken mikro

pratikler analitik olarak ikincil planda kalır ve bu boşluk, bir ölçek tercihinin ötesinde, şimdıcılığın öznenin zamanla kurduğu ilişki üzerindeki etkilerini görünmez kılar.

Hartog'un Michel de Certeau'nun "kaybedilmekte olanın temsilleri" ve "bugün olanın tuhaflığından anlama söylemine geçiş" ifadelerine başvurması, çağdaş zamansallığı gündelik deneyim düzeyinde düşünmeye açık bir perspektifi kavradığını ortaya koyar (Hartog, 2015, s. xx; Hartog, 2022, s. xviii). Ne var ki Hartog, bu yönelimi kendi tarihsellik rejimi çözümlemesinde analitik düzleme taşımaz ve bu durum tarihsellik rejimi perspektifinin gündelik yaşam üzerine yürütölen çalışmalarla geliştirilmesinin zorunluluğunu işaret eder.

Gündelik yaşamı tarihsel analizin nesnesi değil üretim zemini olarak kuran Certeau'nun perspektifi tam bu boşlukta belirleyici hale gelir; zira Hartog'un tarihsellik rejimi kavramı zamansal düzeni kurumsallaşmış kırıлма noktaları üzerinden, Certeau'nun ifadesiyle "strateji" düzeyinde kurarken "taktik", bu düzenin içinde öznenin gündelik pratikte zamanın sunduğu aralıkları kullanarak oluşturduğu ilişkiyi açığa çıkarır (2009, s. 96). Certeau için "şimdi", öznenin her somut söz ediminde yeniden ürettiği bir zamansallık kaynağıdır ve tarihsel anlam bu taktiksel pratiğin içinde şekillenir (2009, s. 109). Strateji ile taktik arasındaki bu ayırmadan hareketle, şimdıcılığın yalnızca makro bir zamansal dönüşüm olarak değil öznenin gündelik pratiklerinde farklı biçimler alan bir deneyim olarak kavranabilmesi için Hartog'un tarihsellik rejimi analizinin gündelik yaşam pratiklerini kapsayacak biçimde genişletilmesi gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, şimdıcılığı geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkilerin tarihsel düzenlenişi ekseninde ele alarak deneyimin birbiriyle kesişen zamansal katmanlar içinde biçimlendiğini ileri

sürer. Hartog'un tarihsellik rejimi kavramsallaştırması söz konusu ilişkilerin her tarihsel bağlamda özgül biçimler kazandığını temellendirerek tarihsel zamanı beklenti ufukları ile deneyim alanlarının gerilimli karşılaşmasından doğan dinamik bir ilişki ağı olarak kurar.

Hartog'un şimdıcilik çözümlemesi çağdaş zaman deneyimini hızlanma, aciliyet ve kısa vadeli yönelimlerin şekillendirdiği bir zamansal yoğunlaşma olarak kavrar ve söz konusu yoğunlaşmayı risk, kırılğanlık ve sorumluluk ekseninde dönuşen gelecek yönelimiyle birlikte okur. Gelecek burada beklenti ufkunun genişlemesine dayanan yönlendirici bir perspektif olmaktan çıkarak mevcut zamansal deneyimin sınırları içine çekilen bir referansa dönuşür. Şimdıcilik ise bu okumada tek biçimli bir zamansallık dayatmaz ve bireyler alternatif ritimler, kısmi geri çekilmeler ve yaşam pratiklerindeki düzenlemeler aracılığıyla zamanla kurdukları ilişkiyi dönuştürürler. Ancak farklılaşmanın gündelik yaşam pratiklerinde hangi mekanizmalar üzerinden biçimlendiği ve öznenin somut eylemler aracılığıyla zamanı nasıl dönuştürdüğü sorusu Hartog'un çözümlemesinde yanıtız kalır. Yanıtız kalan bu soru, şimdıciliğin çoğul zamansal etkilerinin ancak pratiklerin izini sürerek ve öznenin üstlendiği faillik biçimlerini analiz ederek çözümlenebileceğine işaret eder; dolayısıyla Hartog'un analizinin zamanla kurulan ilişkiyi biçimlendiren mikro pratikler ekseninde genişletilmesi zorunludur.

Söz konusu sınırlılık Hartog'un Antroposen okumasında da karşımıza çıkar. Hartog tartışmayı şimdıcilik çözümlemesini genişleten bir bağlam olarak konumlandırır ve çağdaş zamansallığı farklı zaman ölçeklerinin eşzamanlı gerilimi üzerinden yeniden çerçeveler; felaket, kırılğanlık, risk ve geleceksizlik temalarının ağırlık kazandığı bu yaklaşımda gelecek artık yön verici bir ufuk olmaktan çıkarak sonluluk ve belirsizlik deneyimleriyle yüklü bir zaman boyutuna dönuşür. Yönelim yalnızca Antroposen

tartışmasıyla sınırlı kalmayıp şimdıcilik analizinin genel tonunu da biçimlendirir. Jeolojik ölçekte seyreden zamansallığın kabulü, insan zamanı ile gezegensel zaman arasındaki ilişkiyi karşılaştırılmaz ölçeklerin eşzamanlı varlığı olarak kurar. Ancak felaket ve kırılma ekseninde yoğunlaşan değerlendirme, öznelerin çıkış arayışlarını, direniş biçimlerini ve dönüşüm imkânlarını sistematik biçimde arka planda bırakır.

Her iki sınırlılık da aynı analitik eğilimden kaynaklanır. Buna göre öznenin zamanla kurduğu ilişkiyi yapısal kırılma noktaları düzeyinde kavramak, gündelik pratikte üretilen taktiksel zamansallığı görünmez kılar ve bu görünmezlik Antroposen bağlamında kaçınılmaz biçimde felaket tonuna dönüşür. Bu çifte sınırlılık karşısında çalışma, Hartog'un şimdıcilik kavramsallaştırmasının çağdaş zamansallığı çözümleyen güçlü bir analitik çerçeve kurduğunu savunurken söz konusu yaklaşımın öznenin gündelik pratikte ürettiği taktiksel zamansallığı analitik olarak dışarıda bıraktığını da ortaya koyar. Tarihsel anlam yalnızca rejim düzeyindeki dönüşümlerde değil öznenin her somut eyleminde yeniden biçimlenen taktiksel ilişki içinde de üretilir; bu kabulden hareketle çalışma, şimdıcilik çözümlemesinin yöntemsel eksenini gündelik pratiklerin özgül dinamiklerine taşımayı zorunlu bir adım olarak savunur.

Kaynakça

- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future*. The Viking Press.
- Aristoteles. (2001). *Fizik*. (S. Babür, Çev. Ed.). Yapı Kredi Yayınları.
- Augustinus. (2010). *İtiraflar*. (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Bouton, C. (2019). Hartog's account of historical times and the rise of presentism. *History: The Journal of the Historical Association*, 104(360), 309–330. <https://doi.org/10.1111/1468-229X.12734>
- Braudel, F. (1960). History and the social sciences: The long duration. *American Behavioral Scientist*, 3(3), 3–13. <https://doi.org/10.1177/000276426000300601>
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate Of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 2 (35), 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. (L. Arslan Özcan, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Hartog, F. (2013). The modern régime of historicity in the face of two world wars. (J. Golb, Çev.). In C. Lorenz & B. Bevernage (Eds.), *Breaking Up Time: Negotiating The Borders Between Present, Past And Future* (pp. 124–133). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hartog, F. (2015). *Regimes Of Historicity: Presentism And Experiences Of Time*. (S. Brown, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Hartog, F. (2022). *Chronos: The West Confronts Time*. (S. R. Gilbert, Trans.). New York: Columbia University Press.

- Hellerma, J. (2020). Negotiating presentism: Toward a renewed understanding of historical change. *Rethinking History*, 24(4), 1–23.
<https://doi.org/10.1080/13642529.2020.1848132>
- Jordheim, H. (2014). Introduction: Multiple Times And The Work Of Synchronization. *History And Theory*, 4 (53), 498–518.
<https://doi.org/10.1111/hith.10728>
- Jordheim, H. (2019). Return to chronology. In M. Tamm & L. Olivier (Eds.), *Rethinking historical time: New approaches to presentism* (pp. 43–56). Bloomsbury Academic.
- Koselleck, R. (2004). *Futures Past: On The Semantics Of Historical Time*. (K. Tribe, Trans.). Columbia University Press.
- Lorenz, C. (2019). Out of time? Some critical reflections on François Hartog’s presentism. In M. Tamm & L. Olivier (Eds.), *Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism* (pp. 23–42). Bloomsbury Academic.
- Platon. (2015). *Timaios*. (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Spiegel, G. M. (2009). The task of the historian. *The American Historical Review*, 114(1), 1–15.
<https://doi.org/10.1086/ahr.114.1.1>

