

felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

felsefe tartışmaları

Kurucusu
Vehbi Hacıkadıroğlu

Andıklarımız
Arda Denkel (Kurucu Danışman)
İlham Dilman (Yayın Danışma Kurulu eski üyesi)
Berent Enç (Yayın Danışma Kurulu eski üyesi)

Editör

Nurbay Irmak, İrem Kurtsal Steen

Yayın Kurulu
Ferda Keskin, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun,
Murat Baç, İlhan İnan, Lucas Thorpe

Yayına Hazırlayan
Zeynep Savaş

Yayın Danışma Kurulu
Murat Aydede (University of British Columbia)
Tülin Bumin (Galatasaray Üniversitesi)
Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Teo Grünberg (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)
Güven Güzeldere (Harvard University)
Gürol Irzık (Sabancı Üniversitesi)
İoanna Kuçuradi (Maltepe Üniversitesi)
Erdoğan Sayan (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)
Önay Sözer (Boğaziçi Üniversitesi, emekli)
Ümit Yalçın (East Carolina University)

- *Felsefe Tartışmaları* kitap serisi 2002 yılında basılan 29. sayısından itibaren *Philosopher's Index*'te listelenmektedir.
- Yollanacak yazılarda aranan özelliklere ilişkin açıklamalar, iletişim bilgileri ve sipariş formu son sayfalarda bulunabilir.
- *Felsefe Tartışmaları*'nın internet sayfası: www.ft.boun.edu.tr

felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

52. KİTAP



BOĞAZİÇİ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

Felsefe Tartışmaları Kitap Dizisi
52. Kitap

© BÜTEK A.Ş. 2016

ISBN 978-605-4787-82-1

BÜTEK Boğaziçi Eğitim Turizm Teknopark Uygulama
ve Dan. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Rumeli Hisarı Mahallesi Boğaziçi Üniversitesi Güney Kampüs
No: 11/2, Sarıyer/İstanbul
Telefon: (0212) 287 03 12-13

Yönetim Yeri:
Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi
Boğaziçi Üniversitesi Uçaksavar Kampüsü
Garanti Kültür Merkezi, Arka Giriş
Etiler/İstanbul
bupress@buvak.org.tr, bupress@boun.edu.tr
www.bupress.org, www.bupress.net
Telefon ve faks: (0212) 257 87 27
Sertifika No: 10821

Genel Yayın Yönetmeni: Murat Gülsoy
Yönetici Editör: Ergun Kocabıyık
Baskı: Acar Basım ve Cilt Sanayi Ticaret A.Ş.
Beysan San. Sitesi Birlik Cad., No: 26
Acar Binası, Haramidere, İstanbul
Telefon: (0212) 422 18 00
Sertifika No: 11957

1. Basım: Aralık 2016

İÇİNDEKİLER

SÖYLEDİKLERİMİZ VE SÖYLEYİŞLERİMİZİN SERGİLEYEBİLECEĞİ ETİK YOKSUNLUKLAR

Ayça Boylu

• 1 •

TEORİ-PRATİK İLİŞKİSİ VE DÖNÜŞÜM MESELESİ: PIERRE HADOT'NUN "RUHANİ ALIŞTIRMA" KAVRAMI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Kerem Eksen

• 21 •

JOSIAH ROYCE'UN DÜŞÜNCESİNDE İDEA VE OBJE ARASINDAKİ İLİŞKİ PROBLEMİ

Bahtinur Möngü

• 47 •

"QUINE VE SEMANTİK BELİRSİZLİK" ÜZERİNE

Cem Şişkolar

• 81 •

Felsefe Tartışmaları Hakkında

• 97 •

Derginin Biçimsel Kuralları

• 99 •



Söylediklerimiz ve Söyleyişlerimizin Sergileyebileceği Etik Yoksunluklar

Ayça Boylu

ÖZET • Söylediklerimiz ve söylediklerimizi söyleme biçimlerimiz ilk bakışta ahlaki açıdan çok önemli görünmeyebilir. Sonuçta ahlaki özellikler taşıyabilecek şeyler kişilerin eylemleridir diye düşünebiliriz. Bir şey söylemeyi de birçoğumuz eylemde bulmaktan farklı bir şey olarak düşünürüz. Anglo-Amerikan gelenek içerisinde sunulan etik teorilerinde, bu teoriler üzerine yapılan tartışmalarda, bu teorilerin uygulamalı etikte kullanımında seçilen örneklerle baktığımızda ise söylediklerimizin ve söyleyişlerimizin etik öneminin yalnızca bilinçli olarak doğruyu söylememek veya yalan söylemekte yattığı izlenimini edinebiliriz. Oysa Austin'in edimsöz edimlerine odaklanarak etraflıca düşündüğümüzde söylemekten kaçındıklarımızın, söylediklerimizin ve söylediklerimizi söyleme biçimimizin birçok değişik etik yoksunluk sergileyebileceğini görürüz. Söylediklerimiz veya söylemekten kaçındıklarımız farklı etik önem taşıyan ikiyüzlülük, korkaklık, bencillik gibi davranış biçimlerine ait olabilir. Ayrıca söylediklerimiz değişik ve dereceli değer zedelemeleri sergileyebilir. Yalan sayılmayacak bir doğru söyleme kimi kişinin haysiyetini yerle bir etmeye yönelik bir nefret söylemi, kimi kişinin yaşamına zarar verecek bir tehdit, kimi kişinin derinliğini, biricikliğini, kişisel tarihini hiçe sayacak bir yaftalama olabilir. Ayrıca sadece söylediklerimiz veya söylemekten kaçındıklarımız değil, söylediklerimizi söyleme biçimimiz de etik önem taşır. Gaita'nın vurguladığı gibi ahlaki bitkinliği olan bir kişi söylediklerinde mevcut olmayarak *karşı-sındaki kişiye de mevcut olamaz*.

Anahtar Kelimeler: *Ahlak, etik, edimsöz, Austin, Gaita, yalan, doğru söylememe, konuşma etiği*

ABSTRACT • At first sight, what we say and how we say what we say might not strike us as morally very significant. After all, we tend to think that moral properties belong to actions. Furthermore, most of us carry the intuition that saying something is quite different than doing something. When we turn our attention to the ethical theories within the Anglo-American tradition, discussions about these theories and the examples used in applied ethics that make use of these theories, we might be led to think that the only ethical significance of saying something is that it can count as not telling the truth or as lying. When we think in detail by focusing on Austin's illocutionary acts however, we realize that what we say and how we say what we say might exhibit many different

kinds of ethical failures. What we say and what we avoid saying might belong to different moral behaviors that consist in treating human beings in various ways. A person's saying something to another might exhibit his hypocrisy or cowardness, or selfishness. Moreover, what we say might exhibit different kinds of failures to respond to various ethical values. An act of not telling the truth that does not count as a lie, might aim at undermining the dignity of a person, or it might be a threat that might hurt the well-being of a person, or it might be a piece of stereotyping that disregards the uniqueness, the unique life history and the depth of a person. Finally, how we say what we say has ethical significance. As Gaita emphasizes, a person who is morally jaded cannot be present to another by failing to be present in what she says.

Keywords: *Morality, ethics, illocutionary act, Austin, Gaita, lying, not telling the truth, ethics of speaking*

Söylediklerimiz ve söylediklerimizi söyleme biçimlerimiz ilk bakışta ahlaki açıdan çok önemli görünmeyebilir. Sonuçta ahlaki özellikler taşıyabilecek şeyler kişilerin eylemleridir diye düşünebiliriz ve bir şey söylemeyi, ahlaki değerlendirmelere tabi tuttuğumuz eylemlerden farklı bir şekilde kavramsallaştırabiliriz. Eylemleri kişinin iyi/önemli/faydalı/değerli/haz verici bir amaç uğruna dünyada bir değişiklik yaratması olarak kavramsallaştırma eğilimimiz vardır. Dünyada fiziksel bir değişiklik yaratmayı da genelde bedensel beceriler ve kapasitelerle ilişkilendiririz. Bedensel beceriler ve kapasitelerle yaptığımız şey fiziksel bir değişikliğe neden oluyorsa yaptığımız şey bir eylemdir diye düşünürüz. Oysa bir şey söyleyerken dünyada bu şekilde bir değişikliğe sebebiyet verme gücümüz yoktur diye düşünürüz. “Bir şey söylemek başka, bir eylemde bulunmak başkadır” sezgisini destekleyen deyişlerimiz de vardır. “Ben birinin ne dediğine değil ne yaptığına bakarım” deriz mesela. Antik Yunan’a dönecek olursak, Platon aktiviteleri ayırırken (i) bir şeyler söylemeye dayalı, (ii) bir şeyler söylemeye ihtiyaç duymayan pratiğe dayalı ve (iii) hem bir şeyler söylemeye hem pratiğe dayalı olarak gruplandırmıştır. (*Gorgias*, 450c-d) Yine Aristoteles erdemleri sınıflandırırken, sosyal hayattaki erdemleri sıralamadan önce bu erdemlerin sözcük ve

eylem alışverişinde sahip olunması gereken erdemler olduğunu söylemiştir. (*Nichomachean Ethics*, 1126b11)

Anglo-Amerikan gelenek içinde sunulan etik teorilerinde, bu teoriler üzerine yapılan tartışmalarda, bu teorilerin uygulamalı etikte kullanımında seçilen örnekler baktığımızda ise söylediklerimizin ve söyleyişlerimizin etik öneminin yalnızca bilinçli olarak doğru/yanlış bir şey söylemek ekseninde bulunduğunu sanabiliriz. Nitekim odaklanılan tekil eylemler ve eylem türleri doğruyu söylemek, doğruyu söylememek veya yalan söylemektir. Kant'ın ünlü örneğini hatırlayalım. Kişi hiçbir zaman geri ödemeceğini bildiği halde ihtiyacı olan parayı borç almak için borcunu ödeme sözü verir. (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:422) Kişinin maksimi kesin buyrukla çelişki içinde olduğu için söylenen söz ahlaki olarak yanlış çıkar. Bu durumda yalan söylemekten kaçınma da ahlaki bir ödev olarak karşımıza çıkar. Kant'ın yol açtığı çağdaş etik literatüründe de bir şey söyleme, yalnızca doğruyu söylemek, söylememek veya yalan söylemek olduğunda ortada etik olarak önemli bir şey olduğu vurgulanır. Hatta yalnızca yalan söylemek üzerine “Yalan, Kandırma ve Yanlış Bir şey İma Etmek” (Adler, 1997), “Kapıdaki Katil: Kant Ne Demeliydi” (Cholbi, 2009) “Devam Et, Yalan Söyle” (Rees, 2014) gibi başlıklı etik makalelerine rastlanır. Uygulamalı etikte de durum farklı değildir. Örneğin tıp etiğinde doktorların hastalarına doğruyu söylemekten kaçınmalarının veya yalan söylemelerinin (morallerini bozmamak için mesela) ahlaki olarak doğru olup olmadığı tartışılır. (Vaughn, 2013, Kısım 2, Bölüm 4) Dahası, yalan söyleme ve doğruyu söylemekten kaçınmanın da etik öneminin, yalnızca ahlaki olarak yanlış olabileceklerinde yattığı varsayılır. Oysa savunacağım üzere (1) söylediklerimiz ve söylediklerimizi söyleme biçimlerimiz birçok değişik açıdan etik önem taşır ve (2) söylediğimiz şey bir yalan söyleme veya doğruyu söylememe olduğunda da etik önemi yalnızca ahlaki olarak yanlış olabileceğinde yatmaz. Göstereceğim üzere, söylediklerimiz ve söylediklerimizi söyleme biçimlerimiz değişik ve dereceli değer zedelemeleri sergileyebilir, farklı etik önem taşıyan farklı ve dereceli davranış biçimlerine ait olabilir.

Schapiro, Anglo-Amerikan gelenek içerisinde sunulan ahlak teo-

rilerine baktığımızda aslında eylemin nasıl anlaşılacağına dair ortak bir görüş olmadığını söyler. Ona göre, görüş farklılığının altında iki konuda anlaşmazlık yatmaktadır: Bunlardan birisi dünyanın eyleme nasıl bir bağlam oluşturduğu diğeri ise “dünyada değişiklik yapma”dan ne anlamamız gerektiğidir (Schapiro, 2001, s. 93). Schapiro üç değişik teoriye odaklanarak bu üç teorinin varsaydığı üç farklı eylem kavrayışını anlatır. Bu teoriler faydacılık, rasyonel sezgicilik ve Kantçılıktır (2001).¹ Schapiro, faydacı teorinin eylem kavrayışının açık anlatımını Cumberland’da bulur. Cumberland, Bentham ve Mill gibi klasik faydacıların öncülüğünü yapan İngiliz ahlak teorisyenlerindendir (Cumberland 1727; Bentham, 1789; Mill, 1861). Cumberland’a göre, faydacı teoride eylem nedensellik yasalarıyla düşünülen bir dünyaya uygun kavranır: Eylem bir nedendir ve kendisinden ayrı bir dünya halini oluşturmak amacıyla yapılır. Neden olduğu dünya hali onun sayesinde üretilendir (Cumberland, 1727, s. 8). eylemle üretilen dünya hali kişi tarafından istenen/iyi görülen/değer verilen vs. bir haldir. Williams da bu kavrayışı, kişinin ulaşabildiği nedensel kaldıraçlarla dünyayı manipule etmek olarak tarif etmiştir (1973, s. 115). Korsgaard bu eylem kavrayışına “üretim olarak eylem” adını vermiştir (1996a, s. 217). Faydacının eylemi kavrayışı ile eylemleri ahlaki olarak değerlendirişi birbirine uyumludur. Eylemler dünyada değişiklikler yapmak için yapıldığına göre, eylemlerin ahlaki statülerini belirlemek için yalnızca sonuçlarına bakılmalıdır. Teorisine göre hangi sonuçlara bakılması gerektiği değişiklik gösterir: Eylemin yol açtığı sonuçlar,

¹ Schapiro erdem etiği teorilerine bakmaz. Bunun nedenini en iyi şöyle açıklayabiliyorum: Uluslararası literatürde, etikçilerin büyük kısmı “ahlak teorileri”ni eylemlere ve eylemlerin ahlaki normatif (“yapılması gereken”, “yapılmaması gereken”, “ahlaki olarak doğru”, “ahlaki olarak yanlış”) özelliklerine odaklanan teoriler olarak düşünür. “Etik teorileri”ni ise iyi insanın (iyi insanın davranışı/hissedişi/istekleri/düşünüşü dahil) özelliklerini ve insanın iyi hayat yaşamasını odağına alan, eylemleri de *insanın* ahlaki özelliklerini yansıtan şeyler olarak sunan teoriler olarak düşünür. Bazıları “ahlak teorisi” ile “etik teorisini” ayırmaz, bazıları ise “etik teorisi”ni “ahlak teorileri”ni de içerecek şekilde kapsamlı anlar. Schapiro’nun erdem etiği teorilerine bakmamasının nedeninin bu ayrımı keskin olarak yapan ilk grupta yer alıyor olabileceğinden kaynaklandığını düşünüyorum.

eylemin yol açabileceği sonuçlar, eylemi yapanın yol açmaya niyet etmiş olduğu sonuçlar, öngörülen sonuçlar vs.

Schapiro ikinci olarak eylemlerin sadece sonuçlarını değerlendiren faydacılıktan deontolojiye geçiş yapar. Deontoloji, ahlaki değerlendirmesinde, eylemin, ontolojik olarak kendisinden ayrı, kendisinin neden olduğu veya olabileceği sonuçlar yerine eylemin kendisini göz önünde bulundurur. Bunun önemli bir sebebi eylemi üretime araç olarak kavramsallaştırmamasıdır. Schapiro, Kamm'ın rasyonel sezgicilik olarak tanımlanan deontolojisinin eylemin dünyada bir üretime araç olan değil dünyaya bir şey *bildiren* şey olarak kavrandığını anlatır (2001, s. 95-98). Eylem, dünyaya başkalarının (ve kişinin kendisinin) değeriyle ilgili bir bildiride bulunur. Örneğin Kamm, birçok başka insanın ciddi bir şekilde çiğnenmesini önlemek söz konusu bile olsa bir kişinin ciddi bir şekilde çiğnenmesinden kaçınmak gerektiğini savunurken, bu kaçınmanın söz konusu kişiye onun hakikaten değerli olduğu bildirisinde bulunduğunu söyler (1992, s. 386). Clarke'ın rasyonel sezgicilik geleneğinin takipçisi olmuş Wollaston ise Kamm'a kıyasla eylem sayesinde bildirilen şeyi daha kapsamlı tutar. Wollaston'a göre eylem sayesinde bildirilen şey kişilerin değeri değildir. Eylemi yapan kişi dünyayı oluşturan diğer şeylerle olan ilişkisindeki "yerini" bildirir (Wollaston, 1991, s. 244). Wollaston şu örneği verir: Bir grup asker yaklaşan bir orduya ateş açar. Bu eylem, yaklaşan orduya "iki ordunun düşman" olduğunu bildirir. Yaklaşan ordu düşman değilse, bu bildiri yanlış olur (Wollaston, 1991, s. 240). Wollaston, eylemin bildirisinin sözcüklerle de yapılabileceğini fakat o zaman daha sade ve daha az gerçek olacağını söyler (1991, s. 242). Schapiro da buna dayanarak, eylemlerin sözcükler gibi olduğunu ama onlardan daha etkileyici olduğunu söyler (2001, s. 96). Elbette bildiri olarak eylem de değişik dünya hallerine sebebiyet verebilir. Fakat bu, eylemi eylem yapan özelliklerden biri değildir. İkincil ve gerekli olmayan bir özelliktir.

Schapiro son olarak Kantçı gelenekten Rawls'un eylemi nasıl kavramsallaştırdığına bakar (Rawls, 1955). Schapiro bu gelenekteki eylem kavrayışını 'katılım olarak eylem' şeklinde ifade eder (2001, s. 106). Bu kavrayışı bazı açılardan bildiri kavrayışına benzetir. Kantçı gelenekte eylemlerin etik önemi onların 'maksim' adındaki öznel ilkelerinde yatar. Kant'ın aldığı

borcu geri ödemeyeceğini bile bile ödeme sözü veren kişi örneğine dönecek olursak, buradaki kişinin maksimini Kant şöyle ifade eder: “Paraya ihtiyacım olduğu zaman hiçbir zaman ödemeyeceğimi bildiğim halde geri ödeme sözü ile ödünç para alayım.” (*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:422). Eylemler, bu gibi öznel ilkeleri sayesinde tıpkı Wollaston’un kavrayışındaki gibi bir şey bildirir. Kesin buyruğun kişilerin sadece araç değil aynı zamanda amaç olarak görülmelerini söyleyen formülasyonunu düşünürsek, bu öznel ilke “bu durumda sen benim için sadece araçsın, aynı zamanda amaç değilsin” bildirisinde bulunur. Yani tıpkı bildiri olarak eylem kavrayışındaki gibi kişinin dünyayı oluşturan diğer şeylerle olan ilişkisindeki yeri bildirilmiş olur. Fakat bu ilişki düzeni ve bizim onun içindeki yerimiz, bildiri olarak eylem kavrayışındaki gibi önceden belli değildir. Burada kişi izleyen, keşfeden ve bildiren değil, kısmi olarak yapılandırandır (Schapiro, 2001, s. 100-6). Bunun anlaşılması için katılım olarak eylem kavrayışındaki “katılım”ı etraflıca anlamamız gerekir.

Schapiro, katılım olarak eylem kavrayışındaki “katılım”ın en iyi açıklanışını Rawls’da bulur. Rawls’a göre biz eylemde bulunurken bir pratiğe veya aktiviteye katılımda bulunmuş oluruz ve dolayısıyla o pratiğin veya aktivitenin kurallarına ve kavramlarına tabi oluruz. Rawls Amerikan beyzbolu örneğini verir (1955, s. 24-5). Ben örneği futbola çevireceğim. Futbol dışında da top atmak, fileli içi boş dörtgen bir şeyin önünde durmak mümkündür. Fakat futbol dışında “gol atmak”, “kale korumak”, “köşe vuruşu yapmak” vs. mümkün değildir. Yani ancak futbol aktivitesi ve kuralları çerçevesinde bir topa vuran kişi “gol atmış” olabilir. Dahası kuralları kullanarak aktivite dışı kişisel amaç uğruna oynayan kişi, *katılımcı olarak* değil *katılımcı gibi* davranmaktadır. Yani tümüyle katılımda bulunmamaktadır. Rawls, Kant’ın eylemi bu şekilde kavramsallaştırdığını düşünür: Katılım olarak eylem. Schapiro, bu kavrayışın hem üretime araç olarak eylem hem bildiri olarak eylem kavrayışlarındaki önemli sezgileri bir araya getirdiğini vurgular. Bir yandan üretime araç olarak eylemdeki gibi dünyada bir değişiklik yaratmış oluruz: Eylem sayılmayabilecek bir davranış, bir atkivite katılımcısı olarak, aktiviteye uygun yapmak suretiyle eyleme dönüştürmüş oluruz. (Fakat tabii burada üretilen şey eylemden bağımsız bir dünya hali değildir. Bir nevi

eylem kendi üretimine araç olmuş olur.) Bir yandan da eylemimizin öznel ilkesini duyurmuş oluruz. Gördüğümüz gibi dünyanın eyleme oluşturduğu bağlamdan ve “dünyada değişiklik yapma”dan ne anladığımıza göre, eylem kavrayışımız da değişebilmektedir.

Dikkatle değerlendirdirsek, Schapiro’nun anlattığı üç eylem kavrayışının da istemli hareketlerimizi anlamlandırmakta ve kapsamakta yetersiz kaldığını görürüz. En azından bazı istemli hareketlerimizin kendilerinden bağımsız dünya hallerine neden olmaya yönelik olmadığı açıktır. Örneğin, bir kişinin diğerine içtenlikle ve tüm varlığıyla hissederek “seni seviyorum” demesi, bu eylemin kendinden bağımsız bir dünya haline sebebiyet vermesine yönelik değildir. Wollaston ve Kantçı kavrayıştaki gibi eylemi, kişinin diğer kişiyle olan ilişkisindeki yerinin bildirisi olarak görmek, bizi istemli bir hareketi daha doğru olarak kavramsallaştırmaya yakınlaştırır.

Öte yandan sadece kendinden bağımsız bir dünya haline neden olmaya yönelik hareketlerimiz de vardır. Salondaki düğmeye basmak suretiyle salondaki ışıkların sönmesine neden olmak gibi. Düğmeye basmanın temel özelliğinin kişinin düğme ile veya salon ışıkları ile olan ilişkisindeki yerini bildirmeye yönelik olduğunu söylemek biraz komik kaçacaktır. Katılım olarak eylem de tüm istemli hareketlerimizi isabetli yansıtmamakta ve kapsamamaktadır. Örneğin, çok susayan birinin bir bardak suyu kana kana içmesi, kurallarının bizler tarafından yapılandırıldığı bir aktivitenin parçası değildir.

Eylemlerimizin yelpazesi ilk bakışta görünenden çok daha geniştir. Bazı yaptıklarımız, kendilerinden bağımsız dünya hallerine sebebiyet vermeye (salon ışık düğmesine basmak), bazı yaptıklarımız kendimizle dünyadaki başka şeyler arasındaki ilişkiyi bildirmeye (birisinin yüzüne aşağılamak üzere tükürmek), bazı yaptıklarımız bir aktivitenin parçasını oluşturmaya (bisikletle belli bir mesafe kat etmek), bazı yaptıklarımız bir performansın bir parçasını oluşturmaya (bir oyuncunun oyunun ilk sahnesinde rol gereği takılıp düşüyormuş gibi yapması), bazı yaptıklarımız duygu/istek/düşüncelerimizi göstermeye (kişinin onu kızdıran kişiye kızgınlıkla arkasını dönüp gitmesi), bazı yaptıklarımız duygu/istek/düşüncelerimizi ifade etmeye

(uzakta özlem duyduğumuz kişiye, içinde “Çok özledim” yazan bir kart-postal yollamak), bazı yaptıklarımız bir şeyleri denemeye yöneliktir (kişinin çizim becerisinin derecesini görmek için bir portre çizmesi) vs.

Bu çeşitlilik, eylem kavrayışımızın içeriğinin çok spesifik olamayacağını gösteriyor diye düşünüp, daha genel eylem kriteri arayışına giren felsefecilere bakabiliriz. Örneğin, son zamanlarda kendi başına bir alan olarak kabul edilen “eylem teorisi” üzerine çalışanlar eylemi istemsiz bir hareketten ayıran şeyin “belirli bir neden”le yapılmış olmasında yattığını savunurlar. Tahmin edilebileceği gibi “belirli neden”i değişik felsefeciler farklı şeyler (istek, niyet, inanç, karar, kişinin nedeni vs.) olarak görür.² Dahası, değişik felsefeciler “belirli neden” ile eylemdeki fiziksel hareketler arasında farklı ilişki kurarlar. Bir kısmı “belirli neden”in eyleme nedensellik ilişkisi ile bağlı olduğunu savunur (Goldman, 1970; Davidson, 1980; Myles, 1984; Adams ve Mele, 1989; Robert, 1993; Enc, 2003; Mele, 2003; Aguilar, J. H. ve Buckareff, A. 2010). Diğerleri ise bu belirli nedenin eylemin içinde yattığını ve eylemin sadece nedensellik ilişkileriyle açıklanamayacağını savunur (Goetz, 1988; Wilson, 1989; Ginet, 1990; McCann, 1998; Zhu, 2004; Sehon, 2005).

Sonuçta eylem teorisyenleri de, ahlak teorisyenleri kadar spesifik özellikler peşinde koşmamalarına rağmen “eylem”in nasıl kavranacağı konusunda bir konsensusa varamamışlardır.

Bu durumda “bir şey söylemek başka, bir eylemde bulunmak başkadır” diye düşünenlere karşı, en azından “bazen bir şey söylemek bir eylemde bulunmaktır” düşüncesini nasıl savunmaya başlayabileceğimiz açık değildir. Sonuçta henüz elimizde üzerinde anlaşabildiğimiz bir “eylem” kavramı bile tam olarak bulunmamaktadır... Üstelik “bir şey söyleme”nin de nasıl kavranacağı açık değildir. Kimi zaman bir şey söylediğimizde bu ‘sohbet’ olarak adlandırdığımız bir aktivitenin parçasıdır. Bazen birisine veya birilerine bil-

² Örneğin Jesus H. Aguilar ve Andrei A. Buckareff’a göre A olayı S’nin eylemidir ancak ve ancak S’nin A yapması, S’nin nedenlerini oluşturan ve A’ya doğru şekilde neden olan uygun bir zihinsel durumla açıklanabilir; Aguilar, J. H. ve Buckareff, A. (2010).

diride bulunmak adına bir şey söyleriz. Bazen bir şey söylemek suretiyle bir etki (bir şey hissettirmek/düşündürmek/soru işareti yaratmak/ikna etmek gibi) yaratmayı hedefleriz. Bazen bir istekği/duyguyu/düşünceyi göstermek için bir şey söyleriz, bazen de söylediğimiz şey bir istekği/duyguyu/düşünceyi gizlenmesi/maskelenmesini sergiler vs.

Tüm bu zorluklara rağmen hem eylemlerin yelpazesi hem de bir şey söylemenin yelpazesi göz önünde bulundurulduğunda şu sonuca doğru ilerleriz: Eylemlerin yelpazesi ile bir şey söylemenin yelpazesi büyük ölçüde örtüşmektedir. Nasıl bir kişinin bir piruet yapması bale aktivitesinin parçası olabiliyorsa, bir şey söylemek de bir sohbet aktivitesinin parçası olabilir. Nasıl bir kişi birisini veya birilerini bilgilendirmek için kitap verebilirse, birisini veya birilerini bilgilendirmek için bir şeyler söyleyebilir. Nasıl bir kişi birilerini düşündürmek için bir heykel yapabilirse, birilerini düşündürmek için bir şeyler söyleyebilir. Nasıl bir kişi bir duygusunu göstermek için hediye verebilirse, bir duygusunu göstermek için bir şey söyleyebilir. Nasıl bir kişi bir duygusunu gizlemek için birinden bakışını kaçırabilirse, bir duygusunu gizlemek için bir şey söylemekten kaçınabilir. Nasıl bir kişi bir şelalenin dibinde nasıl hissedeceğini görmek için şelalenin dibine gidebilirse, herkesten gizli tuttuğu bir şeyi söyleyince nasıl hissedeceğini görmek için o şeyi söyleyebilir. Bu örtüşmeyi en iyi açıklayan şey, bir şey söylemenin bir eylemde bulunmaktan düşünüldüğü kadar farklı olmadığıdır.

Bir şey söylemek ve bir eylemde bulunmak birbirlerinden farklı olarak düşünülse bile dilin performatif kullanımlarına dikkat ettiğimizde, zaman zaman bir şey söyleyerek dilsel olmayan bir eylem gerçekleştirebileceğimizi görürüz. Örneğin, yaptığı bir şeyden pişmanlık duyan kişi “Özür dilerim” diyerek yalnızca anlamı olan bir şey söylemiş olmaz, aynı zamanda *özür dilemiş* olur; yani aynı zamanda dilsel olmayan bir eylemde bulunmuş olur. Austin dilin bu şekilde performatif kullanımlarını, “edimsöz edimleri” diye adlandırmıştır. Austin’in de dediği gibi “bir şeyler söylemek çoğu zaman bir şeyler yapmaktır” düşüncesini en iyi destekleyen dil kullanımları edimsöz edimleridir (1975, Ders IX). Bu yüzden ben de Austin’in izinden giderek edimsöz edimlerinin sergileyebileceği etik yoksunluklara odaklanacağım. Ama önce edimsöz edimini biraz daha iyi anlayalım.

Austin, bir şey söylediğimizde üç anlamda “bir şey yapıyor” olarak görülebileceğimizi vurgular. Birincisi belli bir dilde anlamı ve yaptığı göndermesi az-çok belirli birtakım sesler çıkarmaktır. Birinin Türkçe “Çık dışarı” demesi gibi. Bu dil ile “anamlı sesler çıkarma” anlamında bir şeyler yapmaya Austin ‘düz söz edimi’ der (1975, s. 109). İkincisi düz söz edimi ile dilin belirli bir şekilde kullanılışıdır. Örneğin “Çık dışarı” diyerek bir onbaşının erine *emir vermiş olması* mümkündür; yani söz konusu onbaşı yalnızca düz söz ediminde bulunmamış, aynı zamanda emir vermiştir. Bu dil ile “anamlı seslerle bir şeyler söylemenin ötesinde bir şey yapmış olmak” anlamında bir şey yapmaya Austin ‘edimsöz edimi’ der (1975, s. 98-9). Son olarak Austin dillendirmenin başkaları üzerinde oluşturduğu etkiye odaklanır. Örneğin bazen söyleğimiz bir şey sayesinde birisi bir konuda ikna olur veya bir şey yapmaktan vazgeçer. Bu şekilde bir şey söyleyerek belirli sonuçlara neden olmaya Austin ‘etkisöz edimi’ der (1975, s. 109).³

Austin’in bu üç kategorisinden ikincisi olan edimsöz edimi kategorisini anlamak için örneklerle başvurmak yerinde olur. Austin’in kendi örneklerinden bir seçkiye bakalım. Evlenmekte olan bir çift düşünelim. Evlenme memurunun evlenmeyi kabul ediyor musunuz sorusuna, bir kişinin “Evet, ediyorum” dediğini varsayalım. İşte kişinin “Evet, ediyorum” demesi Austin’e göre edimsöz edimdir. Yetkili kişinin “Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum” demesi ve bir kişinin ilgili kişilere “Saatimi kardeşime miras olarak bırakıyorum” demesi de Austin’e göre edimsöz edimi örnekleridir (1975, s. 5). Peki nedir bu örnekleri edimsöz edimi kılan?

Austin’e göre bir kişinin edimsöz ediminde bulunması için ya (i) söylediği şeyle bir şey yapıyor olması veya (ii) söyleminin yapılan bir şeyin parçasını oluşturması gerekmektedir (1975, s. 5).⁴ Yukarıdaki örneklerle

³ ‘Düz söz edimi’, ‘edimsöz edimi’ ve ‘etkisöz edimi’, Austin’in *How To Do Things Words* adlı kitabının Türkçe çevirisinde sırasıyla ‘locutionary act’, ‘illocutionary act’ ve ‘prelocutionary act’ terimlerinin yerine kullanılmıştır. Bkz. çev. R. Levent Aysever (2009).

⁴ Austin edimsöz edimlerinin doğruluk değerine tabi olmadığını da söyler. Fakat daha sonraki derslerinde edimsöz edimlerinde söylenen şeyin doğruluk değeri

dönecek olursak, yetkili kişi “Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum” *diyerek* oradaki *gemiye isim vermiş* olur. Ya da, bir kişinin ilgili kişilere “Saatimi kardeşime miras olarak bırakıyorum” *diyerek*, *saatini kardeşine miras bırakmış* olur. Başka birçok örnek daha düşünebiliriz: Karşısındakini nasıl kırdığını iyice anlamış ve pişmalık duyan kişi “Özür dilerim” *diyerek* *özür dilemiş* olur. Arkadaşının gelgitli davranışı karşısında nasıl davranacağını şaşırmış kişiye, “Bence önce bu gelgitin nereden kaynaklandığını anlamaya çalış” *diyerek tavsiyede bulunmuş* oluruz vb.

Bazen de, kişi sözü söyleyerek uzun bir süreci veya aktiviteyi başlatmış olur, sonlandırmış olur veya başka bir parçasını oluşturacak bir şey yapmış olur. Örneğin, bir grup bir konuyu tartışırken, grubun elemanlarından biri, “Ben, Deniz’in dediğine katılıyorum, bence de böyle yaparsak daha iyi olur” *diyerek tartışmaya katılmış* olur. Ya da bir topluluğa, “Sözlerimi yine görüşmek ümidiyle bitiriyorum” *diyerek yaptığımız konuşmamızı sonlandırmış* oluruz (Austin, 1975, Ders V).

Austin’in edimsöz edimi kategorisini düşündüğümüzde söylediklerimizle, bağlamına göre, birine hakaret etmiş, yaftalamış, tehdit etmiş, şiddet uygulamış, nefret söyleminde bulunmuş, vb. olabileceğimiz biraz daha aydınlanmış olur. Söylenen şeyi yasal değil diye yapmak istemeyen birine, “Sen bilirsin, ama biliyorsun senin konumundakiler çok kolay işlerini kaybedebiliyorlar” diyen amir, bu edimsöz edimiyle astını *tehdit etmiş* olur. Tartışma sırasında iki kişiden biri diğerine bağırarak ona yönelik bir küfür sözcüğü söylediğinde bu edimsöz edimiyle *sözel şiddette bulunmuş* olur. Birisi, Karadeniz’den yeni gelen birisiyle arkadaş olmak isteyen arkadaşına, “Uzak dur ondan, Karadenizliler asabidir, gelse gelse zarar gelir sana ondan” *diyerek hiç tanımadığı kişiyi yaftalamış* olur. Bir tartışma sırasında diğerine, “Sen hayvansın, biz insanlar arasında yerin yok, defol git” diye bağırarak kişi *nefret söyleminde bulunmuş* olur. Kızının kütüphanede arkadaşlarıyla sınava hazırlandığını öğrenmesinin ardından kızına herkesin önünde “Namussuz!”

olabileceğini ama söyleyişin kendisinin esas olarak ve öncelikle başarılı / başarısız (*happy/unhappy*) değerlendirmesine tabi olduğunu söyler. Doğruluk değerlendirmesi bu esas ve öncelikli değerlendirme açısından önem kazanır.

diye bağırın baba kızına *hakaret etmiş* olur. Bu örneklerin hiçbirisi tam olarak “yalan söylemek” sayılmaz. Sonuçta, sözleri söyleyenler, karşılarındaki kişileri aldatmayı hedeflememektedirler. Tam tersine, düşünce ve duygularını olduğu gibi ifade etmektedir.

Tabii hiç tanımadan sırf Karadenizli diye yaftalanan kişiye söyleneni doğru bir söz olarak kabul edemeyiz. Aynı şekilde elbette ki nefret söylemine maruz kalan kişiye söylenen de doğru değildir: Elbette ki söz konusu kişi insanlar arasında yeri olmayan bir hayvan değildir, olamaz. Hakarete uğramış kıza söylenen de doğru değildir. Fakat gayet açıktır ki bu değişik “doğru” söylememeler, performatif özelliklerinden dolayı yalnızca “doğru söylememek”ten ibaret olarak kalmazlar. Değişik şekillerde ve derecelerde etik değer zedelemesi sergilerler. Gördüğümüz gibi, bir “doğru söylememe” kimi kişinin haysiyetini yerle bir etmeye yönelik bir nefret söylemi, kimi kişinin yaşamına zarar verecek bir tehdit, kimi kişinin derinliğini, biricikliğini, kişisel tarihini hiçe sayacak bir yaftalama olabilir. Aynı tür ve farklı tür etik ihlallerde derece farkları da olur. Örneğin, bir nefret söylemi bir diğerinden çok daha ağır olabilir veya bir tehdit bir hakareten çok daha ciddi olabilir.

Ahlaki açıdan bu önem çeşitliliğini ve derecelendirmeli değerlendirmeleri barındırabilmek açısından, eylemleri yalnızca ahlaki olarak “doğru”, “yanlış” (ve teorisine göre “izin verilebilir”) olarak değerlendirmekle sınırlı kalan sonuçculuk (ve dolayısıyla faydacılık), rasyonel sezgiciliğin deontolojik türleri, Kantçılık ve sözleşmeye dayalı ahlak teorileri yetersiz görünmektedir.⁵

Austin’e göre edimsöz edimi bazı durumlarda tamamen başarısız olur; yani herhangi bir dilsel olmayan edimde bulunulmuş sayılmaz. Sadece söz konusu cümle veya sözcükler söylenmiş olur. Örneğin kişinin, gemiye

⁵ Sonuçculuk için bk. örneğin Railton, 2003; Pettit, P., ve Smith, M., 2000; özellikle faydacılık için bk. örneğin Mill, 1998 (ilk baskısı 1861); Singer, P. 1993, rasyonel sezgiciliğin deontolojik türleri için bk. Ross, 1930; kantçılık için bk. örneğin Nagel, 1986; Korsgaard 1996; Scanlon, 1998; kontrata dayalı teoriler için bkz. örneğin Gauthier, 1990.

isim verme yetkisi yoksa, kişi, “Bu gemiye Queen Elizabeth adını veriyorum” *diyerek* oradaki gemiye isim vermiş olmaz; “Saatimi kardeşime hediye ediyorum” dediğim halde saatimi kardeşime hiç göndermezsem söz konusu saati kardeşime hediye edebilmiş sayılmam (Austin, 1975, s. 15-7).

Austin’e göre, bazı durumlarda da edimsöz edimi gerçekleştirilmiş sayılır, fakat *istismar* edilmiştir. Bir kişiyi terfisiinden sonra “Terfiniz bizleri gururlandırdı, tebrik ederim” diyerek tebrik eden kişi, aslında, terfisi söz konusu kişinin hak edilmiş terfisini etnik kökeni farklı diye durdurmak için elinden geleni yapmışsa ve bunu söylerken gurur yerine maskeleyip bir sinir hissediyorsa tebrik etmiş sayılır fakat tebriği istismar etmiş olur. Bir problemini danışan kişiye “Bence bu problemin üzerine gitme” diyerek öğüt veren kişi, aslında bunu danışan kişinin iyiliğini gözeterek değil de, kendi hatalarının ortaya çıkmasını önlemek için söylemişse, öğüt vermiş sayılır fakat öğütü istismar etmiş olur. Bilinçli olarak karşısındakine kırıncı bir şey söylemiş kişi sonradan “Özür dilerim, öyle demek istememiştım” diyerek özür dilemiş sayılır. Fakat bunu söylerken pişmalık duymuyorsa, sadece konu biran önce kapansın da canı daha fazla sıkılmasın diye böyle söylüyorsa, özür dilemiş sayılsa da özür dilemeyi istismar etmiş olur (Austin, 1975, s. 15-20).

Edimsöz edimi istismar edildiğinde hep bir “yalan söylemek”ten bahsedebiliriz. İlk örnekteki kişi, gururlanmış değildir, tebriğe uygun duygu beslememektedir. Karşısındakini bu duyguya sahip olduğuna inandırmaya çalışmaktadır. Öğütü veren kişi, karşısındaki kişinin iyiliği için ne yapması gerektiği sorusuna değil, kendi canını en az sıkarak bu kişiyi başından nasıl savabileceği sorusuna yanıt vermektedir. Karşısındakine onun iyiliği için bir şey söylediği sanrısını yaşatmaktadır. Özür dileyen kişi, aslında önceki söylediğini bilinçli söylemiştir ve özrün gerektirdiği pişmalığı duymamaktadır. Karşısındakini pişman olduğuna inandırmaya çalışmaktadır. Bu örneklerin hepsi ikiyüzlülük sergiler. Ryle, şarlatanlık ile ikiyüzlülüğü birbirinden şöyle ayırır: Şarlatanlık, bazı beceri ve yeteneklere sahipmiş gibi kendini göstermek iken ikiyüzlülük kişinin istek, duygu, düşüncelerini farklı yansıtmasıdır (Ryle, 2002, s. 72). Yalan bu şekilde edimsöz ediminin istismarında kullanıldığında ikiyüzlülük sergiler. Yani kişi sadece “yalan

söylemiş” olmaz.

Ayrıca yine bu değişik “yalan” söylemeler ikiyüzlülük sergilemenin ötesinde değişik şekillerde ve derecelerde etik değer zedelemesi sergileyebilir, değişik etik önem taşıyan davranış biçimlerine ait olabilirler. Örneğin terfiyi durdurmak için elinden geleni yapmış, sinirini maskeleyerek tebrikte bulunan kişi, karşısındaki kişiyi sadece belirli bir etnik grubu aidiyeti nedeniyle diğer insanlardan daha az değerli görmektedir. Bu aldatıcı tebrik, ayrımcılığının maskelenmesini sergilemektedir. Akıl verirken, kendi hataları ortaya çıkacak korkusuyla farklı öğüt veren kişi, karşısındaki kişinin iyiliğini gözetmemiş, kendi hatalarından kaçarak kendisine ve karşısındakine de dürüst davranmamış, korkaklık sergilemiş olur. Karşısındakini başından savıp başını ağrıtmamak için özür dileyen kişi ise karşısındakini önemsemeyerek umursamaz davranmış, kendi can sıkıntısını gereğinden çok daha fazla önemseyerek bencillik sergilemiş olur.

Bir kez daha eylemleri yalnızca ahlaki olarak “doğru”, “yanlış” (ve kimi teorilere göre “izin verilebilir”) olarak değerlendirme ile sınırlı kalan sonuçculuk (ve dolayısıyla faydacılık), rasyonel sezgiciliğin deontolojik türleri, Kantçılık ve sözleşmeye dayalı ahlak teorileri yetersiz görünmektedir. Bu teoriler, eylemleri, sergiledikleri değişik değer zedelemelelerinin çeşitliliği sayesinde ait oldukları farklı etik önem taşıyan farklı ve dereceli davranış biçimleri ile değerlendirmekten çok uzaktır.⁶

Yalnızca bir şey söylerken değil bir şeyi söylemekten *kaçındığımızda* da etik yoksunluk sergileyebiliriz. Önünde birisi sözel olarak aşağılandığında, örneğin “Bu aşağılamayı kınıyorum” diyerek kınamamak; üzerine hızla araba gelen bir yayayı, örneğin “Dikkat et, araba geliyor” diyerek *uyarmamak*; bir haksızlık yapıp yapılmadığı sorusuna, örneğin “Yapıldı” diyerek *itirafta bulunmamak*; bir tanıdığınızın ihtiyacı olduğunu bildiğiniz halde ona çok uygun bir iş imkânından, örneğin, “Bildiğim bir iş imakânı var.

⁶ Bu açıdan bakıldığında bu eylemleri yapanların sergilediği davranış biçimlerinin yansıdığı bir ortam olarak gören erdem etiği çok daha uygundur. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*; çağdaş erdem etiği için bk. örneğin McDowell, 1979; Nussbaum, 1993; Slote, 1995; Swanton, 2007.

Tam sana göre” diyerek *haberdar etmemek* vb. Böyle edimsöz ediminden kaçınmalar da tıpkı performatif sözler gibi bağlamlarına göre değişik şekillerde ve derecelerde etik değer zedelemesi sergileyebilir ve/veya değişik etik önem taşıyan davranış biçimlerine ait olabilirler.

Son olarak, söylediklerimizden daha ziyade söylediklerimizi söyleme biçimimizin sergileyebileceği bir etik yoksunluğa dikkat çekmek istiyorum. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*’da, “ ‘Ama sözcüklerin, anlamlı olarak telaffuz edildiklerinde, yalnızca yüzeyi değil aynı zamanda bir de derinlik boyutu vardır!’ Anlamlı olarak telaffuz edildiklerinde, salt telaffuz edildikleri zaman olduğundan farklı bir şey gerçekleşir tabii ki...” der (2004, s. 173). Bu farklı şeyin ne olduğunu ve etik önemini anlatabilmek için Gaita’nın etik üzerine düşüncelerine başvurmak istiyorum.

Gaita, *İyi ve Kötü* adlı kitabının “Ahlaki Anlama” adlı bölümünde, etik bir konuda öğüde gereksinim duyduğumuzda ahlaki olarak bitkin birine başvurmayacağımızı söyler (2004, s. 268). Gaita ahlaki bitkinliği, bilimsel bitkinlikle kıyaslayarak anlatır. Bir bilim insanını düşünmemizi ister. Bu bilim insanı bir fizikçi olsun. Bu kişinin fiziğe olan ilgisi çeşitli nedenlerle bir süre önce kaybolmuş olabilir. Fakat alanında uzman ise, hafızası da iyi ise, ilgisi de yok olalı çok uzun süre olmamışsa (çok uzun süre olursa, literatürü takip etmemiş olabilir), bilimsel bitkinliği söyleyeceklerinin otoritesine engel teşkil etmez. Gaita bu fizikçiye kendi alanıyla ilgili yine de danışılabilineceğini çünkü fizikçinin bitkinliğine rağmen “söyleyecek bir şeyi” olduğunu vurgular (2004, s. 269-70).

Ahlaki konularda ise birinin “söyleyecek bir şeyi” olması, fizikçinin “söyleyecek bir şeyi” olmasından farklıdır. Gaita’ya göre etğin konusuna giren soru veya sorunlarla ilgili birinin “söyleyecek bir şeyi” olması demek onun aktarabileceği bilgisi var demek değildir; ya da ileri sürebileceği çok iyi bir teorisi var demek de değildir. Gaita bu tip konularda söyleyecek bir şeyi olan kişiyi şöyle resmeder: bu kişi *kendine has bir ses* ile konuşur; söyledikleri bize genellikle tanıdık gelir fakat onu *söyleyişi* farklıdır (2004, s. 268). Farklılık onun söylerkenki *mevcut olma şeklinde* yatar (Gaita, 2004, s. 268). Ahlaki bitkinliği olan kişi aynı sözcükleri cansız, söylediklerinde

mevcut olamayarak söyler. O zaman, bilimsel bitkinliği olan fizikçiden farklı olarak, söylediklerinin ciddiye alınması için gerekli otorite oluşamaz. Söylediklerinin doğruluğuna inanmaktadır ama bu yeterli değildir. Sözcükleri cansız, söylediklerinde mevcut olamayarak söyleyip sonra da “Söylediklerim hakikaten doğru” diye eklemesi de bir şey değiştirmez (Gaita, 2004, s. 272). Bunu ekleyerek, kayıp olan mevcudiyetini geri getirmiş olmaz. Dolayısıyla ne söylediklerinin doğruluğu, ne söylediklerinin doğruluğuna inanması, ne de söylediklerinin doğru olduğunu eklemesi “söyleyecek bir şeyi” olan kişi-de olan ve ciddiye alınmasını sağlayan otoriteyi ona kazandırmaya yetmez. O hâlâ “söyleyecek bir şeyi” olmayan birisidir (Gaita, 2004, s. 272).

Bir şeyler *söyleyerek* etik bir konuda akıl danışan birisine *öğüt vermek* bir edimsöz edimi örneğidir. Ahlaki olarak bitkin olan kişi bir şeyler söyleyerek öğüt verdiğinde daha önce gördüğümüz etik yoksunluklardan farklı bir etik yoksunluk sergiler. Söyledikleri doğrudur ve hatta gerekçelendirebiliyordur. Dolayısıyla söyledikleriyle, mesela bir nefret söyleminde bulunmuş olamaz. Ahlaki bitkinlik sergileyen kişi, diğer etik yoksunluklukları hatırlamaya devam edecek olursak, tehdit ediyor değildir; yaftalıyor değildir; aşağılıyor değildir; sözel şiddette bulunuyor değildir veya ayrımcılık sergiliyor değildir v.s. Ahlaki bitkinlik sergileyen kişinin etik yoksunluğu söylediklerinden daha ziyade söyleyişinde kendini gösterir.

Gaita söylediklerinde mevcut olmayan veya olamayan kişiye dair şöyle der: Yukarıda betimlenen şekilde “söyleyecek bir şeyi” olmayan kişi, “söylediklerinde mevcut olmayarak *karşısındakine de mevcut olmamıştır*” (benim vurgum) (2004, s. 272). Yani bu şekilde ahlaki bitkinlik sergileyen kişi, karşısındakine mevcut olamaz. Ahlaki bitkinliği düşünüldüğünde aslında o yalnızca karşısındakine değil, kendisi dahil hiç kimseye mevcut olamamaktadır. Tüm benliğini kapsayan, insanlığa ve insanın parçası olduğu yaşama bakışını derinlemesine ve tümüyle dönüştüren etik bir hal içindedir. Kendisini hayatta anlamlı ve zengin ilişkilerin parçası olabilecek bir varlık olarak görmekten uzak, akıp giden hayatta karşısına çıkan kişileri “problem”, “engel” olarak, “yorgunluk kaynağı” ya da “yük” olarak görerek nefes alıp veren bir varlık haline dönüşmüştür. Kendisi dahil kime bakarsa baksın karşısında tüm zayıflıkları, hayalleri, korkuları, istekleri, sorunları, yaşantı-

sının tüm fiziksel ve ruhsal izleri ile duran bir insan olduğunun farkındalığı onda yok olmak üzeredir. Kendisi dahil kimle karşılaşırsa karşılaşsın anlam yüklü bir şey yaşadığının farkındalığı silinmeye başlamıştır. Deneyime bakışı dönüşmüştür, birilerine dokunabilme ve birilerinin ona dokunması deneyim dünyasında önemli ve istenen olasılıklar olarak yer almamaktadır. Onun bu ahlaki yitikliğe doğru sürüklenen ahlaki çekilmişliği, söylediklerini söyleme biçimine, sözcükleri seçişine, sessizliklerine, söylediklerini sahiplenişine, sesine, söylerkenki tonuna, vücut diline, dikkatini yöneltişine (veya yöneltemeyişine) vb. yansır.⁷ Ahlaki bitkinlik yaşayan kişinin bitkinliğinden sıyrılmasında ise önemli bir zorluk vardır. Cavell'in dediği gibi bizim ona mevcut olmadığımız veya olamadığımız hiçbir şey bize tümüyle mevcut olamaz (2005, s. 346). Ahlaki bitkinliği olan kişi kendisi dahil kimseye mevcut olamadığından, kimse de ona, onu “geri getirmeye” yetecek kadar mevcut olamayabilir.

Kaynakça

- Adams, F ve Mele, A. (1989) “The Role of Intention in Intentional Action,” *Canadian Journal of Philosophy*, c. 19, s. 511-532.
- Adler, J. E. (1997) “Lying, Deceiving and Falsely Implicating,” *Journal of Philosophy*, c. 94, sayı: 9, s. 435-452.
- Aguilar, J. H. ve Buckareff, A. (2010) “The Causal Theory of Action: Origins and Issues,” *Causing Human Actions: New Perspectives on the Causal Theory of Action* içinde haz. Aguilar, J. H. ve Buckareff, A., Cambridge: MIT Press, s. 1-27.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*

⁷ Murdoch’ın da dediği gibi kişileri anlarken ve değerlendirirken yalnızca bazı sorunlarla ilgili öne sürdükleri çözümlerini dikkate almayız. Onların konuşma veya sessiz kalma şekline, kelime seçimlerine de yansıyan hayata bakışlarını dikkate alırız. Bk. Murdoch, 1999, s. 80.

- Austin, J. L. (1975) *How to Do Things with Words*, Harvard College (1955'te Harvard Üniversitesi'nde verdiği William James Sunumları 1962'de yayımlanmıştır.) Austin, J. L., (2009) *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınevi.
- Bentham, J. (1789) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press.
- Bishop, J. (1989) *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2005, 2. baskı) *Must we mean what we say?* New York: Cambridge University Press, 1. Baskı 2002.
- Cholbi, M. (2009) "Murderer at the Door: What Kant Should Have Said," *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 79, sayı:1, s. 17-46.
- Cumberland, R. (1727) *A Treatise of the Laws of Nature*, ilk baskısı 1672 Latince'den çev. John Maxwell, Londra: R. Phillips.
- Davidson, D. (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Enc, B. (2003) *How We Act: Causes, Reasons, and Intentions*, Oxford: Oxford University Press.
- Gaita, R. (2004) *Good and Evil: An Absolute Conception*, New York: Routledge ilk baskısı 1991 McMillan.
- Gauthier, D. (1990) *Moral Dealing: Contract, Ethics and Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Ginet, C. (1990) *On Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goetz, S. C. (1988) "A Noncausal Theory of Agency," *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 49, s. 303-316.
- Goldman, A. (1970) *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Kamm, F. (1992) "Non-consequentialism, the Person as an End-in-Itself, and the Significance of Status," *Philosophy and Public Affairs*, c. 21, sayı: 4, s. 354-89.
- Kant, Immanuel (1998) *Groundwork of the Metaphysical of Morals* ilk baskısı 1785 Almancadan çev. Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C. (1996a) "From Duty and For the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action," *Aristotle, Kant and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty* içinde, haz. S. P. Engstrom ve J. Whiting, New York: Cambridge University Press.

- Korsgaard, C. (1996b) *The Sources of Normativity*, New York: Cambridge University Press.
- McCann, H. J. (1998) *The Works of Agency: On Human Action, Will and Freedom*, Ithaca: Cornell University Press.
- McDowell, J. (1979) "Virtue and Reason," *The Monist*, c. 62 , s. 331-50.
- Mele, A. (2003), *Motivation and Agency*, New York: Oxford University Press.
- Mill, J. S. (1998). *Utilitarianism*, New York: Oxford University Press, haz. R. Crisp ilk baskısı 1861.
- Murdoch, I. (1999) "Vision and Choice in Morality," *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature* içinde, haz. P. Conradi, New York: Penguin Books. İlk baskısı *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume XXX (1956), s. 32-58.
- Myles, B. (1984) *Intending and Acting: Toward a Naturalized Action Theory*, Mass: MIT Press.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1993), "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach," *The Quality of Life* içinde, haz. M. C. Nussbaum ve A. Sen, Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. ve Smith, M. (2000) "Global Consequentialism," *Morality, Rules, and Consequences* içinde, ed. B. Hooker, E. Maso, ve D. E. Miller, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Plato, *Gorgias*
- Railton, P. (2003) *Facts, Values, and Norms: Essays toward a Morality of Consequence*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1955) "Two Concepts of Rules," *The Philosophical Review*, c. 64, s. 3-32.
- Rees, C. F. "Just Go Ahead and Lie," *Analysis*, c. 74, sayı:1, s. 59-64.
- Robert, A. (1993) "Intending," *Action, Intention and Reason* içinde, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, s. 56-94
- Ross, W.D., (1930) *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, G. (2002) *The Concept of Mind*, Chicago: Chicago University Press, ilk baskısı 1949.
- Scanlon, T. M. (1998) *What We Owe To Each Other*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Schapiro, T. (2001) "Three Conceptions of Action in Moral Theory," *Nous*, c. 35, sayı: 1, s. 93-117.
- Sehon, S. R. (2005) *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation*, Cambridge, Mass: MIT Press.

- Singer, P., (1993) *Practical Ethics*, (2. Baskı) Cambridge: Cambridge University Press.
- Slote, M. (1995) “Agent-Based Virtue Ethics,” *Midwest Studies in Philosophy* c. 1, s. 83-101.
- Swanton, C. (2007) “A Virtue Ethical Account of Right Action,” *Ethical Theory: An Anthology* içinde, haz. R. Shafer-Landau, Blackwell Publishing.
- Vaughn, L. (2013) *Bioethics: Principles, Issues and Cases*, New York: Oxford University Press.
- Williams, B. (1973) “A Critique of Utilitarianism,” *Utilitarianism : For and Against* içinde, haz. J.C. Smart ve B. Williams, Cambridge: Cambridge University Press
- Wilson, G. M. (1989) *The Intentionality of Human Action*, 2. Baskı, Stanford: Stanford University Press.
- Wittgenstein, L. (2004) *Felsefi Soruşturmalar* , çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları. (Çevirinin yapıldığı edisyon: Philosophische Untersuchungen/ Philosophical Investigations, Almanca metin ve gözden geçirilmiş İngilizce çevirisi bir arada, Blackwell Publishing, 2003.)
- Wollaston, W. (1991) “The Religion of Nature Delineated,” *British Moralists: 1650-1800* içinde, haz. D. D. Raphael, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Zhu, J. (2004) “Passive Action and Causalism,” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, c. 119, sayı: 3, s. 295-314.

Teori - Pratik İlişkisi ve Dönüşüm Meselesi: Pierre Hadot'un “Ruhani Alıştırma” Kavramı Üzerine bir Değerlendirme

Kerem Eksen
İstanbul Teknik Üniversitesi

ÖZET • Felsefenin pratik yaşamla ilişkisinin kopuk oluşu, günümüzde hem felsefecilerin, hem de felsefeci olmayanların sıklıkla dile getirdikleri bir sorundur. Fransız felsefe tarihçisi Pierre Hadot'un antikçağ felsefe okullarına dair sunduğu okuma, söz konusu sorunun tartışılmasında yeni açılımlar getirmiştir. Bu yazıda, Pierre Hadot'un bu okuması, kilit nitelikteki “ruhani alıştırma” kavramından hareketle incelenecek, bu kavramın ifade ettiği teori-pratik ilişkisi anlayışı ile bu anlayışın temelinde yatan bazı varsayımlar çözümlenecektir. Yazıda, Hadot'un anlatısında teori-pratik ilişkisinin “uygulama”dan ziyade “dönüşüm” kipinde kurulan bir ilişki olarak görüldüğü öne sürülecek, bu bağlamda özellikle söylemsel öğelerin insan varoluşu üzerindeki söylemsel olmayan dönüşümsel etkilerinin hangi mekanizmalarla ortaya çıktığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Pierre Hadot, ilkçağ felsefesi, ruhani alıştırmalar, ruhanilik, dönüşüm, teori-pratik ilişkisi*

ABSTRACT • Nowadays, the lack of connection between philosophy and practical life is a problem that both philosophers and non-philosophers often express. The work of the French historian of philosophy Pierre Hadot brought new perspectives on the issue. In this paper, Hadot's reading and its pivotal notion “spiritual exercises” will be studied, with a view to analyze the conception of theory-practice relations revealed through this concept, as well as the hypotheses underlying it. It will be argued that, in Hadot's narrative, theory-practice relationship is conceived under the mode of “transformation” rather than “application”. On that basis, the mechanisms through which discursive elements lead to non-discursive transformative effects on human existence will be analyzed.

Keywords: *Pierre Hadot, Ancient philosophy, spiritual exercises, spirituality, transformation, theory-practice relationship*

“Günümüzde filozoflar değil, felsefe profesörleri var.”¹

Walt Whitman’ın *Walden* metninin baş kısımlarında yer alan bu cümlesi, günümüzde felsefe alanının hem içinde hem de dışında sıkça yapılan bir tespitin klasikleşmiş bir versiyonu olarak görülebilir. Bu tespite göre eskiden vazgeçilmez bir “pratik” boyutu olan felsefe, günümüzde kavramları ve önermeleri merkeze alan salt “teorik” bir etkinliğe dönüşmüş, profesyonel düşünce uzmanlarının (yani “felsefecilerin”) sürdürdüğü (hatta biraz karamsar konuşacak olursak “yaşatmaya çalıştığı”) bir akademik disipline indirgenmiştir. Bu tespite çoğunlukla bir tür nostalji hissiyatının da eşlik ettiği söylenebilir: Felsefe artık o eski zamanlardaki altın çağından çok uzakta, düşünsel yaşamın kıyısında, onlarca akademik disiplinden biri olarak yaşamını sürdürmekte, fırsat buldukça diğer disiplinler üzerinde sınırlı da olsa etki etmekte, ancak genellikle kendi kapalı alanında faaliyet göstermektedir. Daha önemlisi, felsefe “hayat” denen şeyle asli bir bağ kuramamakta, Antik Yunan’da olduğunun aksine insanın mutluluğuyla ancak tali bir mesele olarak ilgilenmekte, kısacası “pratik yaşam” diyebileceğimiz şeyle temas kurmakta zafiyet göstermektedir.

¹ Thoreau (1996), s. 17. Pierre Hadot’nun bu cümleyi konu edindiği makalesi için bkz. Hadot (2012a), s. 279-286.

Fransız felsefe tarihçisi Pierre Hadot'un 1977'den itibaren Fransızcada,² 1995'ten itibaren de İngilizcede³ yayımlanan çalışmaları, bugün söz konusu rahatsızlığın tespitine ve teşhisine yönelik tartışmalarda neredeyse vazgeçilmez bir referans teşkil eder oldu (Pavie 2012; Chase & Clark & McGhee 2013; Davidson & Worms 2010).⁴ Hadot bu çalışmalarında "ruhani alıştırma" adını verdiği uygulamaları merkeze yerleştirerek, antikçağda felsefenin kavram ve önerme düzeyine indirgenemeyecek önem-

² Kariyerinin ilk döneminde çalışmalarını özellikle Marius Victorinus ve Porphyrios gibi Yeni Platoncular üzerinde yoğunlaştırmış olan Hadot'un antikçağ felsefesinin pratik boyutlarını ve "ruhani alıştırma" temasını konu aldığı ilk çalışması, 1977'de *Annuaire de la Ve section* başlıklı derlemede yayımlanan, bu yazıda da sıklıkla atıfta bulunacağımız "Exercices spirituels" başlıklı makaledir. Bu makale daha sonra Hadot'un klasik eseri sayılacak olan *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1981) adlı derlemede kilit bir konuma sahip olacaktır. 1995'te yayımlanan *Qu'est que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard) adlı kitapta da, antikçağ felsefesinin pratik boyutları ve felsefe pratiğinin tarih boyunca geçirdiği dönüşüm bütünlüklü bir anlatı şeklinde ortaya konacaktır. Hadot'un hayatı ve eserleriyle ilgili kapsamlı bir özet için, yukarıda geçen iki kitabı İngilizceye kazandıran Michael Chase'in "Remembering Pierre Hadot" başlıklı yazısına bakılabilir: http://harvardpress.typepad.com/hup_publicity/2010/04/pierre-hadot-part-1.html

³ Hadot'un düşüncelerinin İngilizce konuşulan dünyada tanınmasını sağlayan kitap, Arnold I. Davidson'un editörlüğünde hazırlanan ve yukarıdaki dipnotta sözü geçen klasik makaleyi içeren *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises From Socrates to Foucault* (çev. Michael Chase, Oxford: Basil Blackwell, 1995) başlıklı derlemedir. Hadot'un konuyla ilgili diğer temel eseri de 2002'de *What Is Ancient Philosophy?* (çev. Michael Chase, London: Belknap Press) başlığıyla yayımlanmıştır.

⁴ Hadot'un ikinci dipnotta sözü geçen her iki önemli kitabı da (başka eserleriyle birlikte) Türkçeye çevrilmiştir. Bu makalede 2011'de basılan *İlkçağ Felsefesi Nedir?* (çev. Muna Cedden, Dost Yay.) ve 2012'de basılan *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe* (çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yay.) kitaplarına sıkça gönderme yapılacaktır. Pierre Hadot'yla yapılan uzun bir söyleşiden oluşan *La Philosophie comme manière de vivre* (Paris: Albin Michel, 2001) başlıklı kitap da, gene 2012'de *Yaşam İçin Felsefe* (çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yay.) adıyla Türkçede yayımlanmıştır.

li bir pratik boyuta sahip olduğunu, antik filozofun sadece çözüm bekleyen sorular ve cevap niteliğinde önermelerle meşgul olan bir düşünce uzmanı değil, aynı zamanda sürekli olarak pratik bir sürecin içinde bulunan ve felsefi etkinlik yoluyla hem düşünce, hem de eylem düzeyinde kendini dönüştüren bir insan olduğunu ortaya koydu (Hadot 2011; 2012a). Hadot'nun tarihsel anlatısına göre, özellikle geç Helenistik dönemde faaliyet gösteren Stoacı, Epikürosçu ve Yeni Platoncu filozofların eserlerinde açık ifadesini bulan bu pratik boyut, Hristiyan düşüncenin ortaya çıkışında da tayin edici bir rol oynadı (Hadot 2012a, s. 65-83). Ne var ki Skolastik düşüncenin pratik boyutu esasen Hristiyan öğretinin çerçevesiyle sınırlandırması ve felsefeye “teolojinin hizmetkârı” görevini vermesi, ruhani alıştırmaların uygulama alanının daralmasına ve tali hale gelmesine yol açtı (Hadot 2011, s. 231-250; 2012a, s. 65-83). Hadot'ya göre her ne kadar modern dönemde bu Skolastik hamlenin sonuçları felsefi etkinliğin ana hatlarını tayin etmeye devam ettiyse de, Montaigne ile başlayıp Descartes ile devam eden ve Kant, Husserl, Merleau-Ponty gibi düşünürlerle uzanan bir silsilede, ruhani alıştırma boyutu canlı kaldı (Hadot 2011, s. 246-262). Hadot'nun çalışmalarının güncel derdinin, işte bu ruhani/pratik boyutu yeniden hatırlatmak ve canlandırmak olduğu söylenebilir.

Bu noktada Hadot'yu ruhani alıştırmalarla ilgili çözümlemelere yönlendiren sürecin öncelikli olarak bir ruhani arayışla değil, yöntemsel bir kaygıyla başladığını belirtmek faydalı olacaktır (Hadot 2012b, s. 97-114 ve 134-135). Hadot'nun yöntemsel iddiası şuydu: Antik döneme ait felsefe metinlerini günümüzde yaygın olan tarzda okumak, yani onları temelde önermesel doğaya sahip, belli bir sistematiklik arayışını yansıtan bütünlüklü yapılar olarak ele almak yorumcuyla açmaza sürüklemektedir. Oysa söz konusu metinler o dönemki yaygın felsefe pratiği bağlamına oturtulduğunda, yani birer “ruhani alıştırma” örneği olarak görüldüğünde, birçok açıdan anlaşılır hale gelecektir. Böylelikle günümüz okuruna sadece boş retorik, gereksiz tekrar ya da tutarsızlık olarak görünen birçok nokta yeni anlamlar kazanacaktır.

Hadot'nun bu yöntemsel tercihinin günümüz felsefe tarihçiliği

üzerindeki etkisi tartışmalı olsa da,⁵ onun eserlerinin ve özellikle "ruhani alıştırma" kavramının, felsefi etkinliğin günümüzdeki dinamikleri üzerine düşünen birçok felsefeci için önemli bir referansa dönüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Özellikle Michel Foucault'nun 1980 sonrası metinlerinde ve derslerinde Pierre Hadot'nun çalışmalarına yaptığı açık ve örtük göndermeler (Foucault 2003; 2015), yazarın önce Fransa'da, daha sonra da Anglosakson felsefe âleminde ilgi görmesine neden oldu.⁶ Gerek Hadot, gerekse Foucault'dan etkilenen birçok araştırmacı, felsefenin –ya da genel itibarıyla düşünsel faaliyetin– pratik açılımlarından söz ettiler ve bu bağlamda özellikle felsefenin nasıl bir "yaşama sanatı" olarak görülebileceğine dair esin verici önerilerde bulundular.⁷

Bu yaklaşımın felsefi pratiğin güncel durumuyla ilgili tartışmalara belli bir ufuk kazandırdığını elbette söyleyebiliriz. Öte yandan, benim bu yazının çıkış noktasını teşkil edecek olan tespitim, halihazırda Pierre Hadot'nun yaklaşımının tanınmasına yönelik önemli çalışmalar yayımlanmış olsa da, bu metinlerde Hadot'nun fikirlerinin (özellikle de "ruhani alıştırma" kavramının) ayrıntılı çözümlemelerinden ziyade felsefenin bir yaşam biçimi olarak görülmesine yönelik temenniler ağırlıktadır. Oysa Hadot'nun antik felsefe okumasından hareketle günümüz felsefesine (ve etiğine) dair kapsamlı değerlendirmeler yapılabilmesi için, onun metinlerinde beliren kavramsal çerçevenin, bu çerçevenin dayandığı temel varsayımların ve varılabilecek olası sonuçların ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması gerekmektedir. Bunun yapılabilmesi durumunda, Hadot'nun okumasının günümüz felsefi etkinliği açısından hangi açılımları getirebileceği daha iyi anlaşılacaktır.

Bu yazı, Pierre Hadot'nun çalışmalarına yönelik bu türden çözümleyi-

⁵ John M. Cooper'ın aşağıda kısaca değineceğim eleştirisi (Cooper 2012), felsefe tarihçiliği alanındaki bu tartışmaya iyi bir örnek olarak gösterilebilir.

⁶ Foucault ile Hadot arasındaki ilişki konusunda bkz. Davidson (1994).

⁷ Hadot bağlamında, yukarıda gönderme yaptığımız eserlerin yanı sıra, Hadot'dan etkilendiğini açıkça belirten Cottingham (2005) sayılabilir. Aynı çerçevede Foucault'ya odaklanan iki önemli eser için bkz. O'Leary (2003) ve McGushin (2007).

ci bir bakışın oluşturulmasına yönelik bir girişim olarak okunabilir. Birincil amacım, Hadot'nun metinlerinin çeşitli yerlerinde saptayabildiğim izleri sürerek onun okumasının kilit taşı niteliğindeki “ruhani alıştırma” kavramını çeşitli veçheleriyle ele almak, özellikle de bu kavramın nasıl bir teori-pratik ilişkisi anlayışını ortaya koyduğunu görmek olacak. Bunu yaparken elbette Hadot'nun görüşlerini özetlemekle yetinmeyeceğim. Amacım bu görüşleri, Pierre Hadot'nun doğrudan sormadığı, ancak onun çerçevesinde içkin olarak var olduğunu düşündüğüm sorulardan hareketle ele almak, böylelikle Hadot'nun çalışmalarında dağınık olarak yer alan kimi teorik unsurlardan hareketle bir çözümleme hattı oluşturmak olacak. Bu hat belirldiğinde, umut ediyorum ki Hadot'nun önerdiği okuma biçiminin (ve özellikle de “ruhani alıştırma” kavramının) temelinde yatan bazı varsayımlar ve bu varsayımların olası sonuçları görünür hale gelecek. Bunun da bize, Hadot'dan hareket ederek günümüz felsefesine dair ne türden sorular sorabileceğimize ilişkin bazı yönelimler kazandıracağını umuyorum.

“Ruhani alıştırma” kavramının tartışılmasına geçmeden önce, amacımın ne *olmadığını* daha net bir şekilde belirtmemde fayda var. Elbette Hadot'nun çalışmasının büyük bir bölümü zengin bir tarihsel malzemenin yorumlanmasını içeriyor. Dolayısıyla, Hadot'nun eserinin bütünlüklü bir şekilde değerlendirilmesi, ancak onun anlatısının bir felsefe tarihçisi bakışıyla ele alınmasıyla, yani öne sürülen tezlerin özgün metinler üzerinden yeniden sınanmasıyla mümkün olacaktır. Ben, bir antikçağ felsefesi tarihçisi olmadığım için, böyle bir şeye cüret etmeyeceğim, yani Hadot'ya bir tarihçinin sorularını sormaya, birincil kaynaklara giderek onun felsefe tarihine dair sunduğu resmin doğruluğunu test etmeye çalışmayacağım. Benim yapacağım, daha ziyade, Hadot'nun çizdiği çerçevenin ima ettiği teori-pratik ilişkisi modelini çözümleyici bir bakışla tartışmak olacak. Bu anlamda bu çalışmanın, yukarıda sözünü ettiğim, Hadot'nun çözümlemelerinden felsefenin bugününü tartışmak amacıyla faydalanan yaklaşımın bir örneği olduğunu söyleyebilirim.

1. Teori - Pratik İlişkisi ve Dönüşüm Problemi

Yukarıda sıkça zikredilmiş olan "teori-pratik ilişkisi" meselesinin, gerek Hadot'nun, gerekse Hadot üzerine yazan birçok yazarın başlıca sorunu olduğu, "ruhani alıştırma" kavramının da aslen bu sorun bağlamında işlerlik kazandığı söylenebilir. Dolayısıyla Hadot'ya dair bir değerlendirmeye, bu meselenin Hadot'daki boyutlarından söz ederek başlamak uygun görünüyor.

Her şeyden önce, Hadot'nun özellikle Klasik Yunan ve Helenistik filozoflara dair değerlendirmelerinde, teori-pratik ilişkisine dair günümüzün hâkim yaklaşımını dolaylı olarak da olsa hedef aldığını söyleyebiliriz. Bu hâkim yaklaşım, öncelikle teori ve pratiği birbirinden soyutlanarak ele alınabilecek iki alan olarak ortaya koymakta, her iki alana kendine has vasıflar (örneğin teorinin soyutluğu ve düşünselliği ile pratiğin somutluğu ya da maddiliği) yüklemekte, ikisi arasındaki ilişkiyi de bu tespitten hareketle kurmaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda teori ile pratik arasındaki ilişki, birincinin şu veya bu şekilde ikinciyi şekillendirdiği (ya da şekillendirmesi gerektiği), yani nedensel olarak öncelediği ön kabulüyle çözümlenmektedir. Özellikle etik alanında Anglosakson literatürde hâkim olan yaklaşım, bir yanda normatif sonuçlar içeren, belli bir tutarlılık düzeyine sahip teorilerin, diğer yanda ise bu teorilerin şu veya bu şekilde "uygulanacağı" dağınık, çok boyutlu, ele avuca gelmez bir pratikler yığınının söz konusu olduğu fikrinden hareket eder.⁸ Bu açıdan bakıldığında, günümüzün profesyonel felsefe ortamında giderek daha büyük bir merkeziyet kazanan "uygulanmalı etik" ya da "pratik etik" branşlarının, esasen yazının girişinden itibaren sözünü ettiğim teori-pratik ilişkisi sorununun çözümüne yönelik en yaygın güncel girişim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Peki Pierre Hadot'nun savunduğu yaklaşım, hangi açılardan bu çerçeveyi zorlamaktadır? Her şeyden önce, Hadot'nun teori ile pratik arasındaki ayrımı gidermede radikal bir adım atmadığını (yani basitçe teoriyi pratiğe indirgemeye çalışmadığını), aksine birçok noktada çözümlemesini bu iki

⁸ Ahlak alanında teori ile pratik ilişkisinin günümüzde aldığı yaygın biçim konusunda eleştirel bir değerlendirme için bkz. Baier (1989).

düzyer arasında yapılan bir ayrıma dayandırdığını söyleyebiliriz. Hadot özellikle Stoacıların “felsefe” (ya da “felsefi yaşam”) ile “felsefi söylem” arasında getirdikleri ayrıma sıklıkla gönderme yapmakta ve bunu değeriendirme çerçevesinin asli bir unsuru haline getirmektedir.⁹ Bu açıdan, Hadot’nun incelediği döneme ait tüm felsefe okullarında felsefi söylem (yani çeşitli branşlardaki teoriler) ile felsefi yaşam arasında bir tür “eşölçülemezlik” (*incommensurabilité*) ilişkisi olduğunu, yani kesinlikle birinin diğeriine indirgenemeyeceğini söylemesi oldukça aydınlatıcıdır (Hadot 2011, s. 174). Ancak bu tespiti muhakkak tamamlaması gereken ikinci tespit, bu iki alan arasında aynı zamanda bir tür “ayrılmazlığın” da söz konusu olduğudur: Felsefi söylem muhakkak surette kişinin yaşamında bir karşılık bulmalı, yani bir yaşam biçimine dönüşmelidir (s. 173). Aynı şekilde, felsefi yaşamın şekillendirilmesinde felsefi söylem daima merkezi bir rol oynamalıdır (s. 174).

O halde Hadot’nun günümüzdeki teori-pratik ilişkisi modeline dair getirdiği alternatif, bu iki unsur arasındaki sınırın ortadan kaldırılması değildir. Ben Hadot’nun ve dolayısıyla onun anladığı şekliyle klasik ve Helenistik dönem filozoflarının yaklaşımlarındaki asıl farklılığın, felsefi yaşamın odağına yerleştirdikleri (ve günümüzde nispeten geri planda kalmış olan) bir felsefi sorunla ilgili olduğunu düşünüyorum. Hadot’nun metinlerinde sıklıkla ifade bulan bu sorun, “dönüşüm” ya da “değişim” sorunudur. Bu sorunun merkezde olduğu bir çerçeveye göre, felsefe faaliyeti, her şeyden evvel kişiyi mevcut (felsefe-öncesi) yaşam formundan çekip çıkaracak, onu yeni bir haz rejimine, yeni bir karakter ter kibine, yeni bir perspektife ve varoluş bağlamına yerleştirecek ve yaşamın o yeni bağlamdaki sürekliliğini sağlayacaktır. Nitekim Hadot, “ruhani alıştırmalar”ı konu ettiğ i klasik makalesinin en başında, bu alıştırmaların “dünya görüşünün bir dönüşümüne ve kişiliğ in bir başkalaşımına” yönelik olduğunu belirtir (Hadot 2012a, s. 20). Aşağıda göreceğ imiz üzere, “ruhani” sıfatının bu bağlamdaki kullanımı tam da söz konusu dönüşümün kapsayıcılığ ını vurgulama amacını taşır:

⁹ Bu konuda özellikle Hadot (2011) içerisinde yer alan “Felsefe ve Felsefi Söylem” başlıklı bölüme bakılabilir. Ayrıca bkz. Hadot (2012a), s. 246 vd.

Dönüşüm etik ya da zihinsel bir düzeyde değil, kendilik ve varlık düzeyinde gerçekleşir.

O halde Pierre Hadot'nun yaklaşımına dair ilk saptamam şu olacak: Kişinin dönüşümünü merkeze alan böylesi bir çerçevede, teori ile pratik arasındaki ilişki bir "uygulama" ilişkisine indirgenemeyecek, dolayısıyla felsefenin pratik boyutu yalnızca birtakım soyut ilkelerin şu veya bu eylemde hayat bulmasından ibaret görülemeyecektir. Bu bakış açısına göre teori ile pratik arasındaki ilişki, "uygulama"dan önce "dönüşüm" kipinde kurulması beklenen bir ilişkidir: Teorinin pratiğe etki etmesi demek, bir dizi soyut ilkenin şu veya bu somut durumda uygulamaya konması demek değil, teorik faaliyetin kişiyi (ve *dolayısıyla* onun pratiklerini) kapsamlı bir dönüşüme uğratması demektir.

O halde Pierre Hadot'nun çizdiği çerçeveye dair en kayda değer sorulardan biri, teorinin ya da felsefi söylemin insanı nasıl, daha doğrusu *hangi düzeyde* dönüştürdüğü sorusudur. İşte bu sorunun ortaya atılması, bizi doğrudan Hadotcu yaklaşımın kalbine, yani "ruhani alıştırma" kavramına götürmektedir.

2. Ruhani Alıştırma

Neden "ruhani (*spirituel*)"? Hadot yukarıda atıf yaptığım klasik makalesinin hemen başında bu soruyu cevaplamaya girişir ve "ruhsal [*psychique*]", "ahlaki", "etik", "zihinsel" gibi sıfatları neden tercih etmediğini şu gerekçeye dayandırır: Söz konusu pratikler bu düzeylerin hepsinde farklı oranlarda işlerlik gösterse de, bunların hiçbirine indirgenemeyecek olan daha kökensel bir dönüşüme yol açmaktadır (2012a, s. 20). İşte "ruhani" sıfatı, Hadot'ya göre bu kökensel dönüşümü tarif etmekte diğerlerine göre daha başarılıdır. Nitekim Hadot'nun, en önemli esin kaynaklarından biri olarak sıklıkla atıfta bulunduğu Paul Rabbow'a (1954) yönelik başlıca eleştirisi, bu konudaki terminoloji tercihiyle ilişkilidir. Hadot'dan yaklaşık 20 yıl önce Antik Yunan felsefesinde yer alan alıştırma pratiklerini ayrıntılı biçimde ele almış olan Rabbow, Stoacılar ve Epikürosçular ile sınırladığı bu

pratiklere “ahlaki alıştırma” adını vermiştir (Hadot 2012a, s. 65-66). Hadot bu “ahlaki” nitelemesini eksik bulur ve yukarıda açıkladığımız gerekçeleri hatırlatarak “ruhani” sıfatını savunur. Bu noktada yaptığı saptama oldukça aydınlatıcıdır: “[Ruhani alıştırmaların] yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda da *varoluşsal* bir değerleri vardır. Demek ki, konu, bir iyi davranış kuralı değil, terimin tam anlamıyla, bir var olma tarzıdır” (s. 66).

O halde Hadot’nun yaklaşımına göre antik felsefenin asli amacı, “varoluşsal” bir dönüşümün elde edilmesidir. Hadot çalışmalarında bu varoluşsal/ruhani boyutun doğasına ya da onu ahlaki boyuttan ayırmanın neler olduğuna dair sistematik bir çözümlemeye yer vermez. Bununla birlikte, insan yaşantısının “ahlaki” veçhesiyle “varoluşsal” veçhesi arasında verimli felsefi tartışmalar doğurabilecek bir tür ikiliği varsayması, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Ben bu ahlaki-varoluşsal ikiliğinin önemli olduğunu, zira Hadot’nun yaklaşımının günümüzde felsefi etkinliğin doğası üzerine sürdürülecek tartışmalara asıl katkısının bu noktada ortaya çıkacağını düşünüyorum.¹⁰ Bu nedenle, bu ikiliğin doğasını kısmen de olsa aydınlatacağını umarak, birinci bölümün sonunda sorduğum soruyu yeni terimlerle tekrar sormayı deneyeceğim: Felsefi söylemin insanı “varoluş” düzeyinde dönüştürmesi nasıl mümkün olabilir? Böyle bir dönüşümde, ruhani alıştırma pratiği nasıl bir rol oynar?

Dikkat edilirse soruyu bir bütün olarak felsefeyle değil, felsefi *söylemle* ilgili bir soru olarak sordum. Bu noktada bir parantez açarak felsefi söylemin bütün ruhani alıştırmalarda aynı merkezi role sahip olmadığını belirtmem gerekir. Hadot’nun *İlkçağ Felsefesi Nedir?* kitabının hemen giriş

¹⁰ Her ne kadar bu yazıda değinilmiyor olsa da, bu ikilinin özellikle günümüzde “erdem etiği” etrafında sürdürülen tartışmalara getirebileceği muhtemel açılımlar bakımından verimli olduğu düşünülebilir. Örneğin bu tartışmalarda önemli rol oynamış olan Bernard Williams’ın “ahlak (*morality*)” ile “etik (*ethics*)” arasında yaptığı ayrımı bu açıdan değerlendirmek mümkündür (Williams, 2011, s. 1-24). Williams’a göre ahlak, “yasa” ve “ödev” kavramlarını merkeze alan, eylemleri yönlendirmesi beklenen ilkelere dair bir girişimken, “etik”, kişinin yaşamıyla kurduğu ilişkiye odaklanan, “iyi yaşam” sorunu etrafında şekillenen daha kapsamlı bir sorgulama alanını tarif etmektedir.

bölümünde yaptığı şu kısa tanım, bu noktada iyi bir çıkış noktası oluşturabilir:

Ben [ruhani alıştırmalar deyimiyle], uygulayan üzerinde bir değişimi ve bir dönüşümü amaçlayan, gıda rejimi gibi fiziksel, diyalog ve tefekkür [*meditation*] gibi düşünsel veya dalınç [*contemplation*] gibi sezgisel uygulamaları kastediyorum. (s. 15)

Buradaki basit sınıflandırmayı Hadot'nun diğer metinlerindeki verilerle beraber ele aldığımızda, söylemsel malzemenin esasen ikinci grupta yer alan, Hadot'nun "düşünsel" şeklinde adlandırdığı alıştırmalarda merkezi rol oynadığı söylenebilir. İlk grupta yer alan fiziksel düzeydeki alıştırmalarda, gündelik davranışların bir felsefi dünya görüşü doğrultusunda şekillendirilmesi ve bu yolla birtakım alışkanlıkların oluşturulması beklenmektedir. Üçüncü grupta yer alan ve Hadot'nun "sezgisel" sıfatıyla tanımladığı alıştırmalarda ise, söylemselliğin ötesindeki bir bilgi türünün hedeflendiği, Platoncu ve Aristotelesçi geleneklerde örneklerini gördüğümüz, değişmez nesnelerin düşünsel temasına yönelik pratikler söz konusudur. Hadot'nun en çok üzerinde durduğu ikinci grupta yer alan "düşünsel" alıştırmalarda ise amaç –Hadot'nun özellikle Stoacılar bağlamında sıklıkla atıfta bulunduğu bir ifadeyle– "içsel söylemi" (2011, 2012a, s. 28) değiştirmek, buradan hareketle kişinin varoluşunda ve eylemlerinde dönüşüme yol açmaktır. Bu alıştırmaların merkezinde, Hadot'nun "tefekkür [*méditation*]" şeklinde adlandırdığı uygulama vardır. Tefekkür alıştırmasında kişi takip ettiği felsefi ilkeler ve bu ilkelerin çeşitlemeleri üzerine derinlemesine düşünsel faaliyet yürüterek onları içsel söyleminin parçası haline getirmeyi hedefler. Bu tefekkür pratiğini destekleyen okumak, yazmak, dinlemek gibi alıştırmalar da Hadot tarafından bu düşünsel pratikler arasında sayılır. Tüm bu alıştırmalarda amaç, doğru olduğu ortaya konmuş olan bir dünya görüşünün kişi üzerindeki dönüştürücü gücünün sağlanması ve artırılmasıdır. Hadot'nun sıklıkla örnek verdiği Stoacı ve Epikürosçu pratikler, genellikle karmaşık teorik bulguların kısa, akılda kalıcı, etkili ve kolay tekrarlanabilir formüller halinde özetlenmesini ve bu formüllerin ezberlemek, okumak, yazmak gibi yollarla içsel söylemin parçası haline getirilmesi üzerine kuruludur (2011,

s. 175-176).

Bu düşünsel nitelikli alıştırmalar, Hadot'nun çalışmalarında –ve dolayısıyla bu yazının tartışma hattında– merkezi konuma sahiptir. Bunun temel sebebi, birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığım ve Hadot açısından hayati önemde olan teori-pratik ilişkisi (ya da ‘felsefi söylem’-‘felsefi yaşam’ ilişkisi) meselesinin esasen bu alıştırmalar bağlamında gündeme geliyor olmasıdır. Ayrıca günümüzde felsefi etkinliğin söylemsel malzeme etrafında şekillenmesi dolayısıyla, Hadot'nun günümüze dair birincil katkısının esasen bu alıştırmalarla ilgili saptamalarında yer aldığını düşünüyorum. Bu çalışmadaki temel soruların “felsefi söylem” ile ilgili olması da bununla ilişkilidir.

Şimdi bu söylem merkezli ruhani alıştırma pratiğinin Pierre Hadot'nun okumasında ne gibi açılımlara yol açtığını, yani felsefi söylemin insanı nasıl dönüştürdüğünü incelemeye çalışalım. Yukarıda da görüldüğü gibi, Hadot'nun verdiği söylemsel alıştırma örneklerinde, felsefi söylemin insan üzerindeki kapsamlı “varoluşçu” etkisi her şeyden evvel kişinin içsel söyleminde yaşanan dönüşümle ilintilidir. Sahip olduğu doğa anlayışı üzerine sürekli tefekkürde bulunan Stoacı, dünya görüşünün dayandığı dört ana ilkeyi düzenli olarak tekrar eden Epikürosçu, üstadının konuşmalarına kulak veren Yeni Platoncu öğrenci, elbette söz konusu düşünsel faaliyet esnasında kavramlardan ve önermelerden faydalanmaktadır. Ancak onun içsel söyleminde değişime yol açan asli unsur söz konusu önermelerin akli ikna ediciliği değildir. Akli düzeydeki ikna edicilik, her ne kadar alıştırmaların hayata geçirilmesi için bir ön koşul olsa da, yeni alışkanlıklar üretme ya da mevcut alışkanlıkları canlı tutma kabiliyetinden yoksundur. Alışkanlık, ancak kişinin maddi pratiklerinin sürdürüldüğü düzlemde oluşabilir. Yani felsefi söylemin dönüştürücülüğü, onun tam da maddi pratik düzeyinde işlerlik kazanmasıyla ortaya çıkar. Dolayısıyla Hadot'nun söylemsel alıştırmalara dair tahlillerinin merkezinde şu varsayımın bulunduğu söylenebilir: Antik felsefedeki alıştırma pratiklerinde, söylem soyut önermesel hüviyetinin *ötesinde* bir işlev kazanır ve kişinin varoluşuna bu yolla nüfuz eder. Felsefi söylem, “filozof” denen kişiyi sadece akli bir hakikatin soyut ifadesi yoluyla değil, akli süreçlere indirgenemeyecek somut pratikler yoluyla

dönüştürür. Hadot'nun belki de en ayrıntılı şekilde incelediği iki örnekte bu durum oldukça açıktır: Stoacı Marcus Aurelius, Türkçede *Düşünceler* adıyla yayımlanmış olan fragmanlarında dünya görüşünü oluşturan temel ilkelerin çeşitli türevlerini ve bu ilkeleri aydınlatan örnekleri tekrar tekrar kaleme alır. Hadot'nun ikna edici biçimde gösterdiği üzere, Marcus Aurelius'un bu metinlerdeki amacı Stoacı teorinin doğruluğunu ispat etmek değil, bu teorinin temellendirdiği dünya görüşünü kendi iç söyleminin bir parçası kılmaktır. Bu noktada asıl dönüştürücü güç, Marcus Aurelius'un belli bir içeriğe sürekli maruz kalmasıyla, hatta bu maruz kalma halini doğrudan fiziksel bir eylem bağlamında deneyimlemesiyle ortaya çıkar. Hadot'nun da belirttiği gibi, burada önemli olan "yazmak, kendi kendine konuşmak, bunu o anda, o belirli anda, tam da yazmaya ihtiyaç duyulan anda yapmaktır. [...] Bir malzemenin üzerine çizilen harfler hiçbir şeyi sabitlemezler. Her şey yazma eylemindedir" (Hadot, 2010, s. 95). Benzer bir durum, bir başka Stoacı olan Epiktetos'un söylevleri için de geçerlidir. Amaç gene Stoacı ilkelerin farklı örnekler ve ifadeler yoluyla tekrarlanması ve gene fiziksel bir pratik bağlamında (bu kez dinleyicilerin önünde yapılan konuşmalarda) içsel söyleme dahil edilmesi, bu yolla da dönüşümün yolunun açılmasıdır (Hadot 2004). Bütün bu pratikler boyunca, kişi sadece Stoacı dünya görüşünün teorik içeriğini öğrenmekle, ezberlemekle ya da hatırlamakla kalmaz, aynı zamanda tüm deneyim alanının o dünya görüşüyle kuşatılmasını sağlar. Eğer bunda başarılı olabilirse, artık karşılaştığı farklı türden tekil olayları Stoacı doğa anlayışı ışığında değerlendirip doğru yargılara onay verecek, üstelik bu yargı-onay mekanizmasını neredeyse bir tür kendiliğindenlikle işletecektir. Bir başka deyişle, alıştırmanın yol açacağı dönüşüm sayesinde kişi sadece Stoacı dünya görüşünün unsurlarını öğrenmekle kalmayacak, aynı zamanda o unsurları içsel söylemine dahil edecek, bakış açısını değiştirecek, Stoacı ilkeleri kendi bünyesinin işleyiş ilkeleri haline getirmiş olacaktır.¹¹

¹¹ Geç dönem çalışmalarında Hadot'nun Antik Yunan okumasından bir hayli esinlenmiş olan Michel Foucault, burada tarif ettiğimiz "dönüşüm" temasını, Hadot'nun çözümlemesinde ikinci planda kaldığı söylenebilecek olan "hakikat" temasıyla bir arada ele alır. Bu durum özellikle Foucault'nun *Öznenin Yorum-*

Epiktetos ya da Marcus Aurelius'un birer alıştırma olarak okunması gereken metnlerinin böyle bir dönüşüm amacına hizmet ettiğine ikna olmak, dolayısıyla onları birer ruhani alıştırma örneği olarak görmek pek zor değildir. Öte yandan, bu örneklerdeki kadar somut bir pratik bağlamın başka filozoflarda, söz gelimi Platon, Aristoteles ya da erken dönem Stoacılarında bulunduğunu öne sürmek aynı derecede kolay olmayabilir. Bir Platon diyalogunun ya da bir Aristoteles risalesinin aynı tekrar ve çeşitleme mantığını ya da aynı fiziksellik boyutunu içerdiğini, dolayısıyla bu eserlerin de aynı anlamda birer ruhani alıştırma olarak görülebileceğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Hadot da, geç Stoacılar a ait bu örneklerde öne çıkan söylemsel işleyişin bire bir aynısının diğer filozoflar için geçerli olduğunu iddia etmemektedir. O zaman ortaya şu soru çıkıyor: Hadot'nun sözünü ettiği “dönüşüm” kipindeki teori-pratik ilişkisi ve felsefi söylemin bu bağlamda kazandığı özel işlev, sadece geç Helenistik dönem filozofları için mi geçerlidir? Bir başka deyişle, “ruhani alıştırma” denen pratik türü, antik felsefenin geç aşamalarında ortaya çıkmış dar kapsamlı bir uygulamayı mı tarif etmektedir?

Burada kanaatimce Pierre Hadot'nun felsefe tarihi okumasının en can alıcı ve esin verici –fakat aynı zamanda da tartışmaya açık– veçhesiyle karşı karşıya bulunuyoruz. Zira Hadot, yukarıda sorduğum soruya kesin bir “hayır” cevabı verir, yani ruhani boyutun sadece geç Helenistik dönem felsefesinde değil, antik felsefenin tümünde merkezi bir rol oynadığını iddia eder. Bu iddiaya göre, bazı filozofların ruhani alıştırmalar icra ettiğini söylemek yeterli değildir. Aslolan, çok daha kapsayıcı nitelikteki şu iddiadır: Antikçağ filozoflarının tümü için, *felsefi etkinlik bir ruhani alıştırma*dır. Hadot'nun felsefe tarihi anlatısını önceki uzmanlarınkine göre daha iddialı ve günümüz felsefecileri açısından daha ilgi çekici kılan da aslında bu kap-

bilgisi başlıklı 1982 tarihli dersinin ilk kısımlarında “felsefe” ile “ruhanilik (*spiritualité*)” arasında yapmış olduğu ayırmda gözlemlenebilir. Öznenin hakikat arayışının aldığı iki farklı biçimi tarif etmek amacıyla yapılmış olan bu ayırmda, sadece “dönüşüm” kavramı değil, “hakikat” kavramı da merkezi konuma sahiptir. Söz konusu bölüm için bkz. Foucault (2015), s. 18-23.

sayıcı iddiadır. Hadot'nun teorisinde felsefi söylemin dönüştürücü etkisine dair bütünlüklü bir resim ortaya çıkarmak ve bu yolla Hadotcu okumayı günümüz bağlamında verimli kılabilmek, kanımca ancak bu kapsayıcı iddianın nasıl anlaşılabilceğinin tartışılmasıyla mümkündür.

3. Alıştırma: Dar Anlam ve Geniş Anlam

Her ne kadar başta belirttiğim gibi bu çalışmada Hadot'nun temel tezleri bir felsefe tarihçisinin bakışıyla değerlendirilmiyor olsa da, antik felsefenin bir bütün olarak "ruhani alıştırma" bağlamında okunmasının ne anlama geldiğini görmemize yardımcı olacak bir itirazdan, tam da felsefe tarihçiliği alanından gelen bir itirazdan kısaca söz etmekte fayda var. İtirazın sahibi, dünyanın önde gelen antik felsefe uzmanlarından John M. Cooper. Cooper, 2012 tarihli *Pursuits of Wisdom* kitabının girişinde bir yandan Pierre Hadot'nun teorisinin öneminin altını çizerken (s. 8-10), bir yandan da onun tezinin tarihsel kapsamını hedef alan ciddi bir eleştiri ortaya atar. Cooper'a göre Hadot'nun tarihsel anlatısında "ruhani alıştırma" kavramını merkeze alması ve Sokrates'ten itibaren felsefeyi bir ruhani alıştırma olarak görmesi bir hatadır. Ruhani alıştırma tarzı pratiklerin felsefi yaşamın parçası olması ancak geç Helenistik dönemde ve temelde Hristiyan dünya görüşünün yaygınlaşmasıyla, yani "dinin felsefeye bulaşmasıyla" (s. 22) söz konusu olmuştur. O aşamadan sonra dahi, Hadot'nun sözünü ettiği bu "akılcı olmayan [*nonrational*] pratikler", felsefe içerisinde ancak ikincil bir konuma sahip olmuştur. Bu nedenle de Cooper, antik filozofların benimsedikleri alternatif yaşam biçimlerini etrafıca ele aldığı (ilk bakışta son derece Hadotcu görünen) bu çalışmasında "ruhani alıştırma" pratiklerine yer vermeyeceğini daha en başta belirtir (s. 22).

Cooper'ın ve Hadot'nun okumalarının tarihsel veriler ışığında karşılaştırılması bu makalenin kapsam ve iddiasını aşıyor. Ancak gene kendimi Hadot'nun yorumlarıyla sınırlandırarak, Cooper'ın eleştirisinin –birçok noktada dikkate alınmayı hak etmekle beraber– genel itibarıyla Hadot'nun asli derdini ıskaladığını öne süreceğim. Bu durumun ortaya çıkmasında Cooper

ile Hadot'nun felsefecilik ve tarihçilik adaplarındaki farklılıkların önemli rol oynadığını hemen belirtmekte fayda var: Cooper gibi tüm ifadelerini titizlikle seçen ve söylediği her cümlemin metinsel dayanağını gösterme endişesiyle yazan bir uzmanın, Hadot'nun bu yazıda konu ettiğim eserlerinde hâkim olan genelleyici yaklaşımından rahatsızlık duyması hem anlaşılır, hem de bazı açılardan haklı bulunabilir.¹² Bu bağlamda ben, Hadot'nun “ruhani alıştırma” konusundaki formülasyonlarında, biri dar, diğeri geniş iki anlam arasında gidip geldiğini, Cooper'ın eleştirisinin de kısmen bu hareketin yarattığı karışıklıktan kaynaklandığını düşünüyorum. Bir başka deyişle, Cooper'ın eleştirisinin *dar anlamda* ruhani alıştırmalar için geçerli olduğunu, ancak *geniş anlamda* “ruhani alıştırma” ile kastedilen deneyim modeli için pek geçerli olmadığını öne süreceğim.

“Ruhani alıştırma”nın dar anlamda kullanımının, Cooper'ın da zikrettiği Seneca'nın *Öfke Üzerine* metninde, Hadot'nun atıfta bulunduğu İskenderiyeli Philon'un risalesinde ya da Marcus Aurelius veya Epiktetos'un metinlerinde karşımıza çıkan pratikler için, yani somut reçetelere dayanan bir dizi alıştırma için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda iki örneğini verdiğim, özellikle geç dönem Stoacılarının ve Epikürosçuların metinlerinde bulunan, doğrudan bir *askesis* süreci bağlamında ortaya çıkan ve tekrar fikrini merkeze alan bu alıştırmalar, Cooper'ın haklı olarak belirttiği gibi birçok açıdan dinsel ibadet pratiklerini çağrıştırmaktadır.

Öte yandan, bu dar anlamın yanı sıra, “felsefe bir ruhani alıştırma” ifadesinde ortaya çıkan ve resme Stoa, Epikürosçuluk ve Yeni Platonculuğun yanı sıra Sokrates, Platon ve Aristoteles'i (yani antik felsefe okullarının neredeyse tamamını) dahil eden bir geniş anlamdan bahsedilmesi uygun

¹² Bu noktada Hadot'nun özellikle ruhani alıştırma örnekleri üzerinde durduğu metinlerinde sürekli olarak özgün kaynaklara atıfta bulunduğunu ve bu anlamda oldukça titiz bir felsefe tarihçisi olduğunu belirtmek gerekiyor. Öte yandan Fransız tarihçinin –tıpkı kendisinden çok etkilenecek olan Foucault gibi– özellikle Amerikalı muadillerine göre daha cesur genelleme ve kavramsallaştırma hamleleri yaptığını, “ruhani alıştırma” kavramının da buna iyi bir örnek olduğunu söyleyebiliriz.

görülmektedir. Bu geniş anlam hesaba katıldığında, yukarıda sözü geçen türden liste ve reçetelerde "alıştırma" adı altında ele alınmasa da, Sokrates'in diyalogları, Stoacıların fizik araştırmaları ya da Aristoteles'in teorik faaliyetleri de ruhani/varoluşsal dönüşüm etkisine sahip alıştırma olarak görülmelidir ve felsefenin ruhani alıştırma olmasından kasıt budur. Bütün bu faaliyetlerde felsefe, sadece teorik içeriğiyle değil, aynı zamanda insan yaşamını şekillendiren bir tür zanaat (*tekhne*) olarak, bir tür "yaşama zanaatı [*tekhne tou biou*]"¹³ olarak işlerlik gösterir. Nitekim Pierre Hadot'un özellikle Paul Rabbow gibi kendinden önceki araştırmacılara getirdiği önemli ve iddialı ilave bu noktaya ilgilidir: Rabbow çalışmasında –Cooper'ın benimseyebileceği türden bir yaklaşımla– alıştırma örneklerini Stoa ve Epikürosçuluk ile sınırlamıştır (Hadot 2012a, s. 65). Hadot ise, çözümlemesinde merkezi bir konum atfettiği bu iki okulun alıştırma çalışmalarını bir anlamda paradigmatik nitelikte örnekler olarak öne çıkarır ve aslında onlardaki bazı özelliklerin bütün antik felsefe okullarına teşmil edilebileceğini öne sürerek daha iddialı ve etkili bir tez ortaya atmış olur.

Peki nedir bu özellikler? Epiktetos'un söylevleri ile bir Sokrates diyalogunu ya da Aristotelesçi ve Stoacı doğa araştırmalarını aynı sınıfa sokmamıza yol açan, üstelik onları günümüzün yaygın felsefe yaklaşımından ayırmamızı haklı çıkaracak olan bu "ruhani" boyut nedir? Ben bu konuda Hadot'un metinlerinin muhtelif yerlerinde parça parça ifade bulan (ve bir önceki bölümün sonunda kısaca değindiğim) bir saptamanın genel bir açıklayıcı tanıma dönüştürülebileceğini iddia etmek istiyorum. Buna göre felsefenin ruhani bir boyuta sahip olması demek, eldeki söylemsel nitelikli malzemenin muhakkak surette *söylemselliğin ötesinde* bir etkiye sahip olması, kişinin dönüşümüne de söylemsellik düzeyinin ötesine geçen bu mekanizmalar yoluyla yol açması demektir. Başka bir terminolojiyle söylersek, felsefenin "ruhani" bir vasfa sahip olması, felsefenin çekirdeğini oluşturan bilişsel faaliyetin (yani düşünme, yargıda bulunma, yazma, okuma vb.), bilişsellik düzeyinin *ötesinde* etkilere yol açması demektir. Yazının bi-

¹³ Bu kavrama ve özellikle Stoa'daki kullanımına odaklanan bir çalışma için bkz. Sellars (2009). Ayrıca bkz. Foucault (2003), s. 340-362.

rinci bölümünde ortaya konmuş olan saptamayı hatırlatarak buna şu noktayı da ilave edebiliriz: Bilişsel düzeyin ötesindeki etkiden kasıt, basitçe bir teorinin pratikte (yani eylemler düzeyinde) *uygulama* alanı bulması değil, bilişsel faaliyeti sürdüren kişinin, bilişselliğin sınırlarını aşan mekanizmalar yoluyla *dönüşüme* uğramasıdır.

Felsefi söylemin bilişselliği aşan etkisine dair en bütünlüklü ifadelerden biri, Hadot'nun *İlkçağ Felsefesi Nedir?* başlıklı kitabında yer alır. Felsefi söylemin işlevinden bahsettiği, daha önce de gönderme yaptığım bölümde Hadot, bu söylemin işlevinin öncelikle bir yaşam tercihinin “akılcı bir temele oturtmak” (s. 175) olduğunu söyler. Ancak, bilişsel düzlemde gerçekleştiği söylenebilecek olan bu işlevi bir ikincisi takip eder:

İkinci olarak, söylem, filozofun kendi üzerinde ve başkaları üzerinde eyleme geçmesini sağlayan ayrıcalıklı bir araçtır. Çünkü söylemin belli bir kişinin varoluşsal seçeneğinin bir ifadesi olmasının yanı sıra, her zaman, doğrudan ya da dolaylı olarak, eğitici, öğretici, psikagojik, sağaltıcı [*thérapeutique*] bir işlevi de vardır. Söylemin hedefi her zaman bir etki yaratmak, ruhta bir *habitus* yaratmak, Ben'in dönüşümünü teşvik etmektir. (s. 175)

Her ne kadar bu pasajda yukarıda kullandığım “bilişsellik” terminolojisi kullanılmıyor olsa da, Hadot'nun takip ettiği aşamaların böylesi iki düzeyi varsaydığı söylenebilir. Felsefi söylem, birinci düzeyde, önermesel boyutuyla işlerlik gösterir ve dolayısıyla ikna ediciliğini akli niteliğine borçludur. İkinci düzeyde ise, ikna ediciliği akıl yoluyla tesis edilmiş olan bu söylem, ilgili özneler üzerinde somut bir etkide bulunarak onları dönüştürür. Bu noktada, özellikle Hadot'nun metinlerinde yer yer karşımıza çıkan “psikagoji” terimi kilit önemde görünmektedir. Özellikle Platon bağlamında önem kazanan psikagoji, ruhun retorik etkiler yoluyla belli bir doğrultuda yönlendirilmesini tarif etmektedir (bkz. *Phaidros* 261a). Bu psikagojik etkiler, Hadot'nun ruhani alıştırmaları tarif ettiği muhtelif bağlamlarda, bilişsellik düzeyinin ötesindeki mekanizmaların devreye girdiğini ortaya koyar. Hadot, yukarıda ele aldığım, “ruhani” sıfatını diğer alternatiflerle karşılaştırdığı pasajda, “düşünce alıştırması” gibi bir terimin bu alıştırmaları tarif etmekte

neden yetersiz kaldığını anlatırken açıkça bu psikagojik unsurlara atıfta bulunur: “[D]üşünce’ kelimesi, imgelemin ve duyumun [*sensibilité*] çok önemli bir biçimde bu alışırtmalara müdahale ettiğini yeteri kadar açık bir şekilde belirtmez” (2012a, s. 20). Bu cümlede değinilen imgelem-duyum (ya da duygulanım) ikilisi, Hadot tarafından sıklıkla ruhani alışırtmaların ayırıcı niteliğini tarif etmek üzere gündeme getirilir. Örneğin Stoacı dikkat [*prosokhē*] alışırtmasını anlattığı pasajda Hadot, dikkatin gelişmesi için Stoacı dünya görüşüne dair temel ilkelerin sürekli olarak “el altında” bulunması gerektiğini ve bunun gramer ya da aritmetik kurallarının bilinmesine benzediğini belirttikten sonra şu uyarıyı yapar:

Fakat burada bahsi geçen basit bir bilme değildir, kişiliğin dönüşümü söz konusudur. İmgelem ve duygulanım [*affectivité*], düşünce alışırtmasıyla bağdaşmış olmalıdır. Retoriğin tüm psikagojik araçları, tüm *amplifikasyon* yöntemleri burada seferber edilmelidir. (2012a, s. 26)

Bu pasajda geçen retorik ve onun “psikagojik” etkisi ile imgelem ve duygulanımın rolü, başka filozoflar bağlamında da bir ruhani/varoluşsal etkinin tetiklenmesini açıklayan öğeler olarak karşımıza çıkar. “*Praemeditatio malorum*”¹⁴ ya da vicdan muhasebesi¹⁵ gibi Stoacı tefekkür pratiklerinde özellikle imgelem ve duyu yetisi seferber edilir (s. 27). Sokratesçi/Platoncu diyaloglarda (s. 38-41),¹⁶ Aristoteles’in ders notlarından oluşan metinlerinde

¹⁴ Pierre Hadot’nun sık sık sözünü ettiği bu alışırtmada, kişi, başına gelebilecek zor durumları önceden zihninde canlandırarak onlara hazırlıklı hale gelmeye çalışır. Bu konuda ayrıca bkz. Foucault (2015), s. 394-402.

¹⁵ Bu alışırtmada kişi günün sonunda o gün elde ettiği kazanımların ve işlediği hataların bir tür muhasebesini çıkarır. Ayrıca bkz. Foucault (2015), s. 404-409.

¹⁶ Diyalog konusunda “Ruhani Alışırtmalar” başlıklı makalenin “Diyaloga Girmeyi Öğrenmek” başlıklı ikinci alt bölümü özellikle aydınlatıcıdır. Örneğin şu pasaj: “Bu kavgadan [yani diyalog içindeki tartışmadan - K.E.] sağ çıkmak için hakikati gözler önüne sermek yetmez, hatta bunu ispat etmek bile yetmez; ikna etmek gerekir, yani psikagojiyi, ruhları baştan çıkarma sanatını kullanmak gerekir. Hatta yalnızca, her zaman yaptığı gibi, uzaktan, devamlı bir söylem ile ikna etmeye çabalayan retoriği kullanmak değil, her şeyden öte, her saniye, muhatabın aşikâr

(s. 57-58) ya da Yeni Platoncu risalelerde (s. 58-59), retorik ve psikagogik etkilerin yaratıldığı, somut pratik bağlamlarda işleyen felsefi söylem biçimleri söz konusudur.

Tüm bu örneklerde, Pierre Hadot'nun, Antik Yunan felsefesinde söylemsel malzemenin, yani *logos*'un doğasıyla ilgili ciddi bir varsayımdan hareket ettiğini öne sürebiliriz. Metinlerinde hiçbir zaman açık ifade bulmayan, fakat yukarıda açıklamaya çalıştığım geniş anlamdaki ruhani alıştırma modelinin olanaklılık koşulunu oluşturan bu varsayım şudur: Antik Yunan bağlamında felsefi söz her ne kadar önermesel bir doğa kazanmış olsa da, her zaman önermeselliği ve bilişselliği aşan, “maddi” diyebileceğimiz etkilere sahiptir. Felsefi sözün gerçek anlamda etkili olabilmesi, yani pratikte bir dönüşüme yol açabilmesi, ancak bir soyutluk düzleminden somutluk düzlemine geçmesiyle, muhatabın (örneğin okurun, dinleyicinin, diyalogdaki karşı tarafın) somut, yaşamsal düzleminde işlerlik göstermesiyle, Hadot'nun deyişiyle “somut *logos*'un zamanını göz önünde bulundurma[sıyla]” (2012a, s. 57) mümkündür. Felsefi söze dair bu varsayımı tamamlayıcı nitelikte bir diğer varsayımın da insanın dönüşümüyle ilgili olduğu söylenebilir: Hadot'ya göre insanın gerçek anlamda bir dönüşüm geçirmesi ancak bilişselliğin sınırlarının dışında yer alan mekanizmaların devreye girmesiyle, yani somut pratiklerin yaşanmasıyla mümkündür. Bir başka ifadeyle Hadot, insanın varoluşsal/ruhani dönüşümünün esasen pratikler düzleminde gerçekleşeceğini, teorinin de ancak pratik bir düzlemde işlerlik kazanarak bizi dönüştürebileceğini kabul ediyor görünmektedir.

Sanıyorum Hadot'nun Antik Yunan felsefesine dair yaptığı okumanın temelindeki bu iki varsayımdan hareketle, yukarıda sorduğum soruya dönebiliriz: “Felsefenin insanı varoluşsal (ya da ruhani) düzeyde dönüşüme uğratması nasıl mümkündür?” Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, Hadot'nun bu soruya verebileceği cevabın şu olacağını düşünüyorum: Felsefe insanı ancak bilişsellik düzeyinin ötesinde etkiler yaratarak dönüştürebilir. Bu düzeye geçilmemesi, yani felsefi söylemin etkisinin akli düzeydeki ikna edi-

rizasını gerektiren diyalogu kullanmak gerekir” (s. 40).

cilikle sınırlı kalması, ancak kısmi ve yüzeysel bir pratik etkiye yol açabilir. Bu pratik etkinin derinleşmesi, ancak sözün "etkin" bir nitelik kazanması, yani bizi somut veçhesiyle etkilemesi sonucunda mümkün olacaktır.

Sonuç: Bazı Yönelimler

Pierre Hadot'nun antikçağ felsefesiyle ilgili okumasına ve bu okumanın merkezi unsuru olan "ruhani alıştırma" kavramına yönelik bu çalışmada, Hadot'nun eserlerinde izini sürmeye çalıştığım kimi unsurları bir araya getirerek kavramın içeriğine ve sonuçlarına dair bütünlüklü bir resim ortaya çıkarmaya ve buradan hareketle bu kavramın altında yatan varsayımlara eğilmeye çalıştım. Başta da belirttiğim gibi, buradaki amacım Hadot'nun antikçağ felsefesine dair okumasının günümüzün felsefi bağlamında yol açabileceği yankılara dair tespitlerde bulunmaktır. Yazıyı tamamlarken, hem yazı boyunca beliren bazı tespitleri hatırlatmak, hem de yeni tartışmalar için çıkış noktası teşkil edebilecek bazı varsayımlar ortaya atmak istiyorum:

1. "Ruhani alıştırma" kavramının merkezde olduğu bu okumanın satır aralarında, esasen teori ile pratik arasındaki ilişkinin doğasına dair bir tespit göze çarpmaktadır: Teorik faaliyetin pratikle ilişkisi sadece bir "uygulama" kipinde değil, aynı zamanda (ve hatta temelde) bir "dönüşüm" kipinde düşünülmelidir. Bu açıdan bakıldığında, felsefenin pratik yaşam üzerindeki etkisine dair bir sorgulama, esasen felsefi etkinliğin *dönüştürücü gücüne* yönelik bir sorgulama olarak görülebilir.

2. Bu dönüştürücü güce dair sorgulama, insandaki dönüşüm sürecinin hangi düzeylerde ve hangi mekanizmalar aracılığıyla gerçekleşebileceği, felsefi pratiğin burada hangi veçheleriyle rol oynayabileceği meselesini gündeme getirmektedir. Söylemsel etkinliğin felsefi pratikteki (özellikle de günümüz felsefi yaşantısındaki) merkezi rolü düşünüldüğünde, dönüştürücülük sorununun özellikle söylemsellik bağlamında ele alınması yerinde görünmektedir. Pierre Hadot'nun tarih okuması ve özellikle bu okumanın kilit taşı konumundaki "ruhani alıştırma" kavramı, böyle bir sorgulama açısından ufuk açıcı yönelimler içermektedir. Yukarıda göstermeye çalış-

tığım üzere, Hadot'nun ruhani alıştırma pratiklerine dair çözümlemesi, bilişsellik/bilişsellik dışı (ya da birçok örnekte akıl/duygulanım) şeklinde ayırabileceğimiz iki düzlemi varsaymakta, söylemin bu iki düzlemdeki etkileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu etkilerin değerlendirilmesi, Hadot'nun sıkça gönderme yaptığı psikagoji ve retorik unsurlarına, ya da –daha geniş bir tarifle– *sözün maddi boyutuna* dair bir sorgulamayı gündeme getirmektedir. Biraz somutlaştırmaya çalışırsam: Hadot'nun çalışmasından hareketle günümüz felsefesinin pratik boyutlarına dair girişilecek bir sorgulamada, bir felsefi söylemin hangi maddi etkileri üretip hangi etkilerden kaçındığı, retorik araçlardan ne derece faydalandığı, kişinin “içsel söylemiyle” nasıl (ya da hangi düzeyde) ilişki kurduğu, buradan hareketle kişinin duygu rejiminde, imgeleminde, anlam dünyasında ya da “varoluş” kipinde nasıl bir dönüşüme talip olduğu araştırılabilir.

3. Felsefi dilin maddi boyutuna dair bu soruların, Batıda 20. yüzyıl boyunca berraklık kazanmış olduğu düşünülen iki ana felsefe yaklaşımının ele alınmasında bazı açılımlar sağlayacağı düşünülebilir. Kabaca “analitik felsefe” ve “kita felsefesi” adlandırmalarına dayanan bu ayrımın¹⁷ –birçok başka unsurun yanı sıra– felsefi söylemin maddi boyutuna (örneğin retorik etkisine) yönelik yaklaşımla ilgili olduğu söylenebilir. Biraz şematik kalması riskini göze alarak, söz konusu sınıflandırmaya dair şöyle bir yorum getirmek istiyorum: “Analitik felsefe” adıyla anılan yaklaşımda, söylemsel malzeme bilişsel olmayan etkilerden mümkün mertebe arındırılmakta, sadece akli ikna ediciliğin rol oynadığı saf bir argümantasyon düzeyi elde edilmeye çalışılmaktadır. Buna karşılık, “kita felsefesi” yaklaşımında, söylemin argümana indirgenemeyecek bir doğaya sahip olmasının amaçlandığı, yani dilin argüman içeriğinin yanı sıra (ve birçok zaman ondan *ziyade*) maddi etkileri itibarıyla işe koşulduğu söylenebilir. Buradan hareketle, bu iki yaklaşımın, felsefi söylemin dönüştürücülüğüyle ilgili farklı iddialardan ve varsayımlardan hareket ettiği, dönüşümü farklı düzeylerde ve farklı mekanizmalar yoluyla sağlamaya çalıştığı öne sürülebilir.

¹⁷ Esasen kita geleneğine odaklanmakla beraber bu ayrıma dair verimli saptamalar içeren bir çalışma için bkz. Critchley (2013).

4. Felsefenin olası dönüştürücü gücü ve söylemsel malzemenin bu bağlamdaki rolü ele alınırken, Pierre Hadot'nun da dile getirdiği, insani yaşantının iki veçhesini tarif ettiği düşünülebilecek olan "ahlak" ve "varoluş" düzlemleri bu tartışmaya dahil edilebilir. Hadot'nun ruhani alıştırma anlayışının, bu iki düzleme dair şöyle bir ayrımı ortaya çıkardığı öne sürülebilir: Felsefi söylemin sadece önermesel düzlemde işlediği ve esasen akli ikna ediciliği hedeflediği bir yaklaşımda, teorinin insan eylemleri üzerindeki pratik sonuçlarını "ahlak" (ve hatta "uygulamalı ahlak") adını verebileceğimiz sorgulama alanında görmemiz beklenenecektir. Böylesi bir söylemde, ahlaki ilkelere dair sürdürülecek önerme ve argüman merkezli bir araştırmanın pratik etkisi, keşfedilen ahlaki ilkelerin "uygulama" kipinde hayata geçirilmesiyle oluşacaktır. Ahlakın ötesinde yer alan daha kapsayıcı bir dönüşüm deneyiminin sağlanması, yani Hadot'nun terimiyle "varoluşsal" bir dönüşümün elde edilmesi, felsefi dilin maddi düzeyde de işlerlik göstermesiyle mümkün olabilir.

5. Belki de tüm bu sorgulamaların temelinde yatacak olan bir soru, yazının ilk kısımlarında gündeme gelmiş olan "dönüşüm" meselesiyle ilgili olmalıdır: Felsefe, kendisine insanın dönüştürülmesine yönelik bir misyon biçmeli midir? Biçecekse de, bu dönüşümü hangi düzeyde sağlamayı istemektedir? Bu tercih sorusuyla bağlantılı olarak, bir de imkân sorusu sorulabilir: Günümüzde felsefe insanda derinlemesine (yani "varoluşsal") bir dönüşüm sağlamayı arzuluyor olsa bile, acaba içeriği itibarıyla bunu sağlayabilecek bir dünya görüşünün taşıyıcısı olabilir mi? Pierre Hadot'nun çalışmaları, bize felsefe pratiğiyle ilgili canlı alternatifler sunmakta ve günümüz felsefe pratiğinde gerçekleşmesi temenni edilen bir değişimi ima etmektedir. Peki bugün felsefenin düşünsel düzeyde ortaya koyabildiği dünya görüşleri, böylesi bir dönüşüm pratiğine ne ölçüde zemin teşkil edebilir? Hadot'nun örnek olarak verdiği tüm antik felsefe okulları, insan-doğa ilişkisi, insan-hakikat ilişkisi, ruh, ölüm, mutluluk gibi asli varoluşsal temalar hakkında belli bir bütünlük arz eden, "dünya görüşü" başlığı altında toplayabileceğimiz birbiriyle bağlantılı teorik varsayımlar ortaya koyuyor, bu varsayımların doğrulanabildiğini kabul ediyor ve kişinin dönüşümüne bu bütünlüklü görüşten hareketle talip oluyordu. Bizzat Pierre Hadot, gü-

nümüzde felsefenin bu iddiasını gerçekleştirmesinin zor olduğunu, tarihsel olarak önce teolojinin, sonra da bilimin kendi özerk araştırma alanlarını oluşturduğunu ve felsefeye bu bağlamda yeni roller yüklediğini kabul ediyor. Eğer bu doğruysa, günümüzde felsefeye dönüştürücü bir rol atfetmek, felsefeciyi “ruhani alıştırılmalara” davet etmek, felsefi dilin maddi düzlemde etki göstermesini talep etmek, ne derecede gerçekçi bulunabilir?

Pierre Hadot, kendisiyle yapılan kapsamlı bir söyleşide yukarıda sözü edilen noktanın altını çizerek bunun bir eksiklik gibi görülmemesi gerektiğini, günümüzde filozofun farklı dünya görüşlerine ait unsurlardan hareketle kendi eklektik görüşünü oluşturabileceğini ve ruhani alıştırılmaları böyle bir bağlamda işlevselleştirebileceğini öne sürüyor (Hadot 2012b, s. 150-151). Hadot’nun bütünlüklü bir dünya görüşünü ön şart olarak ortaya koymaması, dolayısıyla dönüşüm-merkezli bir arayışı benimsemekle birlikte bunu ucu açık bir girişim olarak görmesi elbette olumlu. Ancak bunun bir sonucu, felsefenin ruhani alıştırma olarak görülmesinin gene Hadot’nun başka bir metninde (Foucault bağlamında) eleştirdiği bir tür keyfiliğe, hatta “züppeliğe [*dandysme*]” (Hadot 2012b, s. 194) yol açması, ya da örneğin felsefi söylemin maddi etkisinin işe koşulmasının sadece boş retorikle sonuçlanması olabilir.

Gerek bu risklerin, gerekse Pierre Hadot’nun ayrıntılı tahlillerinin bize gösterdiği önemli bir nokta şu: Felsefede “ruhani” bir boyut aramak demek, sadece günümüz insanında bir tür varoluşsal boşluğun olduğu tespitini yapmak ve felsefeden gelip bir çırpıda o boşluğu doldurmasını beklemekten ibaret olamayacaktır. Felsefe eskiden olduğu gibi bugün de son derece yaratıcı ve heyecan verici, ancak bir o kadar zahmetli bir etkinlik olarak sürüdürülmek durumunda. Onun yaşamımızda nasıl bir yer işgal edeceğini bulmak için, tıpkı antikçağda olduğu gibi bugün de felsefenin söylemsel ve söylemsel olmayan boyutları üzerine düşünme zahmetine katlanmamız, “felsefi yaşam” denen şeyi bugünün bağlamında ve günümüzün imkânlarıyla (yeniden) icat etmemiz gerekiyor.

Kaynakça

- Baier, A. (1989), "Doing Without Moral Theory", *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism* (ed. Stanley Clarke & Evan Simpson) içinde, New York: State University of New York Press, s. 29-48.
- Chase, M. & Clark, S. R. L. & McGhee, M. (ed.) (2013), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns: Essays in Honor of Pierre Hadot*, MA: Wiley-Blackwell.
- Cooper, J. M. (2012) *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, NJ: Princeton University Press.
- Cottingham, J. (2005), *The Spiritual Dimension*, New York: Cambridge University Press.
- Critchley, S. (2013), *Kıta Felsefesi*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi.
- Davidson, A. I. (1994), "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", *The Cambridge Companion to Foucault* (ed. Garry Gutting) içinde, New York: Cambridge University Press.
- Davidson, A. I. & Worms, F. (ed.) (2010) *Pierre Hadot, L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris: Editions Rue d'Ulm.
- Foucault, M. (2003), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöven, İstanbul : Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015), *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul : Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hadot, P. (2004) *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris: Le livre de poche.
- Hadot, P. (2010) *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris: Le livre de poche.
- Hadot, P. (2011) *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Yayınları.
- Hadot, P. (2012a) *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Hadot, P. (2012b) *Yaşam İçin Felsefe*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayınları.
- McGushin, E. F. (2007), *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- O'Leary, T. (2003), *Foucault and the Art of Ethics*, New York: Continuum.
- Pavie, X. (2012) *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris : Les Belles Lettres.
- Rabbow, P. (1954), *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Münih: Kösel.
- Sellars, J. (2009), *Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*,

Kerem Eksen

Londra: Bristol Classical Press.

Thoreau, H. D. (1996), *Walden*, Köln: Könemann Verlagsgesellschaft.

Williams, B. (2011), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londra: Routledge.

Josiah Royce'un Düşüncesinde İdea ve Obje Arasındaki İlişki Problemi¹

Yrd. Doç. Dr. Bahtinur MÖNGÜ
Erzurum Teknik Üniversitesi

ÖZET • Bu çalışmada çağdaş dönemde özgün görüşleriyle metafiziğe yeniden hayat veren biri olarak Josiah Royce'un Mutlak İdealizmi analiz edilmeye çalışılmış ve bu sayede onun isminin de çağdaş metafizikçiler arasında zikredilebileceğini göstermek amaçlanmıştır.

Felsefenin Dini Yönü (The Religious Aspect of Philosophy) isimli eserinin “Hatanın Mümkünlüğü” (The Possibility of Error) başlıklı yazısında hatalı deneyimleri konu alarak inceleyen Josiah Royce, bu tür hataların, herhangi bir imgenin karşılık geldiği nesnenin, sahip olunan düşünce ile bağlantılı olan bazı doğru düşüncelerde tamamen belirli ve mutlak bir durumda var olmasını gerektireceğine işaret eder. Bu düşüncesi onu, mümkün olan hatalarımızdan hareket ederek, onların gerçek objelerine doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen bütün düşünceler için, bir Mutlak Bilen-Mutlak Zihin'in var olduğu sonucuna götürür. Bu argümanına yöneltilen eleştirileri, *Dünya ve Birey (The World and The Individual)* isimli eserinin birinci cildinin “Varlığa Ait Dört Tarihsel Anlayış” (The Four Historical Conceptions of Beings) başlıklı yazısıyla cevaplamaya çalışır. Argümanını genişlettiği bu çalışmasında, idealizm içinde kendi yerini güçlendirmek için objektif realitenin kendi açıklamalarına karşıt olarak gördüğü bazı kavramlarını eleştirir ve bu eleştirinin ona sağladığı enstrümanlar vasıtasıyla kendi Mutlak İdealizmini inşa eder.

Anahtar Kelimeler: *Realizm, Mistisizm, Eleştirel Rasyonalizm, İdealizm, Düşünce, Gerçeklik.*

ABSTRACT • In this study has been tried to analyze Absolute Idealism of Josiah Royce, who gives life again with the original vision to metaphysics in the contemporary period and it is intended to show that his name can be mentioned among contemporary metaphysicians.

Josiah Royce, who argued ‘error experience’ in the section “The Possibility of Error”

¹ Bu çalışma Bahtinur Mönğü'nün “Josiah Royce'un Metafiziği” isimli doktora tezinin ikinci bölümünde yer alan ‘İdea ve Obje Arasındaki İlişki’ başlıklı yazıdan alınmıştır.

of The Religious Aspect of Philosophy, the fact that such error does occur indicated to that the true object of any idea must exist, in a fully determinate or absolute state, in some actual mind with which my own mind is or may be connected. This thought leads to the conclusion that there is an Absolute Knower, a mind for which all thoughts do correspond correctly and adequately to their true objects. Royce took up objection to the argument in the first volume of *The World and The Individual*, which was subtitled ‘The Four Historical Conceptions of Beings.’ In this extended argument Royce critiqued what he regarded as the main competing conceptions of objective reality so as to strengthen his case for idealism and he constructs his Absolute İdealism.

Keywords: *Realism, Mysticism, Critical Rationalism, İdealism, Thought, Reality.*

Giriş

Hatalı deneyimlerimizden yola çıkarak bir Mutlak Bilen’in var olması gerektiği sonucuna² ulaşan Royce, *Dünya ve Birey* isimli eserinin birinci cildine varlık probleminin, ideanın doğası ve idea ile obje arasındaki doğru ilişkinin nasıl kurulabileceği ya da bilinebileceği problemini de beraberinde getireceğine dair vurgusu ile başlar. İdea ve obje arasındaki ilişki ona göre dünyanın düğümüdür. Gerçeklik, zihnin kapsamında anlaşılamayan saf olgular olarak düşünülür. İdea ve obje arasındaki ilişki oldukça karmaşık,

² Josiah Royce düşünce ve düşüncenin objesi arasında kurulması gereken ilişkinin, objenin eksik düşünülmesi nedeniyle hatalı olarak yorumlayabileceğine vurgu yapar. Hatanın varlığını ortadan kaldırabilmek için bu objenin tamamen belirli ve mutlak bir şekilde bulunabileceği; ayrıca ayrı ayrı anların ardışıklığı olarak zaman söz konusu olduğunda yargıların doğru ya da hatalı oluşları ile ilgili olarak bütün anları kapsayan, evrensel ve her şeyi kuşatan bir düşüncenin var olması gerekir. Bu düşünce niyet edilen objenin gerçekleştirildiği, yargıların gerçek objelerine doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen, her şeyi kapsayan, mutlak olarak açık, evrensel doğru ya da hatalı bütün yargıların kendisinde toplandığı Mutlak Hakikat, Mutlak Bilgi ya da Sonsuz Düşünce’dir (Bkz. Royce, 1885, s. 422-423).

uzlaştırılmaz, bilmece ve zıtlıklarla dolu bir yola benzer. Bu yolun çapraşıklığı gerçekliğe gönderme yapan düşüncenin tutarsız çokluğundan yani, düşüncenin kendisinden kaynaklanır. Tüm bu karmaşıklığa rağmen Royce'a göre bir düşünür yine de gerçeklikle meşgul olmalıdır, çünkü gerçeklik ulaşılabilir (Marcel, 1956, s. 3).

Josiah Royce'a göre anlaşılması ve yorumlanması metafiziksel düşüncenin görevi olan düşünce ve gerçeklik arasındaki temel ilişki kolayca formüle edilebilir. Bunun için onu, temsil ettiği yönler dışında gözlemek yeterlidir. Bu açıdan idea daha az özsel olmayan iradi ve amaçsal bir yöne sahip olur ve zihninde bulunan ideaların karşılık geldiği ya da temsil ettiği şeylerle ilgili olarak belli bir bilinç halini gerekli kılar. Özetle, ister basit ister karmaşık olsun bir idea ile kastedilen, bilincin herhangi bir konumu ve basit bir bilinçli amacın kısmi bir ifadesi ya da somut halidir. Dolayısıyla idea iki farklı anlama sahip olacaktır. Birincisi kısmen ya da tamamen bazı şeyleri temsil eden bir kopyadır, diğeri temsil ilişkisi sırasında yansıttığı iradi ve amaçlı bir bilincin kısmi bir ifadesi ya da somut halidir. Royce bunu bir ideanın *ruhsal ya da zihinsel yaşamı içeren-özel, yani içsel ve zihinden bağımsız olarak sunulan veri-data, yani dışsal* anlamı olarak adlandırır ve doğru bir temsil anlayışını korumak ve düzenlemek için bir örnek verir:

Dış dünyayı taklidinde müzik eserlerinden herhangi bir doğruluk ya da samimiyet bekleyemeyiz. O halde bu hiçbir müzik kompozisyonundan bir hakikat bekleyemeyeceğimiz anlamına mı gelmelidir? Şüphesiz hayır. Biz herhangi bir müzik eserinden düzen, uyum ve bazı insani duyguların doğru bir temsilini bekleyebiliriz. Müzik eseri orijinal bir melodinin kopyası ve aynı zamanda kendisini seslendiren sanatçının ruh halinin vücut buluşu ve gerçekleştirilişidir. Dolayısıyla sanatın bu dalından beklediğimiz hakikat dış dünyayı temsilinde değil sadece duyguların ifade edilmesinde açığa çıkar. Bu da müziğin iki yönlü bir temsil ilişkisine sahip olduğu fakat sadece birinin hakikati yansıttığını gösterir (Clendenning, 1999, s. 52).

Josiah Royce idea'nın içsel ve dışsal anlamları arasındaki ilişkinin teorik felsefenin merkezi problemi olduğunu iddia eder. İdeaların içsel anlamları ve dışsal anlamları arasındaki tutarlılık nasıl sağlanacaktır? Kendi varlığı

dolayısıyla bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen içsel bir amaca hizmet eden ve bu içsel amacın ötesinde görünür bir hale gelen ya da somutlaşan bir anlama sahip olan bir idea nasıl mümkün olacaktır soruları ona göre, teorik felsefeyi uzunca bir süre meşgul etmiştir ve hâlâ etmektedir.

Josiah Royce'un konuyla ilgili temel tezi, spekülatif düşünce için bu düalizmin birlik içinde çözülebileceği ve son tahlilde bütün anlamların içkin olduğudur. Bu tezi inşa etmek ve geliştirmek için oldukça dikkatli bir sorgulama gereklidir. Çünkü spontan düşüncenin varlık ya da gerçek varlıkla ilgili olarak ortaya koyduğu, kısmen birbiriyle çelişkili ve her biri özel felsefi doktrinler tarafından vurgulanan üç farklı anlamlandırma söz konusudur. Bunlar:

1: Gerçek varlık: orada olmayan, bulunmayan, kavranamayan 'şey'e karşıt olarak el altında olan, mevcut olan 'şey'dir.

2: Gerçek varlık: yüzeysel ve geçici görünüşler ile aynı olmayan kalıcı olan içsel ilişkilerde mevcut olan ya da sunulan 'şey'dir.

3: Gerçek varlık: gerçek, hakiki, doğru olan, yanıltıcı ve daha fazla yalan ya da hayale, taklide karşıt olarak gerçekte var olandır (Royce, 1904, s. 53-54).

Realizm, mistisizm ve eleştirel rasyonalizm varlığın bu üç farklı anlamlandırılışına karşılık gelir. Dolayısıyla birini diğerinden ayırma ya da soyutlama saçma olacaktır. Ancak Royce yine de dikkatli ve net bir değerlendirme yapmanın mümkün olması için onları tek tek değerlendirmek gerektiği ve sadece böyle bir değerlendirmeyle onların daha yüksek bir sentez içinde uzlaşmalarını sağlayacak somut bir idealizm inşa etmenin mümkün olacağı görüşündedir. Ona göre sadece böyle bir sentez yardımıyla olgu ve idea arasındaki çelişki ya da aracısız olmayan, başkası vasıtasıyla kavranabilen şey ile aracısız ve direkt kavranan şey arasındaki çelişki sonlanacaktır.

1. Realizm'de Varlığın Kavranışı

Realizm, 'gerçek bir anlamda aracısız ya da verili olandır ve dolayısıyla tarafımızdan bilinirken bir bilinme süreci gerektirmez, o vardır ve bir veri-

dir' (Royce, 1904, s. 67) düşüncesini savunan felsefi bir doktrindir. Royce realizmi sınıflandırdığı üç farklı anlamlandırmadan ilki ile karşılar ve diğer ikisinin varlığın aracısız kavranması ya da farkına varılıp ele alınmasını sağlayan bu dolaysızlığın bir fonksiyonu olarak kabul edildiğine vurgu yapar.

Varlık verili olduğu için o tatmin edici bir gerçekliğe sahiptir ve onu yeterli bir şekilde ifade eden idealara bir doğruluk kazandırır. Realist için varlık bilgidен bağımsızlığı yoluyla tanımlandığı için mümkün olduğu kadar açık bir şekilde bu bağımsızlığın doğasının aydınlatılması gerekmektedir. Royce'un gözlemlediği gibi, objenin değişmezliğinden ötürü realist tarafından özel sayılan obje ve bilgi arasındaki ilişki, gerçek bir obje olmaksızın ya da ondan bağımsız olarak var olan bir bilgi tamamıyla boş bir hipotez tarafından destekleneceği için oldukça önemlidir. Royce bu ilişkiyi bir at ve onun bağlı olduğu bir sopa arasındaki ilişkiye benzetir. Bu ilişkide at bilgi sopa ise objedir. Gerçek obje değişmez olduğu halde, at bağlı olduğu sopayı ipi aracılığıyla çekip yerinden çıkarabilir. Üstelik bu ilişki hiçbir çelişki olmaksızın bir realist tarafından da açıklanamaz.

Realizmin metafiziksel değerini tartışmadan önce Royce, sosyal bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde realizmin bazı niteliklere ve sosyal kökene sahip olduğuna dikkat çeker. O, şey ya da obje kendi içsel varlığı içinde benim onun hakkında sahip olduğum bilgidен tamamen bağımsız olacak bir şüura sahip başka bir varlık tarafından da ulaşılması kolay olandır. Bu, deneyim tarafından verilen şeye yaklaşık olarak tekabül eden bir önerme türüdür. Fakat burada da düşünce diğer örneklerde olduğu gibi verilere dayalı bir çıkarım yapmaya çalışır, kendi sınırlarına gider ve kesin şartlar altında doğrulanan mutlak bir prensip inşa eder: Şey ya da nesne zihin ya da düşünceden bağımsızdır ve dolayısıyla keşfedilebilir ya da bilinebilirdir (Cevizci, 2013, s. 1323-24). Ayrıca realist için yeterli bir nedensel açıklama hem fenomenler arası düzenli ilişkilerin ve hem de bunları birbirine bağlayan bazı mekanizmaların keşfini gerektirir. Dolayısıyla insanın doğuştan kötü, açgözlü, hırslı, günahkâr, çıkarıcı, saldırgan ve ilişkilerinde gücü ön plana alan olumsuz doğasından hareket etmek suretiyle uluslararası politikayı insanı ve onun kötü doğasını temel alarak izah etmeye çalışır. Bu prensip varlığın geleneksel bir yorumuna dayanmakla birlikte Royce'un

tanımının sosyal muhafazakârlık yararına kullanılabileceği anlayışını da beraberinde getirir. Realizm politik olarak inşa edilmiş kurallara uygunluk gösterir. Sosyal bilincimiz ve sosyal dünyamızın doğasını yansıttığı için sosyal kuralların kalesidir. Realizm pratik olarak soyutlamalara dayanır ve sosyal felsefe metafiziksel realizmden etkilenir.

Josiah Royce’a göre herhangi bir eleştiriye maruz kalınca realistlerin dünyası anında parçalanmaya başlayacaktır. Bir sistem olarak realizm içerisindeki çelişki ve aykırılıkları, Hegelci diyalektikten türetilen fakat ondan daha fazla olarak yaşama ve bilincin soyut içerikleri ile bu içeriklerin karşılık geldiği şey arasındaki ampirik bağa vurgu yapan diyalektik bir yöntem kullanarak göstermeye çalışır.

Realizmde obje düşünceden bağımsızdır ve bu bağımsızlık izafi değil mutlaktır. Bu ilkeye yöneltilecek herhangi bir eleştiri realizmin temel prensiplerinin sorgulanmasını, değiştirilmesini ya da çürütülmesini gerektirecektir. Örneğin; idea ve obje arasındaki ilişkiyi değiştirmeyi istediğimizde, bu idea ve objenin içinde yer aldığı fakat onlardan bağımsız bir olguya işaret eden yeni bir bağ ortaya koymamız gerekecektir.³ Bu ise ideanın doğru ya

³ Royce bu örnekle ilgili olarak *Dünya ve Birey* isimli eserinin “Bağımsız Varlıklar: Realizmin Eleştirel Bir İncelemesi” isimli yazısında görüleceği üzere ne’lik (**what**) ve bir şeyin bu ya da şu oluşu ile ilgili bütün özellikleri (*that*) üzerine yoğunlaşır. Royce **what** ve **that** arasındaki keskin ayrım düşüncesini Santayana’dan etkilenecek oluşturmıştır. Royce’un ölümünden sonra *Metaphysics* ismiyle yayımlanan eserinde Santayana’nın **what** ve **that** arasında yapmış olduğu ayrımı anlatan bir bölüm bulunmaktadır. Santayana öz’ü (*essence*), O nedir? (**What is it?**), gerçekten nedir? (**What is it really**) gibi soruların cevabı olan, şeylerin ne’liğinin ismi (the name of the **what** of things) olarak tanımlar. Bu şey onun ne’liği olduğu sürece onun için *vazgeçilemez* ya da *devredilemez* anlamına gelen **inalienable** kelimesi kullanılır. Senin özün nedir? Sorusuna verilecek yanıt: onu kaybettiğinde senin sen olmayacağın şey yanıtı verilebilir. Bu anlamda senin özün, senin vazgeçilemez ya da devredilemez (*inalienable*) varlığındır.

Varoluş (*existance*) ise bir şeyin **bu/şu**’luğudur (*the that of things*). Tanrı eğer dünyayı yaratmış ise, şeylerin özü daima aklın dünyası içinde yer alır. Ne’liği karşılamak üzere öz ile eş anlamlı olarak kullanabileceğimiz karakter (*character*) var olan ve var olmayan, tanımlanan ve ayırt edilenlerden ayrı olarak sonsuzluk

da yanlış oluşuna göre idea ve obje arasında var olan ya da olmayan ilişki ile bağlantılı olacaktır. İdeanın objeden bağımsızlığı oldukça önemlidir ve bu ilişkinin reddi realizmden tamamıyla vazgeçmek suretiyle mümkündür; çünkü bu inkâr, ideaya yönelik yapılan sorgulamalarda ideanın bize obje hakkında bir şeyler sunacağı ya da bilgi vereceği anlamına gelir.

İdea ve obje arasında tam bağımsızlığı savunan realist bir dünya değerlendirildiğinde bazı sorular çıkar ortaya: ayrı varlıkların çokluğu ya da çeşitliliğinden bahsedilebilir mi ya da herhangi bir gerçek çokluğun dışında bırakabileceğimiz, sadece tek bir varlığı içeren bir dünya olabilir mi? İlk soru incelendiğinde, dünyada ayrı varlıkların çokluğundan söz edebiliyorsa (a ve b gibi *iki varlığı* gerçekte *iki farklı şey* olarak nitelendirebilmemiz için, onların gerçekte birbirlerinden tamamen bağımsız *farklı iki gerçek varlık* olmaları gerekir) bu varlıklar tamamıyla birbirinden bağımsız olan idea ve objelerdir. Aksi takdirde realist kriterlere göre *iki varlık* gerçekte *iki*

içinde olacaktır. Özlerin dünyası olguların dünyasıdır, fakat onlar var olmayan olgulardır. Değişim özlerin dünyasına değil fakat var olanların dünyasına aittir. Sen var olanların dünyasında bir değişim içinde olsan da, senin özün değişmez. İnsanoğlunun özü sonsuza kadar değişmeden kalacaktır. Ölüm senin özünün değişmesi demek değildir. Dünyadaki bütün değişimler özsel değişimleri içerse de, özlerin kendileri değişmeden kalacaktır.

'Şarap kırmızıdır' (*wine is red*) dediğimizde buradaki '**dır**' (is) var olanlar alındaki bir şeye değil, olasılıklar ya da özler alanına ait bir şeye işaret eder. Var olma özün gerçekleşmesi anlamına gelir. Sen bireysel bir varlık olarak varsın ve bu senin bir öze sahip olduğun anlamına gelir, fakat senin varlığın senin özünün bir devamı değildir. Öz varoluşu belirlemez. Varoluş öze ait olan karakterlerden kesinlikle farklıdır. Öz ve ne'lik arasında fark yoktur, fark varoluştadır. Varoluş ile öz arasında öylesine derin bir ilişki vardır ki ne öz ne de varoluş birbirlerine gönderme yapmaksızın tam anlamıyla kavranamazlar. Öz ve varoluş arasındaki ayrım kavramsal bir ayrımdır.

Var olanların dünyası üçlü bir ilişki içinde olan objelerin dünyasıdır. Her var olan bir zaman ve mekân içinde var olur. Yani bir Q var olduğu andan itibaren bir P mekânı ve T zamanı içinde var olur ve bir varlık daima böyle üçlü bir ilişki içinde olacaktır. Var olanların alanı uzay ve zaman içindedir. (Daha ayrıntılı olarak bkz. Royce, 1998. s. 93-114).

olmayacaktır. Başka bir deyişle realistik bir felsefe birbirlerinden bağımsız oldukları kadarıyla idea ve onun objelerini kabul eden plüralist bir felsefe olabilir. (Ancak bir noktaya dikkat etmek gerekir ki, idea ve onun objeleri derken kullandığımız ‘onun’ sıfatı hatalıdır; çünkü iyelik sıfatları realizmin inkâr ettiğı bir ilişkiyi gösterir.) Böyle tam bir plüralizm mümkün müdür?

Birbirlerinden bağımsız olan varlıklarla ilişkili olarak Royce şu noktalara dikkat çeker;

1: Karşılıklı bağımsızlıkların alanı bizim somut deneyimlerimizin alanıdır ve bu alanda iki varlık karşılıklı olarak ilişkili gibi görünse de aslında tamamen bağılantısızdırlar. Bundan dolayı mantıksal olarak bağımsız olan varlıkların arasında nedensel bağılardan söz edilemez.

2: Mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olan varlıklar ortak özelliklere sahip değıllerdir. Örneğın iki kiraz aynı kırmızılıkla nitelendirilse de karşılıklı bağıları ve birbirleri ile doğıru ilişkileri yoktur. Onlar arasında anlaşılamaz bir boşluk vardır, onlar ne aynı uzay ne de aynı zaman ve ne de aynı doğıal ya da ruhsal düzen içindedirler.

3: Ortak tek bir karakteristik özellikleri yoktur. Kimlik isimleri onların gerçek karakteristik özelliklerinin indirgenemez çeşitliliğini gizler (Royce, 1904, s. 121-122).

İdea ve objenin birbirinden bağımsız olarak var olduğı plüralist dünya birliğin (*unity*) her bir niteliğının dışarda bırakıldığı, hiçbir şeyin diğerk şeyler ile ilgisinin olmadığı ve böylece hiçbir şeyin dşnlemeyeceğı bir dünyadır.

Realistik evrende tek bir varlık bir Mutlak olabilir mi sorusunu içeren diğerk alternatife geçildiğinde öncelikle bu radikal monizmin iki şeye dayanacağını söylemek gerekir: Bir’in ideası ve onun objesi. Böyle bir monizmi inşa ederken realist, herhangi bir objenin dışında bağımsız bir varlık olarak var olan bu ideayı görmezden gelmeye zorlanır. Ancak ideayı görmezden gelerek gerçekten bağımsız olan herhangi bir obje ya da dünya varsaymak için yeterli donanımına sahip değıildir. Bir yanda gerçek bağımsız bir obje, bir yanda onunla ilişkilendirildiğinde tüm bağımsızlığı zarar görecek ve bozulmamış mantıksal yalnızlığı yerle bir olacak idea. İki arasındaki ilişki

ne birini diğeri uğruna feda edilerek inşa edilecek bir monizme ve ne de ikisini de tamamen birbirinden bağımsızlaştırarak inşa edilecek bir plüralizme dayanır. Realizm mutlak olarak hiç'in alanıdır ve bu yargı bize bağlı değildir. 'İdea ve obje birbirlerinden bağımsız olarak vardır ve bu bağımsızlık karşılıklı bir ilişkidir. Birbirlerinden bağımsız olarak var olan olarak tanımlanan varlıklar arasında iç ya da dış herhangi bir bağ ya da bağlılık söz konusu değildir.' Realistlerin dillendirdiği bu ifadeler realist teorinin mutlak hükümsüzlük ya da geçersizlik alanında tanımlandığını gösterir. Realizm hiç'in alanıdır derken kastedilen şey budur (Royce, 1904, s. 137).

Sınırları belli çizgiler içinde çizilmiş olan realizm içinde bir çıkış noktası bulunabilir mi? Varlığın bilme konusunun doğasına göre değişen bir parçası ya da tüm bilgiden bağımsız olan bir diğer parçası arasındaki ilişkiyi nasıl dengeleyebiliriz? Görülmektedir ki realizmin var olduğunu düşündüğü bu iki varlık türüne dair yaptığı yorumlar onu aynı zamanda yıkıcı eleştirilerle de karşı karşıya getirir. Bundan önceki analizler tüm bilginin tamamıyla bağımsız olduğunu iddia ettikleri gerçekliğin parçasına işaret etse de (Royce, 1909, s. 199-200) içsel çelişki aynen var olmaya devam edecektir.

Tanrı Kavramı isimli eserinde Royce, aşkın obje ve düşünce arasındaki realist pozisyonun mümkün deneyimlerin alanındaki nesneye yönelmesi sırasında meydana gelen ilişkiye dikkat çeker ve bir örnekle daha açık hale getirmeye niyet eder. Mümkün deneyimler bizim içerisinde çeşitli ilişkilerin olduğu bir durumu anlamamıza yardım eder. Bu ilişki 'R' adı verilen nedensel bir ilişki olsun. Nedensel ilişkide aynı koşullar altında birisi olmadan diğeri de gerçekleşmeyecek olay, fenomen ya da süreç söz konusudur. Dolayısıyla deneyimlerimizde biz nedensel bir ilişki olması için gerçekleştirdiğimiz şeyin bireysel örneklerinin ötesinde öncelikle kendimizi buluruz. Her ne zaman nedensel bir ilişki var olsa, bu ilişki onun doğası nedeniyle, deneyimlenen şeye ya da bilinen nedenselliğin özel örneklerine gönderme yaptığında düşünceye sunulan şeye benzeyecektir. Nedensel ilişki gerçekten varsa bu, örneklerle açıklanabilen ya da mümkün bir deneyim içinde sunulan ve anlaşılan bir şey olacaktır. Bu, doğadaki herhangi bir ilişki ile aynı özellikler sergileyecektir. Fakat bu durum doğru ise; deneyimin

bir olgusu olan p ile, doğası gereği mutlak aşkın bir gerçeklik olduğu için mümkün deneyimin bir olgusu olmayan bir 'X' arasında 'R' ilişkisi nasıl olabilir? Bu ifade şuna benzer: ben a, b, c, ...'nın niceliklerini ve bir 'R' ilişkisini bilirim. ('R' bir eşitlik ilişkisidir.) Bununla birlikte a, b, c, ...'nın açıkça hiçbir niceliği olmayan bir şey olarak tanımlanan 'X' ile 'R' ilişkisi içinde olduğunu ilan ediyorum (Royce, 1904, s. 158). Bu saçma olacaktır. Realistler, herhangi bir mümkün deneyim ile zihnime sunulan şeyin, nedensellik ilişkisi ya da onun içerisinde yer alan açıklamalarla ilgili olmadığını söyleyerek savunma yapsalar dahi, idea ve obje arasında kesin bir kopukluk olacağı açıktır.

Josiah Royce realizmin bu mantıksal çelişkiler yanında ruhsal yaşamın taleplerini de tatmin edemediğini savunur. *Felsefenin Dini Yönü* isimli eserinin "Şüphenin Dünyası" isimli yazısında realistin dünyasının değerlerin değil gücün dünyası olduğunu ve ruhsal niteliklerden yoksun olduğunu belirtir. Böyle bir dünya içinde kötülük probleminin çözümü mümkün değildir. İnsan kendisini realizmin altını oyan içsel çelişkileri görmezden gelmeye zorlasa da içinde dini ruhun sürgün edildiği bir dünya tanımından kaçamayacaktır (Royce, 1885, s. 227-286).

2. Mistisizm'de Varlığın Kavranışı

İnsanlar mistisizmi somut olarak var olan şeylerden ziyade bazı özel varlıklarla ilişkilendirirler ve bu ilişkiyle ilgili olarak mistisizm, gerçek olduğu söylenen bazı özel varlıklarla ilgili bir doktrin olarak kabul edilir. Buradaki gerçek olma, Royce'un *Dünya ve Birey* isimli eserinin ikinci yazısında bahsedildiği üzere delillerin incelenmesi yoluyla ya da deneyim yoluyla tanımlanabilen varlıklardan ayrı olarak, aracısız olan şey anlamına gelir. Aynı eserde mistisizmin, bizde daima kusurlu ve eksik şekilde bulunan aracısız olanı konu aldığı, varlığı bu yönüyle tanımlamaya ve ontolojik kelimeler kullanarak isimlendirmeye çalıştığı; ayrıca zeki bir düşünür olarak mistiğin saf deneyimden faydalanıp kendi gerçekliğini düşünme yoluyla değil, deneyim verilerine dayanarak inşa ettiği ifade edilir (Royce, 1904, s. 80-81).

Mistik açısından realizmin başarısızlığı kendisini arabuluculuktan sıyıramayıp, saf deneyimi ve halihazırda bulunan Mutlak'ı elde edemeyişinden kaynaklanır. Gerçek aracısız olarak bilinebilecek bir objedir ve aracısız olarak bilinebilen şeyler dışındaki diğer her şey aldatıcıdır. Bir mistik için gerçekliğin doğası bir şeyin özünü içinde taşıyan ve bilinebilir olandır ve bu bilinebilme aynı zamanda o şeyin varoluşunu da sunabilecek aracısız bir bilinebilme tarzında gerçekleşir. Dolayısıyla bu bilme tarzı öz ve varoluşun özel bir birleşimine dayanır (Royce, 1998, s. 174-175).

'Derinlere bak' sözü mistik için bir yöntem ifade eder. Sözün altında yatan asıl anlam ile mistik aldatıcı ve asılsız olanın ötesini araştırması gerektiğini bilir ve yapması gereken deneyimlerin kendi içindeki derinlikleri araştırmaktır. Orada bütün ses, renk ve ölümlü sevginin ötesinde; sıradan ve kısmi dolaysızlığın ötesinde halihazırda, aracısız ve anlatılamaz olan bir gerçek bulunur. Bu gerçek öyle bir gerçektir ki, bütün özlemleri tatmin eder, bütün gereksinimleri karşılar ve her bir düşünceyi amacına ulaştırır. Bu gerçek, tutarsız düşüncelerin bulgularının, bütün vasıfların ve kendi içinde arzular ve karmaşık duygular barındırdığı için bütün ayrılma ve ayrılıkların ötesinde olan bir gerçektir. Böylece anlaşılan 'varlık' tamamen şu anda hissedilen duyguların içindedir, o mistisizmin temel prensibidir. Bu 'varlık' bütün çokluk ve böylelikle göreceliğin üstesinden gelebilir, çünkü çok yönlü ve izafi düşünmek için insan görüşlerinin dünyasına, arabuluculuğa ve Mutlak'ı terke geri dönmelidir. Saf dolaysız, aracısız olana geri dönüş sadece doğru değil aynı zamanda kurtuluştur. Endişeli bir biçimde gizemli ve değişen gerçekliği sorgulayan insan yerinde şimdi sessizlik ve Tanrı vardır.

Aracısız ve dolaysız bilinen bir varlığı hiç kimse tarafından saf belirlenimsizlik ya da katı bir yokluk olarak düşünülemez. Mistik bu varlığı bütünlüğü ve tamlığı içinde tanımlayacak, onda yer alan özel niteliklerle değil, ne olmadığı vasıtasıyla onu açıklayacaktır. Royce bu konuyla ilgili olarak verdiği derslerinde ortaçağda Alman mistiğini temsil eden Meister Eckhart'ın (1260-1328) görüşlerine ve Hindu mistisizmine (o, böyle değildir) yer verir.

Josiah Royce'un Dominikan bir öğretmen olan ve dönemin yönetimi

tarafından yargılanan ve hapisanede ölen Meister Eckhart'a olan ilgisi Almanya'da çalıştığı zaman başlar. Eckhart'ın ismine Schopenhauer üzerine yaptığı okumalarda ve Lotze'un metafizik derslerinde rastladığını ifade eden Royce, 11. ve 15. yüzyıllar arasında yazılmış Almanca metinleri incelerken, bu eserlerde kullanılan dilin etkileyici bir şekilde hem felsefi düşüncenin ifadesi ve hem de skolastik yazıların tercüme edilmesi için uygun olduğunu keşfeder.

Latince ve Almanca dillerinde kendisini ifade etmiş olan Eckhart Latince yazılarında görüşlerini daha teknik bir biçimde ve skolastik gele- neğe bağlı olarak sunarken, Almanca vaaz ve makalelerinde daha kişisel ve duygusal bir tavır alarak törel ve ruhbilimsel öğretileri vurgular. Bir köprü olarak kullandığı dil vasıtasıyla yüksek düşünceleri en iyi şekilde ifade eden Almanca kelimeler bularak mistik öğretinin özünü halka anlatmayı başarmıştır.

Alman Mistisizminin önemli isimlerinden biri olarak değerlendirilen Meister Eckhart için Mistisizm kendinden geçmiş bir hayranlığı değil, tartış- maya, sonuçlara odaklanmaya, saltığın kavranmasına ve tek olmaya dayalı özel bir düşünce tarzını yansıtmaktadır. Onun vaazları Tanrıyı konu alır. Dini deneyimin en büyük hakikati insani ya da ilahi herhangi bir bakış açısından açığa çıkarılamaz olan Tanrı'dır. Bilgi ruhun en yüce işlevidir ve bilmek de bilen ile bilinenin özce bir olmalarını gerektirir. Tanrı'yı bilme evrenin özü ile ruhun birleşmesi anlamına gelir. İnsan Tanrı'yı Tanrı kendisinde, kendi içinde ise bilebilir. Tanrı ile insanın özdeş kılındığı bu bilgi anlayışında insan 'küçük Tanrı'dır ve tüm gerçeği kendi içinde öz olarak taşıdığı için aslında bütün problemler onda çözülebilir. Ruh Tanrıyı bildiği ölçüde Tanrı olur ve Tanrı olduğu ölçüde de Tanrıyı bilir (Thilly, 2010, s. 216-217). Eckhart'a göre açık seçik olan ve birbiriyle ilişkili olan varlığın dünyası ruhsaldır, her şeyi bilen bir özne için var olan bütün objelerin içinde yer aldığı ideal bir dünyadır ve hakikatin dünyasının benliğidir. Bu benlik her şeyi bilendir ve dolayısıyla aslında bilinemez objelerin varlığından söz edilemez. Her şeyi bilen benliğin bilgisi kelimelerle ifade edilemez. Eckhart'ın aslında söylemek istediği bütün bilginin varlık, doğa, en gizli öz ve bu özün sahip olduğu benliğin gizemi üzerine odaklandığıdır (Royce, 1898: 282-283) ve sadece

dini deneyim vasıtasıyla hakikatin bu bilgisine ulaşılır. *Meister Echart'ın Vaazları ve Meister Echart: Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Gizlemediği Adam* isimli kitaplardan yaptığımız alıntılar ile onun düşünceleri daha iyi özetlenebilir.

Hiçbir şey bana Tanrı'dan daha yakın değildir, O bana kendimden bile daha yakındır; benim varlığım Tanrı'nın yakınlığı ve mevcudiyetine bağlıdır (Eckhart, 2007, s. 19-20).

Tanrı'yı gördüğüm gözler Tanrı'nın beni gördüğü gözler ile aynıdır.

Tanrı'nın üç hediyesi vardır. Birincisi dünyevi arzuların tatmini, ikincisi ilahi ışığın yaptığı her şeyde bana yol göstermesi ve üçüncüsü her gün büyüyen ve yenilenen değer, barış ve mutluluk (Eckhart, 1996).

Josiah Royce derslerinde mistisizmden bahsederken Eckhart düşüncesinde örneklendirebileceği bilginin doğası ve onun objeleri hakkındaki görüşlerinin Bergson'un düşünce sistemindeki bazı görüşler ile özdeş olduğunu savunur. Bergson'un pratik anlamda tamamıyla bir mistik olmadığına dikkat çeken Royce, onun bir şeyi bilmenin birbirinden farklı iki yolla olacağı, bunlardan birincisinde bir şey dışarıdan ve durağan olarak bilinirken, ikincisinde ona katılarak ve içine nüfuz edilerek bilinebilir görüşü ile saf algı açısından bilginin amacını tanımlarken ifade ettiği görüşlerinin Eckhart'ın görüşleri ile örtüşebileceğini gösterir. Deneyim bir insana bir varlık ile ilgili olarak aradığı mükemmel bilgiyi vermez. Deneyim ile elde edilecek bilgi nisbi ve izafi olanda takılır kalır ve sembollerle ifade edilir ki, bu sembol sadece özgül nesneye değil ona benzeyen diğer tüm nesnelere işaret eder. Aranılan mükemmel bilginin deneyim ile elde edilemeyeceği noktasında Bergson ve Eckhart hemfikirdir (Royce, 1998, s. 190). Dolayısıyla bir ideal tarafından yönlendirilen araştırmalarında insan bulduğu hakikati daima olumsuz bir şekilde ifade etmelidir; çünkü mükemmel bilgi elde edilememiştir. Biz Mutlak'ı konuştuğumuzda ifadelerimiz şöyle olmalıdır: 'o böyle değildir, o böyle değildir' ya da ortaçağ mistiklerinin kullandığı gibi 'ben bilmiyorum' (Royce, 1904, s. 170).

Mistisizmde ilahi öz ile diğer özler arasında bir ayrım söz konusudur.

İlahi bir varlığın özünden bahsedildiğinde şüphesiz, Santayana'nın işaret ettiği öz ve varoluş probleminde kastedilen öz'den başka bir şeyden bahsediliyordur. Diğer bütün özlerden farklı olsa da diğer bütün özlerin kendisine bağlı olduğu bu öz en gerçek olandır, ancak varoluştan tamamıyla farklı olan bir öz değildir. Tanrı'nın özü böyledir ve onun özü isimsizdir. Onun için kullanılacak bütün isimler yanlış olacaktır. Örneğin; Tanrı bütün konuşmaların ve anlayışların ötesinde, bütün sıfat ve isimlerin üstünde olduğu için 'Tanrı iyidir' gibi bir ifadede bulunmak doğru olmaz. İyi dereceleri olan bir sıfattır (iyi, daha iyi, en iyi gibi). Bütün bu derecelendirmeler Tanrı'dan uzaktır ve Tanrı her şeyin üstündedir (Royce, 1898, s. 278). En stn olarak Tanrının sahip olduğu öz bütün özlerin üstündedir. Hem Bergson hem Eckhart için gerçek özün bilgisine ve bilimsel olduğu kadarıyla dini açıdan da aradığımız bilgiye ulaşabilmemiz zordur. Mutlak ve rölatif olan, Yaratıcı doğa ve Yaratılmış doğa arasında daima bir fark söz konusudur. Dolayısıyla onlara dair edinilecek bilgimizde farklı yollar ve kaynaklara dayanacaktır. Buna rağmen Tanrı'nın özü tüm zler arasındaki bütün farklılıkların silinip unutulduğu tek yerdir. Bütün farklılıkların silinip kaybolduğu gerçek özün bilgisine Bergson'da sezgi ile, Eckhart'da kendi bireyselliğini Tanrı içinde eriterek, anlatılamaz bir iğr vasıtasıyla ulaşılır ve bu da ilahi öz ile birleşme, Tanrı ile bir olma olarak ya da Hinduların dediği gibi 'ben Brahma'yım' ifadesi ile özetlenebilir (Royce, 1998, s. 194-196).

Josiah Royce mistik düşünceyi örneklendirmek için ayrıca Hinduların kutsal kitabı olarak ifade edebileceğimiz Bhagavad-Gita destanından da faydalanır. Bu destan ve Meister Eckhart'ın görüşleri dikkatle incelendiğine, mistik düşüncenin genel karakteristiğini göstermek üzere Royce'un seçtiği örneklerin çok yerinde olduğu görülecektir.

'Varlıkların gelip geçici oluşu
Gereğinse hiç değişmeden kalışı
Kaçmaz gerçeği görenlerin gözünden' (2001, s. 62-63)
İsteklerden arınmış yaşıyorsa
İ barış yolu erenin içindedir
Gerçeğe bir eren, oradan çıkmaz
Gerçekte yok olur, ve hep var olur (2001, s. 80-81).

Mistik düşünce içinde gerçeğin bilgisine bir kez ulaşan ondan bir daha ayrılmaz. Ancak bütün insanlar Mutlak'ı anlayacak kadar güçlü değildir. Eksikliklerimiz bunun en büyük nedenidir. Mutlak, yaşamın amacı ve arzuların objesi olmadıkça anlaşılamaz. Saf sahtelik ve hiçliğin alanı olan insanın sonlu dünyası salt Hiçliğin tam zıddı olan Mutlak'ı anlamaya muktedir olmayabilir zaman zaman. Varlık ve Hiçlik arasında sürüp giden mistik karşıtlık bizim eksikliğimiz ve Mutlak'ın yüce görüntüsü arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Bu çelişki sonunda Mutlak'ın anlaşılamamasına, bazen de hiçlik olarak tanımlanmasına neden olur. Mistisizm kendi sınırlılığından kurtulmak ve herhangi bir şeyi salt Hiçlik değil de Mutlak Varlık açısından tanımlamayı isterse, onun Varlık ile ilgili açıklamalarının bizim sınırlı yaşamımızın hatalı olmadığı, ideallarımızın yanlış olmadığı ve hatta sınırlı canlılar olarak Gerçekliğe dokunabileceğimiz iddialarıyla ilgili olarak değiştirilmesi gerekir (Royce, 1904, s. 181-182).

Josiah Royce'a göre realizm ve mistisizm, düşüncenin doğasında bulunan garip paradoksları kullanarak karşıt prensiplerden başlamak suretiyle biri içsel (*internal*) diğeri dışsal (*external*) metodlar yoluyla benzer sonuçlara varırlar. Ontolojilerindeki sınırlılık dolayısıyla onlar, hiçbir şeyi her ne ise o olarak tanımlayamazlar. Ancak bu özel benzerliklere rağmen mistisizm realizmin sahip olduğundan daha yüksek bir spekülative değere sahiptir; çünkü o, dolaysız olan düşüncenin ürünü olan varlığın erdemine sahiptir. Realizm onların varlığını reddedip aydınlatmayı düşünmezken, mistisizm onların paradokslarını açıklamaya çalışır. Mistiğin tek hatası sadece kuralarla sınırlı kaldığı halde kendisini zıtlıklardan özgürleştirebileceğini hayal etmesidir. O, eğer bir şeyi arıyorsam o şeyin benim için değerli olacağını görmez. 'Ölüm ancak ölüm için çabılıyor isem değerlidir.' Aracsız olma eğer ideaları gerçekleştirebiliyor ve anlaşılır kılıyor ise değerlidir (Royce, 1904, s. 194) ve Mutlak, bir sezgi ya da içgörü ile anlaşılabilir ise bu sadece o sezgi ya da içgörüyü yaşayanı aydınlatacaktır. Birisinin, Shakespeare'in bir oyununu okuduğunda ya da Bach (1685-1750) veya Wagner'in (1813-1883) eserlerini dinlediğinde onlarla aynı şey hissetmesi mümkün değildir. Hatta bu eserleri görüp duymayan birinin dünyanın başka bir yerinde aynı duygularla aynı eseri yazması da mümkün değildir. Hiç kimse aynı şeyleri

yazamaz; çünkü içgörü, sezgi ya da ilham kişiye özeldir (Royce, 1998, s. 211). Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, Royce'un mistisizme karşı aldığı tavır aslında, mistisizmde bir idea ve onun içsel amacı arasında soyutlama yapılmasından kaynaklanır.

3. Eleştirel Rasyonalizm'de Varlığın Kavranışı

Josiah Royce mistisizmin ve realizmin idea ve obje arasındaki ilişkinin boyutu ve sınırlarıyla ilgili yeterli açıklamayı yapamadığını düşünür. Realist düşüncede dünya, insan onları bilse de bilmese de bu ya da şu birçok şeyin bulunduğu bir yerdir ve dünya içindeki her şey birbiriyle ilişkilidir. Neptün keşfedildiği zaman onu keşfeden astronomun teleskopu ya da beyni tarafından yaratılmamıştır. Neptün'ün varlığı özel anlamda astronom ve onun teleskopundan bağımsız bir biçimde bulunmaktadır. Herhangi bir özel bilginin bu pratik bağımsızlığını şeylerin varlığı yoluyla anlamlandırırız. Şeyler (*things*) herhangi birinin bilgisinden bağımsız olarak önce ve sonra her ne iseler o olarak kalır. Olmak (*to be*) ve bilinir olmak (*to be known*) ile bilinir olmak ve mevcut olmak (*to be actual*) varlığın karakteriyle ilgilidir. Yani şeyler bu ya da şu bilgiden bağımsız olarak var olsa da bilgi ile arasında bulunan gerçek ya da mümkün ilişki içerisinde ifade edilirler. Realizmin ortaya koyduğu bu genel düşünceler aslında onu birtakım paradoksların içine çeker. Şöyle ki, gerçek eğer bilgiden tamamen bağımsız olursa bu onun kendisiyle çelişmesine neden olacaktır. Ayrıca gerçekliğin bilgiye bağımlı ve bağımsız iki yönü olduğunu kabul etmek yine her şeyde olması gereken gerçeğin doğası ile çelişecektir (Royce, 1904, s. 198-201). Dolayısıyla realistin sunduğu bu çözümlemede öz ve varoluş arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtamaz ve öz ve varoluş arasında kapanmaz bir boşluk oluşmasına neden olur.

'Varlığı istediğin zaman senin istediğin şey nedir?' sorusuna mistiğin verdiği yanıt 'senin kendini istediğindir' olacaktır. Bu da 'ben'in tamamlanması ve kendini gerçekleştirme sürecinde yaptığı tüm faaliyetler sonucunda ortaya çıkan tamamlanmış ve kendini gerçekleştirmiş bir 'ben'e işaret eder. Özetle mistik açıdan gerçeklik hakkında konuşmak kendini bilmek,

mükemmellik ve barış hakkında konuşman demektir. Böylece sen dünyanın varlığı ya da herhangi bir olgunun varlığı yoluyla her şeyi anlamlandırmış olacaksın. Böylece varlık hem sen'den, senin ben'inden öte sadece bir hiçlik olacak ve hem de senin içinde aracısız olarak kavranacak. Bu sistem içinde olmak (*to be*) fiili ise bütün ideaları tamamıyla temsil eden, aracısız olarak mevcut olan ya da sunulan anlamına gelir. Bu basit düşünce yoluyla mistik Mutlak'ı tanımlamaya çalışır. Fakat mistik Mutlak'ı ya da varlığı bu şekilde tanımlarken öz ve varoluş arasındaki zıtlığı tam olarak ortaya koyamaz. Bu nedenle mistiğin ifade ettiği ve aracısız olana ait olan anlam sınırlı arayışlarımızın amacını tam olarak karşılayamayacaktır (Royce, 1904, s. 185-194).

Dünya hakkında birtakım yorumlarda bulunabilmek için onun hakkında bir şeyler bilmek gereklidir. Ancak dünyayla ilgili olarak ortaya koyduğun bilgi, varlığın asıl özüne uygun ve senin düşünce ve varlık arasında kurduğun bağıntı vasıtasıyla gerekçelendirdiğin ve açık hale getirdiğin bir bilgi olmalıdır. Özetle, dünya hakkında söylenilen şey doğru (*true*) olmalıdır ve gerçek olmak da geçerli olmak, doğru olmak ve özünde ideaları simgeliyor olmak anlamına gelmelidir. Bu mülâhazalar dünyanın bilgiden bağımsız olmasının zorluğunun araştırılmasının değerini göstermeye yeter. Hakikat, hata ve gerçeklik arasındaki ilişki daima birbiriyle bağlantılıdır ve insan bu bağıntıyı anlamaya çalışır. Bilen ve bilinen arasındaki anlamaya dayalı ilişki, gerçekliğin doğasının geçerliliğini içeren bir zihin durumunu gerekli kılar. Dolayısıyla böyle bir ilişkide tamamıyla bir bağımsızlık düşünmek saçma olacaktır.

Josiah Royce böyle bir bilginin elde edilmesi ve düşünce ile varlık arasında kurulması gereken ilişkiyle ilgili olarak, varlık hakkında konuştuğumuz her zaman deneyimlerin mümkün olguları hakkında konuştuğumuz noktadan hareketle Kant'ın mümkün deneyim olarak adlandırdığı şey üzerine odaklanır. Belirli şartlar altında gerçekleşen şey ona göre deneyimdir. Olmak (*to be*) mümkün deneyim vasıtasıyla ideaları gerçekleştirmek ve onları desteklemektir. Ve bundan sonra Royce gerçekliği geçerlilik ile dünyanın varlığını ideaların hakikati ile tanımlayan üçüncü anlayışı detaylandırmaya çalışır.

Josiah Royce Eleştirel Rasyonalist düşünürlerin babası olarak Kant'ı görür ve bu düşünürlerin salt ampirist olmadıklarına, onların bilimin öğren-cisi oldukları kadar etik ve dini alanlara da eğildiklerine vurgu yapar. Bir ayağı ampirizm bir ayağı rasyonalizm üzerine kurulu bir köprü konumunda düşünebileceğimiz Eleştirel Rasyonalizm, ampirizm ve rasyonalizmin yetersizliklerini bertaraf etmeye çabalarken bir yandan da bilginin sınırla-rını ortaya koymak suretiyle aklın kuramsal statüsü ve deneyin kuramsal sınırlarını ortaya koymaya çalışır. Düşünürlerin görüşleri deneyim üzerine inşa edilir ve kullandıkları hükümler ampirik olarak geçerli düşünceler va-sıtasıyla gerekelendirilirler. Yani varlık ile geçerlilik eşitlenir. Dolayısıyla bu alanda, varlıkları onlara işaret eden düşünceleri gerekçelendiren ve geçerlilik kazandıran duyumlara bağlı olan objeler bulunur. Bu objeler her-hangi bir ideanın dışındadırlar, fakat bütünüyle idealardan bağımsız olarak tanımlanamazlar. Onlar 'kendinde şeyler' ya da özel bilincin saf olguları değildirler (Royce, 1904, s. 209). Örneğin; bir evin kredisi için belirlenen ticari fiyat bir kontrat ya da uluslararası bir anlaşma yoluyla belirlenir. Böyle bir durumda evle ilgili olarak belirli bir borç miktarının olacağı, kredinin ve kredinin kendisine göre düzenlendiği yasaların gerçek olacağı şüphe götür-mez bir biçimde kabul edilir. Evin varlığı ampirik olarak ispatlanmış olsa da, eğer bireyler tarafından keyfi olarak üretilemeyecek olan belirli yasalar olmaz ise ev için belirlenen fiyat hiç kimse için bağlayıcı olmayacaktır. Yasa, belirlenen fiyat ve ev arasında bir ilişki vardır. Ev için belirlenen fiyat ampirik olarak değerlendirilebilecek evin büyüklüğü, oda sayısı, i ve dış mimarisiyle alakalı olarak belirlenir. Yani ampirik (evin durumu) veri belirli kalıplara (yasalara) bağlı olarak işlenir ve gerekçelendirilir (fiyat belirlenir). Tıpkı idea ve objeler arasında olduğu gibi ve eğer idealar yok sayılırsa ob-jeler de yok olacaklardır (Marcel, 1956, s. 15). Yasalar objektiftirler, fakat onların objektiflikleri düşünce üzerinde temellenir.

Ev ve ona biçilen değer arasındaki ilişkiye benzer şekilde bir idea ve objesi arasındaki ilişkinin özelliklerini taşımayan, bütün doğrulama şartlarını aşan ve mümkün deneyim dışında kalan ancak inkâr edileme-yecek biçimde var olduğu kabul edilmiş gerçekliklerin de olduğu açıktır. Örneğin; π sayısının varlığıyla ilgili ampirik bir veri bulmak zor olsa da

varlığı reddedilemez. Nitekim Kant da epistemolojik olarak bilginin sınırlarını çizerken ve ahlak metafiziğini temellendirirken böyle gerçekliklerin var olduğu farklı bir alan tasarlamıştır. Kant'a göre 'maddesel olmayan bir varlık, bir anlama yetisi dünyası ve varlıkların en yücesi olan bir varlık düşünülmelidir. Çünkü akıl ancak kendinde şeyler olarak bunlarda tamlığa ve doyuma ulaşabilir ve görünüşler sadece başka bir varlığa (kendinde varlığa (*things-in-themselves*)) işaret edip onu varsayarlar' (Kant, 2002, s. 109). *Phainomena* teriminin Kant felsefesinde kazandığı sübjektif anlamının, yani kendisini bize gösteren dünya, sadece bir görünüş dünyasının işaret ettiği bu varlık alanı, 'hakikat olarak geçerliği deneyimlerin bir araya getirilmesini ya da deneyler yaparak kanıtlanmayı gerektirmeyen,' (Heimsoeth, 1986, s. 72) zaman ve mekân koşullarından ayrı tutulması gereken bir alandır. Bu alan duyularla sınırlandırılmamış, Tanrısal bir anlayışın, kendinde var olan şeylerin alanıdır. Kendinde şeylerin biçim ve ilkeleri bambaşkadır. Algıya dayalı bilginin formları olan zaman ve mekâna bağlı olmayan kendinde şeyler için kullanılan temel prensipler ne bağımsız gerçeklik, ne aldatıcı ne de ruhsal bir gerçekliktir. Sadece onun biz insanlar için doğru olduğu söylenir. Elimizde kalan sadece asıl varlıklardır ve objeler sanki gerçekmişler gibi düşünülür.

Josiah Royce kendinde şeylerin alanıyla ilgili olarak yapılan açıklamalara *Modern Felsefenin Ruhu* isimli eserinde zikrettiği Hans Vaihinger'in⁴ (1852- 1933) felsefesini okuyarak bazı eklemeler yapar. Hans Vaihinger'in büyük eseri *Sanki Felsefesi*'nde (*Die Philosophie des Als Ob* (1911; *The Philosophy of "As If"*)) bahsedildiği üzere, irrasyonel dünya içinde barış

⁴ Hans Vaihinger, Lange'nin öğrencisi, ünlü Alman filozofudur. Halle Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmıştır. Kant'tan etkilendiği kadar Schopenhauer'ın da etkisi altındadır. Felsefesi Kantçı idealizm ile Schopenhauer'ın irrasyonelizminden beslenmiştir. Geliştirdiği felsefeye "sanki varmış gibi", "sözde varmış gibi"nin felsefesi [*Philosophie des Als Ob*] adı verilmiştir. Ona göre fiziğin, matematiğin ve nihayet felsefenin kavramları birer uydurmadır, birer yapıttır. Bunlar bizi cezbeden, fakat gerçeklikle doğrudan hiçbir ilişkisi olmayan adlardan ibarettir. Onları etkili kılan, uzun süren uzlaşımlar nedeniyle uzun ömürlü olmalarıdır. Bunların başında nedensellik kavramı gelir.

halinde yaşamak için insan hayal ürünü ve gerçek dışı olanı istekli bir şekilde sanki gerçekmiş gibi kabul eder. *Kurgu (fiction)* ve *sanki, -mış gibi* kavramları bu felsefenin temel kavramlarıdır ve ilgili hakikatle bağlantılı oldukları kabul edilir. Hayatı, daha iyi yaşamak amacıyla yapılan bir araştırma, çelişkiler ve felsefenin labirenti olarak kabul eden Vaihinger, Kant'ın 'bilgi fenomenler ile sınırlandırılmıştır ve kendinde şeylere asla ulaşılamaz' düşüncesini kabul ederek başlar işe. İnsan hayatını devam ettirmek için kendi iradesini rasyonel temelleri varmış gibi fenomenlerin kurgusal açıklamalarını inşa etmekte kullanmalıdır. İnsanın teorik, pratik ve dini kurgularının bir sistemi olarak *Sanki Felsefesinde* dini ya da metafiziksel doktrinlerin amaç anlamında doğru olup olmadığını sorgulamak değersizdir; çünkü bu keşfedilemez. Fakat onları doğruymuşlar gibi kabul etmek faydalı mıdır sorusu oldukça değerlidir. Kendi içinde tutarlı olan nermelerimiz nesnel gerçekliğin kendisiyle alakalı değildir. Sadece nesnel gerçeklik biliniyormuş gibi davranılır ve önermeler oluşturulur. Hayat sanki yaşanıyormuş gibi yaşanılır, Tanrı'ya da varmış gibi inanılır.⁵

Sanki Felsefesi'ndeki -mış gibi (*as if*) ya da sanki (*as it were*) bazı dşnrlr için nihai kategori olarak kabul edilir. İnsan artık Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz, fakat sadece O'nu varmış gibi kabul eder. Dolayısıyla *zaman* ve *mekân*⁶ formları dışında kalarak bilgimize tamamıyla kapalı olan bu alanın varlığını kanıtlamak yerine onu *varmış gibi* düşünmek yapılması gereken tek şeydir.

Kendinde şeyler alanının varlığının kabul, 'insan aklının son amaı, teorik gücünü sonsuz ve mutlak olan alanlara kadar uzatmak değil, insan

⁵ (Sanki Felsefesi için bkz. Vaihinger, 2008 ve Hofmann, 1951).

⁶ Zaman ve mekân Kant'ın eleştirel felsefesindeki en esaslı doktrinlerden birini oluşturur. 'Zaman ve mekân aklın her türlü deneyden önce gelen sezgileridir. Her algı *a priori* olarak zaman ve mekân fikirlerini içerir. Eğer bu fikirlere sahip olunmasaydı duyulur algı hiçbir zaman meydana gelemeyecekti. Zaman ve mekân algının objeleri değil, fakat objeleri algılama şekilleri, düşünen varlıktan ayrılmayan iğdsel alışkanlıklardır.' (Ayrıntılı bilgi için bkz. Weber, 1998, Heimsoeth, 1986 ve Thilly, 2011).

hayatına ahlak bakımından biçim vermektir' (Heimsoeth, 1986, s. 57) düşüncesinde olan Kant için zorunludur. Böyle bir alan etik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bir varsayımlar alanı gibi düşünülür. Royce da *Felsefenin Dini Veçheleri* isimli eserinde ahlaki bir iradenin onu yaratan ve besleyen bir dünya içerisinde bulunabileceğinden bahseder (Royce, 1885, s. 291-332). Böyle bir varlık alanıyla ilgili olarak Royce'un nitelemeleri şöyledir: ezeli-ebedi matematiğin mucizeleri, yaratılışın meydana geldiği ve kendini yaratan değerlerin dünyasında güçlü bir rahatlık bulan inancın ezeli-ebedi mucizeleri (Marcel, 1956, s. 16).

Josiah Royce eleştirel idealist düşüncenin çok güçlü olduğunun farkındadır. Eleştirel idealist düşünce, objelere işaret eden ideaları bazı derecelerde gerçek olarak kabul ettiği zaman gerçekliği objelere bağladığından ötürü zaman zaman realizmin bazı görüşleriyle örtüşür. Diğer taraftan mistisizme karşıt olarak sınırlı ideaların pozitif değeri ve anlamının azalan ışığı altında düşüncenin idealara işaret eden objeleri yok saydığı da dikkat çeker. Eleştirel idealizm görüşlerinin verdiği sadık olandır. Realizm bağımsız varlıkları varsayarak işe başlar ve deneyimin çok ötesine geçer. Realizm herhangi bir ampirik garantisi olmayan verileri kullanır ve realizmin ortaya çıkardığı çelişkilere bir karşılık olarak eleştirel idealizmin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu, ampirik idealarımızın geçerli olduğu ve onların geçerliliğinin mümkün deneyimlerin bir meselesi olduğu iddiasını çürütmeye çalışan realistlere dikkat çeken Berkeley'in (1685-1753) durumuyla daha net açıklanabilir. Berkeley gerçek şeyler ve ideleri özdeşleştirir, doğrudan algının nesnesi olarak kabul ettiği ideleri gerçek sayar ve nesnelerin gerçek doğasına ilişkin hiçbir kuşkuyla yer vermez (Çüçen, 2001, s. 199-200). Örneğin; bir kilise kulesiyle ilgili olarak mümkün deneyimlerin bize bu kilise kulesinin gerçekliğini sunacağını belirtir. Herhangi bir insanın kiliseyi incelemek yoluyla ona dokunarak ya da ölçümler yapılarak birtakım iddialarda bulunması mümkündür ve bu iddialar da Berkeley'e göre geçerlidir. Berkeley burada, mümkün deneyim içinde maddi dünyanın yer aldığını ifade eder. Berkeley'den biraz farklı olarak Kant da bilginin sınırlarını sorgularken deneyim alanı dışında kalan kendinde şey'in alanına dair hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağımızı belirterek 'sadece deneyimin hakikat

için bir zemin oluşturacağını savunur (*nur in der Erfahrung ist Wahrheit*)’ (Royce, 1904, s. 246-247).

‘Duyular bize hiçbir durumda kendi başına olan şeylerin bilgisini sağlayamazlar. Sadece onların görünüşlerini bize sunarlar. Ama bu görünüşler sadece duyusallığın tasarımları olduğundan ‘içinde bulundukları uzamla birlikte bütün cisimler, bizdeki tasarımlardan başka bir şey olarak sayılmamalıdır ve düşüncelerimizden başka hiçbir yerde de yoktur’ (Kant, 2002, s. 38).

Eleştirel idealizm içerisinde birtakım çelişkiler barındırsa da şüphesiz olarak sağlam bir doktrindir. Ancak bu sağlam oluş gerçekliği tam anlamıyla ifade etmeye yeter mi? O yeterli ve nihai olan mıdır? Geçerliliğin alanı salt geçerlilik alanı olarak kalabilir mi? (Royce, 1904, s. 251) Royce eleştirel rasyonalizmi “düşünceye temel sağlayıp, düşünceye ait olanı doğrulamaya çalışan ve bizim deneyimlerimizi tanımlayabilmemize, nitelendirebilmemize olanak sağlayan şey” (Royce, 1904, s. 266) olarak nitelendirir. Bu düşüncede, düşüncem ve yer kaplayan varlık arasındaki bağlantı açık bir şekilde kurulabilir ve düşüncem ile yer kaplayan varlık deneyimin bazı kategorilerine uydurulabilir. Ancak Royce’a göre bu düşünce, deneyimlediğimiz realitenin evrensel form ve olanaklarına ait tanımları sınırlandırdığı için eksiktir. Ayrıca oldukça güçlü bir açıklama sunsa da gerçek ve mümkün düalizmini gideremediği için yeterli değildir. Bir yanda evrensel hakikati tanımlamam için bana verilen deneyim diğer yanda farkına varılamayan hakikatin sonsuz güzel örnekleri. Geçerli olan, bir durumda gerçek bir şekilde test edilebilen iken diğer durumda formal, evrensel ve belirsiz olan olarak nitelendirilir. İnsan deneyimlerine tamamıyla sunulamayan bir karaktere sahip olan, tarafımızdan doğrulanamayan ya da geçerliliği belirlenemeyen ve hakkında konuşulamayan şey deneyim içinde nasıl somutlaştırılır? İnsan somut olarak doğrulanabilen şey ile ideal olarak gerçekliği kabul edilen şey arasındaki farklılığı nasıl aşabilir? Mümkün deneyimlerin sınırlı döngüsü etrafında uzanan sınırsız yarı karanlık durumda bu farklılık nasıl aşılabılır? Bu soruların net cevaplarının olmayışı eleştirel idealizmin yorumlarına bazı tutarsız ve miskinçe yapılan yorumların karıştığına işaret eder.

4. Varlığın Dördüncü Kavranışı: İdealizm

İdea ve obje arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Realizm, Mistisizm ve Eleştirel Rasyonalizmi değerlendiren Royce, bu üç doktrinin idea ve obje arasındaki ilişkiyi net olarak ortaya koyamadığını, fakat her birinin ulaştığı özel bilgiler dolayısıyla üç doktrinin bir sentezinin yapılması gerektiğini vurgular. Bu sentez aynı zamanda *Felsefenin Dini Yönü* isimli eserinin Hatanın Mümkünlüğü başlıklı yazısında kanıtlarını ortaya koyduğu doktrinini inşa edebilmesi için gerekli olan zemini de ona sunacaktır.

Josiah Royce kullandığı temel argümanın varlığın, ideaları doğru ya da yanlış yapacak olan obje olması gerektiğini ifade eden tartışmalar üzerine bina edildiğini hatırlatarak, idea ve obje arasındaki ilişkinin özel yönlerini serimlemeye çalışır. Royce'a göre idea ve ideanın gerçek objesi genel olarak bazı temel karakteristik özelliklere sahip olmalıdır. Bu özellikler Realizm, Mistisizm ve Eleştirel Rasyonalizm doktrinlerinde ifade edilmeyen ya da eksik olan özelliklerdir.

İdea ve gerçeklik bazı ortak noktalara sahip olsalar da onların birlikteliğinin, idea ve obje arasındaki ilişkiyi anlatmakta yetersiz kalacağı ve olması gereken şey'in ideasına ulaşılmada da çeşitli kavramların yetersiz kalacağı görülür (Royce, 1998, s. 251). İdea ve obje arasındaki ilişki incelendiğinde, onlar arasındaki ilişkinin derecesinde kusursuz bir objenin aradığı idea vasıtasıyla gerçekliği elde edebilmesini açıklayabilmek ya da objenin doğru bir şekilde temsil ettiği ideanın tam bir açıklamasını yapabilmek oldukça güçtür. Doğru bir idea kendi tasavvuruna benzemelidir, fakat bu benzerlik yeterli olmasa da benzerliğin olmayışı hataya neden olmaz. Benzerlikle kastedilen ideaların hakikatiyle ilgili açıklamalar yapabilmekle alakalıdır. Örneğin; iki ikiz kardeşten her birinin sadece dış görünüş olarak değil aynı zamanda deneyim ve düşünce anlamında da diğerine benzediği ideal bir durum olarak kabul edilebilir. İkizlerden biri diğerinden ayrılrsa ve bir süre böyle yaşasalar, aralarındaki fiziksel benzerliğe rağmen onların düşünce ve deneyimlerinde farklılık olacağı görülür. Ancak ne devam eden fiziksel benzerlik ikizlerdeki bu farklılaşmanın nedenini açıklamak için yeterli olacak, ne de farklılaşma onlar arasındaki kardeşliği ortadan kaldıra-

caktır (Royce, 1904, s. 350-351).

Dışardan önceden belirlenmiş herhangi bir benzerliğin olmayışının hatanın oluşması için yeterli bir sebep olmadığı gibi, idea ve obje arasındaki benzerlik de ideanın hakikatini oluşturmak için asla yeterli değildir. Varlığın dünyasında idealara benzeyen bir objenin bulunduğu iddiası, idea ve onun objesini içeren iki varlık ve bunlar arasında bir benzerlik olduğunun kabulünü gerektirir. Birbiriyle uyuşsun ya da uyuşmasın iki ayrı olgu olarak idea ve obje arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde ulaşabileceğimiz tek sonuç budur.

Varlığın doğasıyla ilgili olarak mümkün deneyimin idealarının geçerli olduğunun kabulü, objelerin dünyasıyla ilgilidir; çünkü geçerli oluş, idea ve obje arasındaki uygunluğa dayanır ve ideanın geçerli olduğunu söylemek idea ve objenin uyuşmasını gerekli kılar. Ancak bir matematikçinin ideaları ona sunulduğu kadarıyla gözlemlenmiş sembol ve diyagramlardan oluşur. Gözlemlendikleri kadarıyla bunlar amacın gerçekleştiği deneyimin kapsamındadırlar. Ayrıca bunlar, idea içsel bir anlama sahip olduğu için idea ile ilgili tanımlamalarımıza da uyarlar. Fakat matematikçinin bize öğretmeye çalıştığı objelerin varlığı, sembol ya da diyagramlar yoluyla değil, sembol ve diyagramlara tekabül eden geçerli hakikatler olarak hipotezler yoluyla gösterilir. Matematik alanına ait varlıklar sınırlı idealardan başkadır (*other*). Çoğumuz bu varlıkların var olduğuna inansak bile onların gerçekliği ve doğru varlığı, sadece geçerli oldukları gerekçesiyle açıklanamaz. İdea ve objedeki genel özelliklerin açık karşılıklılığı, ideanın seçtiği ve kastettiği şey ile objenin yöneldiği şeyi açıklamak için yeterli olmayacaktır.

Josiah Royce için idea ve obje arasındaki karşılıklılık ilişkisi tam bir korelasyon ilişkisidir. Bir obje onu anlamlandırdığı, tanımladığı ve nesnesi olmasını istediği kadarıyla bir düşüncenin objesi haline gelir. ‘Benim ideam gerçek bir varlığı ima eder’ cümlesi ‘benim ideam eksik bir şekilde bir niyet, bir anlam ve bir amaç ifade eder ve onun bu spesifik anlamı obje tarafından ifade edilir ya da gerçekleştirilir’ anlamına gelir. İdeanın objesi ile karşılıklılığı için obje ve karşılıklılık ilişkisinin türünün maksatlı seçimi, idea ve obje arasındaki iki mümkün ilişki tarzını oluşturur. Eğer karşılıklılık ne varlığı ne

hakikati belirlemez ise, niyet ya da maksat varlığı ve hakikati belirlemelidir. Başka bir deyişle, herhangi bir ideanın işaret ettiği varlık maksatlı olarak ve tamamıyla ifade edilmiş ideanın iradesidir (Royce, 1904, s. 353).

Ne'lik (öz), Realizmin iddia ettiği gibi sınırlı idealar karşısında güvenilir olan; Mistisizmin ısrar ettiği gibi ideanın doğru anlamı ile eşdeğer olan ve Eleştirel Rasyonalizm'in talep ettiği gibi geçerli olandır. Ne'lik varlığı arayan herhangi bir ideanın tüm amacının gerçekleştirilmesidir ve aynı şekilde deneyimin nihai ifade edilişi ve de bir planın gerçekleştirilişidir. Royce Varlığın Dördüncü Kavranış biçimiyle ilgili olarak, bu doktrin içinde sadece geçerliliğin kastedilmediğine vurgu yapar ve asıl amacının olgulara işaret etmek olduğunu belirtir; çünkü geçerlilik, hakikatin türleri bireysel bir form almadıkça ve ne'lik bu/şu'luğa (özün gerçekleşmesi olarak var olma ya da varoluş) dönüşmedikçe bir anlama sahip olmayacaktır. Bu aynı zamanda bir ideanın bir yaşam içinde somutlaşması, vücut bulması anlamına gelir. Sonlu idea o olmayanı, başka olanı arar ve bu arayış ancak geçerli mümkün deneyimler vasıtasıyla nihai sonuca ulaşabilir gibi gözükse de, salt geçerlilikten daha fazla bir sonuca ulaşabilen mümkün deneyim yoktur (Royce, 1904, s. 358-359).

Deneyim ideaları doğrular mı sorusuna verilecek yanıt idea deneyim tarafından doğrulanmak için bulunan varlığı ifade eder olacaktır ve mantıklı bütün bilimler de bu görüş üzerine bina edilir. Fakat bu görüş Royce'a göre, bütün *a priori* yorumları ve Mutlak'ın gizemini aşmaya çalışan bütün çabaları dışarıda bırakır. Mümkün deneyim hakkındaki ideaların yapısı hipotez ya da iddialar olarak bilim içinde yer alır, fakat deney ya da tecrübe gözlemlenen bu ya da şu şeyle ilgili olarak anlık, halihazırda ve somut olandır. Vücut tarafından görülen, hissedilen ya da ampirik olarak deneyimlenen şey bir dereceye kadar gerçektir. Varlığın yapısı hakkındaki hiçbir şey tarafımızdan kolayca bilinen şeyler değildir ve ideanın ya da deneyimin gerçekleştirilmesi olarak varlık hakkında konuşulduğunda insani deneyimin sınırları aşılabılır. Ampirik alan bölük pörçüktür ve insan tarafından yalnızca bu alan bilinebilir. İdea bize ne'liği sağlar ve somut deneyim onu destekler. Örneğin; bir at ideası düşündüğümde onu görerek, dokunarak, alıp-satarak deneyim vasıtasıyla onunla ilgili ampirik bir bilgiye sahip olabilirim. Fakat bir peri

düşündüğümde, onunla ilgili olarak herhangi bir ampirik veriye ulaşamadığım, görüp gsteremediğim için ampirik herhangi bir bilgiye de ulaşamam. Mümkün olanın dışında bir hakikatin var olduğunu iddia etmek bu hakikati bilen bir deneyimin somut gerçekliğini iddia etmektir (Royce, 1909, s. 41). Bu yüzden bilimde de yaşamda da mahiyeti idealar tarafından tanımlanan varlıkla ilgili hüküm veren deneyimdir ve dolayısıyla varlık sadece deneyim aracılığıyla bilinir (Royce, 1904, s. 361-362).

Josiah Royce da Dördüncü Kavranışta gerçek olan şeyin, ideaların tüm amaçlarının gerçekleşmesini bize sunan şey olarak deneyimden bahseder.

Bana somut bir durumda ideamın geçerliliğini nasıl keşfettiğim sorulduğunda yanıtım ‘yalnızca gerçek deneyim yolu ile’ olacaktır (Royce, 1904, s. 259).

Deneyime dair yaptığı bu vurgu Royce’un Kant gibi yalnızca deneyimsel bir gerçekliği kabul ettiği anlamına gelmez. Onun ampirik bir hakikat olmadığında hakikatten bahsedilemeyeceği noktasındaki düşünceleri, bir ideanın orijinal tanımına göre bir amacı gerçekleştireceğini ama aynı zamanda deneyimin bir parçası olacağını içerir. Çünkü bir ideanın hakikati onun pratik uygulamılarından ya da kullanımından gelir (Saltzman, 2012). Deneyim konusunda herhangi bir ampirist ile aynı görüşleri paylaştığını söylemekten ekinmez. İdeaların belli bir sisteme sahip oldukları ve bu sistemi anlayabilmek için rehber olarak deneyimleri kullanmamız gerektiğini (Royce, 1983, s. 359) belirten Royce, sadece ampirik dünyaya bağlı kalınarak idea ve obje arasındaki ilişkinin açıklanamayacağını da ekler ve Kant’ın dokunmayı reddettiği ve ‘kendinde şeyler’ alanı olarak tanımladığı alana kapı açar; çünkü ona göre asıl sorun şeylerin doğası ve şeylerin özü arasındaki farkla, daha doğrusu öz ve varoluşla ilgilidir ve varlık problemi salt deneyimde sunulan ile çözülemez (Royce, 1998, s. 259-260). Ona göre ampirik dünya bir bütündür ve yaşam ideaların amaçlarının gerçekleştirilişidir. Cisimleşen bir anlam olarak deneyim; amacın gerçekleştiği olgunun, ideanın cisimleştiği yaşamın ve deneyimle kazanılan anlamın zndedir. Ancak insan deneyim için ifade edilen nihai durumu asla deneyimleyemez ve insan deneyimlediğinin ötesinde olan hakikate ulaşamamışsa, aslında istediğini elde edememiştir

(Royce, 1998, s. 261). Deneyimlerimizin kendisi tüm detaylarında bizim için bilinemezdir ve biz onu bilebildiğimiz kadarıyla bilebiliriz.

Deneyimin insani sınırlılığında bahseden Royce, insani deneyimin sınırları ötesinde olarak nitelendirilen bir varlık hakkında konuşulduğunda, aşkın ve insanüstü kesinliğe sahip böyle bir varlıkla ilgili olarak ne söylenebileceğini sorgulamaya yönelir. Aslında hiç kimse mevcut deneyimi aşan böyle bir varlık ile ilgili net ve somut bir bilgi ortaya koyamaz, hatta böyle bir varlık belki de var bile değildir. Belki de sadece ampirik yaşamın anlık parçalarından söz edilmesi doğrudur. Bu durumda insan ona sunulmayan ya da verili olmayan hakkında ne söyleyebilir? Ampirik verilere dayanmayan bilginin doğruluğu ya da geçerliliği nasıl açıklanabilir? Niçin tüm gerçekliğe şüphe ile yaklaşılmalıdır?

Josiah Royce'a göre bu sorunun yanıtı bellidir: çünkü felsefe şüphe duygusunun anlamının anlaşılması ile varlığını devam ettirir (Royce, 1904, s. 370). Her şeyden şüphe edilerek şüphe edilemeye ulaşma çabası tarih boyunca insanın zihinsel gelişimine büyük katkılar sağlamıştır ve nitekim Royce da metodolojik şüphecilik yaklaşımın kendi doktrininin oluşumu ve gelişimi açısından büyük fayda sağlayacağı kanaatindedir ve verdiği örnek vasıtasıyla bunu göstermeye çalışır.

Düşünce, irade ve deneyimin anlık verileriyle dolu olan sınırlı bir bilinç, onun dışında hiçbir şeyin var olmadığı belirtilerek A adında bir varlık olarak kabul edilsin. Bu iddia, diğer herhangi bir metafiziksel iddia gibi ne'lik ve bu/şu'luğa işaret eder ve aynı iddia A dışında herhangi bir şeyin var olmadığı fikrini de içerir. Herhangi birinin varlık, varlığın negatif anlamı ya da herhangi bir şeyin var olmadığı hakkındaki iddiası, varlığı doğrulama sırasında sahip olunan duygu yoluyla belirlenir.

A'nın her şey olduğu ve A dışında hiçbir şey olmadığı iddiası ideaları ve ideaların işaret ettiği objeleri de kapsar. Şu an ya da A, varlığın bütün evrenini içeren olguların doğrudan deneyimlerini içermez. Eğer A kendisi dışında hiçbir şeyin var olmadığının farkında ise tüketilmiş olan şu ana, hatta A'nın şimdisine ve varlık idealarının tüm mümkün anlamlarına sahiptir. O ayrıca vücut bulmuş bir anlama sahiptir, deneyimin tümünde mutlak bir şe-

kilde mevcut ve h kimdir ve sahip olduğu amaçları gerçekleştirmiştir. Böyle bir varlığı kabul ve ona başvuru şüphenin artık salt kuşkucu olmamasını da zorunlu hale getirir.

A geçici anların bir toplamı olduğu için gerçek olanı içeren olgu (*fact*) A'nın deneyimine sunulan şey değildir. A dışındaki bütün var olmayanlar, bu/şu'luğu ve gerçek bir olgu olarak varlığı yalnızca A'ya sunulan bilinçli deneyim içinde aranması gereken bir olgu olarak kabul edilir. A'nın hem dışında ve hem de içinde oluş bir çelişkidir. A bütün varlığı kapsadığından ötürü tamamlanmamış ve bölük pörçük bir deneyiminin parçası olamaz ve gerçeklik olarak sadece deneyim kabul edilip A'nın varlığından şüphe duymak büyük çelişkilere sebep olacaktır.

'A her şeyi kapsayan bir varlıktır ya da A'nın dışında hiçbir şey var değildir' önermesi birtakım düzeltmeler neticesinde kendi içinde tutarlı hale getirilebilir. Bu  nerme 'A bütün deneyimi ya da bütün bilinç olgularını içerir, buna bilince ait olmayan olgular, kaba gerçeklik, A'nın aslında bütün varlığı değil de bütün deneyimi içerdiği olgusu' de ilave edilebilir. Kuşkucu hipotez böylece bir gerçek olarak kabul edilebilen A'nın varlığından yola çıkarak A'nın bir başınalığını destekleyecek olan olgulara ulaşır.

A dışındaki evrende deneyimin olmadığı önermesi, inkâr etmeye niyetlendiğimiz mutlak ve kapsamlı bir deneyim ile eş değer olabilecek bir olgu fakat hiç kimsenin deneyimleyemediği bir olgu olarak kabul edildiğinde, böyle bir olgunun hangi ya da kim tarafından gerçekleştirilen bir deneyime ait olabileceği sorgulanır. Bu olgu ne ş phecinin kendi iddiasında ierilenden tamamen bağımsız olan bir olgu, ne mistik düşüncenin iddialarında içerilen bir olgu ve ne de evrensel hakikati içeren ya da temsil eden bir olgudur. O, şüpheci hipotez içinde cisimleşen iradeyi tamamlayan ve aynı zamanda iradenin de kendisine işaret ettiği bir olgu olmalıdır. O yani A, varlık ideasında içerilen tüm anlamı bilinçli bir şekilde içeren, sunan ve gerçekleştiren; başka bir deyişle salt insani deneyimin geçici hevesine dayanmayan mutlak deneyimdir, Sonsuz Benlik'tir, kendini belirleyen, kontrol eden, bireysel, tam ve nihai olandır. O her şeyi bilendir. Her şeyi bilme de aynı zamanda her şeyi yaratabilmeyi, bilinçliliği ve ben bilgisini, iyiliği,

mükemmelliği ve ulûhiyeti içerir (Royce, 1909, s. 8). Sınırlı düşüncede yapısı dolayısıyla var olan ideal ve gerçek olan arasındaki ayrılık her şeyi bilen varlık için söz konusu değildir. Böylece bu varlık bütün arzular, kaygılar ve eksikliklerin üzerindedir. 'Onu inkâr etmek aynı zamanda inkârında onu teyit etmektir' (Royce, 1983, s. 349).

Sınırlı ya da sonlu olan her şey karanlık, şüpheli ve belirsizdir. Sadece Sonsuz Benlik bütün hakikatlerin birliği içinde her şeyi bilendir. O, geçmiş ve gelecek içindeki hakikatten öncedir. Onun varlığı kesindir. İdea, obje ve ikisi arasındaki ilişki böyle bir benliğin parçası olmadığı sürece objenin anlamlandırılmasında hata yapılabilir ve onun varlığından şüphe edilebilir. Gerçek ilişki sadece derin düşünme yoluyla sonsuz benlik ya da refleksif ben-bilinci tarafından keşfedilebilir. Dolayısıyla düşünce ya da idea ve dış obje arasındaki uygunluk ilişkisi yalnızca Refleksif Sonsuz Benlik tarafından kavranan ve keşfedilen bir ilişkidir (Royce, 1983, s. 374-376).

Deneyimden yola çıkarak inşa etmeye çalıştığı doktrininde Royce, son noktada her şeyin üstünde olan, sonsuz mükemmel ve eksiksiz olana, yani bir Mutlak Bilen'e ulaşır ve bu sonuç ampirizm temelli doktrinin Mutlak İdealizm'e dönüşmesine neden olur. Varlık, bir objeye yönelmiş her bir ideanın mükemmelleşme çabasının gerçekleştirildiği ve başarıldığı bireysel yaşam üzerinde inşa edilebilir ve anlaşılabilir. Her bir bireysel yaşam ya da bireysel deneyim mutlak deneyimin kısmi bir ifadesi, tamamlanmamış bir parçası olsa da Royce'un ampirizmle birleşen idealizmi, bireysel deneyim ve mutlak deneyim arasında bir ayrıma gider. Birbirine indirgenemez bir çeşitlilikte ve Mutlak'ın içinde cisimleştiği bizimkinden farklı olan deneyimler vardır. Bu plüralizm Royce'a göre her bir bireysel deneyim bilincin ve aynı zamanda iradeler ve anlayışların eylemi olabilen bir deneyime bağlanabilir düşüncesiyle ortadan kaldırılabilir ve idealizm gerçekliğin sonsuz çeşitliliğine bağlı bu zenginliği bir birlik ve varlığın somut tasarımı içinde devam ettirebilir. O, bu noktadan hareketle gerçeğin mümkün deneyimlerini geçmiş, şimdi ve gelecek açısından doğrulayabilecek, ebedi ve kuşatıcı ve sonsuz bireysel gerçek olarak 'varlığın bütünlüğü' görüşünü sunar. Bireysel deneyimlerin bu birliği aynı zamanda mutlak deneyimle de mükemmel bir ilişki içindedir. Mükemmel deneyimin ihtiyaç duymadığı bu ilişki, birey-

sel deneyimin hem kendi içinde hem somut birlik içinde anlaşılmasını ve mükemmelleşmesini sağlar. Royce'un metafiziğinin merkezinde yer alan bu ilişki (Marcel, 1956, s. 32-36) kr krne kurulmuş salt itaate dayalı bir ilişki değildir. Royce evrenin bir Tanrı ya da Mutlak olmaksızın anlamsız olacağını düşünür. Fakat aynı zamanda insani yaşam da, insan sadece Tanrı'nın robotik bir parçası olarak düşünüldüğünde anlamsız olacaktır; çünkü insani varlıkların zgr iradeyle eylemde bulunmaları gereklidir. Dolayısıyla Royce'un düşüncesinde, Tanrı ya da Mutlak'tan bahsedilirken aynı zamanda İlahi Amaca (*Divine Purpose*) yönelen, hizmet eden ve gerçekleştiren bireysel benlikler olarak zgr insani iradede de bahsedildiği söylenebilir (Saltzman, 2012).

Sonuç

Josiah Royce 19. yüzyılın ikinci yarısının karmaşık felsefi dokusunda dünyanın anlamsızlığı ve sınırlılığı karşısında insan yazgısının insanüstü bir birliğin sadık yesi olması durumunda nasıl değişebileceğini betimlemesiyle çok önemli bir yerde durur. Metafiziğe yıkıcı eleştirilerin yöneltildiği bir dönemde varlıkla ilgili olarak ortaya koymuş olduğu görüşleri ile onun ismi kanaatimizce Bergson ve Whitehead gibi ağdaş metafizikçiler arasında yer alması gereken bir isimdir.

Royce'un düşünce sistemini iki kısımda incelemek mümkündür. Eserleri ve düşünce sisteminin gelişimi dikkate alındığında bunun Royce'a yönelik okumalar için büyük fayda sağlayacağı görülecektir. Onun eserleri kronolojik bir inceleme ile değerlendirildiğinde, düşüncelerinin son dönem eserlerinde hem muhteva bakımından olgunlaşması ve zenginleşmesi hem de Peirce'ın güçlü etkisi nedeniyle birtakım değişiklikler arz ettiği görülecektir. Nitekim bunun en büyük göstergesi, Royce'un başlangıçta Mümkün Hatalı Deneyimlerimizden yola çıkarak her şeyi kapsayan bilinç olarak bir Mutlak tasarlamış iken, Yorum Toplumu (*community of interpretation*) ya da yorumun sonsuz sistemi lehine bu tasarıdan sonraları vazgeçmesi olarak ifade edilebilir. Bu ayırımın gerekliliğine dair yaptığımız vurgu neticesinde

makalemize konu olarak seçtiğimiz görüşlerinin onun erken dönem felsefesi içinde yer aldığını da belirtmek gerekir.

Bilgi fenomenlerimizin belirli yönleri ile ilgili olan hatalı deneyimlerimizi temel alan Royce, Karşılıklılık/Tekabüliyet Teorisi'ni (*Correspondence Theory*) kullanarak düşüncenin, gerçek bir nesne ve ona uygun olan tasarım ya da imgeleri içermesinin gerektiği ve eğer tasarım ya da imge karşılık geldiği nesneyi doğru olarak yansıtabilirse objenin düşüncede de var olacağı sonucuna ulaşır. Fakat bazen düşüncedeki tasarım ya da imge herhangi bir objenin var olduğuna dair ipuçları sunsa da böyle bir objeyle ilgili olarak duyuşsal veriler bunun tam tersini söyleyebilir. Royce bu durumu bir tür hata olarak tanımlar ve bu tür hataların, herhangi bir imgenin karşılık geldiği objenin sahip olunan düşünce ile bağlantılı olan ya da olabilen bazı doğru düşüncelerde tamamen belirli ve mutlak bir durumda var olmasını gerektireceğini düşünür. Böylece Royce, mümkün olan hatalarımızdan hareket ederek, onların gerçek objelerine doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen bütün düşünceler için, bir Mutlak Bilen var olduğu sonucuna ulaşır.

Royce bu argümanına yöneltilen eleştirileri, Dünya ve Birey isimli eserinin birinci cildinde “Varlığa Ait Dört Tarihsel Anlayış” başlıklı yazısı ile ve kendi argümanına karşıt olarak gördüğü bazı görüşleri eleştirerek yanıtlamaya çalışır.

Royce'un ele aldığı ilk görüş realizmdir. Bu görüş olgular dünyasının, bizim onlar hakkında sahip olduğumuz düşünce, fikir ve tasarımlardan tamamen bağımsız olduğunu ileri sürer. Olgular dünyası, bizim düşüncelerimizi hesaba katmadan var olan şeydir. Zihnimizde matematiksel kavramlar gibi olgusal olmayan kavramların da var olduğu iddiasını realizm, metafiziksel bir düalizmle karşılamaya çalışır. Buna göre, bizim düşüncemiz ve ondan tamamen bağımsız olan varlık (nesnel niteliklere sahip olsa da, olmasa da) arasında bir boşluk-kopukluk vardır. Özellikle bu düşünceye dikkat çeken Royce, realizmin bu görüş ile tamamen bağımsız ve kurallara bakılırsa düşünceye göre anlamsız nesnel bir dünya öne sürdüğünü ifade eder.

Royce ikinci görüş olarak mistisizmi değerlendirir. Düşünce ve gerçeklik arasında bir kopukluk olduğu ifadesinden şiddetle kaçınan bu görüş,

düşünceye sunulan gerçeğin ifade edilemez olduğunu ileri sürer. Eğer gerçek eninde sonunda benim düşüncemin içeriğini aracısız olarak oluşturuyorsa, Royce’a göre düşüncemde gerçeğin tasarımlarıyla ilgili hiçbir hatanın olmaması gerekir.

Royce’un üçüncü olarak incelemeye çalıştığı görüş Kant ile özdeşleştirdiği eleştirel rasyonalizm olmuştur. Royce’a göre bu görüş içinde birçok doğru yön vardır ama eksik tarafları da çoktur. Royce eleştirel rasyonalizmi “düşünceye temel sağlayıp, düşünceye ait olanı doğrulamaya çalışan ve bizim deneyimlerimizi tanımlayabilmemize, nitelendirebilmemize olanak sağlayan şey” olarak nitelendirir. Bu düşünce, deneyimleri evrensel düzlemde ya da kategorilerde değerlendirebilmeye olanak sağlayan bazı düşünceleri anlamaya elverişlidir. Ayrıca yine bu düşüncede, düşüncem ve yer kaplayan varlık arasındaki bağlantı açık bir şekilde kurulabilir ve düşüncem ile yer kaplayan varlık deneyimin bazı kategorilerine uydurulabilir. Ancak Royce’a göre bu düşünce, deneyimlediğimiz realitenin evrensel form ve olanaklarına ait tanımları sınırlandırdığı için eksiktir.

Royce ‘varlıkla ilgili dördüncü anlayış’a yönelik olarak yaptığı açıklamalarda eleştirel rasyonalizmin devam etmesini sağlamaya ve eksik yönlerini gidermeye çalışır. Bir düşünce, objelerin anlamlarını içermekle birlikte mümkün deneyimlerle doğrulanabilir. Düşünce bu açıdan, objelerin anlamlarını deneyimlerle doğrulama amacını taşır. Royce’un bu görüşü, mümkün deneyim tanımlarıyla oluşturduğu daha soyut ve ancak varsayımsal içerikli bir dünya gerektirir. İhtiyaç duyduğu şey ‘tamamen sınırlı bir biçimde’ var olan gerçek bireysel varlığın tanımıdır. Böylece Royce eleştirel rasyonalizm ile doğru düşüncenin mümkün deneyimler ile ispatlanabileceği noktasında hemfikirdir. O daha sonra, böyle mümkün bir deneyimin, varlığın deneyimlerine uygun ilkeleri ifade eden gerçek bir varlığın var olmasını gerektireceği düşüncesini tartışır. Bu varlık gerçek bireydir, yani bilginin objesi ve “varlığın asıl doğası”dır.

Dünya ve Birey eserinde ifade ettiği ‘varlığa ait dördüncü anlayış’ Royce’un düşüncesine yönelik bir metafiziksel arka plan sağlar. Royce burada, gerçeğin mümkün deneyimlerini geçmiş, şimdi ve gelecek açısından

doğrulanabilecek, ebedi ve kuşatıcı ve sonsuz bireysel gerçek olarak 'varlığın bütünlüğü' görüşünü sunar: Bütün sonlu varlıklar, yani bizler Mutlak Bilen ya da Sonsuz Gerçekliğin parçalarıyız.

Kaynakça

- Cevizci, A. (2013) *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma.
- Clendenning, J. (1999) *The Life and Thought of Josiah Royce*. USA: Vanderbilt University Press.
- Çüçen, A. K. (2001) *Bilgi Felsefesi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Eckhart, M. (1996) *Meister Eckhart from Whom God Hid Nothing: Sermons, Writings and Sayings*, David Steindl-Rast'ın önsözüyle, O.S.B., Boston, Massachusetts: New Seeds Books an İmprint of Shambhala Pub., Inc.
- Eckhart, M. (2007) *Meister Eckhart's Sermons*, çev. Claud Field, New York: Cosimo Inc.
- Heimsoeth, H. (1986) *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hofmann, J. (1951) *An Examination of Hans Vaihinger's Philosophy of Fictions*, State University of New York At Buffalo.
- Kant, I. (2011) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay.
- Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, Çeviri Dizisi: 3.
- Marcel, G. (1956) *Royce's Metaphysics*, çev. Virginia ve Gordon Ringer, Chicago: Henry Regnery Company.
- Royce, J. (1904) *The World and Individual*, c. I, New York: The Macmillan Company: Londra: Macmillan & Co., Ltd.
- Royce, J. (1998) *Metaphysics*, stenografiyle kaydedenler: Ralph W. Brown, Bryon F. Underwood. Editörler W. E. Hocking ve R. Hocking, F. Oppenheim, State University of New York Press.
- Royce, J. (1909) *The Conception of God*. New York: The Macmillan Company: Londra: Macmillan & Co., Ltd.
- Royce, J. (1885) *The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of The Bases of*

Bahtinur Mngü

Conduct and of Faith. Boston: Houghton Mifflin and Company, New York: 11 East Seventeenth Street.

Royce, J. (1898) *Studies of Good and Evil*. United States of America: By D. Appleton and Company.

Royce, J. (1983) *The Spirit of Modern Philosophy* (An Essay in the Form of Lectures). New York: Dover Publications, Inc.

Saltzman, J. D. (2012) “Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce”, Dünya Kültürü Enstitüsü Kurulus Günü Kutlaması, 7 Temmuz.

Thilly, F. (2010) *Bir Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yay.

Vaihinger, H. (2008) *The Philosophy of As If*, Routledge Chapman & Hall.

Weber, A. (1998) *Felsefe Tarihi*, ev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yay.

(2001) *Bhagavad-Gita ‘Tanrı’nın Şarkısı’*, ev. Ö. Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yay.

“Quine ve Semantik Belirsizlik” Üzerine

Cem Şişkolar

ÖZET • *Felsefe Tartışmaları* dergisinin bir önceki sayısında yayımlanan “Quine ve Semantik Belirsizlik” başlıklı makalede Quine’in çevirinin belirsizliği tezinin kendi dilimizdeki sözcüklerin anlamlarının hem belirli hem de belirsiz olmasını gerektirdiği savunuluyor. Buna karşılık tezden söz konusu çelişik sonuçların çıkmadığını ve bunun da çevirinin belirsizliği tezinde varlığı iddia edilen rakip çeviri seçeneklerinin (i) kapsamı, (ii) seçeneklerin birbirlerinden farkının niteliği dikkate alındığında görülebileceğini savunuyorum.

Anahtar Kelimeler: *Çeviri, belirsizlik, Quine, anlam, anlamdaşlık, iletişim, davranışçılık*

ABSTRACT • “Quine ve Semantik Belirsizlik” which appeared in the previous issue of *Felsefe Tartışmaları* argues that Quine’s thesis of indeterminacy of translation entails about the expressions in our home language both that they are determinate and that they are indeterminate. In response I here argue that no such contradiction follows and that this can be acknowledged if we take into consideration (i) the range of the alternative translation options which are claimed to exist by the indeterminacy thesis , and (ii) the nature of the difference between them.

Keywords: *Translation, indeterminacy, Quine, meaning, synonymy, communication, behaviorism*

Felsefe Tartışmaları dergisinin bir önceki sayısında Quine’in çevirinin belirsizliği tezinin çelişik sonuçları bulunduğunu savunan bir yazı yayımlandı (Demircioğlu, 2015).¹

¹ Çevirinin belirsizliği tezi (*indeterminacy of translation*) cümle çevirilerine ilişkin bir tez. Bunun yanısıra Quine gönderim yapan sözcüklerin çevirilerine ilişkin olan gönderimin belirsizliği (*inscrutability of reference*) tezini de savunuyor.

Bu yazıda önce Quine’ın çevirinin belirsizliği tezinin Quine tarafından verilen ifadelerinin çevirilerini sunacağım. Bu ifadelerde tekrar eden iki önemli noktaya dikkat çekeceğim. Daha sonra da Demircioğlu’nun yazısının iddiasını ve bu yolda verdiği temellendirmeyi bu noktaları dikkate alarak değerlendireceğim.

Üzerinde duracağım noktalar şunlar olacak: çevirinin belirsizliği tezinde varlığı iddia edilen rakip çeviri seçeneklerinin (i) kapsamı, (ii) seçeneklerin birbirlerinden farkının niteliği. Şimdi Quine’ın tezinin farklı ifadelerini bu noktaları italik fontla vurgulayarak aktarıyorum:

Bir dili diğer dile çevirmek için verilen kılavuzlar birbirleriyle uyumsuz ama dilsel davranış eğilimleriyle tamamen uyumlu olacak farklı şekillerde verilebilirler. Sayısız noktada dillerden birinin bir cümlesinin çevirisi olarak diğer dilin akla yatan hiçbir şekilde denk sayılamayacak cümlelerini vererek birbirlerinden ayrılırlar. (1960, s. 27)²

Kastettiğim belirsizlik daha kökten. Rakip *çözümleyici hipotez sistemleri* her iki dildeki tüm dilsel davranış eğilimleri ile uyumlu oldukları

Quine’a göre gönderimin belirsizliği tezi çevirinin belirsizliği tezini gerektirmiyor: γ sözcüğü hem α hem de β olarak çevrilebilir ve α ve β birbirlerinin yerine kullanılamayacak sözcükler olabilirler, ama cümle seviyesine gelindiğinde bir cümlede γ ’yı çevreleyen diğer sözcüklerin nasıl çevrildiğine bağlı olarak elde edilen farklı cümle çevirileri birbirlerinin yerine kullanılamaz olmazlar (1970, s. 182; 1987, s. 8-9; 1993, s. 50-52). Demircioğlu *çevirinin belirsizliği* terimini her iki tezi de kapsayacak şekilde kullanıyor. Gerçekten de Quine’a karşı getirdiği argüman her iki teze yönelik olarak da yorumlanabilir. Ben de bu argümanı formüle ederken ve tartışırken genelliği bozmamak adına *cümle* ya da *sözcük* terimleri yerine *ifade* terimini yeğledim. Argüman çevirinin belirsizliği tezi ile ilgili olarak okunduğunda *ifade*’nin kastı olarak cümleler, gönderimin belirsizliğiyle ilgili okunduğunda da gönderim yapan sözcükler anlaşılmalı.

² “Manuals for translating one language into another can be set up in divergent ways, all compatible with the totality of speech dispositions, yet incompatible with one another. In countless places they will diverge in giving, as their respective translations of a sentence of the one language, sentences of the other language which stand to each other in no plausible sort of equivalence however loose.” (1960, s. 27)

halde sayısız durumda tamamen farklı çeviriler verirler; bunlar birbirini açımlayan karşılıklar değil, bilakis *her biri diğer çeviri sistemi tarafından reddedilen* çevirilerdir. (1960, s. 73)³

Bu düşünceler Cangılca üzerine birbirlerinden bağımsız olarak çalışan iki radikal çevirmenin her ikisinin de kabul edebilecekleri *çeviri kılavuzları* meydana getirmelerini beklemek için fazla bir gerekçe bırakmıyor. Hazırladıkları kılavuzlar yerlilerin davranışları hakkında aynı öngörülerde bulunup, aynı zamanda *her biri diğerinin reddedeceği* çeviriler veriyor olabilir. Çevirinin belirsizliği tezi işte budur. (1987, s. 8)⁴

Bu düşünceler Cangılca üzerine birbirlerinden bağımsız olarak çalışan iki çevirmenin *birbirlerinin yerine kullanılabilir kılavuzlar* meydana getirmelerini beklememiz için fazla bir gerekçe bırakmaz. (1993, s. 47)⁵

Cangılca-İngilizce bir çeviri kılavuzu özyinelemeli, veya tümevarımsal, bir *çeviri bağıntısı* [yazarın vurgusu] tanımıdır ve ilgili herkesin davranışlarıyla uyumlu bir şekilde cümleleri ilişkilendirdiği iddiasını da içerir. Çevirinin belirsizliği tezi iki kılavuzun da bu iddialarında haklı olabileceği, ancak tanımladıkları çeviri bağıntılarının *uyumsuz* diziler oluşturmadan cümleden cümleye değişimli olarak kullanılamayacağıdır. Ya da başka bir biçimde ifade edersek, *rakip çeviri kılavuz-*

³ "The indeterminacy that I mean is more radical. It is that rival systems of analytical hypotheses can conform to all speech dispositions within each of the languages concerned and yet dictate, in countless cases, utterly disparate translations; not mere mutual paraphrases, but translations each of which would be excluded by the other system of translation." (1960, s. 73)

⁴ "These reflections leave us little reason to expect that two radical translators, working independently on Jungle, would come out with manuals acceptable to both. Their manuals might be indistinguishable in terms of any native behavior that they gave reason to expect, and yet each manual might prescribe some translations that the other translator would reject. Such is the thesis of indeterminacy of translation." (1987, s. 8)

⁵ "These reflections leave us little reason to expect that two radical translators, working independently on Jungle, would come out with interchangeable manuals." (1993, s. 47)

larının verili bir Cangılca cümleinin çevirisi olarak önerdiği İngilizce cümleler İngilizce bağlamlarda *birbirlerinin yerine kullanılabilir* olmayabilirler. (1993, s. 48)⁶

Üzerinde duracağım ilk nokta Quine'in çevirinin belirsizliği tezinde varlığı iddia edilen çeviri seçeneklerinin kapsamı hakkında. Bu noktanın önemini göstermek için Quine'in tezinin ilk bakışta uygun görünen şu ifadesini ele alalım:

Hedef dildeki γ için Türkçede hem α hem de β karşılık olarak verilebilir öyle ki α ve β Türkçede birbirlerinin yerine kullanılabilir değildir ama hedef dili konuşanlar γ 'yı her kullandıklarında söylediklerini Türkçede α olarak da yorumlasak β olarak da yorumlasak onlarla iletişimde bir sorun ortaya çıkmaz.

Eğer Quine'in tezi bundan ibaret olsaydı daha ilk bakışta şöyle bir itiraz akla gelirdi:

Türkçe konuşanlar için α ile β birbirlerinin yerine kullanılamaz ifadeler ise Türkçe konuşanlar için bunların kullanılabilecekleri dilsel bağlamlar –yani, sibak ve siyak– farklı olmalıdır. Örneğin, α Türkçe A dilsel bağlamında kullanılabilirken, β aynı bağlamda kullanılamaz. Ama bu durumda γ 'nın karşılığı olarak α 'yı aldığımızda, Türkçe A bağlamının karşılığı olan Cangılca C bağlamında da γ 'nın kullanabilir olduğunu düşünürüz, ama γ 'nin karşılığı olarak β 'yı alırsak böyle bir beklentimiz olmaz. Bu farklılık da bir noktada iletişimde fark edilebilir bir sorun meydana getirir. Örneğin, γ 'nin karşılığı olarak β 'yı

⁶ “A manual of Jungle-to-English translation constitutes a recursive, or inductive definition, definition of a translation relation together with a claim that it correlates sentences compatibly with the behavior of all concerned. The thesis of indeterminacy of translation is that these claims on the part of two manuals might both be true yet the two translation relations might not be usable in alternation, from sentence to sentence, without issuing in incoherent sequences. Or to put it another way, the English sentence prescribed as translation of a given Jungle sentence by two rival manuals might not be interchangeable in English contexts.” (1993, s. 48)

alırken muhatabımız γ'yı C bağlamında kullanırsa muhatabımızın söylediklerini 'abuk subuk' buluruz.⁷

Quine'in tezinin bu ifadesinde ve bunu hedef alan itirazda göz önüne alınmayan nokta Quine'in tezinde söz konusu olan rakip çeviri seçeneklerinin kapsamı. Tezin dayandığı diller arası çeviri etkinliğinin nihai ürünü hedef dilde ifade edilebilir tüm cümlelerin anadile çevrilmesini sağlayacak bir çeviri kılavuzunun (*manual of translation*) oluşturulması. Böyle bir çeviri kılavuzu hedef dilde semantik işlevi olan her öge için –bunlar sözcük, ek, tamlama ve cümle düzenleri (form) olabilir– anadilde karşılıklar veren madde-lerden oluşacaktır (*analytical hypotheses*) (1960, s. 68-72).

Bu kapsamı ifade etmek amacıyla Quine tezinin orijinal ifadelerinde alternatif çeviri kılavuzlarına (*manual of translation*) veya çözümleyici sav sistemlerine (*systems of analytical hypotheses*) gönderme yapıyor. İddia edilen husus sadece *bazı hedef dil ifadeleri için anadilde birbirinin yerine kullanılamayan ama her ikisi de sorunsuz iletişim için uygun farklı karşılık çiftlerinin bulunması* değil. Bunu gerektiren ama bundan daha genel olan şu husus: *Hedef dil için anadilde iki çeviri kılavuzu verilebilir öyle ki bu kılavuzlardan herhangi biri kullanılarak sorunsuz iletişim sağlanabilir ama kılavuzlar bazı hedef dil ifadeleri için anadilde birbirinin yerine kullanılamayan ama çeviri olarak uygun farklı karşılıklar verirler*. Yani, Quine'in tezini bir varlık iddiası olarak göreceğimiz olursak varlığı iddia edilen ve aralarında nesnel bir tercih yapamayacağımız şeyler aslında çeviri kılavuzlarıdır.

Takdir edilir ki sorunsuz iletişim sağlayan bir çeviri kılavuzu hedef

⁷ Bu abuk sabukluk cümlesel çeviriyle ilgili olarak çeviride mantıksal olarak tutarsız bir söylemin ortaya çıkmasıyla, yahut zayıf geçersiz argümanlardan oluşan bir söylemin ortaya çıkmasıyla kendi gösterebilir. Sözcük çevirileriyle ilgili olarak daha somut bir örnek verebiliriz: Diyelim *gavagai* sözcüğü hem *tavşan* hem de *zamansal tavşan evresi* olarak çevrilebilir; ve diyelim *gavagai*, *tavşan* olarak karşılandığında Cangılca C cümlesi makul ve doğru bir yargı ifade eden *Tavşan bir hayvandır* olarak çevrilebilir; ama o zaman *gavagai*, *zamansal tavşan evresi* olarak karşılandığında C cümlesi makul olmayan ve yanlış bir yargı ifade eden *Zamansal tavşan evresi bir hayvandır* cümlesiyle de çevrilebilir.

dildeki ifadeler ve dilsel bağlamlar arasındaki uyumluluğu/uyumsuzluğu büyük ölçüde koruyacaktır.⁸ Yani, hedef dildeki ifadeler arasındaki uyum/uyumsuzluk ağının bir benzeri kılavuzun bu ifadeler ve bağlamlar için anadilde verdiği karşılıklar arasında da bulunacaktır.

Öte yandan Quine'ın çevirinin belirsizliği tezi doğruysa hedef dil için anadilde iki çeviri kılavuzu k_1 ve k_2 verilebilir öyle ki bunların ikisi de sorunsuz iletişim sağlarlar ancak verili bir γ ifadesi için anadilde birbirlerinin yerine kullanılamayan α ve β karşılıklarını verirler (yani, $k_1(\gamma) = \alpha$ ve $k_2(\gamma) = \beta$). Birbirlerinin yerine kullanılamayan α ve β 'nin uyumlu oldukları dilsel bağlamlar da aynı olmayacaktır.

Hedef dildeki ifadeler arasındaki uyumu/uyumsuzluğu büyük ölçüde koruyacak biçimde, ve α ve β anadilde birbirlerinin yerine kullanılamaz oldukları halde, k_1 altında α 'nın ve k_2 altında β 'nin γ 'nın karşılığı olması ancak γ 'nın hedef dilde içinde bulunabildiği dilsel bağlamları oluşturan diğer ifadelerin de k_1 ve k_2 altında birbirlerinin yerine kullanılamaz anadil ifadeleriyle karşılanmasıyla olanaklı olur.⁹

Bu nedenle eğer gerçekten belirsizlik tezinde iddia edildiği türden kılavuzlar varsa bu kılavuzlar ile başarılı iletişimi sağlamak için kılavuzlardan sadece birini seçmemiz ve tutarlı olarak sadece onu kullanmamız gerekir.

⁸ *Uyumluluk* kavramı gözlemlenebilir bir olgu olarak başarılı işbirliğine dayandırılabilir: genellikle başarılı işbirliğini sağlayan söylemler birbirleriyle *uyumlu* cümlelerden, bu cümleler de birbirleriyle *uyumlu* gönderenlerden oluşur.

⁹ Gönderimin belirsizliğiyle ilgili olarak Quine bu durumu şöyle ifade ediyor: “If by analytical hypothesis we take ‘are the same’ as translation of some construction in the jungle language, we may proceed on that basis to question our informant about sameness of gavagais from occasion to occasion and so conclude that gavagais are rabbits and not stages. But if instead we take ‘are stages of the same animal’ as translation of that jungle construction, we will conclude from the same subsequent questioning of our informant that gavagais are rabbit stages. Both analytical hypotheses may be presumed possible. Both could doubtless be accommodated by compensatory variations in analytical hypotheses concerning other locutions, so as to conform equally to all independently discoverable translations of whole sentences and indeed all speech dispositions of all speakers concerned.” (1960, s. 72)

Verili bir dilsel bağlamda geçen bir ifadeyi bir kılavuzla takip eden ifadeyi diğer kılavuzla çevirirsek hedef dildeki uyumu yakalayamayız ve dolayısıyla da başarılı iletişim kuramayız.

Çevirinin belirsizliği tezi ile ilgili üzerinde duracağım ikinci nokta ise tezin varlığını iddia ettiği alternatif çeviri kılavuzlarının verdiği alternatif karşılıkların birbirlerinden *nasıl* farklı olduğu.

Bu nokta Quine'ı çevirinin belirsizliği tezi için kritik önemdedir. Eğer çeviri seçenekleri biçimsel bir farklılık ötesinde bir farklılık taşıyorlarsa bunların varlığı felsefi yönden kayda değer olamaz. Örneğin, aynı hedef dil için biri etken çatıda karşılıklar verirken diğeri edilgen çatıda karşılıklar veren iki çeviri kılavuzunun verilebilecek olması zaten aşıkardır ve dil felsefesi yönünden kayda değer bir olgu değildir.¹⁰ Kayda değer bir tez öne sürüyor olmak için Quine varlığını iddia ettiği farklı çeviri seçeneklerinin *nasıl* farklı olduğunu açıkça ve özenle belirtmek durumundadır.

Öte yandan Quine bu farklılığı bir *anlam* farklılığı olarak da niteleyemez.¹¹ Çünkü Quine gözlemlenebilir olgulara dayanarak temellendirile-

¹⁰ İngilizce *Ali pushed Berna*'nın hem etken çatıda *Ali Berna'yı itti* hem de edilgen çatıda *Berna Ali tarafından itildi* cümleleri ile karşılanabilir olması gibi.

¹¹ Bir istisna Quine'in *Ontological Relativity*'deki formülasyonudur (1968, s. 187). Quine burada çeviri seçeneklerini 'unlike in meaning' olarak niteler. Gerek Quine'in bu makalesindeki içeriği ve gerek diğer eserlerindeki içeriği dikkate aldığımızda bu nitelemeyi ne bir tutarsızlık olarak almak ne de Quine'in bir çeşit anlam benzerliği bağıntısını her şeye rağmen kabul ettiğini gösteriyor olarak almak doğru olur. Örneğin, Quine yine aynı makalede neden 'anlam', 'anlam benzerliği' ifadelerinin gözlemlenebilir olgulara dayanarak dahi belirli bir içerik kazandırılacak ifadeler olmadığını radikal çevirinin belirsizliği üzerinden göstermeye çalışır, ve belirsizlik tezini 'a challenge to likeness of meaning' olarak niteler (1968, s. 187, 191). Başka yerlerde ise bilimsel olarak düzeltilmiş bir anlam kavramı talebinde de olmadığını yazar (1987, s. 9). Kanımca burada *benzemez anlamlı'yı dilin kullanıcılarının benzemez anlamlı olarak niteleyeceği* olarak okumak daha yerinde olur. Bu okumaya göre burada Quine kendisi anlam benzerliği bağıntısını yadsırken, 'anlam benzerliği' ifadesinin felsefi olmayan gündelik kullanımına gönderme yapmaktadır; ancak bu kullanım felsefi eleştiriye tabi tutulduğunda sorunlu, belirsiz olduğu görülmektedir.

meyecek anlam farklılığı/benzerliği iddialarının kabul edilebilir olmadığını bariz bir hakikat olarak kabul eder (1987, s. 5). Bilakis belirsizlik tezinin amacı bu iddiaların, kimi özel ifade sınıfları dışında, gözlemlenebilir olgulara dayanarak dahi temellendirilemeyeceğine dikkat çekmektir. (1968, s. 187; 1993, s. 52-53).

Bu durum karşısında Quine belirsizlik tezinin ifadesinde söz konusu farklılığı tezi kayda değer kılacak bir biçimde ama öte yandan da *anlam* kavramından kaçınarak nitelemeye çalışır. Belirsizlik tezinin yukarıda Quine'dan alıntılanmış ifadelerinde üç farklı niteleme görüyoruz. (i) Denk olmama (1960, s. 27). (ii) Bir uygun kılavuzun verdiği karşılığın diğer bir uygun kılavuz tarafından reddi (1960, s. 73). (iii) Denk uygunlukta ama farklı birer kılavuz hazırlamış iki çevirmenden birinin diğerinin önerdiği karşılığı reddetmesi (1987, s. 8). (iv) Birbirinin yerine kullanılamama (1993 s. 47-48). Bu nitelemelerden *denk olmama*'yı tezin ilk tartışıldığı çalışmalarından olan *Word and Object*'de buluyoruz. Örneğin, bu niteleme dilsel davranış dolayımından bağımsız bir anlam kavramını varsayıyor olarak görülebileceğinden sorunludur. Ama Quine bu sorunun farkında (1975, s. 296). Bu nedenle tezin diğer ifadelerinde gözlemlenebilir davranışsal olgulara dayanarak tanımlanabilir görünen *bir çevirmenin diğer çevirmenin önerdiği karşılığı reddi ve birbirlerinin yerine kullanılamama* nitelemelerini tercih eder.

Bunlardan *birbirlerinin yerine kullanılamama* nitelemesini kısaca ele alalım. Quine'da bu nitelemenin açık bir tanımının bulamasak da kastedileni biz şöyle ifade etmeyi deneyebiliriz: *iki sözcük ya da cümle birbirlerinin yerine kullanılamazlar ancak ve ancak bazı bağlamlarda birinin yerine diğerinin kullanılması iletişimde bir soruna yol açarsa*. İletişimde yaşanan sorunlar gözlemlenebilir, davranış türünden hadiselerdir. Böylelikle gözlemlenebilir bir bağıntı olarak anlaşılan *yerine kullanılamama* belirsizlik tezinin ifadesinde çeviri seçeneklerini farklılığını tezi kayda değer kılacak biçimde niteleme işlevini Quine'ın dil ve anlam üzerine görüşleri ile tutarlı bir biçimde görebilir.

Quine'ın çevirinin belirsizliği tezini ve bu tezlerin ifadesinde tekrar

eden iki önemli noktayı kısaca tanıttık. Şimdi Demircioğlu'nun makalesindeki argümanı değerlendirmeye geçebiliriz.

Bu argüman kısaca aşağıdaki biçimde formüle edilebilir:

- Eğer hedef yabancı dildeki γ 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası kayda değer ve doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin anlamlarının farklı olduğunu biliyoruz.
- Eğer hedef yabancı dildeki γ denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilirse, dilimizdeki α da denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilir.
- Eğer dilimizdeki α 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin anlamlarının farklı olduğunu bilmiyoruz.
- Öyleyse, eğer hedef yabancı dildeki γ 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası kayda değer ve doğru bir iddia ise, biz α ve β 'nin anlamlarının farklı olduğunu hem biliyoruz hem de bilmiyoruz.

Demircioğlu'na göre (1), (2) ve (3) Quine'in kabul etmesi gereken ya da ettiği önermelerdir. (1), (2) ve (3)'den geçerli olarak (4) çıkar. (4) şartlı bir cümle formundadır, mukaddemi de Quine'in belirsizlik tezinin bir sonucudur. Dolayısıyla hem çevirinin belirsizliği tezini savunan hem de (4)'ü kabul etmek durumunda olan Quine (4)'ün talisini de kabul etmelidir. Ama (4)'ün talisi apaçık bir çelişkidir ve kabul edilemez.

Açıkça görülebileceği üzere bu argümanın başarısı Quine'in gerçekten de (1), (2) ve (3)'ü kabul etmesinin gerekip gerekmediğine bağlı. Şimdi bu önermeleri bu yönden değerlendireceğim.

(2) Eğer hedef yabancı dildeki γ denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilirse, dilimizdeki α da denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilir.

(2) Demircioğlu'nun da yazısında kaydettiği üzere çevirinin belirsizliği tezinin Quine'in savunduğu sonuçlarından birini ifade ediyor (2015, s. 23). Çevirinin belirsizliği tezi doğruysa verili bir hedef dil için başarılı iletişim

sağlayan ama hedef dildeki bazı cümleler için kendi dilimizde birbirlerinin yerine kullanılamayacak karşılıklar veren iki farklı çeviri kılavuzu, k_1 ve k_2 oluşturulabilir. Quine'a göre (1993) kendi dilimizdeki muhataplarımızla ifadelerini oldukları gibi değerlendirerek iletişim kurmak yerine k_1 ve k_2 'ye dayanarak oluşturabileceğimiz bir kılavuz (k_a) dolayısıyla iletişim kurabiliriz (s. 48). k_a , dilimizin ifadelerini önce k_1 'i kullanarak yabancı ifadelerle, sonra bunları da bu sefer k_2 'yi kullanarak kendi dilimize geri çevirme prosedürünü sistematik hale getiren bir kılavuz olacak. Diyelim yabancı hedef dildeki γ için $k_1(\gamma) = \alpha$ ve $k_2(\gamma) = \beta$ öyleyse $k_a(\alpha) = \beta$ olmalı. Muhatabımız α 'yı telaffuz ettiğinde söylediğini α olarak değil de $k_a(\alpha)$, yani β , olarak değerlendiririz. Sonra cevabımızı ilkin β 'ya göre oluşturup, diyelim λ , λ 'yı k_a 'yı tersten kullanarak geri çeviririz ve cevap olarak telaffuz ederiz. k_a 'yı bu şekilde tutarlı olarak kullanırsak, yani muhatabımızın her ifadesine uygularsak, bazı durumlarda muhatabımızı telaffuz ettiği ifadeler yerine onların yerine kullanılamayacak başka ifadeleri telaffuz etmiş gibi değerlendiririz ve cevabımızı buna göre oluştururuz ama eğer çevirinin belirsizliği tezi doğrusa bu iletişimde bir soruna yol açmamalıdır.

(1) Eğer hedef yabancı dildeki γ 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası kayda değer ve doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin anlamlarının farklı olduğunu biliyoruz.

Demircioğlu'na göre, farklı ama denk uygunlukta çeviri seçeneklerinin varlığı iddiasının felsefi açıdan kaydadeğer olması için bu seçeneklerin anlamlarının farklı olduğu ve bizim bunu bildiğimiz varsayılmalı (2015, s. 24). Ve dolayısıyla Quine da bunu varsayıyor olmalı. Kanımca bu argümanın en sorunlu öncülü. Çünkü (1) Quine'ın kabul etmediği, kabul etmek zorunda da olmadığı bir yargı.

Neden böyle olduğunu açıklayalım. Demircioğlu'nun bunu kabul etmesinin sebebi yukarıda tartıştığımız ikinci nokta: Çevirinin belirsizliği tezinin varlığını iddia ettiği çeviri seçenekleri arasındaki fark sadece biçimsel olarak nitelenirse tez malumu tarif etmekten öteye geçmez. Demircioğlu şu örneği veriyor: İngilizce *fame* sözcüğü dilimizde hem *şöhret* hem de *ün* olarak karşılanabilir. Ben de hedef dildeki cümlelerin hem etken çatıda hem de

edilgen çatıda karşılanabileceği örneğini verdim. Ancak bu nokta geçerli bir gerekçe midir? Bence kayda değer bir belirsizlik tezi için çeviri seçenekleri arasındaki farkın sadece biçimsel olarak nitelenemeyecek olmasının bu farkın ille de bir anlam farkı olarak nitelenmesini gerektirip gerektirmediği hiç de açık değil.

Yukarıda dikkat çektiğimiz üzere Quine'in elinde başka seçenekler var ve tezinin ifadelerinde bunları kullanıyor: *anlam farklılığı* nitelemesinden kaçınıyor; davranışsal/gözlemlenebilir olgular tarafından temellendirilebilir görünen *birbirlerinin yerine kullanılamama*, *bir çevirmenin verdiği karşılığı diğer çevirmenin reddetmesi* gibi nitelemeleri tercih ediyor. Ve bunu bilerek, tutarsız duruma düşmemek için yapıyor. Bu nedenle Quine'a (1)'i dayatmadan önce bu seçeneklerin reddedilmesi ya da (1) ile aynı kapıya çıktıklarının gösterilmesi gerekir.

(3) Eğer dilimizdeki α 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin anlamlarının farklı olduğunu bilmiyoruz.

Yukarıda (2) ile ilgili olarak çevirinin belirsizliği tezinin Quine'in çıkardığı ve Demircioğlu'nun kaydettiği sonuçlarından birinin bazı α 'lar için kendi dilimizdeki muhataplarımız α 'yı kullandıklarında iletişimde bir soruna yol açmadan onları farklı bir ifade olan β 'yı telaffuz etmiş gibi değerlendirebilmemiz olduğunu belirtmiştik. Demircioğlu'na göre bu durumu sağlayan bir α ile β arasında anlam farkı bulunduğunu bilmememiz gerekir ve Quine da çevirinin belirsizliği tezinin kendi anadilimiz hakkındaki bu sonucuna dikkat çekerken bunu iddia etmektedir (2015, s. 25). Yani, Quine (3)'ü kabul etmektedir, ya da en azından iddiaları bu kapıya çıkmaktadır.

Quine anlamdaşlık/anlam farklılığı bağıntısını her cümle çifti için belirli olan bir bağıntı olarak görmez (1993, s. 52-56). Çevirinin belirsizliği tezinin kendi anadilimiz hakkındaki sonucu da bu görüşü destekliyor: α , iletişimde bir soruna yol açmadan, hem α olarak hem de β olarak değerlendirilebiliyorsa, ve öte yandan α ve β birbirlerinin yerine kullanılamayacağını bildiğimiz ifadelerse, ne α ile β anlamdaştır diyebiliriz ne de anlamları fark-

lıdır diyebiliriz.¹² Dolayısıyla gerçekten de Quine böylesi bir α ve β çifti için bunların arasında anlam farkı olduğunu bilmediğimizi kabul edebilir. Ve bunu kabul etmek çevirinin belirsizliği tezini savunmasına da engel olmaz. Çünkü yukarıda açıkladığımız üzere Quine tezin varlığını gerektirdiği çeviri seçenekleri arasındaki farkı *anlam farkı* olarak değil *birbirinin yerine kullanılamazlık* olarak nitelemeyi tercih ediyor.

Ancak Quine'in (3)'ü kabul etmesi Demircioğlu'nun verdiği argümanı kurtarmaz. Çünkü (1)'deki sorun sebebiyle argüman da sorunludur. (1)'deki sorunu çözmek amacıyla *anlam farkı nitelemesi* yerine *yerine kullanılamazlık* nitelemesini kullanırsak da (2), (3) ve (4) aynı kaldığı sürece geçerli bir argüman elde edemeyiz.

Peki ya (3) ve (4)'deki nitelemeleri de değiştirip elde edilebilecek olan aşağıdaki argüman Quine'a karşı etkili olmaz mı?

(1') Eğer hedef yabancı dildeki γ 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası kayda değer ve doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin *birbirlerinin yerine kullanılamaz olduklarını* biliyoruz.

(2) Eğer hedef yabancı dildeki γ denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilirse, dilimizdeki α de denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebilir.

(3') Eğer dilimizdeki α 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası doğru bir iddia ise biz α ve β 'nin *birbirlerinin yerine kullanılamaz olduklarını* bilmiyoruz.

(4') Öyleyse, eğer hedef yabancı dildeki γ 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası kayda değer ve doğru bir iddia ise, biz α ve β 'nin *birbirlerinin yerine kullanılamaz olduklarını* hem biliyoruz hem de bilmiyoruz.

(1') ve (2) Quine'in kabul etmek durumunda olduğu öncüller. (2) ile ilgili izahı yukarıda vermiştik. (1') de ise Quine'in kabul etmediği *anlam farkı*

¹² Eğer söz konusu α , β çifti çevirinin belirsizliği tezinin varlığını gerektirdiği çiftlerdense bunlar birbirlerinin yerine kullanılamaz olmalı.

nitelemesi yerine tercih ettiği *birbirinin yerine kullanılamama* nitelemesi var. Quine'ın belirsizlik tezini savunması bu haliyle (1')'i kabul etmesini gerektirir. (3')'e gelince bu da (3)'deki *anlam farkı* nitelemesi yerine *birbirinin yerine kullanılamama* nitelemesi konarak elde edildi. Yukarıda Quine'ın (3)'ü kabul edeceğini belirttik. Peki aynı durum (3') için de geçerli olur mu?

(3') Eğer dilimizdeki α 'nın denk uygunlukla dilimize hem α hem de β olarak çevrilebileceği iddiası doğru bir iddia ise biz α ve β 'nın *birbirlerinin yerine kullanılamaz olduklarını* bilmiyoruz.

Acaba (5) sağlayan α ve β çiftleri var mı?

Hem (i) kendi anadilimizi kullanan muhataplarımız α 'yı telaffuz ettiğinde iletişimi α 'yı değerlendirerek sürdürebileceğimiz gibi onun yerine β 'yı değerlendirerek de sürdürebiliriz, hem de (ii) α ve β 'nın kendi dilimizde birbirlerinin yerine kullanılamaz ifadeler olduklarını biliriz.

Quine'a göre olmalı. Çünkü çevirinin belirsizliği tezi doğruysa yukarıda (2) ile ilgili olarak tarif edilen prosedür muhataplarımızın telaffuz ettiği bazı α ifadeleri için *onların yerine kullanılamayacak* olan ve böyle olduğunu bildiğimiz β ifadeleri verir, ama buna rağmen iletişim sorunsuz sürdürülebilir.

Bu Quine'ın görüşü. Bu nedenle çevirinin belirsizliği tezinin kendi anadilimize yönelik sonucunu kabul eden Quine (5)'i kabul ederken (3')'i kabul etmeyecektir. Ama acaba (5) *gerçekte* ne kadar makul?

Eğer sadece α 'nın yerine β 'yı koyuyor olsak ve muhataplarımızın diğer ifadelerini olduğu gibi bırakıyor olsak ve iletişim sorunsuz devam ediyor olsa gerçekten de böylesi α ve β 'nın birbirlerinin yerine kullanılamaz olduğunu söylemek güç olurdu. Çünkü bu demektir ki α ve β dilsel tüm bağlamlarda iletişimde bir aksaklığa yol açmadan birbirlerinin yerine kullanılabilir.

Ancak, yukarıda (2) ile ilgili değindiğimiz prosedürün uygulanması sonucu ortaya çıkacak durum bu değildir. Bu prosedürü uygularken eğer muhataplarımızın ifadelerinin en az biri için onun yerine kullanılamayacak bir karşılık elde ediyorsak, birçok ifade için de böyle karşılıklar elde etmemiz gerekir. Bunu görmek için yukarıda tartıştığımız ilk noktayı, yani rakip

çeviri seçeneklerinin kapsamına ilişkin noktayı hatırlamamızda fayda var.

Söz konusu prosedür çevirinin belirsizliği tezi uyarınca yabancı hedef dilin bazı ifadeleri için kendi anadilimizde birbirlerinin yerine kullanılamayacak olan karşılıklar veren iki çeviri kılavuzuna dayanıyor. Yukarıda, bu kılavuzların yabancı hedef dilin tamamını ele aldığını ve şunu belirtmiştik: α ve β anadilde birbirlerinin yerine kullanılamaz oldukları halde, k_1 altında α 'nın ve k_2 altında β 'nin γ 'nın karşılığı olması ancak γ 'nın hedef dilde içinde bulunabildiği dilsel bağlamları oluşturan diğer ifadelerin de k_1 ve k_2 altında birbirlerinin yerine kullanılamaz anadil ifadeleriyle karşılanması ile olanaklı olur.

Dolayısıyla söz konusu prosedür muhataplarımızın telaffuz ettiği α 'ya karşılık olarak onun yerine kullanılamaz olan β 'yı veriyorsa α 'nın uyumlu olup β 'nin uyumsuz olduğu dilsel bağlamları oluşturan ifadeler için de muhataplarımızın kullandığı ifadeler yerine onların yerine kullanılamayacak başka ifadeler vermelidir.

Bu hususu dikkate alınca (5) daha makul görünüyor. α ve β 'nin bazı dilsel bağlamlarda birbirlerinin yerine kullanılamadığını bildiğimiz halde muhataplarımızın α 'larını β olarak değerlendirebiliriz yeter ki muhataplarımızın α 'yı kullandığı dilsel bağlamları da aynı prosedür uyarınca değerlendirelim.

Artık toparlayalım. Demircioğlu yazısında çevirinin belirsizliği tezine karşı verilen argümanın (1) olarak numaralandırdığımız öncülü sorundur: tezin kaydadeğer olması için tezin varlığını gerektirdiği çeviri seçeneklerinin arasındaki farkın *anlam farkı* olarak nitelenmesi gerekli değildir. Quine, açıklanması olanaksız olmayan bir istisna dışında, tezin ifadelerinde bilinçli olarak böyle bir nitelemeden kaçınmıştır. Öte yandan Quine'in tercih ettiği *birbirlerinin yerine kullanılamazlık* nitelemesini kullansak da etkili bir argüman elde edemeyiz. Bu sefer de (3') olarak numaralandırdığımız öncül sorun çıkarmaktadır: birbirlerinin yerine kullanılamaz ifadelerin birbirlerini çevirmekte kullanılabilir oluşu rakip çeviri seçeneklerinin kapsamı göz önüne alındığında makul görülebilecek bir durumdur. Bu durumun olanaksız olduğunu göstermek için daha fazla argüman gerekir.

Sonuç olarak, çevirinin belirsizliği tezinden ele aldığımız yazının iddia ettiği türden bir çelişki çıkmamaktadır. Tezin başka sebeplerden dolayı kabul edilemez olup olmadığı burada tartışmak durumunda olmadığımız başka bir meseledir.

Kaynakça

- Demircioğlu, E. (2015) "Quine ve Semantik Belirsizlik," *Felsefe Tartışmaları*, sayı 51, s. 18-28.
- Quine, W. V. (1987) "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy*, sayı 84, s. 5-10.
- Quine, W. V. (1970) "On the Reasons for Indeterminacy of Translation," *The Journal of Philosophy*, sayı 67, s. 178-183.
- Quine, W. V. (1968) "Ontological Relativity," *The Journal of Philosophy*, sayı 65, s. 185-212.
- Quine, W. V. (1993) *Pursuit of Truth*, Cambridge: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1975) "Replies," *Words and Objections* içinde, ed. D. Davidson, & J. Hintikka, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Quine, W. V. (1960) *Word and Object*, Cambridge: MIT Press.



felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

Felsefe Tartışmaları'nda yayınlanan yazılar uluslararası bir endeks olan *Philosopher's Index*'te listelenir. Yılda iki kez çıkan *Felsefe Tartışmaları*'nın yayın dili Türkçedir.

- *Felsefe Tartışmaları*'nda yayınlanması için göndereceğiniz yazıları elektronik posta yoluyla (feltar1987@gmail.com) bize ulaştırabilirsiniz. Yazınız mesajın içinde değil, ek (*attachment*) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde iletilmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderdiğiniz eserin içinde isminizi belirtmemeniz ve kimliğinizi açığa çıkaracak ifadeler kullanmamanız, eğer metin içinde kendi eserlerinize atıfta bulunuyorsanız isminizin ve eserinizin adının geçtiği yerleri boş bırakmanız rica olunur.
- *Felsefe Tartışmaları* özgün makale, çeviri, tartışma, kitap "inceleştirisini" (kitap inceleme ve eleştirisi) ve anma yazıları yayınlar. Gönderilen yazıların daha önce yayınlanmamış olması ve başka bir dergi veya kitap için değerlendirme sürecinde olmaması gerekmektedir. Yayınlanması için *Felsefe Tartışmaları*'na gönderilen tüm yazılar yayın kurulu tarafından saptanacak hakemlere gönderilir. Yayın kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir.
- Makalelerde yapılan alıntıların aslına uygunluğunu sağlamak yazarın sorumluluğu dahilindedir. Eserlerde savunulan felsefi fikirler yalnızca yazarın görüşünü yansıtır.
- Eserlerini *Felsefe Tartışmaları*'na yollayacak olan yazarların, bu sayının **DERGİNİN BİÇİMSEL KURALLARI** bölümünde verilen normlara eksiksiz uymalarını rica ederiz.

Elektronik posta:
feltar1987@gmail.com

Internet sitesi:
www.ft.boun.edu.tr

Adres:
Felsefe Tartışmaları
Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü
34342 Bebek-İstanbul
Telefon: (212) 359 65 58
Faks: (212) 287 24 69



felsefe tartışmaları

A Turkish Journal of Philosophy

DERGİNİN BİÇİMSEL KURALLARI

- **Özgün makale bölümünde** felsefenin her geleneğinde ve her alanında özgün eserler yayınlanır. Bu bölüme göndereceğiniz yazılar için herhangi bir uzunluk sınırı yoktur. Özgün makalelerin başına, yazının –her biri kesinlikle 100 sözcüğü geçmemek üzere– hem Türkçe hem de İngilizce-Almanca-Fransızca dillerinden birinde özet (abstract) eklenmeli ve 5-10 adet anahtar sözcük (keywords) belirtilmelidir.
- **Tartışma bölümü** *Felsefe Tartışmaları*’nın eski sayılarında yayımlanmış bir yazının eleştirel olarak irdelendiği, 4000 sözcüğü geçmeyen yazılardan oluşur.
- **Çeviri bölümünde** felsefi öneme sahip özgün bir makale veya kitap bölümünün Türkçe çevirisi yayımlanır. Bu bölüme yollanacak eserler de –felsefi önem ve çevirinin dilsel niteliği/yeterliği açısından– hakem değerlendirmesinden geçer. (Çevirilerinizi *Felsefe Tartışmaları* için hazırlamaya başlamadan önce editörlerle iletişime geçmeniz tavsiye edilir. Yayın hakkı söz konusu olan durumlarda, yayıncı kurum ile gerekli izin görüşmesini yapmak yazarın sorumluluğundadır.)
- **Kitap incelemesi bölümü** Türkçe ya da yabancı dilde yayınlanmış bir felsefe kitabının eleştirel biçimde incelendiği 2000 sözcüğü geçmeyen yazılardan oluşur.

KAYNAK ESERLERİN BELİRTİLMESİ

KİTAP İÇİN KULLANILACAK FORMAT

Goldman, A. I. (1999) *Knowledge in a Social World*, New York: Clarendon Press.

Eagleton, T. (2004) *Kuramdan Sonra*, çev. Uygur Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları.

DERGİDE BASILAN ÖZGÜN MAKALE İÇİN FORMAT

Keskin, F. (2005) “Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları”, *Felsefe Tartışmaları*, sayı: 34, s. 1-27.

Gettier, E. (1963) “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, sayı: 23, s. 121-123.

DERLEME YAZILARDAN OLUŞAN KİTAPTA Kİ MAKALE İÇİN FORMAT

Fine, A. (1996) “The Natural Ontological Attitude”, *The Philosophy of Science* içinde, ed. D. Papineau, Oxford: Oxford University Press.

- Eğer bir yazarın aynı yıl içinde basılan birden fazla eseri Kaynakça içinde yer alıyorsa, eserlerin basım yıllarına ‘a’, ‘b’ ... şeklinde harfler eklenmelidir. Örnek: Quine (1972a), Quine (1972b, s. 71).
- Ana metin dışında “not” olarak belirtilecek düşünceler için çok uzun olmamaları kaydıyla dipnot kullanılabilir. (Notlar yazının en sonunda ve topluca değil, ait oldukları sayfaların alt kısmında verilmelidir.) Buna karşın, *kaynak atıfları* notlarda değil, ana metinde parantez içinde belirtilmelidir. Metin içinde yapılacak atıflar için aşağıdaki örnek paragrafta verilen biçimsel yapı esas alınmalı ve, bağlama göre, aşağıda verilen atıf şekillerinden biri kullanılmalıdır.

Bu konuda özellikle A. White (1976), R. Stone (1988) ve B. Wood (1996) önemli fikirler öne sürmüşlerdir. White’a göre, metafizik kuram üretimi söz konusu olduğunda Kantçı anlamda bir noumenon fikrinden bütünüyle kurtulmamız olanaksızdır (1976, s. 53). Elbette bu fikri destekleyenler olduğu kadar karşı çıkanlar da azımsanmayacak sayıdadır. Karşı çıkanların üzerinde uzlaştığı ortak nokta şu şekilde özetlenebilir: “*Noumena* ilkece bilinemez ve üstünde konuşulamaz olması ile felsefi açıdan ilginç bir konu olmaktan çıkar” (Burns 2003a, s. 194).

- Yazarlar metindeki vurgularını yalnızca italik kullanarak göstermelidir. Altı çizili veya **kalinlaştırılmış** biçimlerde vurgu yapılmamalıdır.
- Yazının biçimsel olarak *Felsefe Tartışmaları* formatına uygun hale gelmesi açısından bilgisayar ortamında şu kurallara uymanızı rica ederiz: (1) Bir sözcük ve o sözcüğü izleyen noktalama işaretinin arasında hiç boşluk olmamalıdır. (2) Bir noktalama işareti ve o işareti izleyen sözcük arasında tek boşluk olmalıdır.
- Yazının son gözden geçirilmesi aşamasında Türk Dil Kurumu’nun internet sayfası kapsamında verilen Yazım Kılavuzu’na (<http://tdk.org.tr/yazim>) başvurulması özellikle tavsiye edilir.
- Yazıların hakemler tarafından incelenebilmesi için yukarıda verilen kurallara uygun olarak yazılmış olmaları tercih edilir. Basılmasına karar verilen yazıların, yazarları tarafından son bir kez daha gözden geçirilerek burada betimlenen biçimsel kurallara uygun hale getirilmesi zorunludur.
- Makalelerde yapılan alıntıların aslına uygunluğunu sağlamak yazarın, sorumluluğundadır.







