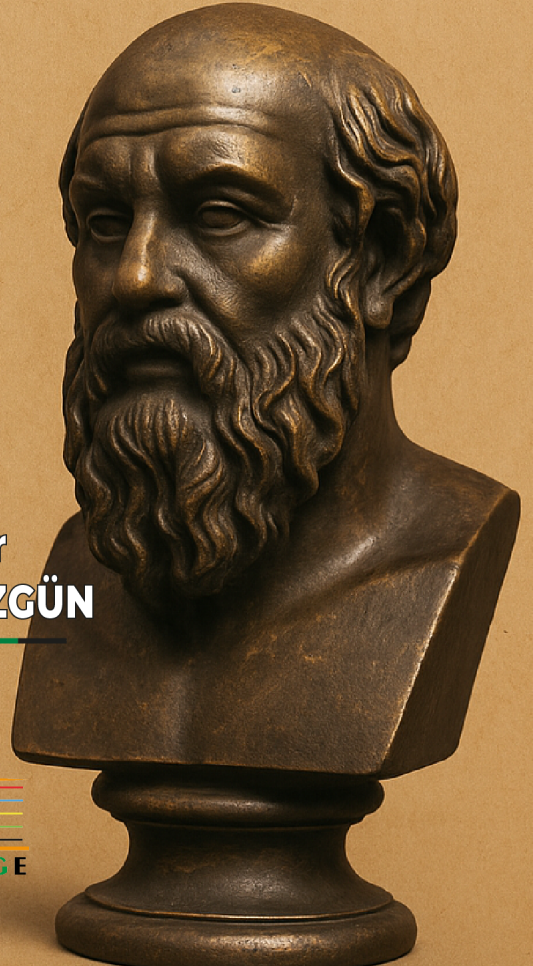


DÜŞÜNDÜREN FELSEFE YAZILARI



Editör
OĞUZ DÜZGÜN



BİDGE Yayınları

DÜŞÜNDÜREN FELSEFE YAZILARI

Editör: OĞUZ DÜZGÜN

ISBN: 978-625-372-686-7

1. Baskı

Sayfa Düzeni: Gözde YÜCEL

Yayınlama Tarihi: 2025-06-25

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

Deleuze ve Guattari'ye göre felsefe faaliyeti, dostlar arasında gerçekleştirilen bir faaliyettir. Dostluksa, empati yeteneğine sahip bir varlık olan insanın “muhabbet” duygusu/yetisi üzerine inşa edilir. Türkçemizde sıkça kullandığımız “muhabbet” kelimesinin, hem sohbet hem de sevgiyi işaret eden çok anlamlılığı, *philosophia* etkinliği ile oldukça uyumludur. Zaten *philosophia* kavramının ilk bölümü olan *philo-* da kadim çağlardan bu yana dostlar arasındaki sevgiyi ifade eder. Burada bahsi geçen dostlar, birbirinin kurdu olma potansiyeline de sahip insanlardır. Nietzsche'nin bir eserinin adında da geçen “*insanca, pek insanca*” hallerin felsefî nabzın ritminde atışı da bundandır. Felsefe sadece Sokrates'ten bu yana değil, var olduğu ilk günden bu yana insanla ve akılla (logosla) dosttur. Ne Thales ne de Kant, genelde insanı özelde ise insanın aklını felsefenin merkezinden uzaklaştırmıştır. Nietzsche'nin, “Tanrı'nın ölümü”nden bahsettiği o meşhur metaforu, esasında insanın ölümünü de haber vermektedir. Üstelik Tanrı'nın ölümü özün de ölümünü imlemez mi? Sartre'ın da işaret ettiği gibi varoluşun öze değil, özün varoluşa tabi olduğu bir çağa doğmuş ve belki de doğduğu gibi ölmüştür insan. Horkheimer, “doğanın dilinin koparıldığından” bahsettiği yerde, doğasız yaşayamayacak olan insanın ölümünü de fısıldamaz mı bize? Sıklıkla insanın ölümünden bahsedilen bir çağda ise felsefe, her zamankinden çok insanla ilgili olmak durumundadır. Alanında uzman akademisyenlerin kaleme aldıkları felsefe yazılarından oluşan elinizdeki bu kitap, felsefenin kadim ruhuna uygun bir şekilde insana, her çağda olduğu gibi bu çağda da gerçek değerini/anlamını arayan insana adanmıştır.

DR. ÖĞR. ÜYESİ OĞUZ DÜZGÜN

BANDIRMA ONYEDİ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER

SANAT VE FELSEFE KISKACINDA MEDUSA’NIN SALI TABLOSU: UMUT VARLIĞI OLARAK İNSAN	1
---	---

FARUK YORGUN

Paul Ricoeur'ün Yorum Teorisine Göre “bir Pantomima” Adli Hikâyeyi Yeniden Anlamlandırma	19
---	----

SALİH NURDAĞ

Rasyonalizm ve İrrasyonalizm Gerilimini Aşma Çabası Olarak Max Horkheimer'ın Akıl Anlayışı	30
---	----

OĞUZ DÜZGÜN

GETTİER’İN ÜÇ PARÇALI BİLGİ ANALİZİNİ ELEŞTİRİSİNİN MANTIKSAL YAPISI VE DÜŞÜNCE DENEYİ OLARAK KARŞI ÖRNEKLERİNE DAİR BİR TARTIŞMA	46
--	----

ASİM DİLMAÇÜNAL

BÖLÜM 1

SANAT VE FELSEFE KISKACINDA MEDUSA’NIN SALI TABLOSU: UMUT VARLIĞI OLARAK İNSAN

FARUK YORGUN¹

Giriş

Théodore Géricault’nun gerçek bir insanlık dramından etkilenerek çizdiği Medusa’nın Salı (The Raft of Medusa 1819) tablosu sadece bir sanat eseri olarak düşünülmemelidir. Bu şaheserin dayandığı gerçek olay insanlık durumunun, insanın ve yaşamın yeniden ele alınması gerektiğini düşündüren trajedilerden yalnızca biridir.² Medusa’nın salında yaşananlara felsefî bir perspektiften

¹ Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Orcid: 0000-0001-7097-4618.

² Medusa’nın Salı tablosu, Senegal’i İngilizlerden devralıp bir Fransız koloni kurma amacıyla 17 Haziran 1816 günü Fransa’dan hareket eden Medusa isimli geminin Batı Afrika’da karaya oturmasını konu edinir. Gemi artık kesin olarak batacaktır ancak gemide yeterince filika olmadığından bir sal yapılır. Bu sal da filikalara halatlarla bağlanır. Filikalara binemeyen 147 yolcu sala bindirilir. Bir müddet bu zor koşullarda yolculuk yapılır. Filikalardaki yolcular, bu koşullarda devam edilemeyeceğini ve saldakilerin kendilerine saldırma ihtimalini düşünerek aradaki halatları keserler. Böylece yolculuk daha hızlı olacak ve onlara yardım göndereceklerdi. On üç gün sonra gelen yardım gemisine binecek sadece 15 yolcu kalmıştır. Bu on beş kişiden dördü ise günlerce aç kaldıklarından yardım

yaklaşıldığında insan nasıl tanımlanmalıdır? İnsan, koşullar normalken eşitlik isteyen ama bu koşullar bozulduğunda veya trajik bir durum yaşandığında kimin gücü kime yeter düsturuna sahip olan, adil bir düzen olmayacağına inansa bile mücadele etmekten kendini alıkoyamayan, toplumsal bir felaket yaşandığında vicdanı yumuşayan ama aynı olay ve durum başına geldiğinde genelde kötülük yapmayı tercih eden, kötülüğe karşı olsa da kötülük yapmaktan kendini alıkoyamayan, kendi benliğini her şeyin üstünde tutan ve onu korumak isteyen, intihar etmeye cesaret edemediği için saçmaya başkaldırmayı ahlak edinen, iyi ve kötü olmanın da bedelini ödemek zorunda olan, bütün saçmalığına rağmen yaşamdan vazgeçmeyen, umut ve mücadele eden, bütün bu bilinmezliğin içinde bir anlam olmalı diye düşünen bir varlık mı? İnsan gibi karmaşık bir varlığı tanımlamak veya tanımlamaya kalkışmak cevabı kesin olmayan bir soruya cevap vermek gibidir. Cevap kısmen doğrudur ama kendi kabuğuna sığmayan ve sürekli bir şekilde koşullarını değiştiren insan da değişmeye ve dönüşmeye devam ettiğinden verilen cevap hep eksik kalacaktır. Ancak bütün bunlara tıpkı Newton fiziğinin değişmez kanunlarından biri olan yer çekimi kanunu gibi insanları da ortak bir paydada birleştirilecek bazı özelliklerin olduğu söylenebilir. İnsan en basit haliyle akıllı, düşünen, duygudaşlık kuran, başaran, değer oluşturan, iyilik ve kötülük yapma potansiyeli olan, umut eden, hayal eden, anlam kuran, inanan, sorgulayan, yaşamı evetleyen, umut eden türünden ortak özellikleri olan bir varlık olarak tanımlanabilir. *Medusa'nın Salı* tablosu, insanın birçok yönünün ortaya çıkmasına olanak tanıyan gerçek bir olay ve sanat eseri olması bakımından felsefi açıdan yorumlanabilir. Sanat ve felsefe ilişkisi tam da bu türden bir zemin üzerinden kurulur. Sanat eseri, sadece sanatsal bir yapıt ortaya

gemisinde aşırı yemek yiyerek mide komplikasyonundan dolayı ölür ve sadece 11 kişi kurtulur. Fransız Ressam Théodore Géricault ise bu olayı, 1818-19 yılları arasında *Medusa'nın Salı* (Le Radeau de la Méduse) tablosunda ölümsüzleştirir. (Detaylı bilgi için Bknz. “Meduse’nün Salı- Haluk Erdemol, 2017, ss. 94-97).

koyma amacıyla icra edilmez. Sanatçının yaşamla olan ilişkisi, yaşama ve insana dair dile getirilmeyen fikirleri bu yapıtlarda farklı şekillerde ifade edilir. Felsefe, sanattaki bu türden dile getirilemeyen fikir ve düşünceleri derin bir şekilde hatta bazen sanatçının asıl amacını aşarak ve başka yönlerle çekerek ifade edilmesine olanak tanır. Filozof, felsefe aracılığıyla sanatçının yapıtından yola çıkarak bir düşünsel dünya kurar. Böylece, sanatçının gözünden icra edilen yaşam ve insan portresi, filozofun düşünsel dünyasına katkı sağlayan bir nesneye dönüşür. Bu ikili ilişki sayesinde hem sanatçının yapıtı dile getirilir hem de filozof bu aracı kullanarak insan ve yaşamı felsefî bir bakışla derinlemesine inceler. Elbette felsefe ve sanat yapmanın biricik yolu bu ilişkiden geçmez bu ilişkiden bağımsız hem felsefe hem de sanat yapmak mümkündür; ancak sanat, insana dair olanı ifade etmede önemli bir araç olduğundan felsefe için önemli uğraklardan biri olarak kalır. Bu yönüyle, *Medusa'nın Salı* tablosu, felsefî bir incelemenin doğal olarak konusu haline gelir. Bu gerekçeden yola çıkarak, başka bir deyişle sanat ve felsefe ilişkisinden hareket ederek *Medusa'nın Salı* tablosu, sanatçının amaçlamadığı bir şekilde “İnsan, felsefî açıdan nasıl tanımlanmalı?” sorusuna bir cevap olarak incelenecektir. Bu inceleme yapılırken yapıt artık sanatçının hükmünden çıkarak filozofun felsefî nesnesine dönüşür. *Medusa'nın Salı* tablosu, burada felsefî bir nesne olarak ele alınacak ve bu nesneden hareketle insan, sonuç itibarıyla bir umut varlığı olarak işaret edilecektir. Bu düşünsel iddiayı temellendirmek için bazı filozofların fikir ve görüşlerinden istifade edilerek sanat ve felsefe kıskacında insan üzerine bir irdeleme yapılacaktır.

Medusa'nın Salı Tablosuna Felsefî Bir Yaklaşım ve Umut Varlığı Olarak İnsan

Albert Camus, *Sisofos Söyleni* adlı kitabının ilk cümlesinde felsefenin çözmesi gereken en önemli sorunun intihar olduğunu söyler. Bu felsefî soruna verilecek yanıt, yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmaktır (Camus 2016: 21). Daha

açık bir ifadeyle, içinde yaşadığı dünyaya nereden ve nasıl geldiğini kesin bir biçimde bilmeyen bir varlık olarak insanın burada yaşamaya evet veya hayır demesinin yani gerekçesinin ne olduğu üzerine düşünmek ve bir yargıya varmak felsefi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu türden bir felsefi sorunu deşmenin amacı, insanların büyük bir çoğunluğunun yaşamı bir şekilde değerli bulmasının ve intihar etmemesinin arkasındaki nedeni kurcalamak anlamına gelir. İnsanlık tarihi, bir anlamda bir trajediler tarihi olmasına rağmen neden ezici çoğunluk intihar etmiyor, intihar etmeyi bir tarafa bırakın neden sınıksız bir şekilde içinde bulunduğu koşullara sarılıyor ve yaşamını devam ettiriyor? Medusa'nın salındaki 147 kişi neden ilk anda okyanusa atlayıp intihar etmiyor da mücadele edip hayatta kalmayı umut ediyor? Çünkü insanın ölümden sonrasına dair sadece inançları vardır. Orası, olup olmayacağı kesin olmayan ama bazı insanlarca inanılan belirsiz, karanlık bir yerdir de ondan. İnsanın yaşadığı dünyayı bu kadar sevmesi ve neredeyse her koşulunu kabul etmesinin arkasında tecrübe edilmiş bir yaşamın varlığıdır. İnsan hayatındaki en gerçek şey tecrübe ettiği yaşamın kendisidir. İyi veya kötü gözünün önünde akan bir yaşamın kesinliği ve kesinlik içinde edinilen tecrübeler, insanı, yaşadığı dünyaya bağlar. Bu tecrübeler, insanın bütün yapıp etmelerini kapsar. Sevmek, gülmek, ağlamak, kazanmak, kaybetmek, özlemek, başarmak, evlenmek, çocuk sahibi olmak, sevdiklerini gömmek, onların anılarını yaşatmak, ailesini geçindirmek, miras bırakmak, sanat icra etmek hâsılı insanın bütün yapıp etmeleri onun yaşama evet demesine gerekçe sağlar. Peki ya intihar? İntihar, anlamın, umudun, mücadele gücünün, belirsizliğin ve karanlığın hüküm sürdüğü bir zihin dünyasında gerçekleşir. İntihar eden kişi için yaşam, artık yaşanma değmeyen anlamsız bir yerdir ve intihar kaçınılmazdır.

O halde intihar etmeyen ve yaşamı evetleyen insanın anlam kurmak için gerekçelere ihtiyacı vardır. İnsanların yaşamak için

ihtiyaç duydukları gerekçeler onların anlam dünyalarını inşa eder. Anlam arayışına mukadder olan insan, yeni anlamlar üretir ve üretmeye devam etmektedir. Okyanusun ortasında kalan Medusa'nın salındaki 147 kişi için anlam bir şekilde hayatta kalmayı başarmaktır. Frankl Victor, yaşamının acı çekmek olduğunu ve hayatta kalmanın da acı çekmenin anlamını bulmak olduğunu varoluşsal açıdan ifade eder (Victor 1963: xii-xiii). Frankl'ın bu anlam arayışı tanımı, Medusa'nın salındaki her birey için geçerlidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu anlam, hayatta kalmayı başarmaktır. Ancak saldakiler için hayatta kalma mottosunda birleşen anlam tam bir vahşete sahne olmuştur. Yaşamda kalma mücadelesi bir katliama dönüşmüştür. Medusa'nın salında açlıkla mücadele eden ve yaşamda kalma savaşı veren insanlar, bir süre sonra yamyam olmaktan kurtulamamıştır. Hayatta kalmanın anlamı bireysel bir savaşa dönüşmüştür. Koşulların zorluğu insanların bütün etik ve ahlaki değerleri dışarda bırakmalarına neden olmuştur. Saldaki yaşam, orman kanunlarının geçerli olduğu mini bir savaş alanına dönüşmüştür. Burada tek amaç ve anlam 'Hayatta kalmak için her şeyi yap' anlayışıdır. Gökberk, Hobbes'un felsefesinden hareket ederek insanı, her şeyden önce kendi varlığını koruyan, koruyup sürdürmeye çalışan türden bir ana güdüye sahip bir varlık olarak tanımlar ve buradan hareketle bütün insanların birbirinin düşmanı olduğunu ve kendini bir savaş alanında bulduğunu belirtir (Gökberk 1993: 285). Gökberk'in bu yaklaşımdan yola çıkarak yaşam, insanın hayatta kalmak için mücadele ettiği ve düşmanlar ürettiği bir savaş alanı olarak tanımlanabilir. Herakleitos'un yaşamı, savaşın hüküm sürdüğü bir alan olarak ifade etmesi ve Cengiz Çakmak'ın savaşın ikincil anlamı olarak belirttiği antropolojik, diğer bir deyişle tutku ve arzularına karşı verdiği savaş, Medusa'nın salında bütün çıplaklığıyla ortaya çıkan olumsuz bir örnektir (Herakleitos 2005: 53f. 137). Medusa'nın salında yaşananların olumsuz bir örnek olarak değerlendirilmesinin nedeni, hayatta kalma savaşındaki insanın kendisiyle beraber diğerlerini yaşatmaya değil yaşamda kalmak için

öldürmeye karar vermesidir. Bu ise insanın burada inşa ettiği anlamın kötü tutkulara veya insanın kötü yanının galip gelmesine olanak tanınması olarak değerlendirilebilir.

Medusa'nın salını daha da büyütüp insan yaşamının kendisine yaydığımızda ve tersi koşullar düşünüldüğünde insan neden kötülük yapar ve kendini önceler? İnsan kötülük yapmaktan haz duyan bir varlık mıdır yoksa kötülük de insanda potansiyel olarak var olan ve gerekli koşullar oluştuğunda tercih edilen bir eylem veya tavır mıdır? Kişi, bu koşullar içerisinde yaptığı veya tercih ettiği eylemin kötü olduğunu biliyor mu yoksa Sokrates'in ifade ettiği gibi insan bilmediğinden veya bilgisizlikten mi kötülük yapıyor ya da hiçbiri mi? İnsanı, iyilik ve kötülük yapmaya iten gerekçe nedir? minvalinden sorulara doğrudan net ve kesin bir cevap vermek neredeyse imkansızdır. Zira her bir bireyin aynı eylem ve düşünceden hareketle hem iyilik hem de kötülük yapma sonucunu çıkarma gibi yorumlama ve kendine yorma özelliği olduğu söylenebilir. Örneğin “insanların anadilleri ve kültürleri önemlidir ve bundan dolayı korunmalıdır” türünden bir düşünceden hem iyilik hem de kötülük ortaya çıkabilir. İyilik, bu düşüncenin genellikle vurgusuna sadık kalarak diğer dil ve kültürlerin yaşatılmasına katkıda bulunarak ortaya çıkar; ancak aynı düşünceden, insanlar için iyi olanın kendi dil ve kültürleri olacağını savunan bir grup, diğer dil ve kültürleri ortadan kaldırmak için her yol mubahtır ve gereklilikleri yapılmadır türünden bir sonuç çıkarılabilir. Dolayısıyla, insan için iyi ve kötü ezici bir çoğunlukla yanlı ve öznelidir. Bunun nedeni ise iyi ve kötünün göreceli kavramlar olmasıdır.

Bundan dolayı, yaşamın amacı ve anlamı, her ne kadar genel bir kavram olsa da özünde tek tek ve bireyseldir. Ortak amaç ve anlamlar ise yakınlık kurma ilişkisi üzerinden yorumlanarak oluşturulur. Örneğin, uzaylıların var olduğunu ve dünyaya saldıracaklarını varsayalım. Bu durumda bir toprak parçası, makam,

hırs veya başka nedenlerden dolayı kendi türüne etmediği kötülüğü bırakmayan insan, uzaylılara karşı kendi türünü koruma amacını nihai bir anlam haline getirebilir. Bu makro yaklaşım ülkeler, aileler ve mikro şeylere indirgediğinde de genel eğilim değişmeyecektir. İnsan kendisine yakın hissettiği ve kabul ettiği amaç etrafında toplanan bir yapıya sahiptir.

İnsan yaşamı, bir tür anlam çatışmalarının oluşturduğu kaotik bir alan olarak yorumlanabilir. Herakleitos'un çatışmaların olduğu bir savaş alanı olarak tanımladığı yaşam, Hobbes'ta bir doğa durumu olarak ele alınır. Hobbes'un kaotik ve çatışma hali olarak ele aldığı doğa durumu, insanları doğuştan eşit kabul etmekle başlar, bu eşitlikten güvensizlik doğar, güvensizlikten savaş doğar ve nihayet devletin varlığı bu koşulları dengelemek ve insana güvenli bir limanda hissettirmesi bakımından zorunludur diye devam eder (Hobbes 2014: 99-103). Ancak Hobbes'un önerisi, her ne kadar makul olsa da insanı insanın tanrısı ve insanı insanın kurdu olmaktan kurtaramamaktadır (Hobbes 1949: 1). İnsanlar hem iç yaşantılarında hem de dış yaşantılarında bütünlüklü bir biçimde doğa durumundan çıkamamıştır ve çıkması da beklenmemelidir. Bu bir fitrat meselesi olarak görülebilir. Kısmen terbiye edilebilir ama tümüyle sökülüp atılamaz. Çünkü yaşadığımız gezegende insanlar, bir hiç uğruna katlediliyor ve savaşlar hız kesmeden devam ediyor. Bireysel ve toplumsal çıkarlar, çatışmaya başladığı anda insan bütün çıplaklığıyla doğa durumuna geçiş yapıyor. Bundan dolayı, doğa durumu geçmişte kalmış bir insan durumu olarak okunmamalıdır. Her daim potansiyelini koruyan ve koşullar oluştuğunda ortaya çıkan bir durum, hal, tavır ve özellik olarak görülebilir. Medusa'nın salında 147 kişiden 132'sinin katledilmesinin arkasında yatan temel etken insanın doğa durumundaki bencil halinin hükmetmesidir. Bu koşullarda, İnsan insanın kurdu değil insan insanın celladıdır. İnsan, teknik olarak değiştirip dönüştürdüğü dünyada kendi celladı olma fikrinden kurtulamamıştır. Acı ve ıstırap dolu bir yaşamın mimari

olmaktan kendisini alıkoyamamıştır. Benzer bir gerekçeyle, yaşamın bir ıstıraplar bütünü olduğunu fark eden Schopenhauer, “*ıstırap, hayatımızın ilk ve doğrudan konusu olmadıkça varoluşumuz dünyadaki en değersiz ve uygunsuz şey olur*” der (Schopenhauer 2017: 13).

İnsanın insana düşman ve cellat olduğu bir yaşam neden evetlenir, insan neden acı çekmeyi ve ıstırap duymayı evetler? Bu sorular bağlamında, Schopenhauer’ın acı ve ıstırapı varoluşun temeli olarak ele almasında haklılık payı olduğu söylenebilir. Çünkü acı çekmek ve ıstırap duymak insanı yeni anlam ve değerler üretmesine teşvik eder. Bu ise, insanı yaşamın absürtlüğünün farkına vararak zor olanı seçmesine farklı bir ifadeyle yaşamı evetlemesine neden olur. İnsanın yaşamda kalmayı evetlemesi veya bu eylemi seçmesi bir tür özgürlüktür. Burada özgürlük, yani bir tercihte bulunma isteği, bir zorunluluktur. Sartre, “*Biz seçimleri yapan özgür kimseleriz, fakat özgür olmayı seçemeyiz; özgürlüğe mahkûmuz*” derken insanı, yapmış olduğu bu tercihlerin bilincinde ve bu seçimlerin sorumluluğunu alan özgürlüğe mahkûm bir varlık olarak betimler (Sartre 2007:4). Eylemlerinin sorumluluğunu alan insan, bu durumu bulantı hali içerisinde yaşar. Buradaki bulantı hali, insanı eylem yapmaktan alıkoyan türden değil tersine insanı eylemle birleştiren, harekete geçiren türdendir. Schopenhauer’cu anlamda bir tür ıstıraptır. Acı ve ıstırapın bilincinde bir varlık olarak insan bu yaşamı evetler ve kendi değer ve anlam dünyasını yaratır. İnsan, yaşamın kendinde bir anlamı olduğuna inanmak yerine kendisinin ürettiği değer ve anlamlardan ibaret olduğunu kavramayı tercih eder. İnsan, acı çektiği ve ıstırap duyduğu değerleri ve anlamları yıkarak ve yerlerine yenilerini ikame ederek yaşama başkaldırır. İnsan, hayır diyebilen, olanlara şimdiye kadar evet ama ilerisi için hayır diyen bir varlık olarak başkaldırır (Camus 2015: 23).

İnsan, yaşamı evetleyerek onun monotonluğunu aşar. Bela Tarr’ın *Torino Atı* (2011) adlı filminde Ohlsdorfer (Janos Derzsi)

karakterinin tekrarlanan eylemleriyle yaşamın monotonluğu mükemmel bir şekilde tasvir edilir. Odysseus, ölüler diyarı olan Hades'e indiğinde Sisifos'u bir kayayı dağın zirvesine çıkarmaya çalıştığını ama her seferinde kayanın ovaya doğru düştüğünü ve Sisifos'un onu yeniden zirveye çıkarmaya çalıştına tanıklık eder (Homeros 2015: 204). Burada, Torino atı ve Sisifos efsanesi ile metaforlaştırılan yine yaşamın monotonluğunun bizatihi kendisidir. Yaşam bir kısır döngüde devam eder. İnsanların büyük bir çoğunluğu her gün neredeyse aynı eylemleri tekrarlar. Fakat burada göz ardı edilmemesi gereken en temel nokta her ne kadar yaşam, eylemlerin tekrarı olsa da insanın her gün tekrarladığı eylemi gerçekleştiren kişi olarak aynı kişi olmadığının farkında olmaktır. Zamana ve mekâna tabi olan insan, bu zamansallık ve mekânsallık içerisinde sürekli bir oluş içerisinde. Kartopu misali her gün biraz daha büyür, başka bir deyişle her gün biraz daha deneyim kazanır. Doğal olarak, bugün bu yazıyı yazan yazar ile yarınki arasında fark olacaktır. Yarınki yazar, önceki günlerden birikmiş bilgi ve beceriyi kullanarak yazmaya devam edecektir. Hâsılı, yaşam form olarak benzerlik taşısa da deneyimlenmesi bakımından farklılaşır ve hiçbir şey birebir aynı şekilde aynı kişi tarafından tecrübe edilemez. Tıpkı Herakleitos'un aynı ırmağa iki kez girilmez metaforuyla ifade etmeye çalıştığı gibi (Herakleitos 2005: 91f. 217).

Camus, tanrılar tarafından cezaya çarptırılan Sisifos'un sürekli bir şekilde gerçekleştirdiği eylemin yaşamın monotonluğuna ve doğal olarak anlamsızlığına vurgu yaptığını kabul eder. Fakat tüm bunlara rağmen Camus, yararsız ve umutsuz bir cezaya çarptırılan Sisifos'u, yazgıyı bir insan işi yapması daha açık bir ifadeyle kendi yaşamının kararını Sartre'ci bir anlamda sorumluluğunu alarak dönüştüren bir karakter olarak yorumlar. Bu durumu ise "Sisifos'un tüm sessiz sevinci buradadır; yazgısı kendisidir" ifadesiyle özetler (Camus 2016: 140). Dolayısıyla, Camus açısından Sisifos, tanrılarının verdiği cezayı bilinçli bir şekilde değiştirip dönüştüren, kendi

yükünün sorumluluğunu alan ve yaşamı evetleyen trajik bir kahramandır. Camus, bilinçli trajik bir karakter olarak Sisifos'u, yaşam denilen yazgının kaleminin yine insanın kendisinde olduğunu öğreten ve mutlu olarak tasarlanması gereken bir karakter olarak ifade eder:

“Sisifos'u dağın eteğinde bırakıyorum! Kişi yükünü eninde sonunda bulur. Ama Sisifos tanrıları yadsıyan ve kayaları kaldıran üstün bağlılığı öğretir. O da her şeyin iyi olduğu yargısına varır. Bundan böyle, efendisiz olan bu evren ona ne kısır görünür ne de değersiz. Bu taşın ufak parçalarından her biri, bu karanlık dağın her madensel parıltısı, tek başına bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Sisifos'u mutlu olarak tasarlamak gerekir (Camus 2016: 141).”

O halde genel bir yaklaşımla yaratılan veya evrimsel olarak dönüşen insan, içine düştüğü veya fırlatıldığı yaşamda kendi değer ve anlam dünyasını yaratır veya var olan bir anlamı tercih eder. Yaşamını ise bu anlam ve değerler üzere inşa eder. Peki, neden bu inşa edilen anlam ve değerler, Medusa'nın salı ve insanlık tarihindeki felaketlerin yaşanmasını engellemez? Uygun koşullarda yaşamak isteyen insan nasıl oluyor da aynı isteğe sahip diğer insanları katledebiliyor? Farklı zaviyelerden de olsa insan, yaşamı kutsal olarak görmesine rağmen nasıl oluyor da kendi türünün en büyük düşmanı olabiliyor? Dahası, nasıl oluyor da tüm bunları çoğu zaman inşa ettiği anlam ve değerlerden yola çıkarak yapabiliyor? Geçici anlam ve değerlerin nihai olduklarına dair inançlarından dolayı, bu anlam ve değerlerin dışında kalanlara her türlü muamele reva görülüyor. Ancak burada insanlık tarihine bakıldığında bütün bunlar büyük sorunlar olmasına rağmen yine de bir sorun olarak gözükmeyecektir. Zira doğada yaşayan varlıklar arasında insan, çelişkilerle yaşayan ve bu çelişkilerinin farkında olan yegâne varlıktır denebilir. İnsanın neredeyse bütün yaşamı çelişkilerle doludur. Dün yapılan şey bugün için pişmanlık kaynağı olarak

kalabilir veya tersi de mümkün olabilir. Bunun nedeni ise insanın oluşa tabi bir varlık olmasıdır. Bu oluşun net bir biçimde bilincinde olmayan insan, eylemlerini yaşadığı günün koşullarına göre değerlendirir. Medusa'nın salında insanların hayatta kalmak için tercih ettikleri eylemler, sonrasında hayatta kalanlar açısından bir utanç kaynağıdır. Savaş, deprem ve diğer felaket durumları yaşandığında insanların çoğunun benzer şekillerde eyledikleri görülecektir. Tam da bu nedenlerden dolayı, insan ortak yaşamın koşullarını arar ve oluşturmaya çalışır. Ancak bilinçaltında koşullar normalken geçerli olacak uzlaşmalar olduğu düşüncesi varlığını korur. Hâsılı insan, içindeki vahşiliği evcilleştirmeye yazgılı bir varlık olarak düşünülebilir. Bunun bilincinde olan insanın yaşamı doğal olarak trajiktir. Bundan dolayı, yukarıdaki türden soruların cevapları kesin ve net değildir. İnsan ve yaşam bir cevaba sığdırılamayacak kadar sofistikedir.

İnsanın kendi üzerine düşünmesi, kendisini tanımaya başlaması felsefi bir süreç olup onu Sokrates'in de ifade ettiği gibi bilerek kötülük yapmaktan uzaklaştırır. Montaigne, kötülüğü dışarda aramamak gerektiğini zira onun içimizde olduğunu ifade eder. Kötülükle baş etmenin yolunu da kendimizi erken bilmeye başlamak olduğunu ve bunun için de felsefeyi bir ilaca benzeterek çözüm olarak sunar: “*Kendimizi erkenden bilmeye başlamazsak, nasıl bahşederiz bunca dertler, bunca kötülüklerle? Oysa felsefe gibi çok tatlı bir ilacımız da var. Öteki ilaçları ancak bizi iyileştirirlerse hoş buluruz; felsefe ise hem hoşlandırır hem de iyileştirir bizi* (Montaigne 2011: 75).” Felsefenin hem hoşlandıran hem de iyileştiren bir ilaç olarak görülmesi metaforik bir okumadır. İnsanın anlam arayışında felsefi bir bakışın varlığı, yaşamı umutlu ve daha yaşanılır kılar. Zira filozofların büyük bir çoğunluğunun düşüncelerinden taşan temel önermelerden biri de kötülüğe karşı duruştur.

Bilerek ve isteyerek kötülük yapmaktan neden uzak durulmalı düşüncesinin nasıl olacağı filozofların ahlak felsefelerindeki ana izlektir. Yukarıda ifade edilen felsefi çerçevenin öz ve kısa hali, Sokrates’in insan için erdemli ve onurlu olarak kabul ettiği yaşam, “*Sorgulanmamış bir hayat yaşanmaya değmez*” ilkesinde özetlenir (Platon 2008: 38a). İnsan, ancak ve ancak yaşamı sorgulayarak bilinçli bir anlam yaratabilir ve kendi zaviyesinden yaşamı daha yaşanılır kılabilir. Descartes’in insan varoluşunun en temel dayanağını olarak kabul ettiği ünlü “*Düşünüyorum o halde varım*” iddiası bir anlamda Sokrates’in yaşamın sorgulanması, üzerinde düşünülmesi gereken bir şey olarak gördüğü düşüncesine dayandırılabilir (Descartes 2014: 27). Ezcümle, filozoflar, iyi bir yaşamın imkânını sorgulayarak daha iyi bir yaşamın sınırlarını belirlemeye ve insan için onurlu bir yaşamın imkânı sunmaya çalışır.

Filozofların felsefelerinden, dinlerden, bilimden ve diğer düşüncelerden taşan nihai kavramın umut olduğu söylenebilir. Umut üzerine ifade edilenlerin muhtevası her ne olursa olsun insanlar için anlam veya anlamlar sunmada ve yaşamı evetlemede etkilidir. Yaşamı değerli ve yaşanabilir kılan bu farklı zaviyelerden taşan anlamlardır. Elbette insan, bu hazır gelmiş anlamları kabul etmek zorunda olmadığının farkında olan ve kendi anlam dünyasını inşa edebilen bir varlık olarak umuda sınırsız sarılır. Hesiodos, *İşler ve Günler*’de Prometheus’un Zeus’un otoritesine başkaldırarak ateşi çalıp insanlara vermesi üzerine insanları sevip okşamaya doyamayacakları bir belaya, yani yaşamaya mahkûm ettiğini Prometheus’un ağzından ifade eder. Bu belalı yaşam ise bütün tanrıların armağanı anlamına gelen Pandora’nın yaratılmasıyla başka bir boyut kazanır. Pandora kötülükler dolu bir kutuyla insana armağan edilir. Ölümlü varlık olan insanların yaşamını derde boğan bu kutuda kalan son şey umuttur:

“Eskiden insanoğlu bu dünyada

Dertlerden, kaygılardan uzak yaşardı,

Bilmezdi ölüm getiren hastalıkları.
Pandora açınca kutunun kapağını,
Dağıttı insanlara acıları dertleri.
Bir tek Umut kaldı dışarı çıkmadık
Kapağı açılan dert kutusundan.
Umut tam çıkacakken Pandora kapamıştı kapağı,
Böyle istemişti bulutları devşiren Zeus.
O gün bugündür insanların başı dertte,
Toprak bela doludur, deniz bela dolu,
Geceler dert doludur, gündüzler dert dolu,
Salgınlar başıboş dolaşır sessizce
Ölümlülerin çevresinde (Hesiodos 2016: 52).”

Tanrıların savaşı, insanlara dert, keder ve acı dolu bir yaşama umut ile karşı çıkmaktan başka şansları olmayan bir yaşam armağan etmiştir. İnsan acı, keder ve dert dolu yaşamında umut ederek kendi varlığını sürdürmeye devam etmiştir. İnsan hiçbir kötülüğün yaşanmadığı tanrısal alemden bütün kötülüklerin yaşandığı aleme atılmıştır. Dolayısıyla, acı, keder, dert ve belayla uğraşmak insanın kaderidir ve bu kaderi yaşamaya evet demesi ise insanın bir umut varlığı olmasındandır.

Bu bağlamdan hareketle insanın umutsuz bir varlık olma şansı yoktur. Umutsuzluk, insanın bütün anlam ve değer dünyasının yok olmasıyla eş anlamlıdır. İntihar düşüncesi, ancak ve ancak bu türden bir zemin üzerine kurulu olabilir. Ancak umutsuz bir varlık yaşamına son verebilir. Kierkegaard, Hristiyanlık teolojisinden ödünç alarak umutsuzluğu, ölümcül bir hastalık olarak tanımlar. Umutsuzluk, işkence çeken, ölmek isteyip de ölemeyen bir ben hastalığıdır. Ölesiye hasta olup, ölememektir. Umudu yok etmek,

yaşamdan vazgeçmektir. Yaşama dair herhangi bir beklentinin imkanını tüketmektir. Kendi ben'ini yaşatmak yerine ölüme terk etmektir. Ölümcül bir hastalık olan umutsuzluk, anlamın, değerın yok olması, her şeyin ölmesi, yok olması, yitip gitmesi ve nihayet ben'deki ebediliğin ölmesini evetlemektir (Kierkegaard 2004: 27-28-29). Medusa'nın salındaki trajedinin ana kaynağı, ölen insanların umutsuzluğa kapılarak yaşamlarını hiçe saymalarıdır. Yaşama umudunu tümünden yitirmeleridir. Bu türden durumlarda umutsuzluk, insan için bir cinnet halidir. Doğal olarak, bu türden durumlarda yaşama umutla sarılıp umutsuzluğu defetmek gerekir. Yaşamı umutla çağırmak gerekir. Böylesi bir tavır, insanı diğer canlılardan ayıran bir niteliktir. Bir umut varlığı olarak insan, yaşamı umutla evetleyerek diğer canlılardan ayrılır.

Uygur, insanı niçin, neye göre ve nasıl yaşadığını araştıran bir varlık tanımlar. İnsanın yaşamla kurduğu araştırma ve sorgulama ilişkisi, onun umut varlığı olmasıyla doğrudan ilintilidir. Umudunu yitiren ve umutsuzluğa kapılan bir insan için araştırılması ve sorgulanması gereken konular olmadığı gibi cevapları merak edilen sorular da yoktur. Uygur, bu bağlamdan yola çıkarak herkesi bir yaşama filozofu olarak tanımlar. Dolayısıyla her umut sahibi insan, bilinçli ya da bilinçsiz, iyi veya kötü yaşama dair sorularına kendi zaviyesinden yanıtlar arar veya verir (Uygur 1993: 7). Daha açık ve net bir ifadeyle, yaşama karşı sahip olduğu umutla yaşamı evetler.

Tanrısal düzene başkaldırmasının cezasını fazlasıyla ödeyen Prometheus'un insana miras bıraktığı en temel şey haksızlığa başkaldırmak ve başkalarının değerlerine evet demek zorunda kalmamaktır. Prometheus'tan insana miras kalan, kaderi olan bu belalı, kederli ve acılı yaşamı umudunu kaybetmeden kendi iyi ve kötüsünü var ederek yaşamaktır. İnsanın yaşam karşısında sahip olduğu umudu onun karakteri ve kaderidir. İnsanın yaşama arzusundan meydana gelen umudu, onun tüm yapıp etmelerini şekillendiren bir mekanizmadır. Herakleitos, "insanın karakteri

kaderidir” der (Herakleitos, 2005: 119f. 275). Bu bir anlamda yaşama nasıl yaklaştığınızla da ilgilidir. Kader olan karakter, yaşamı evetleyen bir umut üzerine inşa edilmelidir. Ancak unutulmamalıdır ki insanın umut eşliğinde yaşamı evetlemesi, iyi bir yaşamın garantörü değildir. Çünkü insanın karakteri, sahip olduğu dünya görüşüyle birleştiği denklemde her zaman herkes için iyi olan bir yaşam formu ortaya çıkarmaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere, yaşamdaki iyi ve kötünün varlığı ve neliği yaşamla farklı bağlamlarda kurulan bağın sonucunda ortaya çıkan anlam çatışmalarıdır. İyilik ve kötülük, ortaya konan anlam üzerinden değerlendirildiğinden görecelidir. Doğal olarak, insanların bütün çatışmalarının nedeni, inşa ettikleri anlamların farklı muhtevalara sahip olmasıdır. İnsanın farklı anlam ve değerler üretmesinin temel nedeni ise düşünen bir varlık olmasıyla ilgilidir. Düşünen, araştıran, sorgulayan bir ben’in nihai bulgusu veya çıktısı herkes için geçerli nihai bir form değil ve olmak zorunda da değildir.

Medusa’nın Salı tablosu, kaderlerine terk edilmiş umutlu ve umutsuz insanların yaşamda kalma mücadelesini resmeder. Umutsuzluğa kapılmış ve umutsuzluk içinde yitip giden büyük çoğunluk için umutsuz bir trajedyken akıl sağlığını ve yaşama umudunu koruyup ona sarılan ve gerekliliklerini yerine getiren 15 kişi içinse umutla bezenmiş trajik bir yaşam mücadelesidir. İnsan dediğimiz varlık her ne kadar içinde bulunduğu yaşamın sonlu olduğunu söylese ve buna inansa da eylemlerinden bu kabulün ayaklarının yere basmadığı anlaşılabacaktır. İnsanların büyük bir çoğunluğu hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamaya eğilimlidir. Bu yaşamın geçici olduğu gerçeği, insanın tıpkı Godot’u bekleyenler gibi ölümü beklemek üzere bir yaşama evet demesi anlamına gelmez; aksine ölümün varlığının farkında olarak bir yaşamı inşa etmek anlamına gelir. Bu farkındalık, savaş, yakın birinin ölümü, kaza, doğal felaketler gibi insanın kendisini çaresiz hissettiği anlarda en yoğun biçimde deneyimlenir. Bu türden, Kantçı terminolojiyle kritik

anlarda insan adeta bir iyilik meleğine döner ve bu yaşamın aslında kötülük yapmak için çok kısa olduğunu düşünür. Ancak bu düşünce kısa sürer ve insan normaline daha açık bir ifadeyle her şeyin yapılabilirdiği yaşamına geri döner ve kaldığı yerden devam eder. Gerçek manada ölümün farkında yaşayan bir insanın kötülüğe ayıracak zamanı yoktur. Bu bakış, yaşamı olumlu anlamda evetlemektir. Ancak insan gibi karmaşık bir varlığın bu kadar romantik bir perspektiften tasavvur edilmesi ne yazık ki gerçekçi değildir. İnsan öleceğini bilen ancak bu bilgiye göre bir yaşam inşa eden bir varlık değildir. İnsan yaşamının trajedisi de bu bilinçten kaynaklanır. İnsan, bu bilinçle yaşama umutla bağlanır ve bir umut varlığı olmaktan kurtulamaz; ancak hayatta kalma umudunun nasıl bir yaşam olanağı sunacağı insanın belli bir oranda iradesine bağlıdır. İnsanların anlam dünyalarının ve inşa ettikleri anlamların farklılıkları da bu türden bir iradenin sonuçlarıdır. Umut, insanı yaşamda tutan en güçlü niteliklerden biri olduğu için insan, iyi ve kötünün hem içinde hem de ötesinde bir umut varlığı olarak tanımlanabilir. Buradan hareketle insan, Descartes'tan esinlenerek "Umut ediyorum, o halde varım" diyen bir varlık olarak ifade edilebilir.

Kaynakça/References

Camus, A. (2016). *Sisifos Söyleni*. (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları.

Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Erdemol, H. (2017). Meduse'ün Salı. *Bütün Dünya*, (6), 94-97.

Gökberk, M. (1993). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (Çev. Cengiz Çakmak). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Hobbes, T. (1949). *De Cive or the Citizen*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Hobbes, T. (2014). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Homeros. (2015). *Odysseia*. (Çev. Azra Erhat & A. Kadir). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Hesiodos. (2016). *Theogonia & İşler ve Günler*. (Çev. Azra Erhat & Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Kierkegaard, S. (2004). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu). Ankara: Doğubatı Yayınları.

Montaigne, M. (2011). *Denemeler*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Platon. (2008). *Sokrates'in Savunması*. (Çev. Ahmet Cevizci). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Schopenhauer, A. (2017). *Hayatın Anlamı*. (Çev. Ahmet Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Sartre. J. P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. (Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çetinkaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Uygur, N. (1993). *Yaşama Felsefesi*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Victor, F. (1963). *Man's Search for Meaning*. (Trans. Ilse Lasch). New York: Washington Square Press.

BÖLÜM 2

PAUL RİCOEUR'ÜN YORUM TEORİSİNE GÖRE “BİR PANDOMİMA” ADLI HİKÂYEYİ YENİDEN ANLAMLANDIRMA

SALİH NURDAĞ¹

Giriş

Bir metin karşısında okurun iki tür yaklaşımından bahsedilebilir: Şüphe ve güven. Edebî bir metne güven içerisinde yaklaşan okur, anlatıcının söylediklerini kabul edecek ve metne itaat edecektir. Metnin sesi onun için bir yol gösterici olacaktır ve okur, yazarın niyetini peşinen kabul edecektir. Metne şüphe ile yaklaşan okur ise “Ya öyle değilse; ya kelime, cümle, paragraf veya metin başka bir şey söylemek istiyorsa?” sorularını sürekli olarak kendisine sormaktan geri durmayacaktır. Metne âdeta bir kazı çalışması yapar gibi yaklaşacak ve kazabildiği yere kadar metnin derin anlamına nüfuz etmeye çalışacaktır. Geldiği nihai noktada artık kendisine göre onu bir zafer beklemektedir (Gündoğdu, 2017: 94). Her iki yaklaşımın da kendi içinde tutarlı olduğunu kabul edeceğimiz yönleri bulunmakla birlikte aşmazları da vardır. Paul Ricoeur bu iki yaklaşımdan farklı bir yol önerir. Bu da anlamının

¹ PhD, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Orcid: 0009-0002-7216-5907

metnin arkasında var olan belli bir niyeti açığa çıkarmak suretiyle değil metnin önünde kendimizi anlamakla mümkün olabileceğidir (Gündoğdu, 2017: 108). Bu yaklaşımda okur metin karşısında daha başat bir konuma taşınmış olur. Burada asıl olan ise okurun kendisini anlamasıdır. Peki bu durumda metin sadece okurun kendisini anlaması için kullanılacak bir araç mıdır? Okur metin karşısında kendisini anlayacak ve sonra metin işlevini yitirecek midir? Tam tersine okur, artık metnin sesine yanıt vererek metinle birlikte ayakta kalma mücadelesi içerisindeydir. Okur her ne kadar metne nüfuz ederek onun olası potansiyellerini ortaya çıkaran biri olsa da, ortaya çıkarılan potansiyellerin metinden ziyade kendinden menkul olma özelliği ön plandadır (Gündoğdu, 2017: 108). Bir metnin yorumu, bir öznenin kendinde yorumunda en son noktaya varır; bu özne daha sonra kendini daha iyi anlar; kendi kendisini farklı olarak anlamaya veya sadece kendinde anlamaya başlar (Sarı, 2005:23). O hâlde anlamın açığa çıkması için okur ve metin birbirine muhtaç olmakla birlikte metni harekete geçiren asıl güç okurun ufkudur.

Ricoeur'ün yaklaşımındaki diğer bir önemli husus da metnin okunması ile ilgilidir. Okumak, yeni bir söylemi metnin söylemi ile birleştirmek anlamına gelir ve bu yapılırken metnin oluşumu sağlanır (Sarı, 2005:23). Bu durumda okur tarafından okunana kadar metnin anlamı ile ilgili bir şeyden söz edemeyiz. Böylece gerçek kılınan metin, bir çevre ve okuyucu bulur; metnin göndergesel hareketi, yani bir dünyaya ve öznelere doğru hareketi yeniden başlar (Sarı, 2005:25). Metnin bu hareketi oldukça önemlidir. Güven hermenötiğinde metin, yazarın niyetine bağlı kaldığından metin zamanda sabitlenir, zamanının dışına çıkma imkânı bulamaz. Şüphe hermenötiğinde ise okur anlamı sabitlemeye çalışır. Her okur birikimi nispetinde bu kazı çalışmasını yapsa da bu da oldukça sınırlı kalacaktır. Ancak Ricoeur'ün yaklaşımıyla metin, yazıldığı zamanda ya da belirli bir zamanda sabitlenmez. Her okuyuşta yeniden var olur, yeniden canlanır. Bu da metinlerin yaşamasına olanak sağlar.

Metnin anlam dünyası zenginleşir. Tabii bu zenginleşmede okur da metin vasıtasıyla kendisini anlama ve tanıma fırsatı bulur.

Biz de bu yazımızda Paul Ricoeur'ün yukarıda anlatmaya çalıştığımız yorum teorisine göre Sâmipaşazâde Sezai'nin *Küçük Şeyler* (2019) kitabındaki son hikâye olan "Pandomima"yı yorumlamaya çalışacağız. Elimizdeki kitap 2019 baskısı olmakla birlikte *Küçük Şeyler* ilk olarak 1891 yılında basılmıştır. Yaklaşık yüz otuz yıl sonra biz metni yorumumuzla yeniden diriltmeye çalışacağız. Böylece bir yandan metni yazıldığı tarihsel bağlamın sınırlarından çıkarma teşebbüsünde bulunacak diğer yandan kendimizi anlamaya çalışacağız.

Hikâyenin Karşısında Okur

Hikâyenin adı "Pandomima"dır. Pandomima bir çeşit sözsüz oyundur. Hikâyede de ilk dikkati çeken husus, anlatıcının söylediklerinin dışında hiç konuşma olmamasıdır. Hikâye kahramanının ağzından hikâye boyunca tek bir söz çıkmaz. Çıkardığı tek ses metnin sonlarındaki hıçkırarak ağlamasıdır. Bir insanın söyleyecek sözünün olmaması veya sözünün olmasına rağmen söyleyememesi aslında varoluşsal bir sancıya işaret eder ve bu sancının getirdiği yoğun duyguların taşınması oldukça güçtür.

Pandomin sanatıyla ilgili ilk akla gelenlerden birisi de kostüm ve makyajdır. Sanatçının yüzü bembeyaz bir şekilde boyalıdır ve bu yüze sadece üzgün bir ifade verilmiştir. Bu yüzün altındaki gerçek ifadeyi görme imkânımız yoktur. Bu yüzden sürekli gözyaşı akar. Genellikle beyaz zemin üzerinde kırmızı olan bu gözyaşı da pandomima sanatçısının belki de boyalı yüzünün arkasındaki tek gerçek olan gözlerinden gelmektedir. Eserin başlığı ile ilgili bu ilk intibalar eserin ruh hâlini de yansıtmaktadır. Belki biz yazarın yönlendirmesine kapıldık *güven* içerisinde yorumlarımıza devam ediyoruz. Okur olarak yazarın verdiklerinden

faydalanmaktan başka çaremiz yok. Fakat bu, yazarın her dediğini doğru kabul edeceğimiz anlamına gelmez.

Hikâyenin ilk cümleleri başlıktan sonraki izlenimlerimizle paralel gitmektedir:

Haseki taraflarında bir çıkmaz sokağın içinde yalnız duran bu üç odalı ev, bir mezar gibi sükûnet-i ebediye ile muhat idi. Bir hâl-i nisyan ve metrukiyette bulunuyordu. Çatısından kopan bir tahta, damından uçan bir kiremit, duvardan yuvarlanan bir taş senelerce yerinde kalır (Samipaşazâde, 2019, 121).

Evin konumu ve durumu da burada yaşayanların kaderini ele verir mahiyettedir. Çıkmaz sokak genellikle olumsuz durumlar için kullanılan, özellikle filmlerde gördüğümüz, kendine dönük yaşayan insanların sokağıdır. Fakat bu evin özelliği etrafında başka evlerin olmamasıdır. Ev, hem çıkmaz bir sokakta hem de tek başınadır. Kendimizi insanın tüylerini ürperten bir çaresizlik içerisinde buluruz. Belki de etrafında başka evler vardır ve bu yalnızlık konuşamamaktan kaynaklanan bir durumdur. Fakat sonraki ifade bu yargımızı biraz sarsar. “*Mezar gibi*” ifadesi evi hayatın içinden kopartır. Sadece psikolojik değil aynı zamanda fiziksel bir yalnızlık hâli de söz konusudur. Sonsuz bir sükûnetle çevrilmiş, kuşatılmıştır. Evin dışındaki bu cansızlık evin içine de aksetmiştir. Evin bakımsız olduğunu anlamakla beraber evde bu bakımsızlığa eli dokunacak herhangi bir hayat belirtisi de yoktur. Gerçi evin bir Rum hizmetçisi vardır. “... *çirkin, ihtiyar bir Rum karısı cadılara mahsus dehşet ve sükûnetle...*” (Samipaşazâde, 2019, 121) ara sıra dışarı çıkmakta ve evin ihtiyaçlarını görmektedir. Rum kadını niteleyen sıfatlar da bizi evin anlatılmasında olduğu gibi bu dünyadan almakta insanların olmadığı başka bir âleme götürmektedir. Eve dair tek hayat belirtisi

bahçedeki büyük ağaçtır. Bu ağaç, evin o karamsar, virane havasına adeta bir hayat üfler:

Evin küçük bahçesinde duvara yakın bir büyük ağaç, temmuzun o ateşli güneşi İstanbul'un bu cihetlerini takat-sûz bir hararet içinde bıraktığı zaman, yapraklarının arasına gizlenmiş bir rüzgâr neşretmeye başlayarak o evin, o mahallenin bir büyük yeşil yelpazesi gibi havayı tecdid ve tehziz ederdi (Samipaşazâde, 2019, 121).

Rum hizmetçinin dışında bu kasvetli evde hiçbir yaşam belirtisi yoktur. Hikâyenin başlığı ile buraya kadar anlatılanlar evin ve ağacın sessiz hâlleri ile söylediklerinden ibarettir. Bu uzun tasvir paragrafından sonra evde başka bir yaşam belirtisi daha ortaya çıkar:

Yazın bir cuma günü öğle üzeri bu evden koltuğunda boğçasıyla çıkan bir adam kapısını itina ve dikkat ile kapattıktan sonra yoluna devam etmeye başladı. Arkadan bakılınca omuzlarıyla belinin genişliği bir derecede bulunacak kadar şişman olan otuz üç yaşındaki bu adamın enli fakat pek kısa bacakları üzerindeki yükü bu kaldırımların arasında istediği tarafa götürmekte müşkilat çektiği görünüyordu (Samipaşazâde, 2019, 122).

Bu paragrafla birlikte hikâyenin esas kahramanı ile karşılaşırız. Bu kişi hakkında kullanılan sıfatlar ya da eylemlerinin niteliği, onu tanımamıza yardımcı olur. İsmi bilmediğimiz kahraman fiziki olarak pek de cezbedici olmayan, yaşına göre ise oldukça yorgun ve bitkin birisidir. Fakat anlatıcının bu kişi hakkında bilgi verirken yaşını tam olarak bilmesi okur olarak bizi şüphey-

düşürmüyor değildir. Bunu hikâyeyi daha gerçekçi kılmak için bizzat tanıdığı bir kişiyi veya şahit olduğu bir olayı anlattığını düşünmemiz için de yapıyor olabilir.

“Bu uzak mahallelerin تنها sokaklarında mütefekkir, mahzun bir surette yoluna devam eden bu adam halkı güldürmek için gidiyordu.” (Samipaşazâde, 2019, 122) cümlesi ile hikâyenin başlığı artık bizim için aydınlanmış gibidir. Başlıktaki pandomima sanatçısı bu olabilir. Hikâyenin başından beri devam eden sessizlik, konuşmama hâli buraya kadar devam etmektedir. Kahramanın yürüyüşüne dair fiziksel betimlemeler yanında onun mütefekkir ve mahzun olarak psikolojik durumunun da verilmesi bu sessizliği pekiştirmektedir. Çünkü mütefekkir kelimesi daha çok içeriden bir konuşma ve düşünmeyi çağrıştırmaktadır. O zaman kahramanımız sadece bir sanat olarak sözsüz oyun olan pandomima yapmakla kalmıyor, oyunun dışındaki hayatında da bu durumu sürdürüyor. O hâlde aslında yaptığı oyun mu onun gerçekliğidir, yoksa hayatındaki suskunluğu mu onun oyunudur? Bunu bilmek için hikâyenin sonunu beklemek gerekecektir.

Sonunda kahramanımız halkı güldüreceği yere gelir. Burasının da kahramanın evinden, fiziksel ve psikolojik durumundan farkı yoktur:

Karşısında, o bir avuç toprağı, her yıkılmış taşı bir asr-ı münhedim olan duvarların arasında, güya birkaç yüz sene evvelki baharın yetiştirip, hazanın o kûşe-i nisyanında unuttuğu soluk, baygın çiçeklerden birkaç tane kopararak yine o duvarların ortalarında semaya doğru açılmış mal pencerelerinden sürat-i tayeranıyla girip çıkan kırlangıçların, diğer tüyûrun, başı ucundaki hisarın ta tepesine kanatları tutunacak surette uçuşan kuşların, Bizanten

usul-i musikisini andırıyor gibi gelen seslerini dinledikten sonra, orada, o harap kalelerin yanında, o asırların zîr-i pâ-yı azametinde, ince tahtalarla inşa edilmiş ve yıkılmamak için etrafına destekler vurulmuş bir binanın önüne geldi (Samipaşazâde, 2019, 122).

Kahramanın adının Paskal olduğunu bu metruk binada asılı duran levhadan öğreniyoruz.* Paskal her hafta cuma ve pazar günleri gösterisini gerçekleştirmektedir. Paskal'ın rutinin sıkıcılığı içerisinde geçen bir hayatı vardır. Onun görevi türlü şaklabanlıklarla orada bulunan izleyiciyi güldürmektir. Özellikle bu sırada Paskal'ın dilini çıkarması izleyicileri çok eğlendirmektedir. Bu tiyatronun gedikli bir müşterisi vardır. Yine anlatıcının verdiği bilgiden anladığımıza göre yirmi yaşında olan bu genç kız, -anlatıcı yine emin bir bilgiyle yaşını belirtiyor bizi şaşırtarak- Paskal'ı ölen köpeğine benzetmekte, onun oyundaki bu hâllerini bir maymuna benzettiğini söyleyerek oldukça eğlenmektedir. Fakat Paskal bu müşterisini pek önemser ve özellikle onu mutlu edebilmek için çok çabalar. Eftelya adındaki genç kız locadan beğeni ifadesi olarak çiçek atar fakat bu çiçekler Paskal için aynı şeyi ifade etmez. O bu çiçekler vücuduna değdikçe içten içe ağlar. Bu durum aklımıza hikâyenin başında evin çıkmaz sokakta olduğunu getirir. Paskal da aynı o ev gibi çıkmaz bir sokaktadır. Çünkü aşkı karşılıksızdır ve Paskal bir pandomima sanatçısı olarak bu aşk karşısında dilsizdir:

Fakat gönünün en gizli bir köşesinde
hıfzettiği bu muhabbeti kimseye söylemeye,
küçükten beri mahrem-i her hâli olan

* M. Kayahan Özgül, hikâyedeki kahramanın adının Paskal olmadığını, Paskal'ın Fransızca'da soyтары anlamına gelen genel bir ad olduğunu belirtir. Hikâye üzerine bugüne kadar yapılan incelemelerde Paskal'ı kahramanın adı sanmak gibi bir hataya düşüldüğünü ifade eder (Özgül, 2008: 163-164).

evindeki ihtiyar hizmetçisiyle hasbıhal etmeye, hatta kendi kendine düşünmeye bile cesaret edemiyordu (Samipaşazâde, 2019, 125).

İnsanın derdini saklaması güçtür. Etrafımızda bizi güldüren, gördüğümüzde içimizi ferahlatan nice insanlar vardır ki içlerinde ne yaralar olduğunu, bu yaraların nasıl kanadığını bilemeyiz. Belki de bilmek bile istemeyiz. Onlardan sadece Paskal'dan beklenenler gibi bizi mutlu etmelerini bekleriz.

Oyun bittikten sonra eve giderken arkasından birisinin geldiği -ki o gelenin Eftalya olmasını bekliyordu- hissine kapılmıştır. Aynı durumu kimsesiz evinde de yaşar. Evde de birileri varmış hissine kapılır. Bu, ancak yalnız yaşayan insanların başına gelebilecek bir durumdur. Özellikle yoğun bir şekilde özlemini çektikleri birileri olduğunda sanki sokakta yürürken onunla karşılaşacak, kapı çaldığında karşılarına o çıkacakmış hissine kapılırlar.

Yalnızlığının farkına vardıktan sonra odasında Eftelya'ya dair hayaller kurar. Fakat bu hayaller de onu mutlu etmez:

Mesela şimdi odaya giriyor. Bir ilahe-i hüsnün karşısındaki putperest gibi başını tahtalara koydu. Bir müddet o vaziyette kaldıktan sonra gayet güzel rüyalı bir uykudan uyanır gibi bir hâl ile başını kaldırdı. Ah, pek de çirkin... Âlemin maskarası... Ağlamaya başladı (Samipaşazâde, 2019, 126).

Güzel bir rüya da olsa gerçeklerle hayaller sürekli bir mücadele içindedir. Paskal da bu mücadelede gerçeklerin farkındadır. Kendisinden beklenenin dışında bir şey elinden gelmemektedir. Âdeta kabuğunu kırıp dışarı çıkamayan bir civciv

gibi içinde bulunduğu fasit daireden çıkamamaktadır. Gerçeklerle ilişkisini bir türlü kuramamanın sonu olarak sürekli hayallerin kucağına sığınır. Hayalleri bittikten sonra gerçekler ona acı verir. Bu aslında sadece Paskal’ın değil hepimizin yaşadığı bir durumdur. Aşamadığımız bir durumla karşılaştığımızda kendimizi rahatlatmak için farkında olarak veya olmayarak hayallere sığınırız. Bu durum bir noktaya kadar bizi rahatlatırken bunun bir alışkanlık hâline gelmesi bizi gerçeklerden kopartır.

Paskal’ı yıkan acı gerçek ise iki haftadır oyunlarına gelmeyen Eftelya’nın evlenecek olmasıdır. Hayallerinin, hatta kendisini hayata bağlayan tek hayalinin gerçekleşmemesi karşısında bir insan nasıl yıkılırsa işte Paskal da aynı yıkımı yaşar. Hem sahnede hem de evinde sessiz olan Paskal’ın evinden “o günlerde birisinin hıkırına hıkırına ağladığı işitilmişti[r]” (Samipaşazâde, 2019, 126) Bu ses de aslında yalnızlığın bir işaretidir. Çünkü evden gelen sesler bir iletişimi gösteren sesler değildir. İnsanın kendisinin yaptığı bir eylemdir. Üstelik bu ağlama, sahnede kostmndeki gibi gözünden akan birkaç damla yaşla da sınırlı değildir. Hıkırına hıkırına ağlamak aynı zamanda bir isyanın, bir büyük aresizliğinde işaretidir.

Eftelya bir cuma günü Paskal’ın gösterisini izlemeye bu kez kocasıyla gelir. Paskal bütün acısını gizleyerek gösterisini yapar, evine gider ve kapasını kapatır.

Ertesi sabah öğleden sonra kapısını kırarak gibi vuran ihtiyar Rum karısı hiçbir cevap alamayınca kemal-i havf ve telaşla mahalleden topladığı adamlarla kapısını kırıp odaya girdiler. Odaya girer girmez herkes glşmeye başladı. Zira Paskal asılmış bir adam taklidi yaparak o meşhur maharetiyle dilini çıkarmıştı. Hayatında herkesi güldürdüğü hâlde mematında kimseyi ağlatmayan zavallı Paskal’ın bu

seferki hâli taklit değil, ölüm gibi hakikatti
(Samipaşazâde, 2019, 127).

Sonuç

Ölürken bile insanları güldürmeyi başarmış bir Paskal tipi bize ne söyler? Bizler de biraz öyle değil miyiz? Sevdiklerimizi mutlu etmek için bir mum gibi onlara ışık verirken kendimizi tüketiriz. Bu acıklı olduğu kadar bir o kadar da hayatın içinde olan hikâyede insanın çıkmaz sokağını da görürüz. İntihar dediğimiz olgunun bir yanının çıkmazlar karşısında, hayallerin de işe yaramadığında müracaat edilen bir yol olduğunu görürüz. Son cümlede anlatıldığı gibi hayattaki tek gerçeğin ölüm olduğunu, dünyanın da Paskal'ın sahnesi gibi bir sahne olduğunu görürüz. Okur olarak dikkatimizi çeken bir husus da Paskal'ın oyun oynarken de ölürken de dilini dışarı çıkartmasıdır. Oyunda herkesi güldüren ama konuşmayan bu dil, ölürken de konuşmadan bir gerçeği söylemektedir. Dilin ardında söylen(e)meyen şeyler vardır. Etrafımıza baktığımızda birçok insanın sessiz sedasız göçüp gittiğini görürüz. Hayatta birçok şey söyler, sürekli konuşuruz. Bu sözler karşımızdaki bizi dinlemedikten sonra neyi değiştirir ki? Nihayetinde hepimiz bir gün Paskal gibi söyle(ye)mediklerimizle birlikte gideriz.

Paskal'da olduğu gibi aslında hepimizden beklenen başka başka şeyler var. İnsan olarak o anki varlık tarzımızın dışına çıkmak istediğimizde sıkıntı yaşamamızın sebebi biraz da bu beklentilerdir. Başka bir dünya, başka bir hayat isteriz. İstediğimiz gerçekleşmediğinde de farklı şekillerde bunu telafi etmeye çalışırız. Bu anlamda bu hikâyede aslında Paskal'ın varoluşsal sıkıntılarına şahit olmakta, bu sıkıntıların insanlara dair ortak bir sancı olduğunu anlamaktayız.

Kaynakça

Gündoğdu, A. G. (2017). Okurla Dil Arasındaki Şüphe ve Güven İlişkisinin Edebi Metnin Anlamına Etkisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2(17), 93-110.

Özgül, M. K. (2008). *Seke Seke Ben Geldim Sekmeler 1*. Hece Yayınları, Ankara: Hece Yayınları.

Samipaşazâde Sezai. (2019). *Küçük Şeyler*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Sarı, M. A. (2005). Paul Ricoeur'un Hermeneutik Görüşü. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 5, 21-39.

BÖLÜM 3

RASYONALİZM VE İRRASYONALİZM GERİLİMİNİ AŞMA ÇABASI OLARAK MAX HORKHEIMER’IN AKIL ANLAYIŞI

OĞUZ DÜZGÜN¹

Giriş

Horkheimer’ın rasyonalizm bağlamındaki görüşlerini tasvir etmeden önce, Frankfurt Okulu çevresinde gelişen *Eleştirel Kuram*’dan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır. Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü 1923 yılında Carl Grünberg yönetiminde kurulmuştur. Bu okulun kuruluş amacı, Marks’ın düşüncelerini gözden geçirmek ve kapitalizmi eleştiren Marksistleri bir araya toplamaktı. Enstitüdeki akademisyenler ve düşünürler bu bağlamda çalışmalar gerçekleştirmişlerdir. 1930’larda Almanya’da Nazizm’in yükselişi ve devrimci olması beklenen proletaryanın burjuvanın yanında yer alarak faşist uygulamalara destek vermesi, Frankfurt Okulu düşünürlerinin Marksizm eleştirisini farklı bir boyuta taşıdı. Marks’ın göz ardı ettiği toplumsal koşulların farkına varan Enstitü mensupları, Marks’ın bıraktığı boşlukları doldurmak için Max Weber, Freud, Kant ve Hegel gibi düşünürlerle de yöneldiler.

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-7663-2712

Nazilerin Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nü kapatmasından hemen önce Horkheimer ve arkadaşları Paris’e geçmişlerdir. Enstitü üyeleri 1935’ten sonra ABD’ye giderler ve çalışmalarına orada devam ederler (Bağçe, 2015: 9).

Horkheimer 1930-1958 yılları arasında Enstitü’nün müdürlüğünü yapmıştır. Onun döneminde Enstitü, kapitalist toplumun gelişiminin kültürel boyutları ve rasyonalizm üzerine yoğunlaşmıştır. “Geleneksel ve Eleştirel Kuram” adlı makalesi, Frankfurt Okulu’nun eleştirel kuram anlayışının ana hatlarını da belirlemiştir (Bağçe, 2015: 7-9). Eleştirel Kuram (Critical Theory) Marks’ın öngördüğü sınıf çatışmasının olmayışı yanında toplumsal bir özgürleşmenin neden gerçekleşmediğini sorgulamasıyla tanınır. Liberal burjuva hakimiyetinin devrilip özgürlükçü işçi sınıfının hakim olacağı yönündeki ümitlerin, toplum katmanlarının yoğun destekleri sayesinde otoriter hakimiyetin tesisiyle ortadan kalkmış oluşu Eleştirel Kuram’ın bir başka çıkış noktasıdır. Eleştirel Kuramın, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Jürgen Habermas gibi temsilcileri de Horkheimer gibi, çağın nominalist bilim anlayışlarına karşı kendi toplum felsefelerine uygun teori modelleri geliştirdiler. Varlığın mevcut modern anlayışta olduğu şekliyle hiyerarşik bir düzen içinde temellendirilmesine, doğrulayıcı-realist metafizik anlayışlara, toplumsal olarak üretilmiş artı ürünü özel olarak sahiplenmeye de karşıt görüşler öne sürdüler (Schweppenhaeuser, 2015: 7-8).

Enstitü mensupları pek çok farklı konuda kalem oynatmış olsalar da, özellikle Habermas’ın geliştirdiği “söylem etiği”, “iletişimsel eylem”, “meşruiyet krizi”; Adorno’nun üzerinde durduğu “kültür endüstrisi”, “boş vakit”, “kitle kültürü” gibi kavramlar hala daha tartışılmaya devam etmektedir. Bu arada Horkheimer ve Adorno’nun birlikte yaptıkları çalışmalar da düşün dünyasında oldukça etkili olmuştur. Örneğin, bu iki düşünürün birlikte yazdıkları Aydınlanmanın Diyalektiği

(Adorno&Horkheimer, 2014: 7) adlı kitap pek çok düşünür tarafından Frankfurt Okulu'nun başyapıtı olarak kabul edilmektedir.

Modern düşüncenin çıkmazları kadar klasik Marksist ideolojiye yönelik eleştirileriyle de tanınan Frankfurt Okulu'nun kurucu isimlerinden Horkheimer'ın, irrasyonalizm, rasyonalizm ve materyalizm bağlamında ortaya koyduğu “akıl” tartışması bu çalışmanın kapsamını oluşturmaktadır. Çalışma, Horkheimer'ın kimi eserlerinin yol gösterici çerçevesiyle sınırlandırılmıştır. Bu çerçevenin önerdiği yola bağlı kalınması ise, konuyla ilgili farklı kaynaklardan istifade edilmesini engellememiştir.

İdealist Akıldan Materyalist Akla

İlk olarak Descartes'ta karşımıza çıkan iki tözlü dünya düşüncesi, zamanla yerini cogito lehine inşa edilen tek yönlü bir metafizik anlayışa bırakmıştır. Bu anlayışa göre insan aklı, varlığın ve hakikatin hem bilinmesinin hem de var oluşunun mutlak bir temeli olarak görülür. “Düşünüyorum o halde varım” (Descartes, 2013: 97) önermesi, var olduğu iddia edilen bütün varlık alanlarının tespiti için muhkem bir sığınak ve çıkış noktası haline getirilmiştir. Varlığın epistemolojik manada insan aklında temellenip gerekçelendirilmesi anlamına gelen bu durum, “Ben”in bütün bir varlığa yönelik olarak genellemeci ve özdeşleştirici ontolojik şiddetini de doğurmuştur (Levinas, 2003).

Horkheimer'ın rasyonalizm konusundaki görüşlerinin tasvirinden önce onun, modern düşüncenin aşkın bir özne haline getirerek mutlaklaştırdığı akla dair görüşlerinin ne olduğuna göz atmakta yarar vardır. Horkheimer eserlerinde aklı, öznel ve nesnel akıl olarak ikiye ayırır. Onun öznel akıl olarak adlandırdığı akıl türü, modern düşüncenin, hakikatin öznesi haline getirdiği Aydınlanma aklına karşılık gelmektedir. Horkheimer öznel aklın, düşünme aletinin soyut bir faaliyeti olduğunu düşünür. Ona göre öznel akıl başlı başına bir tasnif etme, sonuç çıkarma ve tümdengelim

yeteneğidir. Öznel akıl, belirlenmiş amaçlara ulaşabilmek için uygun görülüp tercih edilen araçların ne derece yeterli olduğuna odaklanır. Onun için bizatihi amaçların akla uygun olup olmadığı önemli değildir. Horkheimer’a göre nesnel akıl, öz ile tezahür arasında olduğu kadar cüz ile bütün arasında da bir irtibatın olduğunun idrakindedir. Nesnel akıl, dünyanın parçalara ayrılmış tezahürünü bir birlik ideali çerçevesinde eleştirebilen akıldır. Bu akıl, yüzeysel tezahürlerin de ötesinde olan derinliğe nüfuz edebilen ve oradaki ilişkilerle bağlantıları kavrayıp tasavvur edebilecek bir zihinsel yetidir (Dellaloğlu, 2014: 197).

Horkheimer, yabancılaşmanın kaynağının da *özel akıl* olduğunu düşünür. Buna göre özel akıl ya da Weber’in ifadesiyle *araçsal akıl*, insanı hakikate yabancı kılmaktadır. Bu noktada Ahmet Cevizci’nin tespitleri açıklayıcıdır. Cevizci’ye göre araçsal aklın bütün sonuçlarından daha önemli ve tahrip edici olan sonucu, onun doğaya yönelik tahakküme yeltenmesidir. Araçsal aklın hâkimiyeti yoluyla doğa kendi başına bir varlık olmaktan çıkartılarak insanın kontrolü ve denetimi altına sokulur. Böylece doğa, insanın menfaatini temin edecek belirli hedeflerin istifade edilebilecek bir nesnesi durumuna indirgenir. Bu tahakküm faaliyetiyle birlikte bilen özne, nesnesine yabancılaşmış olur. Cevizci’ye göre Horkheimer ve Adorno gibi Frankfurt düşünürleri, doğayı kendi kontrolü altına almak yoluyla ona yabancılaşan insanın, başlı başına bir “değer” oluştan düştüğü gerçeğini vurgulamak isterler (Cevizci, 2015: 1214).

Horkheimer’a göre modern düşünce tarafından mutlaklaştırılan “ben”, doğayı denetim altına almakla kalmaz, kendi kendisi üzerinde düşünerek hem Tanrı’yı hem de dünyayı mutlak ilkeler temelinde yeniden keşfeder. Ona göre deneyciler bile rasyonel düşüncenin temel ilkelerine saldırmamışlardır. Onlar nezdindeki asıl mevzu, akıl lehine deneyimin küçümsenmesidir (Horkheimer, 2005: 87-88). O halde akıl tüm felsefe sistemleri açısından merkezi bir öneme sahiptir.

Horkheimer, rasyonalizmin sadece Kartezyen düşüncenin değil, deneyciliğin ve modern düşüncenin ana ilkelerini benimseyen bütün çağdaş felsefelerin de temelinde bulunduğunu göstermeye çalışır. Onun, Kartezyen düşünce ve rasyonalizm arasında bir ayrıma gitmesi de bu açıdan anlamlıdır. Ancak elbette Kartezyen düşüncenin akla özerk bir mutlakiyet veren ve açık düşünceyi, hakikati bilen/var eden sihirli bir değneğe çeviren temel anlatısı eleştirinin tam da merkezindedir. Horkheimer’a göre rasyonalizmin mutlak manada reddini savunan düşüncelerin temelinde liberal burjuva düzeninden tekelci kapitalist çağa geçişin izleri de görülmektedir. Ona göre rasyonalizm karşıtlığı, anti-rasyonalizmden irrasyonalizme varan ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Nietzsche ile Bergson’un felsefeleri, burjuvazinin hümanist geleneğine duyulan güvensizliğin açık bir kanıtı olmak yanında protest bir isyandır da (Horkheimer, 2005: 91).

Kartezyen düşüncenin akıl anlayışı gibi irrasyonel olarak tanımladığı Bergson’un sezgiciliğinden post-modern düşünceye kadar sahiplenilen geniş bir yelpazedeki akıl anlayışları da düşünüre göre idealist bir görünüm sergilemektedirler. Horkheimer tarafından bu düşüncelerin tamamı materyalizm karşıtı olarak betimlenir. Horkheimer akıl karşındaki bu lehte ya da aleyhte duruşların tam ortasına materyalist düşüncenin akıl anlayışını yerleştirir. Materyalizme göre Kartezyen anlayış da diğer irrasyonel anlayışlar da bireyi, varlığın kalıcı bir yapısıyla ilişkiye sokamaz. Böylece birey kendi iç dünyasında hakikati keşfedemez. Bütün idealist düşünceler dogmatik bir bütünsellik anlayışı içerirler ve bu yönleriyle materyalizme tamamen yabancıdırlar (Horkheimer, 2005: 94).

Rasyonalizmin Yaşama Felsefesi Karşısındaki Mağlubiyeti

Foucault bir çalışmasında, önceleri sadece mabetlerle ilgili olarak kullanılan *gnôthi seauton* (kendini bil) ilkesinin ilk olarak

Sokrates tarafından genelleştirilip Batı düşüncesine mal edildiğini savunur. Foucault'ya göre bu düstur ilk olarak ortaya çıktığında kendilik kaygısına dair esas ilkenin altında bir başlık olarak kendisini göstermiştir. Kendilik kaygısına dair ilkeyle Sokrates, Atinalı yurttaşları her fırsatta kendileriyle ilgilenmeye davet etmektedir. Sokrates'in bu uyarıyı gerçekleştirirken tanrısal bir emri insanlara ulaştırmaya çalıştığına inandığı da ortadadır. Yine o baldıran zehriyle idam edileceği an yaklaştığı bir zaman diliminde bile, ölümüyle kaybedecek olanın esasında Atinalılar olacağını, zira artık onları uyaran ve kendileriyle ilgilenmeye yönlendiren bir uyarıcının bulunamayacağını ortaya koyar (Foucault, 2015: 6-8).

Foucault'ya göre Descartes'ın "cogito" devrimiyle "kendini bil" düsturunun hâkimiyeti yeniden başlamıştır. Bu dönüşüm anını "Kartezyen an" olarak adlandıran Foucault, sonrasında gerçekleşen Kant'ın transandantal devrimini de bu dönüşümün bir devamı olarak görür. Bütün bu gelişmeler kendilik kaygısına dair "epimeleia heauton" ilkesinin etkisizleşmesine neden olmuştur. Hakikate erişmenin yolunun öznenin kendisinin dönüştürmesinden geçtiğini savunan ruhanilik yolu da böylece pasif kılınmış olur. Ruhanilik yolu, hakikate bilgiyle ya da sadece rasyonel kanıtlamalarla ulaşılamayacağını savunduğu için, öznenin ancak kendi varlığını bir bedel olarak koyması yoluyla hakikate ulaşılabilirliğinin üzerinde durur (Foucault, 2015: 26).

Foucault ayrıca kendilik kaygısı pratiğinin yaşama sanatıyla (tekhne tou biou) bütünleşmiş olduğundan bahseder. Buna göre artık kendilik kaygısıyla iç içe geçmiş bir yaşama sanatı kendini gösterecektir. Böylece bütün varoluş süresince devam etmesi lüzumlu olan ve bilhassa olgunluk yaşlarına doğru daha önemli olan bir yaşam pratiği zorunluluk olarak ortaya çıkmış oluyordu. Artık kendilik pratiği bu dönüşümle birlikte aynı zamanda eleştirel bir pratik haline gelmiştir. Böylece bilgi yoluyla bir şeyler öğrenmekten ziyade kendini geliştirmek ve eskisinden iyi bir yaşayışı elde etmek

daha önemli olmuştur (Foucault, 2015: 109). Düşünürün, Kant'tan itibaren yeniden belirginleşen ruhanilik yolunun temsilcileri olarak gördüğü Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Heidegger gibi düşünürlerin yaşama felsefesinin de önemli temsilcileri olması (Foucault, 2015: 27), kadim kendilik kaygısı yolunun yaşama felsefesi düşünürleri tarafından temsil edilmeye devam ettiğini de kanıtlar. Foucault'nun bu çıkarımları, başta Horkheimer ve Adorno olmak üzere Frankfurt Okulu düşünürlerinin olumladıkları Lebensphilosophie'nin (Yaşama Felsefesinin) de köklerini açıklar niteliktedir.

Frankfurt Okulu düşünürleri de kendi çağlarının burjuva felsefesine karşı duruş sergileyen ve Foucault'nun dikkatini çektiği Lebensphilosophie (Yaşama Felsefesi) akımının başkaldırışını olumlamakta birleşirler (Gülenç, 2011: 67-87). Çünkü Nietzsche gibi temsilcileri bulunan Yaşama Felsefesi mensupları burjuva düşüncesinin baskıcı anlayışına karşı bir direnişi temsil ederler. İnsan ve değerleri üzerine odaklanan bu felsefi anlayış, bireyin, bütünü temsil eden modern düşünce karşısında ezilmesine karşı çıkmaktadır. Horkheimer'a göre rasyonalizm yaşama felsefesinin iddialarını etkisizleştirememiştir. Rasyonalizm yaşama felsefesi karşısında oldukça güçlü mantıksal kanıtlar ortaya koyduğu halde bu felsefenin ortadan kalkmasını sağlayamamaktadır. Bu noktada yaşama felsefesinin de kendi açısından rasyonalizm karşısında meşru bir haklılığının olduğunu değerlendirmek mümkündür (Horkheimer, 2005: 96).

Yaşama Felsefesi düşünürlerinin romantik ve mistik unsurlara yönelmesi eleştiriyi hak etse de bilinç felsefesinin düşünce anlayışı Horkheimer için asla savunulamazdır. Bu bağlamda o, Kartezyen düşüncenin kaosu düzenlileştirmeye dönük çabalarını, biçimlendirici bir anlayışla duyuşal malzemedan dünya bilgisini oluşturmalarını eleştirir. Bu eleştirisini temellendirmek için Rickert'in ifadelerine dayanarak, teorik insanın bakış açısından dünyanın her

türlü bilim dışı yorumdan uzak tutulmasını savunur. Ancak dünyanın bizatihi kendisi, teorik insan için incelemenin başlarında kavranamayacak bir kaostan ibarettir. Böyle bir dünyanın temsili ise pratikte imkânsızdır. Zira onun kavranabilmesi için düzenli bir bütün olarak algılanmış olması şarttır (Horkheimer, 2005: 97).

Horkheimer’ın Yaşama Felsefesi Eleştirisi

Horkheimer’a göre rasyonalist mitos, yaşama felsefesi ve bu felsefeyle ilişki içindeki diğer düşünceler tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Ancak Yaşama Felsefesinin rasyonalizm eleştirisi de maksadını aşan bir eleştiridir. Yaşama felsefesinin eleştirisi, verili olan şeylerin kendi yapıları olduğuna ilişkin gerçekçi iddiayı ve bu gerçekçi tezin bir neticesi olarak, evrendeki bütün düzenliliğin düşünce sayesinde inşa edildiği şeklindeki doktrinin reddedilişini, doğrudan bir gerçeğe duyulan hatalı inanışla iltibas etme yanlısına savrulmuştur. Yaşama felsefesi bütün bilgilerin, insanların yaşantıları ve hayata bakışlarıyla çok yakın bir temas halinde olduğunu tespit edememiştir. Bu durum onun bilgi ve nesne arasındaki zorunlu gerilimi görmezden geldiğini de gösterir. Böylece mücadele ettiği dogmatik rasyonalizm gibi yaşama felsefesinin bizatihi kendisi de tarih üstü kalmaya mahkûm bir mütekabiliyet felsefesi hâline gelmektedir (Horkheimer, 2005: 97).

Horkheimer, rasyonalizmde ve de irrasyonel anlayışlarda haklı bulduğu kimi iddiaları ortaya koyarken aslında kendi iddiasının önündeki engelleri de ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Çünkü birbirilerinin metafizik iddialarını çürüten bu karşıt haklılıklar, Horkheimer’in bu çatışmadan bağımsız, kendi özgün görüşünü ortaya koymasına için bir fırsat oluşturmaktadır. Neticede onlar birbirlerini eleştirmekte haklıysa, iki görüş de hatalı, iki grup da hakikati yakalayamamış demektir. Böylece birbirlerinin iddialarını karşılıklı olarak geçersiz kılmış olurlar (Horkheimer, 2005: 98).

Tam da bu noktada Horkheimer, konuyla ilgili olarak kendi toplumsalcı düşüncesini dile getirir. Öncelikle düşünmenin zorunlu zayıflığını ortaya koyan söylemle düşünmenin karşı konulamaz bir güce sahip olduğunu savunan görüşün yanlışlığını kesin bir dille ortaya koyar. Onun savunusu, tarihsel ve toplumsal bağlamla anlamlıdır. Ona göre bilginin tarihsel önemi ilgili dönemdeki toplumsal savaşımlarla irtibatlıdır. Bu bağlamda “dünyanın dönüşü” olgusunu örnek verir. Benzer öğretiler Ortaçağ’da da dillendirildiği halde önemsenip pek fazla tartışılmazken, Rönesans döneminde yıkıcı bir güç kazanmıştır. Bu örnekten yola çıkan Horkheimer, “bilgi”nin günümüzde önceki durağan dönemlerden daha büyük bir tarihsel ve toplumsal önem kazandığına vurgu yapar. Bu vurgunun yöneldiği odak noktası ise Yaşama Felsefecilerinin bilimi küçümseyen yaklaşımlarıdır. Ancak bunu yaparken Dilthey ve Bergson gibi Yaşama Felsefesi düşünürlerinin ilerici yönlerinden de övgüyle bahsetmektedir (Horkheimer, 2005: 99).

Horkheimer’in yer yer eleştirdiği, fakat insanlığa katkılarını da serimlemeyi ihmal etmediği *Yaşama Felsefesi* düşünürlerinin en başında şüphesiz ki Nietzsche gelir. Ona göre, zayıflığı ve yokluğu sosyal anlama sahip bir erdem haline getiren ilk düşünür Nietzsche’dir. Nietzsche’nin Hristiyanlık ve Kilise eleştirisi sadedinde dünyadaki yaşamı yok sayan çileci yaşamı da eleştirmesi Horkheimer’in takdirini kazanmıştır. Alt sınıfların ekonomik koşulların ağırlığı karşısında düştükleri depresif durumlardan kurtulmalarını sağlayan psikolojik araçların Nietzsche tarafından incelenmiş olması onun için önemlidir. Nietzsche’den alıntıyla bu araçların, “hipnotize etme”, “mutlak düzenlilik”, “koşulsuz itaat için titizlenme”, “vadenin dolduruluşu” gibi araçlar olduğunu belirtir. Nietzsche’nin irrasyonalizm açısından doğru bir şekilde serimlediğini düşündüğü aşağıdaki ifadelerini de alıntılar:

Tam da en alt zümrelerin acı çekenleriyle, iş köleleriyle ya da tutsaklarla işi olduğunda (ya da kadınlarla: genellikle aynı zamanda

ikisi birdendir onlar, iş köleleri ve tutsaktırlar), küçük bir isim değiştirme sanatından ve onların nefret edilen şeylerde bundan böyle bir iyilik, görece bir mutluluk görmelerini sağlamak için bir yeniden vaftizden daha fazlası gerekmişti: -kölenin yazgısından hoşnutsuzluğu her halükarda, rahipler tarafından uydurulmuş değildir.- Depresyonla savaşında çok daha makbul bir yöntem de, kolaylıkla ulaşılabilen ve kural haline getirilebilen küçük bir sevincin kutsanmasıdır; bu ilaç tedavisinden genellikle yukarıda sözü edilenlerle birlikte yararlanır (Horkheimer, 2005: 131).

Horkheimer bu paylaşımdan yola çıkarak, günümüz Hıristiyanlığının, Nietzsche'nin eleştirilerinde önerdiği bağlama geldiğini, bazı hümanist değerleri benimseyerek ve kendini geliştirerek Nietzsche'nin felsefesindeki biyolojik yana yaklaştığını da öne sürer. Bu bağlamda Horkheimer, dinin yerini almakta olan doğacı görüşün güçlenip, inayet beklentileri anlamında adeta Tanrılaştırılmasını, rasyonalizmin kaybolmakta oluşuyla ilişkilendirecektir (Horkheimer, 2005: 132).

Toplumsal ve Tarihsel Bir Gerçek Olarak Akıl

Horkheimer'ın toplumsallık vurgusu *Akıl Tutulması* benzeri eserlerinde de kendisini gösterir. Bireyselliğin herkesin kendi başının çaresine bakması olarak değerlendirilmesi bireyselliği yaralayan asıl tutumdur. Bireyselliğin varlığı toplumun varlığına bağlı olduğu için sıradan insanın politikadan uzaklaşması bireyselliğin tükenişi ve de orman kanunlarına geri dönüş anlamına gelmektedir. Toplumdan soyutlanmış bir bireysellik hiçbir zaman olmamış ve de olmayacaktır. Toplumsallığın içinde yeşermeyen bir bireyselliğin özgürlük, bağımsızlık ve adalet gibi insani özelliklerle de bir bağlantısı kalmayacaktır. Toplumun tekâmülü oranında birey de gelişmiş olacaktır. Bu durumda gerçek kurtuluş, toplumdan kurtuluş değil, toplumun atomlaşmasından kurtuluştur (Horkheimer, 2018: 158).

Horkheimer toplumun sürekli olarak kendisini yeniden yapılandıran bir bütünlük olduğunu düşünür. Toplumsal bir mutlağın olduğunu kabul etmeyen Horkheimer, toplumsal ve tarihsel bağlama ait olan kavramların da her çağa göre farklı şekillerde yeniden kurulma imkânını benimser. Ona göre toplumsal tezahürlerin tam ve değişmez olması mümkün değildir. Onun itirazı aynı zamanda, mutlak bir düzen kurgulayıp böylece sonsuzluğu bir bütün olarak bilme iddiasına yöneliktir. Bu çağın bilgisinin son ve tam bir bilgi olmaması, bizi hiçbir önermenin de mutlak ve değişmez bir bilgi olamayacağı gerçeğine yönlendirecektir (Bağçe, 2015: 196-197).

Horkheimer genelleştirilmiş bütün formüllere karşı olsa da Marx'ın praxis anlayışına bağlıdır. Zira böyle bir kabul, gerçekliğin pratik tarafından inşa edilmiş olduğu anlamını verir. Onun materyalist bakış açısına göre hakikat toplum yanında, toplumla etkileşim halinde olan tabiat, özgürlük ve kültürün karşılıklı ilişkide bulunduğu süreçlerden bağımsız değildir. Deneyden elde edilen bilgi toplumlardan bağımsız olmadığı gibi kültür ve teoriden de bağımsız değildir. Ortaya çıkan her kavrama şekli, toplum için gerçekleşir ve bu yönüyle toplumsal ilişkilerin kavranması anlamına gelir (Bağçe, 2015: 198-199).

İdeolojilerin bütünüyle yanılsama olmadığını düşünen Horkheimer, ancak onların toplumsal bağlamda müşahhas hale gelebileceğini kabul eder. Eleştirel teorinin amacı toplum ve ideolojiler arasındaki çatışmayı teşhir etmek ve konu olarak ortaya koymaktır ancak Horkheimer, bu faaliyetin ahlâkî düsturlarla alakalı bir dogmatizmi işaret etmeyeceğini savunur. Bu, toplumsal teorinin normatif bir dogmatizme teslim olmasının gerekmediği anlamına gelir. Egemen değerlerin toplumsal bağlamla ilişkisi oldukça kararsızdır. Bu gerçek toplumsal teorinin kategorilerinin eleştirel olmasının temel zorlayıcısıdır (Bağçe, 2015: 205-206).

Horkheimer'a göre, kitleleri harekete geçiren liderlerin, mükemmel bir bireyselliğin temsilcisi olarak sunulup insanların aynı

düzeye getirilerek tekdüzeleştirilmesine dair yanılığ ıdeolojiden doğmaktadır. Ulusların faşist liderleri, topluma örnek bir bireysellik sunacak üstün modeller olmak bir yana toplumları oluşturan pek çok insanın birbiriyle benzer yönlerinin bir kesişme noktası olarak görülebilir. Esasında onlar, kendi toplumları için lider rolünü oynayan oyunculardır. Düşünüre göre faşizme karşı direnişin karşısındaki önemli sorunlardan birisi de, abartılmış lider imgelerini birer hiçlik olarak gerçek makamlarına indirmektir. Horkheimer ve Adorno bu bağlamda, diktatör ve halktan bir berber arasındaki benzerliklerin vurgulandığı bir Chaplin filmini örnek gösterir (Horkheimer & Adorno, 2014: 314-315).

Rasyonalizm ve İrrasyonalizm Karşısında Toplumcu Materyalist Bir Aklın İmkânı

Frankfurt Okulu düşünürlerinin, idealizmin iki ucu olarak rasyonalizm ve irrasyonalizm karşıtlığı kadar, konumlandıkları diğer bir karşıtlık ise materyalizme yöneliktir. Önceki paragraflarda da görüldüğü gibi, Eleştirel Kuramın takipçileri diyalektik yöntem vasıtasıyla böyle bir karşıtlığı aşmayı da denerler. Onların, Hegel'in idealist anlayışını olduğu kadar Marksizm'in materyalist anlayışını da kesin bir şekilde reddettikleri açıktır. Düşünürlerin asıl eleştirdiği mevzu, iki tarafın da birbirini dışlamak suretiyle her şeyi idealizme ya da materyalizme irca etme çabalarıdır. Horkheimer da Adorno gibi özne ve nesne arasında mutlak bir düalizmin olduğunu kabul etmediği gibi özneyle nesnenin özdeşliğini de savunmaz. Onların derdi, bireyin tikelliğini korumak adına tikel ile tümel ve birey ile toplumsal yapı arasında makul bir ilişki kurulmasına imkân tanıyan bir sistemi inşa etme ümidine doğru yol almaktır. Bu öyle bir sistem olacaktır ki, bireyin tikel varlığını korumak yanında onun otonomisini sınırlandırmayacak, bireyin toplumsal yapı içerisinde var olmasını temin etmek yanında, onun özgürleşmesine ve kendisini gerçekleştirmesine fırsat tanıyacaktır (Çetin, 2017: 410).

Horkheimer, Nietzsche'nin zayıflar konusundaki irrasyonalist düşüncesini takdir ettiği yerde, materyalist düşüncenin bu konuda herhangi bir sav koyamadığını da dile getirir. Horkheimer, insan için daha güzel bir dünyanın var edilmesi uğruna ortaya konulan mücadelenin, gerçekte daha derin bir anlamı olup olmadığını merak eder. Ona göre rasyonalizm de irrasyonalizm de bu tartışmaya cevap olacak olumlu yanıtlar vermiştir. Fakat bu yanıtlarda iyimser bir metafizik anlayış hâkimdir; bu da onları sosyal kötümserliğe düşürür. Horkheimer'in ifadelerindeki “sosyal” vurgusu, aslında bu gibi soruların cevaplarının sosyal bağlamlarda saklı olduğuna dair bir ima olarak da algılanabilir. Ona göre materyalizm, ikinci bir gerçeklik tanımamaktadır. Maddeci düşünce için var olan sadece bu fenomenal âlemdir. Materyalizme göre insanlar yeryüzünde mutlu olamazlarsa, mutluluk imkânını gerçekten ve sonsuza dek yitireceklerdir. Çünkü insan ölmektedir ve maddeci anlayışa göre ölüm, insanı yokluğa sürüklemektedir. Bu noktada materyalizm, mutluluğu bu dünyadaki geçici yaşam parantezinin içinde aramaktadır (Horkheimer, 2005: 133).

Horkheimer, rasyonalizm ve irrasyonalizmin ölüm gerçeği karşısında bir yüceltme hizmeti gördüğünü de ortaya koymaya çalışır. Ona göre bu düşünceler geçici bir gerçekliğin yansımaları soyut kavram yapılarıyla ebedileştirirler. Mevcut olanla uzlaşma çabaları bunun sebebidir. Rasyonalist ilerleme inancı, insanlığın ileride daha mutlu olacağına dair bir inancı içinde barındırmak yanında, kendi zamanına bağlı Ben'in tüm sonsuzluğa narsist bir biçimde tahakküm etme arayışının da bir tezahürüdür. Bireylerin çoğunu kitle unsurları olarak betimleyen geç dönem kapitalizminin anlayışı olan irrasyonalizm ise, bireylerin Benliklerinin ölümden sonra topluluk içinde yüceltileceğini savunur. Horkheimer'a göre materyalizm, insanın sevme yeteneğini, hayal gücü ürünlerinden ve imgelerden koparmış; gerçek, somut, canlı varlıklara yönelmiştir. Materyalizm için anlamlandırılmış bir dünya anlayışı hiçbir şey

ifade etmez. Önemli olan fikirlerin birbirleriyle ve hakikatle ilişki kurdukları yapıdır. Onun için bilginin merkezinde gerçekliği aydınlatabilecek az sayıda kavrayış bulunur (Horkheimer, 2005: 134-135).

Horkheimer, günümüzde genel bir görüşün doğruluğu açısından önemli olanın, özel bir bilgiye sahip olup olmamaktan ziyade toplumun özüne yönelik kavrayışlar olduğunu düşünür. Toplumun yapısıyla ilgili en önemsiz görülen ayrıntılar bile oldukça önemlidir. Horkheimer, pozitivist bilim anlayışının, geçmişteki etki gücünü yitirdiğini de düşünmektedir. Hegel'den bu yana ortaya konulan; bilginin ilerlemesinin verilerin toplanmasından bağımsız olduğuna dair anlayış bu konuda belirleyicidir. Artık olgular ve kuramlar artmamakta, taşıyıcı kategorilerin bir sıçramayı andıran yeniden biçimlendirilişi söz konusu olmaktadır. Horkheimer bu tespitlerinden yola çıkarak, materyalist düşüncenin bireyler üzerinde ve sosyal mücadeleler bağlamındaki öneminden de bahseder. Ona göre materyalizm, insanlara açtığı çektiren ruhsal zincirlerin parçalanması ve bireyleri özgürleştirme yönleriyle ön plana çıkar (Horkheimer, 2005: 136-137).

Sonuç

Sonuç olarak Horkheimer, rasyonalizm ve irrasyonalizm arasındaki tartışma bağlamında, materyalizmin bu iki cephede de yer almadığını vurgulamaktadır. Rasyonalizm, akli uzamsal gerçeklikten soyutlayarak ve soyut kavramların bulunmasını insanın en yüce etkinliği olarak niteleyerek mutlaklaştırmıştır. Bu anlayışın etkisiyle insanların eylemlerini düşünce ve bilinç temelinde açıklayan rasyonalizm, toplumun yaşam şartlarına bağımlılığını görmezden gelmiştir. İrrasyonalizm ise topluluk kavramına vurgusuyla rasyonalizmin görmezden geldiğini göz ucuyla da olsa görmüştür. Rasyonalizmin toplumsal olana duyarsız kalışı irrasyonalizmin mantıksal temelidir.

Modernizmin bilinç tözüne sahip bireyci anlayışının çöktüğü yerde irrasyonelizm, topluluk kavramıyla varlığını ikame eder. İrrasyonelizm, rasyonelizmin temel yanlışını tespit etmiştir etmesine ancak kendisi de yanlış bir yöne savrulmuştur. İrrasyonelizmin hatası, sorunu tespit etmesine rağmen ortaya toplumsal bir çözüm koyamayışıdır. Yine de Horkheimer’a göre rasyonelizm, rakibi olan irrasyonelizm için oldukça kolay bir avdır.

Düşünre göre, rasyoneliste düşüncenin kesinliğine dair kabul, yaşama felsefesi tarafından kısmen bozguna uğratılıp pasifleştirilmiştir. Ancak yaşama felsefesinin rasyonelizme dair eleştirisi de aklın olumlu yönlerini ve işlevlerini yadsımaktadır. Yaşama felsefesinin ortaya koyduğu eleştiri, şeylerin kendilerine ait gerçek yapılarının olması durumuyla evrendeki bütün düzenin akıl yoluyla kurulduğu şeklindeki öğretinin birbiriyle karıştırılmasını netice vermiştir. Böylece aklın bütün değeri ortadan kaldırılmıştır.

Yaşama felsefesi insanların edindiği bütün bilgilerin, sosyal ve tarihsel bağlamlarda insanların yaşam dünyalarıyla ilişkili olduğu gerçeğini gözden kaçırmıştır. Bu durum ilgili felsefenin de bilgi ve nesne arasındaki mecburi mesafeyi hesaba katmadığının bir kanıtıdır. Horkheimer’a göre yaşama felsefesinin bu konumlanması, onun eleştirel olarak reddettiği tarih dışı özdeşçi bakışın sınırları içinde kaldığını açıkça gösterir. Nihâyetinde Horkheimer’ın ima ettiği çıkış yolu, modern düşüncenin araçsallaştırdığı aklı inkâr etmek cihetinde değil, nesnel aklı diyalektik yöntem çerçevesinde toplum yararına kullanmak yönündedir.

Kaynakça

Bağçe, H. E. (2015). *Frankfurt Okulu* (S. Akkanat vd. Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Cevizci A. (2015). *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. İstanbul: Say Yayınları.

Çetin, Z. (2017). Araçsal Aklın Eleştirisi, Horkheimer ve Adorno. *Journal of Current Researches on Social Sciences*. 7, 405-416.

Dellaloğlu, B. (2014). *Sosyal Bilimlerin Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Descartes, R. (2013). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ç. Dürüşken Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorum Bilgisi*. (F. Keskin Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gülenç, K. (2011). Eleştirel Kuram ve Yaşam Felsefesi. *Demokrasi Platformu Dergisi*. 26, 67-87.

Horkheimer, M. (2018). *Akıl Tutulması*. (Orhan Koçak Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Horkheimer, M. ve Adorno, Theodor W. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner Elif ve Ö. Karadoğan Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Horkheimer, M. (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. (M. Tüzel Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Levinas, E. (2003). *Sonsuza Tanıklık*. (Zeynep Direk Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Schweppenhaeuser, G. (2015). *Eleştirel Teoriye Giriş*. (H. Yaman Çev.). İstanbul: Avesta Basın Yayın.

BÖLÜM 4

GETTIER’İN ÜÇ PARÇALI BİLGİ ANALİZİNİ ELEŞTİRİSİNİN MANTIKSAL YAPISI VE DÜŞÜNCE DENEYİ OLARAK KARŞI ÖRNEKLERİNE DAİR BİR TARTIŞMA

ASIM DİLMAÇÜNAL¹

Giriş

Edmund Lee Gettier isminde Amerikalı bir filozof 1963 yılında *Analysis* dergisinde hacmi oldukça küçük ama amacını tam anlamıyla gerçekleştiren bir metinle bugün oldukça zengin bir içeriğe sahip çağdaş epistemoloji olarak adlandırılan alanın yönünü belirlemiştir.² Gettier, epistemolojide deyim yerindeyse devrim yaratan bu metninde klasik bilgi tanımı olarak işaretlenen tanımın bilgiyi tanımlamada yetersizliğini göstermiştir. Bu çalışmada ilgili

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0002-0206-3641, e-mail: asimdilmacunal@gmail.com

² İlgili metnin Türkçe çevrileri mevcuttur. Bu metinlere ilişkin detaylı inceleme için bkz. “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?” Çev. Sedat Yazıcı. İçinde: *Felsefe Tartışmaları* 24, ss. 141–143.; Gettier, Edmund L. (2010)., “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, *Epistemoloji: Temel Metinler*, çev.: Hasan Yücel Başdemir, Ankara: Hititkitap Yayınevi, ss. 51-54.

tanıma dair sanki bir tür sezgisel kabulün olduğu ve Gettier'in eleştirisinin bu kabulü sorguya açtığı vurgulanacaktır.

Gettier'in örnekleri bilginin doğasına dair sınırları açığa çıkarmıştır. Bu örneklerin ikisi de olabildiğince açık mantıksal biçimler üzerine inşa edilmiştir. Örneklerden ilki bir tümel evetleme (conjunction) önermesi biçiminde kurgulanmış, diğer örnek ise ayrık (disjunctive) önerme formunda tasarlanmıştır. Bu bağlamda Gettier'in yöntemi bize mantığın felsefe içerisinde kullanımına dair öngörüler sağlar. Bunun yanında ilgili metin felsefe yapma biçimi/felsefi yazma tarzı konusunda ipuçları verir. Söz gelimi bir felsefi kavramsal analizin ne şekilde yapılabileceği, bu analize ne şekilde karşı çıkılabileceği titiz bir biçimde örneklendirilir. Yine karşı örnek oluşturma ya da düşünce deneylerinin felsefi iddiaları çürütmede nasıl bir tol üstlenebileceğini bu metinde görülebilir.

İlgili çalışmada klasik olarak etiketlenen üç parçalı bilgi tanımının bilgiyi tanımlamak için neden yeterli olmadığı Gettier'in öne sürdüğü gerekçelendirmeye dair iki koşul bağlamında ve iki örneği üzerinden değerlendirilecektir. Özellikle gerekçelendirmeye dair bu koşulların Gettier'in örneklerinin çalışmasında nasıl bir yer tuttuğu, nasıl işlev gördüğü sorgulanacak, bununla ilgili bazı hususlara dikkat çekilecektir. Bununla mantığın³ felsefi çözümlemede üstlendiği rolün açığa çıkarılması, başka bir deyişle Gettier'in yönteminin nasıl analitik felsefenin genel karakteristiğine uygun olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Bunun için önce Gettier'in çalışmasında neyi amaçladığı açıklanacak, amacına ulaşmak için nasıl bir yol izlediği detaylandırılacaktır. Nihayetinde öne sürülen iki koşulun Gettier'in çalışmasında nasıl bir merkezi role sahip olduğu gösterilecektir. Son

³ Bilginin neliği ve Gettier örneklerinin mantıksal bir analizi için bkz. Grünberg, T. (1999). Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40(2-3), 97-104.

olarak Gettier karşı örneklerinin birer düşünce deneyi olarak yeniden yapılandırılmasına ilişkin bir tartışmaya yer verilecektir.

Bilgiye Dair Sezgisel Kabulün Sorgulanması

Analitik felsefe geleneği içinde felsefi meseleleri çözmek için kavramsal analize önemli bir yer verilir. Çağdaş epistemolojide bilginin tanımı araştırıldığında ilgili analizin ciddi önemi olduğu hemen fark edilebilir. Bilginin doğasını açığa çıkarmak için söz konusu yöntemle başvurulur. “Bilgi nedir?” sorusuna dair yapılacak bir analizde bilgi için ayrı ayrı gerekli unsurların ne olduğu ve bu unsurların birlikte yetip yetmediğini araştırılır. Çağdaş epistemolojide bilgiyi tanımlama girişimleri en temelde Platon’a dayandırılır. Platon’un (201d-210a) *Theaitetos*’a atıfta bulunulan tanımın her bir unsurunu tartıştığı ve “Bilgi ...dır” demese de “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tartıştığı tanım çağdaş epistemolojiciler tarafından klasik olarak etiketlenmiştir. Yani bilgi üç unsurla tanımlanmıştır. Başka bir deyişle bilgi kavramının gerek ve yeter koşullarına ilişkin önerilen analiz budur. Sonraki dönemlerde de bilgi farklı biçimlerde tanımlanmaya çalışılmış olsa da⁴ ilgili tanım Platon’un hala zenginliğini gösteren diğer düşünceleri gibi üç unsur temelinde tekrar Gettier’e gelinceye dek adeta zamanını beklemiştir. Sanki sezgisel olarak bilgi tanımı herkesçe kabul edilen bir şeymiş gibi göz ardı edilmiş bir biçimde felsefede sahnesine dahil edilmesi çok sonralara kalmıştır. Gettier, Platon’un bilgi tanımını tekrar epistemolojinin gündemine getirmiş ve tanımın unsurlarının birlikte bilgiyi tanımlamada yetmediğini göstermiştir. İlgili analiz karşı örnekler aracılığıyla test edilmiştir. Bu ise çağdaş epistemolojide bilginin neliğine dair ciddi tartışmaların fitilini ateşleyici bir rol oynamıştır. Gettier’in oldukça yalın ama bir o kadar da derinlik içeren örnekleri Gettier durumları olarak

⁴ Örneğin Locke bilgiyi “iki ide arasında uyuşma ya da uyuşmamanın algılanması” olarak tanımlar. Detaylı bilgi için bakınız. Locke J. (2017), *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, Kabalcı yayıncılık, İstanbul.

isimlendirilecek örneklerin temeli olmuştur. Onun metninin bu kadar ilgi çekmesinin nedeni sadece ihmal edilmiş/varsayılmış bir tanım gündeme getirmesi ya da ilgili tanımın yetersizliğini göstermesi değil, analitik felsefe geleneğinin incelikli tarzına örnek olacak bir ekonomiklik ve argümantasyon içermesinden de kaynaklanır. Bu metin analitik felsefenin titizliğinin ve kavramsal netliğinin en bariz örneklerindendir. Aynı zamanda Gettier örneklerinde mantığın epistemoloji içerisinde nasıl işlediğinin gösterilebileceği bir metindir. Bu bağlamda çalışmada sözü edilen mantığın işlevselliğini de açığa çıkarmak amaçtır.

Platon'un tanımı sezgisel olarak oldukça ikna edici görünür. Kuşku yok ki insanlar bazı önermelere körü körüne inanırken bazıları için sağlam dayanaklar arar. Bir şeye körü körüne inanan birini makul bulmayıp, inancı için dayanakları olanları makul buluruz. Çünkü uygun dayanakların inancın epistemik statüsünü yükselttiği kabul edilir. Başka bir deyişle gerekçelendirme dediğimiz şey inancı daha yüksek bir seviyeye taşır. Bunun yanında bazı inançlarımız doğruyken bazılarının da yanlış olabileceği/olduğu açıktır. Bu bağlamda yanlıştan kaçınmak istediğimizi ve doğruyu aradığımıza göre bilgi denilen şey için doğruluk da gereklidir. Doğru, uygunluk teorisine göre bir önermenin olguya karşılık gelmesi olarak ifade edilebilir.⁵ O zaman doğru olduğuna inandığımız inançlarımıza dair gerekçelendirilmiş olduğumuzda biliyoruz demenin uygun olduğu gayet makul bir kabuldür. İşte tam da bu noktaya Gettier itiraz eder. Üç unsurun birlikte bilgi için yetmediğini, yani kişinin bir inancının doğru olduğuna dair gerekçelendirilmiş olsa bile hala bilmiyor olabileceği durumların düşünülebilir olduğunu ileri sürer. Gettier'in bu katkısının bir tanım

⁵ Alternatif açıklamalar için bkz. Glanzberg, Michael, "Truth", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/>.

eleştirisi olduğu doğrudur. O bir tanımı ele alır ve tanımın unsurlarının birlikte bilgi için yeterli olmadığını gösterir. Fakat Gettier'in katkısının sadece bu olduğunu söylemek çığır açan çalışmasının etkisini daraltmak anlamına gelir. Gettier problemi bilgiye yönelik sezgisel otoritemizi çıkmaza sürükler. Bu metinde asıl olan şey bilgiye dair sezgisel kabulün, sağduyunun sorgulanması ve hatta sarsılmış olmasıdır. Gettier'in karşı örnekleriyle yaptığı, oldukça ikna edici görünen kabullerimizin, sıradan sezgilerimizin altının oyulmasıdır. Başka bir deyişle üzerinde çok fazla durmadığımız, kolay ihmal ettiğimiz şeylerin, üzerine eğilince tahmin edilemez sonuçlar doğurabileceğidir. Böylece Gettier'in açtığı yolla bilgiye dair tartışmalar daha derin bir sorgulama halini almıştır.

Üç Parçalı Tanımın Yetersizliğinin Gösterilmesi

Gettier üç unsurun birlikte bilgi için yeterli olmadığını nasıl öne sürer? O, ilgili çalışmasında klasik tanım formüle eder. Bu tanıma göre S öznesi, p gibi bir önermeyi ancak ve ancak önerme doğru, özne önermenin doğru olduğuna inanır ve öznenin önermeye dair inancı gerekçelendirilmişse bilir (Gettier, 1963: 121). Gettier klasik tanıma dair formülasyonu sunduktan sonra, Chisholm ve Ayer'e atıfta bulunarak her iki filozofun formülasyonunun farklı biçimde ifade edilmiş olsalar da aynı şeyi ifade ettiklerini ileri sürer. Daha sonra iddiasının bir S öznesinin p önermesini bildiğini söylemek için ilgili şartların birlikte yeterli olmadığını göstermek olduğunu belirtir (Gettier, 1963: 121).

Gettier örnekleri klasik kabul edilen formülün bilgi için yeterli olmadığını gösterir. Bu bağlamda klasik tanıma karşı argüman şu biçimde ifade edilir.

Klasik tanım doğruysa Gettier örneklerindeki özne bilir.

Gettier örneklerindeki özne bilmez.

Dolayısıyla klasik tanım doğru değildir.⁶

Gettier söz konusu sonuca nasıl ulaşır? Gettier iddiası için çalışmasının merkezi noktasına konumlandığı iki koşula dikkat çeker. Bu iki koşuldan ilki “S’nin p’ye olan inancını gerekçelendirmesinin S’nin p’yi bilmesinin zorunlu/gerekli bir koşulu olması anlamında kullanıldığı haliyle bir kişinin gerçekte yanlış bir önermeye inanmakta gerekçelendirmiş olması mümkündür.” biçiminde ifade edilmiştir (Gettier, 1963: 121). İlk koşulda kişinin yanlış bir inancının gerekçelendirilmiş olabileceğinin olası olduğuna vurgu yapar. Öztürk (2008: 90) ilgili koşulları Gettier’in ön görüleri olarak adlandırır ve bu hususu gerekçelendirmenin yanılabilirliği⁷ olarak belirtir. Buna göre kişi yanlış bir şeye inanıyor olabilir, ama yine de ilgili inancı için gerekçelendirilmiş olabilir. Bunu söylemek doğruluk ve gerekçelendirmenin bağımsız birer koşul olduğunu söylemektir. Önermeye dair inancında kişi gerekçelendirildiğinde doğruluk koşulu otomatik olarak sağlanmış olmaz. Başka bir deyişle gerekçelendirmenin sağlanması, doğruluğun sağlanmasını garanti etmez. Bu unsurlar birbirinden ayrıdır.⁸ Bu durumu şöyle de ifade etmek mümkündür: Kişinin elindeki verilerle bir önermeye inanması makul olabilir fakat yine de gerekçelendirmesi doğrulukla epistemik olarak bağlantılı olmak zorunda değildir. Gettier örneklerinin inşa edildiği zeminde tam olarak da bu düşünce yer alır. İkinci koşul ise “Herhangi bir p önermesi için eğer S, p’ye inanmakta gerekçelendirilmişse ve p, q’yu içeriyorsa (mantıksal olarak

⁶ Turri, modus tollens formundaki söz konusu argümanı Anti JTB argümanı olarak sunar. JTB (Justified True Belief- Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç- kısaltmasıdır.) İlgili sunum için bkz. (Turri, 2012: 249)

⁷ Hetherington (2025), yanılabilirlik ve şansı Gettier vakaları oluşturmaya yarayan iki özellik olarak belirtir.

⁸ Zagzebski (1994: 65) bu düşünceye uygun olarak bilgiyi doğru inanç artı başka bir şey olarak tanımlayan her çözümlemenin Gettier problemleri ile karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Doğruluk ve gerekçelendirmenin bağımsız unsurlar olmasını bunun sebebi olarak görür.

gerektiriyorsa), ve S, q'yu p'den dedüktif olarak çıkarıyor ve bu çıkarım sonucunda q'yu kabul ediyorsa, o zaman S, q'ya inanmakta da gerekçelendirilmiştir.” biçiminde ortaya konur (Gettier, 1963: 121). Bu koşul gerekçelendirmenin geçişliliğine işaret eder (Öztürk, 2008: 90). Yani kişi p inancında gerekçelendirilmiş olduğunda p'nin mantıksal bir sonucu olan q inancında da otomatik olarak gerekçelendirilmiş olur. Başka bir deyişle gerekçelendirilmiş bir inançtan uygun bir çıkarım yapıldığında, bu çıkarımı kullanarak yeni bir inanca ulaşıldığında, bu yeni inançta gerekçelendirilmiş olur. Bu, bilgi değil, gerekçelendirme seviyesinde bir geçişlilik. Bu hususlar klasik Gettier örneklerinin çalışabilmesini sağlar. Bu iki koşul birlikte işletilerek tanımın bilgi için yeterli olmadığı ileri sürülür. Peki bu iki koşul nasıl kullanılır? Bunun için Gettier, daha sonra Gettier durumları olarak bilinecek örneklerle temel teşkil edecek iki örnek durumu düşünmemizi ister. İlk örnek durumu madeni para örneği, ikincisini ise Ford araba örneği olarak adlandıralım.

Bozuk para örneği Smith ve Jones'un iş başvurusunu konu edinir. Bu örnekte Smith işe alınacak kişi hakkında birtakım gerekçelere sahiptir. Smith (özne) patronundan (kaynak) işi alacak kişinin Jones olduğunu duymuştur (duyu deneyimi/tanıklık). Ayrıca Smith, Jones'un cebinde 10 adet madeni para olduğunu gözlemlemiştir. Smith'in bu deneyime dayalı verileri şu önermeye destek sağlar:

d. Jones, işi alacak kişidir ve Jones'un cebinde 10 adet madeni para vardır (Gettier, 1963: 122). d önermesinin bir sonucu “e. İş alacak kişinin cebinde on adet madeni para vardır (Gettier, 1963: 122).” önermesidir. Kişinin d önermesine inanmak için güçlü sebepleri vardır. Ancak açıktır ki ilk koşul burada devreye girer. Kişi yanlış olan önermeye dair bir gerekçelendirmeye sahiptir. Başka bir deyişle kişi d önermesi için gerekçelendirilmiştir, ancak bu önerme yanlıştır. Sonradan öğrendiğimiz üzere işe alınan kişi John değil, Smith'dir. d önermesi bir tümel evetleme biçiminde oluşturulmuştur.

Bu önermenin doğru olması için her iki bileşenin de doğru olması gereklidir. Smith tümel evetleme biçiminde oluşturulmuş bu önermeye inanmakta gerekçelendirilmiştir. Ancak Smith ilgili önerme için uygun olmayan gerekçelerden doğru sonuca ulaşmıştır. İşe alınacak kişi John değil de Smith olduğundan önermenin bir bileşeni yanlış olur, bu nedenle bir bileşeni yanlış olan söz konusu önerme yanlıştır. Kişi yanlış bir önermeye inanmaktadır. Ancak bu durumda kişi hala bilmemektedir. Çünkü doğruluk koşulu henüz sağlanmamıştır. Yani kişi ilgili önermeye dair inancında gerekçelendirilmiştir, fakat önerme doğru olmadığından kişi biliyor diyemeyiz. Peki ikinci koşul nasıl çalışmaktadır? Görüleceği üzere e önermesi, d önermesinin mantıksal bir sonucudur. Özne, d önermesinin doğru olduğu inancına ilişkin yukarıda da belirtildiği üzere gerekçelere sahiptir. Gerekçelendirilmiştir. Ancak d önermesini işe koşturmak, baştan doğruluk koşulunun dışarıda bırakılması anlamına geleceğinden, Gettier e önermesini düşünmemizi ister. Bu noktada e önermesinde özne belirsizleştirilir. Önermede açıkça işe kimin alınacağına işaret edilmez. Bu bağlamda Gettier oldukça özgün olan şans unsurunu ortaya atar. Tesadüftür ki Smith'in de cebinde 10 adet madeni para vardır ve işi Smith alır (Gettier, 1963: 122). d önermesinin mantıksal bir sonucu olan e önermesi doğrudur ve kişi bu önermenin doğru olduğuna dair inancında uygun bir biçimde gerekçelendirilmiştir. Çünkü gerekçelendirmenin geçişliliği devreye girer ve d önermesi için gerekçelendirilmiş olma durumu e önermesi için de geçerli olur. Artık doğruluk koşulu da sağlanmıştır. Kişi inancının doğru olduğuna dair gerekçelendirmeye sahiptir. Üçlü tanımda yer alan unsurlar birlikte yeterli olsaydı artık kişinin bildiğini söylemenin önünde bir engel yoktur. Ancak Gettier'e göre hala tanım yetersizdir. Çünkü bu durumda kişi şansı yaver gittiği için/tesadüfen bilmektedir. Bazılarına göre şans unsurunu/tesadüfü dışarıda bırakacak bir tanım gereklidir. Şimdi iki koşulun ve mantığın

Gettier'in ikinci örneği olan Ford araba örneğinde nasıl çalıştığına bakalım.

Ford araba örneği için Gettier, Smith'in bir f önermesine dair güçlü kanıtları olduğunu varsaymamızı ister. (f) Jones bir Ford'a sahiptir (Gettier, 1963: 122). Smith'in f önermesi için hafızaya, gözleme dayanan gerekçeleri olabileceğini kabul etmemizi ister. Smith f'ye olan inancının doğru olduğuna dair kanıtlara sahiptir. Smith'in Brown adında bir arkadaşı olduğu ve bu arkadaşının da nerede olduğuna dair bir fikri olmadığını düşünelim.

“(g) Ya Jones bir Ford'a sahiptir; ya da Brown Boston'dadır;

(h) Ya Jones bir Ford'a sahiptir; ya da Brown Barcelona'dadır;

(i) Ya Jones bir Ford'a sahiptir; ya da Brown Brest-Litovsk'dadır (Gettier, 1963: 122-123).”

f'ye dayalı olarak Smith, Brown'un nerede olduğunu bilmemesine rağmen ayrık önermeler biçiminde Brown'un nerede olduğunu da içeren önermeler ortaya konur. Gettier (g), (h) ve (i) önermelerini (f) önermesinin bir gerektirmesi olarak kurgular. Bu üç önerme ayrıklık örnekleri biçiminde ortaya konur. Bu ayrık önermelerin ilk bileşeni Jones'un bir Ford'u olup olmamasıyla ilgili ve ikinci bileşeni Brown'un nerede ilgili olacak biçimde oluşturulur. Bu önermede her iki bileşenden birinin doğru olması önermeyi doğru yapar. Peki bu nasıl işler? Gettier probleminde Smith'in gerekçelendirmesi, Jones'un Ford'u olduğuna dairdir. Bu, normal şartlarda ayrık önermenin bir bileşeni doğru olduğundan ayrık önermeyi doğru yapmaya yeterlidir. Fakat ne var ki Jones'un bir Ford'u yoktur. Ama tesadüftür ki Brown Barcelona'dadır (Gettier, 1963: 123). Şimdi ayrık önermede ilk ayrık yanlış olmasına rağmen ikinci ayrık doğru olduğundan önerme doğrudur. Bu şu ilkeyi işaret eder: Yanlış bir önermeyle bile doğru bir ayrıklık üretebilir. Fakat Gettier'in de haklı biçimde sorduğu üzere Smith (i) önermesine

bilmekte midir? Smith'in (i)'yi bildiği söylenemez. Başka bir deyişle Smith'in (i)'yi bilmediğinden, pek çok epistemolojicinin de emin olduğu gibi, sezgisel olarak eminizdir. İlgili önermeye dair inancın doğru olmasıyla gerekçelerimiz arasında bir kopukluk vardır. Söz konusu (i) önermesi için ilgili gerekçeler uygun değildir. Gettier'in bu anlamda açıkça göstermiş olduğu şey gerekçelendirme ve doğruluk arasındaki bağın şansa dayanmasından dolayı kopuk olduğudur. Smith (f) önermesine dair gerekçelendirilmiş bir inanca sahiptir. Bu gerekçelendirme birtakım empirik verilere dayanmaktadır. Ancak sonra öğrendiğimiz gibi aslında Jones'un bir Ford'u olmadığı ortadır. Bu nokta Gettier'in başlangıçta verdiği ilk koşulun işaret edilmesidir. Smith'in yanlış olan (f) inancı gerekçelendirilmiştir. Bu noktada aslında (f)'nin yanlış bir önerme olduğunu öğrensek de (f) Smith için gerekçelidir. Şimdi burada Gettier'in başlangıçta verdiği iki koşula tekrar dönmemiz gerekir. Smith (f)'ye dayanarak 3 farklı ayırık önerme kurar. Smith (f)'ye gerekçeli olarak inandığından bu üç ayrı önermeye makul bir biçimde inanabilir. Çünkü ayırıklık şu demektir: p doğruysa p veya q da zorunlu olarak doğrudur. Başka bir deyişle bu Gettier'in ikinci koşulunun uygulamasıdır. Öznenin (f)'ye dair inancında gerekçelendirilmiş olması (f veya g), (f veya h), (f veya i) önermelerini makul kılar. Bu Gettier'in ikinci koşulunda ifade ettiği gerekçelendirme geçişliliğidir.

Örneklerde de görüldüğü üzere inançlar tesadüfen doğru çıkar. Bu olsa olsa isabetli bir tahmin olabilir, bilgi bu tahminden fazlası olmalıdır. İşte klasik kabul edilen tanımda göz ardı edilmiş olan, şans faktörünü açığa çıkarması Gettier'in özgülüğüdür. Gettier örneklerinin ikisinde ve Gettier türü kurgulanabilecek örneklerde de şans unsuruna dikkat çekilir. Peki ama bir inancın bilgi statüsü kazanması epistemik olarak şansın yokluğunu gerektirir mi? Üçlü tanımı bilgiye dönüştürmek nasıl mümkün olur? Bu sorular epistemolojinin gündemini hala meşgul etmektedir. Bu sorular, ilgili

sorulara ilişkin tartışmalar bu çalışmanın kapsamını aşacağından detaylandırılmayacaktır. Şimdi ise Gettier karşı örneklerinin birer düşünce deneyi olarak nasıl değerlendirildiğine ilişkin bir tartışmaya geçebiliriz.

Düşünce Deneyi Olarak Karşı Örneklerle Dair Bir Tartışma

Gettier problemi epistemolojide önemli tartışmaların kapısını aralamıştır. Bilginin doğasına ilişkin olarak birçok yeni teorelin oluşmasına zemin hazırlamış, zengin bir literatürün oluşmasına öncülük etmiştir. Gettier ilgili metninde oldukça güçlü iki örnek tasarlamıştır. Bu örnekleri etkili birer düşünce deneyi olarak görmek yerindedir. Örnekler, felsefede başarılı düşünce deneylerinin nasıl olabileceğini, dahası düşünce deneylerinin nasıl çürütücü rol oynayabileceğini gösteren iyi örneklerdir. Yine de bazıları, bu tür örneklerin zorlama olduğunu, “gerçek dünyada bu tür durumlar olup olmadığını” sorgular. İlgili örneklerin gerçek dünyada karşılaşılmayan örnekler olduğu ileri sürülür. Bu noktada doğru soru Timothy Williamson’a göre şudur: Böyle bir durum olsaydı, ne olurdu? Williamson, Gettier’in düşünce deneyleri üzerine karşı-olgusal (counterfactual) yeniden yapılandırma önerir. Williamson, Gettier örneklerinin birer düşünce deneyi olarak doğru formülasyonunun karşı-olgusal koşullar olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu tür örneklerin gerçek dünyada yaşanmasa dahi, böyle bir durum olsaydı ne olacağına dair varsayımlar temelinde düşünülmesi gerektiğini savunur. O, Gettier örneklerinin epistemolojik önemini anlamak için modaliteler arasında bir ayrıma dikkat çeker: Metafiziksel, kavramsal ve epistemik modalite. Metafiziksel modalite gerçek dünyanın nasıl olabileceğine dair olasılık içerirken, kavramsal modalite kavramların içsel zorunluluk ya da mümkünlüğü ile ilgilidir. Epistemik modalite ise bilgi durumları ve inanç olasılarına ilişkindir. Williamson, Gettier durumlarının metafiziksel modalite bağlamında uygun olduğunu düşünür, çünkü amaç yalnızca bilgiye dair kavramsal bir olasılığı

sorgulamanın ötesinde kavramın doğasına dair gerçek dünyanın koşullarını soruşturmaktır. Bu anlamda düşünce deneylerinin iddiasının gerçek dünyaya ya da uygun varsayımlara dayalı karşı-olgusal koşullar altında tutarlı olması gerektiğini iddia eder (Williamson, 2007: 179-207). Dolayısıyla Williamson için “eğer bu Gettier durumu olsaydı, kişi JTB’ye sahip olurdu ama bilgisi olmazdı.” Ancak Williamson’ın bu yaklaşımı “aykırı gerçekleştirmeler (deviant realizations)” problemiyle karşı karşıya kalır. Bu problem kabaca şöyle ifade edilebilir: Bazı beklenmeyen ya da olağan dışı durumların, Gettier vakalarının yapısını bozması mümkündür, dolayısıyla ileri sürülen önermeleri geçersiz kılabilir. Bu aykırılık şans faktöründen farklı olarak örneklerin yapısal bütünlüğünü bozar. Normalde işlemesi gereken süreç tuhaf bir biçimde işler, her zamanki işleyişin dışına çıkılır. Böylece şu soru ortaya çıkar: Böyle tuhaf ya da beklenmedik durumlar olmasa Gettier örneklerinin sonuçları hala geçerli olur muydu? Yani Gettier karşı örnekleri normalde klasik bilgi tanımını çürütürken, aykırı gerçekleştirmeler çürütmenin geçerliliğini sorguladır.

Horvath, Gettier karşı örneklerinin gerçek durumlar olarak değil hipotetik (hypothetical) olarak kurulduğunu ifade eder. Ancak örneklerin hangi tür modaliteyi varsaydığının açık olmadığını belirtir. Düşünce deneylerinin bilgi kavramının doğasına dair makul açıklaması için metafiziksel modaliteye dayandırılması tercih edilir. Gettier karşı örneklerinin sadece düşünülmüş olması yetmez, gerçek dünyada yaşanabilir olması gerekir. “Tüm insanlar ölümlüdür” önermesi, böyle bir şey metafiziksel olarak mümkün değilse “ölümsüz insanların mümkünlüğü” ile çürütülemezdir (Horvath, 2023: 304). Horvath Gettier’in örneklerinde geçen isimlere vurgu yapar. Bu adlar, keyfî özel adlar gibi görünmektedir. Bu durum metafiziksel mümkünlük iddiasını tartışmalı kılar. Bunun yerine gerçek hayattan alınmış sıradan isimlerin konulabileceğini vurgular

(Horvath, 2023: 304-305). Peki bu ne işe yarar? Bunun Gettier'in düşünce deneylerinin içeriklerini gerçekçi hale getireceğini düşünür.

Horvath da Williamson gibi Gettier vakalarının karşı-olgusal varsayım temelinde değerlendirilmesini sorgular. Williamson'a benzer bir biçimde ifade ederek "eğer böyle olsaydı, ne olurdu" diyerek vakaların değerlendirebileceğini belirtir. Fakat bu durumda kişi önermenin içeriğine bazı detaylar ekleyebilir. Bunun yerine varsayımların hipotetik olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürer. Çünkü bu tür bir mümkünlükle verilen içerikte sınırlı kalınabilir. Böylece örneklerin dışsal koşullardan etkilenmesi önlenmiş olacaktır. (Horvath, 2023: 307-308). Horvath, Gettier'in düşünce deneylerinin argümantatif (gerekçelendirilebilir), doğruluk taşıyan (truth-evaluable), ve nesnel anlamda tartışmaya açık yargılar olduğunu vurgular. Bu yüzden düşünce deneylerinin felsefi bilgi üretiminde metodolojik araçlar olarak görülmesi gerektiğini düşünür. Horvath düşünce deneylerinde "aykırı gerçekleştirmeler" probleminde de değinir. Aykırı gerçekleştirmelerin dışarıda bırakılması, örneklerin özenle ve sistematik bir biçimde yeniden yapılandırılmasına bağlıdır. Bunun için yukarıdan aşağıya (top-down) ve aşağıdan yukarıya (bottom-up) yaklaşımlarının benimsenebileceğini düşünür. Yukarıdan aşağıya yaklaşımında Gettier vakalarının temel ilke ve koşullarının belirlenerek aykırı gerçekleştirmelerin önceden tanımlanması ve engellenmesi amaçlanır. Örneklerin metafiziksel mümkünlük alanı, aykırı gerçekleştirmeleri dışlayacak biçimde sınırlandırılır. Aşağıdan yukarıya yaklaşımında ise spesifik örnek ve varyasyonlar analiz edilerek aykırılıkların yapısı sorgulanır. Bu durumlar vakalardan elenir ya da aykırılıklar dikkate alınarak örnekler düzeltilebilir. Bu tür bir sistematik yapılandırma, Gettier'in karşı örneklerinde yer alan eksikleri tamamlayabilir (Horvath, 2023:308- 322).

Horvath'ın varsayımsal yeniden yapılandırma ve Williamson'ın karşı-olgusal yaklaşımları arasında ortaklıklar söz

konusudur. İki de Gettier karşı örneklerinin metafiziksel olarak mümkün olduğu varsayımını temele alır. Bu örneklerden gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi olmadığı sonucunu çıkarır. İki yaklaşımda da varsayım ve varsayıma dayanan akıl yürütmenin önemli bir rolü olduğu açıktır. Karşı-olgusal yaklaşımda bu akıl yürütme karşı-olgusal olarak değerlendirilirken varsayımsal yaklaşımda hipotetik olarak görülür. Gettier örnekleri karşı-olgusal koşullarda güçlü bir çürütücü rolü üstlenirler. İki yöntem de birbirine yakın hatta tamamlayıcıdır.

Gettier karşı örnekleri bilgi tanımının sınırlarını tartışmaya açmıştır. “Bilgi nedir?” sorusuna dair çözümlemenin çürütülmesinde rol oynamıştır. Bunun bir sonucu felsefi kavramsal analizlerin benzer karşı örnekler yoluyla çürütülebileceğidir. Buna ek olarak Gettier’in düşünce deneyleri bazı eksiklikleri barındırır ve kısmen tamamlanmaya muhtaçtır. Söz gelimi modalite türünün belirgin hale getirilmesi, aykırı gerçekleştirm sorunu ve örneklerin yapısal bütünlüğünün korunması gibi hususlar eksiklikleri gösterir. Bu metnin konusu olmayan başka itirazlar, burada detaylandırılmayan muazzam tartışmalar da mevcuttur. Yine de Gettier’in karşı örnekleri, düşünce deneylerinin felsefedeki rolünü göstermesi, yeni tartışmaların önünü açması bakımından da önemlidir. Buna ek olarak felsefe yapma tarzına dair de öngörüler sağlar.

Karşı örneklerin yanında daha genelde Gettier problemi de güncelliğini korumaktadır. Bunun bir sebebi üzerine düşünülmemiş, gizli kalmış olanın üzerindeki örtüyü açmasındandır. Söz gelimi şans gibi unsurları epistemoloji içerisinde görünür kılmasındandır. Pek çok filozof ilgili problemten ya da ilintili problemlerden beslenmektedir. Ayrıca bir çalışmada gerçekleştirilmek istenilen amacın ne kadar tasarruflu bir biçimde gerçekleştirilebileceğine ilişkin güçlü bir örnektir. Bir metnin niteliğini hacmi değil içeriği belirler. Bu bağlamda Gettier’in metni bunun en belirgin örneklerinden olmasından dolayı da ayrıca övgüyü hak etmektedir.

Kaynakça

Gettier, E. (1999). “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, çev. Sedat Yazıcı, *Felsefe Tartışmaları* içinde, sayı 24, 141-143.

Gettier, E. L. (1963). “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23(6), 121–123.

Gettier, Edmund L. (2010)., “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?”, *Epistemoloji: Temel Metinler*, çev. Hasan Yücel Başdemir, Ankara: Hititkitap Yayınevi, 51-54.

Glanzberg, M. "Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/truth/>, 12.05.2025.

Grünberg, T. (1999). “Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40(2-3), 97-104.

Hetherington, S. (2025). Gettier Problems, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/gettier/>, 20.04.2025.

Horvath, J. (2023). “Gettier’s Thought Experiments” in *Epistemology of Modality and Philosophical Methodology* (p. 1). Anand Jayprakash Vaidya and Duško Prelević, D. (Ed.)., Routledge.

Locke, J. (2017). *İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı yayıncılık.

Öztürk, F. (2008). “Gettier Problemi, Dışsalıcı Çözümler ve Yanılmazcılık”. *Felsefe Tartışmaları*, sayı 41, 85-111.

Platon (2015). *Theaitetos*, Diyaloglar içinde, çev. Macit Gökberk, 12.basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Turri, J. (2012). “Is knowledge justified true belief?”, *Synthese*, 184(3), 247–259.

Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing.

Zagzebski, L. (1994). “The inescapability of Gettier problems.” *The Philosophical Quarterly* (1950), 44(174), 65-73.

DÜŞÜNDÜREN FELSEFE YAZILARI

