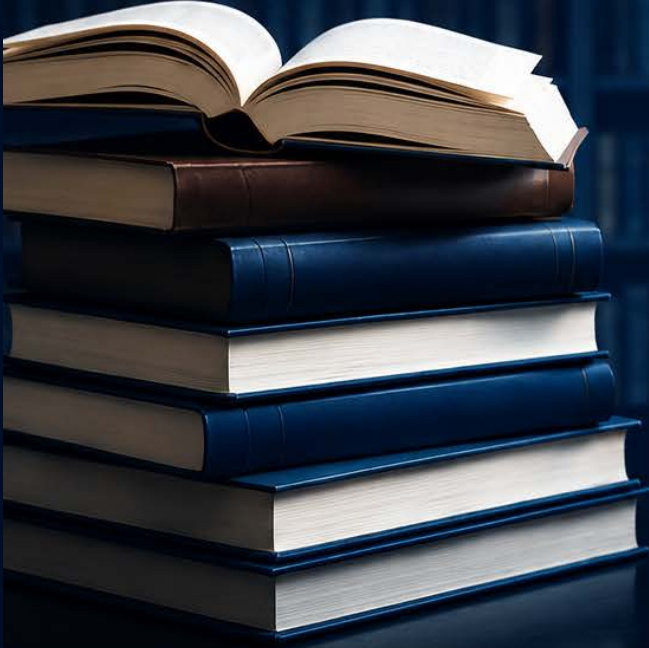


FELSEFE ALANINDA
GÜNCEL KONULAR VE
AKADEMİK DEĞERLENDİRMELER

Editör: Doç.Dr. Gülümser DURHAN



yaz
yayınları

**Felsefe Alanında Güncel Konular ve
Akademik Değerlendirmeler**

Editör

Doç.Dr. Gülümser DURHAN

yaz
yayınları

2026

**Felsefe Alanında Güncel Konular ve
Akademik Değerlendirmeler**

Editör: Doç.Dr. Gülümser DURHAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-5450-44-9

Ekim 2026 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Simone de Beauvoir'da Biyolojik Kadercilik Eleştirisi ve Gametlerin Simetrisi.....	1
<i>Deniz SOYSAL</i>	
Dünyaların Ötekilik Sorunu: Descola'nın Ontolojik Çoğulculuğu ve Levinas'ın Etik Fenomenolojisi Arasında Ötekilik	15
<i>Adnan AKAN</i>	
Henri Bergson Felsefesinde Süre, Sezgi ve Yaşam Atılımı Kavramlarının Ontolojik ve Epistemolojik Açıdan Değerlendirilmesi	44
<i>Eylem AKDEMİR</i>	
Kant'ın Tarih Düşüncesinde İlerleme Anlayışı ve Antropolojik Temeller	70
<i>Alper DARICI</i>	
Mantık Öğretiminin Örtük Biçimi Olarak Çocuklarla Felsefe: Araçsallaştırma İtirazına Bir Yanıt	88
<i>Esin KAYGIN</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

SIMONE DE BEAUVOIR'DA BİYOLOJİK KADERCİLİK ELEŞTİRİSİ VE GAMETLERİN SİMETRİSİ

Deniz SOYSAL¹

1. GİRİŞ

Kadının toplumsal konumunu değiştirmeye yönelik her girişim, tarih boyunca doğaya aykırılık suçlamasıyla karşı karşıya kalmıştır. Buna uygun olarak biyolojik kadercilik görüşü toplumsal cinsiyet rollerini ve kadının ikincil konumunu doğanın değiştirilemez bir emri gibi sunar. Bu nedenle cinsiyetler için eşitlikçi dönüşüm talebinden önce, o dönüşümün biyolojik olarak olanaklı olup olmadığını hesaba katmanın felsefi olarak zorunlu bir adım olduğu söylenebilir. Charlene Haddock Seigfried'in de vurguladığı gibi:

Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet* kitabına "Biyolojinin Verileri" başlığıyla başlamış olması şaşırtıcı değildir. Platon da Devlet'in beşinci bölümünde, kadınların site devletinin yaşamına tam anlamıyla katılımının arzu edilirliğine dair argümanlarından önce, bunun yapılabilirliğine ilişkin bir kanıt sunar. Açıkça söylemek gerekirse, eğer kadınlar doğaları gereği aşağı olsalardı, sosyal, politik veya ekonomik düzenlemelerdeki hiçbir değişiklik eşitlik sağlayamazdı. (1990, s. 305)

¹ Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, Isparta-Türkiye, ORCID: 0000-0003-0923-7410.

Bu felsefi zorunluluktan hareketle Beauvoir kadınların geleneksel toplumsal konumlarını doğal bir kader gibi sunan biyolojik anlatıları inceleyerek başlar. Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'in "Biyolojinin Verileri" adlı ilk bölümünde cinsiyet farklılaşmasının ya da dişi ile erkek ayrımının ne anlama geldiğini ortaya çıkarmak için çok katmanlı bir çözümleme sunar. Ona göre doğadaki canlı türlerinde cinsiyetlerin iki farklı ve katı bireysel kategori şeklinde ayrılması mutlak bir zorunluluk değil, olumsal (*contingent*) bir doğa olgusudur (Beauvoir, 2019, s. 23). Ancak Beauvoir felsefe tarihinde buna karşıt bir eğilim görür. Platon, Aristoteles, Aquinalı Thomas ve Hegel gibi düşünürlerin, cinsel farklılaşmayı sorgulanmaksızın kabul edilen *a priori* bir veri olarak ele aldıklarını söyler. Yani büyük düşünürler bile cinsiyet farkını açıklamamış, sadece varsaymıştır. Oysa Merleau-Ponty'nin her olgunun yorumlandığı düşüncesine katılsa da Sartre'ın Heidegger'in ölüm ya da sonluluk tezine yönelttiği itirazdan hareketle, bedenli ve sonlu bir varoluşun zorunlu olduğunu ama bu zorunluluğun cinsel farklılaşmayı içermediğini gösterir. Cinsiyetlerin üremedeki rollerinin tarihsel süreçte hem antropolojik hem de bilim tarihi açısından geçirdiği dönüşümler, bu rollerin sabit bir öze dayanmadığını, aksine sürekli yeniden yorumlandığını göstermektedir.

Beauvoir, insanlık tarihinde erkeğin üremede merkezi bir rolünün olmadığını düşünüldüğü uzun bir dönem bulunduğunu ileri sürer. Hamileliğin ata-ruhların kadının rahmine girmesi ile gerçekleştiği düşüncesi hakimdir. Beauvoir'ın genel iddiasını somutlaştırmak için ekleyebileceğimiz örnekler Trobriand Adalıları ve Avustralya yerlilerine dair antropolojik verilerdir. Böyle bir anaerki dönemin tüm dünya çapında ve tüm insan topluluklarında evrensel olarak yaşandığını söylemek mümkün olmasa da erkeğin üremedeki rolünün önemsenmesi ve soyun erkek üzerinden sahiplenilmesi tarihsel olarak daha geç bir aşamaya denk gelir. Çağdaş biyolojinin verileriyle bakıldığında

erkeğin soyun devam etmesindeki rolünü azımsayan bu yaklaşımın bir mit veya inançtan ibaret olduğu açıktır. Ancak bildiğimiz kadarıyla erkeğin üremedeki rolüne ilişkin düşünce çok köklü bir şekilde değişmiştir. Bu değişikliğin nasıl gerçekleştiği konusunda çok kesin bilgilere sahip olmasak da yerleşik hayata geçiş ve özel mülkiyetin doğuşuyla birlikte biçimlenen ataeril düzen erkeğin kendine ait bir soya büyük bir önem atfettiği bir toplumsal yapı halini almıştır. Bu dönüşüm itibarıyla kadın cinselliğinin denetlenmesi de önemli bir tabu halini almıştır. Böylece erkeğin üremede önemli bir rolü olmadığı miti yerini erkeğin üstünlüğü ya da aktif erkek/pasif kadın mitine bırakmıştır.

Aktif erkek/pasif kadın miti halen kültürel olarak tümüyle ortadan kalkmış değildir. 19. yüzyılda yumurta hücrelerinin keşfi ve mikroskopun icadıyla birlikte iki gametin üremedeki eşit ve simetrik katkısı bilimsel olarak kanıtlanabilmiştir. Bu bilimsel kanıtlara rağmen saygın bilim insanları dahi kadının üremedeki rolünü pasifleştiren teoriler üretmeye devam etmiştir. Bunun bir nedeni erkeğin aktif ilke, kadının ise pasif ya da taşıyıcı olduğuna ilişkin kültürel önyargının bilim insanlarının bulgularını yorumlama biçimlerini şekillendirmiş olmasıdır. Bu önyargılı bakış açısı hücrelerin sundukları dış görünüş üzerinden yeni bir karşıtlık icat edilmesiyle mümkün olmuştur. Buna göre yumurta yine de bir anlamda pasifti çünkü hareketsizdi, sperm ise bir anlamda aktifti çünkü hareketli ve çevikti. Yani bilimsel gerçek değişmiş olmasına rağmen, söz konusu önyargıyı haklı çıkaracak yeni bir gerekçe bulunmuştu.

Ancak yeni biyolojik veriler tam tersi bir yoruma da yol açmıştır, o da erkeği önemsizleştirme eğilimidir. Partenogenez (döllensiz dışının tek başına üremesi) keşfedilince, bazı bilim insanları bu sefer erkeğin rolünü küçümseme yolunu seçtiler. Bazı türlerde, bir asit veya mekanik bir uyarının yumurtanın bölünmesini ve embriyonun gelişmesini tetikleyebildiği

gösterilmesinden yola çıkarak erkek gametinin üreme için gerekli olmadığı da ileri sürüldü. Beauvoir ironik biçimde bunun “birçok kadının arzusu gibi görüldüğünü” ekler. Ona göre kadının pasifliği düşüncesi de erkeğin gereksizliği beklentisi de haklı çıkarılabilir değildir. Çünkü hiçbir şey yaşamın “özel süreçlerini evrenselleştirmeyi” haklı çıkarmaz (Beauvoir, 2019, s. 26). Yani, Beauvoir iddia eder ki bazı türlerde partenogenez (ya da mekanik ya da asidik uyarıyla üreme) gözlemlenmiş olmasından, bunun tüm yaşamın temel mekanizması olduğu ve cinsel üremenin ona indirgenebilir olduğu sonucu çıkmaz. Aseksüel çoğalma ve partenogenezin, cinsel üremeden daha temel (*fundamental*) ya da daha az temel olduğu söylenemez. İkisi de kendi başına geçerli, birbirine indirgenemez biyolojik olgulardır (Beauvoir, 2019, s. 26). Beauvoir’ın bölümün başında ortaya koyduğu gibi cinsel üremenin *a priori* olarak ayrıcalıklı bir üreme biçimi olduğunu gösteren bir kanıt yoktur.

Bu tutarlılık, Beauvoir’ın kitabın tamamında sürdürdüğü daha geniş bir felsefi tavrın parçasıdır. Gördüğümüz gibi Beauvoir sadece erkek egemen önyargıları eleştirmekle kalmaz. Erkek üstünlüğünün tam tersi yönde iddialara, örneğin erkeği tamamen gereksizleştirme fantezisine, karşı da eşit titizlikle karşı çıkar. Her türlü bilimsel-olmayan, ideolojik abartıyı reddeder. Ona göre gerçek bilimsel/felsefi tutum, hiçbir cinsi diğerine karşı *a priori* üstün ya da vazgeçilmez kılmadan, olguları oldukları gibi kabul etmektir.

Beauvoir *İkinci Cinsiyet*’te özellikle de hücresel düzeyde ortaya koyduğu iddialarda biyolojik kadercilik olarak adlandırılan, cinsiyete dayalı toplumsal rollerin doğa tarafından zorunlu kılındığı iddiasının karşısında konumlanır. Beauvoir, biyolojik kaderciliği yıkmak için hücresel düzeyde üreme hücrelerinin doğasını varoluşçu felsefesini temel alarak ancak bir bilim felsefecisi titizliğiyle incelemiştir. Bu çalışmanın amacı ise Beauvoir’ın hücresel düzeyde dişi ve erkek ayrımını nasıl

yorumladığını incelemek ve verdiği örnekler ile bunlardan çıkardığı felsefi sonuçları değerlendirmektir. Beauvoir, “Biyolojinin Verileri” bölümünün devamında hücresel düzeyden organizma ve tür düzeyine geçerek pek çok farklı argüman ortaya koyar. Bu analizler kendi başlarına ayrı ve kapsamlı bir incelemeyi gerektirdiğinden dolayı bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır; burada odaklanılan, yalnızca Beauvoir’ın çözümlemesinin başlangıç noktasını oluşturan hücresel düzeydir.

2. ÜREME HÜCRELERİNİN BİYOLOJİK EŞİTLİĞİ VE İŞ BİRLİĞİ

Beauvoir neden çözümlemesine gamet biyolojisi ile başlar? Bunun yanıtı sadece hücre düzeyinin biyolojide temel olması değildir. Beauvoir’ın göstermek istediği şey aynı zamanda toplumsal önyargının hücre düzeyinde bile kendini bariz olarak gösteriyor olmasıdır. Özcülük (*essentialism*) adı verilen kadına bir tür doğa atfetmek isteyen bakış açısı gametlere kadar uzanır. Girişte tanımladığımız biyolojik kadercilik de temelde bu özcülüğün biyoloji alanına uygulanmış bir türüdür; kadının toplumsal konumunu doğaya, doğayı da değişmez bir öze dayandırır. Başka bir deyişle bir grup için doğal bir kaderden söz edebilmek, ancak o grubun sabit ve tarihsel olmayan bir özü olduğunu varsaymakla mümkündür. Önceki bölümde gösterdiğimiz gibi, Beauvoir felsefe tarihindeki cinsiyet farkının *a priori* kabulünü eleştirmişti; şimdi bu eleştiriyi biyolojinin en temel biriminde, gamette, sınamaktadır. Rodier bu durumu açıklayıcı bir biçimde şöyle ifade eder:

Hikayeyi bilirsiniz: Dişi gamet erkek gametle karşılaşır, gamet-aşkına düşerler ve bir gamet-çocukları olur. Kulağa harika bir aşk hikayesi gibi geliyor, değil mi? Ya da öyle mi? De Beauvoir’ın gametler üzerine olan kısmı, öne sürüyorum ki,

gametlere geldikleri kişilerin birer mikrokozmosu muamelesi yapılmasıyla mücadele etmek amacını taşımaktadır. Nitekim, eğer böyle bir hikaye mümkün olsaydı, biyolojik özcülük yeşerip serpilirdi. Gametler üzerine olan kısım, biyolojik özcülüğü daha emekleme aşamasındayken çürütmek için biyolojik üremenin tam da temelinden başlar. (Rodier, 2007, s. 52)

Beauvoir'ın temel iddiası bu tür bir özcülüğün tümüyle reddedilmesi gerektiğidir. Ona göre üremede erkek ve dişi gametler (sperm ve yumurta), hücre çekirdeği düzeyinde biyolojik olarak eşittir ve birbirine simetriklerdir. Başka bir deyişle erkek ve dişi gametlerin biyolojik olarak birbirine üstünlüğü yoktur. Beauvoir öncelikle izogamiyi yani bazı alg ve mantarlarda birleşip yeni bir canlı oluşturan ilk hücrelerin özdeş olduğu örneğini verir. Bu örnekte üreme hücreleri dişi ve erkek olarak ayrılmamıştır. Evrimsel biyolojide eşeyli üremenin ilk formunun izogami (büyüklük ve yapı olarak eşit gametler) olduğu kabul edilir. Sperm ve yumurta gibi farklılaşmış üreme hücreleri (anizogami), izogamiden evrimleşmiştir.

Anizogami olarak adlandırılan gamet boyutundaki bu farklılaşma (dimorfizm), muhtemelen bir gametin yüksek uyum başarısına (fitness) ulaşmasının iki farklı yolu olması sayesinde evrimleşmiştir. Gamet; büyük ve besin bakımından zengin olarak başarılı olabilir ki bu durum hareketi engeller. Alternatif olarak; küçük ve hareketli olarak da başarılı olabilir ki bu durum, onun büyük ve hareketsiz bir gameti bulma ve dölleme yeteneğini artırır. (Futuyma and Kirkpatrick, 2023, s. 319)

Modern evrimsel biyolojinin bu işlevsel açıklaması, gamet boyutundaki farkın nedenini ortaya koyar; ama Beauvoir'ın da vurguladığı gibi, bu işlevsel farkın kendisi, gametlerin taşıyıcısı olan bireylere aktiflik/pasiflik gibi bir kişilik veya değer atfetmeyi haklı çıkarmaz. Kökenleri aynı olan bu iki hücrenin hareketli ve hareketsiz olması, evrimsel biyolojide sadece iki farklı uyum stratejisidir. Bu farklar birine daha canlı ya da daha aktif dememiz için özel bir neden sunmaz. Bu, Beauvoir'ın 1949'da kendi döneminin bilimsel diliyle ulaşmaya çalıştığı sonuca şaşırtıcı derecede yakındır.

İkinci olarak Beauvoir hücresel düzeyde dişi ve erkek üreme hücreleri ayrı bile olsa bu hücrelerin çekirdeklerinde gerçekleşen olayların neredeyse tamamen aynı şekilde gerçekleştiğini söyleyerek devam eder. Ayrıca döllenme sırasında kromozom sayılarının yarıya inmesi iki hücrede de gerçekleşir. Böylece embriyo hem annenin hem de babanın üreme hücrelerini eşit şekilde yaşatır ve bunları gelecek kuşaklara aktarır. Beauvoir bu süreçte yumurtaya ve sperme ne olduğunu dikkatli bir şekilde değerlendirmemiz gerektiğini vurgular. Yumurta ve sperm embriyoyu oluşturmak için aslında kendi varlıklarına son verirler: “Bu birleşmede hiçbir gamet diğerine üstün gelmez: her ikisi de kendi bireyliğini feda eder.” (Beauvoir, 2010, s. 27). Bu değerlendirme ‘dişinin edilgenliği’ ve ‘türün devamlılığı dişi tarafından güvence altına alınır’ önyargılarını yıkmak için yeterlidir. Hücresel düzeyde dişi üreme hücresi erkek üreme hücresi ile karşılaştırıldığında birine daha edilgin dememizi sağlayacak hiçbir veri yoktur. İki hücre de aynı düzeyde etkinlik gösterir ve ancak ve ancak bu iki hücrenin bu etkinliklerini beraber sürdürmeleri yoluyla kendi yok oluşları pahasına embriyonun oluşumu mümkün olur. Dolayısıyla hücresel düzeyde dişi de erkek de etkindir ve türün devamlılığının güvenceye alan eşit oranda paylarla bu iki hücredir. Yumurta ve sperm hücresel temel düzeyde eşit rol oynasalar da döllenmeyi

sağlayan ikincil ve biçimsel özelliklerinde belirgin bir görev dağılımı vardır. Ancak üreme hücrelerinin görünüşlerine göre yapılan değerlendirmeler yüzünden pasif dışı önyargısı peşimizi bırakmaz.

Böylece, temel ilkesi olan çekirdeğinde aktif olan yumurta, görünüşte edilgendir; kendi üzerine kapanmış, kendi içinde yoğun olan kütlesi, kendinde-varlığın (*in-itself*) geceye özgü ağırlığını ve durağanlığını çağırıştırır: Eskiler kapalı dünyayı bir küre ya da opak bir atom biçiminde canlandırıyorlardı; devinimsiz bekler yumurta; buna karşılık, açık, minik ve çevik sperm ise varoluşun sabırsızlığını ve kaygısını cisimleştirir. (Beauvoir, 2010, s. 28)

Aslında Beauvoir burada üreme hücrelerinin salt görünüşlerinin betimlemesini yapmaktadır. Bu görünüşleri temel alarak spermin yumurtayı “fethettiği” ya da yumurtanın spermi “hadım edip” yuttuğu bile söylenmiştir (Beauvoir, 2010, s. 28). Beauvoir, bütün bu girişimleri yani bu ikincil biyolojik özellikleri felsefi alegorilere dönüştürme eğilimini “boş laflar” olarak nitelendirip reddeder (2010, s. 28). Bu benzetmeler çekici olabilir ama bunlar gerçek açıklamalar değildir. Yumurtayı edilginlik ve içkinlik olarak, spermi de aşkınlık olarak resmetmek doğru değildir.

Beauvoir, temel genetik eşitliği kanıtladıktan sonra, gözlemlenebilir fiziksel farkları inkâr etmiyor; yumurta gerçekten büyük ve hareketsizdir, sperm gerçekten küçük ve hareketlidir, sperm gerçekten yumurtayı “arar” ve rekabet eder. Yine de yumurtanın spermi açgözlülükle yuttuğu iddiası yanlıştır. Spermin dışı hücrenin rezervlerini “zaferle ele geçirdiği” iddiası da eşit derecede yanlıştır çünkü onları birleştiren eylemde, her ikisinin bireyselliği de ortadan kalkar (Beauvoir, 2010, s. 28).

İnsanlar, tıpkı Aristoteles ve Hegel'in yaptığı gibi, bu fiziksel farklardan kolayca aktif erkek ile pasif kadın gibi toplumsal bir hiyerarşi çıkarmaya eğilimlidir. Beauvoir'ın stratejisi, önce bu gözlemsel farkları dürüstçe kabul etmek ama sonra bu farkların zorunlu bir anlam taşımadığını, bunlardan doğrudan bir değer hiyerarşisi çıkarılamayacağını göstermektir. Yani spermin hareketliliği bir olgudur; ama bu yüzden erkek üstündür demek ideolojik bir yorumdur. İki üreme hücresi arasında işlevsel bir farklılaşma olduğu doğrudur. Biri hareket başlatır, diğeri o hareketi besleyip istikrara kavuşturur ama bu, bir hiyerarşi ya da değer farkı değil, tamamlayıcı bir iş birliğidir. Her iki işlev de eşit derecede gereklidir ve temelde özdeş bir sürecin (yaşamın kendini hem sürdürmesi hem aşması) iki yüzüdür. Cinsiyetler arası farklar işlevsel olabilir, ama bu farklar doğal bir üstünlük/aşağılık hiyerarşisini haklı çıkarmaz. Peña-Guzmán, Beauvoir'ın bu konudaki tutumunu ve varılan sonucu şöyle özetler:

[Beauvoir] üreme mantığı hakkında kesin olarak bildiğimiz tek şeyin, bir araya gelerek “canlı bir varlık yaratan” iki hareketin varlığı olduğunu söyler: yumurtanın hareketi ve spermin hareketi. Bunun ötesindeki her şey ya ataerkil ilkelere dayanan ideolojik bir projeksiyondur ya da biyolojik bilginin mevcut durumuna dair basit bir kafa karışıklığıdır. (Peña-Guzmán, 2016, s. 266)

Asıl mesele yaşamın sürdürülmesi (içkinlik) ile yaşamın kendini aşması (aşkınlık) anının döllenmede karşılıklı olarak birbirini tamamlamasıdır. Peña-Guzmán'ın da altını çizdiği bu iki hareket, fiziksel bir yer değiştirmeden ziyade yaşamın ritmini ifade eder: Yumurtanın temsil ettiği yaşamı sürdürme ve kurma hareketi ile spermin temsil ettiği durumu değiştirme ve başlatma hareketi. Beauvoir'a göre yaşam, ancak bu iki hareketin eşzamanlı birlikteliğiyle kendini aşabilir. Beauvoir'ın önemli

katkılarından biri, dönemin maskülen biyoloji dilinin yarattığı “sperm aktif bir fatihtir, yumurta ise edilgen bir nesnedir” mitini genetik eşitliği ve bireyselliğin karşılıklı yitimini göstererek çürütmesidir.

Alfred Fouillée, örneğin, erkeği sperm, kadını yumurta olarak tanımlar (Beauvoir, 2010, s. 29). Oysa hem erkek hem kadın, eşit derecede bir spermin ve bir yumurtanın birleşmesinden doğar. Biyolojik olarak bir kadın, babasından gelen spermin ve annesinden gelen yumurtanın birleşimiyle oluşur; bir erkek de aynı şekilde oluşur. “Yumurtadan kadına giden yol çok uzundur,” der Beauvoir (2010, s. 29). Beauvoir’ın bu ünlü cümlesiyle kastettiği şey, yumurta hücresinin kadınlık kavramını ve olgusunu henüz barındırmadığıdır.

Fouillée’nin akıl yürütmesi, mantık tarihinde adı olan iki hataya birden düşer. Birincisi, bütünleme safsatasıdır (*fallacy of composition*). “Bu safsata, parçaların belirli bir niteliğe sahip olması nedeniyle bütünün de o niteliğe sahip olduğu argümanı öne sürüldüğünde ve söz konusu niteliğin parçalardan bütüne geçerli bir şekilde aktarılamayacağı bir durum söz konusu olduğunda ortaya çıkar.” (Hurley, 2024, s. 149) Örneğin her tuğla hafiftir, o hâlde tuğladan yapılan duvar da hafiftir önermesi bu safsatanın klasik örneğidir çünkü parçanın özelliği, bütünde aynen tekrarlanmayabilir. Fouillée de benzer bir sıçrama yapar: yumurta hücresi sabit ve besin depolayan bir yapıdadır, o hâlde kadın da eve bağlı kalır ve besleyici bir rol üstlenir. Ama bir hücrenin fiziksel davranışı, milyarlarca hücreden oluşan, kendi siniri, hormonu, bilinci ve tarihi olan bir organizmanın davranışına dair hiçbir şey garanti etmez.

İkinci hata ise kategori hatasıdır (*category mistake*). Gilbert Ryle’in adlandırdığı bu hata, birbirinden tamamen farklı iki ontolojik düzeye ait şeyleri, sanki aynı düzlemdeymiş gibi karşılaştırmaktan doğar. Ryle’in ünlü örneğinde, bir üniversiteyi

gezen ve kütüphaneyi, laboratuvarları, idari binaları gördükten sonra “peki üniversite nerede?” diye soran kişi bu hatayı yapar çünkü üniversite, binaların yanında duran ayrı bir bina değil, o binaların ve ilişkilerin bütününe verilen bir addır (Ryle, 2009, s. 6). Tıpkı üniversiteyi oluşturan binaların arasında dolaşıp üniversiteyi ayrı bir bina olarak arayan kişi gibi, Fouillée de kadının hücrel bileşenleri (yumurta) arasında doğrudan kadınlığı arar; oysa kadın olmak, tıpkı üniversite gibi, alt bileşenlerin yanında duran ayrı bir şey değil, çok daha karmaşık bir bütünün adıdır. Yumurta hücresinin fiziksel-kimyasal özellikleri (büyüklüğü, hareketsizliği, besin içeriği) bir düzeydeyken; kadın olmak, annelik, toplumsal rol gibi kavramlar bambaşka bir düzeye, bilinç, davranış, kültür, tarih düzeyine, aittir. Bu iki düzey arasında doğrudan bir geçiş kurmak, kategorik olarak yanlıştır. Beauvoir’ın kendisi de bu tür çıkarımları benzer bir dille eleştirir: bunları “şüpheli benzetmeler oyunu” (*game of dubious analogies*) ve “sözde-düşünme” (*pseudo-thinking*) olarak adlandırır (2010, s. 29). Yumurtanın sabit ve besin dolu olması, kadının evde oturması gerektiği anlamına gelmez. Bu, bilimsel bir çıkarım değil; bir parçanın özelliğini bütüne ve bir ontolojik düzeyin kavramlarını başka bir düzeye taşıyan, çifte bir mantık hatasıdır.

Fouillée’nin bu hatası, aslında yeni bir yanılgı değildir; kökleri çok daha eskiye uzanan bir düşünce geleneğinin modern bir yansımasıdır. Yumurtayı “dişi bir küçük insan” (*homunculus*), kadını ise “dev bir yumurta” olarak görmek, Beauvoir’ın da işaret ettiği gibi, modern bilime değil, kökleri Antik Yunan’a uzanan ama özellikle Rönesans felsefesinde de savunulan makrokozmos-mikrokozmos benzetmesine dayanır (2010, s. 29). Bu analojik inanca göre evren ve insan birbirinin aynadaki yansımasıdır. Beauvoir bunu “Ortaçağ felsefesi” olarak anıyor olsa da, bu düşünce geleneği aslında antik çağdan Rönesans simyasına uzanan çok daha geniş bir tarihsel yayılıma sahiptir (Magee,

2000, ss. 60-64). O halde Fouillée'nin 19. yüzyıldaki iddiasının çok daha eski ve sembolik bir düşünme biçiminin bir tekrarı olduğunu söyleyebiliriz.

3. SONUÇ

Erkeğin karakteri sperm gibidir, kadının karakteriyse yumurta gibidir demek, genetik gerçekliği yok saymaktır. Bir kadının vücudundaki DNA'nın yarısı bir sperme, yarısı bir yumurtaya aittir; tıpkı bir erkeğin vücudundaki DNA'nın da aynı biçimde iki kaynaktan gelmesi gibi. Dolayısıyla hücresel düzeydeki bir özelliği alıp doğrudan tek bir cinsiyetin psikolojisi veya toplumsal rolüyle özdeşleştirmek, daha önce belirtilen bütünleme safsatasının bir başka görünümüdür.

Beauvoir hem üreme hücrelerinin gelişimi hem de üreme sırasında gerçekleşen olayların anlaşılması ve yorumlanması sırasında ataerkil önyargıların çok etkili olduğunu ama gerçek bir bilim insanının bu önyargılardan arınmış olması gerektiğini ima eder. Peña-Guzmán bu durumu şöyle ifade eder:

Evrimsel tarihinin belirli bir noktasında bir türün iki cinsiyete bölünmüş olması, ne bir cinsiyetin diğerinden üstün olduğu anlamına gelir ne de o türün herhangi bir bireysel üyesinin 'cinsiyetlendirilmiş statüsü' hakkında doğrudan çıkarımlar yapabileceğimiz anlamına gelir. Cinsiyet farklılaşmasının var olduğu gerçeğinden, neredeyse hiçbir şey çıkarsanamaz. (Peña-Guzmán, 2016, s. 265)

Bir olgudan neyin çıkarsanıp neyin çıkarsanamayacağı konusu hem bilim felsefesinde hem de mantıkta temel bir konudur ve bilim insanları artık bu konuda daha eğitilmiş ve dikkatlidir. İki cinsiyetin varlığı empirik bir olgudur; ancak bu

olgunun kendisi içerik olarak son derece zayıftır; yani ondan daha öte bir sonuç çıkarmak zordur. Ancak toplumsal önyargı çoğu zaman olduğu gibi bilimsel önyargılara göre çok daha zor değişir. Günümüzün hassas ve detaylı biyolojik açıklamaları ile yumurtada kadını spermde erkeği görmek gibi sembolik fanteziler birbiriyle bağdaşmaz. Yumurta ile kadın birey arasında doğrudan bir özdeşlik kurmak bilimsel olarak imkânsızdır. Bir kadının toplumsal rolü, doğası veya varlığı, dişi üreme hücresi olan yumurtanın biyolojik özelliklerine bakılarak tanımlanamaz ve sınırlandırılmaz. Sonuç olarak Beauvoir, biyolojiyi reddetmez; aksine biyolojiyi önyargılardan, safsatalardan ve mantık hatalarından arındırarak kendi sınırlarına çeker. Gametten kadına doğrudan geçilemeyeceğini gösteren bu çözümleme, biyolojik kaderciliğe hücresel düzeyde güçlü bir itiraz ortaya koymuştur. Rodier'in ironik biçimde sorduğu gibi, gamet-aşk hikayesi gerçek bir hikaye midir? Bu çalışma göstermiştir ki değildir. Yumurta ile sperm arasındaki biyolojik gerçeklik ne bir aşk hikayesi ne de bir toplumsal kader göstergesidir; o, yalnızca yaşamın kendini hem sürdürme hem aşma çabasının doğadaki versiyonlarından biridir.

KAYNAKÇA

- Beauvoir, S. de. (2010). *The Second Sex* (C. Borde & S. Malovany-Chevallier, Çev.). Vintage Books.
- Futuyma, D. J., & Kirkpatrick, M. (2023). *Evolution* (5th ed.). Oxford University Press.
- Hurley, P. J., & Watson, L. (2024). *A concise introduction to logic* (14th ed.). Cengage Learning.
- Ryle, G. (2009). *The concept of mind* (60th anniversary ed.). Routledge.
- Magee, B. (2000). *Felsefenin öyküsü* (B. S. Şener, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları.
- Peña-Guzmán, D. M. (2016). Beauvoir's reading of biology in *The Second Sex*. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 24(2), 259–285.
- Rodier, K. A. (2007). *Biologism and Simone de Beauvoir: A phenomenological re-reading of "The Givens of Biology"* [Yüksek lisans tezi, Saskatchewan Üniversitesi].
- Seigfried, C. H. (1990). Second sex: Second thoughts. A. Al-Hibri ve M. A. Simons (Der.), *Hypatia reborn: Essays in feminist philosophy* içinde (ss. 305–322). Indiana University Press.

DÜNYALARIN ÖTEKİLİK SORUNU: DESCOLA’NIN ONTOLOJİK ÇOĞULCULUĞU VE LEVINAS’IN ETİK FENOMENOLOJİSİ ARASINDA ÖTEKİLİK

Adnan AKAN¹

1. GİRİŞ

İnsan dışı bir varlığın kişi olarak kabul edilmesi, ona karşı etik yükümlülüğü temellendirmeye yeter mi?² Bu soru, ötekiliğin ontolojik olarak tanınması ile ötekine karşı sorumluluk arasındaki ilişkinin açıklanmasını gerektirir. Bir hayvana niyet, duygu veya iletişim yeteneği atfetmek, onunla hangi ilişkinin kurulması gerektiğini kendiliğinden belirlemez. Descola’nın özdeşleştirme ile ilişki arasında kurduğu ayırım, tam da bu geçişi tartışmaya açar: Kişi sayılan bir hayvanla avlanma, rekabet veya koruma ilişkisi kurulabilir (Descola, 2005/2015, s. 205). Dolayısıyla insan dışı varlıkların toplumsal dünyanın muhatapları olarak tanınması ile onlara yönelik belirli bir davranışın gerekçelendirilmesi ayrı ayrı incelenmelidir. Bu bölümde, söz konusu ayırım Philippe Descola’nın ontolojik çoğulculuğu ile Emmanuel Levinas’ın yüz

¹ Dr. Araştırma Görevlisi, Kocaeli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0003-1716-1137.

² Bu soru, ahlaki dikkatin yalnızca kişi sayılan varlıklara yönlitilebileceği varsayımını içermez. Singer, eşitliği varlıkların fiili yetilerinin aynı olmasına dayanan bir betimleme olarak değil, çıkarların gözetilmesini düzenleyen normatif bir ilke olarak temellendirir (Singer, 1991, ss. 4–5). Acı ve haz deneyimleyebilme kapasitesini ise çıkar sahibi olmanın koşulu olarak değerlendirir (Singer, 1991, ss. 7–8). Bu yaklaşımda, bir hayvanın acı çekmemekteki çıkarını dikkate almak için önce ona insanla aynı bilişsel yetileri atfetmek gerekmez. Dolayısıyla bu bölümün kişilik tartışması, etik muhataplığın tek olası temelini belirlemekten çok, ontolojik tanımının belirli yükümlülükleri ne ölçüde gerekçelendirebildiğini sorgulamaktadır.

ve sorumluluk çözümlemelerini karşılaştırarak araştırılmaktadır. Descola, varlıklara atfedilen benzerlik ve farklılıkların insanlarla insan dışı varlıklar arasındaki ilişkileri nasıl yönlendirdiğini inceler. Levinas ise başkasıyla ilişkinin onu tanıyan ve kavramsal olarak belirleyen bilginin ötesinde bir sorumluluk anlamı taşıdığını savunur (Descola, 2005/2015, ss. 204–207; Levinas, 1982/1985, ss. 95–99). İki yaklaşımın karşılaştırılması, bir varlığı kişi olarak belirlemek ile onun karşısında kendini sorumlu bulmak arasındaki farkı görünür kılar.

Bu bölümde vurgulanmak istenen ana tema, ontolojik çoğulluğun etik sorumluluğun kapsamını yeniden düşünmeye imkân verdiği, ancak belirli yükümlülüklerin içeriğini ve bağlayıcılığını tek başına açıklamadığıdır. Bu sav, Descola'nın antropolojisinde normların bulunmadığı ya da Levinas'ın bütün ontolojik araştırmaları geçersiz saydığı varsayımına dayanmaz. Descola'nın özdeşleştirme ve ilişki ayrımı ile Levinas'ın bilgi ve sorumluluk ayrımı, iki farklı düzlemde, ötekini tanımanın onunla ilişkinin anlamını tüketmediğini gösterir. Bunun karşılaştırmalı sonucu şudur: Etik eleştiri ontolojik farklılıkları dikkate almalı; ontolojik çoğulluk da kurulan ilişkilerin ve kullanılan gücün gerekçelendirilmesi sorununu açık tutmalıdır. Bu sonuç, insan dışı varlıkların tek bir etik kategori altında birleştirilmesini gerektirmeden sorumluluğun insani sınırlarının tartışılabilmesine olanak verir. İnceleme önce iki düşünürün kavramsal ayrımlarını yeniden kurmakta, ardından Descola'nın Achuar etnografyası ile Levinas'ın Bobby anlatısını karşılaştırmaktadır. Karşılaştırmanın ardından, animist ilişkilerin dışarıdan bir etik ölçüte tabi kılınması ve Levinasçı yüzün insan dışı varlıklara genişletilmesi itirazları değerlendirilmektedir. Sonuçta tartışma, Mar Menor lagününün hukuki kişiliği ve temsil organları üzerinden güncel bir soruya taşınmaktadır: İnsan dışı varlıklar adına konuşan kurumların, bu varlıkların çıkarlarına cevap verdiğini hangi ölçütlerle söyleyebiliriz?

2. YÖNTEM VE KARŞILAŞTIRMANIN ÖLÇÜTLERİ

Karşılaştırmada üç çözümleme düzeyi ayırt edilmektedir. Ontolojik özdeşleştirme, varlıklara hangi özelliklerin atfedildiğini ve aralarında hangi sürekliliklerin kurulduğunu inceler. Etik muhataplık, bir varlığın kime karşı ve hangi anlamda sorumluluk doğuran bir başkası olarak belirlediğini sorgular. Normatif gerekçelendirme ise belirli bir yükümlülüğün neden bağlayıcı sayılacağını ve kapsamının nasıl belirleneceğini araştırır. Bu ayrım, iki düşünürün paylaştığı hazır bir sınıflandırma değil, metinlerin birbirine indirgenmeden karşılaştırılmasını sağlayan bir çözümleme önerisidir. Karşılaştırma, animist ilişkilerin kendi normatif anlamlarını gözetirken Levinasçı yüzün insan dışı varlıklara açılmasının ayrıca gerekçelendirilmesini gerektirir. Descola'nın karşılaştırılan pratiklerin anlamını yerel ilişkileri ve kullanılan malzemenin kanıt kuralları içinde değerlendirme uyarısı, bu yöntemin antropolojik dayanağını oluşturur (Descola, 2002, ss. 20–21). Descola'nın Achuar betimlemesi, bir topluluğun ilişki biçimlerini açıklayan etnografik bir çözümlemedir; Bobby anlatısı ise Levinas'ın savaş esirliği deneyimini felsefi ve dinî yorumla birleştiren kısa bir tanıklık metnidir. Bu iki metin aynı türden empirik veri sayılmamakta, kişilik ile sorumluluk arasındaki ilişkinin farklı yönlerini görünür kıldıkları için birlikte okunmaktadır. Benzer biçimde, sonuçta kullanılan hukuki kişilik kavramı ne animist kişiliğin ne de Levinasçı yüzün eşanlamlısıdır.

3. DESCOLA'NIN ONTOLOJİK ÇOĞULCULUĞUNDA ÖTEKİNİN YERİ

Descola'nın ontolojik çoğulculuğunda hareket noktası, insanlarla insan dışı varlıklar arasındaki ayrımların tek bir

dağılımının evrensel olarak kabul edilemeyeceğidir. Doğa ile kültürün birbirinden ayrılması, bütün toplulukların aynı biçimde benimsediği bir başlangıç noktası olarak alınamaz. Descola'nın göreceli evrenselciliği, önceden verilmiş mutlak bir doğa ile onun olumsal kültürel yorumlarından hareket etmek yerine, varlıklar arasında kurulan süreklilik, süreksizlik, özdeşlik, farklılık, analogi ve karşıtlık ilişkilerini karşılaştırır. Buradaki “göreceli” sözcüğü, bütün yargıların eşit derecede geçerli olduğunu bildiren bir görecilikten önce, ilişkinin yöntemsel önceliğine gönderimde bulunur (Descola, 2002, s. 21; 2005/2015, s. 522).

Descola'nın dünya oluşturma (*worlding*) kavramı, bu çoğulluğun kapsamını belirginleştirir. Burada araştırılan, önceden tamamlanmış bir gerçekliğin farklı kültürel temsillerinden çok, çevredeki nitelik ve ilişkilerin ontolojik ayrımlar doğrultusunda seçici biçimde edimselleştirilmesidir (Descola, 2014, ss. 272–273). Descola, birbirine tamamen kapalı ve ayrı fiziksel yasalara sahip dünyalar düşüncesini reddederek farklı biçimlerde oluşturulmuş ve birbirleriyle kısmen örtüşen dünyalardan söz eder (Descola, 2014, ss. 277–278). Bu çalışmada ontolojik çoğulluk, söz konusu ilişkisel ve kısmi farklılaşma anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevenin anlaşılması için özdeşleştirme ile ilişki arasındaki ayrım belirleyicidir. Özdeşleştirme, kişinin kendisi ile karşılaştığı varlıklar arasında görünüş, davranış ve atfedilen özellikler bakımından benzerlikler ve farklılıklar kurduğu genel şemayı ifade eder. Terim, bu bağlamda, ötekiyle aynılaşıma veya her şeyi insana benzetme anlamında kullanılmaz; benzerliği kabul etmek kadar farklılığı belirlemek de bu işlemin parçasıdır. Descola, belirli bir ilişkinin tarafı olarak henüz kurulmamış bu genel ötekiliği *aliud* terimiyle, belirlenmiş bir ilişkinin öteki tarafını ise *alter* terimiyle ayırır. Bu ayrım, önce nesnelerin bütünüyle ilişkisiz biçimde deneyimlendiği yolunda zamansal bir iddia değildir. Descola

ayrımın fenomenal değil, analitik olduğunu açıkça belirtir (Descola, 2005/2015, ss. 204–205).

Bununla birlikte, söz konusu çerçevede ilişki özdeşleştirilen varlıklar arasında fiilen kurulan bağlara ek bir belirlenim kazandırır. Bir varlığın kişi olarak tanınması onun korunacağını, onunla avlanma ilişkisi kurulması da kişi sayılmadığını kendiliğinden göstermez. Descola, kişi kabul edilen bir hayvanla avlanma, rekabet veya koruma ilişkisi kurulabileceğini belirtir. Özdeşleştirme kipleri bu ilişkilerin niteliğini kısmen yönlendirir; hangi ilişkinin baskın hâle geleceğini tek başına belirlemez (Descola, 2005/2015, ss. 205–207). Bu ayrım, kişilik atfının belirli bir yükümlülüğün içeriğini kendiliğinden vermediği savının metinsel dayanağıdır.

Bununla birlikte, Descola'nın antropolojisi normlardan arınmış bir sınıflandırma olarak okunamaz. İlişkiler, gözlenebilir davranışlarda beliren ve somut toplumsal normlarda kısmen ifade edilen bağlardır (Descola, 2005/2015, s. 206). Descola şemaları da kurumlar, değerler veya norm repertuvarlarıyla özdeşleştirmez; toplumsal deneyim içinde edinilen, algı, pratik ve yorumlamayı düzenleyen yatkınlıklar olarak tanımlar (Descola, 2002, ss. 18–19). Buradan çıkarılacak sonuç, animist toplulukların etik gerekçelerden yoksun olduğu değil, ontolojik bir belirlemenin somut normları ve onların geçerlilik gerekçelerini tek başına tüketmediğidir.

Descola'da özdeşleştirmenin iki temel ekseni içsellik ve fizikselliktir. İçsellik, yalnızca zihni veya bilinci kapsayan dar bir terim değildir; niyet, duygulanım, anlamlandırma, düş görme ve canlılığı açıklayan görünmez ilkeler gibi farklı özellikleri içerir. Fiziksellik de bedeni edilgin bir maddi taşıyıcı olarak tanımlamakla sınırlı değildir. Biçim, fizyoloji, algı ve hareket yetileri, beslenme tarzları ve bedensel özelliklerle bağlantılı davranış eğilimleri bu eksene dâhildir (Descola, 2005/2015, ss.

211–212). Dolayısıyla iki eksenî doğrudan ruh ile bedenî birbirinden bağımsız tözler olarak ayrılmasına eşitlemek, Descola’nın kavramlarının kapsamını daraltır. Descola, Batı’daki ruh ve beden karşıtlığını daha genel bir ayrımlar düzeninin yerel biçimi olarak yorumlar; bu yorumun karşılaştırmalı geçerliliği ise ayrıca tartışılabilir (Descola, 2005/2015, s. 219).

Dört ontoloji, bu iki eksenî kurulan benzerlik ve farklılık bileşimleriyle ayırt edilir. Totemizm, içsellik ve fiziksellik bakımından benzerliği; analogizm, her iki düzlemde farklılığı; animizm, içsellik bakımından benzerlik ile fiziksellik bakımından farklılığı; natüralizm ise fiziksellik bakımından benzerlik ile içsellik bakımından farklılığı esas alır (Descola, 2005/2015, ss. 220–221). Animizmin özgüllüğü, insan dışı varlıklara içsellik atfedilmesini onların bedensel farklılıklarının silinmesine bağlamamasıdır. İnsanlarla içsellik paylaşmak, aynı bedenlere ve bedensel olanaklara sahip olmak anlamına gelmez. Animizm böylece insan dışı varlıkları salt kullanılabilir nesneler olarak tanımlamanın zorunluluğunu sorgulamaya açar; onlarla kurulacak ilişkinin etik değerlendirilmesini ise tek başına sonuçlandırmaz. Bu dörtlü ayrımın yöntemsel statüsüne de dikkat çekilmelidir. Descola, tipolojisini toplumları değişmez sınıflara yerleştiren bir araçtan çok, araştırmayı yönlendiren bir yöntem olarak sunar. İnsanların koşullara bağlı olarak farklı özdeşleştirme çıkarımlarını kullanabildiğini ve ontolojik düzenlerin farklı kiplerin bileşimlerini içerebildiğini belirtir (Descola, 2014, s. 277). Dolayısıyla animizm veya natüralizmden söz etmek, bir topluluğun bütün pratiklerini tek bir ontolojik özün sonuçları olarak açıklamayı gerektirmez.

Bu ihtiyatın etnografik önemi, Revilla-Minaya’nın Peru Amazonu’ndaki Tayakome Matsigenka topluluğuna ilişkin araştırmasında belirginleşir. Araştırmada insan dışı varlıklara ruh ve insanlık atfedilmesine ilişkin görüşlerin topluluk içinde farklılaşabildiği; bu farklılıkların uzmanlaşmış pratiklerle,

toplumsal aktarım ve karşılaşma bağlamlarıyla ilişkili olduğu gösterilir. Dahası, Revilla-Minaya gözlenen düzenlemelerin genelleştirilmiş ontoloji modellerine her zaman bütünüyle uymadığını vurgular (Revilla-Minaya, 2026, ss. 8–10). Bu bulgu Achuar ilişkileri hakkında doğrudan bir kanıt oluşturmaz; fakat ontolojik bir sınıflandırmadan tek tip davranış veya yükümlülük çıkarmanın neden yerel incelemeyle denetlenmesi gerektiğini gösterir.

Descola'nın Husserl'e başvurusu da bu ayrımlar gözetilerek okunmalıdır. Özdeşleştirmeyi yüklem öncesi deneyimle ilişkilendirdiği pasajda Descola, beden ve yönelimsellikten hareket eden bir düşünce deneyi kurar. Bu deneyimin işlevi, henüz belirlenmemiş varlıklara, kişinin kendisine atfettiği içsellik ve fizikselliğe benzer özelliklerin nasıl tanınabildiğini veya tanınmayabildiğini açıklamaktır (Descola, 2005/2015, ss. 210–212). Analoji kadar karşıtlık kurma olanağı da bulunduğundan, bu işlemi ötekini benin kopyasına dönüştüren bir aynılık mantığı olarak nitelemek için hangi farklılıkların kaybolduğunu ayrıca göstermek gerekir.

Barroso'nun fenomenolojik yorumu, bu noktada önemli bir ayrıma dikkat çeker. Yazar, Descola'nın içsellik ve fiziksellik eksenlerini iki bağımsız töz olarak değil, yaşanan beden ve yönelimselliğin iç içe geçmiş deneyim katmanları üzerinden yeniden kurar. Başkasına içsellik atfedilmesi de onun deneyiminin bütünüyle erişilebilir hâle gelmesi anlamına gelmez (Barroso, 2025, ss. 501–502). Bu okuma, Descola'nın şemasının zorunlu olarak Kartezyen bir ikiciliği tekrarladığı itirazını sınırlar; ancak Descola'nın bütün açıklamalarının tek bir fenomenolojik modele indirgenmesini gerektirmez.

Nitekim Descola, dünya oluşturma açıklamasının bilgi kuramsal zeminini Hume'cu olarak niteler ve Hume'a özellikle Deleuze'ün *Empirisme et subjectivité* eserindeki yorum

aracılığıyla yaklaştığını belirtir (Descola, 2014, s. 273, dn. 3). Skafish de özdeşleştirmenin başlangıçtaki genel ötekiliğin bazı özelliklerini seçerek belirginleştirdiğini, başka özelliklerini ise dışarıda bıraktığını vurgular; bu nedenle şemayı nesneyi bütün özellikleriyle tüketen bir temsil olarak okumaya karşı çıkar (Skafish, 2016, ss. 76–77). Descola’ya yöneltilecek eleştiri, böylece, düşüncesine bir felsefi köken atfetmekle yetinmemeli; özdeşleştirmenin neyi açıklayabildiğini ve neyi açıklama dışında bıraktığını belirlemelidir.

Descola’nın modern ontolojinin evrenselleştirilmesine itirazı, başkasının kendisine ilişkin bakış açısının gözlemcinin kendi bakış açısı içinde eritilmesi tehlikesini de içerir (Descola, 2002, s. 16). Bu nedenle Levinas’la karşılaştırmının sorusu, Descola’nın ötekiliği tanıyıp tanımaması değildir. Asıl sorun, ötekinin farklılığını ve kendi bakış açısını tanımanın, ona karşı hangi yükümlülüklerin neden bağlayıcı olduğunu açıklamaya yetip yetmediğidir. Etik araştırma, Descola’nın yaklaşımında basit bir eksiklik saptamak yerine, özdeşleştirme ile ilişki arasındaki analitik ayrımın açtığı bu problemi izlemektedir.

4. LEVINAS’IN ETİK FENOMENOLOJİSİNDE YÜZ VE SORUMLULUK

Levinas’ın ontoloji eleştirisi, Descola’nın varlıklara atfedilen özellikleri karşılaştıran ontoloji kavramıyla başlangıçta özdeşleştirilmemelidir. Levinas’ın “Is Ontology Fundamental?” metninde sorguladığı öncelik, başkasının anlamının genel bir varlık ufku içindeki kavranışından türetilmesidir. Bir insanı tarihi, çevresi veya alışkanlıkları üzerinden anlamak mümkündür; ancak bu bilgiler, onunla karşılaşmada söz konusu olan başkalığı tüketmez. Başkasıyla ilişki, kavrama ve sahip olmanın sağlayabileceği hâkimiyete bütünüyle indirgenemez (Levinas, 1991/1998, ss. 9–11). Burada eleştirilen, bir varlık hakkında

herhangi bir bilgi edinmekten çok, ilişkinin anlamını bu bilginin ölçüsüne kapatmaktır.

Yüz kavramı bu indirgenemezliğin etik anlamını dile getirir. Levinas, Philippe Nemo ile söyleşilerinde yüzün göz, burun veya ten gibi betimlenebilir özelliklerin toplamı olmadığını açıklar. Birinin göz rengini saptamak, onun karşısında sorumlu olmanın ne anlama geldiğini açıklamaz. Yüz algıyla ilişkili olabilir; ancak özgül anlamı algısal bir içeriğe indirgenemez (Levinas, 1982/1985, ss. 85–86). Bu nedenle yüzü etik bakımdan önemli kılan şeyi yalnızca dış görünüşte aramak, kavramın işlevini yanlış yerde araştırmak olur. Karşılaştırma açısından yüzün bir anatomik benzerlik ölçütü gibi kullanılamayacağı sonucu çıkar; bu sonuç, bütün varlıkların Levinasçı anlamda yüz taşıdığı sonucuyla aynı değildir.

Yüzün etik anlamında açıklık ve savunmasızlık ile buyruğun bağlayıcılığı birlikte düşünülür. Levinas, yüzün şiddete maruz kalabilmesini onun öldürmeyi yasaklayan anlamından ayırmaz. Ancak bu yasak fiziksel bir engel değildir. Başkasının öldürülebilir oluşu ile öldürmenin etik bakımdan yasaklanması arasındaki farkı açıkça korur: Etik talep, ontolojik bir zorunluluk değildir (Levinas, 1982/1985, ss. 86–87). Bu ayrım, tartışmanın temel sorusuna doğrudan katkıda bulunur. Bir yükümlülüğün geçerliliği, fiilen yerine getirilmesiyle özdeş değildir; ihlal edilmesi de onun hiç var olmadığını göstermez.

Levinas'ın başkasını kuşatan kavrayışa yönelttiği eleştiri, başkasının her türlü belirlenimin dışında kalan belirsiz bir varlık olarak bırakılmasını gerektirmez. Sorun, onun hakkında söylenebilecek şeylerin, ona yönelme ve ona cevap verme ilişkisinin yerine geçirilmesidir. Söyleme ile söylenen arasındaki ayrım bu noktayı açar. Söylenen, aktarılabilir içeriği taşıırken söyleme, başkasına hitap etme ve ona cevap verme ilişkisini ifade eder. Levinas, konuşmanın bir şey hakkında konuşmayı

gerektirdiğini kabul eder; buna rağmen ilişkiyi taşıyan içerikle sınırlandırmaz (Levinas, 1982/1985, ss. 87–89). Böylece etik anlam, kavramsal içeriğin yokluğunda değil, içerik tarafından tüketilemeyen hitap ilişkisinde aranır.

Sorumluluk da önce kendi başına kurulmuş bir özneye sonradan eklenen bir nitelik olarak anlaşılmaz. Levinas, sorumluluğu öznelliğin temel yapısı olarak ele alır; başkasına yakınlığı, onun hakkında yeterli bilgi sahibi olmanın sonucu saymaz. Nemo'nun bir insanı eksiksiz tanımanın kendi başına yakınlık oluşturup oluşturmayacağı sorusuna verdiği olumsuz cevap, bilgi ile etik ilişkinin ayrımını keskinleştirir (Levinas, 1982/1985, ss. 95–97). Bu yaklaşımda sorumluluk, yalnızca kişinin kendi eylemlerinin sonuçlarını üstlenmesi değildir. Başkasının durumu, ben o durumu meydana getirmemiş veya önceden bir yükümlülük üstlenmemiş olsam da beni ilgilendirebilir.

Sorumluluğun asimetrisi, onun karşılıklı yarar veya karşılıklı yükümlülük beklentisiyle başlatılmamasını ifade eder. Levinas, başkası için sorumluluğu onun bana karşı ne yapacağını beklemeksizin düşünür. Bununla birlikte, bu asimetri toplumsal ilişkilerde adalet sorusunun ortadan kalktığı anlamına gelmez. İnsanların çokluğu, başkasının yanında başkalarının da bulunması ve taleplerinin birlikte değerlendirilmesi, adaletin gerekli olduğu düzlemi açar. Levinas, kendi aşırı sorumluluk ifadelerinin bağlamlarından koparılmaması gerektiğini ve somut durumda kendisi için de adaletin söz konusu olduğunu belirtir (Levinas, 1982/1985, ss. 89, 98–99). Dolayısıyla yüz yüze ilişkinin asimetrisinden, bütün kamusal yükümlülüklerin tek kişinin sınırsız fedakârlığıyla çözülebileceği sonucu çıkarılamaz.

Descola ile karşılaştırmada bu çözümleme, kişilik atfı ile etik sorumluluğun aynı işlem olmadığı düşüncesini destekler. Descola, bir varlığa belirli özelliklerin atfedilmesinin onunla

kurulacak somut ilişkiyi tek başına belirlemediğini söyler. Levinas ise başkasının özelliklerini bilmenin ona yakınlık ve sorumluluk anlamını kendi başına vermediğini savunur (Descola, 2005/2015, ss. 205–207; Levinas, 1982/1985, ss. 96–97). İki tespit arasında karşılaştırmaya elverişli bir yakınlık bulunur. Yine de bunlar aynı tez değildir: İlki özdeşleştirme ve ilişki kipleri arasındaki analitik ayrımı, ikincisi başkası için sorumluluğun bilgiye indirgenememesini açıklamaktadır.

Bu yakınlık, Descola’nın Husserlci, Levinas’ın ise Husserl karşıtı bir kutba yerleştirilmesini de gerektirmez. Levinas, “Peace and Proximity” metninde Husserl’in eş-sunum kavramını yoksullaşmış bir temsil olarak yorumlamaz; onu sevilenin temsile sığmayan fazlalığıyla ilişkilendirir. Ardından yüzün belirişini görünür plastik biçiminde değil, eş-sunumunda düşünür ve başkası hakkında düşünmeden başkası için düşünmeye geçişi vurgular (Levinas, 1995/1999, ss. 138–139). Bu pasaj, Levinas’ın bütün Husserlci kavramları tek bir totalizasyon mantığı altında reddettiği iddiasını sınırlar. Buradan Husserl ile Levinas arasında eksiksiz bir uzlaşma bulunduğu sonucu da çıkmaz; söz konusu olan, bu kavramın belirli bir metinde etik başkalığı açıklamak üzere yeniden kullanılmasıdır.

İnsan dışı varlıklar bakımından belirleyici güçlük, yüzün fiziksel görünüşe indirgenememesinin etik ilişkinin kapsamını otomatik olarak belirlememesidir. İncelenen pasajlarda Levinas, sorumluluğu insan ilişkisi üzerinden açıklar ve “Peace and Proximity” metninde yüzü öteki insanın yüzü olarak somutlaştırır (Levinas, 1982/1985, s. 97; 1995/1999, s. 139). Bununla birlikte, “Is Ontology Fundamental?” metninde şeylerin yüz edinip edinemeyeceğini sorduğunda, yürüttüğü çözümlemenin bu soruya cevap vermeye yetmediğini belirtir (Levinas, 1991/1998, s. 10). Bu soru hayvanlara yönelik olumlu bir etik öğretinin kanıtı değildir; fakat bütün insan dışı varlıkların kapsam dışında bırakılmasını, bu pasajın kesin hükmü gibi sunmayı da engeller.

Böylece karşılaştırmının ikinci yönü ortaya çıkar. Levinas'ın sorumluluk çözümlemesi, insan dışı varlıkların kişi olarak tanınmasının hangi etik sonuçları doğurduğunu sormaya imkân verirken, Descola'nın ontolojik çoğulculuğu etik muhataplığın insanla sınırlandırılmasının gerekçesini araştırmaya çağırır. Burada önerilen karşılıklı sorgulama, Levinas'ın yüz kavramını animizme doğrudan aktarmakla tamamlanamaz. Animizmde kişi sayılan varlığın toplumsal ilişkiler içindeki konumu ile Levinasçı sorumluluğun muhatabı olmanın anlamı ayrı ayrı gösterilmelidir. İzleyen karşılaştırma, bu iki anlamın hangi noktalarda kesiştiğini ve nerelerde birbirine direnç gösterdiğini somut metinler üzerinden incelemektedir.

5. ANİMİZM VE YÜZ ARASINDAKİ GERİLİM

Achuar etnografyası, bir varlığı kişi olarak tanımının yalnızca ona soyut bir statü atfetmek olmadığını gösterir. Descola'nın aktardığına göre çoğu bitki ve hayvan, insanlara benzer bir ruha sahip olmaları bakımından kişiler arasında sayılır. Bu ruh, bilinç, niyet ve duygulanımın yanı sıra türler arasında iletişim olanağını da açıklar. *Anent* adı verilen, düşünce ve istekleri muhataba iletmeye yönelik büyüsel çağrılar, insanların bitkiler, hayvanlar ve ruhlarla ilişkilerini düzenleyen bu iletişimin araçlarıdır (Descola, 2005/2015, ss. 26–27). Kişilik böylece soyut bir benzerliğin saptanmasından çok, belirli muhataplarla ilişki kurma pratikleri içinde anlam kazanır.

Bu ilişkilerin biçimi her durumda aynı değildir. Kadınların yetiştirdikleri bitkilere yönelttikleri bakım, annelik ilişkisiyle açıklanırken av hayvanlarıyla ilişki erkekler açısından evlilik yoluyla kurulan akrabalığın modelini izler. Descola, avcının av hayvanını bir kayınbirader olarak gördüğünü ve bu ilişkinin karşılıklı saygı kadar temkin de gerektirdiğini belirtir. Evlilik yoluyla akrabalık hem ittifaka hem çatışmaya açık

olduğundan, kişiliğin tanınması genel bir dostluk veya dokunulmazlık durumuyla özdeş değildir (Descola, 2005/2015, ss. 27–28).

Avlanma, bu ilişkisel düzenin dışında gerçekleşmez. Descola'nın tukan örneğinde hayvan, yaygın bir av olmasının yanında insanlara benzer ruha sahip, öznel ve yönelimsel bir kişi kabul edilir; belirli bağlamlarda kayınbirader diye adlandırılır. Ona atfedilen içsel yatkınlıklar, Achuar toplumsal yaşamını düzenleyen ilke ve değerlere bağlılığının da zeminidir (Descola, 2002, s. 23). Descola'nın sonraki animizm açıklamasında da hayvanların ve ruhların akrabalık kuralları ile etik kodlara uyan bir toplumsal yaşam sürdürdüklerinin düşünüldüğü belirtilir. Öznelik atfı, onlarla dostluk, değişim, baştan çıkarma veya düşmanlık gibi farklı ilişkiler kurulmasına eşlik eder (Descola, 2014, s. 275).

Bu örnekler, kişi saymanın normatif sonuçlardan bağımsız olmadığını, fakat her durumda aynı yükümlülüğü doğurmadığını gösterir. Bir bitkiye bakım vermek ile av hayvanıyla temkinli bir yakınlık kurmak, aynı kişilik söz dağarcığı içinde farklı beklentiler taşır. Burada ontolojik tanınma ile etik yükümlülük arasındaki ayrım, ilkinin etkisizliğini değil, somut ilişkinin ayrıca incelenmesi gerektiğini anlatır. Descola'nın özdeşleştirme ile ilişkiyi ayırması, ortak bir ontolojik belirlemenin ilişkilerin çeşitliliğini tüketmediğini göstermesi bakımından etnografik karşılığını bulur (Descola, 2005/2015, ss. 205–207).

Kişilik alanının genişlemesi, hiyerarşilerin ortadan kalkması anlamına da gelmez. Descola, Achuar dünyasında varlıkların iletişim olanaklarına göre farklılaştığını ve insan dışı muhataplardan gelecek cevabın kimi durumlarda ancak düşlerde alındığını aktarır. Dolayısıyla bütün varlıkların aynı açıklıkta konuştuğu ve birbirini aynı ölçüde anladığı türdeş bir topluluk söz

konusu değildir (Descola, 2005/2015, ss. 28–29). Bu betimleme, etik muhataplığı açık bir dilsel cevabın varlığına bağlamanın sınırlılığını düşündürür. Yine de söz konusu iletişim biçimlerini Levinas'ın yüzüyle doğrudan özdeşleştirmek, onların etnografik bağlamını bir felsefi kavramın örneğine indirgeme riski taşır.

Bobby anlatısı ötekiliğin başka bir boyutunu açar. “Nom d'un chien ou le droit naturel” başlıklı metinde Levinas, Nazi Almanyası'nda Yahudi savaş esirlerinin çevrelerindeki insanların bakışları altında insanlıklarından yoksun bırakılmasını anlatır. Kampta beliren sokak köpeği Bobby ise esirlere sabahları ve işten dönüşlerinde sevinçle yaklaşır. Levinas, Bobby için kendilerinin tartışmasız biçimde insan olduklarını belirtir (Levinas, 2010, s. 234). Anlatının gücü, tanımanın beklenmedik yönündedir: İnsanların geri çektiği tanımayı, insan dışı bir varlığın karşılayışı görünür kılar. Metnin başlangıcı ve dinî yorum katmanı, Bobby'nin yalnızca insan onurunu göstermek için kullanılan bir alegoriye indirgenmesini güçleştirir. Levinas, et yemenin şiddetini düşündüren sorularla başlar; ardından kutsal metindeki köpeğin sözün düz anlamıyla bir köpek olarak okunmasında ısrar eder. Mısır'dan çıkış anlatısındaki köpeklerin insan onuruna tanıklığı, hayvandaki aşkınlığa ve açık kalan bir borca bağlanır (Levinas, 2010, ss. 231–233). Buradaki aşkınlık ifadesi önce Mısır'daki köpeklere ilişkin yorumda geçer; Bobby anlatısı bu yorumun ardından gelir. Bu sıralama, metnin hem insan onuruna hem insanın hayvana borçlu olabileceği bir ilişkiye yer açtığını gösterir.

Bununla birlikte, bu açılım köpeğin etik statüsüne ilişkin tamamlanmış bir öğreti değildir. Levinas, Bobby'yi Nazi Almanyası'nın son Kantçısı olarak nitelendirirken, onun dürtülerinin maksimlerini evrenselleştirecek zihinsel yetiye sahip olmadığını da ekler (Levinas, 2010, ss. 234–235). Bu çift belirleme, hayvana etik bakımdan anlamlı bir rol tanıırken onun konumunu insani ahlak öznesinin kavramlarıyla açıklamanın

sınırını da korur. Burada en az üç soru ayrılmalıdır: Bobby insan onuruna tanıklık etmekte midir; bu tanıklık ahlaki öznelik anlamına mı gelir; Bobby'nin kendisi hangi yükümlülüklerin muhatabıdır? Anlatı ilk soruya güçlü bir cevap verir; diğer ikisini aynı açıklıkta sonuçlandırmaz.

Llewelyn'in Bobby üzerine incelemesi, bu son ayrımın önemini gösterir. Llewelyn, hayvanlara karşı sorumluluğun onların konuşabilmesine veya sorumluluk üstlenebilmesine bağlanıp bağlanamayacağını sorar; hayvanın acı çekmesinin, onun adına kurulacak bir sorumluluk ilişkisinde neden yeterince hesaba katılmadığını tartışır (Llewelyn, 1991, s. 240). Bu soru, insanın hayvandan gördüğü tanımaya karşılık verme meselesini aşar. Bir hayvanın bana dostça yaklaşmaması, beni korumaması veya bana karşı bir yükümlülük üstlenmemesi, benim ona nasıl davranmam gerektiğini tek başına belirlemez³. Levinas'ın karşılıklı beklemeyen sorumluluk anlayışı bu yönde bir imkân sunar; ancak bu imkânın insan dışı varlıklara uygulanması ayrıca savunulması gereken bir yorumdur.

Llewelyn'in insan yüzünün hayvan adına da bir talep iletilip iletemeyeceği sorusu, hayvanın Levinasçı etik içindeki konumunun kolayca sonuçlandırılmadığını gösterir (Llewelyn, 1991, ss. 243–244). De Villiers de Levinas'ın hayvana ilişkin açıklamaları ile başkalığı önceden belirlenmiş özelliklere kapatmayan etik yönelimi arasında bir gerilim saptar. Hayvanı

³ Singer, etiği karşılıklı zarar vermeme anlaşmasına dayandıran yaklaşımların, hayvanlara karşı yükümlülüklerle birlikte henüz doğmamış gelecek kuşaklara karşı yükümlülükleri de açıklamakta zorlandığını belirtir (Singer, 2006, s. 4). Bu eleştiri, ahlaki sorumluluk üstlenebilmek ile ahlaki olarak gözetilmesi gereken bir varlık olmak arasındaki ayrımı destekler. Levinas'ın karşılıklı beklemeyen sorumluluk anlayışıyla burada bir yakınlık kurulabilir; ancak iki yaklaşımın gerekçeleri farklıdır. Singer, kişinin kendi çıkarlarını diğerlerinin çıkarlarından sırf kendisine ait oldukları için daha önemli saymamasını gerektiren tarafsız bir değerlendirmeye yönelir (Singer, 1981/2011, s. 118). Bu bölümde Levinas'tan hareketle tartışılan sorumluluk ise öznenin başkasına karşı asimetrik yükümlülüğü üzerinden açıklanır. Karşılıklılık koşulunun reddedilmesi, bu iki etik yaklaşımın özdeşliğini göstermez.

baştan kapsam dışında bırakmayan yorumunu, Levinas'ın tamamlanmış görüşünün aktarımı olarak değil, onun düşüncesini kendi ölçütleriyle sınavan bir yeniden okuma olarak sunar (de Villiers, 2020, ss. 11–12). Bu nedenle hayvanın etik önemini görünür kılmak ile bu önemin Levinas'ın kavramları içinde kesin biçimde sistemleştirildiğini söylemek birbirinden ayrılmalıdır.

Guenther'in Bobby okuması ise bu tartışmaya dostluk ve duyumsayan beden açısından katkıda bulunur. Guenther, Bobby'nin yalnızca insanın insanlığını doğrulayan bir tanık olarak okunmasını aşarak, karşılaşmanın insanın hayvansal duyarlılığını ve acıya açıklığını görünür kıldığını savunur. Bu zeminde mümkün olan dostluğu, Levinasçı sorumluluğun yerine geçirmeden etik yaşamın başka bir boyutu olarak düşünür (Guenther, 2007, ss. 233–235). Böyle bir yorum, hayvanın önemini insana sağladığı tanımayla sınırlamama olanağı sunar; ancak bu olanak, Levinas'ın metninde açıkça tamamlanmış bir hayvan etiği bulunduğu anlamına gelmez.

Achuar ve Bobby örnekleri böylece aynı olguyu iki ayrı dille anlatmaz. Achuar örneğinde insan dışı varlıkların kişi olarak yer aldığı, farklı ilişkileri ve davranış beklentilerini düzenleyen bir toplumsallık söz konusudur. Bobby'de ise tekil bir karşılaşma, insanlığı insan türüne mensubiyetle güvence altına almanın yetersizliğini açığa çıkarır. İlk örnek, insan dışı muhataplara ilişkin normların varlığını; ikincisi, insan dışı bir varlığın insani tanımayı mümkün kılan rolünü görünür kılar. Bu iki sonuç birlikte düşünüldüğünde, ötekiliğin ne ortak özelliklere ne de beklenen karşılıklılığa bütünüyle bağlanabileceği savunulabilir. Ancak hangi varlığa karşı hangi yükümlülüğün doğduğu, ilişkinin koşulları incelenmeden belirlenemez.

6. KARŞILIKLI ELEŞTİRİNİN SINIRLARI VE SORUMLULUĞUN GEREKÇESİ

Bu karşılaştırmaya yöneltilebilecek ilk itiraz, animist ilişkilerde kişilik ile yükümlülüklerin zaten birlikte olduğu, dolayısıyla aralarında ayırım yapmanın dışarıdan bir etik problem üretmek olduğudur. Descola'nın kurumları ve değer sistemlerini, hangi varlıkların bulunduğu ve bunların nasıl ilişkilendiğine ilişkin daha temel varsayımlardan türeyen oluşumlar olarak ele alması bu itirazı güçlendirir (Descola, 2014, s. 273). Bu çerçevede toplumsallık, önceden verilmiş bir açıklama ilkesi olmaktan çok, dünyaların ontolojik olarak oluşturulması içinde açıklanması gereken bir sonuçtur (Descola, 2014, s. 278). Achuar örneğinde bakım, saygı ve temkinin ilişkilere sonradan eklenen keyfi kurallar olarak görülememesi, ontolojik tanınma ile normatif beklentilerin birlikte incelenmesini gerektirir. Bununla birlikte, bu normların varlığını göstermek ile belirli bir durumda hangi davranışı gerektirdiklerini açıklamak aynı işlem değildir. Descola'nın özdeşleştirme ve ilişkiyi analitik olarak ayırması, ayırımın etnografik dünyanın bütünüyle dışında kurulmadığını gösterir (Descola, 2005/2015, ss. 205–207). Bu nedenle sav, animist normların yetersizliği biçiminde değil, kişilik atfından tek ve değişmez bir yükümlülük çıkarılamayacağı biçiminde sınırlandırılmalıdır.

İkinci itiraz, bu ayırımın etik eleştiriye kültürel bağlamın dışına çıkararak yeni bir evrensel ölçüt dayatmasıdır. Yalnızca koruma ilişkisini etik sayıp avlanmayı doğrudan etik dışına yerleştirmek, karşılaştırmayı başlangıçta sonuçlandıırırdı. Burada önerilen yaklaşım, önce ilişkinin kendi terimleri içindeki beklentileri ve ihlal biçimlerini belirlemeyi, ardından bu gerekçelerin kimleri ve hangi zararları değerlendirme dışında bıraktığını sormayı gerektirir. Descola'nın hiçbir ontolojiye nesnel ve önceden verilmiş bir sınıflandırmayı daha doğru yansıttığı gerekçesiyle ayrıcalık tanınamayacağı savı, bütün

uygulamaların ahlaken eşdeğer olduğu sonucunu tek başına vermez (Descola, 2002, s. 24). Bağlama duyarlılık, uygulamaları sırf mevcut oldukları için haklı saymayı gerektirmez; eleştiri de kullandığı ölçütlerin hangi ilişkiyi ve zarar türünü değerlendirdiğini açıklamalıdır.

Bu gereklilik, kırılgnalık kavramının kullanımına da uzanır. Bertrand, bakım etiğine yönelttiği antropolojik eleştiride, kırılgnlığı evrensel bedensel ihtiyaçlara indirgemenin farklı bağımlılık ilişkilerini ve toplumsal eşitsizlikleri tek bir sağlık ve ihtiyaç dili içinde homojenleştirebileceğini savunur. Bu nedenle bakımın anlamı, içinde oluştuğu ilişkiler ve aktörlerin yorumlarıyla birlikte değerlendirilmelidir (Bertrand, 2011, ss. 18–19, 21). Bu uyarı burada, kırılgnlığın etik önemini tartışırken onun bütün varlıklarda ve bağlamlarda aynı biçimde belirttiğini varsaymamak için kullanılmaktadır. Hangi zararın tanındığı, kimin deneyiminin duyulduğu ve müdahalenin hangi bağımlılıkları yeniden ürettiği de gerekçelendirme sorununun parçasıdır.

Üçüncü itiraz, yüzün insan dışı varlıklara genişletilmesinin Levinas'ın kavramını belirsizleştireceğidir. Bu itirazın güçlü tarafı, bir hayvanın, bir bitkinin ve bir ekosistemin aynı biçimde muhatap sayılamayacağını hatırlatmasıdır. Yüzün görünür insan biçimine indirgenememesi, bu farkları önemsiz kılmaz. Hayvana yönelen sorumluluğu savunmak için her canlıda Levinasçı anlamda bir yüz bulunduğunu ilan etmek gerekmez. Daha sınırlı bir yol, Levinas'ın sorumluluğu bilgiye ve karşılıklılığa indirgemeyen çözümlemesinin hangi unsurlarının insan dışı ilişkilerde açıklayıcı olabileceğini araştırmaktır (Levinas, 1982/1985, ss. 95–99). Bu yol, Levinas'ın öğretisinin basit uygulanması değil, sınırları belirtilmiş bir felsefi genişletmedir.

Pelluchon'un kırılabilirlik etiği, bu genişletmenin bir örneğidir. Pelluchon, Levinas'ın duyarlılık ve edilginlik çözümlemelerinden hareketle sorumluluğu hayvanlara ve daha geniş canlılık ilişkilerine açar; bitkiler, ekosistemler ve biyosfer karşısındaki sorumluluğu da tartışır (Pelluchon, 2010, ss. 253–255). Bu yaklaşımda canlı bireylerle ekosistemler aynı tür varlıklar olarak ele alınmaz. Buradaki katkı, her birine aynı yüz kavramını atfetmekten çok, bedensel varoluşun ve dünyada yaşama biçimimizin sorumluluk bakımından yeniden düşünülmesidir. Söz konusu kapsam genişlemesi, Pelluchon'un Levinas'tan hareketle geliştirdiği bir öneridir; doğrudan Levinas'ın kendi öğretileri olarak sunulamaz.

Böyle bir genişletmenin normatif dayanağı açıkça ifade edilmelidir. Burada önerilen asgari ilke şudur: Eylemlerimizden zarar görebilen bir varlığın durumunu, yalnızca bize benzemediği veya bize cevap veremediği gerekçesiyle değerlendirme dışında bırakmak yeterli biçimde gerekçelendirilmiş değildir. Bu ilke, bütün varlıkların aynı haklara sahip olduğunu veya her zararın her koşulda yasaklandığını söylemez.⁴ Yükümlülüğün içeriği; zarar görebilme biçimi, bize bağımlılığın niteliği, müdahalenin önlenebilirliği ve başka muhatapların talepleri dikkate alınarak belirlenmelidir. İlkenin gerekçesi, etkilenenin durumunu incelemeksizin salt türsel uzaklığa veya iletişim eksikliğine dayanmanın, kullanılan gücü kendi başına haklılaştıramamasıdır.

⁴ Bu ayrım, Singer'in çıkarların eşit gözetilmesi ilkesiyle birlikte okunabilir. Singer'in türçülük eleştirisi, kişinin kendi türünün çıkarlarını başka türlerin çıkarları karşısında ayrıcalıklı kılmasını sorgular (Singer, 1991, s. 6). Bununla birlikte eşit gözetim, aynı muameleyle veya aynı haklara sahip olmak anlamına gelmez; farklı varlıkların özellikleri, farklı muamele ve hakları gerektirebilir (Singer, 1991, s. 2). Eşit ağırlık talebi, örneğin acıdan kaçınma gibi benzer çıkarların karşılaştırılması için geçerlidir (Singer, 2006, s. 7). Burada savunulan asgari ilke, türsel farklılığın kendiliğinden bir dışlama gerekçesi sayılamaması bakımından Singer'e yaklaşıyor. Bu yakınlık, çalışmanın Singer'in bütün normatif yaklaşımını benimsediği anlamına gelmez.

Bu öneri, Descola ile Levinas'tan doğrudan çıkarılmış ortak bir öğreti değildir. Descola, antropolojik araştırmayı insanlarla bağlantılı insan dışı varlıkları kapsayacak biçimde genişleterek toplumsal ilişkilerin taraflarına ilişkin ön kabulleri sorgulamaya açar (Descola, 2002, s. 17). Levinas'ın sorumluluğu bilgiye ve karşılıklılığa indirgemeyen yaklaşımı ise etik muhataplığın önceden belirlenmiş yetilerle sınırlandırılmasını tartışmaya imkân verir (Levinas, 1982/1985, ss. 95–99). Sorumluluk alanından dışlama işleminin de gerekçelendirilmesi gerektiği önerisi, bu katkılardan hareketle geliştirilen ek bir normatif taahhüttür.

Pecere'nin “ihtiyatlı animizm” önerisi, bu taahhüdün ahlaki belirsizlik koşullarındaki anlamını açıklamaya yardımcı olur. Pecere, animist bir ontolojinin doğruluğunu kabul etmeksizin, insan dışı varlıkların ahlaki önemine ilişkin belirsizliğin ve geri döndürülemez ekolojik zarar riskinin onları değerlendirmeye katmak için gerekçe sağlayabileceğini savunur. Bu yaklaşım eşit ve sınırsız yükümlülükler değil, bağlama duyarlı ve derecelendirilmiş bir değerlendirme gerektirir (Pecere, 2026, ss. 4, 6–7). Burada önerilen ilkeyle yakınlık, ontolojik kesinlik yokluğunun dışlama için yeterli görülmemesindedir; hangi önlemin gerekli ve orantılı olduğu ayrıca tartışılmalıdır.

Dördüncü itiraz, tekil varlıklara yönelen sorumluluğun ortak yaşamı düzenlemeye yetmemesidir. Bir hayvanın esenliği, bir habitatın korunması ve insanların geçim olanakları her durumda aynı çözümü gerektirmeyebilir. Bu farklılık, sorumluluğun anlamsızlığını değil, talepler arasında karşılaştırma yapmanın zorunluluğunu gösterir. Levinas'ın üçüncü kişinin varlığını adalet ve kurumlarla ilişkilendirmesi, yüz yüze ilişkinin toplumsal karar sorununu tek başına çözmediğini zaten kabul eder (Levinas, 1982/1985, ss. 89, 98–99). İnsan dışı muhatapların bu düzleme katılması ise onun açıkça formüle ettiği bir çevre

siyaseti değildir; karşılaştırmanın açtığı yeni bir araştırma sorusudur.

Bu noktada ontolojik ve bilimsel bilgiye yeniden ihtiyaç duyulur. Bir varlığın hangi koşullarda zarar gördüğünü, yaşamını hangi ilişkiler içinde sürdürdüğünü ve belirli bir müdahalenin başka varlıkları nasıl etkilediğini bilmeden sorumluluk dağıtılamaz. Bilginin etik ilişkiyi tüketmediğini söylemek, bilginin etik karar için gereksiz olduğunu söylemek değildir. Aynı biçimde, bir ekosistemin korunması ile belirli bir hayvanın acısının azaltılması arasındaki ayrım, tek bir kişilik kavramı altında eritilemez.⁵ Karşılaştırmanın kazancı, ontolojiyi etik adına geride bırakmak yerine, ontolojik belirlemelerin hangi sorulara cevap verdiğini ve hangi soruları açık bıraktığını göstermesidir.

Bu çerçevede etik sorumluluğa açık bir ontolojik çoğulculuk, farklı varlık tanımları karşısında etik soruyu açık tutma ve sorumluluğun kapsamını peşinen kapatmama yönelimini ifade eder. Her ontolojinin aynı derecede koruyucu olduğunu varsaymadığı gibi, tek bir ontolojiyi bütün etik değerlendirmelerin zorunlu temeli olarak da almaz. Descola'nın dünyaların insan ve insan dışı daha çeşitli sakinlere elverişli olacak biçimde yeniden oluşturulması çağrısı, kendi araştırmasına da açık bir ekolojik ve siyasal yönelim kazandırır (Descola, 2014, s. 279). Bu yönelimin somut karar süreçlerinde

⁵ Singer, ahlaki çemberin duyumsayan hayvanlara genişlemesi ile duyumsamayan varlıkları kapsaması arasında bir ayrım yapar. Onun değerlendirmesinde, duyumsama yetisi bulunmadığı kabul edilen bir ağacın veya dağın tahrip edilmesi, duyumsayan bir varlığın acı çekmesiyle aynı temelde açıklanamaz. Bir doğal oluşumun korunması, hayvanların yaşam ortamlarının veya insanların estetik ve diğer çıkarlarının korunmasıyla gerekçelendirilebilir; fakat bu gerekçeler, söz konusu oluşumun kendisinin duyumsayan bir çıkar öznesi olduğunu göstermez (Singer, 1981/2011, ss. 123–124). Bu nedenle hayvanın esenliğinden ekosistemin etik ve hukuki korunmasına geçiş, yalnızca Singer'in eşit gözetim ilkesinin kapsamının genişletilmesi olarak sunulamaz. İlişkisel bağımlılıkların ve ekolojik bütünlüğün neden korunması gerektiği ayrıca gerekçelendirilmelidir.

nasıl karşılık bulacağı ise çatışan taleplerin gerekçelendirilmesini ve temsil edilmesini gerektirir. Ekolojik temsil tartışması, böylece, karşılaştırmının kurumsal düzeydeki devamı olarak ortaya çıkar.

7. SONUÇ VE EKOLOJİK KRİZDE İNSAN DIŞI VARLIKLARI TEMSİL ETME SORUNU

Descola ile Levinas'ın karşılaştırılması, ötekiliğin tanınması ile sorumluluğun gerekçelendirilmesi arasındaki geçişin kendiliğinden olmadığını göstermiştir. Descola'nın özdeşleştirme ve ilişki ayrımı, kişi sayılan varlıklarla farklı bağların kurulabildiğini açıklar. Levinas'ın yüz ve sorumluluk çözümlemesi ise başkası hakkında bilgi sahibi olmanın onun karşısındaki yükümlülüğü tüketmediğini ortaya koyar. Achuar örneği insan dışı kişiliğin somut ilişki beklentileri taşıyabildiğini, Bobby anlatısı da insan dışı bir varlığın insani tanımının gerçekleşmesinde belirleyici olabildiğini göstermiştir. Bu bulgulardan bütün varlıkları kapsayan tek bir etik model çıkmaz; sorumluluğun muhataplarının, içeriğinin ve sınırlarının ayrıca tartışılması gerektiği sonucu çıkar.

Bu sonuç, ekolojik varlıklara hukuki kişilik tanınmasıyla yeni bir önem kazanmaktadır. İspanya'nın 19/2022 sayılı yasası, Mar Menor lagünü ve havzasına hukuki kişilik tanımış; var olma, doğal olarak gelişme, korunma, muhafaza edilme ve gerektiğinde onarım haklarını düzenlemiştir. Aynı yasa, temsil ve yönetim için bir temsilciler komitesi, bir izleme komisyonu ve bir bilimsel komite öngörmüştür (Ley 19/2022, 2022, md. 1–3). Bu organların kuruluşu, bileşimi ve işleyişi, 11 Şubat 2025 tarihli 90/2025 sayılı Kraliyet Kararnamesi ile ayrıntılandırılmış; üç organı kapsayan *Tutoría del Mar Menor*'un temsil görevleri düzenlenmiştir (Real Decreto 90/2025, 2025, md. 1–2). Böylece tartışma, hakların

tanınmasından bu hakların kimler aracılığıyla ve hangi bilgilerle savunulacağına uzanmaktadır.

Hukuki kişilik, bu incelemede animist kişilikle özdeşleştirilemez. Bir lagüne hak tanımak, ona insanlara benzer bir içsellik atfetmek anlamına gelmediği gibi, lagünün Levinasçı anlamda yüz taşıdığını da kanıtlamaz. Hukuki kişilik, belirli hakların kullanılması ve temsil edilmesi için kurumsal bir konum oluşturur. Burada kişilik tanınması, yasanın belirlediği yükümlülükler bakımından normatif sonuçlar doğurur; çünkü ontolojik bir betimleme değil, hukuki bir işlemdir. Bununla birlikte, bu işlemin hangi etik gerekçelere dayandığı, çatışan taleplerin nasıl değerlendirileceği ve alınan kararların ne ölçüde koruma sağlayacağı ayrı sorular olarak kalır. Bu ayrım, hem hukukun sağladığı kazanımı hem de çözümsüz bırakabileceği sorunları görmeyi mümkün kılar.

Bu noktada Larrère'in hukuki statüden yaşam ilişkilerine yönelen önerisi açıklayıcıdır. Larrère, insan dışı varlıkların temsilini yalnızca hangi bireylerin hangi içsel özellikleri nedeniyle hak sahibi sayılacağı sorusuna bağlamanın sınırlılığını gösterir. Ekosistemlerin ve yaşam ortamlarının korunması, insanlarla insan dışı varlıkların karşılıklı bağımlılıklarının da temsil edilmesini gerektirir; bunun bilgisi bilimsel uzmanlığın yanında yerel deneyim ve pratiklerden beslenir (Larrère, 2019, ss. 16–18). Dolayısıyla hukuki kişiliğin ilişkisel bağlamı, temsil edilen varlığın diğer varlıklarla kurduğu bağları görünür tutmalıdır.

Mar Menor örneğinin açtığı soru, bir varlığı temsil etmenin onun adına karar verebilmekten başka neyi gerektirdiğidir. Cano-Pecharroman ve O'Donnell, su varlıklarının temsilinde onlar hakkında konuşma, onlar adına konuşma ve onlarla birlikte konuşma biçimlerini ayırt eder. Önerdikleri ilişkisel temsil, temsilci ile temsil edilen arasındaki

ilişkinin zaman içinde öğrenmeye açık olmasını ve farklı bilgi biçimleri arasında diyalog kurulmasını gerektirir (Cano-Pecharroman ve O'Donnell, 2024, ss. 5–6, 20–21). Burada “birlikte konuşma”, insan dilinde verilmiş bir vekâletin karşılığı olarak alınmaz; temsilin ekolojik süreçler ve yerel ilişkilerle sürekli temas içinde yeniden değerlendirilmesini anlatır.

Ancak ilişki kurmak, temsilin doğruluğunu kendiliğinden güvence altına almaz. Folkerts’in Mar Menor incelemesi, temsilin hukuken kimin yetkili olduğu sorusuyla sınırlanmadığını; temsil iddialarının lagünün siyasal konumunu, temsilcilerin kendilerini ve ilgili toplulukların doğayla ilişkisini de biçimlendirdiğini gösterir (Folkerts, 2026, ss. 3–4). Bununla birlikte, doğal varlıkların temsilcilerini insan seçmenler gibi yetkilendirememesi ve denetleyememesi, kurumların gerçekte lagünün mü yoksa aktivistlerin, uzmanların ve çıkar gruplarının mı görüşlerini temsil ettiği sorusunu açık tutar. Folkerts, bu eleştiriyi aktarırken temsilin insan-doğa ilişkisini dönüştürme potansiyelini de korur (Folkerts, 2026, ss. 9–10).

Bilimsel uzmanlık ekolojik zararın saptanmasında gerekli olsa da hangi kaybın öncelikli sayılacağını ve korumanın maliyetlerinin nasıl paylaşılabileceğini tek başına belirlemez. Yerel deneyim de her yerel çıkarı ekosistemin çıkarıyla özdeşleştirmeyi haklı çıkarmaz. İlişkisel temsilin hesap verebilirliği, temsilcilerin farklı bağlılıklarının görünür olmasını, karar süreçlerinin ve ekolojik sonuçların birlikte değerlendirilmesini gerektirir (Cano-Pecharroman ve O'Donnell, 2024, s. 20). Burada ileri sürülen, Mar Menor kurumlarının fiilî başarısına ilişkin bir hüküm değil, bu tür kurumların hangi sorularla değerlendirilebileceğine ilişkin bir öneridir.

Karşılaştırma bu öneriyi iki yönden keskinleştirir. Descola’nın yaklaşımından hareketle, tek ve kendiliğinden açık bir doğa adına konuştuğumuzu varsaymadan, hangi ilişkileri

görünür, hangilerini önemsiz saydığımızı araştırmak gerekir. Levinas'tan hareketle ise temsil edilenin durumunu, onun hakkında oluşturduğumuz bilgi ve kurumsal kararlarla bütünüyle tükettiğimizi varsaymamak gerekir. De Villiers'in Levinasçı düşüncenin hayvan hakları bakımından katkısını, hazır bir haklar öğretisi üretmekten çok insanı ölçü alan dışlama biçimlerini eleştirmekte bulması da bu sınıra işaret eder (de Villiers, 2020, ss. 13–14).⁶ Bu eleştirel katkı burada hukuki temsilin yeterliliğini sorgulamak için kullanılmaktadır; Levinas'tan doğrudan bir doğa hakları öğretisi türetilmemektedir.

Bu bölümün önerdiği kurumsal karşılık, gerekçelerin açıklanması, zararların izlenmesi ve kararların düzeltilebilir tutulmasıdır. Ölçüm ve sınıflandırma etik kararın vazgeçilmez araçları olabilir; ancak henüz hesaba katılmamış muhataplar ve zararlar karşısında kararların yeniden sorgulanabilmesi gerekir. Böylece temsil, varlıkları mevcut kategorilere yerleştirmekle tamamlanan bir işlem olmaktan çıkar ve kullanılan yetkinin sürekli gerekçelendirilmesini gerektiren bir sorumluluk ilişkisine dönüşür.

Bu nedenle gelecek tartışma yalnızca insan dışı varlıkların kişi sayılıp sayılmayacağına odaklanmamalıdır. Bir ekosistemin bütünlüğü ile içindeki tekil canlıların esenliği çatıştığında kimin kaybı öncelikli sayılacaktır? Koruma kararlarının toplumsal maliyetini hangi insanlar üstlenecek, hangi çıkarlar görünmez

⁶ Hayvan etiğini tek bir haklar kuramıyla özdeşleştirmemek gerekir. Singer, hayvanların ahlaki olarak gözetilmesine ilişkin savını temellendirmek için hakların varlığını başlangıç varsayımı olarak kabul etmenin gerekli olmadığını belirtir. Haklar dili siyasal açıdan işlevsel olabilse de hayvanlara yönelik tutumun değiştirilmesi gerektiğini savunan ahlaki gerekçelendirme bu dile bağımlı değildir (Singer, 1991, s. 8). Dolayısıyla hak sahibini insana benzerliği üzerinden tanımlayan yaklaşımlara yöneltilmiş bir eleştiri, Singer'in konumunu kendiliğinden çürütmüş olmaz. Singer'in yaklaşımının Levinasçı açıdan eleştirilmesi, onun çıkar, eşit gözetim ve çıkarların karşılaştırılabilirliği anlayışlarının ayrıca incelenmesini gerektirir.

kalacaktır? Temsil ettiği varlıktan dilsel bir yetki veya onay alamayan bir sözcünün doğruluğu nasıl sınanacaktır? Ontolojik çoğulluk, bu soruların tek bir varlık tanımıyla kapanmasını engeller; etik sorumluluk ise onları yalnızca sınıflandırma soruları olarak bırakmaya izin vermez. Descola ile Levinas arasındaki karşılaşmanın açtığı görev, insan dışı varlıklar adına kurduğumuz sözün ve kullandığımız gücün hangi koşullarda sorumlu tutulabileceğini araştırmaktır.

KAYNAKÇA

- Barroso, G. (2025). Provincializing nature: A phenomenological account of Descola's relative universalism. *Human Studies*, 48, 489–512. <https://doi.org/10.1007/s10746-024-09749-y>.
- Bertrand, A. (2011). Une critique anthropologique de l'éthique du soin. *Recherche en soins infirmiers*, 104, 5–22. <https://doi.org/10.3917/rsi.104.0005>.
- Cano-Pecharroman, L., & O'Donnell, E. (2024). Relational representation: Speaking with and not about Nature. *PLOS Water*, 3(10), e0000236. <https://doi.org/10.1371/journal.pwat.0000236>.
- Descola, P. (2002). L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(1), 9–25. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280024>.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.012>.
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Gallimard. <https://doi.org/10.3917/gall.desco.2015.01>.
- de Villiers, J.-H. (2020). Thinking-of-the-Animal-Other with Emmanuel Levinas. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 23, 1–18. <https://doi.org/10.17159/1727-3781/2020/v23i0a8974>.
- Folkerts, J. (2026). Representation of the rights of nature and the Mar Menor law. *Sustainability: Science, Practice and Policy*, 22(1), 2730001. <https://doi.org/10.1080/15487733.2026.2730001>.

- Guenther, L. (2007). Le flair animal: Levinas and the possibility of animal friendship. *PhaenEx*, 2(2), 216–238. <https://doi.org/10.22329/p.v2i2.248>.
- Larrère, C. (2019). Faire droit au vivant. *Délibérée*, 8, 12–18. <https://doi.org/10.3917/delib.008.0012>.
- Levinas, E. (1985). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo* (R. A. Cohen, Çev.). Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1998). *Entre nous: On thinking-of-the-other* (M. B. Smith & B. Harshav, Çev.). Columbia University Press.
- Levinas, E. (1999). *Alterity and transcendence* (M. B. Smith, Çev.). Columbia University Press.
- Levinas, E. (2010). *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (Gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş 3. bs., 2010 basımı). Le Livre de Poche.
- Ley 19/2022, de 30 de septiembre, para el reconocimiento de personalidad jurídica a la laguna del Mar Menor y su cuenca. (2022). *Boletín Oficial del Estado*, 237. <https://www.boe.es/eli/es/l/2022/09/30/19>.
- Llewelyn, J. (1991). Am I obsessed by Bobby? (Humanism of the other animal). R. Bernasconi & S. Critchley (Ed.), *Re-reading Levinas* içinde (ss. 234–245). Indiana University Press.
- Pecere, P. (2026). Moral uncertainty in the Anthropocene: Moral circle and precautionary animism. *Asian Journal of Philosophy*, 5, 63. <https://doi.org/10.1007/s44204-026-00426-8>.
- Pelluchon, C. (2010). Lévinas et l'éthique médicale. *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, 9, 239–256.

- Real Decreto 90/2025, de 11 de febrero, por el que se regula el régimen de constitución, composición y funcionamiento de los órganos de representación y gobernanza de la laguna del Mar Menor y su cuenca. (2025). *Boletín Oficial del Estado*, 37. <https://www.boe.es/eli/es/rd/2025/02/11/90>.
- Revilla-Minaya, C. (2026). Grounding ontologies: Considering diversity and practice in conceptions of non-humans in an Amazonian society. *Humanities and Social Sciences Communications*, 13, 404. <https://doi.org/10.1057/s41599-026-06494-8>.
- Singer, P. (1991). *Animal liberation*, Avon Books.
- Singer, P. (2006). Introduction. P. Singer (Ed.), *In defense of animals: The second wave* içinde (ss. 1–10). Blackwell Publishing.
- Singer, P. (2011). *The expanding circle: Ethics, evolution, and moral progress*. Princeton University Press.
- Skafish, P. (2016). The Descola variations: The ontological geography of Beyond nature and culture. *Qui Parle*, 25(1–2), 65–93. <https://doi.org/10.5250/quiparle.25.1-2.0065>.

HENRİ BERGSON FELSEFESİNDE SÜRE, SEZGİ VE YAŞAM ATILIMI KAVRAMLARININ ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Eylem AKDEMİR¹

1. GİRİŞ

20.yüzyıl felsefesi, modern düşüncenin varlık, zaman ve bilgi anlayışını yeniden değerlendirmeye yöneldiği önemli kırılma dönemlerinden birini temsil etmektedir. Özellikle pozitivist ve mekanist dünya tasavvurunun doğayı, hayatı ve insanı büyük ölçüde nedensellik ilişkileri içerisinde açıklama çabası, zamanla bu yaklaşımın açıklama gücüne yönelik ciddi eleştirilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 20. yüzyılın en etkili düşünürleri arasında yer alan Henri Bergson, Süreç Felsefesinin önemli düşünürleri arasında kabul edilmiş, pozitivistliğe karşı çıkmış, onun yerine dinsel ve insani değerleri ön plana çıkarmıştır. Bununla birlikte 20. Yüzyıldaki rasyonalist düşünceyi ve aklı eleştiren düşünür, dinamik ve düalist bir felsefe anlayışı benimsemiş, *Sezgicilik (Entüisyonizm) Akımı*'nı kurmuştur. Ona göre bilginin temel kaynağı bilim değil sezgidir.

Henri Bergson 08 Ekim 1859 tarihinde Yahudi kökenli Polonyalı bir baba ile İrlandalı bir annenin çocuğu olarak Paris'te dünyaya gelmiştir. Hristiyanlığa ve özellikle Katolikliğe eğilim göstermiştir ancak 2. Dünya savaşında zulme uğrayan Yahudilere destek olmak için din değiştirmiştir. Dokuz yaşına kadar İngiltere'de yaşamıştır. Matematığa ve fiziğe ilgi göstermiştir.

¹ Dr., ORCID: 0000-0001-7790-9050.

Matematiği yorucu bularak felsefeye yönelmiştir. Felsefe eğitimi almıştır. Evrimden çok etkilenecek önce biyoloji alanında çalışmalar yapmıştır. Okulda ki öğrenimini tamamlayarak felsefe doçenti olmuş ve liselerde felsefe öğretmenliği yapmıştır. Collège de France’da profesör olmuştur. Birinci Dünya Savaşından sonra Cenevre’de kurulan Milletler Cemiyeti’nin dokuz üyelik bilimsel işbirliği komisyonuna başkan olmuştur. 1924’te başlayan münzevi hayatı sekiz yıl sürmüştür. Bu zaman zarfında toplumla olan ilgisini büyük bir oranda keser. 1928 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazanan Bergson ömrünün son yıllarında geçirdiği felç nedeniyle her şeyden uzaklaşarak 04 Ocak 1941’de Paris’te ölmüştür (Gündoğan, 2013).

Varlığı durağan yapılar, değişmez özler ve mekanik süreçler üzerinden temellendiren klasik paradigma karşısında Henri Bergson, gerçekliğin özünü sürekli oluş, değişim ve yaratıcılık ekseninde yeniden yorumlayan özgün bir felsefi sistem geliştirmiştir. Bu yönüyle Bergson’un düşüncesi yalnızca kendi döneminin hâkim bilim ve felsefe anlayışına yöneltilmiş bir eleştiri değil, aynı zamanda varlık ile bilgi arasındaki ilişkinin yeniden kurulmasına yönelik kapsamlı bir metafizik öneri niteliği taşımaktadır. Bergson’un metafizik hakkındaki görüşlerinin temelini hayat hamlesi anlayışı oluşturmaktadır. Hayat hamlesi anlayışı ile *Yaratıcı Tekamül*’den önceki iki eseri *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* ve *Madde ve Bellek*’te oluşan uyumsuzlukları gidermeye çalışmış ve aynı zamanda metafizik anlayışını şekillendirmiştir. Bergson felsefesinin merkezinde yer alan süre (durée), yaşam atılımı (élan vital) ve sezgi (intuition) kavramları, ilk bakışta birbirinden bağımsız kavramsal yapılar gibi görünse de gerçekte aynı düşünce sisteminin farklı yönlerini ifade etmektedir. Süre, varlığın kesintisiz ve dinamik yapısını ortaya koyarken; yaşam atılımı bu dinamik yapının yaratıcı ilkesini açıklamakta, sezgi ise bu yaratıcı gerçekliğin hangi bilgi imkânı aracılığıyla kavranabileceğini göstermektedir. Bergson

hayatı özgürlük temelinde açıklamaktadır. Varlık sürekli olarak özgürleşmeyi gerçekleştirmeye çabalayarak şekillenmektedir. Varlığı maddeyle değil, süreyle, bellekle, bilinçle izah etmektedir. Maddi alanın zorunluluğuna karşı gelmek için hareketi tinsel bir alanda değerlendiren Bergson hayata egemen olan evrimin önceden belirlenmiş olmadığını ve maddi bir temelde açıklanamayacağını göstermek için bu kavramsal yapıyı kullanmıştır. Hayatı, varlığı, evrimi psikolojik nitelikte bir yaklaşımla anlamlandırmıştır (Cengiz, 2017, s. 80). Ona göre hayat, bir anlamda mekanizma özelliği taşımaktadır (Sunar, 1962, s. 103). Dolayısıyla Bergson'un felsefesinde ontoloji ile epistemoloji birbirinden bağımsız iki araştırma alanı değil, birbirini tamamlayan bütüncül bir düşünce sisteminin iki temel boyutudur. Bu bütünlük dikkate alınmadan yalnızca tek bir kavram üzerinden yapılacak değerlendirmeler, Bergson'un düşüncesinin sistematik yapısını tam anlamıyla ortaya koymakta yetersiz kalmaktadır.

Bergson üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, gerek uluslararası literatürde gerekse Türkiye'deki araştırmalarda çoğunlukla belirli kavramların ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu çalışmaların önemli bir kısmı süreyi zaman felsefesi bağlamında, sezgiyi bilgi teorisi çerçevesinde ya da yaşam atılımını yaratıcı evrim kuramı ekseninde ele almaktadır. Benzer şekilde Bergson'un zihin-beden ilişkisi, bellek kuramı, özgürlük anlayışı veya evrim düşüncesi üzerine gerçekleştirilen araştırmalar da kendi problem alanları içerisinde önemli katkılar sunmaktadır. Bununla birlikte bu kavramların birbirleriyle kurduğu içsel ilişkinin, özellikle ontolojik ve epistemolojik birlik açısından yeterince bütüncül biçimde ele alınmadığı dikkat çekmektedir. Oysa Bergson'un düşüncesinde bu kavramlar birbirinden bağımsız olarak değil, aynı felsefi sistemin farklı görünümüleri olarak anlam kazanmaktadır.

Bu durum, Bergson felsefesinin yorumlanmasında önemli bir metodolojik problemi de beraberinde getirmektedir. Süre, sezgi ve yaşam atılımı kavramlarının birbirinden kopuk biçimde değerlendirilmesi, Bergson'un yalnızca zaman filozofu, yalnızca sezgi filozofu ya da yalnızca yaratıcı evrim düşünürü olarak okunmasına yol açabilmektedir. Böyle bir yaklaşım ise onun metafiziğinin bütünlüğünü gölgede bırakmakta; varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasındaki karşılıklı ilişkiyi görünmez hâle getirmektedir. Oysa Bergson'un amacı yalnızca zamanın mahiyetini açıklamak veya yeni bir bilgi teorisi geliştirmek değildir. Asıl amacı, sürekli oluş hâlindeki dinamik gerçekliği hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan temellendiren bütünlüklü bir felsefi model ortaya koymaktır. Nitekim Bergson'un klasik metafiziğe yönelttiği eleştiriler de bu bütünlük içerisinde anlam kazanmaktadır. Değişmeyen töz anlayışı üzerine kurulu ontolojik modeller ile gerçekliği mekanik neden-sonuç ilişkileri üzerinden açıklayan pozitivist yaklaşımlar, Bergson'a göre hayatın yaratıcı ve dinamik karakterini kavramakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü gerçeklik, tamamlanmış nesnelerin durağan toplamından değil, sürekli oluş hâlinde bulunan yaratıcı bir süreçten meydana gelmektedir. Bu nedenle varlığı açıklayacak ontolojik ilkenin de değişmeyen özler değil, kesintisiz süre ve yaratıcı hareket olması gerekmektedir. Aynı şekilde bu dinamik gerçekliğin bilgisi de onu dışarıdan sınıflandıran analitik düşünceyle değil, doğrudan doğruya oluşun içine nüfuz edebilen sezgiyle mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda Bergson'un geliştirdiği kavramsal sistem, yalnızca kendi dönemindeki mekanist ve determinist düşünceye yöneltmiş bir eleştiri olarak değerlendirilmemelidir. Aksine onun felsefesi, günümüzde hâlen tartışılmaya devam eden bilinç, zaman, özgürlük, yaşam, özne ve gerçeklik gibi temel felsefi problemlerin yeniden düşünülmesine imkân sağlayan güçlü bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Özellikle varlığın durağan değil

dinamik olduğu, bilginin ise bu dinamizme katılım ölçüsünde mümkün hâle geldiği yönündeki yaklaşımı, çağdaş ontoloji ve epistemoloji tartışmaları bakımından da dikkat çekici bir önem taşımaktadır. Bergson'un ortaya koyduğu bu düşünsel çerçeveye rağmen, onun ontolojisi ile epistemolojisi arasındaki ilişkinin çoğu zaman parçalı bir biçimde ele alındığı görülmektedir. Özellikle süre, sezgi ve yaşam atılımı kavramları üzerine yapılan araştırmaların önemli bir kısmı, bu kavramları bağımsız inceleme alanları olarak değerlendirmekte; böylece Bergson'un düşüncesini ayakta tutan kavramsal bütünlük yeterince görünür hâle getirilememektedir. Oysa Bergson'un felsefesinde süre yalnızca zamana ilişkin bir kavram, yaşam atılımı yalnızca biyolojik evrimi açıklayan metafor ya da sezgi yalnızca psikolojik bir yeti değildir. Bu kavramların her biri, diğerini tamamlayan ve aynı düşünce sisteminin farklı yönlerini açıklayan temel ilkelerdir. Dolayısıyla Bergson'un metafiziğini doğru biçimde değerlendirebilmek, bu kavramları birbirleriyle kurdukları ilişki içerisinde ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk, çalışmanın temel problematiğini de ortaya çıkarmaktadır. Çünkü onun ontolojisi ile epistemolojisi aynı düşünsel zeminden beslenmektedir. Varlığın sürekli oluş hâlinde bulunması, bu oluşun hangi ilke doğrultusunda gerçekleştiği ve insanın bu dinamik yapıyı nasıl kavrayabileceği, birbirinden bağımsız sorular değil; aynı felsefi problemin farklı boyutlarıdır. Bu nedenle süre, yaşam atılımı ve sezgi arasındaki ilişki açıklığa kavuşturulmadan Bergson'un düşünce sisteminin bütünlüğünü ortaya koymak güçleşmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Bergson'un felsefesini söz konusu kavramsal bütünlük içerisinde yeniden değerlendirmek ve süre, sezgi ile yaşam atılımı kavramlarının ontolojik ve epistemolojik düzlemde nasıl birbirini tamamladığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle süre kavramı, Bergson'un dinamik gerçeklik anlayışının ontolojik temeli olarak

ele alınacaktır. Ardından hayat ve yaşam atılımı kavramları, yaratıcı evrim düşüncesiyle birlikte değerlendirilerek varlığın yaratıcı karakteri açıklanacaktır. Daha sonra mekanizm ve finalizme yöneltile eleştiriler üzerinden Bergson'un yaratıcı evrim anlayışının özgün yönü ortaya konulacak; son aşamada ise zihin, bellek, bilinç ve sezgi kavramları birlikte değerlendirilerek dinamik gerçekliğin hangi epistemolojik imkânla kavranabileceği tartışılacaktır. Böylece makalenin temel kavramsal eksenini oluşturan ontolojik ve epistemolojik boyutların birbirinden kopuk değil, aynı düşünce sisteminin tamamlayıcı unsurları olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu çalışma söz konusu kavramları aynı ontolojik ve epistemolojik çerçevede yeniden bir araya getirerek Bergson'un felsefesinin sistematik yapısını görünür kılmayı hedeflemektedir. Başka bir ifadeyle çalışma yalnızca Bergson'un belirli kavramlarını açıklayan betimleyici bir inceleme olmasının ötesine geçerek onun düşüncesinin iç tutarlılığını ve sistematik bütünlüğünü ortaya koyan analitik bir değerlendirme sunması amaçlanmaktadır.

Bu çerçevede çalışma, kavramsal çözümleme yöntemini esas almakta ve Bergson'un temel eserleri merkezinde şekillenen bir incelemeye dayanmaktadır. Süre, yaşam atılımı, yaratıcı evrim, bellek, bilinç ve sezgi kavramları, Bergson'un kendi düşünsel sistemi içerisinde değerlendirilmekte; bu kavramların birbirleriyle kurduğu ilişkiler, ilgili literatürden yararlanılarak karşılaştırmalı biçimde analiz edilmektedir. Böylece çalışmada amaçlanan, Bergson'un kavramlarını yalnızca açıklamak değil; bu kavramların oluşturduğu bütüncül metafizik yapıyı ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla ortaya koymaktır. Sonuç olarak bu çalışma, Bergson'un düşüncesini süre, sezgi ve yaşam atılımı ekseninde yeniden okuyarak, onun geliştirdiği dinamik gerçeklik anlayışının hem varlık hem de bilgi felsefesi bakımından taşıdığı sistematik değeri görünür kılmayı hedeflemektedir. Bu doğrultuda makale, Bergson'un felsefesini tek tek kavramlar

üzerinden açıklamak yerine, bu kavramların birbirini tamamlayan yapısını merkeze almakta ve onun ontolojik ile epistemolojik yaklaşımı arasındaki içsel bağı bütüncül bir perspektifle değerlendirmektedir.

2. DİNAMİK GERÇEKLİĞİN ONTOLOJİK TEMELİ: SÜRE

Bergson'un varlık anlayışının merkezinde süre (durée) kavramı yer almaktadır. Bu nedenle onun ontolojisini kavrayabilmek, öncelikle süre anlayışının ortaya koyduğu dinamik gerçeklik tasarımı anlamayı gerektirir. Bergson'a göre varlık, durağan ve değişmez bir yapı değil; kesintisiz bir oluş ve sürekli yenilenme sürecidir (Bergson, 2020, s. 81). Bu bakımdan süre, yalnızca zamanın farklı bir yorumu değil, aynı zamanda Bergson ontolojisinin temel ilkesidir. Bergson'un varlık anlayışının temelinde yer alan süre kavramını anlamak için ruh ve beden ayrımı da önemlidir. O, ruh ile beden arasındaki ayrımın kökten farklı iki tözden kaynaklandığını kabul etmez. Ona göre bu ayrımın temelinde, birbirinden farklı işleyişe sahip iki süre biçimi bulunmaktadır (Gunter, 1999, s. 172). Böylece klasik metafiziğin uzam ile zamanı birbirinden kesin çizgilerle ayıran anlayışından uzaklaşarak hareket ve oluşun bölünemezliğini merkeze alan yeni bir varlık anlayışı geliştirir. Süre kavramı da tam olarak bu düşüncenin sonucunda ortaya çıkar (Tevfik, 2005, s. 12).

Klasik felsefe ve modern bilim, varlığı çoğunlukla zamansal olan ruh ile uzamsal olan beden şeklinde iki ayrı alanda değerlendirmiş; zamanı ise hareketin ölçülebilir bir boyutu olarak ele almıştır (Direk, 2021, s. 19). Bergson ise gerçek zamanın niceliksel olarak ölçülebilen fiziksel zaman olmadığını savunur. Ona göre gerçek zaman, her an kendisini yeniden kuran, sürekli değişen ve durmaksızın akan canlı bir oluş sürecidir. Bu nedenle

zaman, dış dünyaya ait mekanik bir ölçü değil, bilincin doğrudan deneyimlediği içsel bir gerçekliktir. Bu çerçevede süre, ölçülemeyen, bölünemeyen ve kesintiye uğramayan ruhsal bir devamlılığı ifade eder. Bilinç hâlleri geçmiş ile şimdi arasında kopukluk oluşturmaz; aksine birbirine nüfuz ederek tek bir yaşantı bütünlüğü meydana getirir. Geçmiş hiçbir zaman tamamen geride kalmaz; şimdi içerisinde yaşamaya devam eder ve geleceğe doğru kesintisiz biçimde genişler. Bu nedenle sürenin özü, sürekli akış ve kesintisiz devamlılıktır. Sürenin bu niteliği, Bergson'un gerçeklik anlayışını da belirlemektedir. Gerçeklik, değişmeyen nesnelerin toplamı değil, sürekli oluş hâlindeki dinamik bir bütündür. Varlığın hakikati de bu dinamik yapı içerisinde kavranabilir. Dolayısıyla Bergson'un ontolojisinde değişim, varlığa sonradan eklenen bir özellik değil; bizzat varlığın kendisini meydana getiren asli ilkedir (Bergson, 1997, s. 76; Bergson, 1986, s. 11.)

İnsan yaşamı da bu süre anlayışının somut görünümüdür. İnsan, doğduğu andan itibaren devam eden kesintisiz bir oluş süreci içerisinde varlığını sürdürür. Bu süreci durağan kesitlere ayırmak yalnızca zihnin oluşturduğu yapay bölümlendirmelerdir. Çocukluk, gençlik ve yetişkinlik gibi dönemler gerçekte birbirinden kopuk evreler değildir; aynı sürekliliğin farklı görünümleridir. Bilinç, bu kesintisiz akışı kavramakta zorlandığında yaşamı parçalara ayırır ve daha sonra bu parçaları birleştirecek değişmeyen bir öz aramaya başlar. Oysa Bergson'a göre yanılısma tam da burada ortaya çıkar. Çünkü gerçeklik, değişmeyen bir özde değil, sürekli değişen ve kendisini yeniden üreten süre içerisinde bulunmaktadır (Durak, 2020, s. 131). Bu nedenle Bergson açısından süre, yalnızca zamanı açıklayan bir kavram değildir. Aynı zamanda hayatı, bilinci, belleği ve yaratıcı evrimi anlamlandıran ontolojik zemindir. Süre sayesinde gerçeklik durağanlıktan kurtularak sürekli oluş hâlindeki dinamik

bir yapı kazanır. Bu ontolojik zemin ise Bergson'un hayat ve yaşam atılımı anlayışını temellendiren ilk adımı oluşturur.

3. SÜRE İÇİNDE HAYAT VE YAŞAM ATILIMI (ÉLAN VİTAL)

Yaşam atılımı (Élan vital) kavramını felsefede ilk kez kullanan düşünür Henri Bergson'dur. Bergson, bu kavrama ilk olarak *Yaratıcı Tekâmül (L'Évolution créatrice)* adlı eserinde yer vermiştir. Bununla birlikte, hayat atılımı ilkesinin düşünsel kökeni konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar bu ilkeyi Aristoteles'in (MÖ 384-322) teleolojik metafiziğinde yer alan *actus purus* (saf edim) kavramına, bazıları Schelling'in (1775-1854) özdeşlik felsefesindeki bilinçdışı zekâ ve yaratıcı etkinlik ilkesi olarak görülen tin anlayışına, bazıları ise Schopenhauer'un (1788-1860) yaşam iradesi kavramına dayandırmaktadır. Bununla birlikte, Bergson'un ontolojisinde hayat atılımı, Aristoteles'in saf edim anlayışıyla özdeş değildir. Zira Bergson'un felsefesinde, Aristoteles'in sisteminde olduğu gibi nedensellik ve teleolojik hareket ekseninde şekillenen bir evren ve varlık tasavvuru bulunmamaktadır. Hayat atılımı, Schelling'in özdeşlik felsefesiyle yapısal bakımdan değil, yalnızca işlevsel açıdan belirli benzerlikler taşımaktadır. Ancak Schelling'de tin ile tabiat aynı özün farklı görünüşleri olarak kabul edildiğinden, her ikisi de aynı ilkeye bağlı biçimde gelişimini sürdürmektedir. Bu nedenle Bergson'un felsefesinde, Schelling'de olduğu gibi tabiat ile tin arasında bir özdeşlikten söz etmek mümkün değildir. Benzer şekilde, Bergson'un hayat atılımı kavramı ile Schopenhauer'un irade anlayışı arasında da esaslı farklılıklar bulunmaktadır. Schopenhauer'un ontolojisinde irade, bilinçten yoksun, kör ve evrenin temel tözü niteliğinde olan metafizik bir ilkedir; evren ise bu tözün açılımı olarak değerlendirilir. Buna karşılık Bergson'un ontolojisinde hayat

atılımı, yaratıcı, özgür ve dinamik bir eğilim (temayül) olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bu nedenle Bergson'un düşüncesinde Schopenhauer'daki anlamıyla tek bir töz ya da tözler çokluğuna dayalı metafizik bir yapıdan söz etmek mümkün değildir (Gündoğan, 2007, ss. 60–61; Gökberk, 1990, s. 430).

Bergson'un süre anlayışı, yalnızca zamanın farklı bir yorumu olmanın ötesinde, hayatın ontolojik mahiyetini açıklayan temel ilkedir. Bergson zamanı, süre, geçiş ve hareket; başka bir ifadeyle gerçeklik ile aynı anlamda kullanır. Zaman bir akış, varlığın kendine özgü hareketidir (Bergson, 1997). Ona göre hayat, doğum ile ölüm arasına sıkıştırılmış kronolojik bir zaman dilimi değildir. Aksine yaşam, bireyin doğumuyla başlayan ve ölümle son bulan sınırlı bir süreçten çok daha geniş bir gerçekliğe işaret eder (Bergson, 1986, s. 34). Bu nedenle hayat, başlangıcı doğum anına indirgenebilecek bir olgu değil; doğumdan önce başlamış olan yaratıcı tekâmülün kesintisiz devamıdır. Bu bakımdan hayat, belirli evrelere ayrılmış bağımsız yaşantılar bütünü olarak değil, kendi içinde süreklilik taşıyan tek bir yaşantı olarak anlaşılmalıdır (Collingwood, 1999, s. 227). Bergson'un düşüncesinde yaşam, geriye döndürülmesi mümkün olmayan ve her an kendisini yeniden üreten yaratıcı bir akıştır. Bu akış içerisinde hiçbir kopukluk veya mutlak kesinti bulunmaz. Geçmiş, şimdi içerisinde varlığını sürdürürken şimdi de geleceğe doğru sürekli genişlemektedir. Dolayısıyla hayatın özü, kesintisiz devam eden bu yaratıcı süreklilikte ortaya çıkar. Örneğin bir besteyi dinleyen kişi, notaları birbirinden bağımsız sesler olarak algılamaz; her nota, kendinden önce ve sonra gelen notalarla birlikte anlam kazanarak tek bir bütün oluşturur. Hayat da aynı şekilde birbirinden bağımsız olayların toplamı değildir (Topçu, 1968, s. 19). Yaşanan her deneyim, geçmiş yaşantıları bünyesinde taşıyarak sonraki deneyimlerle birleşir ve böylece bölünemez bir süre meydana getirir. İnsan yaşamının gerçekliği de bu kesintisiz bütünlük içerisinde anlaşılabilir.

Bu nedenle Bergson açısından hayat, yalnızca biyolojik varoluşu ifade eden bir kavram değildir. Hayat aynı zamanda yaratma, oluş ve özgürlük demektir. Onun ontolojisinde tekâmül, önceden belirlenmiş bir plana göre ilerleyen mekanik bir gelişim değil; her an yeni imkânlar üreten yaratıcı bir süreçtir. Bu yaratıcılık sayesinde varlık, sürekli kendisini aşarak yeni biçimler meydana getirir ve hiçbir zaman tamamlanmış bir yapı hâline gelmez (Bergson, 1986, ss. 137,143). Hayatın bu yaratıcı niteliği, Bergson'un yaşam atılımı (élan vital) kavramında somutlaşmaktadır. Yaşam atılımı, canlılığı dışarıdan yöneten mekanik bir kuvvet değil; hayatın kendi içinden doğan yaratıcı ve dinamik ilkedir. Canlı organizmaları sürekli ileriye doğru yönlendiren bu güç, evrimi yalnızca niceliksel değişimlerin toplamı olmaktan çıkararak niteliksel yeniliklerin ortaya çıktığı yaratıcı bir oluş sürecine dönüştürür. Böylece yaşam, tekrar eden hareketlerin değil, sürekli yeni biçimler üreten özgür yaratımların alanı hâline gelir (Aydoğdu, 2017; Bergson, 1986, s. 336; Sena, 1974, s. 219). Bergson'a göre evrim sürecinin temel karakteri de tam olarak burada ortaya çıkar. Canlı organizmalar, yaşam atılımının etkisiyle önceden belirlenmiş hedeflere doğru ilerlemezler. Aksine her biri, yaratıcı gelişimin açtığı yeni imkânlar doğrultusunda farklı yönelimler kazanır. Bir ağacın büyüdükçe farklı dallara ayrılması gibi hayat da tek bir kaynaktan hareket ederek sürekli yeni biçimler üretir. Bu nedenle geleceğin imkânları hiçbir zaman bütünüyle belirlenmiş değildir. Hayat, her an yeni olasılıklara açık dinamik bir süreç olarak varlığını sürdürmektedir (Aydoğdu, 2017; Durant, 1973, s. 393; Maurois, 1968, s. 21). Yaşam atılımının bu yaratıcı yapısı, Bergson'un özgürlük anlayışının da temelini oluşturur. Özgürlük, dışsal zorunluluklardan bağımsız hareket etmekten ziyade, hayatın kendi iç dinamizmini gerçekleştirebilmesidir. Bu nedenle yaratıcılık ile özgürlük birbirinden ayrılmaz iki olgudur. Hayat ne ölçüde yaratıcıysa, o ölçüde özgürdür; ne ölçüde özgürse, o ölçüde yeni biçimler ortaya çıkarabilir.

Bu noktada Bergson, hayatın kaynağını kör ve bilinçsiz bir mekanik ilkeye dayandıran görüşlerden ayrılır. Ona göre yaşamın temelinde bilinç ve hatta bilinci aşan üst şuur (supra-consciousness) bulunmaktadır. Hayatı sürekli ileriye taşıyan yaratıcı güç de bu bilinç ilkesinden beslenmektedir. Dolayısıyla yaşam atılımı yalnızca biyolojik gelişimin açıklaması değil; aynı zamanda varlığın sürekli oluş hâlinde bulunmasını mümkün kılan ontolojik ilkedir (Bergson, 1986, s. 336; Sena, 1974, s. 219). Böylece Bergson'un ontolojisinde süre ile yaşam atılımı birbirini tamamlayan iki temel kavram hâline gelir. Süre, varlığın kesintisiz akışını ifade ederken; yaşam atılımı bu akışın yaratıcı gücünü açıklamaktadır. Dinamik gerçeklik de ancak bu iki ilkenin birlikte değerlendirilmesiyle kavranabilir. Bu ontolojik çerçeve, Bergson'un yaratıcı evrim anlayışını temellendirdiği gibi, mekanizm ve finalizme yönelttiği eleştirilerin de çıkış noktasını oluşturmaktadır.

4. YARATICI EVRİM BAĞLAMINDA MEKANİZM VE FİNALİZMİN ELEŞTİRİSİ

Bergson'un süre ve yaşam atılımı anlayışı, onun yaratıcı evrim teorisinin de ontolojik temelini oluşturur. Hayatı kesintisiz bir oluş ve yaratıcı bir hareket olarak değerlendiren Bergson, bu nedenle canlılığı yalnızca mekanik yasalar veya önceden belirlenmiş amaçlar doğrultusunda açıklayan evrim anlayışlarını yetersiz bulur. Ona göre hayatın gerçek yapısı, ne mekanik zorunluluklara ne de değişmez amaçlara indirgenebilir. Çünkü yaşam, sürekli yeni biçimler meydana getiren yaratıcı bir süreçtir. Bu çerçevede Bergson, canlı maddeye ilişkin mekanist yaklaşımın bazı tespitlerini bütünüyle reddetmez. Canlı maddenin diğer maddelerle aynı temel unsurlardan meydana geldiğini kabul etmekle birlikte, tabiatın kendi iç dinamizmini bilimsel olarak oluşturulmuş yapay sistemlerle özdeşleştiren anlayışa karşı çıkar.

Ona göre hayat belirli ölçüde mekanik süreçler içerse de, özü itibarıyla mekanik açıklamaların sınırlarını aşan yaratıcı bir gerçekliktir. Bu nedenle canlı organizmaları yalnızca fiziksel ve kimyasal süreçlerin sonucu olarak değerlendirmek, hayatın kendine özgü dinamizmini göz ardı etmek anlamına gelir. Bergson'un bu yaklaşımı, durağan bir evren anlayışını da reddetmesini beraberinde getirir. Ona göre gerçeklikte mutlak anlamda durağan hiçbir varlık yoktur. Durağanlık olarak algılanan durum, gerçekte birbirini dengeleyen hareketlerin görünüşünden ibarettir. Dolayısıyla evren, tamamlanmış nesnelerin bulunduğu statik bir yapı değil; kesintisiz biçimde devam eden dinamik bir oluş sürecidir. Hayatın yaratıcı karakteri de ancak bu sürekli hareket içerisinde anlaşılabilir.

Bu ontolojik zeminden hareket eden Bergson, *Yaratıcı Tekamül* adlı eserinde kendisinden önce ortaya konulan evrim teorilerini ayrıntılı biçimde değerlendirir. Ancak onun amacı mevcut teorileri bütünüyle reddetmek değildir. Aksine finalizm, mekanizm, Lamarckçılık, Darwincilik, Yeni Lamarckçılık ve Yeni Darwincilik gibi yaklaşımların her birinin gerçekliğin belirli yönlerini açıklayabildiğini kabul eder. Bununla birlikte bu teorilerin hiçbiri, hayatın yaratıcı ve sürekli oluş hâlindeki yapısını bütünüyle açıklayabilecek yeterliliğe sahip değildir (Bergson, 1986, s. 119). Bergson'a göre mekanizmin temel yanılması, evreni bütünüyle hesaplanabilir ve önceden belirlenmiş bir düzen olarak değerlendirmesidir. Bu anlayış, geçmiş ile geleceği bugünün zorunlu sonuçları olarak ele almakta ve evrimi tekrar eden neden-sonuç ilişkileri içerisinde açıklamaktadır. Böyle bir yaklaşım ise yalnızca benzerlikleri ve tekrarları açıklayabilir; yaratıcı yeniliği açıklayamaz. Oysa hayat, tekrar eden mekanik süreçlerden çok, sürekli yeni olanı ortaya çıkaran yaratıcı bir harekettir (Sunar, 1961, s. 104). Finalizm de ilk bakışta mekanizmin eksik bıraktığı yönleri tamamlıyor gibi görünse de Bergson'a göre özünde ondan farklı değildir.

Mekanizm olayları geçmiş nedenlerle açıklarken, finalizm aynı süreci gelecekteki amaçlar üzerinden yorumlamaktadır. Böylece her iki yaklaşım da hayatı dışarıdan belirlenmiş bir düzen içerisinde değerlendirmekte ve oluşun yaratıcı niteliğini gözden kaçırmaktadır. Bu nedenle Bergson, hem mekanizmin hem de finalizmin hayatı tek bir bakış açısından açıklamaya çalıştığını, bunun da varlığın bütünlüğünü parçalayarak gerçek evrimi görünmez hâle getirdiğini savunur (Bergson, 1986, s. 132; Sunar, 1961, s. 106).

Bununla birlikte Bergson'un finalizme mekanizme göre daha yakın durduğu söylenebilir. Bunun nedeni, finalizmin doğada belirli bir düzen ve yönelim bulunduğunu kabul etmesidir. Ancak Bergson bu düzenin zekâ tarafından değil, yaşam atılımının yaratıcı dinamizmi tarafından meydana getirildiğini düşünür. Başka bir ifadeyle hayatı açıklayan temel ilke, önceden belirlenmiş amaçlar değil; her an yeni imkânlar üreten yaratıcı harekettir.

Bergson'un Darwinci evrim anlayışına yönelttiği eleştiri de aynı düşünsel çerçeve içerisinde değerlendirilmelidir. Ona göre canlı türlerinde meydana gelen değişimleri yalnızca tesadüfi küçük farklılıklarla açıklamak yeterli değildir. Eğer evrim tamamen rastlantısal değişimlerden oluşsaydı, birbirinden bağımsız gelişen canlı türlerinde görülen benzer yapıların ve düzenli gelişim çizgilerinin açıklanması mümkün olmazdı. Bu nedenle Darwin'in doğal seçim kuramı, evrim sürecinin belirli yönlerini açıklamakla birlikte, hayatın yaratıcı karakterini bütünüyle ortaya koyamamaktadır (Bergson, 1986, s. 93). Ancak Bergson'un eleştirisi Darwin'i bütünüyle reddetmek anlamına gelmez. Onun temel itirazı, evrimin yalnızca mekanik neden-sonuç ilişkileri içerisinde değerlendirilmesine yöneliktir. Bergson'a göre evrim, geçmiş tarafından bütünüyle belirlenen zorunlu bir süreç değil; yaşam atılımının etkisiyle her an yeni biçimler meydana getiren yaratıcı bir oluş hareketidir. Bu nedenle

evrim, önceden tasarlanmış bir planın gerçekleşmesi değil, sürekli devam eden yaratıcı bir özgürlük sürecidir (Durant, 1973, s. 393.)

Sonuç olarak Bergson'un yaratıcı evrim anlayışı, mekanizm ile finalizm arasında uzlaştırmacı bir sentez kurma girişimi değildir. Aksine her iki yaklaşımın açıklayamadığı yaratıcı oluşu merkeze alan özgün bir ontoloji ortaya koymaktadır. Süre, yaşam atılımı ve yaratıcı evrim kavramları bu ontolojinin birbirini tamamlayan üç temel unsurunu oluşturur. Böylece hayat, durağan bir varlık değil; kesintisiz biçimde kendisini aşan dinamik bir gerçeklik olarak anlaşılır.

5. SÜRE, BELLEK VE BİLİNÇ BAĞLAMINDA ZİHİN-BEDEN İLİŞKİSİ: SEZGİYE GİDEN EPISTEMOLOJİK YOL

Bergson'un ontolojisinde süre kavramı hem varlığın nasıl var olduğunu açıklayan bir ilke, hem de insanın bu dinamik gerçekliği nasıl kavrayabileceğinin de temelini oluşturur. *Şuurun Doğrudan Verileri (Time and Free Will)* adlı eserinde o, süre kavramına yeni bir bakış açısı kazandırır. Bu yeni bakış açısı, onun neredeyse bütün felsefesinin teme unsurunu oluşturur. Söz konusu zaman anlayışı ile kendisinden önceki felsefenin kendilik, çokluk, özgürlük ve hakikat gibi kavramlarına eleştiriler getirir. Başka bir bakış açısı ile ele aldığı zaman kavramına süre (durée) adını verir (Çiftçi, 2017, s. 106). Bu nedenle onun felsefesinde ontoloji ile epistemoloji birbirinden bağımsız iki alan olarak değil, birbirini tamamlayan iki boyut olarak karşımıza çıkar. Varlığın sürekli oluş hâlinde bulunması, bu oluşu kavrayabilecek farklı bir bilgi anlayışını da zorunlu kılmaktadır. Bergson'un zihin, bilinç ve bellek üzerine geliştirdiği düşünceler tam da bu zorunluluktan doğmaktadır.

Klasik felsefede zihin ile beden arasındaki ilişki çoğunlukla birbirinden tamamen farklı iki tözün etkileşimi problemi şeklinde ele alınmıştır. Özellikle Kartezyen düalizm, düşünen töz ile uzamlı tözü kesin sınırlarla birbirinden ayırmış; ancak bu iki farklı cevherin nasıl ilişki kurduğu sorusuna tatmin edici bir cevap verememiştir. Bergson ise problemin kaynağının zihin ile bedeni birbirinden ayırmak değil, onları yanlış ontolojik kategoriler üzerinden değerlendirmek olduğunu düşünür. Ona göre mesele iki farklı tözün varlığı değil, aynı gerçekliğin iki farklı süre içerisinde ortaya çıkışıdır (Bergson, 2020, ss. 75,81). Bu nedenle Bergson, ruh ile beden arasındaki ayrımı uzam üzerinden değil, zaman üzerinden yeniden düşünür. Ona göre beden, şimdiki zamana yönelen eylemlerin merkezini oluştururken; bilinç ve bellek geçmiş şimdi içerisinde yaşatmaya devam eden sürekliliği temsil eder. Böylece zihin ile beden arasındaki ilişki, iki ayrı dünyanın karşılaşması değil; aynı yaşam akışının farklı işlevlerinin bir araya gelmesi olarak anlaşılır (Çelebi, 2025, s. 1156).

Bu yaklaşım, Bergson'un bellek teorisinin de temelini oluşturmaktadır. *Madde ve Bellek* adlı eserinde Bellek, geçmiş yaşantıların depolandığı pasif bir arşiv değildir. Aksine geçmiş, bellek aracılığıyla sürekli şimdi içerisinde varlığını sürdürmektedir. İnsan, herhangi bir nesneyi algıladığı anda yalnızca o nesneyi görmez; aynı zamanda geçmiş deneyimlerini de bilinçsiz biçimde algıya dâhil eder. Böylece algı ile anı birbirinden bağımsız iki süreç olmaktan çıkar ve tek bir bilinç deneyimi içerisinde birleşir. Bu nedenle Bergson, beyni de klasik materyalist anlayıştan farklı biçimde yorumlar. Beyin, anıları depolayan bir hafıza kutusu değildir. Onun temel işlevi, organizmanın eylemlerini düzenlemek ve yaşamın pratik ihtiyaçlarını karşılamaktır. Eğer bellek yalnızca beyinde depolanan fiziksel izlerden meydana gelseydi, bilinç bütünüyle maddi süreçlere indirgenmiş olurdu. Oysa Bergson'a göre geçmiş

hiçbir zaman maddede depolanmaz; süre içerisinde yaşamaya devam eder. Bellek de tam olarak bu sürekliliğin bilinçteki görünümüdür (Bergson, 2015, s. 11).

Bu noktada Bergson'un geliştirdiği anı-imge kavramı özel bir önem kazanır. Algı, tek başına gerçekliğin bilgisini vermeye yeterli değildir. Algılanan nesne, geçmiş deneyimlerin oluşturduğu anılarla birleştğinde bilinçli bilgi ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, insanın gerçekliği kavraması yalnızca dış dünyadan gelen uyarılar sayesinde değil, geçmiş ile şimdinin bilinç içerisinde kaynaşması sayesinde mümkün olur. Böylece algı ile bellek arasında sürekli devam eden yaratıcı bir etkileşim meydana gelir. Bu anlayış, Bergson'un epistemolojisinin en özgün yönlerinden birini oluşturmaktadır. Çünkü bilgi, dış dünyanın zihne mekanik olarak aktarılması sonucu meydana gelmez. Bilgi, süre içerisinde devam eden yaşamın bilinç tarafından yeniden kurulmasıdır. Bu nedenle gerçekliği anlamak isteyen özne, onu dışarıdan gözlemleyen pasif bir seyirci değildir; bizzat süreye katılan canlı bir bilinçtir (Bergson, 2015, ss. 94,134; Durak, 2020)

Buraya kadar geliştirilen düşünceler, Bergson'un neden klasik bilgi teorilerini yetersiz gördüğünü de açıklamaktadır. Zekâ, gündelik yaşam içerisinde büyük bir işleve sahip olmakla birlikte, nesneleri parçalayarak ve sınıflandırarak çalışır. Onun temel amacı eylemi kolaylaştırmaktır. Bu nedenle zekâ, hareket hâlindeki gerçekliği durdurur, akışı kavramlara ayırır ve böylece sürekliliği kesintiye uğratar. Oysa hayatın özü tam da bu kesintisiz akışta bulunmaktadır. Dolayısıyla zekânın sağladığı bilgi, pratik yaşam açısından değerli olsa da dinamik gerçekliği bütünlüğü içinde kavramakta yetersiz kalmaktadır. İşte Bergson'un sezgi (intuition) kavramı tam bu noktada ortaya çıkar. Ona göre sezgi bir tür bilinçtir. Daha önce iki kavram tek şekilde değerlendirilirken daha sonra maddenin etkisiyle ayrılmıştır. Sezginin kaynağı da harekettir. Bu hareket sayesinde insan kendi kendinin bilincine varır (Bayraktar, 2010, s. 28; Eroğlu, 2012, s.

99). Sezgi, zekânın karşıtı değildir; fakat onun sınırlarını aşan daha derin bir bilme biçimidir. Zekâ gerçekliği dışarıdan analiz ederken, sezgi doğrudan doğruya onun içine nüfuz eder. Başka bir ifadeyle sezgi, süreyi dışarıdan açıklamaya çalışan değil, süreyi içeriden yaşayan bilgi tarzıdır. Bu nedenle sezgi sayesinde insan, varlığı donmuş kavramlar aracılığıyla değil, oluş hâlindeki gerçekliği kendi akışı içerisinde kavrayabilir. Bergson'un sezgiyi ayrıcalıklı kılan yön de budur. Sezgi, yalnızca psikolojik bir his ya da öznel bir duygu değildir. O, süreyi doğrudan kavrayabilen epistemolojik bir yöntemdir. İnsan sezgi sayesinde kendi bilincinin derinliklerinden hareket ederek hayatın yaratıcı akışına katılır. Böylece özne ile nesne arasındaki katı ayrım büyük ölçüde ortadan kalkar; bilen ile bilinen aynı süre içerisinde buluşur (Bahşi & Gökalp, 2019, s. 337). Bu nedenle Bergson'un epistemolojisinde sezgi, metafiziğin de temel yöntemidir. Metafizik, kavramların soyut dünyasında dolaşmak değil, varlığın sürekli oluş hâlindeki hareketine içeriden katılmaktır. Sezgi bu katılımı mümkün kılan yegâne bilgi biçimidir. Çünkü yalnızca sezgi, süreyi parçalamadan, hayatı dondurmaktan ve yaşam atılımının yaratıcı dinamizmini bozmadan gerçekliği olduğu gibi kavrayabilir. Sezgi, sonuçta içgüdü ve zekâ ile birlikte değerlendirilmesine ve faydalanmasına rağmen onlardan farklıdır (Bergson, 1986, s. 231; Demir, 2018, ss. 111,112).

Sonuç olarak Bergson'un zihin, bellek, bilinç ve sezgi üzerine geliştirdiği düşünceler birbirinden bağımsız teoriler değildir. Bunların tamamı, dinamik gerçekliğin nasıl bilinebileceğini açıklayan bütüncül bir epistemolojik sistem meydana getirir. Süre ontolojik zemini oluştururken, bellek bu sürekliliğin bilinçte devam etmesini sağlar; bilinç geçmiş ile şimdiyi birleştirir; sezgi ise bu dinamik yapıyı doğrudan kavrayarak ontoloji ile epistemoloji arasındaki bağı tamamlar. Böylece Bergson'un felsefesinde süre, yaşam atılımı ve sezgi,

aynı düşünce sisteminin birbirini tamamlayan üç temel sütunu hâline gelir.

6. ONTOLOJİ VE EPİSTEMOLOJİNİN KESİŞİMİNDE SÜRE, SEZGİ VE YAŞAM ATILIMININ KAVRAMSAL BÜTÜNLÜĞÜ

Bergson felsefesinde süre, yaşam atılımı ve sezgi kavramları birbirinden bağımsız olarak ele alınabilecek kavramlar değildir. Aksine bu üç kavram, aynı düşünce sisteminin ontolojik ve epistemolojik boyutlarını oluşturan tamamlayıcı ilkelere dir. Süre, varlığın sürekli oluş hâlindeki yapısını ifade ederken; yaşam atılımı bu oluşun yaratıcı dinamiğini açıklamakta, sezgi ise bu dinamik gerçekliğin doğrudan kavranmasını mümkün kılan bilgi tarzını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Bergson'un felsefesinde varlığın nasıl var olduğu ile insanın bu varlığı nasıl bileceği aynı düşünsel bütünlük içerisinde temellendirilmektedir. Bu bakımdan Bergson'un ontolojisi, klasik metafiziğin değişmeyen öz arayışından köklü biçimde ayrılmaktadır.

Geleneksel metafizik, varlığı değişmeyen tözler üzerinden açıklarken Bergson, gerçekliği sürekli oluş içerisinde değerlendirmektedir. Ona göre değişim, varlığa sonradan eklenen geçici bir nitelik değil; bizzat varlığın kendisini meydana getiren asli ilkedir. Süre kavramı da tam olarak bu dinamik ontolojik yapıyı ifade etmektedir. Süre sayesinde geçmiş, şimdi içerisinde yaşamaya devam ederken gelecek de yaratıcı biçimde açılmaya devam etmektedir. Böylece gerçeklik, tamamlanmış bir yapı olmaktan çıkarak sürekli kendisini yeniden üreten canlı bir süreç hâline gelir. Ancak Bergson açısından varlığın sürekli oluş hâlinde bulunması tek başına yeterli değildir. Çünkü oluşun hangi ilke doğrultusunda devam ettiği de açıklanmalıdır. İşte bu noktada yaşam atılımı kavramı devreye girmektedir. Yaşam

atılımı, süre içerisinde devam eden yaratıcı hareketin içsel dinamizmini ifade eder. Bu nedenle evrim, mekanik neden-sonuç ilişkilerinin zorunlu bir sonucu değil; her an yeni biçimler meydana getiren yaratıcı bir gelişimdir. Bergson'un mekanizm ve finalizme yönelttiği eleştirilerin temelinde de bu anlayış bulunmaktadır. Çünkü her iki yaklaşım da hayatı önceden belirlenmiş şemalar içerisinde açıklamaya çalışırken, yaşam atılımı hayatın öngörülemeyen ve yaratıcı karakterini ortaya koymaktadır (Aydoğdu, 2017, s. 1716).

Süre ile yaşam atılımı arasındaki bu ilişki, Bergson'un epistemolojisinin de temelini oluşturmaktadır. Eğer gerçeklik sürekli değişiyor ve yaratıcı biçimde geliyorsa, onu durağan kavramlar aracılığıyla bütünüyle kavramak mümkün değildir. Bu nedenle Bergson, zekânın analitik ve parçalayıcı işleyişinin dinamik gerçekliği açıklamakta yetersiz kaldığını savunur. Zekâ, hayatı pratik ihtiyaçlar doğrultusunda sınıflandırırken, gerçekliğin sürekliliğini kesintiye uğratmakta ve hareketi durağan kavramlara dönüştürmektedir. Böylece gerçekliğin yalnızca dış görünüşü kavranabilmekte, onun içsel dinamizmine ulaşamamaktadır (Yerdelen, 2017, s. 127). İşte sezgi kavramı, ontoloji ile epistemoloji arasındaki bu boşluğu doldurmaktadır. Sezgi, yalnızca psikolojik bir sezme yetisi değil; süreyi ve yaşam atılımını doğrudan kavrayabilen epistemolojik bir yöntemdir. İnsan sezgi sayesinde gerçekliği dışarıdan gözlemlemek yerine, onun sürekli devam eden oluşuna içeriden katılabilmektedir. Böylece bilen özne ile bilinen gerçeklik arasındaki mesafe önemli ölçüde ortadan kalkmakta; bilgi, durağan temsiller yerine canlı deneyim içerisinde kurulmaktadır. Bu anlamda Bergson, gerçekliği ya da doğruluğu önceden belirlenmiş şeylere indirgeyen düşünceleri reddeder. Bu düşünceler genel anlamda determinist metafizik olarak adlandırılabilir (Tüfenk, 2023, ss. 3,4). Bergson determinist metafiziği maddecilik olarak kavramsallaştırır. Madde hayatın sınırlandırılması ve ona

sabitliğin dayatılmasıdır. Başka bir deyişle, Bergson'da madde kavramı idealizm-realizm ayrımındaki şekliyle, şeylerin zihnin dışında bulunup bulunmaması ile ilgili değildir. Çünkü Bergson'a göre, şeyler hem algıdan bağımsız bir şekilde zihnin dışında hem de algılanmak suretiyle zihnin içinde bulunur. Bu anlamda şeyler imgelerdir; madde “imgeler bütünü”dür; imgeler de hem içsel olan hem de dışsal olan “varoluş”tur (Bergson, 2015). Bu nedenle Bergson'un metafizik anlayışı da klasik metafizikten ayrılmaktadır. Metafizik artık değişmeyen tözlerin araştırılması değil, oluşun doğrudan deneyimlenmesidir. Süre ontolojik zemini, yaşam atılımı yaratıcı ilkesi, sezgi ise bu yaratıcı gerçekliğin bilgisine ulaşmayı sağlayan yöntemi temsil etmektedir. Böylece Bergson, ontoloji ile epistemolojiyi birbirinden koparmadan aynı düşünsel yapı içerisinde yeniden temellendirmektedir.

Sonuç olarak Bergson'un felsefesinde süre, yaşam atılımı ve sezgi kavramları birbirini tamamlayan üç temel eksen meydana getirir. Süre olmadan varlığın dinamik yapısı, yaşam atılımı olmadan bu dinamik yapının yaratıcı karakteri, sezgi olmadan ise bu yaratıcı gerçekliğin bilgisi açıklanamaz. Dolayısıyla Bergson'un geliştirdiği düşünce sistemi, sadece hayatın veya zamanın açıklanmasına yönelik bir teori değil; varlığın ontolojik yapısı ile bilginin epistemolojik imkânını aynı bütünlük içerisinde açıklayan kapsamlı bir felsefi modeldir.

7. SONUÇ

Henri Bergson, modern felsefenin varlık ve bilgi anlayışına yönelttiği eleştirileri, süre, yaşam atılımı ve sezgi kavramları etrafında geliştirdiği bütüncül bir düşünce sistemi içerisinde temellendirmiştir. Bu çalışma, Bergson'un söz konusu kavramlarını birbirinden bağımsız düşünceler olarak değil, aynı ontolojik ve epistemolojik yapının birbirini tamamlayan unsurları

olarak değerlendirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda ulaşılan temel sonuç, Bergson felsefesinde süre, yaşam atılımı ve sezginin tek tek açıklanabilecek kavramlar olmadığı; aksine dinamik gerçeklik anlayışını birlikte kuran temel ilkeler olduğudur.

Çalışma boyunca görüldüğü üzere Bergson, klasik metafiziğin değişmeyen töz anlayışını ve modern bilimin mekanik evren tasavvurunu eleştirerek varlığı sürekli oluş hâlinde bulunan dinamik bir gerçeklik olarak yeniden yorumlamaktadır. Bu yaklaşımın merkezinde yer alan süre kavramı, zamanı niceliksel olarak ölçülebilen fiziksel bir olgu olmaktan çıkararak geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirine nüfuz ettiği kesintisiz bir yaşantı olarak yeniden tanımlamaktadır. Böylece değişim, varlığa sonradan eklenen geçici bir özellik olmaktan çıkmakta; bizzat varlığın ontolojik yapısını belirleyen temel ilke hâline gelmektedir. Bu ontolojik çerçeve, Bergson'un hayat ve yaratıcı evrim anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Çalışmada ortaya konulduğu gibi Bergson'a göre hayat, mekanik neden-sonuç ilişkileri içerisinde açıklanabilecek biyolojik bir süreç değildir. Hayatın özü, yaşam atılımı ile sürekli kendisini aşan, yeni biçimler meydana getiren ve geleceğe açık yaratıcı bir hareket içerisinde bulunmaktadır. Bu nedenle yaratıcı evrim, yalnızca biyolojik değişimi açıklayan bir teori değil; varlığın sürekliliğini, özgürlüğünü ve yaratıcılığını temellendiren ontolojik bir ilkedir. Bergson'un mekanizm, finalizm ve Darwinci evrim anlayışına yönelttiği eleştiriler de bu ontolojik yaklaşım çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Onun temel itirazı, söz konusu yaklaşımların hayatın yaratıcı karakterini açıklamakta yetersiz kalmaları ve dinamik gerçekliği durağan modeller içerisine yerleştirmeleridir. Çalışmanın ulaştığı önemli bulgulardan biri de Bergson'un epistemolojisinin ontolojisinden bağımsız düşünülmemeyeceğidir. Sürekli oluş hâlindeki bir gerçekliğin, onu durağan kavramlara ayıran analitik düşünceyle bütünüyle kavranamayacağı fikri, Bergson'u sezgi kavramına ulaştırmaktadır. Bu bağlamda sezgi,

yalnızca psikolojik bir sezme yetisi değil; süreyi ve yaşam atılımını doğrudan kavrayabilen özgün bir bilgi tarzıdır. Zihin, bellek ve bilinç üzerine geliştirdiği düşünceler de bu epistemolojik yaklaşımı desteklemekte; bilginin yalnızca dış dünyanın temsili değil, geçmiş ile şimdinin bilinç içerisinde yeniden bütünleşmesiyle oluştuğunu göstermektedir. Böylece Bergson, varlığın dinamik yapısıyla bilginin oluşumunu aynı felsefi sistem içerisinde açıklayarak ontoloji ile epistemoloji arasında güçlü bir bütünlük kurmaktadır. Bu çalışmanın temel katkısı söz konusu bütünlüğü görünür hâle getirmesinde yatmaktadır. Çalışma, Bergson'un düşüncesinin ancak bu kavramlar arasındaki içsel ilişkinin ortaya konulmasıyla sistematik olarak anlaşılabilceğini göstermektedir. Süre, yaşam atılımı ve sezgi arasındaki ilişkinin ontolojik ve epistemolojik bir çerçevede birlikte değerlendirilmesi, Bergson'un metafiziğinin bütünlüğünü daha açık biçimde ortaya koymakta ve onun düşüncesinin yalnızca zaman ya da evrim felsefesiyle sınırlı olmadığını göstermektedir. Bu yönüyle çalışma, Bergson literatürüne iki temel noktada katkı sunmaktadır. İlk olarak, onun temel kavramlarını birbirinden bağımsız açıklamalar yerine dinamik gerçeklik anlayışını kuran bütüncül bir sistem içerisinde değerlendirmektedir. İkinci olarak ise ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi süre, yaşam atılımı ve sezgi kavramları üzerinden yeniden okuyarak Bergson'un metafiziğinin sistematik karakterini görünür kılmaktadır. Böylece çalışma, Bergson'un düşüncesinin yalnızca tarihsel bir felsefi yaklaşım olarak değil, günümüzde varlık, bilinç, zaman ve bilgi üzerine yürütülen tartışmalar bakımından da önemli kavramsal imkânlar sunduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Bergson'un geliştirdiği felsefi sistem, değişmeyen varlık anlayışından hareket eden klasik metafiziğe ve gerçekliği mekanik süreçlerle açıklayan modern düşünceye alternatif bir perspektif sunmaktadır. Süre, yaşam atılımı ve sezgi

kavramları etrafında şekillenen bu perspektif, varlığı sürekli oluş hâlinde bulunan dinamik bir gerçeklik olarak temellendirirken, bu gerçekliğin ancak aynı dinamizme katılabilen bir bilgi anlayışıyla kavranabileceğini göstermektedir. Bu nedenle Bergson'un felsefesi, yalnızca kendi döneminin düşünsel tartışmalarına cevap veren tarihsel bir yaklaşım değil; ontoloji ve epistemolojinin kesişim noktasında güncelliğini koruyan kapsamlı bir felsefi model olarak değerlendirilmeyi sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydoğdu, H. (2017). Bergson'un ontolojisinde sürekli bir oluş, özgürlük ve yaratma: "Evrım" ve evrimin ontolojik ilkesi: "Hayat atılımı". *Social Sciences Studies Journal*, 3(11), 1709-1718.
- Bayraktar, L. (2010). *Bergson'da ruh-beden ilişkisi*. Dergâh Yayınları.
- Bergson, H. (1986). *Yaratıcı tekâmül*. Millî Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (1997). *Şuurun doğrudan doğruya verileri* (M. Ş. Tunç, Çev.). Millî Eğitim Basımevi.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve bellek* (I. Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi.
- Bergson, H. (2020). *Ruh teorileri, insan ruhu ve kişiliği* (E. B. Altıntaş, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Cengiz, C. A. (2017). Bergson felsefesinde bilinç, süre, madde ve evrim ilişkisi bağlamında hayat. *Mütefekkir*, 4(7), 79-98.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa tasarımı* (K. Dinçer, Çev.). İmge Kitabevi.
- Çelebi, V. (2025). Henri Bergson'un zihin felsefesinde beyin-bilinç ilişkisinin açıklanması problemi ve beynin işlevi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35(3), 1155-1166.
- Çifteci, V. (2017). Bergson'da zaman, kendilik ve özgürlük. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 7(2), 105-122.
- Demir, M. N. (2018). Henri Bergson'un metafizik ve sezgi boyutlu epistemolojisinin yapı taşları. *SOBAD*, 1(2), 109-119.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş kıta felsefesi*. Fol Yayınları.

- Durak, B. K. (2020). Belleğin ontolojik statüsü nedir: Bergson'da zihnin metafiziği. *Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 3(2), 121-144.
- Durant, W. (1973). *Felsefe kılavuzu* (E. Gürol, Çev.). Milliyet Yayınları.
- Eroğlu, A. (2012). Henri Bergson'da bilinç-sezgi ilişkisi. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 81-102.
- Gündoğan, A. O. (2007). *Bergson*. Say Yayınları.
- Gunter, P. A. Y. (1999). Bergson and the war against nature. In J. Mullarkey (Ed.), *The New Bergson*. Manchester University Press.
- Karagöz Yerdelen, B. (2017). Henri Bergson düşüncesi. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 6, 121-137.
- Maurois, A. (1968). Bergson (M. Ulaş, Çev.). *Hareket Dergisi*, 36, 19-23.
- Sena, C. (1974). *Filozoflar ansiklopedisi*. Remzi Kitabevi.
- Sunar, C. (1962). Evrimcilik ve Bergson. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, 99-108.
- Şentürk Bahşi, K., & Gökalp, N. (2019). Henri Bergson düşüncesinde duygu. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 331-345.
- Tevfik, R. (2005). *Bergson hakkında* (E. Erbay & A. Utku, Haz.). Çizgi Yayınevi.
- Topçu, N. (1968). *Bergson*. Hareket Yayınları.
- Tüfenk, O. (2023). Bergson'un pozitif metafizik kavramı bağlamında metafizik ile bilim arasındaki ilişki. *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji Dergisi*, (40).

KANT'IN TARİH DÜŞÜNCESİNDE İLERLEME ANLAYIŞI VE ANTROPOLOJİK TEMELLER

Alper DARICI¹

1. GİRİŞ

Tarih felsefesinin önemli meselelerinden biri insanlık tarihinin kökenden gayeye doğru giden bir metafizik sürece sahip olup olmadığı meselesidir. 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi, bu gidişatı mekanik bir ilerleme ve aklın mutlak zaferi olarak tasvir ederken, Johann Gottfried Herder bu iyimser anlatıya karşı çıkmıştır. Herder, bütün çağlarda tekrar eden soyut bir “genellik” ve çizgisel bir ilerleme tasarımı yerine, her çağın ve ulusun kendi içindeki değerini ve “hümanite”sini (insanlık idesini) merkeze alan organik ve tarihselci bir tarih kavrayışı önermiştir. Ona göre tarih, dışarıdan dayatılan teleolojik bir ilerlemeye göre değil, geleneğin ve insanın doğa içindeki bütünlüğünün bir yansıması olarak okunmalıdır. (Herder, 2006, ss. 24-30)

Immanuel Kant'ın tarih felsefesi ve antropolojik kurgusu, Herder'in bu yorumuna karşı kaleme aldığı düşüncelerden doğmuştur. Kant, Herder'in hümanite kavramını merkeze alan tarih felsefesi anlayışına karşı çıkararak, tarihi rasyonel ve teleolojik bir ilerleme süreci olarak yeniden temellendirme ihtiyacı duymuştur. Nitekim Kant, Herder'in tarihte bir bütünlüğe tam olarak ulaşamayacağı ve tarihe hümanite açısından bakılması gerektiği fikrine hak vermekle birlikte, ondan köklü bir biçimde ayrılır. Kant'a göre insani olaylar yalnızca geçmişin mirası olan bir hümanite ile anılamaz, felsefeci tarihe aynı

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-4922-4115.

zamanda insanın özgür eylemlerinin düzenli bir gelişme ve ilerleme süreci olarak da bakmak zorundadır. Aksi takdirde tarihsel gidişat anlamsızlaşır. (Kant, 2006b, ss. 31-32)

İnsan eylemlerine tek tek bireylerin münferit davranışları yönünden bakıldığında, dünyanın kaotik ve rastlantısallıkla dolu olduğu görülür. Bireysel eylemler düzleminde tarih, ilkesiz ve süreksiz bir olaylar yığını (*historia*) görüntüsü sunarak tarih araştırmacısının bilim yapma vasfını zora sokmaktadır. Ancak felsefi bakış açısı odağını tek tek kişilerin düzensiz eylemlerinden insan türünün (*Gattung*) bütününe çevirdiğinde, görünürdeki bu kargaşanın ardında sürekli bir gelişmenin tarihsel süreci (*Geschichte*) seçilebilir hale gelir. Kant, insanların bilinçli planlardan yoksun eylemlerinin arkasında, türün potansiyellerini açığa çıkaran gizli bir doğa planı bulunduğunu varsayar. (Kant, 2006b, ss. 32-33)

Bu noktada Kant'ın epistemolojik sisteminde tarihsel ilerlemenin nasıl bir yöntemsel karakter taşıdığına değinmek gerekir. Kant'ın tarih felsefesinde ilerleme, doğa bilimlerindeki ampirik ve nesnel zorunluluğa sahip mekanik bir fiziksel *a priori* nedensellik yasası değildir. Doğadaki mekanik nedensellikten farklı olarak tarih, özgür iradeye sahip faillerin alanıdır. Bu nedenle ilerleme idesi, teorik aklın doğrudan kanıtlayabileceği fiziksel bir doğa yasası olmaktan ziyade pratik aklın yönlendirdiği, rastlantısal olarak görünen olayları anlamlı bir bütünlük içinde görmemizi sağlayan düzenleyici (*regulative*) bir *a priori* ilke ve düşünümsel /sezgisel (*reflective / heuristic*) bir teleolojik varsayımdır. (Walsh, 1960, ss. 128-131; Yovel, 1980, ss. 163-164) Kant'a göre filozof veya tarihçi, ampirik araştırmanın yerine geçen dogmatik kurgular üretmek yerine, olaylara “sanki” (*as if / als ob*) doğanın ereksel bir planı varmış gibi rasyonel bir kılavuz ile yaklaşmalıdır. Tıpkı Kepler ve Newton'un doğadaki karmaşık hareketleri evrensel ilkelere bağlayarak rasyonel kılması gibi, felsefi tarih de insanın kendi

planından yoksun eylemlerinin arkasındaki bu düzenliliği görünür kılmayı hedefler. (Kant, 2006b, ss. 32-33)

Bu çalışmanın temel hipotezi, Kant'ın tarih düşüncesinde, insanlığın başlangıcından kültüre, sivil hukuk düzenine ve aydınlanmaya doğru ilerlemesini/gelişmesini sağlayan temel sürükleyici gücün, kendi antropolojik doğasında yer alan bencil ve rekabetçi eğilimleri, yani kendi ifadesiyle toplum dışı toplumsallık (*ungesellige Geselligkeit / unsociable sociability*) mekanizması olduğudur. (Kant, 2006b, ss. 35-36) Doğa, insanın bencillik ve rahatlık arzusunun karşılık uyumsuzluğu, hırsı ve rekabeti koyarak insanı uyşukluktan çıkarmıştır. Böylelikle sanatı, bilimi, hukuk düzenini, kısaca tüm kültürü inşa eden temel itici gücü yaratmıştır.

Üstte ifade edilen çerçeveden hareketle çalışmanın amacı da Kant'ın tarih düşüncesinde ilerleme fikrini, antropolojik temelleri ve toplum dışı toplumsallık kavramı ekseninde çözümlemektir. Araştırma insanın antropolojik yapısındaki “toplum dışı toplumsallık” dinamiğinden yola çıkarak, bu çatışmacı zeminin sivil anayasal düzene ve nihayetinde Ebedi Barış idealine nasıl evrildiğini tartışmayı hedefler. Kantçı tarih felsefesinin çağdaş küresel krizler karşısındaki pratik değeri de bu gelişim bağlamında değerlendirilecektir.

2. KANT'IN ANTROPOLOJİSİ VE İLERLEMENİN İTİCİ GÜCÜ

2.1. Akıl ve Hayvansallık

Kant'ın tarih düşüncesini anlamak için ilk olarak, onun insan doğasına yönelik antropolojik analizini incelemek gerekir. Kant'ın felsefesinde insan, doğanın düzeni içinde iki ayrı dünyanın kesişiminde duran bir varlık gibi görünmektedir. İnsan bir yandan biyolojik ve fenomenal dünyanın bir parçası olarak

fiziksel doğa yasalarına ve hayvani içgüdülere tabidir. Diğer yandan ise akıl yetisi (*Vernunft*) sayesinde numenal dünyanın mensubu otonom ve özgür bir faildir. İnsanın hayvansallık boyutu türün korunması ve üremesini hedeflerken, akılsal boyutu amaçlar koyabilme ve kendi yasasını belirleme yeteneğini temsil eder. (Wood, 2009a, ss. 149-151)

Kant tarihe, insanın bu özgür eylemlerinin gelişme ve ilerleme süreci olarak bakar. Kendi ifadesiyle tarih, bize şu felsefi ufku sunar: “...Tarih, nedenleri ne denli derinlerde gömülü olsa da, bu olayların anlatımını uğraş edinir ve insan iradesinin özgür eylemini geniş boyutlarda incelerken, özgür eylemde düzenli bir ilerleme olduğunu keşfedebileceği umudunu verir bizlere.” (Kant, 2006b, ss. 31-32) İnsan, bu yetkinliğini aklı ve özgür iradesi vasıtasıyla ortaya çıkarır ve ahlak yasasına alan açar. Dolayısıyla insan özgürlüğünün bir göstergesi olarak ahlak yasası ortaya çıkar.

Fakat insanlar yetkinliklerini henüz tamamlamadan, amaçlarını önceden çizilen bir plana göre tasarlayamazlar. Kant’a göre bu durum, insanlığın bir plana göre işleyen yasalı tarihini yazmayı olanaksız gibi gösterse de, filozofun görevi insani olayların bu anlamsız gidişinin altında yatan ilkeleri bulmaktır. Zira ilerleme idesi, insanlığın gelişimine bütünsel olarak bakmak için pratik ve faydalı bir düşüncedir. (Walsh, 1960, ss. 128-130) İnsanlık tarihine başlangıçtan başlayıp amaca doğru giden bir süreç olarak bakmak için insanoğlunun yaşamında bir gayelilik tasarlamak gerekir. Kant bu gayeyi “ahlaki yetkinliğe”, en yüce iyiye (*summum bonum*) ulaşmak olarak tanımlar. (Yovel, 1980, s. 75)

Bu ahlaki yetkinliğe ulaşma sürecinde Kant, doğada hiçbir şeyin boşuna var edilmediğine ve doğal eğilimlerin ilerlemeyle uyumlu olduğuna dikkat çeker: “Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri, kendi amaçlarına er ya da geç uygun gelecek bir

tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir.” (Kant, 2006b, s. 33) Ancak Kant’ın antropolojik sisteminde akıl, hayvanlardaki içgüdü gibi doğuştan hazır ve anında işleyen mekanik bir düzenleme değildir. Aklın ilkelerini kullanmak deneme, yanılma, öğrenim ve belli bir birikim gerektirir. Bireysel bir canlının kısa ömrü, yani *ontogenetik* yapısı, insandaki bu rasyonel potansiyelin tamamıyla açığa çıkması için yetersizdir: *“İnsanda (veryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir.”* (Kant, 2006b, s. 33)

Bunun hemen ardından Kant, doğanın insana akıl vermesiyle ondan beklediği asıl gayeyi açıklar: *“Doğa, insanın hayvani varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüğü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir. Zira doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçları için kullandığı araçlarda müsrif değildir. Doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir.”* (Kant, 2006b, s. 34)

Böylece, biyolojideki *epigenetik*² gelişim modeline benzer şekilde, insani yetenekler önceden belirlenmiş mekanik bir kader olarak değil, türün tarihsel çevreyle etkileşimi sonucunda kademeli olarak potansiyelden fiile çıkar. İnsanoğlunun yeteneklerini yetkinleştirmesini isteyen doğa bağlamında, insanın antropolojik yapısındaki bu zamansal ihtiyaç, “tarih” dediğimiz alanın varlık zeminini oluşturur. (Kant, 2006b, s. 35)

2.2. İlerlemenin Antropolojik Dinamiği: *Toplumdışı Toplumsallık*

Kant, doğanın insan türündeki rasyonel yetenekleri açığa çıkarmak için başvurduğu temel araç olarak “çatışmayı”

² *epigenetik*: Çevremizin, genlerimize bağlı kimyasalları değiştirerek genlerimizi nasıl etkilediğini inceleyen biyoloji alt dalıdır.

kullandığını belirterek, bunu insan doğasındaki temel bir antagonizm olarak tanımlar: *“Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur.”* (Kant, 2006b, s. 35)

Kant bu temel antagonizmayı “toplumdışı toplumsallık” olarak isimlendirir. Kant bu oksimoron kavramı, Montaigne’in *“İnsan kadar toplumdışı ve insan kadar toplumsallığa yatkın başka bir şey yoktur.”* tespitinden ilham alarak geliştirmiştir. Toplumdışı toplumsallık, insan psikolojisindeki iki zıt eğilimin diyalektikidir. İlk insan toplumsallaşma eğilimindedir. Bu yönüyle insan kendisini bir toplum içinde var etme ve hemcinsleriyle bir araya gelme yönünde güçlü bir istek duyar, çünkü toplumsal yapının sunduğu etkileşim sayesinde “insani yeteneklerini” geliştirebileceğini hisseder. İkinci olarak ise, insanda her şeyi kendi bencil hedeflerine göre düzenleme ve diğer insanlara karşı direnç gösterme yönünde şiddetli bir toplumdışılık/izolasyon eğilimi bulunur. İnsan, kendi bencil eğilimlerinden hareketle her yerde kendisine karşı bir direnç gösterileceğini bilir ve bu yüzden çevresine karşı rekabetçi ve düşmanca bir tutum takınır. (Wood, 2009b, ss. 115-117)

Kantçı sistemde tarihsel ilerlemeyi başlatan asıl itici güç, insanın bu “uyumsuz” yapısıdır. İnsan, hemcinslerine tahammül edemeyen ama aynı zamanda onlardan da ayrılamayan bir ikilem içindedir. İnsandaki şeref, iktidar, mülkiyet ve üstünlük kurma hırısı, onu doğuştan gelen tembellik ve uyuşukluk eğilimini aşmaya zorlar. Rekabet ve güç arzusu, insanın kendisindeki potansiyelleri harekete geçirmeye yarayan duygulara evrilir. Böylelikle Rousseau’nun insanı yozlaştırdığını iddia ettiği bencil tutkular, Kant’ın felsefesinde doğanın insanı uyandırmak için kullandığı stratejik bir araca dönüşür. (Wood, 2009a, ss. 152-153) Bir başka ifadeyle insanın uyuşmazlık, hırs ve tahakküm isteği gibi “kötü” sayılabilecek menfi özellikleri, medeniyeti ve hukuku

inşa eden rasyonel bir araç olarak kurgulanır. Kant'ın antagonizma üzerinden ortaya koyduğu bu kurgu, aynı zamanda, çağdaş felsefe yorumlarında kötülük sorununun (*teodise*) seküler bir çözümü olarak yorumlanır. (J. B. Schneewind, 2009, ss. 94-102)

Kant, bu antagonizmanın zorunluluğunu, doğa insana toplumdışı ve rekabetçi nitelikler vermeseydi, insanlar tam bir tatmin ve karşılıklı sevgi içinde uysal bir “Arkadya çoban hayatı” sürdürürlerdi diyerek cevaplar. Fakat böyle ütöpik bir cennette insani yetenekler sonsuza dek uykuda kalır, uysal koyunlar gibi yaşayan insanlar varoluşlarına yüksek bir değer katamazlardı. İnsan uyum ve rahatlık ister, ancak tür için neyin iyi olduğunu bilen doğa, uyuşmazlık ve rekabet ister. İnsanı eylemsizlikten çıkarıp çalışmaya, zorluklarla mücadele etmeye iten şey bu toplumdışı dirençtir. (Kant, 2006b, s. 35-37)

Kant, bu durumu “ormandaki ağaçlar metaforuyla” açıklar. Bir ormanda yan yana büyüyen ağaçlar, birbirlerinin havasını ve güneşini kesmeye çalıştıkça güneşe ulaşabilmek için yukarıya doğru uzamak ve dikleşmek zorunda kalırlar. Buna karşılık, açık alanda tek başına ve özgürce dallarını yayan ağaçlar bodur, eğri ve çarpık kalırlar. Benzer şekilde, insanlığı oluşturan tüm bu kültür, sanat, bilim ve toplumsal düzen, insanın toplumdışı doğasının yarattığı çatışmanın meyveleridir. (Kant, 2006b, s. 37-38)

Kant'a göre bu çatışma sayesinde insan, kendi arzularını gerçekleştirmeye çalışırken toplumun aydınlanmasına ve gelişmesine de katkıda bulunmuş olur: “*Böylece barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur: Bütün yetenekler yavaş yavaş gelişir, beğeni oluşur, sürekli bir aydınlanma ile düşünme olgunlaşır ve bütün bunların sonunda patolojik bir beraberlik ahlaksal bir bütünlüğe dönüşür.*” (Kant, 2006b, s. 36)

Bu sürecin antropolojik sonucu, bencillik ve rekabetle başlayan zorunlu toplumsal birliğin, zamanla aydınlanma ve kültürleşme vasıtasıyla pratik ilkelere dayanan “ahlaki bir bütünselliğe” evrilmesidir. (Kant, 2006b, s. 36) Doğa, insanın kaba ve bencil dürtülerini, insanlığın kendi yeteneklerini geliştirdiği ve nihayetinde hukuk düzenini kurduğu bir gelişim süreci olarak kullanmaktadır.

3. ANTROPOLOJİK ÇATIŞMADAN HUKUKİ VE SİYASİ DÜZENE

3.1. Anayasal Devlet ve Yurttaşlar Birliği

İnsanın antropolojik yapısındaki “toplumdışı toplumsallık” dinamiği, sadece bireyler üzerinden kültür ve medeniyet üretmez, aynı zamanda insanlığı sivil anayasal bir düzen kurmaya da mecbur bırakır. Bireylerin sınırsız özgürlük ortamında birbirlerine uyguladıkları yıkıcı rekabet, bir noktadan sonra güçlü bir güvensizlik durumu (*status iustitia vacuus*) yaratır. İnsanlar, sınırsız özgürlüklerinin yarattığı bu karşılıklı felaketten kurtulmak için, özgürlüklerinin sınırlarını eş ölçüde çizen ve kamu gücüyle desteklenen bir yurttaşlar birliğine (sivil toplum / kamu hukuku düzeni) sığınmak zorunda kalırlar. (Kant, 1991b, ss. 123-124)

Kant, “Evrensel Tarih İdeası”nın *Beşinci Önerme*’sinde insan türü için doğanın zorunlu kıldığı en büyük problemin, adalet yaptırımını evrensel düzeyde uygulayacak sivil bir topluma ulaşmak olduğunu ilan eder. İnsanlık tarihinin amacı olarak öne sürülen bu görev, “...*dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılması*”dır. (Kant, 2006b, s. 37)

Ancak bu sivil yapının kurulması antropolojik olarak çözümü zor bir ikilemi de beraberinde getirir. *Altıncı Önerme*'de Kant, bu sorunun “*insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorun*” olduğunu belirtir. (Kant, 2006b, s. 38) Kant bu zorluğu, insanın yapılmış olduğu eğri odundan düz bir şey yontulmaz vecizesiyle dile getirir. İnsan, bencil eğilimleri olduğu için ve kendi özgürlüğünü başkalarının aleyhine kötüye kullanmaya meyilli bir canlı olduğu için bir yasaya muhtaçtır. Ancak insanın antropolojik eğilimlerinden doğan arzuları onu bu yasadan uzaklaştırır, bu yüzden her daim bir yöneticiye (efendiye) gereksinim duyar. Fakat kurulacak bu en üst otorite, yani yönetici kadro da yine insan türünün eğri odunundan olduğu için güçlerini kötüye kullanmaya meyilli olacaktır. Kendiliğinden adaletli olan üstün bir otoriteyi bulmak da çok zordur. Kant'a göre bu durum, doğanın bizden sadece yaklaşmamızı istediği ve önümüzde sürekli bir ödev olarak duran asli görevdir. (Kant, 2006b, ss. 38-39)

Kant bu antropolojik çelişkiye rağmen sivil anayasal düzenin olanaklı olduğunu savunur. Çünkü devletin ve hukukun kurulması için insanların ahlaken kusursuz olmaları veya iyi niyet taşımaları şart değildir. “Ebedi Barış Üzerine” makalesinde Kant, akla ve anlama yetisine sahip oldukları sürece “şeytanlar halkının” (*nation of devils*) bile, bencil çıkarlarını birbirlerine karşı dengeleyecek bir anayasal düzeni kurabileceğini belirtir. Çıkar ve hırsların birbirini törpülediği iyi kurgulanmış bir hukuki düzen, insanları ahlaklı yapmasa bile sanki ahlaklıymış gibi davranmaya mecbur bırakır. Nihayetinde doğa, insanın bencil tutkularını kullanarak onu hukuk düzenine itmektedir. (Kant, 1991a, ss. 112-113)

3.2. Uluslararası Çatışma ve Milletler Federasyonu

Bireyler arasındaki toplumdışı antagonizm nasıl sivil devleti doğuruyorsa, devletlerin kendi aralarındaki dış ilişkiler de

benzer bir toplumdışı yapıyı uluslararası alana taşır. Kant'ın *Yedinci Önerme*'de vazettiği üzere, sivil anayasal devletin kurulması problemi, devletler arasındaki dışsal ve hukuki ilişkinin düzenlenmesi probleminden bağımsız olarak çözülemez. Zira başka devletlerle yasal ve ilkeli bir dış ilişki kurulmadan, tam adaletli yurttaşlar birliği hedefine geçilemez. Devletler kendi içişlerinde hukuki bir düzene girmiş olsalar dahi, devletler birbirlerine karşı hiçbir üst otoriteye tabi olmadıkları tam bir “tabiat hali” (*state of nature*) içinde durmaktadırlar. (Kant, 2006b, ss. 39-40)

Devletler arasındaki bu hukuksuzluk, silahlanma yarışlarına, çatışmalara ve yıkıcı savaşlara yol açar. Ancak Kantçı teleolojide savaş, sadece ahlaki bir yıkım değil, aynı zamanda doğanın, insanlığı daha yüksek bir hukuki aşamaya zorlamak için kullandığı bir araçtır. Doğa, savaşlar, yıkımlar ve felaketler vesilesiyle devletleri doğa durumundan çıkarıp bir uluslar federasyonu içinde birleşmeye zorlar. Devletler, yıkımların ve sürekli savaş hazırlıklarının yarattığı tükenmişlik neticesinde, vahşi ve hukuksuz özgürlük ortamını terk ederek kendi görece özgürlüklerinden vazgeçmek ve barışa dayalı yasal bir düzen aramak zorunda kalırlar. (Kant, 2006b, ss. 40-41)

İnsanlığın istikametini belirleyen gaye, ancak böyle bir evrensel çerçeve kurulduktan sonra görülebilir: “*İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte –ve aynı amaçla dışta da– yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişmesini sağlamaktır.*” (Kant, 2006b, s. 43)

Bu süreçte doğanın siyasal antagonizmaya eklediği bir diğer stratejik araç ise “ticaret ruhu”dur. (*spirit of commerce*) Savaşla bağdaşmayan ve sınırlar ötesi ekonomik bağımlılık yaratan finansal çıkarlar, devletleri ahlaki motivasyonlardan ziyade bencil hırsları gereği savaştan kaçınmaya ve diplomasiye

zorlar. Böylece doğa, devletlerin bencil çıkarlarını küresel ölçekte bir barış ve denge aracı olarak kullanır. (Kant, 1991a, s. 114)

3.3. Ebedi Barış ve Yasallık-Ahlakilik

Antropolojik çatışmanın uluslararası alanda vardığı nihai hukuki ufuk, Kant'ın “Ebedi Barış Üzerine” makalesinde üç temel anayasal kavramla sistemleştirilir. İlk olarak, her devletin sivil anayasası Cumhuriyetçi olmalıdır. (*ius civitatis*) İkinci olarak devletler hukuku, özgür devletlerin kurduğu bir Federasyona dayanmalıdır. (*ius gentium*) Son olarak ise dünya yurttaşlığı hakkı, evrensel bir misafirperverlik koşuluna tabi olmalıdır. (*ius cosmopolitanum*). (Kant, 1991a, ss. 98-99)

Burada cumhuriyetçi anayasanın rolü hayatidir. Kant, insani yetenek ve becerilerin sadece özgür ve barışçıl durumlarda tam olarak ortaya çıkacağını düşünür. Cumhuriyet bu yönüyle, özgür yurttaşlardan oluşan ve hukuken eşitlikçi bir devlet yapısına imkan hazırlar. Cumhuriyetler birbirleriyle kolayca savaşmazlar, çünkü savaş ilanı, normal koşullarda savaşı istemeyen halkın rızasını gerektirir. Kant, bu kurumsal yapılanmanın yerel ve uluslararası özelliklerinin birbirini güçlendireceğini savunur. Bu model despotik bir “Dünya Devleti” kurgusunu reddederek devletlerin özerkliğini koruyan bir federasyon inşa etmeyi hedefler. Ayrıca kozmopolit hukuku, evrensel bir insan hakkı ilkesi olarak tanımlayarak sömürgeciliği ve emperyalizmi kesin bir biçimde yasaklar. (Kant, 1991a, ss. 99-101)

Kant *Dokuzuncu Önerme*'de, doğanın bizden talep ettiği bu yetkin yurttaş federasyonunun, ancak genel dünya tarihini kavrayacak felsefi bir girişimle anlaşılabilceğini belirtir. (Kant, 2006b, s. 45) Ancak Kant felsefesinde bu siyasal ve hukuki gelişmelerin/ilerlemelerin tümü, insanlığın henüz “yasallık” (*legality / Legalität*) aşamasında olduğunu gösterir. Bencilikten, korkudan ve savaştan kaçınma dürtüsünden doğan bir hukuk ve

barış düzeni, insanı dışsal olarak yasaya uygun hale getirirse de, onu içsel ve niyet düzeyinde “ahlaki” (*morality / Moralität*) kılmaz. (Kant, 1991b, s. 46; Kant, 2006b, s. 45) Kültür ve uygarlık bakımından aşırı derecede gelişmiş toplumlar olabiliriz, fakat eylemlerimizi sırf ödev bilincinden ve ahlak yasasına duyulan otonom saygıdan dolayı yapmadığımız sürece ahlaken olgunlaşmış sayılamayız. Doğa mekanizmasının insanı getirebileceği son nokta “iyi bir yurttaş” olmaktır, ancak “iyi bir insan” olmak, sadece bireyin kendi özgür iradesi ve ahlaki seçimleriyle yapabileceği otonom bir sıçrama vesilesiyle gerçekleşir. Bu sebepten ne uluslararası barış ne de liberal cumhuriyetler tarihin ahlaki sonu olarak görülmelidir. Bunlar doğanın, tarih vasıtasıyla insanlığa yüklediği ahlaki bir ödev ve idealler olarak görülmelidir. (Dupré, 1998, s. 827)

4. KANTÇI TARİH DÜŞÜNCESİNİN GÜNCEL DEĞERİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

4.1. Kantçı Tarih Düşüncesinin Küresel İmkanları

Günümüzde yaşanan küreselleşme süreçleri ve uluslararası krizler bağlamında düşündüğümüzde, Kant’ın tarih düşüncesinin hala güncelliğini koruduğu söyleyebiliriz. Kant’ın iki yüzyıl önce bina ettiği Evrensel Tarih Düşüncesi ve Ebedi Barış tasarımı, Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği ve Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi yapılar vasıtasıyla, devletler-arası kurumların normatif yapısına doğrudan ilham vermiştir.

Kant’ın vizyonu, günümüz dünyasında üç temel tarihsel gelişim üzerinden kurumsal bir karşılık bulmaktadır. İlk olarak demokratik/cumhuriyetçi anayasalar yaygınlaşmış, Kant’ın birinci kesin maddede vurguladığı üzere cumhuriyetçi rejimler, günümüzde yurttaşların insan haklarını tanıyan ve yönetimde kuvvetler ayrılığını esas alan liberal demokrasilere evrilmiştir.

İkinci olarak Kant'ın "ticaret ruhu" (*spirit of commerce*) olarak adlandırdığı karşılıklı ekonomik bağımlılık, küresel serbest piyasa ve finansal ağlar, devletlerin doğrudan çatışmaya girmesini maliyetli hale getirerek küresel barışın yapısal bir aracı haline gelmiştir. Nihayet Kant'ın üçüncü kesin maddede "misafirperverlik hakkı" (*right to hospitality*) olarak tanımladığı kozmopolit hukuk, günümüzde mülteci hakları, uluslararası sığınma hukuku ve evrensel insan hakları beyannamelerinin temeli olmuştur. (Caranti, 2017, s. 9)

Günümüz dünyasındaki doğal afetler, çevre ve iklim krizi, nükleer tehditler gibi küresel ölçekli felaketler, aynı zamanda bölgesel krizler ve çatışmalar, devletlerin tek başlarına çözemeyecekleri bir "tükenmişlik" yaratmakta, bu durum Kant'ın belirttiği gibi devletleri egemenliklerinin bir kısmını uluslararası hukuki mekanizmalara devretmeye mecbur bırakmaktadır. Dolayısıyla Kantçı tarih felsefesi, naif bir ütopya değil, devletlerin bencil çıkarlarından hareketle küresel hukuka evrilmek zorunda kaldıklarını gösteren rasyonel ve gerçekçi bir çıkış yolu vaat etmektedir.

4.2. Kantçı Tarih Felsefesine Yöneltilen Eleştiriler

Kant'ın tarih düşüncesi ve "toplumdışı toplumsallık" merkezli ilerleme modeli, felsefe tarihinde bazı itirazlarla karşılaşmıştır. Bunlardan ilki, W. H. Walsh gibi analitik tarih felsefecilerinin, Kant'ın tarihe dışarıdan *a priori* ve teleolojik bir şema dayattığını, bunun ampirik tarihçiliğin yöntemiyle bağdaşmadığını savundukları tezidir. (Walsh, 1960, ss. 127-131) Bu *a priori* şemaya gelen bir diğer itiraz, bizzat çağdaşı J. G. Herder'den olmuştur. Herder, Kant'ın evrensel ilerleme anlayışına karşı çıkarak, tarihte doğada olduğu gibi determinist veya mekanik bir yapı aramanın yanlış olduğunu savunmuştur. Herder'e göre tarih, organizmaların aşamaları gibi (çocukluk, delikanlılık, olgunluk) ilerler, ancak çizgisel değil, "düzensiz ve

zikzaklı” bir şekilde seyreder. Herder, aydınlanmanın bu ilerlemeci anlayışını eleştirerek insanların mekanik makineler gibi görülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla tarih, süreklilik gösteren genel bir ilerleme değil, çağların kendi içindeki *hümanitesini* (insanlık idesini) bulmayı amaç edinen *hümaniter* bir tarih olmalıdır. (Herder, 2006, ss. 24-30) Bu eleştirilere, Kant’ın tarihsel ilerleme/gelişim modelini pratik aklın düzenleyici bir ilkesi olarak kurgulamaya çalıştığını söyleyerek cevap verilebilir. Dolayısıyla Kant, tarihsel olayların kaotik düzensizliğinde doğa bilimlerindeki gibi *a priori* bir nedensellik aramaz. Ona göre bu tarihsel alana, **sanki** doğanın gizli bir planı varmış gibi bakmak ve bunun sezgisel bir zorunluluk olduğunu kavramak, insanın pratik aklının bir ihtiyacıdır. Böyle rasyonel bir evrensel kriter ve pratik aklın zorunlu postülası olmadan tarih düşüncesi rölativizme düşerek, tarihselci romantik bir düşünce olarak kalır.

Bir başka itiraz, bu tarz bir gelişim modelinin ahlaki bir çelişki doğurduğu iddiasıdır. Kant’ın tarih modelindeki bu ahlaki çelişki, geçmiş nesillerin sadece gelecekteki mutlu ve ahlaki nesiller için bir “hazırlık aracı” konumuna düşürülmesidir. Milyonlarca insanın savaşlar ve çilelerle dolu bir tarihsel süreçte araçlaştırılmasının, Kant’ın kendi *Kategorik İmperatif*’inde yer alan “insanı asla sırf bir araç olarak görmeme” ilkesiyle çeliştiği belirtilir. (Dupré, 1998, ss. 816-817) Bu eleştiriye ise, Kant’ın tarih düşüncesinde doğanın ve aklın hedeflerinin, tek tek bireysel mutluluklara değil, bütün bir insan türünün (*Gattung*) ahlaki ve rasyonel olarak yetkinleşmesine odaklandığı yanıtı verilebilir.

Diğer bir itiraz çağdaş dönemde Kant’ın tarih düşüncesini araştıran Yirmiyahu Yovel’den gelmiştir. Yovel, Kant’ın sisteminde “toplumdışı toplumsallık” kavramı ile “Ebedi Barış” telosu arasında mantıksal bir ikilem olduğunu ifade eder. Eğer ilerlemeyi ve yaratıcılığı besleyen şey çatışma ve rekabet ise, ebedi barış sağlandığında bu gelişim motoru duracak ve insanlık

bir durgunluğa mı sürüklenecektir? (Yovel, 1980, ss. 277-279) Bu eleştiriye, çalışmamızda da incelediğimiz kendi metinleri üzerinden şu cevap verilebilir. Ebedi Barış ideali, insanın antropolojik yapısını değiştirmez, bu ideal dışsal bir yasallık (*Legalität*) durumuyla ilgilidir. Ebedi Barış statik bir varış noktası değil, sürekli ilerlemelerle devam eden düzenleyici bir idealin parçası, ilelebet sürecek bir ödevdir. Aynı zamanda insanın, otonom bir birey olarak, yasaya kendi özgür iradesiyle uymaya başlaması için bir yeter şart değil, sadece bir gerek şarttır. Dolayısıyla bu ideal gerçekleşse bile içsel ahlaki bir ilerleme (*Moralität*) çabası her zaman, her yeni çağın insanında devam edecektir. Bu sebeplerden Kant için tarihin ahlaki bir sonu yoktur, yalnızca ahlaki bir amacı vardır.

5. SONUÇ

Immanuel Kant'ın tarih düşüncesi, insanın antropolojik antagonizmasını, türsel amaçlarını, politik düzen ideali ve ahlaki otonomi üzerinden birbirine bağlı tek bir rasyonel yapıda açıklamaya çalışmıştır. Bu yapıda insanlığı, kökenden kültüre, sivil anayasal düzene ve küresel hukuka taşıyan temel sürükleyici güç, insanların doğuştan getirdiği ahlaki erdemler veya bilgelikler değil, antropolojik yapılarında olan bencil, rekabetçi ve uyuşmaz nitelikler, yani “toplumdışı toplumsallık” dinamiğidir.

Kant, insanın içindeki hırs, itibar, iktidar ve mülkiyet arzusu gibi menfi dürtülerin, doğanın elinde insanı tembel bir “Arkadya çoban hayatı” uysallığından çıkaran ve kültürü, sanatı, bilimi inşa etmeye zorlayan itici bir güce dönüştüğünü temellendirmiştir. Bireysel düzeyde yıkıcı görünen bu antropolojik antagonizm, insanların birbirlerinin sınırsız özgürlüğüne gösterdiği direnç yüzünden, onları kendi özgürlüklerini eşit ölçüde sınırlayan “sivil bir anayasal düzene” girmeye mecbur bırakır. Bireyler arasındaki bu uyuşmazlık

mekanizması, uluslararası alanda devletler arası savaşımlara sığırada da, doğa, savaşın getirdiğı tükenmişlik ve ticaret ruhunun (*spirit of commerce*) yarattığı bağımlılıkla devletleri bir Milletler Federasyonu altında Ebedi Barış idealine zorlamaktadır.

Kant'ın tarihsel ilerlemeyi bu tarz bir “çatışma” ve “toplumdışı toplumsallık” diyalektiğı üzerine inşa etmesi, kendisinden sonraki Alman İdealizmi için büyük bir miras bırakmıştır. Kant'ın, bireylerin kendi bencil amaçları peşinde koşarken aslında doğanın evrensel planına hizmet ettikleri yönündeki kurgusu, Hegel'in “aklın hilesi” (*List der Vernunft*) kavramının ve Marx'ın tarihsel ilerlemeyi sınıfsal çatışma üzerinden okuyan “tarihsel materyalizm”inin hazırlayıcısı olmuştur.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Kant, tarihsel ilerleme idesini, pratik akıldan doğan ahlaki bir ödev olarak kurgulamıştır. Tarihsel ilerleme idesi teorik bir doğa yasası değil, pratik aklın zorunlu olarak ortaya koyduğu düzenleyici bir ilke, sezgisel bir postüladır. Ebedi Barış vasıtasıyla, insana ahlaki ilerlemenin bilincine varması ve tekamül etmesi için gerekli olan dışsal hukuki zemini hazırlayacak idedir. Tarihsel ve kültürel gelişme, insanlığın nihai amacı olan “en yüce iyi” (*summum bonum*) idealinin bu dünyada gerçekleşebileceğine dair bir umut ilkesi sunar ve insanı umutsuzluğa düşmekten korur. Dolayısıyla tarihsel ilerlemeye inanmak insan için ahlaki bir ödev olmuş olur. Bu yönleriyle değerlendirildiğinde, Kantçı tarih düşüncesinin naif bir ütopya sunmadığı görülür. Bilakis, insanın bencil doğasındaki çatışmalardan ders çıkarıp, kendi akli ve özgür iradesiyle (*sapere aude*) ahlaki yetkinliğe ulaşması için, evrensel insan haklarını, küresel barışı ve kozmopolit hukuku inşa etmesi gerektiğini gösteren rasyonel bir aydınlanma ödevi vazettiğı anlaşılr.

KAYNAKÇA

- Caranti, L. (2017). *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: University of Wales Press.
- Dupré, L. (1998). Kant's Theory of History and Progress. *The Review of Metaphysics*, 51(4), 813-828.
- Herder, J. G. von. (2006). İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler (D. Özlem, Çev.). D. Özlem & G. Ateşoğlu (Ed.), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde (ss. 24-30). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Kant, I. (1991a). Perpetual Peace. R. Guess & Q. Skinner (Ed.), *Kant: Political Writings* içinde (ss. 93-130). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991b). *The Metaphysics of Morals* (M. Gregor, Çev.). USA: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006a). *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (R. B. Louden, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006b). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi. D. Özlem & G. Ateşoğlu (Ed.), *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde (ss. 31-38). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schneewind, J. B. (2009). Good Out of Evil: Kant and the Idea of Unsocial Sociability. A. O. Rorty & J. Schmidt (Ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* içinde (ss. 94-111). Cambridge: Cambridge University Press.
- Walsh, W. H. (1960). *Philosophy of History: An Introduction*. New York: Harper Torchbooks.
- Wood, A. W. (2009a). *Kant* (A. Kovanlıkaya, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Wood, A. W. (2009b). Kant's fourth proposition: The unsociable sociability of human nature. A. O. Rorty & J. Schmidt (Ed.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* içinde (ss. 112-128). Cambridge: Cambridge University Press.

Yovel, Y. (1980). *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

MANTIK ÖĞRETİMİNİN ÖRTÜK BİÇİMİ OLARAK ÇOCUKLARLA FELSEFE: ARAÇSALLAŞTIRMA İTİRAZINA BİR YANIT

Esin KAYGIN¹

1. GİRİŞ

Bir eğitim programının adı ile yaptığı iş her zaman örtüşmez. Bu, çoğu durumda önemsiz bir tutarsızlıktır. Ancak bazı durumlarda ad ile iş arasındaki açıklık, programın kendisi hakkında değil, programın ait olduğu alan hakkında bilgi verir. Bu çalışmanın konusu böyle bir durumdur.

Çocuklarla felsefe — kurucusu Matthew Lipman'ın adlandırmasıyla Philosophy for Children — 1970'lerde Amerika Birleşik Devletleri'nde geliştirilmiş, sonraki elli yılda onlarca ülkeye yayılmış ve bugün okul öncesinden ortaöğretime uzanan geniş bir uygulama alanı hâline gelmiştir. Programın adı açıktır: çocuklarla felsefe. Ancak bir P4C oturumunun içeriğine yakından bakıldığında, çocuklara aktarılan şeyin felsefe tarihi, felsefi sistemler ya da filozofların görüşleri olmadığı görülür. Çocuklar Platon'u okumaz, Kant'ın kategorilerini öğrenmez, varlık felsefesinin temel sorunlarını tanımaz. Bir P4C oturumunda çocukların yaptığı şey, çoğunlukla şudur: bir kavramı tanımlamaya çalışmak, bu tanıma uymayan bir örnek bulmak, tanımı buna göre düzeltmek, bir arkadaşının söylediği ile daha önce söylediği arasındaki tutarsızlığı göstermek, bir genellemenin nereye kadar geçerli olduğunu sınamak ve birinden söylediği şeyin gerekçesini istemek.

¹ Doktora, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ORCID: 0000-0002-0303-3620.

Bu işlemlerin adı vardır. Tanım yapma ve tanımı karşı örneklerle sınıama, çelişkiyi teşhis etme, tümel bir önermenin kapsamını denetleme, bir savın gerekçelendirilmesini talep etme — bunlar felsefe tarihinin değil, mantığın konularıdır. Buradan çalışmanın çıkış gözlemi doğar: **çocuklarla felsefe programları, adları ne olursa olsun, işleyişleri bakımından mantık öğretimi yapmaktadır.**

Bu gözlem iki farklı biçimde değerlendirilebilir. Birinci değerlendirme onu bir kusur sayar: program yanlış adlandırılmıştır, gerçekte felsefe yapmamaktadır, felsefeyi bir beceri eğitimine indirgemektedir. Bu değerlendirme, alanda güçlü savunucuları bulunan ciddi bir itirazdır ve üçüncü bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

İkinci değerlendirme ise gözlemi bir kusur değil bir bulgu sayar: program, mantık öğretiminin çocukluk çağındaki tek uygulanabilir biçimini keşfetmiştir ve bunu yaparken felsefi içeriği bir kılıf olarak değil, zorunlu bir taşıyıcı olarak kullanmaktadır. Bu çalışmanın savunduğu değerlendirme budur.

Çalışmanın kapsamı bu savın kurulması ve savunulmasıyla sınırlıdır. Savın kabul edilmesi hâlinde doğrudan bir müfredat sorunu doğar — eğer çocuklarla felsefe bir mantık öğretimi biçimiye, bu öğretimin ortaöğretimdeki mantık dersiyle bir ilişkisi olması gerekir — ancak bu sorun ayrı bir incelemenin konusudur ve burada ele alınmayacaktır.

Çalışma şu sırayı izleyecektir. İkinci bölüm, çocuklarla felsefe programlarının mantıksal çekirdeğini Lipman'ın kurucu metinleri ve soruşturma topluluğunun işleyiş kuralları üzerinden gösterecektir. Üçüncü bölüm, programın mantığa indirgenmesine yönelik itirazları sunacaktır. Dördüncü bölüm bu itirazlara bir yanıt geliştirecek, çalışmanın merkezî savını formüle edecek ve savın hangi anlamda bir indirgeme içermediğini ayrıntılı olarak gösterecektir. Beşinci bölüm sonuçları toparlayacaktır.

2. ÇOCUKLARLA FELSEFE PROGRAMLARININ MANTIKSAL ÇEKİRDEĞİ

2.1. Programın Doğuşundaki Amaç

Lipman'ın programı geliştirmesine yol açan gerekçe, felsefi değil pedagojiktir. Lipman (1988), üniversite öğrencilerinin akıl yürütme yetkinliğindeki yetersizliği fark ettiğini ve bu yetersizliğin üniversite düzeyinde düzeltilmesinin çok geç olduğu sonucuna vardığını anlatır. Sorunun kaynağı, öğrencilerin felsefe bilmemesi değildi; tutarlı düşünmemeleri, savlarını gerekçelendirememeleri ve kendi düşüncelerindeki çelişkileri görememeleriydi.

Bu teşhis, çözümün yönünü belirler. Eğer sorun akıl yürütmedeyse ve üniversite çok geçse, müdahale çocukluk çağında yapılmalıdır. Ancak burada bir güçlük vardır: mantık, geleneksel biçimiyle çocuklara doğrudan öğretilemez. Kıyas figürlerini, önerme türlerini ya da geçerlilik tablolarını sekiz yaşındaki bir çocuğa anlatmak hem bilişsel olarak elverişsizdir hem de çocuğun bu içeriği kullanacağı bir bağlamı yoktur. Lipman'ın çözümü, mantığı çocuğun ilgisini çeken bir anlatının içine gömmek olmuştur.

2.2. Romanlardaki Gömülü Mantık

Bu çözümün ürünü, programın kurucu metni olan *Harry Stottlemeier's Discovery*'dir (Lipman, 1974). Metnin kahramanının adı bile bir göndergedir: "Stottlemeier", Aristoteles'in adının bozulmuş bir yankısı olarak okunur. Roman, sınıfta bir soru üzerine düşünen Harry'nin bir akıl yürütme hatası yapmasıyla başlar. Harry, gezegenlerin güneş çevresinde döndüğü bilgisinden hareketle, güneş çevresinde dönen bir cismin de gezegen olması gerektiği sonucuna varır ve bu sonucun yanlış olduğunu fark eder. Bu farkındalık, romanın asıl konusunu

açar: bütün A'ların B olması, bütün B'lerin A olmasını gerektirmez.

Bu, kategorik önermelerin döndürülmesi (conversion) kuralıdır. Tümel olumlu bir önermenin basit döndürmeyle korunamayacağı, klasik mantığın temel konularından biridir. Lipman, bu konuyu bir ders olarak değil, bir çocuğun kendi keşfi olarak sunar. Romanın devamında benzer biçimde ele alınan konular arasında tümel olumsuz önermelerin döndürülebilirliği, çelişki, analogi yoluyla akıl yürütmenin gücü ve sınırları, kural ile örnek arasındaki ilişki ve tanım sorunu yer alır.

Programın öğretmen kılavuzları ve alıştırmaya kitapları bu yapıyı daha da açık kılar. Lipman, Sharp ve Oscanyan'ın (1980) sınıf uygulamasına ilişkin çalışması ile Lipman'ın (1991) kuramsal metni, program içeriğinin akıl yürütme becerileri etrafında örgütlendiğini açıkça ifade eder. Yani programın mantıksal karakteri gizli bir yan etki değildir; tasarımın kendisidir. Örtük olan, çocuk açısından örtüktür — program tasarımcısı açısından değil.

2.3. Soruşturma Topluluğunun Kuralları

Programın ikinci ve belki daha önemli bileşeni, sınıfın "soruşturma topluluğu" (community of inquiry) olarak yeniden örgütlenmesidir. Kökeni Peirce'ün bilimsel toplulukta doğruluğun uzun vadede ortaya çıkacağına ilişkin görüşüne ve Dewey'nin (1938) araştırma anlayışına uzanan bu kavram, Lipman'ın elinde bir sınıf yönetimi modeline dönüşür. Sharp (1987) ve Splitter ile Sharp'ın (1995) çalışmaları bu modelin işleyiş ilkelerini ayrıntılandırır.

Soruşturma topluluğunun işleyiş kurallarına yakından bakıldığında, bunların diyalojik bir mantığın kuralları olduğu görülür:

- Bir sav ileri süren kişiden gerekçesi istenebilir. (Gerekçelendirme yükümlülüğü)
- Bir sava karşı örnek gösterilebilir ve sav sahibi bu örneği ya kapsamlı ya savını daraltmalıdır. (Karşı örneklerle sınama)
- Bir kişinin iki farklı anda söyledikleri arasındaki bağdaşmazlık gösterilebilir. (Tutarlılık denetimi)
- Bir kavram tanımlanmaya çalışılır, tanım sınanır, gerekirse düzeltilir. (Tanım işlemi)
- Bir örnekten çıkarılan genellemenin kapsamı tartışılabilir. (Tümevarımsal genellemenin sınırlanması)
- Bir benzetmenin nerede işlediği ve nerede çöktüğü sorulabilir. (Analojik akıl yürütmenin denetimi)

Bu kuralların hiçbirisi çocuklara kural olarak öğretilmez. Çocuk, "şimdi tutarlılık denetimi yapacağız" cümlesini duymaz. Kurallar, konuşmanın yürütülme biçimi içinde işler ve çocuk onları katılım yoluyla edinir. Ancak edinilen şey, tam olarak mantıksal normlardır. Bu kuralların etik ve mantıksal bileşenlerinin birbirinden ayrıştırılamaz oluşu, aşağıda 4.3.4'te ayrıca ele alınacaktır.

Buradan çalışmanın birinci ara sonucu çıkar: **çocuklarla felsefe, içeriği bakımından felsefî, kazanımı bakımından mantıksal bir programdır.** Bu iki katman birbirine karıştırıldığında ya programın felsefî olmadığı ya da mantıksal olmadığı yönünde iki farklı ve ikisi de eksik tespit üretilir.

3. KARŞI GÖRÜŞ: FELSEFE ARAÇSALLAŞTIRILAMAZ

Yukarıdaki okumanın alan içinde güçlü bir muhalifi vardır. Bu muhalefet, programı mantık ya da düşünme becerileri

eğitimi olarak niteleyen her yaklaşımı, felsefenin araçsallaştırılması olarak görür. İtirazın üç ayrı biçimi ayırt edilebilir.

3.1. Çocuğun Felsefî Merakının Küçümsenmesi

Matthews (1980, 1994), çocukların gerçek felsefî sorular sorduğunu ve bu soruların yetişkin felsefesinin ilkel bir öncülü değil, kendi başına felsefe olduğunu savunur. Matthews'un topladığı çocuk sorularının çoğu — düşlerin nerede olduğu, bir şeyin aynı şey kalmayı nasıl sürdürdüğü, başkalarının da acı duyup duymadığı — felsefe tarihinin kanonik sorularıyla doğrudan örtüşür. Matthews'a göre çocuk, felsefeye hazırlanan bir varlık değil, felsefe yapan bir varlıktır.

Bu görüşten bakıldığında, çocuklarla felsefeyi mantık eğitimi olarak okumak, çocuğun düşüncesinin en değerli yanını görmezden gelmek olur. Çocuk bir kavramı tanımlarken beceri geliştirmez; dünyayla ilgili gerçek bir soruyu çözmeye çalışır. Bu ikisini karıştırmak, felsefî etkinliği bir alıştırmaya indirger.

3.2. "Çocuklar İçin" ile "Çocuklarla" Ayrımı

İkinci itiraz, programın adındaki edata odaklanır. Murriss (2000) ve sonrasında Vansieleghem ile Kennedy (2011) çevresinde toplanan tartışma, "çocuklar için felsefe" ile "çocuklarla felsefe" arasındaki farkı vurgular. Birincisi, yetişkinin önceden belirlediği hedeflere çocuğu taşıyan bir programı ima eder; ikincisi, sonucu önceden belirlenmemiş ortak bir soruşturmayı.

Bu ayrım, mantık okuması açısından doğrudan bir güçlük yaratır. Eğer program çocuğa belirli akıl yürütme normlarını kazandırmayı hedefliyorsa, soruşturma gerçekten açık uçlu değildir; hedefi yetişkin belirlemiştir. Çocuk, kendi düşüncesini geliştirmez, önceden onaylanmış bir düşünme biçimine sokulur.

3.3. Araçsallaştırmaya İlkesel İtiraz

Üçüncü ve en radikal itiraz Biesta'dan (2011) gelir. Biesta, felsefenin eğitimde bir amaca hizmet eden araç hâline getirilmesine ilkesel olarak karşı çıkar. Ona göre felsefenin eğitimsel değeri, öğrencinin düşünme becerilerini geliştirmesinde değil, öğrenciyi beklenmedik olanla karşılaşmaya açmasında yatar. Felsefeyi “daha iyi düşünme” hedefine bağlamak, onu tam da mesafe alması gereken şeye — verimlilik ve ölçülebilirlik diline — teslim etmektir.

Bu itiraz, çalışmanın savına yönelmiş en ciddi meydan okumadır ve hafife alınmamalıdır. Eğer Biesta haklıysa, bu çalışmanın yaptığı iş — programın gerçek kazanımının mantıksal olduğunu göstermek — programı savunmak değil, ona zarar vermektir.

4. BİR YANIT: FELSEFÎ İÇERİK, MANTIKSAL NORMUN TAŞIYICISIDIR

Bu bölümde yukarıdaki itirazlara bir yanıt geliştirilecektir. Yanıtın stratejisi, itirazların betimleyici içeriğini kabul etmek ancak normatif sonuçlarını reddetmektir.

4.1. Doğrudan Mantık Öğretimi Neden İşlemez?

Yanıtın çıkış noktası bir olanaksızlık tespitidir. Mantıksal normların çocuğa doğrudan aktarılması, en az iki nedenle işlemez.

Birinci neden bilişseldir. Mantıksal bir kural, biçimsel olarak ifade edildiğinde içerikten soyutlanmış bir yapıdır. Soyutlanmış bir yapıyı kavramak, o yapının somut örneklerine önceden aşına olmayı gerektirir. Vygotsky'nin (1934/1986) bilimsel kavramlara ilişkin çözümlemesi bu noktayı açıklar: sistematik ve soyut kavramlar, gündelik kavramların üzerine ve onlarla ilişki içinde inşa edilir; boşlukta kurulamaz. Çocuğa

“tümel olumlu önerme basit döndürmeyle korunmaz” demek, hiçbir tümel olumlu önermeyi hatalı biçimde döndürmemiş bir çocuk için anlamsızdır. Harry'nin keşfi, ancak Harry önce hatayı yaptığı için bir keşiftir.

İkinci neden motivasyoneldir ve daha az fark edilir. Mantıksal normlar, bir uyumsuzluk ortamında işlev kazanır. Kimsenin itiraz etmediği bir ortamda gerekçe istemenin bir anlamı yoktur. Tutarlılık, ancak biri tutarsızlığı fark ettiğinde bir sorun hâline gelir. Dolayısıyla mantıksal normların çocuk için *gerçek* olabilmesi, çocuğun gerçekten anlaşmazlığa düştüğü, gerçekten merak ettiği ve sonucun kendisi için önem taşıdığı bir tartışmayı gerektirir. Bu tür bir tartışmayı üretebilen soru türü ise felsefî sorudur — çünkü felsefî sorular tam olarak, herkesin bir sezgisi olduğu ama uzlaşının bulunmadığı sorulardır.

Buradan yanıtın çekirdeği çıkar: **felsefî içerik, mantıksal normun süsü değil, işlerlik koşuludur.** Program felsefî olmasaydı, mantıksal olamazdı.

4.2. İtirazların Yeniden Değerlendirilmesi

Bu çerçevede üç itirazda yeniden okunabilir.

Matthews'un itirazı, betimleyici olarak doğrudur: çocuk gerçekten felsefî bir soruyla uğraşmaktadır ve bu uğraş sahicidir. Ancak bu, sahiciliğin mantıksal kazanımı dışladığı anlamına gelmez. Tersine, yukarıdaki çözümlemeye göre kazanım tam da sahicilikten doğar. Çocuk düşünme alıştırmayı yaptığını sansaydı, kazanım gerçekleşmezdi. Matthews'un vurguladığı sahicilik, mantıksal okumanın rakibi değil, önkoşuludur.

Murris'in ve Vansieleghem ile Kennedy'nin ayrımı da benzer biçimde soruşturulabilir. Soruşturmanın *içeriği* bakımından açık uçlu olması ile *biçimi* bakımından yönlendirilmiş olması arasında çelişki yoktur. Bir tartışmada hangi sonuca varılacağı önceden belirlenmemişken, tartışmanın

nasıl yürütüleceği- gerekçe istenerek, karşı örnek gösterilerek, tutarlılık gözetilerek- önceden belirlenmiş olabilir. Aslında her diyalog biçimsel olarak yönlendirilmiştir; yönlendirilmemiş bir konuşma, konuşma değildir. Buradaki asıl soru, yönlendirmenin olup olmadığı değil, hangi düzeyde olduğudur.

Biesta'nın itirazı en dirençlisidir ancak itirazın kapsamı sınırlandırılabilir. Biesta'nın karşı çıktığı şey, felsefenin *ölçülebilir çıktılara* bağlanmasıdır. Bu çalışmanın savı ise felsefi etkinliğin bir yan ürün olarak mantıksal normlar ürettiğidir. İkisi arasındaki fark, bir etkinliğin sonuçlarını betimlemek ile o etkinliği sonuçları için yapmak arasındaki farktır. Bir çocuk arkadaşlığın ne olduğunu tartışırken tanım yapmayı öğrenir; ama bunu tanım yapmayı öğrenmek için tartışmaz. Programın kendisini "beceri kazandırma programı" olarak yeniden tanımlamak Biesta'nın uyardığı tehlikeye düşmek olurdu; programın böyle bir etkisinin olduğunu tespit etmek ise değildir.

4.3. Mantıksal Çekirdek ve Düşünmenin Diğer Boyutları

4.3.1. İçeriden Gelen İtiraz

Buraya kadar geliştirilen yanıt, üçüncü bölümdeki dış itirazlara yöneliktir. Ancak çalışmanın savına, alanın kendi içinden ve daha rahatsız edici bir itiraz da yöneltilebilir.

Lipman (1991, 2003), sonraki çalışmalarında düşünmeyi eleştirel, yaratıcı ve özenli (*caring*) olmak üzere üç boyutta ele alan bir formül geliştirmiş ve programın yalnızca eleştirel boyuta indirgenmesine açıkça karşı çıkmıştır. Bu formül, alanın kurumsal öz-betimlemesine de yerleşmiştir: uygulayıcı eğitimlerinde program çoğunlukla "dört C" -eleştirel, yaratıcı, özenli ve işbirlikli düşünme- üzerinden tanıtılır. Dolayısıyla itiraz yalnızca kuramsal değil kurumsaldır: programın kurucusu ve onu bugün yürüten kurumlar, mantıksal okumayı daraltıcı bulmaktadır.

İtirazın gücü, kaynağından gelir. Eğer bir programın kurucusu onu mantığa indirgemeye karşı çıkıyorsa, dışarıdan yapılan mantıksal bir okumanın ispat yükü ağırlaşır.

4.3.2. Hangi İndirgeme? Üç Tezin Ayrılması

"İndirgemecilik" suçlaması, ayırt edilmediğinde birbirine karışan en az üç ayrı tezi hedef alabilir. Yanıtın ilk adımı bu ayrımı yapmaktır.

(i) Kapsayıcı indirgeme. Yaratıcı ve özenli düşünme, kalıntısız biçimde mantıksal düşünmeye geri götürülebilir; bunlar mantığın türevleri ya da uygulama alanlarıdır.

(ii) Değersel indirgeme. Mantıksal boyut diğer ikisinden daha önemlidir; diğerleri onun hizmetindedir ve eğitsel değerlerini ona katkılarından alır.

(iii) Oluşturucu bağımlılık. Yaratıcı ve özenli düşünmenin soruşturma içindeki — yani sınıfta tanınabilir, sürdürülebilir ve öğretilir — biçimleri, mantıksal ayrımların işletilmesini içerir; bu ayrımlar askıya alındığında söz konusu boyutlar ayırt edilemez hâle gelir.

Bu çalışma (i) ve (ii) tezlerini reddeder; yalnızca (iii)'ü savunur. Aradaki fark biçimsel değildir. (iii), yaratıcı düşünmenin mantıktan ibaret olduğunu söylemez; yaratıcı düşünmenin soruşturma bağlamındaki icrasının mantıksal bir yapıyla iç içe geçtiğini söyler. Bir bestenin armonik ilişkiler içermesi, bestenin armoni kuramına indirgenebileceği anlamına gelmez; ancak armonik ilişkileri hiç hesaba katmadan bestenin ne yaptığı da anlatılamaz.

Daha önemlisi, aşağıda gösterileceği gibi bağımlılık **tek yönlü değildir**. Mantıksal işlemlerin çocukluk çağındaki icrası, yaratıcı ve özenli boyutların sağladığı kaynaklara muhtaçtır. İlişki hiyerarşik değil karşılıklıdır; ve karşılıklı bir oluşturucu

bağımlılık ilişkisi, tanım gereği bir indirgeme değildir. İndirgeme asimetri gerektirir.

4.3.3. Yaratıcı Düşünme: Kısıtlamanın Üretkenliği

(a) Karşı örnek: tek bir edimde iki boyut

Soruşturma topluluğunun paradigmatik işlemi olan karşı örnek üretimini ele alalım. Bir çocuk, "arkadaşlık, birini sevmektir" tanımına karşı "ama ben ağabeyimi seviyorum, o arkadaşım değil" der. Bu edim iki ayrı bileşen içerir.

Birincisi biçimseldir: tümel bir önermenin ne tür bir örneklerle yanlışlanacağını bilgisi. Aranılan şey rastgele bir karşı çıkış değil, öncülü sağlayıp sonucu sağlamayan belirli bir olgudur. Bu bilgi, aramaya yön verir.

İkincisi üreticidir: aranan örnek tartışmada mevcut değildir. Çocuk onu belleğinden ya da imgeleminden getirmek zorundadır ve bunu, tanımın hangi noktadan kırılabileceğine dair bir sezgiyle yapar.

Biçimsel bileşen *ne tür* bir şeyin aranacağını belirler; üretici bileşen o şeyi sağlar. Hiçbiri tek başına yeterli değildir: kuralı bilip örnek üretemeyen çocuk tanımı yürütemez, örnek üretip kuralı bilmeyen çocuk ürettiğinin neden önemli olduğunu göremez. Dolayısıyla eleştirel ve yaratıcı boyut burada üst üste binmiş iki katman değil, tek bir edimin ayrılmaz iki yüzüdür. Bu, çalışmanın "aynı pratiğin üç yüzü" formülünün en somut örneğidir.

(b) İmgelemin kural yönetimli oluşu

İtirazın örtük varsayımı, yaratıcılığın kurlsızlık, mantığın ise kısıtlama olduğu ve ikisinin ters yönde çalıştığıdır. Bilişsel psikolojideki karşı-olgusal düşünme araştırmaları bu karşıtlığı desteklemez.

Byrne (2005), insanların gerçekliğe alternatif üretirken rastgele davranmadıklarını, oldukça dar ve öngörülebilir örüntüler izlediklerini gösterir: hangi olayın "keşke" cümlesine konu edileceği, hangisinin sabit tutulacağı sistematik biçimde belirlenir ve karşı-olgusal imgelem ile çıkarım büyük ölçüde aynı temsil düzeneklerini kullanır. İmgelem, mantığın karşıtı değil bir akrabasıdır.

Boden'ın (2004) yaratıcılık çözümlemesi aynı yöne işaret eder. Boden'ın en güçlü yaratıcılık türü olarak ayırdığı dönüştürücü yaratıcılık, bir kavramsal uzayın kurallarını değiştirmeyi gerektirir; bu ise o kuralların önce temsil edilmiş olmasını gerektirir. Görülmeyen bir kural esnetilemez. Kısıtlamanın bilinmesi, yaratıcılığın engeli değil koşuludur.

Aynı husus, soruşturmanın kendi kaynağında da bulunur. Peirce'ün abdüksiyon kavramı, hipotez üretimini mantığın dışına değil içine yerleştirir: yeni bir açıklama önermek, bir çıkarım biçimidir. Soruşturma topluluğundaki "peki ya şöyle olsaydı?" hamlesi tam olarak budur ve programın Peirce'e uzanan soykütüğü göz önüne alındığında, bunun tesadüf olmadığı görülür.

(c) Gelişimsel kanıt: imgelem çıkarımı engellemez, mümkün kılar

En güçlü destek, Dias ve Harris'in (1988, 1990) çalışmalarından gelir. Dört-altı yaş çocuklarına, öncülleri dünya bilgileriyle çelişen kıyaslar verildiğinde -"Bütün kediler havlar; Rex bir kedidir; Rex havlar mı?"- çocuklar tipik olarak öncülü reddeder ve ampirik bilgiye başvururlar: "Hayır, kediler miyavlar." Ancak aynı kıyas bir "-mış gibi yapalım" çerçevesi içinde, uzak bir gezegene gönderme yapılarak ya da belirgin bir masal tonlamasıyla sunulduğunda, aynı yaştaki çocuklar öncüllerden geçerli sonucu çıkarabilmektedir. Leever ve Harris (1999), benzer biçimde, çocuğun dikkatini öncüllerin kendisine

yönelten yönergelerin soyut ve uyumsuz öncüllerle akıl yürütme başarısını artırdığını ve bu etkinin kalıcı olduğunu bulmuştur.

Bu bulgunun çalışma açısından sonucu doğrudandır: **kurmaca çerçeve, çıkarımın rakibi değil, o yaşta çıkarımın işleyebilmesinin koşuludur.** Çocuk, öncülleri dünyaya ilişkin iddialar olarak aldığı anda çıkarım yapamaz - çünkü doğru saymadığı bir öncülden sonuç çıkarmayı anlamsız bulur. Onları bir oyunun kuralları olarak aldığı anda yapabilir, çünkü oyunun içinde öncülün doğruluğu tartışma konusu değildir.

Lipman'ın mantığı bir romanın içine gömmeye kararı, bu ışıktaki pedagojik bir tercihten fazlası olarak görünür. Ve bu bulgu, itirazın kurduğu hiyerarşiyi tersine çevirir: yaratıcı boyut, mantıksal boyutun süslenmiş bir uygulaması değil, taşıyıcısıdır.

(d) Ters yön: mantık imgeleme muhtaçtır

Markovits ve Barrouillet'nin (2002) koşullu akıl yürütmeye ilişkin zihinsel modeller açıklaması, bağımlılığın diğer yönünü belgeler. Bir çocuğun “eğer P ise Q” önermesini iki yönlü bir ilişki olarak okumaktan kurtulması — yani Q'nun P olmadan da gerçekleşebileceğini görmesi — Q'yu doğuran alternatif öncülleri üretebilmesine bağlıdır. Bu üretim bir bellek ve imgeleme işlemidir ve ne kadar zenginse koşullu akıl yürütme o kadar isabetli olmaktadır. Yani biçimsel doğruluk, üretici kapasitenin bir işlevidir. Alternatif üretemeyen çocuk, mantıksal olarak da yanılır.

Buradan çıkan sonuç itirazın varsaydığının tersidir: yaratıcı boyutu zayıflatmak, eleştirel boyutu da zayıflatır. İki boyut arasında bir kaynak yarışması değil, bir besleme ilişkisi vardır.

4.3.4. Özenli Düşünme: Tanımanın Bilişsel Yükü

(a) Özenin ayırt edici işlemi tanımadır

Lipman'ın betimlemesinde özenli düşünme takdir edici, duygulanımsal, normatif, etkin ve empatik bileşenler taşır. Bu bileşenlerin sınıf içindeki icrasına bakıldığında, her birinin bir ayırt etme işlemi içerdiği görülür.

Başkasının savını ciddiye almak, önce o savın *ne olduğunu* saptamayı gerektirir: söylenen ile ima edileni, iddia ile gerekçeyi, kişi ile savını ayırmayı. Yorum yardımseverliği ilkesi -muhatapın sözünü en güçlü hâlinde yeniden kurma yükümlülüğü- hem etik hem mantıksal bir taleptir ve bu ikisi ayırıştırılamaz. Dikkatsizce dinlemek daha nazik değildir; bir teşhis başarısızlığıdır ve muhatapı, savunmadığı bir görüşün savunucusu konumuna düşürür.

Aynı biçimde, "normatif" ve "takdir edici" bileşenler ölçüt kullanımını içerir. Bir şeyi iyi bulmak, onu bir şey *olarak* değerlendirmektir; bu ise ölçüt gerektirir. Lipman'ın kendi kuramında ölçüt (*criteria*) kavramının merkezî yer tutması tesadüf değildir: özenli düşünmenin değer verme kipi, ölçütsüz betimlenemez.

(b) Gelişimsel kanıt: özenin bilişsel altyapısı

Bu kavramsal saptama, gelişim psikolojisinde geniş bir destek bulur.

Zihin kuramı araştırmaları burada başlangıç noktasıdır. Wellman, Cross ve Watson'ın (2001) yüzlerce çalışmayı kapsayan meta-çözümlemesi, yanlış inanç anlayışının yaklaşık dört-beş yaş aralığında istikrarlı biçimde yerleştiğini ortaya koyar. Bu eşğin soruşturma topluluğu açısından önemi büyüktür: bir çocuğun, karşısındakinin söylediğini *dünya hakkında bir bildirim* değil de *o kişinin dünya hakkındaki iddiası* olarak alabilmesi, anlaşmazlığın anlaşmazlık olarak kavranabilmesinin

koşuludur. Bu ayrım kurulmadan ne özen ne itiraz mümkündür; ikisi de aynı temsil kapasitesine dayanır. Özen ile eleştiri, gelişimsel olarak aynı kökten çıkar.

Selman'ın (1980) toplumsal bakış açısı alma düzeyleri bu tabloyu ayrıntılandırır: çocuğun başkasının gerekçesini bir gerekçe olarak temsil edebilme ve kendi bakışıyla eşzamanlı tutabilme kapasitesi kademeli olarak gelişir. Karşılıklı, üçüncü-kışı konumundan bakabilen bir bakış açısı alma düzeyi, tartışmanın "kim haklı" çekişmesinden "hangi gerekçe daha güçlü" soruşturmasına dönüşebilmesinin önkoşuludur.

Hoffman'ın (2000) empati gelişimi çözümlemesi aynı iç içeliği duygulanım alanında gösterir. Olgun empati, empatik sıkıntının bilişsel dolayımından geçmesini gerektirir: benlik-öteki ayrımı, karşıdakinin durumuna ilişkin nedensel yükleme ve nihayet mevcut duruma değil kişinin genel durumuna yönelen bir genelleme. Empatinin olgunlaşması, duygunun bilişten arındırılması değil, bilişle donatılmasıdır.

Turiel (1983) ve onu izleyen alan kuramı araştırmaları ise çocuğun ahlakî yargısının daha okul öncesinde ölçüt yönetimli olduğunu ortaya koyar: çocuklar ahlakî ihlalleri uzlaşımsal ihlallerden, otoriteden bağımsızlık, bağlamlar arası geçerlilik ve zararın ciddiyeti gibi ölçütlere başvurarak ayırırlar. Bu ölçütlerden ikisi -otoriteden bağımsızlık ve bağlamlar arası geçerlilik- doğrudan genellenebilirlik özellikleridir, yani mantıksal özelliklerdir. Çocuğun ahlakî düşüncesi, ahlakî olduğu ölçüde zaten biçimseldir.

(c) Ters yön: mantık özneye muhtaçtır

Dördüncü bölümün başında ileri sürülen motivasyonel argüman burada tamamlanır. Gerekçe isteme edimi, muhatabın gerekçe verebilecek biri olarak tanınmasını gerektirir. Bu tanıma yoksa aynı edim bir tuzağa dönüşür ve ortaya soruşturma değil çekişme çıkar. Biçimsel olarak özdeş iki hamle — "neden böyle

düşünüyorsun?" — bu tanımanın varlığına ya da yokluğuna göre taban tabana zıt iki pratiğe ait olur.

Mercer'ın (2000; Mercer & Littleton, 2007) sınıf konuşması araştırmasında ayırt ettiği "keşfedici konuşma" (*exploratory talk*) biçimi bu noktayı somutlaştırır. Bu konuşma türünü ayakta tutan taban kuralları -herkesin katkısının dinlenmesi, önerilerin gerekçelendirilmesi, itirazın kişiye değil öneriye yöneltilmesi, ortak bir sonuca varma çabası- etik ve mantıksal olarak ayırtılamaz. Kurallardan hangisinin özenli hangisinin eleştirel boyuta ait olduğu sorusu, sorulduğu anda yapaydır.

Fricker'ın (2007) epistemik adaletsizlik çözümlemesi aynı iç içeliği tersinden gösterir: bir konuşmacıya önyargı nedeniyle hak ettiği güveni vermemek, aynı anda hem ahlakî hem bilgisel bir kusurdur. Sınıf ölçeğinde bu, sistematik olarak dinlenmeyen bir öğrencinin yalnızca incinmediğini, aynı zamanda topluluğun soruşturma kapasitesini de daralttığını söylemektir.

Dolayısıyla özenli boyut, mantıksal boyutun bir uzantısı değil, işleyişinin toplumsal koşuludur.

4.3.5. Sonuç: Gramer Benzetmesi ve Sınırları

Bu çözümlemenin toparlanmış hâli şudur: üç boyut birbirinden bağımsız üç yeti değil, ortak bir pratiğin — soruşturmanın — üç yüzüdür ve bu pratiğin *grameri* mantıksaldır.

Benzetmenin ne söylediği kadar ne söylemediği de önemlidir; üç sınırlaması peşinen kaydedilmelidir.

Birincisi, **gramer içerik üretmez**. Bir dilin grameri, o dilde ne söyleneceğini belirlemez; söylenenin anlaşılabilir olmasının koşullarını belirler. Aynı biçimde mantıksal yapı, soruşturmada hangi görüşün savunulacağını değil, savunmanın savunma olarak tanınabilmesini sağlar.

İkincisi, **gramer değerce öncelikli değildir**. Bir dili gramer açısından çözümlemek, o dilin şiir üretmek yerine gramer üretmek için var olduğunu söylemek değildir. Mantıksal çekirdeğin saptanması, programın amacının mantık olduğu iddiasını içermez.

Üçüncüsü, **gramer kullanımının önünde değil içindedir**. Kullanımca biçimlendirilir ve kullanımdan soyutlanarak öğretilemez — nitekim bu sıralama, savın müfredata çevrilmesi hâlinde dayanacağı ilkedir.

Bu üç sınırlama, benzetmeyi yukarıdaki (iii) tezine sabitler ve (i) ile (ii) tezlerinden uzak tutar. Aynı zamanda, Biesta'nın itirazına verilen yanıtı da tamamlar: bir pratiğin gramerini betimlemek, o pratiği gramerin hizmetine sokmak değildir.

5. SONUÇ

Bu çalışma, çocuklarla felsefe programlarının adları ile işleyişleri arasındaki açıklıktan yola çıktı. Programlar felsefe eğitimi adını taşımakla birlikte, çocuklara kazandırdıkları şeyin ağırlıklı olarak akıl yürütme normları -tanım yapma, karşı örnekle sınıma, tutarlılık denetimi, gerekçelendirme- olduğu gösterildi. Bu tespit, programın yanlış adlandırıldığı yönünde bir eleştiri olarak değil, mantık öğretiminin doğasına ilişkin bir bulgu olarak sunuldu.

Çalışmanın merkezî savı şudur: mantıksal normlar çocukluk çağında ancak sahici bir soruşturma pratiğinin içine gömülü olarak edinilebilir; felsefî içerik bu gömülmenin süsü değil zorunlu taşıyıcısıdır. Program felsefî olmasaydı mantıksal olamazdı, çünkü gerekçe isteme ve tutarlılık gözetme, ancak gerçekten anlaşmazlığa düşülen ve sonucun önemsendiği bir tartışmada anlam kazanır.

Bu sav ışığında, felsefenin araçsallaştırılmasına yönelik itirazlar yeniden değerlendirildi. Matthews'un vurguladığı sahiciliğin mantıksal okumanın rakibi değil önkoşulu olduğu, Murris'in açık uçluluk vurgusunun soruşturmanın içeriğine ilişkin olup biçimine ilişkin olmadığı ve Biesta'nın uyarısının programı kazanımları için yeniden tanımlamaya karşı geçerli olduğu ancak kazanımları betimlemeye karşı geçerli olmadığı ileri sürüldü.

Alanın kendi içinden gelen ve daha güçlü olan itiraz — Lipman'ın çok boyutlu düşünme formülüne dayanan indirgemecilik suçlaması — ayrı olarak ele alındı. Bu itiraza karşı, kapsayıcı indirgeme ve değersel indirgeme tezlerinin reddedildiği, yalnızca oluşturuca bağımlılık tezinin savunulduğu gösterildi. Yaratıcı ve özenli düşünmenin soruşturma içindeki icrası mantıksal ayrımların işletilmesini gerektirir; buna karşılık mantıksal işlemlerin çocukluk çağındaki icrası da bu iki boyutun sağladığı kaynaklara muhtaçtır. İlişki hiyerarşik değil karşılıklıdır ve karşılıklı bir bağımlılık, tanımlı gereği bir indirgeme değildir.

Çalışmanın sınırlılıkları belirtilmelidir. Burada başvuruca gelişim psikolojisi bulgularının hiçbirini bu savı sınamak üzere üretilmemiştir; bulgular savın olabilirliğini ve iç tutarlılığını desteklemekte, geçerliliğini göstermemektedir. Ayrıca gramer benzetmesinin taşıdığı üç sınırlama metin içinde kaydedilmiş, benzetmenin nereye kadar yürütülebileceği açık bırakılmıştır. Son olarak, savın kabul edilmesi hâlinde doğan müfredat sorunu -okul öncesindeki soruşturma pratiği ile ortaöğretimdeki mantık dersi arasındaki kopukluk- burada yalnızca işaret edilmiş, çözümüne girililmemiştir. Bu üç nokta, çalışmanın devamı için doğal araştırma hatlarıdır.

KAYNAKÇA

- Biesta, G. (2011). Philosophy, exposure, and children: How to resist the instrumentalisation of philosophy in education. *Journal of Philosophy of Education*, 45(2), 305–319.
- Boden, M. A. (2004). *The creative mind: Myths and mechanisms* (2nd ed.). Routledge.
- Byrne, R. M. J. (2005). *The rational imagination: How people create alternatives to reality*. MIT Press.
- Dewey, J. (1938). *Logic: The theory of inquiry*. Henry Holt.
- Dias, M. G., & Harris, P. L. (1988). The effect of make-believe play on deductive reasoning. *British Journal of Developmental Psychology*, 6(3), 207–221.
- Dias, M. G., & Harris, P. L. (1990). The influence of the imagination on reasoning by young children. *British Journal of Developmental Psychology*, 8(4), 305–318.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Hoffman, M. L. (2000). *Empathy and moral development: Implications for caring and justice*. Cambridge University Press.
- Leevers, H. J., & Harris, P. L. (1999). Persisting effects of instruction on young children's syllogistic reasoning with incongruent and abstract premises. *Thinking & Reasoning*, 5(2), 145–173.
- Lipman, M. (1974). *Harry Stottlemeier's discovery*. Institute for the Advancement of Philosophy for Children.
- Lipman, M. (1988). *Philosophy goes to school*. Temple University Press.

- Lipman, M. (1991). *Thinking in education*. Cambridge University Press.
- Lipman, M. (2003). *Thinking in education* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Lipman, M., Sharp, A. M., & Oscanyan, F. S. (1980). *Philosophy in the classroom* (2nd ed.). Temple University Press.
- Markovits, H., & Barrouillet, P. (2002). The development of conditional reasoning: A mental model account. *Developmental Review*, 22(1), 5–36.
- Matthews, G. B. (1980). *Philosophy and the young child*. Harvard University Press.
- Matthews, G. B. (1994). *The philosophy of childhood*. Harvard University Press.
- Mercer, N. (2000). *Words and minds: How we use language to think together*. Routledge.
- Mercer, N., & Littleton, K. (2007). *Dialogue and the development of children's thinking: A sociocultural approach*. Routledge.
- Murris, K. (2000). Can children do philosophy? *Journal of Philosophy of Education*, 34(2), 261–279.
- Selman, R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding: Developmental and clinical analyses*. Academic Press.
- Sharp, A. M. (1987). What is a community of inquiry? *Journal of Moral Education*, 16(1), 37–45.
- Splitter, L. J., & Sharp, A. M. (1995). *Teaching for better thinking: The classroom community of inquiry*. Australian Council for Educational Research.

- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge University Press.
- Vansieleghe, N., & Kennedy, D. (2011). What is philosophy for children, what is philosophy with children — After Matthew Lipman? *Journal of Philosophy of Education*, 45(2), 171–182.
- Vygotsky, L. S. (1986). *Thought and language* (A. Kozulin, Ed. & Trans.). MIT Press. (Özgün eser 1934'te yayımlanmıştır)
- Wellman, H. M., Cross, D., & Watson, J. (2001). Meta-analysis of theory-of-mind development: The truth about false belief. *Child Development*, 72(3), 655–684.

FELSEFE ALANINDA
GÜNCEL KONULAR VE
AKADEMİK DEĞERLENDİRMELER

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com