

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



# KAYGI

SAYI 24, BAHAR – 2015



**ISSN: 1303-4251**

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Posta: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Tel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



# KAYGI

ISSUE 24, SPRING – 2015



**ISSN: 1303-4251**

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Mail: [kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 24, Bahar 2015

***Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir***

***Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları***

Araştırmak İndeks (<http://www.arastirmak.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

***İletişim Bilgileri***

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Bursa-Türkiye.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

[kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

***Basım Yeri***

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

**ISSN: 1303-4251**



Issue 24, Spring 2015

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

***Indexation***

Araştırmaz Index (<http://www.arastirmaz.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvf.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

***Contact Information***

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,  
Bursa-Turkey.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

[kaygi@uludag.edu.tr](mailto:kaygi@uludag.edu.tr)

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

***Publisher***

Uludag University, Bursa-Turkey

**ISSN: 1303-4251**



Sayı 24, Bahar 2015

**Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi**  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

### **Editörler**

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Öğr.Gör.Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Araş. Gör. M.Fatih ELMAS (Yardımcı Editör Karamanoğlu Mehmetbey Üniv.,Karaman-Türkiye)

### **Yayın Kurulu Üyeleri**

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)  
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)  
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg-Fransa)  
Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)  
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)  
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Dr. Aysegül Zıngır GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)  
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)  
Öğr. Gör. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Öğr. Gör. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Zeynep ÇETİN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 24, Spring 2015

*Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludağ University*

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

*Editors*

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Editor-in-Chief, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Adnan ESENYEL (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Associate Editor, Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. M.Fatih ELMAS (Associate Editor, Karamanoğlu Mehmetbey University,  
Karaman-Turkey)

*Members of Editorial Board*

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)

Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)

Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)

Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)

Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Ayşegül Zıncır GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)

Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)

Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Lect. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 24, Bahar 2015

*Akdemik Danışma Kurulu*

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi, Lexington/Kentucky-ABD)  
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)  
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)  
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)  
Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Doç. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Doç. Dr. Özgür SARI (Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)



Issue 24, Spring 2015

*Advisory Board*

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)  
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky, Lexington/Kentucky-USA)  
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi University, İstanbul-Turkey)  
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara University, Ankara-Turkey)  
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)  
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)  
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir-Turkey)  
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege University, İzmir-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik University, İstanbul-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Özgür SARI (Selçuk University, Konya-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih University, İstanbul-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)





Sayı 24, Bahar 2015

*Hakem Kurulu*

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof.Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi, İstanbul Türkiye)

Prof. Dr. Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Prof.Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Ankara-Türkiye)

Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. M.Cihan CAMCI (Antalya Üniversitesi, Antalya-Türkiye)

Yard. Doç. Dr. Salih AKKANAT (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Araş. Gör. Alber Erol Nahum (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. M. Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)



Issue 24, Fall 2015

*Board of Referees*

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Prof.Dr. Saffet Babür (Yeditepe University, İstanbul-Turkey)

Prof. Dr. Ayhan SOL (Middle East Technical University, Ankara-Turkey)

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Prof.Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Ankara-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. M.Cihan CAMCI (Antalya University, Antalya-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Salih AKKANAT (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Alber Erol Nahum (Galatasaray University, İstanbul Turkey)

Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. M. Fatih ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)

Ricoeur'ün Hermenötiğinde Merkez dışı Özne Selami VARLIK.....	1
Foucault'nun İktidar Görüşü Hakkındaki Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma Metin BECERMEN .....	23
Mutluluk Bir <i>Energeia</i> mı Yoksa Bir <i>Entelekheia</i> mı? Lale Levin BASUT .....	31
Modern Politikayı Yeniden Düşünmek: Politik Teoloji ve Politik Mesihçilik Bengül GÜNGÖRMEZ.....	41
Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği Yavuz YILDIRIM, Efe BAŞTÜRK.....	51
Üniversite Düşüncesinin Ontolojik İlkesi ve Mantıksal Sınırları Meriç BİLGİÇ.....	63
Biçimsel Olmayan Mantık Yaklaşımı Neden Hatalıdır ve Nasıl Aşılmalıdır? Ali Bilge ÖZTÜRK.....	91
Felsefenin “Arşimetvari Bakışına” Güvenmemek: İnsanlığın “Seslerinde ve Konuşmalarında” Tolerans İçin Bir Talep. Amaechi UDEFI.....	117
David Hume'un Hume Yasası'nda “Önerme” ve “Tümdengelim” Terimlerini Kullanımının Bir İncelemesi: “Dir/Dır-Meli/Malı” Probleminin Standart Yorumlamasına Bir İtiraz Emre Arda ERDENK.....	133
Kuantum Teorisi'nin Sartre'in Varoluşçuluğu Üzerinde Etkileri Serpil DURĞUN .....	151
Anlamdan Anlamlandırmaya Doğru Bir İnceleme Ebrahim Oshni ALVANDI .....	177
Değerler ve Eğitim İlişkisi Üzerine Necip ÇETİN, Çetin BALANUYE.....	191
İyi Yönetim, Liderlik ve Karar Alma Melouki SLIMANE .....	205
Afrika'da Etnik Kimliklere Aracılık Etme Temisanren EBIJUWA, Adeniyi Sulaiman GBADEGESIN .....	215
Afrika'da Gelişme Talebi İçin Adaletin Değeri ve Zorunluluğu Felix O. OLATUNJI .....	229



The Decentered Subject in Ricœur’s Hermeneutics Selami VARLIK.....	1
A Study on the Criticisms about Foucault’s Opinion of Power Metin BECERMEN .....	23
Happines: An <i>Energeia</i> or an <i>Entelekheia</i> ? Lale Levin BASUT .....	31
Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism Bengül GÜNGÖRMEZ.....	41
The Priority of the Political in Rancière’s Thought Yavuz YILDIRIM, Efe BAŞTÜRK.....	51
The Logical Limits and The Ontological Principle of The Idea of University Meriç BİLGİÇ.....	63
Why the Informal Logic Approach is Fallacious and How to Overcome It? Ali Bilge ÖZTÜRK.....	91
Distrusting the “Archimedean View” of Philosophy: A Plea For Tolerance In The” Voices and Conversations of Mankind” Amaechi UDEFI .....	117
An Examination of David Hume’s Use of “Propositon” and “Deduction” in Hume’s Law: An Objection to the Standart Interpretation of the “Is-Ought” Problem Emre Arda ERDENK.....	133
Effects of Quantum Theory on Sartre’s Existentialism Serpil DURĞUN .....	151
A Review From Denotation To Denoting Ebrahim Oshni ALVANDI .....	177
On the Relation Between Values and Education Necip ÇETİN, Çetin BALANUYE.....	191
Good Governance, Leadership and Making Decision Melouki SLIMANE .....	205
Mediating Ethnic Identities in Africa Temisanren EBIJUWA, Adeniyi Sulaiman GBADEGESIN .....	215
The Value and the Indispensability of Justice in the Quest for Development in Africa Felix O. OLATUNJI .....	229

Araştırma Makalesi  
Research Article

Selami VARLIK

Yrd.Doç.Dr. | Assist.Prof.Dr.  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye  
svarlik@29mayis.edu.tr

## Ricoeur'ün Hermenötiğinde Merkez dışı Özne

### Özet

Ricoeur, ele aldığı semboller hermenötiği, yorum felsefesi veya başkalık sorunu gibi farklı konularda kendine has bir özne felsefesi oluşturmuştur. Onun temel özelliği, hem Descartes'tan gelen egemen özne fikrine hem de Nietzsche veya Heidegger'de karşılaştığımız öznenin reddine karşı çıkmasıdır. Ricoeur'ün öznesi, kimliğini bir metnin başkalığı dolayısıyla kazanan “merkez dışı” bir özne, bir “yaralı” *Cogito*'dur. Bu çalışmanın ilk amacı Ricoeur'ün, yorumlayan özneye metnin karşısında nasıl ikincil bir pozisyon kazandırdığını incelemektir. Ricoeur'e göre, merkezî ve birincil olan metin, yorum esnasında benin (*le moi*) değişimine yol açar, ve öznenin, metni kendi önyargılarına indirgemesine engel olur. Ancak, çalışmanın ikinci bölümünde görüleceği gibi Ricoeur, özne fikrini tamamen yok etmez. Bu geleneği sorgulamasına rağmen, refleksif felsefeye bağlı kalan filozof, özne anlayışına dirimselci bir boyut kazandırır. Ricoeur'e göre kendi (*le soi*) olarak düşünülen özne, yorumlama sürecinin başında değil, bir proje olarak sonunda yer alır. Değişmesine rağmen, özünde taşıdığı başkalık sayesinde kendiliğini muhafaza eder. Bu bağlamda, yorum felsefesindeki merkez dışı özne fikrini, başkalık kuramında anlatsal kimliğin taşıdığı *idem/ipse* farkı çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Bu şekilde hem kendinin, hem metnin ve hem de ötekinin başkalığıyla yüzleşen merkez dışı özne fikriyle Ricoeur, bir yorumlama etiğinin zeminini hazırlar.

### Anahtar Sözcükler

Kendi, Yaralı *Cogito*, Metnin Dünyası, Mesafe, Başkalık, İmgelem, Etik.

## Giriş

Sözlü ve yazılı söylemler arasındaki farka değindiği *Phaidros* adlı kitabında Platon, yazılı metinleri Mısırlı bir Tanrı'nın ismiyle anılan Thoth mitosuna başvurarak eleştirir. Soru-cevap diyalektiğine izin veren söz canlı iken, yazı ölüdür. Söylem yazıya geçtiği anda konuşan kişiden kopar ve elden ele dolaşır. Hem bu mitosa atıfta bulunarak, hem de Sokrates'in yorumlarına yer vererek Platon, yazının muhtelif zaaflarını sıralar. Bizim de burada ilgimizi çeken nokta, yazının hiç bir zaman yazarın gerçekten demek istediğini ifade edememesidir (Eflâton 1990: 119, 275d-e). Zira, her ne kadar sözün kayıt altına alınıp hatırlanmasını sağladığı için gerekli olsa da (a.e., 117), yazı sorulan sorulara cevap veremez ve okuyucu ona haksızlık ettiğinde kendini savunamaz. Yazı düşünceye yer vermez; o sadece sözsözsel düşüncenin kopyasıdır. Tıpkı sofistlerin sözlerinin hakikatin kopyası olduğu gibi.

Fransız filozof Paul Ricoeur de yazılı metnin yazardan ve onun niyetinden özerkleştirdiğini savunur. Ricoeur'un ilgisini çeken söyleme eylemi (*dire*) ile söylenen (*dit*) muhteva arasındaki ayrımdır. Yazı, sözcüleme (*énonciation*) hadisesi ile bir anlam taşımak üzere ifade edilen sözcenin (*énoncé*) arasında mesafe (*distance*) yaratır.<sup>1</sup> Dolayısıyla, Ricoeur'un "tüm hermenötik sorunun özü" (Ricoeur 1986b: 105) olarak sunduğu bu mesafe yazılı metni yazarın niyetinden koparır. Fakat Ricoeur, yazar ile yazılı metin arasındaki ayrımı Platon'dan farklı ve müspet bir şekilde yorumlar. Zira yazıyı, arkasındaki yazarın niyetine kapatmamak, onun önünde "metnin dünyası"na açma imkanını sunar. Yazının kazandırdığı özerklik sayesinde metin kendi canlılığını bulur ve yorum vesilesiyle onu ifşa eder. Aslında Ricoeur, yazı vesilesiyle üç tür mesafeden bahseder: konuşanın bizzat kendi niyeti ile, ilk dinleyiciler ile ve söylemin tarihsel bağlamıyla mesafesi (a.e., 111). Her hâlükârda metnin anlamı, yazarın niyetini veya sözlü söylemin ilk alıcılarının anladıklarını aşar. Ve yorumlamanın hedefi de, açılan mesafeyi kapatma gayretiyle, bu kaybolmuş niyeti bulmak olmamalıdır.

Fakat Amerikalı sosyal bilimci E. D. Hirsch'e göre metni yazarın niyetinden soyutlamak, anlamı zorunlu olarak okurun niyetine indirgemeye yol açacaktır. Metin mutlaka bir kişinin anladığını temsil eder. Eğer bu kişi yazarın kendisi değilse, metni yorumlayan eleştirmen olacaktır.<sup>2</sup> Ricoeur ise konuya farklı bir açıdan bakmaktadır. Zira onun için metnin anlamını yazarın niyetinden uzaklaştırmak, onu zorunlu olarak okuyan öznenin beklentilerine kapatmaz. Tam tersine, nesnel ve özerk olarak var olan yazılı metin kendi anlam dünyasını açtığında okuyucuyu sorgular, ona karşı çıkar, hatta onda değişikliklere yol açar. Dolayısıyla metni yorumlayan özne "*décentré*", yani merkezi terketmiş, merkez dışı bir öznedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Benzer şekilde Gadamer, yazı ile "söylenen şeyin anlamı onu söyleyen kişiden bütünüyle koptuğu"nu ifade eder. (Gadamer 2009: 185). Fakat Ricoeur'den bu noktada ayrılan Gadamer, yorumlamada diyalog kuramıyla bu ilkel sözsözelliği tekrar canlandırmayı hedefler.

<sup>2</sup> Hirsch 1967: 3. Hirsch'in bu görüşüyle ilgili daha geniş bilgi için bkz. Tatar 1999: 63-72.

<sup>3</sup> İngilizceye "*decentering*" şeklinde çevrilen Ricoeur'un "*décentration*" kavramı, bildiğimiz kadarıyla Türkçeye daha önce çevrilmemiştir. Ricoeur'den bağımsız fakat onun da yakın olduğu Freud'cü (veya Kopernik ve Darwin) bağlamda "*decentering*" fikri için "merkezsiz"liğe atıfta bulunulmuş olmasına rağmen (Bkz. Çiftçi 2007: 97; Rorty 2010: 2) biz

Çalışmamızın ilk bölümünde Ricoeur'ün, Descartes ile oluşmuş egemen özne fikrine ne anlamda karşı çıktığını ele alacağız. Bu merkez dışılığın ilk aşaması yorumdan bağımsız bir şekilde okuyucuyu önceleyen bir özerk nesne olarak metnin varlığından kaynaklanır. İkinci aşamada ise yorum sürecinde açılan “metnin dünyası” vesilesiyle metnin yorumu, anlamı kontrol eden merkezi özne fikrine karşı çıkar, ve onu merkez dışı bırakır. Ancak, Heidegger veya Nietzsche'nin attıkları adımı atmayan Ricoeur, bilinçli özneyi tamamıyla yok saymaz. İkinci bölümde, Ricoeur'ün *Cogito* fikrini hangi anlamda muhafaza ettiğini ele alacağız. Ricoeur özneyi merkez dışı bırakır ancak ondan vaz geçmez. Yani değişen, sorgulanan özne hâlâ özne olarak kimliğini muhafaza eder. Bunu, Ricoeur'ün yorum felsefesi ile kimlik kuramını ilişkilendirerek açıklamaya çalışacağız. Yorum sürecinde değişen özne, sabit ve tözsel öznenin tersine, başkılığa yer veren “anlatısal kimlik” sahibi öznedir. Dolayısıyla, Ricoeur özneyi sorgular ama onu yok etmez. Yani ikinci bölümde Ricoeur'ün nasıl refleksif ve kartezyen geleneğe bağlı kalabildiği üzerinde durulacaktır.

## Egemen Özneye Karşı Merkez dışı Özne

### Okuru Önceleyen Özerk Metin

Metinle kurduğu yorumsal ilişki esnasında özne, iki farklı şekil veya anda merkez dışı kalır. O hem yorumdan önce nesne olarak metin tarafından hem de yorum sürecinde, anlam olarak metnin dünyası tarafından merkez dışı bırakılır. Henüz metni okuyup da yorumlamadan önce, ilk metinle buluşmasında bile özne ikincil bir pozisyonda bulunur. Öznenin dışında olan ve yorumlanmayı bekleyen bir metinle buluşmak, *başkası* konumunda olan yabancı bir söylemle yüzleşmektir. Burada Ricoeur için önem taşıyan nokta okuyucunun bu metnin kaynağını oluşturup oluşturmadığıdır. Yani insan birden, kendi eseri olmayan, ona dışarıdan sunulan ve dolayısıyla kontrol altına alamadığı bir nesne ile buluşur. “Özerklik ve İtaat” başlıklı makalesinde (1967: 3-22), Ricoeur itaatin değerini vurgular ve Söz (*Parole*)’ü “dinleme”nin özgürlük kaynağı olduğunu savunur. Burada bahsedilen söz öncelikle ilahi söz olmakla birlikte, Ricoeur'ün ele aldığı ikili ilişki genel bir felsefi tespit niteliğindedir.

“Tüm modern kültürümüz itaatin eleştirisi ve özerkliğin savunulması üzerine inşa” (Ricoeur 1967: 5) olmuş olmasına rağmen, bu özerklik insana dışarıdan gelen bir söze itaat etmesine zorunlu olarak engel olmaz. Ricoeur için “itaat etmenin anlamı (...) öncelikle ve esas itibarıyla söz dinlemektir”.<sup>4</sup> Söz başkası tarafından ifade edilmiş olan

---

“merkez dışı” kelimesini tercih ettik. Zira *décentration* veya *decentering* kavramları öznenin merkezsiz kalmasını, merkezini kaybetmesini değil, onun artık merkezi konumda olmamasını işaret eder. Dolayısıyla, aslında söz konusu olan öznenin merkezini kaybetmesi değil, merkezin özneyi kaybetmesidir.

<sup>4</sup> Ricoeur “dinleme” fiilini, Türkçede “itaat etmek” anlamında da kullanılan “söz dinlemek” fiilini anımsatacak şekilde kullanır. Kendisinin de ifade ettiği gibi, burada Heidegger'in etkisi çok açıktır. Zira *Varlık ve Zaman*'da dinleme basit bir işitme gücünden ibaret değildir; dış dünyaya ve başkalarına açılan *Dasein* için ilkel bir varoluş modudur (Bkz. Heidegger 2008: 172). Metnin önceliğiyle dinleme eylemi arasındaki bağ, bu noktada Heidegger'den etkilenen

ve benim ürünüm olmayan bir söylemdir. Ricoeur'un de ifade ettiği gibi "bir sözü karşıladığımda, efendisi olmadığım yeni bir durum oluşur. Üstünlüğüm bu merkez dışılık (*décentrement*) hadisesi tarafından sorgulanır; artık merkezde değilim: başkası konuşur".<sup>5</sup> Burada Ricoeur'un karşı çıktığı mutlak özne fikridir yani genel olarak dış dünya ve özel olarak metinle kurulan ilişkide, merkezde, ilk pozisyonda olan öznedir.

Dinlenen söz için söylediklerini Ricoeur yazı için de savunur. Zira söz sadece sözlü söylemden oluşmaz. Bu söylemin kanonize edilmiş – kitap – halini ele alan Ricoeur, buna otorite niteliği atfeder. Otoriteyi üç kavram açısından ele alır: dışsalık (*extériorité*), üstünlük (*supériorité*) ve öncelik (*antériorité*). Mushaflaştırılmış Kutsal Kitap ile kurumsal otorite arasında kurulan döngüsel ilişki çerçevesinde kanon<sup>6</sup>, kanon olma itibarıyla bir otorite kazanır. Dışsalık kitabın daima insanın dışında olan, onun ürünü olmayan bir nesne olmasına göndermede bulunuyor. Yani kitap özne ile özdeş değildir. O kişiden temel özelliğini oluşturur. Yani otorite sahibi söylem hem öznenin dışındadır, hem de ahlaki olarak ona üstündür ve onun için bir referans, bir model olma niteliğine sahiptir. Son olarak da otorite zamansal bir kriter olan önceliğe vurguda bulunur. Yani otorite sahibi söylem, insandan önce var olan veya kronolojik olarak onun çağdaşı olsa da, onunla buluşmasından önce var olan bir nesnedir (Bkz. 1995b: 6-12).

Ricoeur metin hermenötiği döneminden önce, henüz irade felsefesi çerçevesinde sembollerini yorumlama sorunu ile ilgilenirken, Ricoeur özne ile metin arasındaki ilişkiyi "dolaylı refleksiyon" (*réflexion médiate*) diye niteler. "Düşünce" kelimesi ile karşılanan *réflexion* aynı zamanda "yansıma" anlamına da gelir. Dolayısıyla buradaki düşünce, dışarıda bulunan bir nesneye çarpar ve – dolaylı bir şekilde – özneye geri döner. *Cogito* bir işaretler evreni vesilesiyle dolaylı bir boyut kazanır.<sup>7</sup> Metinle kurulan ikili ilişki fikrinden önce, kötülük meselesi ile ilgilenirken bile Ricoeur, Descartes'ın egemen özne fikrine karşı çıkar. Eleştirdiği *Cogito* anlayışı, dış dünyadan bağımsız olarak, kendisi için dolaysız bir şekilde sezgi nesnesi olan öznedir. O "Descartes'tan gelen *Cogito*'nun yapısal sakatlığı"ndan bahseder (2010b: 249). Bu anlamda Ricoeur'un ele aldığı *Cogito* "yaralı" (*blessé*) veya "kırık" (*brisé*) bir *Cogito*'dur.

Yalnız, Ricoeur'un kötülük sorunu ile yüzleştiği bu dönemde özneyi önceleyen, henüz metin değil: semboller ve mitlerdir. *Irade Felsefesi* kitabının birinci cildinde Ricoeur, Descartes'ın *Cogito*'sunda "kendisi ile daire oluşturma"sını, kendi kendini temellendirmesini eleştirir (1959: 17). Benzer şekilde, ikinci cildin ikinci bölümünde yine Descartes'ın kurduğu, kendi kendini temellendiren özne idealine karşı çıkar: "Sembolün rehberliğindeki felsefecinin görevi öz-bilincin büyümlü alanını kırmaktır"

---

Gadamer'de de mevcuttur. Gadamer bu bağı diyalog kuramı açısından ele alır: "Birbirine ait olma daima aynı zamanda bir başkasını dinleyebilme anlamına gelir (Gadamer 2009: 140).

<sup>5</sup> "Sonlu bir varlık için söylemenin ilk belirmesi, sözü telaffuz etmek değil onu başkasından duymaktır" (1967: 11).

<sup>6</sup> "Kanon" terimi Kilise'nin Tanrı tarafından esinlenmiş olarak kabul ettiği ve dolayısıyla Kutsal Kitap'a dahil edilmiş kitapları tanımlar.

<sup>7</sup> 2009: 299. Kendine has yorumuyla, Ricoeur Descartes'ın *Cogito*'suna sık sık değinir. Bir kaç örnek için bkz. a.e., 17-21; 2012: 121-122; 2006: 49-51, vs.



(1960: 331). Bilinç aldatmasını Ricoeur, Freud üzerine kitabında da ele alır. Burada her bilincin dolaylı veya “dönüşlü” (2006: 50) olduğunu ve dolaysız öz-bilincin imkânsızlığını vurgular. Psikanaliz, bilinci kendine hâkim olma iddiasından vazgeçmeye götürür (1969: 319). Dolayısıyla, kötülük sembolizmi bir istisna oluşturmaz. Ricoeur için, tüm düşünceler, tüm bilinç eylemleri dolaylıdır.<sup>8</sup> Ve sürekli gelişen Ricoeur'un düşüncesinde bu dolaylılık sembollerle sınırlı değildir. Yetmişli yıllarda, “Fenomenoloji ve Hermenötik” (1986b: 39-73) yazısında, dolaylılığın sembollerle sınırlı olmadığını, tüm nesnelleşme şekillerini kapsadığını vurgular. Kendinin dışındaki temsiller, eylemler, eserler ve kurumlar vesilesiyle nesnelleştirilmeyen bir bilinç boş ve soyuttur. “Ben'in kendisini sözcüğün en geniş anlamıyla bu nesnelere yitirip bulması gerekmektedir” der Ricoeur (2006: 50).

Bunun için düşünce her şeyden önce yorumlamadır, zira düşünmek insanın çeşitli işaretlerini çözmektir. Yorumu dış imleri çözümleme faaliyeti olarak gören Ricoeur, bu noktada Gadamer'den uzaklaşır. Zira Alman felsefeci için sorun, nasıl yorumlamak gerektiğinden ziyade yorumu bir ontolojik aidiyet olarak betimlemektir. “Bir Metin Nedir?” (1986b: 137-159) başlıklı çalışmasında ise Ricoeur, sembollerin yorumu sorusundan genel olarak metinlerin yorumu meselesine geçer ve açıklama ile anlama arasındaki tamamlayıcı diyalektiğe vurgu yapar. Zira “Daha fazla açıklamak, daha iyi anlamaktır”. Ricoeur'un bu meşhur sözü, onun Gadamer'den ne anlamda uzaklaştığına dair bir fikir vermektedir. Temel noktalarda Gadamer'e yakın olsa da Ricoeur, yöntem fikrinden vazgeçmez. Anlamak sadece ontolojik bir katılım değildir, aynı zamanda insana dışarıdan gelen nesnelere yorumlamaktır. Yalnız, daha sonra da hatırlatacağımız gibi, Ricoeur aynı zamanda Gadamerci aidiyeti kabul eder. Zira, bilinci merkez dışı bırakan zaten nesnenin önceliğidir. Dolayısıyla, tüm nesnelleşme şekillerinde olduğu gibi (mitler, semboller, sanat eserleri, vs.), okuyucu ve metin arasındaki ilişkide de yorumlama faaliyetinden de önce metin ilk pozisyonundadır ve özne ikincildir. Okuma hep sonradan gelir; önce okunacak nesnel dilsel verilerden oluşan imler olmalıdır. Ve Ricoeur için bu ikincilik sadece kronolojik değildir, aynı zamanda etikdir, zira okuyucuda bir “tevazu”ya (Frey 2008: 3) yol açmalıdır.

“Vahiy Fikrinin Hermenötiği” yazısında Ricoeur, “dolaylı refleksiyon” kavramını vahiy yorumunun yol açtığı merkez dışılığın zeminini hazırlayan üç kavramın ilki olarak sunar. Diğer ikisi Gadamerci “aidiyet” ve “metnin önünde kendini anlama”dır.<sup>9</sup> İlk anlamda merkez dışılık, yani metni yorumlamadan önce yabancı bir söylemin egemen özneyi sorgulaması, metnin yorumu ile gelen ikinci anlamdaki merkez dışılık için hazırlayıcı bir öğedir. Bu ikili ilişkiyi Ricoeur, özellikle dinî metinlerden bahsettiği bir makalede ele alır. Burada Ricoeur, teolojik hermenötiği tüm söylemler için geçerli olan bir yorum poetiğine kesinlikle uygun görür. Vahyin yol açtığı merkez dışılığın zeminini hazırlayan kavramaların “felsefi” boyutlarının altını çizer. Bir anlamı da vahiy olan (*révélation*), özne ile buluştuğunda onu merkez dışı

<sup>8</sup> Bu noktada Ricoeur, bilincin daima bir şeyin bilinci olduğunu vurgulayan Husserl'in yönelimsellik kuramından etkilenmiştir. Ricoeur'un Husserl ve fenomenolojiyle ilgili yazıları için bkz. 1986a.

<sup>9</sup> 2010b: 251-253. Gadamer'e atıfta bulunan Ricoeur, “aidiyet” kavramını “sözde özerk özne ile sözde karşıt nesneyi kapsayan içerme (*inclusion*) ilişkisi” olarak tanımlar.

bırakır ve onun özerkliğine, egemenlik hissine karşı çıkar. Ancak buradaki *révélation* kavramı, sadece dinî değildir, nitekim Ricoeur'ün ilgisini çeken de “kelimenin gayri-dinî (*a-religieux*) anlamı”dır (a.e., 237-238). Fransızca *révélation*, “açığa çıkarmak”, “açıklamak”, “ifşa etmek” anlamına gelen *révéler* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla burada Ricoeur'ün ele aldığı *révélation* kavramı yorumun, yazarın önüne metnin dünyasını (*monde du texte*) açmasını işaret etmektedir. “Metnin dünyası” yorumun yol açtığı ikinci anlamda merkez dışılığı anlamak için kilit kavramdır.

### Yorumla Açılan Metnin Dünyası

İkinci anlamda yani yorum esnasında özneyi merkez dışı bırakan unsur “metnin dünyası”dır. Yani artık söz konusu olan sadece nesne olarak metin değil, onun anlamıdır. “Metnin dünyası” veya Gadamer'in “metnin konusu” (*Sache*) olarak tanımlandığı<sup>10</sup>, metnin anlamını öznenin beklentilerine kapatmaya engel olan kavramdır. Okuyucunun kendine mal ettiği, sahiplendiği anlam, gizli bir niyet gibi metnin arakasında değil de metnin önünde açılan bir dünya teklifidir. Sorun, yazarın nesnel olarak ne demek istediğini anlamak değildir, metnin göndergesini (*référence*), ne üzerine olduğunu bulmaktır. Metin, dünyaya yeni bir bakış imkânının başlangıcını oluşturur.

“Metnin dünyası” kavramı Gottlob Frege'nin yaptığı anlam ile gönderim arasındaki ayırımın sonucudur (1971: 102-126; Rizvanoglu 2008: 222). Anlam, söyleme içkin olan ideal nesneyi ifade ederken, gönderim dil dışı bir gerçekliğe göndermede bulunur ve önermenin gerçekliğe ulaşma iddiasını oluşturur. Dil ile söylem arasındaki fark bu şekilde açıklık kazanır, zira dilde dış gerçekliğe hiç bir gönderme bulunmaz iken, söylemde dış dünyaya gönderme söz konusudur. Ricoeur, söylemin sözlü halden yazılı hale geçtiğinde, gönderimin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini sorgular. Sözlü söylemde, dilin gösterimsel (*monstrative*) boyutu çok açıktır. Yazılı söylem ise oluşum sürecindeki bağlamdan kopar ve olağan gerçekliğe göndermeyi iptal eder. Yani, tıpkı kurgusal metinde olduğu gibi, yazılı söylem de olağan dilin gönderimsel boyutundan sıyrılır ve gerçekliğin gündelik dilin ulaştığından daha derin bir katmanına göndermede bulunur. Birinci derecede gönderimin askıya alınması, ikinci derecede gönderimsel bir gücü ortaya çıkarır. Artık bu gönderimsel güç, gündelik hayatın el altındaki nesnelere değil de Heidegger'in işlediği dünyada-varlık'a göndermede bulunur (Ricoeur 1986b: 114). Yorumlanması gereken metnin projeksiyonunda bulunan dünyada-varlık modudur. Bu aidiyet biçimi, özne ile nesnelere arasındaki ilişkiden önce gelir ve uygunluk veya ampirik doğrulama olarak algılanan hakikat fikrine karşı çıkar. Dolayısıyla metin, açığa çıkarıcı, ifşa edici (*révélant*) bir güce sahiptir. Ve bu güç sayesinde okuyucu metin vesilesiyle dünya ile kurduğu ilişkiyi farklı şekilde yaşayabilir. Metnin oluşturduğu, göndermede bulunduğu dünya, özneyi gündelik hayatından uzaklaştırır, onunla bir “mesafe” (*distance*)<sup>11</sup> ilişkisi kurmasını sağlar.

<sup>10</sup> Ricoeur “metnin konusu” veya “metnin dünyası” ifadelerini Gadamer'e borçlu olduğunu belirtir (Bkz. Frey 2008: 33).

<sup>11</sup> “Mesafe” kavramı Ricoeur'ün hermenötiğinde önemli bir yer tutar ve bir anlamda Gadamer'e karşı çıktığı noktaları özetler. Zira her ne kadar Ricoeur Gadamer'in “aidiyet”

Metnin dünyası hem yazarın niyetinden uzaklaşır, hem de okuyucunun niyeti ile arasına mesafe koyar. Bu şekilde metin bir özerklik, bir nesnellik kazanır.

İkinci anlamda, yani yorum esnasında gerçekleşen merkez dışılığı anlamak için onu, metnin dünyasının okuyucu tarafından sahiplenmesinin sonucu olarak görmek gerekir. Hermenötiğin amacı eğer metni anlamaksa, metnin dünyası bunun okuyucunun beklentilerine indirgenmesine karşı çıkar. Metnin “konu”su veya “dünyası”nın okuyucu tarafından sahiplenmesi gerekir, ancak bunun için insan kendi kendine sahip olmaktan vaz geçmelidir. Burada Ricoeur, “*décentrement*” kavramına yakın anlamda “*désappropriation*” kelimesini kullanır. “*Dé*” olumsuzlamaya işaret ederken, “*s’approprié*” yani sahiplenmek, aynı zamanda “*propre*” (has, özgün) kelimesine göndermede bulunur. Yani, metnin anlamını “benim-semek” için öznenin kendi benliğinden uzaklaşması gerekir. Ricoeur, meşhur deyiminde de belirttiği gibi “kendinin *efendisi beni*, metnin *öğrencisi (disciple) kendi ile*” değiştirir (1986b: 54). Yani çok çarpıcı bir ifadeyle, okuyucuyu metnin hizmetçisi, takipçisi olmaya davet eder. Okuyucu kendi benliği ile arasına mesafe koyup, bir anlamda metin tarafından şekillenmeyi kabul eder. Daha önce kabullenmiş olduğu dünya görüşünü askıya alır ve olaylara “metnin dünyası” açısından bakma tevazusunu gösterir. Ricoeur’e göre hermenötiği, “okuyan öznenin metin üzerine önceliğiyle tanımlamak” (a.e., 31) sözü konusu olamaz. Burada merkezde olan tek unsur, ne yazar, ne de okuyucudur, sadece metnin kendisidir. Okudukça değişmeyi kabullendiği müddetçe, okuyucu metnin ötekiliğiyle gerçekten buluşmuş olur (Jeanrond 1995: 28). “*Kendi (soi)*, metnin ‘konu’su tarafından oluşturulmuştur” (1986b: 117) ve metin tarafından şekillenen, hatta yorumlanan bu ben, *kendi*, daha “geniş” bir kendidir. Metni tam anlamıyla anlamak, bir nesneye sahip olmakla değil, narsistik benden vaz geçmekle olur (Joy 2011: 228). Zira yeni “dünyada-varlık” türlerini teklif ederek metnin dünyası, öznenin kendisini farklı şekillerde yorumlamasını sağlar. Bu nedenledir ki “metnin bende yeni bir öznelikle açması için, okuyucunun önceki özneliği askıya alınmalıdır” (Abel 1992: 26). Birinci bölümde ontolojik bir ikincilliği ele almıştık. Burada ise merkez dışılık süreci çok daha ileri gider, zira yorumlama insanı değiştiren bir eylemdir. Metnin açtığı dünya “gerçekliğe olağan bakış tarzını askıya alır ve özneyi önyargılarının, sınırlı görüşlerinin ve yanılsamalarının dışına çıkarır” (Amherdt 2004: 627). Metnin başkalığına samimi bir şekilde açılmak, merkez dışı kalmayı kabullenip, kendini farklı şekilde algılamaya hazır olmayı gerektirir. Dolayısıyla, öznenin yorum esnasında karşılaştığı kişi başka bir bendir, “bilinmeyen bir kendisi”dir (Greisch 2006: 44).

Ricoeur’un hermenötiği özneliğe yer verir ama öznelci değildir. Anlama, ancak metnin dünyasının bir bilinç tarafından sahiplenilmesiyle mümkün olur. Metin özellikle bir kişiye hitap ettiği müddetçe anlamlıdır, ancak bir kişiye hitap etmek zorunlu olarak

---

fikrini benimsese de ona göre bu fikri “mesafe” kavramıyla dengelemek gerekir. Aksi takdirde özne eleştirel boyutu tamamıyla kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır. Bu açıdan Ricoeur, ontolojik yaklaşımla yöntem fikrinden vazgeçmeyen epistemolojik yaklaşım arasında bir bağ kurmaya çalışır (Bkz. 1986b: 362-377).

onu haklı çıkarmak anlamına gelmez.<sup>12</sup> Ricoeur ne anlamı mutlak bir nesnellığe kapatıp, özneler arasındaki farklı anlama olanaklarını yok eder ne de anlamı tamamiyle öznelerin dünyalarına indirger. Metnin özne için şüphesiz bir anlamı veya daha açık bir ifadeyle, öznenin tecrübe ettiği bir anlamı vardır; ama o anlam özneyi değiştiren *öznel* anlamdır. Yani metin özneyi haksız çıkardığı müddetçe özellikle ona hitap eder. Bu şekilde özne daha geniş bir kendi ile buluşur, bu geniş benlik ise “dünya teklifine en uygun şekilde cevap veren varoluş teklifi”dir (1986b: 117). Yani yorumlama sürecini kontrol altında tutan özne değildir, tam tersine o metin tarafından kurulur ve bu şekilde metin mutlak başkalığını korumuş olur.<sup>13</sup>

Aslında Ricoeur özne fikrinden tamamiyle vaz geçmez. Bu anlamda o, farklı şekillerde Nietzsche veya Heidegger'in atıkları bilinçli özneyi değilleme adımı atmaz. Değişen özne yok olan özne değildir. Tam tersine, merkez dışı da olsa, onun varlığı devam eder. Ve okuyucunu kimliği, özneliği metinde yok olmaz. Bu noktaya açıklık getirmek için Ricoeur'un yorum felsefesi ile *Başkası Olarak Kendisi* kitabında ele aldığı kimlik kuramı arasında bağlantı kurmamız gerekecektir. Adı geçen kitapta Ricoeur, Derek Parfit'le başkalık konusunda diyaloga girer ve bu konuda ondan uzaklaşır. Kişilik üzerine kurulmayan bir ahlak felsefesi oluşturan Parfit *Reasons and Persons* kitabında “*Identity is not what matters*” (Bkz. Parfit 1986: 245-280) der. Hatta kitabının sonunda Budizm'e göndermede bulunur: “Bouddha şöyle demiştir: ‘Kardeşlerim! Kalan, eylemler ve sonuçlarıdır, eylemde bulunan kişi kalmaz (...). Birey yoktur; bu sadece bir öge yığına atfedilen uzlaşmalı bir isimdir’” (a.e., 502). Parfit burada, Budist öğretiye yakın bir şekilde, kişisel özerklikten vaz geçme önerisinde bulunur. İşte bu noktada Ricoeur, Parfit'le arasına mesafe koyar. Zira ona göre Parfit “aynılık” (*mêmeté*) ile “benimlik” (*mienneté*) arasındaki farkı yeterince görmez ve yalnızca ikincisine karşı çıkmaktansa, birincisinden de vaz geçer. “Aynılık”, zaman geçerken bir kimliğin aynı kalmasına işaret ederken, “benimlik” sahiplik, iyelik fikirlerini çağırıştırır. Yani Ricoeur'e göre “kim” sorusunu sormaya devam etmeliyiz. Eğer benim kimliğim tüm anlamını kaybetseydi, bu ötekinin kimliği için de söz konusu olurdu, der Ricoeur (2010a: 187).

Refleksif gelenekle eleştirel bir bağ kursa da Ricoeur bu geleneğin içinde yer almaya devam eder. Gadamer'in tersine o özne felsefesini reddetmez.<sup>14</sup> Ricoeur için tek sorun benliğin, öznenin kendisi değil, ondaki kendi bilincine varmanın dolaysız ve kesin olduğu iddiasıdır. Descartes için kesin olan *Ego*, Ricoeur için bir bilmecedir, bir muammadır. Bizim açımızdan buradaki önemli nokta Ricoeur'un özne fikrinden vazgeçmemesidir. Zira özne hermenötik sürecin hem başında hem sonunda yer alır. Metne göre ikincil de olsa, sürecin başındaki özne metni anlamak için onu kendi hayatına uygulayan öznedir. Sürecin sonundaki özne ise, yorum vesilesiyle daha otantik bir şekilde kendine dönen öznedir.

<sup>12</sup> Jean Greisch Ricoeur'un merkez dışı özne kuramını manevi bir açıdan ele alır ve “Tanrının sözü kendini bana duyursun, bana karşı olsa bile” diyen Büyük Gregorius'le yakınlığını vurgular (a.e., 46).

<sup>13</sup> “Ricoeur appreciated that a text represented a form of otherness that could put the reader into question” (Joy 2011: 227).

<sup>14</sup> Ricoeur bu fikri tekrar tekrar vurgular: 1986b: 25; 1969: 322; 1995c: 15.

## Refleksif Gelenek ve Öznenin Muhafazası

### Anlamın Özneye Uygulanması

Ricoeur'ün *Cogito*'su ne Descartes'in temel kaygısı olan yüceltilmiş *Cogito*'dur ne de Nietzsche'nin soybiliminin dipsizliğine kayıp aşağılanmış *Cogito*'dur (2010a: 28). Ne var ki Ricoeur Descartes'çı geleneği tam olarak reddetmez fakat tartışır; *Cogito*'nun merkezliyeti ve egemenliğini sorgular. Onun refleksif felsefeye hem yakın hem uzak oluşunu anlamak için bu geleneğinin temel iki eğilimine değinmek gerekir. Bir yandan, Descartes'in özne felefesinden, Kant'ın kritesizminden ve Husserl'in aşkınsal fenomenolojisinden oluşan "rasyonalist eğilim" (Michel 2004: 645) bilincin kendi kendini konumlandırmasına vurguda bulunur. Öte yandan Ricoeur'ün meyilli olduğu "dirimselci (*vitaliste*) eğilim", bilinci "arzu" (*désir*) ve hayata bağımlı kılar ve onun üstünlüğünü tartışmaya açar. Bu ikinci eğilim doğrultusunda Spinoza, bilgi dereceleri ile var olma arzusu ve çabası arasında bağı kurar, Nietzsche Güç istencinden değerler çıkarır, Freud ise bilincin temsillerini libido'ya bağlar. Ricoeur'e gelince, o refleksif felsefenin rasyonalist kolundan ziyade bu dirimselci geleneğe yer alır. Burada artık bilinç "anlamayı sağlayan değil, anlaşılması gerekendir" (2009: 239). Bilinç ve temsilleri daima bir arzuya ve bir çabaya, bir gayrete (*effort*) tabidir. Özneyi etkisi altından tutan güçler, onu kendisinin dolaysız bilincine varmasını engeller. O, sürekli olarak bir gelenekle, bir kültürel eserle, bir metinle – veya bir başkaşıyla – buluşarak var olur. Yani Ricoeur'ün dirimselci *Cogito*'su hayattan kopuk bir bilinç değildir.

Kendinden uzaklaşma, kendini yeniden sahiplenmeden bağımsız düşünülemez. "Ben, okuyucu, kendimi kaybederek bulurum" (1986b: 117) der Ricoeur. Yani Ricoeur'ün refleksif felsefesinde bilinç sürecin başında değil sonundadır; o bir "görev" (*tâche*)'dir (2006: 51). Okuyucu bir "sünger" (Greisch 2001: 262) misali anlamı emmez. O değişir fakat metinle özdeşleşmez, kimliğini kaybetmez. Ricoeur için, özneye dönüş kaçınılmazdır. Dolayısıyla Ricoeur'ün *Cogito*'su yaralı bir *Cogito*'dur. "Yaralı *Cogito*" kavramı Ricoeur'ün görüşlerini çok iyi özetler, zira bir bilinç vardır ancak başkasının varlığı tarafından yaralanmış, kırılmıştır.<sup>15</sup> *Başkası Olarak Kendisi* kitabında Ricoeur durumu şu şekilde özetler: "Nesnelleştirme sapağı" kendi (*soi*)'nden kendisi (*soi-même*)'ne götüren en kestirme yoldur (a.e., 454). Sürecin başındaki *Cogito* ile sürecin sonundaki *Cogito* farkı "benlik" ile "kendilik" arasındaki farktır. Bu noktada da Ricoeur'ün Gadamer'den ayrıldığını görürüz. Zira her iki felsefecinin başlangıç noktaları farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi her ne kadar bu geleneği içeriden sorgulasa da Ricoeur refleksif gelenekten gelir. Gadamer ise Heidegger'ci görüşün etkisi altında Descartes'a tamamiyle karşı çıkar.

Öznenin muhafazasını Ricoeur'ün uygulama kavramı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Anlamak, metnin dünyasını okuyucuya uygulamak, tatbik etmektir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, metni tam anlamak için okuyucunun anlamı "benimseme"si, sahiplenmesi (*s'appropriier*)<sup>16</sup> gerekir. *Appropriation* yani

<sup>15</sup> "Yaralı *Cogito*" (*Cogito blessé*) veya "kırık *Cogito*" (*Cogito brisé*) deyimlerini, Nietzsche'nin putları kıran çekiç düşüncesinin Descartes'ın öznesine uygulanması olarak yorumlayabiliriz (Bkz. 2010a: 15).

<sup>16</sup> Ricoeur iki kavramı denk olarak görür (Bkz. 1986b: 116).

“benimseme”, mesafe kavramını dışarıda bırakan, onun aksini ifade eden bir anlamı haizdir. Ricoeur anlama sürecinde mesafenin önemini farklı yerlerde ve farklı şekillerde vurgular: Yazı vesilesiyle metnin yazarın niyetinden uzaklaşması, metne epistemolojik ve yönetsel olarak uzaktan bakma imkânı, okuyucunun kendi kimliğine mesafe alması, vs. Ancak mesafe aynı zamanda diyalektik olarak yakınlığa bağlıdır.<sup>17</sup> Uzaklaşma sahiplenmeyi imkânsız kılmaz; tam tersine, onun karşıt dengini oluşturur. Ayrıca “benimseme”, romantik hermenötiğin öngördüğü gibi yazarın niyeti ile içsel bir bağı ifade etmez. Benimsenen yazarın niyeti değil, metnin açtığı dünyadır.

Anlamı kendine uygulamak için, okuyucu kendinden uzaklaşmalı ve aynı zamanda metnin dünyasını benimsemelidir. Dolayısıyla anlama sürecinde özne ile metin arasındaki mesafe – ister kültürel ister zamansal olsun – azalır. Ricoeur için buradaki kilit kavram uygulama kavramıdır zira “okuma, bir müzik partiyonunun icrası gibidir” (1986b: 171). Tıpkı müzik alanında olduğu gibi, yorumlama da metnin semantik imkânlarını canlandırır. Bu noktada Ricoeur, Gadamer’e atıfta bulunur ve onun oyun kuramını savunur (a.e., 132). Tıpkı gerçek hayatta ciddiyet fikrinin hapsedtiği imkânları serbest bıraktığı gibi, “oyun öznellikte, salt ahlaki bir öznellik algısının görme imkânı sunmadığı başkalaşma olanakları açar” (1986b: 132). Kaldı ki alman felsefecinin hermenötiğinde de uygulama (*Anwendung*) kuramı özel bir önem taşır. Ricoeur’un de hatırlattığı gibi, uygulama meselesi hermenötiğin eski konularındandır. Temel sorun, metnin anlamını okuyucunun bugünkü hayatına tatbikidir. Gadamer’e göre eski hermenötik – yani Schleiermacher ile özel hermenötiklerden genel hermenötiğe geçişten önce – üç kısımdan müteşekkildi: anlama (*subtilitas intelligendi*), açıklama (*subtilitas explicandi*) ve uygulama (*subtilitas applicandi*) (Dursun 2004: 227). Gadamer, anlama ve açıklamayı uygulamadan ayıran ve bunları iki farklı aşama gibi gören Schleiermacher’i eleştirir ve hermenötiği özellikle uygulama kavramı çerçevesinde algılamayı savunur. Ricoeur de bu noktada Gadamer’e katılır. Heidegger’den önce uygulama, anlamaya nazaran ikincil bir mesele gibi algılanıyor, yorumlama esnasında özel durumlara uygulama sorusu henüz gündeme getirilmiyordu. Yani hermenötik süreç ikiye ayrılmaktaydı: Önce yorumlama vesilesiyle metin anlaşılır, ardından da ele edilen ve okurdan bağımsız olduğu düşünülen anlam, okurun özel hayatına tatbik edilirdi.

Gadamer’e göre özel hermenötiklerden evrensel hermenötiğe geçişi sağlarken, Schleiermacher’in kullandığı model filolojik yöntemdi. Bu da metne karşı mesafe almayı gerektirmekte ve anlamın tatbikini önemsizleştirmekteydi. Dolayısıyla her ne kadar ilk iki *subtilitas* (incelik)<sup>1</sup>, yani anlama ve açıklamayı buluşturmuş olsa da genel hermenötik uygulama sorununu kenarda bırakmaktaydı. Metnin evvela bir nesne, tarihsel bir belge gibi ele alınması gerekiyordu. Pratik anlamda uygulama sorunu çok önemli değildi. Gadamer ise filoloji yerine hukuki ve teolojik hermenötikleri model almayı önerir ve tarihi de bu açıdan sorgular (2009: 68). Dolayısıyla tıpkı hukuki ve dini metinlerde olduğu gibi uygulama meselesi merkezi bir konum kazanır. Gadamer’in

<sup>17</sup> Benzer şekilde Ricoeur, Dilthey’in kurduğu ve Gadamer’in daha radikal bir boyut kazandırdığı açıklama ile anlama arasındaki net ayrımı kabul etmez. O, ontolojik aidiyet gerektiren ve açıklamadan önce gelen anlama ile yönetime yer vererek anlamayı geliştiren açıklama arasında bir hermenötik döngüden bahseder (1986b: 186; Rıfat 2008: 51-58).

netice olarak vardığı nokta, anlamın pratik boyuttan bağımsız bir şekilde nesnelleştirilemezliği.<sup>18</sup>

Ancak Gadamer'de oyun metaforunun tasvir ettiği ontolojik aidiyet özne fikrine karşı çıkar. O, Heidegger'in takipçisi olarak, metinle kurulan iç içelik ilişkisinde öznenin kaybolduğunu savunur. Dolayısıyla, uygulama kuramını öznelci bir şekilde yorumlamak için bu noktada Gadamer ile Ricoeur arasındaki temel farka değinmek gerekmektedir. Oyun metaforunda, iki filozof metin ile özne arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde düşünürler. Gadamer için özne kendini tamamiyle oyuna kaptırırken ve okuyucu bir anlamda metinde kaybolurken, Ricoeur metnin özne tarafından benimsenmesinin şartlarını sorgular (Frey 2008: 102). Yani Ricoeur'e göre metin ile insan arasındaki buluşmada insan yok olmaz. Zira eser "okuyucularına doğru kendine bir yol açar ve bu şekilde karşısında kendine has bir öznellik kurar" (1986b: 116). Yani oyun kuramı Gadamer'i bilinçli özne fikrinden vazgeçmeye sevk ederken, Ricoeur'ü tekrar ve dolaylı bir şekilde – arzu duyan – özneye yönlendirir. Her ikisi için de oyundaki özne ile metnin iç içeliği okuyucuyu dönüştürür; onu merkezin dışına iter ve yerine metni yerleştirir. Yani Ricoeur'e göre uygulama kuramı hem egemen özneyi merkez dışı bırakan unsurdur – zira yorumlama öznenin uzaktan yaptığı bir şey değil aktif olarak dâhil olduğu ve onu değiştiren bir süreçtir – hem de özneye geri dönüşü mümkün kılar, zira öznenin katılımı, onu vazgeçilmez kılar, kimliğinin göz önüne alınması zarureti doğurur.

Uygulamada özneyi ayrıca kaçınılmaz kılan ondaki imgelem yetisidir. İmgelem vesilesiyle yorumlama özneyi merkez dışı bırakır. Metindeki kurgusal boyut, yani onu öznenin gündelik hayatından uzaklaştıran yönü öznedeki kurgusal boyuta tekabül eder. Okuyucunun kurgusal yönü onun şu an somut olarak henüz olmadığı ve bir gün olabileceği şeydir. Metnin dünyası, özneyi ondaki "tahayyüli çeşitlemeler" (*variations imaginatives*) (2010a: 200) uyandırarak dönüştürür. Ricoeur "tahayyüli çeşitleme" veya imgelemsel varyasyon fikrini, öznenin yanlısalarını eleştirmek için en temel imkân olarak görür (1986b: 370). Metnin öznedeki imgeleme başvurusu, olanaklar yelpazesini açık tutan varoluş imkânlarının gerçekleştirilmesini sağlar. Benlik bu şekilde değişime uğrar ve metnin yeni dünyaları, kendi kendimizi anlamamızı yeniden şekillendirir (2010b: 112). İmgelem, dünyada daima başka şekilde var olma imkânları olduğunu sürekli olarak insana hatırlatır. Ricoeur'ün imgelem anlayışı, imgeden veya imge oluşturma kapasitesinden yola çıkmaz. Onun zemini, metafor veya öyküsel kurguda olduğu gibi, farklı söylemsel yaratıcılık biçimlerinden oluşur. Ricoeur'ün ilgisini çeken onlardaki ikinci derecede yani gündelik hayattan uzak, göndergeler oluşturma gücüdür. Dolayısıyla yeni varlık benlikte önce imgelemde şekillenir. Ricoeur imgelem kavramının altını çizer ve onu iradeden ayırır, zira "kendini yeni imkânlar

<sup>18</sup> *Hakikat ve Yöntem*'in birinci bölümde, Gadamer bu ilişkiyi sanat çerçevesinde ele alır ve oyun kavramı açısından betimler (a.e., 141-154). Tıpkı bir partiyonun yorumlanmadan, bir tiyatro piyesinin icra edilmeden tam anlamıyla var olamayacağı gibi, anlam da okuyucunun hayatına tatbik edilmeden gerçekten var olamaz. Metnin kuralları vardır ve özne bu kurallara uymak durumundadır. Oyun bağlamında düşünüldüğünde özne merkezliyetini kaybeder ve yeri oyunun bizzat kendisine bırakır.

tarafından kaptırma gücü, karar verme ve tercihte bulunma gücünden önce gelir” (1986b: 132).

Dirimselci *Cogito*'nun önemli bir yetisini oluşturan imgelem söylem poetiğinden varoluş poetiğine geçiş imkânını sunar (a.e.). Onun vesilesiyle, yorumlama sürecinde, metinden onu okuyan öznenin hayatına yani eyleme geçiş sağlanır. İmgelem yorumlanan söyleme ontolojik bir boyut kazandırır. Zira onda tam anlamıyla yaratıcı bir güç mevcuttur. Dolayısıyla basit bir metin okuması imgelem sayesinde insanı değiştirebilir. Çünkü metin önce okuyucunun imgelemine hitap eder. Başka şekilde yaşama imkânları olduğunu hatırlatan bu imgelemdir. Bunun için okuyucu, özneliğinin imgelemsele varyasyonlarının “oyun”unu sağlamalıdır (Amherdt 2004: 442). Yani oyun kavramı sayesinde imgelem, okuyucuda dönüşümü mümkün kılar.

### Aynılık ve Farklılık Diyalektiği

Benlik değişerek de olsa varlığını muhafaza eder çünkü aslında metni yorumladığında okuyucu aynı zamanda kendini yorumlar.<sup>19</sup> Metni anlamaya gayret göstermek, “insanın kendini anlamaya” gayret göstermesidir (Rıfat 2008: 53). Zira bir metni yorumlayan özne, aynı zamanda kendisini de başka bir şekilde görmeye başlar. Frye'in *Büyük Şifre* kitabına atıfta bulunan Ricoeur, okuyucu ile kitap arasındaki özdeşlik gereğinin altını çizer. Kitabı bir aynaya benzeten metafora başvurarak şöyle devam eder: “Metni ağırlayarak, kendimizi ona özümlüyoruz ve kitabı aynaya dönüştürüyoruz” (1995a: 168). Ve okuyucu bu aynada kendini keşfeder. Ricoeur'ün özneye verdiği önem burada farklı bir boyut kazanır zira onun için metni anlamak aynı zaman metnin önünde kendimizi daha iyi anlamaktır, yani metin sayesinde kendimizi daha iyi tanıma olanaklarını bulmaktır.<sup>20</sup> Yorumlama süreci yine insanla biter zira metnin dünyasının olanak olarak sunduğu varoluş modlarını sahiplenen odur. Metin ona daha geniş bir kendilik sunar. Ricoeur için kendilik “metnin konusu” tarafından oluşturulmuştur. Anlam metnin arkasında bir niyet değil de metnin önünde açılan bir dünyadır demiştik. Oysa metnin önünde olan insanın kendisidir. Dolayısıyla, okuyucu için metni yorumlamak aynı zamanda kendini yorumlamaktır. İşte tam olarak bunun için “anlamak, *kendini metnin önünde anlamaktır*” (1986b: 117). Okuyucu kimliğinden vazgeçmez, metin sayesinde daha geniş bir bene ulaşır. Bu ben, metnin olanak olarak sunduğu dünyaya en uygun şekilde cevap veren varoluş modudur.

*Cogito*'nun kendinden vazgeçmesi, kendine yeniden sahip olmasına engel oluşturmaz. Ricoeur bu bağlamda kendini-olumlama ile kendini-silme diyalektiğinden bahseder ve otantik kendiliği bu şekilde tanımlar. Bu diyalektik, “sahip-olma ve sahip-olmama”<sup>21</sup>, özen ve özensizlik (...) diyalektiğidir” (2010a: 229). Daha önce de

<sup>19</sup> Anlamanın önce kendini anlamadan ibaret olduğu fikri Heidegger'in *Dasein* kuramında da mevcuttur (Bkz. Heidegger 2008, 154).

<sup>20</sup> Greisch 2006: 45. Jean Greisch, ayna metaforuyla Ricoeur ile Büyük Gregorius arasında yeni bir benzerlik kurar ve kitabın okuyucuya kendi ruhunu görme imkanını sunduğunu savunur.

<sup>21</sup> Burada Ricoeur “*dépossession*” kavramını kullanır ve “*décentration*” veya “*dessaisissement*” (elden bırakma) tabirlerindeki gibi Fransızca'da karşıtlık, yoksunluk veya olumsuzlamayı



belirttiğimiz gibi “Ben, okuyucu, kendimi kaybederek bulurum” der Ricoeur. Kendini kaybetme ile kendine geri gelme arasındaki dairesel ilişkiye Ricoeur sık sık değinir. Bu ilişki, merkez dışılık ile anlamın sahiplenilmesi arasında bir “oyun”dur (Amherdt 2004: 114). Bu değilleme ve olumlama diyalektiği Ricoeur’un *Başkası Olarak Kendisi* kitabında kimlik kuramı çerçevesinde karşımıza çıkar. Burada Ricoeur farklı bir kimlik anlayışı sunar ve kimliği aynılık ile başkalık arasındaki döngü vesilesiyle tanımlar. “Kendilik ile kendinden başkalık diyalektiği” kimliğini özüne bir başkalık yerleştirir. Ve bu şekilde, kendilik başkası olmadan düşünülemez ama aynı zamanda kendiliğini de terk etmez. Ricoeur Levinas’tan özellikle bu noktada uzaklaşır zira ona göre ne Husserl ne Levinas başkalık ile kendilik arasındaki dengeyi tam kuramaz. Zira bir taraftan, *Kartezyen Meditasyon*’ların beşinci meditasyonunda Husserl başkasını başka bir ben, bir *alter ego* olarak düşünerek, onun başkalığını öznenin benliğine indirgerken, diğer taraftan Levinas, ikili ilişkinin merkezini tamamen başkasında görür ve benliğe yeterince yer veremez (2010a: 251). Yani Ricoeur’e göre, “kendilik ‘krizi’ nin etkisi, kendinin-takdirinin yerine kendinden-nefreti geçirmek olmamalıdır”(a.e., 229). Dolayısıyla, başkalığı dışsallıkla özdeşleştirirken Ricoeur, içsel bir başkalığa, bilincin dışsallığına yer verir (a.e., 532).

Ricoeur Latince sözcükler olan *idem* ile *ipse* arasındaki fark vesilesiyle, öznedeki aynılık ve farklılık boyutlarını vurgular. *Idem* olarak kimlik zamanda aynılık, süreklilik anlamını taşır, “ne?” sorusuna cevaptır (a.e., 164); kişide karakterin sabitliğidir. Karakter “sayelerinde bir kişiyi tanıdığımız sürekli eğilimlerin tamamı”dır (a.e., 162). Belli nitelikleri taşıyan kişinin belli bir kişi olduğunu biliriz. *Ipse* olarak kimlik ise “kim?” sorusuna cevap oluşturan, sorumluluk taşıyan öznedir (Acar Vanleene 2011b: 216-217). Burada sadakat, verilen söze bağlı kalma devreye girer (2010a: 165). Vaat, öznedeki değişim imkânını sunan unsurdur. Bu açıdan, altı yaşındaki bir çocukla, kırk sene sonraki adam aynı kişi olabilir. Ancak aynı kişi olduğunu bilmemize rağmen, burada sabit belirgin bir töz yoktur. Yani “kim” sorusuna cevap tözsel bir özne değildir.<sup>22</sup> Ricoeur kimliği bu iki boyutun diyalektik buluşması olarak görür ve bu şekilde kimliği sadece sabitlik olarak algılamaz. Onda bir başkalığa yer verir. Anlatsal kimlik (*identité narrative*) bu iki model arasındaki bağlantıyı kurar. “Anlatsal kimlik” kavramı parçalanmış *Cogito*’ya veya merkez dışı kalmış özneye yeniden bir birlik, bir kimlik kazandıran unsurunu oluşturur (Bkz. 2007: 71-107; 2010a: 189-201). Bu bütünlüğü birey, kendisi hakkında oluşturacağı bir öykü vesilesiyle kazanır. Zira ister tarihsel ister kurgusal olsun, her öykü bir karışıklığa, çeşitliliğe birlik kazandıran bir “entrika” (*intrigue*) oluşturur. Öykü, farklılaşan veya çatışan olayları, amaçları, sebepleri, tesadüfleri, tamamlanmış bir eylemin zamansal birliği içinde birleştirir. Genel olarak insanın zaman algısına uyguladığı bu yaklaşıma, *Başkası Olarak Kendisi* kitabında Ricoeur kimliği düşünmek için başvuruyor.

ifade eden ve daha önce de değindiğimiz “*dé*” öneğine özel bir vurguda bulunur. Yani söz konusu basit bir “sahip olmama”dan öte sahip olmayı kaybetme, sahip olunanı yoksun olmadır. Mütercim aynı kitabın başka yerinde “*dépossession de soi*”yı “‘kendi’yi sahiplikten azletme” şeklinde çevirir. Bu çeviri, yoksunluk hareketinde bulunduğu için bize daha doğru gözükür (Bkz. 2010a: 187).

<sup>22</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Acar Vanleene 2011a.

*Idem* ile *ipse* farkının başkalığa yer vermesi, aynı zamanda metinle buluşmadaki değişimi de mümkün kılar. Yani Ricoeur'un Descartes ile Nietzsche arasında çizdiği benlik anlayışı hem diyakronik olarak, metinle buluşmadan sonra değişen ve başkası olan bene, hem de senkronik olarak aynı anda hem kendi hem başkası olabilen bene atıfta bulunur.<sup>23</sup> Bu şekilde, kendine başka olmak metnin başkalığının idrakinin önkoşuludur.<sup>24</sup> Dolayısıyla, Ricoeur'un kimlik felsefesinde *idem/ipse* farkı ile yorum felsefesinde merkez dışı özne kuramı doğrudan ilişkilendirilebilir.<sup>25</sup> Zira metnin dünyasını sahiplenmede, özne hem *idem*'in aynılığında kalır, hem de başkalık tarafından etkilenmiş "kendi"liğin kimliğine ulaşır (Chauvet 2011: 8). Yani, metnin yorumu öznenin benlikten (*moi*) kendiliğe (*soi*) geçmesini sağlar. Aslında, yorum sorununa odaklanırken, "kendinin *efendisi beni*, metnin *öğrencisi (disciple) kendi* ile değiştiriyorum" dediğinde Ricoeur, farklı bir şey söylemez (1986b: 54). Aradaki tek fark, Ricoeur'un söyleminde başkalık fikri, metnin başkalığından başka kişiye geçer. Fakat her iki durumda da özne kendini sorgulanmış, merkez dışı bir halde bulur. Her iki durumda da "kendini-olumlama ve kendini-silme diyalektiği" söz konusudur (2010a: 229). Yani, "kendi" (*le soi*) kavramıyla artık dirimselci *Cogito* etik bir boyut kazanır (Michel 2004: 654). Ayrıca, daha önce değindiğimiz imgelem ve imgelemsel varyasyonlar, yorum felsefesinde merkez dışılık fikri ile kimlik sorunsalında anlatsal kimlik kuramı arasındaki bağı kurmayı sağlar. Zira hem *Metinden Eyleme*'de (*Du texte à l'action*), hem *Başkası Olarak Kendisi* kitabında değindiği bu "tahayyül çeşitlemeler" kavramı, kimlik ve hermenötik alanlarında kendilik ile başkalık diyalektiğine imkân tanır. İmgelem sayesinde, hem geçen zamana rağmen, hem metni yorumlama sürecinde, özne bir yandan değişir, diğer yandan aynı kişi olarak yaşamını sürdürür.

Yazımızın başında, Ricoeur'un "Özerklik ve İtaat" başlıklı metninde itaati özerklik ve özgürlüğe engel görmediğini ifade etmiştik. Aksine, o sözü özgürlük kaynağı olarak görür. Ve dışsal bir söyleme itaat veya öznenin önce gelen bir metnin yorumu, özgürlüğü yok etmediği gibi kişisel sorumluluğa da karşı çıkmaz. Öznenin muhafazası, aynı zamanda sorumluluk imkânını da sunar. Yani, Ricoeur değişimine rağmen eylemlerinden sorumlu olan bir özne tasarlar (1995c: 76). Buradaki sorumluluk fikri özel bir önem taşır: Ricoeur'un özne ve bilinç kavramlarından vazgeçmek istememesi sorumluluk fikrinin öneminden de kaynaklanır. Bir "sorumluluk etiği" kurma isteği onun düşüncesinde *Cogito*'nun ölmemesini sağlar (Michel 2004: 650). Oysa sorumluluk özgürlük gerektirir ve bu şekilde aynılık ile başkalık, veya sahiplenme ile vazgeçme arasındaki diyalektik, aynı zamanda özgürlük ile itaat diyalektiğine

<sup>23</sup> Bileşiklik ile değişebilme arasındaki bağa Platon da farklı bir bağlamda değinir: "Sence de bileşik şeylerin her zaman istikrarsız ve değişken oldukları yerde, bileşik olmayanların daima istikrarlı ve sabit olmaları çok muhtemel değil midir?" (Platon 2013: 74, 78c).

<sup>24</sup> Jean Greisch, Ricoeur'de üç tür başkalıktan bahseder: metnin, başkası olarak kendisinin ve Tanrının başkalığı (Greisch 2001: 427).

<sup>25</sup> Din felsefesi çalışmalarında Ricoeur, "çok-merkezli kendi" (*soi polycentrique*) kavramına başvurarak kimlikte başkalığı farklı bir şekilde düşünme imkânını sunar (1995a: 176). Yorumcunun merkez dışılığa rağmen özne olarak kalmasını sağlayan, kimliğinin çoğul olmasından kaynaklanır. Kimlikteki bu çokluk aslında çeşitli söylem biçimlerine denktir. Yani her tür söylem biçimini (anlatılar, kehanetler, yasal metinler, özdeyişler, dualar, vs.) özne farklı şekilde okur; metnin çağrısına farklı şekilde cevap verir (a.e., 178).

dönüşür. Yani öznenin merkez dışı olması onun özgürlüğünü yok etmez, zira o, tam tersine, daha otantik bir şekilde imkânlarını sahiplenir. İmgelem vesilesiyle özne, zorunluluktan sıyrılıp özgür bir şekilde yaratma gücüne sahip olur.

## Sonuç

İki bölümden oluşan yazımızda Ricoeur'un hermenötiğinde okuyucu özne fikrinin kartezyen geleneği nasıl sorguladığını ele almaya çalıştık. Birinci bölümde, kronolojik ve ontolojik öncelikten ve yorumlamayla değişmeden oluşan iki farklı merkez dışılığını ele aldık, ikinci bölümümüzde Ricoeur'un buna rağmen *Cogito* fikrinden tamamiyle vazgeçmediğine değindik. Ricoeur, yorumlamayı yazarın niyetinden koparsa da onun amacı, anlamı okuyucunun niyetine indirgemek değildir. Yani yazılı söylemin yazardan bağımsızlaşması, öznenin metni istediği gibi yorumlayabileceği anlamına gelmez. Öte yandan, yorumlama sürecinde okurun özneliği veya kendiliği metinde yok olmaz; zira metni anlamak aynı zamanda kendini yeni ve daha geniş bir şekilde idrak etmektir. Dolayısıyla yorumlama sürecinin sonunda, refleksif geleneğin oluşturduğu soyut öznenin ziyade, varoluşsal olarak kendini anlayan bir kendi vurgulanır. Metin ile özne arasında kurulan ve her iki kutbun da özerkliğini muhafaza eden bu ilişkiyi Ricoeur'un sık sık değindiği “gerilim” (*tension*) kavramı çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bu gerilim açısından yorumlayan öznenin ontolojik ve etik konumu şu şekilde sorgulanabilir: “anlatı düzleminde silinip gider görünen bir ‘kendi’, etik düzlemde nasıl sürdürülecek?” Ricoeur'un verdiği cevap şudur: “Ben Kimim” ile “İşte buradayım” arasındaki “verimli (...) gerilim”i yaşayarak (2010a: 228).

Yazımızın başında, Ricoeur için öznenin ikincilliğinin sadece kronolojik değil, aynı zamanda etik olduğunu yani okuyucunun metne “tevazu”yla (Frey 2008: 3) yaklaşması gerekliliğini de içerdiğini ifade etmiştik. Ricoeur'un yorum felsefesini *Başkası Olarak Kendisi* kitabındaki kimlik kuramı açısından yorumladığımızda, söz konusu etik boyut daha da belirginleşir. Zira öznenin içindeki başkalık hem metnin başkalığını hem de öteki öznenin başkalığını kabul etmeyi mümkün kılar. Özne bu üç farklı başkalık tipini eşit derecede kabul etmiş olur. Bu şekilde Ricoeur, bir yorum etiğinin zeminini de hazırlamış olur. Etik ile ahlak arasındaki farkı betimlerken Ricoeur etiği “iyi” yaşamı hedef alan yaklaşım açısından, ahlakı ise belli kurallara uymayı gerektiren yaklaşım açısından yorumlar. Aradaki fark, vurguyu iyiliğe mi yoksa ödeve mi yaptığımıza bağlıdır (1991b: 258). Ricoeur bu farkı aynı zamanda Aristoteles'in teleolojik etiği ile Kant'ın deontolojik ahlakı açısından da açıklar.<sup>26</sup> Kendi etik anlayışını bu iki tutum arasında bir orta yol arayarak savunur. Ricoeur kurallara uyumun ehemmiyetini ihmal etmeden, çatışma durumlarında etik amaca öncelik tanır. Aristoteles'in ihtiyat (*phronesis*)<sup>27</sup> kuramına atıfta bulunarak farklı durumlarda iyiliği gözetmek için farklı şekillerde davranmayı kabullenen “pratik erdem” (*sagesse pratique*) fikrini savunur.

<sup>26</sup> Ricoeur bu iki yaklaşımı *Başkası Olarak Kendisi*'nin 7. ve 8. bölümlerinde ele alır.

<sup>27</sup> *Phronesis* kavramı üzerine daha geniş bilgi için bkz. *Aristoteles* 2004: 286-289.

Etik ile ahlak arasındaki ayrımı yorum sorununa uygularsak, metni anlamak için zorunlu olarak kullanılması gereken mutlak bir kural sisteminin, bir yöntemin söz konusu olamayacağı görülür. Ancak metnin nesnel anlamını veya yazarın niyetini aramaktan vazgeçmesi, Ricoeur'ü etik olarak “iyi” yorumları aramaktan vazgeçmeye götürmez. Metni iyi yorumlamak, tıpkı başkasıyla kurulan ilişkideki gibi, onun hakkını vermek, ona saygısızlık etmemektir. Yani burada amaç, yorumun etiğini savunmaktır. Böylece, Ricoeur'ün yorum felsefesinde öznenin konumu, hermenötik ile etik arasında bir bağ kurmayı sağlamaktadır.

## The Decentered Subject in Ricoeur's Hermeneutics

### Abstract

Through the different phases of his thought, as the hermeneutics of symbols, the problem of the interpretation of texts, or the question of otherness, Ricoeur develops a particular conception of the subject. Its specificity lies in his concern to be opposed both to the sovereign subject initiated by Cartesian philosophy and to the negation of the subject found in Nietzsche or Heidegger. The Ricoeurian subject is a "decentered" subject, a "wounded" *Cogito*, who realizes his identity, through the mediation of otherness, the otherness of a symbol, of a text or of the other. Our purpose is to show initially how Ricoeur thinks the secondarity of the subject in front of the text, which remains first and central, preventing the reader to reduce the meaning to his own prejudices. Thus, this decentered subject is a reader who changes through his reading. But, in the second time, we will show that Ricoeur does not go until the annihilation of the subject in the text. Indeed, he remains within a reflexive philosophy, to which he gives a vitalistic orientation. For Ricoeur, the subject, thought as the "self", is not at the beginning of the process of interpretation, but in the end, as a project. And what allows the self to remain himself while changing in the reading is located in the part of otherness that he carries in himself, and described by Ricoeur through the duality between *idem* and *ipse* in the narrative identity.

Faithful to his constant concern to connect the opposite, to make the conflicts fertile, Ricoeur is situated between the reflexive philosophy which comes from Descartes and the ontological turn which, with Heidegger and Gadamer, refuses to think the subject as a sovereign and autonomous being. The challenge on a hermeneutic plan is to make sure to avoid both the disappearance of the text in front of the subject as the disappearance of the subject before the text. Because in the first case the risk would be to reduce the text to be only a pretext for the reader and in the second case it would be that the subject, with what makes its characteristic, its identity, disappears completely in the act of interpretation.

The idea of a decentered subject represents a way of solution to this dilemma. Because, on the one hand, it prevents from reducing the "world of the text" to the horizon of the reader; so that taking distance with the intention of the author has not for consequence the control of the sense by the reader. Thus, a good reading is a reading which changes the subject, which plays on his imaginative variations so as to open before him new manners to live in the world. But, on the other hand, the subject therefore is not denied; because even "wounded" the *Cogito* remains an "infinite horizon" (Michel 2004: 654). This vitalistic subject is less an ego cut off from life, than a "self" who realizes himself through the mediation of the text or of the other. It is what explains Ricoeur when he declares that he "exchange the *me*, master of itself, for the *self*, *disciple* of the text" (1991a: 37).

The passage of the otherness of the text to the otherness of the other offers, by the same occasion, the possibility of thinking the ethical challenges of interpretation. Indeed, the refusal of a strict epistemological approach does not mean giving up asking how to interpret the text *well*. The question of the right attitude in front of the text thus arises as much as the question of the right attitude before the others. To interpret well supposes a posture of humility, but the recognition of the text as an other needs the maintenance of the self as an ethical subject; what Levinas has

not seen, according to Ricoeur. And *The Course of Recognition*, which is one of his last books, testifies to the importance of the issue of recognition – recognition of the other but also of oneself by the other – for his philosophical anthropology.

### **Keywords**

Self, Wounded *Cogito*, World of the Text, Distance, Otherness, Imagination, Ethics

**KAYNAKLAR**

ABEL Olivier, “La métaphore, réponse et question”, *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie*, ss. 23-41, yay. Olivier Abel, Françoise Smyth, Paris, Cerf, 1992.

ACAR VANLEENE, S. Meltem (2011a) *Paul Ricoeur'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak “Anlatsal Kimlik” Sorunu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, Ankara.

ACAR VANLEENE, S. Meltem (2011b) “Paul Ricoeur'de Kendilik Bağlamında Anlatsal Kimlik Kavramı”, *Felsefelogos*, 41/2011: 209-221.

AMHERDT, F.-Xavier (2004) *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Önsöz P. Secretan, Paris/Saint-Maurice (İsviçre): Cerf.

ARİSTOTELES, *Nikhomakhos'a Etik (Ethika Nikomakheia)*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.

CHAUVET, L.-Marie (2011) “Incidences de la pensée philosophique de P. Ricoeur sur la théologie contemporaine”, *Le Portique* [online], 26, 2011, yayın 11 Şubat 2013, okuma 14 Eylül 2014, saat 16.00, <http://leportique.revues.org/2512>.

ÇİFTÇİ, Erdem (2007) “İlkesiz Etiğin Öznesi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/2007 Güz: 93-103.

DURŞUN, Yücel (2004) “Gadamer'in Hakikat Anlayışının iki Kaynağı ve Hermeneutik'in Görevi”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1)/2004: 219-230.

EFLÂTUN (1990) *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

FREGE, Gottlob (1971), “Sens et dénotation”, *Écrits logiques et philosophiques*, ss. 102-126, derleme ve çev. Claude Imbert, Paris: Seuil.

FREY, Daniel (2008) *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris: PUF.

FRYE, Northrop (2007) *Büyük Şifre*, çev. Selma Aygül Baş, İstanbul: İz Yayıncılık.

GADAMER, H.-Georg (2009) *Hakikat ve Yöntem*, 2. c., çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

GREİSCH, Jean (2006) *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris: Bayard.

GREİSCH, Jean (1995) (yay.) *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris: Beauchesne.

GREİSCH, Jean (2001) *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble: Millon.

HEİDEGGER, Martin (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.

HİRSCH, E. Donald (1967) *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press.

JEANROND, W. Günter (1995) “Les déplacements de l'herméneutique au xx<sup>e</sup> siècle”, *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, ss. 15-31, Pierre Bühler, Clairette Karakash (yay.), Cenevre: Labor et Fides.

JOY, Morny (2011) "Encountering Otherness", *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ss. 221-246, Morny Joy (yay.), Springer: New-York.

MICHEL, Johann (2004) "Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur", *Archives de Philosophie*, 67 (4)/2004: 643-657.

PARFIT, Derek (1986) *Reasons and Persons*, New-York: Oxford University Press.

PLATON (2013) *Phaidon*, çev. F. Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1986a) *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin.

RİCŒUR, Paul (1967) "Autonomie et obéissance", *Cahiers d'Orgemont*, 59/1967: 3-22.

RİCŒUR, Paul (2010a) *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1991a) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics, II*, çev. Kathleen Blamey, John B. Thompson, Evanston (Illinois): Northwestern University Press.

RİCŒUR, Paul (1986b) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (2010b) *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, der. Daniel Frey, Nicolas Stricker, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1991b) "Éthique et morale", *Lectures 1. Autour du politique*, ss. 256-269, Paris: Seuil.

RİCŒUR, Paul (1995a) "Expérience et langage dans le discours religieux", *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, ss. 159-179, J. Greisch (yay.), Paris: Beauchesne.

RİCŒUR, Paul (2012) *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis Yayınları.

RİCŒUR, Paul (1995b) "Les paradoxes de l'autorité", *Philosophie*, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie de l'académie de Versailles, C.R.D.P., 7, Subat/1995: 6-12.

RİCŒUR, Paul (1959) *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier-Montaigne.

RİCŒUR, Paul (1960) *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris: Aubier.

RİCŒUR, Paul (1995c) *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris: Esprit.

RİCŒUR, Paul (2006) *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayınları.

RİCŒUR, Paul (2009) *Yorumların Çatışması: Hermenoytik Üzerine Denemeler*, 1. c., çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

RİCŒUR, Paul (2007) *Zaman ve Anlatı: Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis*, 1. c., çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

RIFAT, Mehmet (2008) "'Daha İyi Anlamak İçin Daha Fazla Açıklamak' İsteyen Bir Yorumbilimci: Paul Ricoeur – Okuma Notları", *Cogito* 56/2008: 51-58.



RIZVANOGLU, Eren (2008) “Ricoeur’de Söylem, Yorum, Metin ve Anlam”, *Cogito* 56/2008: 218-234.

RORTY, Richard (2010) “Freud ve Ahlak Düşüncesi”, çev. Banu Tümkiye, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 3(2)/Temmuz 2010: 1-27.

TATAR, Burhanettin (1999) *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti. Gadamer versus Hirsch*, Ankara: Vadi Yayınları.



Research Article  
Araştırma Makalesi

**Metin BECERMEN**

Assoc.Prof. Dr. | Doç.Dr.  
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey  
metinbecermen@yahoo.com

## **A Study on the Criticisms about Foucault’s Opinion of Power**

### **Abstract**

In this study, will be made the evaluation of some criticisms made for Foucault’s power views in the context of state and power relationship. While doing this, first of all Foucault’s views about the power will be discussed shortly in this context and then the criticisms will be examined. Finally, an evaluation will be made moving from Foucault’s ideas.

Foucault criticizes the viewpoints discussing the power dependent on the state. Because according to him, such kind of evaluations remains insufficient while discussing power problem. However, power has a wider and more common basis. Of course, the state has an important role in the functioning of the power; however this is not mean that power is equal to the state.

On the other hand, the power is running not only with the power of the rules but also through the norms when the law is concerned. Right runs in the context of a “game of norm”. This doesn’t mean that to reduce the rules to the norms or to say that the rules are insignificant in legal procedures. This, rather, emphasizes the role of norm in the law.

### **Key Words**

Foucault, Law, Norm, Power, Right, State.

## Introduction

Foucault who discusses the power problem in broader sense and do not constrain it in an evaluation in the relationship only with the state, sees “modern state” as a developed thing over the individuals by ignoring who are and even their existences on the contrary, as a very sophisticated structure in which the individuals can be included on condition that the individuals give new format to the individualism and are subjected to a specific pattern. Thus it is possible to see the state as a modern individualism basis or a new format of pastoral power (Foucault 2005b: 66). In this context Foucault states that political, ethic, social and philosophy problem of today is not trying to save the individuals from state and the institutions of the state; but it is trying to save ourselves from both the state and the individualism connected to the state.

On the other hand, according to Foucault, reform made in criminal law is a strategy prepared to make punitive power more systematic, more effective and more permanent. The intervention purpose of the punishment is no longer to reveal the truth of the punishment; but to create an individual who is obedient and conformed to the rules, order and an authority surrounding him. On the contrary the old power types is negative and restrictive, for this new type of power is positive, productive and related to the support of life, Foucault names the new power techniques and mechanisms as bio-power here. Since bio-power requires that the capitalism penetrates into the production process of the body and to make the population appropriate for economic processes, it is an indispensable element in the development of capitalism.

Foucault states that a result of the development of bio-power is an importance gained by game of norm at the expense of legal law system norm. Accordingly, law does not remain unarmed and the most suitable gun is death; it responds to the ones opposing to itself with this absolute threat at least in the final stage. The law is always thought with holy justice. However, a power that undertook life responsibility will always need regulatory and corrective mechanisms. Here, not bring forward the death in the field of sovereignty, but delivering life in the field of value and usefulness is in question. Foucault wants to state that the law is running in the form of norm more day by day and the functions of justice institution is integrating especially with a medical, administrative etc. devices universe that is regulatory a lot more gradually. According to this, a normalized society is a historical end of a power technology that centers the life (Foucault 1993: 147-8). Power relations exceed the borders of the state because first of all the state is deprived of the power to occupy all kinds of actual power relations despite the absolute power owned by its own devices and secondly, the state can run on the basis of other power relations that have already existed.

## Investigation of the Criticisms

Sarup refers to Poulantzas's criticism about Foucault. Accordingly, Foucault lingers unnecessarily on the importance of discipliner techniques existing in modern state exceedingly. For this reason, he ignores the ongoing importance of generally violence, legal repression and general law. Poulantzas suggests that negative and positive values of law and state are characterized with each other equally and law does

not only mean organizing the repression but it is the basis for reproduction. Besides, the state not only shows itself in repression and police measures, but it is quite effective in the formation of social relations and in the process of gaining the support of the mass. Poulantzas claims that Foucault deals only with oppressive and prohibitory aspects of the law and the power in other words the state deals with its positive and productive aspects and so he emphasizes the internalized oppression gained within discipliner normalization. According to him, Foucault ignores the ongoing importance of oppression matter playing a direct role in reinforcing discipliner network and ideological mechanisms and besides this, of violence problem within the activities of the state (Sarup 1995: 104). However, while Foucault is mentioning about both the state and blood society and fascism, he discusses these matters and does not violence matter. However Foucault draws the attention to another side, to the power relations. These relations also are not made in the context of a relation based on only the violence. On the contrary here, the production of the individuals is in question. The power chooses to produce the people over whom it legitimates itself instead of destroying them. Foucault, besides, states that the oppression exists in every period. However, the power cannot be understood by looking always from the perspective of oppression and violence. Otherwise, it is impossible to understand to be accepted of fascism and the similar structures; that is to say It is impossible to understand this from only violence and terror perspective. For this reason- and due to many other reasons- the says of Foucault are important.

On the other hand, Braidotti draws the attention to the fact that this world is for men and based on the men. According to him, all history of philosophy lines to manhood, masculinity and bravery mode. Bradotti states that Foucault is a man philosopher revealing that philosophic saying are determined in line with the sexual roles to a large extent. Besides being universal, he states that the philosophy bases the priority of masculine sexuality in the core on the specific gender premises regarding it as the cradle of social and political power. "In the last studies of Foucault, phallus-based system is a specific political and libidinal economy. In this sense, Foucault is a person attaining and running the definite roles of the genders for the expense of femininity" (Sarup 1995: 109). It is unnecessary to say much things about this matter, because it can be seen that there is not such emphasize with a careful reading. You must be a little "malicious" to find such a material in Foucault, because he sides against sexist attitudes rather than emphasizing the gender. Foucault deals with gender much more; in this sense he stresses on the relationship between gender and power.

According to Deveci stating that it cannot be said that the connections and the breakpoints between power relations and political power are only the problems that are discursive or related to the practices, "the politicization process of power relations is also related to the monopoly of the violence and territoriality that are the concepts that cannot be reduced at the same time to legitimacy, legal system and especially to discursive dimension. All of these four features of modern states are either ignored or reduced to the power relations in Foucault's power analysis" (Deveci 1999: 37). For Deveci, Foucault has a tendency to obey the legitimacy matter and he tends to explain social and even massive consent with taming technologies like discipline, gender and management. However, Deveci also states that in explaining common consent in

modern societies, these technologies remain insufficient and it ignores that a rule bears not only legal norms but also moral norms forms the basis for consent. According to him, moral norms of the criminal law assumed to be accepted in the society are formed by carrying into legal norms. On the other hand, Deveci suggests that Foucault does not discuss the legitimacy of such carryings since norm phenomenon connects to direct normalization to the power indispensably because he suggests that legitimacy is also a fiction of political phenomenon like sovereignty. Deveci thinks that the decomposition of political power must not be thought as a factual situation, but as the most important principle related to the legitimacy. According to Deveci, the continuous variable nature of power relations in general may make impossible to live together; or installed sovereignty relations may reach to an intolerable intensity. So, in such situations, the intervention of a dissociated political power to the continuous power relations may be seen as legitimate completely by a large group of the society. However, Deveci states that a political power continuously exposed to the dynamics of power relations via asymmetrical and arbitrary way in general cannot adopt this instability for a long time and will lose its legitimacy. According to him, either it is resulted from structural effects or from the coincidences, being excluded of some clusters continuously may cause these clusters to see political power as a part of power relations. He states that the thing that is not seen in Foucault may be resulted from the fact that modern law tradition develops many institutional and legal mechanisms against such kind of confusion possibilities in time (Deveci 1999: 38). Deveci follows;

“So, as well as breaking process, modern political power will interfere power relations in general by crossing the borders and it has to make decisions and apply policies to approach the clusters that removed from itself with a strategic manner and to push a little the clusters that is approached very close to itself. Actually, the dynamism that we call as political activity are the activities performed on this border, behind the border, in front of the border different from the activities suggested to be scattered in the plurality of power relations by Foucault. Sovereignty may be excluded from a source of legitimacy but the legitimacy of modern states today may be searched in breaking principle but at the same time, in the intervention capacity of general power relations.” (Deveci 1999: 39).

Foucault sees norm society as a type of society where the power of law is including more general power not in regression. This society requires more different observation and control system. Here, an unlimited visibility, the continuous classification of an individual, making hierarchical, qualification, forming the borders and diagnosis are in question. Norm has become the standard of separating the individuals into parts. On the other hand, at the moment when the society that is being created has been a society of norm, the medicine that is the superior science of the normal and the pathological one will be the queen of the sciences (Foucault 2003: 77-8). Besides this, according to Foucault, power problem loses its importance when it is revealed only with legislative and constitutional terms or state or state devices terms. He suggests that the power is complex, intensive and common that is different from the body of laws or a state apparatus (Foucault 2003: 98). According to him, a power mechanism is wider than simple legislative and legal device and the power is applied with much larger number of domination procedures. (Foucault 2003: 161).

On the other hand, the state has a structure surrounding and directing all power relations. In this context, Foucault generally does not want to subject the political power to power relations and he is objected against being subjected of power relations to political power. However, Devenci tries to subordinate the power relations to political power by emphasizing on the political power. However, Foucault states that power problem must be discussed among the individuals, in a crowd, in a very complex relations network; in the narrow sense of the word, big types of political, ideological etc. power must necessarily be discussed within these relation types, I mean within the administration and inducement relations that may occur among the people; because for Foucault, if such kind of relations do not exist, other kinds of big political structures do not also exist (Foucault 2005a: 324).

According to Foucault, power is not a function of a group; on the contrary the institution is a function or a result of the power. In this sense, power does not arise from the institutions but it flows through them. The institution is only seen as an accumulation of various power relations. This accumulation is an instable accumulation since the power relations are instable and can easily turn against the institution that controls them. Besides this, when the power relations turn into dominance relations power flows can be prevented and solidified. These dominance relations form the basis of the institutions like the state (Newman 2006: 133).

Finally, it is necessary to refer to the criticisms of Baudrillard. According to Baudrillard, Foucault sees the power as an organization principle that is impossible to be reversed. While power is producing the truth, it has to produce more all the time. On the other hand, power cannot be removed in anywhere. This turns the power into a rule to be obeyed; power is the last term that cannot be reduced to anything. Baudrillard states that Foucault submits such a power trap. However, according to Baudrillard, Foucault does not see that the power has certainly disappeared (Baudrillard 1998: 54-5). On the other hand, Baudrillard says that in a place where we talk so much about the power, the power is impossible to exist (Baudrillard 1998: 78). According to him, power is a simulacrum and can be turned via the indicators (Baudrillard 1998: 54-5). Actually, Baudrillard informs against himself here because by thinking so, I mean by saying that the power is a simulacrum, he actually seems to turn the thing he called as simulacra to a simulacra. In this context, it is clear that Baudrillard does not understand Foucault as "correct"; namely, he tries to imprison Foucault within his own intellectual perspective. However, Foucault states that power exists everywhere and in all places having the power, a resistance opportunity also exists. This resistance is not also shaping a new power or power relations but to reveal the own saying of the power, a saying and game except for its own game exactly; it is to reject the saying and game of the power. On the contrary, another thing does not occur rather than turning of the subjects of this game of power into the subjects of another game of power.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Actually fort he criticizes to Foucault, the following words of Deleuze are convenient: "misunderstandings are general formed by foolish responses being full of hatred. By this way, when some people discover "contradictions", they feel smart" (Deleuze 2006: 104).

## Conclusion

Foucault states that regular and legitimate power types must be comprehended in a capillary place in the excesses and end lines instead of analyzing it in terms of the things having general mechanisms and mass effects. In other words, this is the comprehension of power from the end points that are getting increasingly less legal. Besides this, it is required not to see the power as a dominance of an individual, a group or a class over others as a molar and homogenous dominance phenomenon (Foucault 2005a: 105-6). According to him, the power having this power relations majority produces in all social relations and it exists in everywhere. Foucault draws the attention that the state device is formed by the shapes formed of the strategies describing the power by the rules or other hegemonic types and the strategies. In this context, since power can only exist when it runs, it is required to analyze its operation and in which situations it assumes the forms of domination (Foucault 2004: 10-11).

In response to the criticisms to himself, Foucault states that he never claims that power is the thing being able to explain everything. He states that the problem is not making an explanation based on the power instead of an explanation based on the economy, on the contrary, it is trying to coordinate the different analysis made on this subject and to systemize them.

On the other hand, Foucault states that the role of intellectual today is not putting the laws, suggesting solutions or foretelling, because by doing this, it contributes only to the operation of a definite power status. Foucault criticizes this situation and states that his purpose is not the explanation based on the power instead of the explanation based on the economy. He states that he has tried to organize and systemize different analysis and approaches shaped around the power problem. He also states that he cannot understand the explanations about the power imposing itself exactly and that is a general and abstract principle and the claims that he cannot explain the power. Foucault clearly says: "They say that I cannot explain it [power]. There has never been anybody saying he could!" (Foucault 2004: 156-7).



## Foucault'nun İktidar Görüşü Hakkındaki Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma

### Özet

Bu çalışmada Foucault'nun iktidar görüşüne devlet ile iktidar ilişkisi bağlamında yapılan bazı eleştirilerin değerlendirilmesi yapılacaktır. Bu yapılırken, öncelikle, Foucault'nun iktidara dair söyledikleri, bu konu bağlamında, kısa bir şekilde ele alınacak ve daha sonra yapılan eleştiriler irdelenecektir. Son olarak da Foucault'un düşüncelerinden hareketle bir değerlendirme yapılacaktır.

Foucault iktidarı devlete bağlı olarak ele alan görüşleri eleştirmektedir. Çünkü ona göre, bu türden değerlendirmeler iktidar sorununu ele alırken yetersiz kalmaktadır. Oysa iktidar daha geniş ve yaygın bir temele sahiptir. Devletin iktidarın işleyişinde önemli bir rolü vardır elbette; ancak bu, iktidar eşittir devlet demek değildir.

Öte yandan iktidar, hukuk söz konusu olduğunda, sadece yasaları gücüyle değil, normlar aracılığıyla da işlemektedir. Hukuk, bir "norm oyunu" bağlamında iş görmektedir. Bu da, yasaları normlara indirgemek veya yasaların hukuksal prosedürlerde önemsiz olduğunu söylemek demek değildir. Bu, daha çok, normun hukukta oynadığı role vurgu yapmaktır.

Foucault, düzenli ve meşru iktidar biçimlerini, genel mekanizmaları ya da toplu etkileri olabilecek şeyler bakımından analiz etmek değil; aksine iktidarı aşırılıklarında, uç çizgilerinde, kılcallaştığı yerde kavramak gerektiğini belirtir. Başka bir ifadeyle, bu, iktidarı gitgide daha az hukuksal olan uç noktalarında kavramaktır. Bununla birlikte, iktidarı kütleli ve homojen bir tahakküm fenomeni olarak bir bireyin, bir grubun veya bir sınıfın başkaları üstündeki tahakkümü olarak görmemek de gerekir. Ona göre, bir güç ilişkileri çokluğu olan iktidar her toplumsal ilişkiye üretilir ve her yerde vardır. Foucault, devlet aygıtının, yasaların ya da diğer hegemonik biçimlerin, iktidarı tanımlayan stratejilerin kristalize olarak aldığı biçimlerden oluştuğuna dikkati çeker. Bu bağlamda, iktidar ancak işlediği zaman var olduğu için, onun işleyişinin analizini yapmak, hangi durumlarda egemenlik biçimlerine büründüğünü saptamak gerekir.

Kendine yöneltilen eleştirilere karşılık olarak Foucault, iktidarın, her şeyi açıklayacak şey olduğunu asla iddia etmediğini belirtir. O, sorununun ekonomiye dayalı bir açıklamanın yerine iktidara dayalı bir açıklamayı koymak olmadığını, aksine iktidar konusunda yapmış olduğu farklı analizleri koordine etmeyi, sistemleştirmeyi denemek olduğunu söyler.

Öte yandan Foucault, günümüzde entelektüelin rolünün yasalar koymak, çözümler önermek, kehanette bulunmak olmadığını belirtir. Çünkü böyle yaptığında, sadece belirli bir iktidar durumunun işleyişine katkıda bulunmuş olur. Foucault bu durumu eleştirir ve amacının, ekonomiyi temel alan bir açıklamanın yerine iktidarı temel alan bir açıklamayı koymak olmadığını belirtir. O, iktidar sorunu etrafında biçimlendirilen farklı analizleri ve yaklaşımları düzenlemeyi ve sistemleştirmeyi denediğini söyler. İktidarın tam anlamıyla kendini dayatan, genel, soyut bir ilke olduğu ve iktidarı açıklayamadığı şeklindeki iddiaları ise anlayamadığını belirtir.

### Anahtar Sözcükler

Devlet, Foucault, Hukuk, İktidar, Norm, Yasa.

## REFERENCES

- BAUDRILLARD, J. (1998) *Foucault'yu Unutmak*, trans. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- DELEUZE, G. (2006) *Müzakereler*, trans. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- DEVECİ, C. (1999) "Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı", *Doğu Batı*, sayı 9, pp. 23-39, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (1993) *Cinselliğin Tarihi I*, trans. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2003) *İktidarın Gözü Seçme Eserler 4*, trans. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2004) *Marx'tan Sonra*, trans. Gökhan Aksay, İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.
- FOUCAULT, M. (2005a) *Entelektüelin Siyasi İşlevi Seçme Eserler 1*, trans. Işık Ergüden-Osma Akınhay-Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, M. (2005b) *Özne ve İktidar Seçme Eserler 2*, trans. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NEWMAN, S. (2006) *Bakuninden Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, trans. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SARUP, M. (1995) *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, trans. A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.

## Mutluluk Bir *Energeia* mı Yoksa Bir *Entelekheia* mı?

### Özet

Aristoteles Nikomakhos'a Etik adlı yapıtında mutluluğun nedirini “tam erdeme uygun bir ruh etkinliği” (EN, 1098a 17) olarak belirlemektedir. Bu yazı Platon kavramlarını da -rastlantısal olarak değil tercih ile birlikte- hesaba katarak Aristoteles'in onu anladığı tarzda mutluluğu, etkinliği (*energeia*), etkinliğin tamamlanmadan (*entelekheia*) farkını ve “insan”ın tamamlanması ile mutluluğun ilişkisini araştırmaktadır. Aristoteles'in mutluluğa ilişkin tanımı gelişigüzel, el yordamı ile belirlenmiş değildir, aksine bu tanım onun insanın amacını içinde taşıyarak varolması ile insanın mutluluğunun bir-arada olduğuna ilişkin savının zorunlulukla temellendirilebilmesi için bilerek, isteyerek ve tercih ile ortaya koyulmuştur.

Bu yazıda *praxis*'in *poiesis*'den *telos*'u bakımdan farkı, insanın asıl anlamda ve önde gelen insan olarak varolabilmesinin hangi etkinliklerle ve ancak nasıl mümkün olabileceği ve bunun mutluluk ile ilişkisi, insanın bir *politikon zoon* olmasının ne demeye geldiği, Platon'un belirlediği ve Aristoteles'in de onu kullandığı bir yöntem olarak *dialektike*'nin ne olduğu ve nasıl yürütüldüğü, Platon'da adaletin “kişi”nin mutlu olması ile ilişkisi ile *philosophos*'un tamamlanmasını olanaklı kılabilecek etkinlik olan *theorein* etraflıca ele alınmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Politika, etik, *energeia*, *entelekheia*, *eudaimonia*.

“Her *tekhne*, her *methodos* ve benzer biçimde her *praksis* ve her *prohairesis*’in bir iyiyi amaçladığı düşünülür” (Aristoteles 2007: 1094a) iyi olduğu düşünülen, kendisine belli bir biçimde iyi olmaklık yüklenen bir şeyi. *Praksis*’ler çok belli tarzda düşünülmesi gereken *energeia*’lardır: bunların orada son buldukları “son” (*telos*) yine kendileridir. Bunun ne demeye geldiği, bir başka *energeia* tarzı olan *poiesis*, *praksis*’in yanına tutulduktaki daha açık kılınabilir. *Poiesis* (yapma, yaratma) etkinliğinin kendisi bu etkinliğin kendisinin yüzü suyu hürmetine olup bitmez; heykeltraşın, kunduracının, çanak-çömlek ustasının amacı salt yontmak, kesmek, şekil vermek değildir, *tekhmites*’in kendisini bir tarzda ne ise o kılan etkinliği ile ortaya çıkarmayı amaçladığı şey bu yontma, kesme, şekil verme etkinliklerini sonralayan, bu etkinlikleri peşi sıra izleyen bir *telos*’tur; etkinliklerin kendilerinden “ayrı bazı eserlerdir” (Aristoteles 2007: 1094a 5).

Her tek *praksis*’in *telos*’unun kendisi olması ya da farklı sanat, zanaat, bilim ve bilgi alanlarında farklı farklı *telos*’ların (sonların) olması bunların *telos*’larını da kapsayan bir başka alanın, *telos*’u bütün öteki alanlarla karşılaştırıldığında “*teleion*” (tam) olan, bütün öteki etkinliklerin onun baktığı şeyin yüzü suyu hürmetine yapılabildiği bir alanın var olduğunu söylemeye engel değil. Bu bilgi alanı insana ilişkin öteki etkinliklerin onların içinde yürütüldüğü alanları söz gelimi eğitim, poietika, yasa yapma, retorik, ekonomi, tıp, askerlik ile “tek tek kişilerin nelerden kaçınması ve nelerin peşi sıra gitmesi gerektiğini belirleyen” (Aristoteles 2007: 1094b 7) **etik** alanını içinde barındırır.

Sözü edilen alanların aradığı farklı iyilerin etkinliklerin kendileri olmaları ya da bu iyilerin “etkinliklerden ayrı kimi amaçlar olmaları” (Aristoteles 2007: 1094a 17) bütün bu iyilerin kendisi tam olan bir başka amaç uğruna arandığını söylememize de engel değil. İnsanca, ona özgü ve ona ait olan bu etkinliklerin her birinin kendine özgü *telos*’larının yanında bu *telos*’ların her birinin bir başka şey, bir başka iyi uğruna istenildiğini; dahası topluca ve tepeden bakıldığında insan etkinliklerinin hepsinin kendisi bir başka şey için istenilmeyecek bir iyiden ötürü gerçekleştirildiğini söylemek zorunlu gözüküyor.

Yukarıda sayılan bu alt-alanları içinde barındıran, yalnızca neliğini değil nasıl gerçekleşebileceğini de araştırdığı<sup>1</sup> nesnesi “mutluluk”<sup>2</sup> olan alan (*tekhne*) ‘politike’dir. Araştırmanın “politik” bir araştırma olmasının ne demeye geldiği işte bu belirli akıl yürütme ile kavranabilir.

Kendine yeter bir *koinonia*<sup>3</sup> olan ve içinde kimi başka *koinonia*’ları da barındıran *polis*’e yine *polis*’in içinde işleyerek sahip olan insanın *politikon zoon* olması onun için *polis*’in, içinde varolmaklığını asıl anlamda tamamlayabileceği biricik yer

<sup>1</sup> Bütün öteki alt-alanlarda amaçların nasıl gerçekleştirilebileceği araştırılıyor, “nedir”i araştırılmıyor. Sözgelimi tıp *telos*’u olan sağlığın, askerlik utkunun nasıl gerçekleştirilebileceğine bakıyor. İnsana özgü bu etkinlikleri içlerinde barındıran bu alanlara tepeden bakıldığında bütün bu alanlar arasında *telos*’unun hem nedir’ine hem de nasıl gerçekleşebileceğine bakan dahası öteki alanlardaki *telos*’ların ve öteki alanların kendilerinin de nedirine bakan, öteki alanların tamamının sınırlarını çizen yalnızca *politike tekhnē*’dir.

<sup>2</sup> *eudaimonia*

<sup>3</sup> Aristoteles, *Politika* 1. Kitap.

olmasını imler. Çünkü insan “arada sırada gelişigüzel bir erkek ya da dişiyle çiftleşen sonra da kendi ininde yalnız yaşayan” (Aristoteles 1999: 1242a 23) bir *zoon* değildir, o hem *oikonomikon* tam da kendisine özgü (*idion*) olan şeyleri *bir* başkası ile ortak (koinon) kılan (Aristoteles 2007: 1162a 23) bir canlıdır hem de varolmaklığını ancak kendi *eidos*'una iye olan ve *polis* içerisinde kimi etkinliklerde bulunan; kendi varolmaklıklarını işleyen öteki canlılar ile birlikte tamamlayabilen bir *politikon zoon*'dur.

Bütün bunlar değerlendirildikte Aristoteles'in bu politika araştırmasının içinde (Nikomakhos'a Etik 8. ve 9. kitaplar) bulunan “dostluk” tartışmasının zorunlu yeri ve önemi de açık kılınmakta.

*Politika* denilen araştırma alanının sınırlarını, *methodos*'unu belirlemek bu alana özgü olan *hypkeimenon*'a; *pragma*'ya göre konuşmayı gerektirir. Bu *hypokeimenon* allta durmakla “eğitim görmüş kişi” (Aristoteles 2007: 1094b 23) ye [bir şeyi] işaret eder: “ilkeleri olduğundan başka türlü de olabilecek olan şeyler”e ilişkin bir araştırmanın ortasında durmaktayız ve bu araştırma alanında kullanacağımız, Platon'un da önceden işaret ettiği belirli bir *methodos* ile karşılaşabileceğimiz *synperasma*'dan (sonuç önermeleri) yalnızca belirli ölçüde kesinlik beklenebilir. Bu pekçoklarının benzer tarzda yanılığa düştükleri gibi politika alanında araştırılan ve soru konusu edilen şeylerin sözgelimi Aristoteles'e göre bir *praksis*'in ona uygun olması gerektiği “güzel olan”ın (*to kalon*) ya da çok anlamda söylenen “adil olan”ın, kendileri hakkında sağlam *bir şey* söylemenin olanaklı olmadığını; farklı çağlarda, onyıllarda; farklı kasabalarda, köylerde ve şehirlerde farklı budunlar tarafından bu budunların kendi “*nomos*”larına ve “*ethos*”larına göre karar verilebilecek şeyler olduklarını asla imlemez. Politika araştırmasının onunla birlikte yürütüleceği *methodos*, *dialektike*'dir ve bu yöntem *dikaio*s kotarıldıkta ortaya koyulacak sonuç önermelerini “çürütme” yine *dialektike* sınırları içerisinde felsefece gerçekleştirilebilecek bir etkinliktir; bir sofistin yersiz kuruntusu değil, bir felsefecinin apaçık kutlu tesadüfüdür.

Bir politika araştırmasında “[b]ilinenlerden yola çıkmak gerekir” (Aristoteles 2007: 1095b 2). Bu bilinenler pekçoklarının, “sürü”nün ya da bilge, ünlü kişilerin kanılarıdır (*endoksa*) (Aristoteles 2007: 1094b 31). Pek çoklarının ve sürünün kanılarını değerlendirmeye değer bulmadaki sebep böyle bir değerlendirmenin geçerlikteki *ethos*'u yani sürünün sürü olmağını sarsabileceğidir. Bu kanılar kendi yüzü suyu hürmetine, kendi değerinden ötürü değerlendirilmeye layık görülecek kanılar değillerdir<sup>4</sup> ve çoklukla birer *pseudēs doksa*'dırlar. Fakat bu kanıları değerlendirmek ve bununla birlikte bu kanıların onlarla işgörülemez ve tutmaz olduklarını, *politikon zoon* olan insanın olanaklarını işletmesine ilişkin pek çok açmaz yarattıklarını göstermek, diyesim onları “çürütme” bir “paradigma”nın değişmesine yol açabilir. Geçerlikte olan kanılardan en yaygın olanların böylece değiştirilmesi *polis*'in *politeia*'sını değiştirebilir; daha adil kılabilir. Öte yandan pekçoklarının kanılarını ele almak ile kastedilen herkesin her kanısını ele almak asla değildir. Böyle bir işe girişmek bir yasa koyucunun tek tek durumların tümüne ilişkin yasa yapmağa girişmesine benzer; araştırmanın sağlıklı yürütülmesini ve bir sonuca ulaşmasını engeller.

<sup>4</sup> Bkz. Thrasymakhos'un “adalet güçlünün işine gelendir” yollu savı [Platon, *Politeia* 338c].

Bilge kişilerin kanıları ise *orthos* olan diyetim ele alınmaya, değerlendirmeye geçecek “makul” kanılardır, bu kanılar kendi yüzü suyu hürmetine değerlendirilir ve değerlidir, dahası bu kanıları edinecek şekilde yetiştirilmiş kimseler için onun içinde ilkeleri sınavacakları bir politika araştırmasını yürütmek zor bir iş olmaz. “Böyle biri zaten [*praktikos nous*’un yakaladığı; *telos* olan] *arkhelere* sahiptir ya da onları kolayca edinebilir” (Aristoteles 2007: 1095b 8).

Böylece, bir politika araştırmasında yukarıda açıklandığı tarzda düşünülen “bilinenler” *dialektike* ile yani enine-boyuna, etraflıca, baştanbaşa kotarılacak ve *logos*’unu da yanından hiç eksik etmeyecek (*dia-legesthai*) bir temellendirme ile değerlendirilir. Bu değerlendirme sonucunda ilkin, aranan şeyin ne olduğu değil de ne olmadığı keşfedilir ve bu bir *arkhe*’dir, diyetim araştırma alanının artık iş görülebilecek kadar temiz ve sağlıklı olduğunu imleyen başlangıç noktasıdır. Bir politika araştırmasına girişen kişi *bu* başlangıç noktasında “ne değildir”in yanbaşında durur. “Nedir”i, *eidos*’u, *to ti en einai*’i bulmazdan önce geçmenin zorunlu olduğu bu durak, içinde “nedir”e götüreceği kimi sağlıklı ilkelerin de bulunabileceği biricik yerdir. Bu ilkeler “ne değildir”i onun aracılığıyla elde ettiğimiz “temizlik” aşamasında karşımıza çıkar ve “nedir”e gitmede bize yardımcı olurlar. Bu aşamadan sonra yapılacak olan iş yine *logos*’lu bir iştir, içinde *aisthesis* barındırmayan bir iştir. Bunun ne demeye geldiği ve *aisthesis*’in bir dialektik araştırması içindeki yeri ise başka bir tartışmanın konusudur.

*Eidos* (“nelik”, “nedir”), *to ti en einai*, diyetim her hangi bir şeyin olmak bakımından ne olduğu işte bu türden bir araştırmanın sonucunda sağlam ve *dikaios* elde edilebilir. Bu tarzda yürütülecek bir araştırma ile elde edilecek sonuç önermelerinin (*synperasma*) “kesinliği”, sağlamlığı konusunda daha önce söylediklerimize ek olarak şunlar da söylenebilir: nasıl kendisinden beklenebilecek kesinliğin en yüksek olduğu alanda iş gören “bir matematikçinin olası şeyler söylediğini” kabul etmiyor ve “bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini” (Aristoteles 2007: 1094a 27) istemiyorsak (nitekim *rhetorike* denilen alanda tanıtlamalar ile değil *enthymema*’lar ile iş görülür, bu da şu demeye gelir: retorikçi temellendirerek değil kişinin gönlüne hitap edecek ve onu çecek türden konuşmalar yaparak onu ikna eder) bir dialektikçinin araştırması sonucu elde ettiği sonuç önermelerinden de sözgelimi matematik alanındaki eş bir kesinlik bekleyemeyiz. Bu kesinlik bekleyememenin ne demeye geldiği ve etik alanında geçerli araştırma ilkesinin “relativizm” olduğu yollu görüşün açmazı konusunda yukarıda söylenenler yeterli.

Aşağıda “mutluluk” üzerine söylenenler yöntemi *dialektike* olan politika araştırmasının ürünüdür:

Mutluluk bir etkinlik (*energeia*) mi (etkinliğin kendisi mi) yoksa kimi etkinliklerin peşi sıra oluşacak bir durum mu? Tek tek kişiler kimi etkinliklerin kendilerini mutlu ‘kıldığını’ söylüyorlar. Bunu söylerken işlemeye çalıştıkları şey acaba etkinliklerin kendilerini mutluluk olarak gördükleri mi?

Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* adlı yapıtına baktığımızda onun mutluluğu şöyle tanımladığını görüyoruz: “mutluluk bir ruh etkinliğidir” (1098a 17).

Şunları sormak gerekli gözüküyor:

Mutluluk bir etkinlik mi yoksa bir etkinliği peşi sıra izleyen bir durum mu? Mutluluk bir *energeia* olabilir mi?

Aristoteles mutluluğun “başka bir şey için değil de yalnızca kendisinden ötürü ve kendisi için istenilecek bir şey” olduğunu savlamada haklı gözüküyor. Fakat mutluluk=etkinlik demek ne demeye gelir ve mutluluk acaba belli bir etkinlik midir yoksa bir etkinlik ile, onun aracılığıyla ortaya çıkacak bir şey midir?

Açmaz şu: insanlar kimi etkinlikleri mutlu olmak için yapıyorlar. Acaba o etkinlikleri yaparken mi yoksa yaptıktan sonra mı mutluluk oluşuyor? Belki de önceleme ve sonralama olarak bu zamansallığın tartışma açısından hiçbir önemi yok. Çünkü “acaba o etkinlikler sırasında mı mutlu oluyorlar” yoksa “etkinlikleri tamamladıktan sonra mı mutlu oluyorlar” (ya da mutlu olmaya devam ediyorlar) sorularına verilecek yanıtlar şunu değiştirmiyor: mutluluk o etkinlikler olmadan oluşacak bir şey değil.

Yeniden soralım:

Kimileri “koşmak” mutluluktur diyor, kimileri “dağa tırmanmak” mutluluktur diyor. Ama acaba söylemeye çalıştıkları şey bu etkinliklerin kendilerinin kendi başına mutluluk olduğu mu yoksa etkinliklerin tek bir kişi açısından adına mutluluk denilen bir durumu yarattığı sanısı mı?

İnsanlar kimileyin bir şeyi yapınca “mutlu oldum” diyorlar ve farklı insanlar farklı şeyleri yaptıklarında mutlu oluyor gibi gözüküyorlar. Bu etkinliklerin kendilerinin tek tek kişilerde asıl anlamda mutluluk yaratıp yaratmaması tartışma açısından ilineksel, çünkü burada bakılan şey etkinliğin kendisinin mi yoksa etkinliği peşi sıra izleyen şeyin mi mutluluk olduğu.

O halde kimi etkinlikler beni mutlu ediyorsa, mutluluk bu etkinliklerin KENDİLERİ değil de, bu etkinlikleri peşi sıra izleyen bir şey olabilir.

Biz bizdeki bize özgü kimi *dynamis*’leri etkinliğe dökmedikçe mutlu olamıyoruz, o *dynamis*’ler hali hazırda öylece durdukça mutluluk gerçekleşmiyor. Dolayısıyla mutluluk bir *dynamis* de değil.

Mutluluğun etkinliklerin (*energeiai*) kendileri de olamayacağı gösterildi. O halde geriye mutluluğun bir *entelekheia* olması kalıyor.

Mutluluğun kendisi yalnızca kendisi için, kendisinden ötürü istenilebilecek ve bir başka şey için istenilemeyecek bir şey. Aristoteles burada haklı fakat şunu gözden kaçırır gibi yapıyor<sup>5</sup>:

**Mutluluğun yalnızca kendisinden ötürü istenilebilecek ve bir başka şey için istenilmeyecek bir şey olması mutluluğu yaratan etkinliğin de böyle olmasını zorunlu kılmaz.**

<sup>5</sup> Aristoteles’in bunu basitçe “gözden kaçırdığını” söylemek, böyle bir şeyi ona yüklemek, Aristoteles’le “tuz tüketen” (Bkz. EN 8. Kitap) okuyucu için oldukça zor.

Yine şu konularda Aristoteles son derece haklı:

1. Mutluluk “haz” değil.
2. Mutluluk “sağlık” değil ama sağlık olmadan mutluluk olamıyor (bu, “insan”ın varolabilmesi için en temelde *threptike psykhe*’nin işleminin zorunluluğuna benzer).
3. Mutluluk “onur” (*time*: onur, mevki, şan şöret) de değil. Onurların mutlulukla ilgisinin olmadığı onurların bize bağlı olmamasından son derece açık. (Bkz. EN, 1095b 24)

Aristoteles E.N.’nin başında yaşam biçimlerinden<sup>6</sup> söz ederken *telos*’u bir *energeia* olan yalnızca bir tek yaşam biçiminden söz ediyor. Sözüünü ettiği yaşam biçimleri: Haz Yaşamı (bu yaşamın amacı (*telos*’u) ‘haz’, hazzın kendisi bir başka şey için yani mutluluk için istenilecek bir şey dolayısıyla mutluluğun kendisi değil. Fakat hazzın kendisi bir etkinlik (*energeia*) değil, haz belirli etkinlikler sonucunda oluşabilecek bir şey), Siyaset Yaşamı (bu yaşamın amacı *time* (onur, mevki, şan, şöret). Onurlar da eylem insanların (*oi praktikoi*) kimi etkinlikleri sonucunda elde edilebilecek şeylerdir ama kendileri birer *energeia* değildir.) ve *Theoria* Yaşamı (bu yaşamın *telos*’u (sonu) Aristoteles’e göre mutluluk, fakat şuna dikkat etmeli: mutluluk zaten çok belirli bir etkinlik (bir ruh etkinliği), bu yaşamdaki etkinliğin kendisi *theoria*, dolayısıyla *theorein*=mutluluk, yani etkinliğin kendisi zaten mutluluk oluyor. *Telos* ile *energeia* yalnızca bu yaşam biçiminde örtüşüyor. O halde buna göre mutluluk bir etkinliğin peşi sıra oluşabilecek bir şey ya da bir durum değil. Fakat *Nikomakhos’a Etik*’in tamamında baktığımızda mutluluk *theorein*’in de zorunlu olarak içinde bulunduğu kimi etkinlikler ile, bu etkinlikler aracılığıyla elde edilecek bir şey gibi gözüküyor.).

Baştan ele alalım: mutluluk kişinin kendi *dynamis*’ini etkinliğe taşıması. Mutluluk bir etkinlik (*energeia*) değil, herkes için geçerli olabilecek “son derece belirli” etkinlikler bütünü değil. Mutluluk kişideki en parlak/en yetkin *dynamis*’lerin *energeia*<sup>7</sup> haline dönüştürülmesi.

Platon’a göre de her tek kişinin kendisini gerçekleştiribilmesi, kendine özgü o yapıyı etkinliğe taşıyabilmesi mutluluktur. Kişileri ne olacak iseler ondan alıkoyacak bir “mutluluk”, sözgelimi çanak çömlek ustasının işini yaşamı kılamaması; çanak çömlek yapacak zamana bir sebepten ötürü iye olmaması, başka işler ile meşgul olması -ki Platon’un yönetim biçimi aristokrasi olan *kallipolis*’inde bu çanak çömlek ustası “erdemli”dir, yani işini o iş, (“her tek kişinin ona doğru doğası gereği gitmiş olduğu, onun için öteki işlerden boş zaman yaratacağı, onda yaşam boyu çalışacağı ve onu güzel kotarmak için kritik anların kaçmasına izin vermeyeceği iş”) (Platon, *Politeia*, 374c) nasıl yapılması gerekiyorsa öyle yapar, belli türden *episteme* sahibidir (*Protagoras* 319a-c, *Menon* 89c): o belli kabın yapımında tam da ne kadar kil kullanılması

<sup>6</sup> Haz Yaşamı, Siyaset Yaşamı, *Theoria* Yaşamı ile varolmaklığı Haz Yaşamına bağlı ilineksel yaşam: Ticaret Yaşamı.

<sup>7</sup> Burada *energeia* ile *entelekheia*’in örtüşür anlamı düşünülmeli. Mutluluk “bir ruh etkinliği”dir derken Aristoteles *energeia*’nın *entelekheia* ile örtüşmez anlamını alıyor.



gerektiğini, kilin hangi sıcaklıkta pişirilmesi, ne kadar süre ile pişirilmesi gerektiğini ve pişirildikten sonra ne kadar bekletilmesi gerektiğini *bilir-*, *polis*'in içerisindeki adaleti bozar (*Politeia* 420c- 421c). Her tek kişi kendi işini idame ettirmekle ne ise o olur. Nitekim herkes doğası gereği bir başka şeye yetilidir ve herkesin doğası ile orantılı biçimde kendisini etkinliğe taşımasını sağlamak da yine bu *politeia*'nın eğitiminin işidir. Her tek kişinin kendi *physis*'ine göre tamamlanmasını sağlayacak bu eğitim ise zor ile değil oyun ile olur. (*Politeia*, 537a)

Aristoteles şunda da son derece haklı: insanın, asıl anlamda insan olabilmesi yani *philosophos* olabilmesi için Aristoteles'in saydığı *dynamis*'lerin tamamını (sözgelimi: *ankhinoia*, *nous*, *synesis*, *euboulia*, *sophia*, *phronesis*) işletebilmesi lazım.

Aristoteles'in mutluluk tanımı pek az kişinin altına düşebileceği bir tanım. Bu tanıma ilişkin şu sorular dile getirilebilir: mutluluğun insana en özgü olan etkinlikle birlikte gitmesi niçin zorunlu olsun? *Theorein* insana ve yalnızca ona özgü olan bir etkinliktir ve *anthropos he anthropos* ya da *philosophos* yani insanı asıl anlamda insan yapacak bütün *dynamis*'lere sahip ve bu *dynamis*'leri işleten kişi) ancak bu belli etkinlik ile tamamlanabilir. Aristoteles burada da haklı ama bunun her tek kişinin mutluluğu ile zorunlu bağlantısını çıkartabilmek oldukça güç gözüküyor.

*Theoria* yapabilenin *theoria* yapması ama *theoria* yapamayıp da flüt çalabilenin flüt çalması hem de erdemli tarzda çalması da mutluluk. Aristoteles yalnızca *anthropos he anthropos*'un mutluluğunu anlatıyor, Platon *Politeia* adlı yapıtında *anthropos*'unkini. Mutluluğun kendisi yalnızca kendisinden ötürü istenilecek bir şey ama en yüksek, önde gelen etkinlikle diyesim *theoria* etkinliği ile mutlu olan tek varolan: *anthropos he anthropos* (*philosophos*). Aristoteles yalnızca *philosophos*'a özgü olanı arıyor diyesim insan olarak insana (*anthropos he anthropos*). Eğer onu bulur ve gerçekleştirirse, etkinliğe dökerse *anthropos he anthropos* (*philosophos*) mutlu olabilir. *Theoria* yapmaya, felsefe etkinliğe katılmaya yetili olmayan kişinin mutluluğu ise ona özgü bir mutluluk. Söz gelimi *teknatzein* etkinliğine katılanlar için de bu, parçaya göre "ruh" etkinliğinin gerçekleştirilmesi mutluluk yaratır.

O halde mutluluğun bir etkinlik (*energeia*) olmadığı açık, mutluluk bir etkinliğin peşi sıra ortaya çıkabilecek bir şey hem de yalnızca bir tek, belirli etkinlik ile değil, her tek kişinin farklı belirli etkinlikleri ile.

Mutluluğu herkesin kendine özgü *dynamis*'ini etkinliğe dökmesi olarak belirledikte herkesin kendine özgü *dynamis*'ini keşfedecek şeyin Platon'un da söylediği gibi eğitim (*paideia*) olduğunu yineleyelim. Bu eğitimin nasıl kotarılması gerektiğinin yanıtı kabaca yukarıda verildi.

*Ethika Nikomakheia* herhangi bir insanın değil *philosophos* olmak olanağına iye kişinin nasıl mutlu olabileceğini, tamamlanabileceğini açıklıyor. Aristoteles niçin mutluluğu yalnızca *philosophos* olmak olanağına iye kişi için ve *anthropos*'un en yüksek olanağının etkinliğe taşınması diye düşünüyor?

Dikkatlice bakıldığında şu görülüyor: aslında Aristoteles'in kendisinin anlattığına bakıldığında mutluluk kimi etkinlikler sonucu ortaya çıkabilecek bir şey. O etkinliklerin hangi etkinlikler olduğu da son derece belirli. Ama o tanımı şu şekilde veriyor: "mutluluk bir ruh etkinliğidir, hem de tam erdeme göre". Çünkü mutluluğun

tanımını bu şekilde vermezse, yani mutluluk = bir etkinlik demezse, yalnızca kendisinden ötürü istenilen ve başka bir şey için istenilmeyen diye belirlediği *theoria* etkinliğini mutluluğun zorunlu ve yeter koşulu olarak alamayacak. Dolayısıyla Aristoteles *philosophos* olanağına iye kişinin nasıl mutlu olabileceğini anlatıyor ama bunu sanki her tek insanın nasıl mutlu olabileceğini anlatır gibi yapıyor. Nitekim insanın işini sorarken aslında *philosophos*'un işini soruyor ve bütün yapıt boyunca da onun etkinliklerine bakıyor.

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, şunlar söylenebilir: mutluluğun ne olduğunu araştıran kişi Platon'a, *philosophos* olanağına iye kişinin ancak nasıl mutlu olabileceğini araştıran kişi ise Aristoteles'e bakmalı. Her ikisinin tamamlanmasında ortak olan etkinlikleri keşfedebilmek için ise hem Platon'a hem Aristoteles'e (ama daha çok da Aristoteles'e) gelişli gidişli bakmalı. Aristoteles'e göre *philosophos*'un ancak ve ancak nasıl mutlu olabileceği ise başka bir yazının konusu olsun.

O halde mutluluk, Platon'un da onu işaret ettiği gibi her tek kişide bulunan bütün *dynamis*'lerin erdemli tarzda etkinliğe dökülmesidir. İnsanın iye olduğu *dynamis*'lerin içinde sözelimi *tekhnatzein*'i de saymak zorunlu görünüyor. *Tekhnatzein dynamis*'ine sahip kişi için mutluluk bu olanak etkinliğe taşınmadan oluşabilecek bir şey değil. Her tek kişinin mutluluğu biricik tarzda kurulacak bir şeydir, her tek kişi biricik tarzda tamamlanır çünkü her tek kişinin *dynamis*'leri de ona özgü ve biriciktir.

Dahası *theorein* Aristoteles'in onu belirlediği tarzda tam ve kendine yeter bir etkinlik olmasına rağmen yalnızca kendisi için istenebilecek ve başka bir şey için istenemeyecek bir etkinlik değildir. *Theoria* da hem kendisinden ötürü istenilebilecek hem de bir başka şey için istenilebilecek bir etkinliktir. *Theorein* etkinliğine katılmadan edemeyen *philosophos*'un tamamlanması göz önünde bulundurulduğunda, onun mutluluğu bakımından bu etkinliğin yeri önde gelir.

O halde mutluluk bir *energeia* değil, bir *entelekheia* yani her tek kişinin kendi *dynamis*leri bakımından amacını içinde taşıyarak varolmasıdır.

Mutluluğun ne olduğunu konusunda yukarıda söylenenler gidişli gelişli tarzda kotarılacak bir Platon - Aristoteles incelemesinin sonucunda ortaya çıkabilir. Elbette şunu da unutmamak gerek: “[a]na çizgileri iyi çizilmiş şeyleri işleyip ayrıntılarını düzenlemek herkesin yapabileceği bir iş gibi görünüyor; zaman böylelerini bulur ya da onlara iyi bir yardımcı olur.” (EN, 1198a 21)

## Happiness: An *Energeia* or an *Entelekheia*?

### Abstract

Aristotle, in his *Nicomachean Ethics* determines the what it is for happiness to be as “a being-at-work of the soul that is in accord with complete virtue” (N.E., 1098a 17). This paper –taking Platonic concepts into account not incidentally but deliberately with choice- intends to investigate happiness, being-at-work (*energeia*), the difference between being –at-work and being-at-work-staying-itself (*entelekheia*), the relation between the completion of a human being and happiness as Aristotle understands them. The definition Aristotle gives regarding happiness is by no means haphazardly put forward, quite the contrary this definition is determined “knowingly, willingly and with choice” as Aristotle would put it, in order for him to be able to give an account for his argument concerning the togetherness of the completion of a human being and his/her happiness.

This paper discusses the difference between *praxis* and *poiesis* with regard to their *tele*, how and with which activities it is possible for a human being to be human in the proper sense and the relation this has with happiness, what it means for the human being to be a *politikon zoon*, what *dialektike* is and how it is proceeded as one method determined by Plato and also used by Aristotle, the relation between justice and the being-at-work-staying-itself of a person according to Plato and *theorein* as one being-at-work that might make it possible for the *philosophos* to establish itself.

The paper lastly argues and concludes that although *theorein* is an all-important being-at-work (*energeia*) for the *anthropos* he *anthropos* and for his/her completion and therefore necessitous for the happiness of one particular form of *anthropos* which is called *philosophos*, it cannot be asserted that for each and every person happiness cannot be achieved if that person is not involved in that activity called *theorein*.

### Keywords

Politics, ethics, *energeia*, *entelekheia*, happiness, *eudaimonia*.

## KAYNAKLAR

ARİSTOTELES (2007) Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, 3. Baskı, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

ARİSTOTELES (1999) Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, 1. Baskı, Ankara: Dost Yayınevi

ARISTOTELIS (1894) Ethica Nicomachea, Oxford: Oxford University Press.

ARISTOTLE (2002) Nicomachean Ethics, çev. Joe Sachs, 1.st edition, Newburyport MA: Focus Publishing.

PLATO (1992) Republic, Çev. G. M. A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

PLATO (2007) Republic, Çev. Joe Sachs, Newburyport, MA: Focus Philosophical Library.

PLATON (1995) Platonis Opera, TOMVS IV Tetralogiam 8 Continens, Oxford University Press.

Research Article  
Araştırma Makalesi

**Bengül GÜNGÖRMEZ**

Dr. | Dr.

Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Sociology, Bursa-Turkey  
bengulg2000@yahoo.com

## **Re-Thinking on Modern Political Theory: Political Theology and Political Messianism**

### **Abstract**

According to modern social theory political science belongs to secular domains of social sciences, it is scientific and it is immune from theology. However, in political theory and political philosophy this view is outmoded and one-sided today. In this paper I will examine the transformation of modern political theory after German political philosopher Carl Schmitt's understanding of modern political theory as "political theology". With this aim, I will evaluate theologico-political leitmotives of modernity and modern political theory such as reason and revelation distinction in philosophy, immanentize the Christian Eschaton, millenarianism (belief that an ideal world will be achieved in the near future), worldly or immanent salvation and particular attention is paid to political messianism and religiosity after secularism.

### **Keywords**

Modernity, secularism, religion, political theology, political messianism.

## Introduction

Modernity is political but is political only 'political'? According to modern social theory political science belongs to secular domains of social sciences, it is scientific and it is immune from theology. But new theoretical developments in political sciences and political philosophy show that this intellectual tendency is one-sided and extremely secularist which is outmoded in our day. Especially after German political philosopher Carl Schmitt's *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Schmitt, 1985), the theological conceptions in the theory of the modern state and the apocalyptic approach which characterizes modern ideologies of the West have called political scientists' attention on a large scale. Schmitt's assessments in his book show that religious and secular utterances can not be clearly separated and contents of religious language continue in modern political theory and will continue to exist in spite of secularism.

### **Theological Turn” or “Religious Turn” In Social Theory: The Relationship between Religion and Politics**

The task of theology and politics are conceived in different ways by different thinkers. For some, politics and theology are distinct activities; politics references public authority and theology references religious experience. For other thinkers theology and politics are essentially similar activities and all politics has theology embedded within it. (Scott, Cavanaugh, 2004: 2) For example, according to Carl Schmitt who is one of the most influential political thinkers of twentieth-century Germany, thinks very similarly to them. In his famous book titled *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Carl Schmitt writes;

all significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development – in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver-but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts. (a.e. 1985: 36)

According to Schmitt, in modern political theory, the 'omnipotent God' reappears as the 'Sovereign', the theological 'miracle' becomes the 'juridical exception', and so on. These statements of Schmitt were challenging for social sciences, especially political science which has the tendency that mentioned above. If all significant concepts of the modern theory of state are secularized theological concepts how can we distinguish science from religion, knowledge from faith, philosophy from religion, knowing from believing and so on? What is the criterion of our objectivity in modern social theory?

With the new developments in political theology today, we can say that these theologico-political questions depend on reason and revelation distinction in philosophy and Leo Strauss and Eric Voegelin fervently discuss this question in their political theories. According to Jewish political scientist and philosopher Leo Strauss, reason and revelation division, such modern dichotomies are also connected with modern status of philosophy. Modern thinkers ascribe social and political status to philosophy against religion and myth. Philosophy is first and others follow it. Leo Strauss and other modern

thinkers argue that a modern thinker must choose between Jerusalem and Athens. But for Voegelin, philosophy and religion and also myth – for example, myths of Plato - exist in a relation of mutuality. (Voegelin, 1990a: 195-196; Winterholler, 1997: 106;) (Voegelin, 1990b; 292-294; Strauss, 1993: 112)

Not only philosophers like Schmitt, Strauss and Voegelin, but German philosopher Jürgen Habermas who belongs to the leftist tradition also has exercised a great influence on the debate on faith and reason in a post-Secular age. With the term, “post-secular”, Habermas, emphasizes the social role and importance of religion in modern society. Habermas’ discussion with Cardinal Ratzinger at the Catholic Academy in Munich in 2004 shows us the questions on the relation between faith and reason and on the relation between secular and religious citizens. (Ratzinger, Habermas, 2007) Habermas also contributed to the discussion together with the representatives of the Jesuit School for Philosophy – Norbert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken, and Josef Schmidt- which took place in Munich in February 2007. (Cronin, 2010)

Habermas, in the *Peace Prize* speech with the title “Faith and Knowledge”, emphasizes

“the idea that the secularization hypothesis has now lost its explanatory power and that religion and the secular World always stand in a reciprocal relation. Although faith and knowledge are clearly separate from one another, they inherently depend on a constructive coexistence, especially in addressing urgent social questions such as those posed by bioethics. Religion proves to be an important moral resource in this context, according to Habermas, because religious citizens have special Access to potential for justifying moral questions. Its meaning-endowing function provides a moral basis for public discourse and thereby plays an important role in the public sphere. (a.e, 6)

According to Habermas, reason and revelation don’t represent two fundamentally opposed attitudes toward the world. In this context the philosopher and the believer share more with each other than they differ from each other. In his speech, he references the common philosophical-theological tradition extending from Augustine to Thomas. He says that,

Modern science compelled a philosophical reason which had become self-critical to break with metaphysical constructions of the totality of nature and history. With this advance in reflection, nature and history became the preserve of empirical sciences and not much more was left for philosophy than the general competences of knowing, speaking, and acting subjects. With this the synthesis of faith and knowledge forged in the tradition extending from Augustine to Thomas fell apart. Although modern philosophy assimilated the Greek heritage critically in the form of an, if you will, “postmetaphysical” thinking, at the same time it discarded Judeo-Christian sacred knowledge (Heilwissen). (a.e, 16-17)

After the terrorist attacks of September 11, thinkers like Habermas attributed great importance to religious issues in public space. In social thought and theory such interest is called, “religious turn” or “theological turn”. Like thinkers Alain Badiou, Slavoj Žižek writes about the “theological turn” within social theory, especially, in phenomenology. For example, according to such thinkers Levinasian “alterity” is not just ethical but theological. (Arthur, Paul, 2009: 183-189) In fact this “religious turn” or

“theological turn” was not only (re-)evaluating modern theory but also (re-) evaluating the modern Project. Not only these thinkers, but also thinkers from United States of America express the same interest. For example Michael Allen Gillespie says that “the attack on the World Trade Center thus called the modern Project into question, and it did so in a new and unsettling way.” (Gillespie, 2008: 1x)

### Political Messianism

Political messianism is a very important theologico-political question in social theory. Christian emancipation of humanity is a religious thema and it is divine but modern political messianism depends on secularisation of the Jewish-Christian emancipation idea. According to this idea, God’s Kingdom is on Earth and we can seek to “immanentize the Christian Eschaton”. With this aim, the modern intellectual pursues, not divine redemption, but immanent salvation: for example, we can see the idea of the immanent salvation in Comte’s new religion of ‘positivism’, in the ‘progressive superman’ of Condorcet, in Marx’s emancipation theory of ‘communism’, in National Socialism’s ideal society that consists of ‘pure German superior race’ etc. (Voegelin, 1975)

After French revolution the spiritual destruction of West was achieved and there was a big vacuum in the spiritual life of humans. Some thinkers wanted to fill this gap with their political theories. For example Comte like political religions of the twentieth century, such as National Socialism and Marxism, wanted to find a solution for Western crisis, namely, a crisis of the spirit in his new religion of positivism. His attempted solution was an attractive one and his Law of Three Stages (the theological stage, the metaphysical stage and the positive stage) which includes positivism with religious enthusiasm quickly diffused to intellectual circles. Voegelin says that,

Comte would be rather insignificant figure in the history of political ideas if he were not the *Fondateur de la religion universielle* an the first high priest of new religion. Pseudo-prophetic charisma is the strength of Comte, and while his church was not much of success, his religious enthusiasm was strong enough to endow a body of ideas, although of dubious scientific value, with the glow of a revelation on whose acceptance depends the salvation of mankind. Comte has not added much as a thinker to the complex of Positivist ideas; he has added to them in his capacity as a religious founder by shifting them to the level of a dogmatic religion. (Voegelin, 1975: 90)

Rethinking on what we understand from the term “secular”, German-Jewish thinker Jacob Taubes who is the writer of *Occidental Eschatology*, says that “the proletariat assumes the role of Christ. In Christ, too, the destiny of Mankind found its ultimate expression.” According to him, “*social economy* is for Marx the *economy of salvation*”. (Taubes, 2009: 184-185) Also another German-Jewish thinker Karl Löwith, who is the author of *Meaning in History*, sees Marx as a Jew of the Old Testament a stature and a messianic. Löwith writes,

The fundamental premise of the *Communist Manifesto* is not the antagonism between bourgeoisie and proletariat as two opposite facts; for what makes them antagonistic is that the one class is the children of darkness and the other the children of light. Likewise, the final crisis of the bourgeois capitalist World which



Marx prophesies in terms of a scientific prediction is a last judgement, though pronounced by the inexorable law of the historical process. Neither the concepts of bourgeoisie and proletariat, nor the general view of history as an ever intensified struggle between two hostile camps, nor, least of all, the anticipation of its dramatic climax, can be verified “in a purely empirical way.” It is only Marx’s “ideological” consciousness that all history is a history of class struggles, while the real driving force behind this conception is a transparent messianism which has its unconscious root in Marx’s own being, even in his race. He was a Jew of Old Testament stature, though an emancipated Jew of the nineteenth century who felt strongly antireligious and even anti-semitic. It is the old Jewish messianism and prophetism... (Löwith, 1950: 44)

All thinkers mentioned above shows the religious and messianic (Tubes, 1982: 595-600; Gray, 2007) characteristic of the modern political theory from Comte to Marx. These thinkers see history through the lens of the apocalypse which means “the world is coming to end”. (Hall, 2009: 3) If we use Marx’s and Engels’ apocalyptic words; “the history of all hitherto existing society is the history of class struggles” (Marx, Engels, 2008: 6), and they can conclude that “if class conflict could be eliminated, history as we know would come to end... After the end of history would come the earthly utopia,” (Hall, 2009: 134) namely communism. Also like for Marxists, worldly heaven is true for Comte’s positivism and for National Socialists’ Nazism, for ‘progressive superman’ of Condorcet and for Islamic, Christian or Jewish Fundamentalism or scientism and so on.

Despite the fact that modernity is a completely secular Project and politics is immune from theology, not divine salvation but ‘immanent salvation’, ‘eschatology’, ‘millenarianism’ and ‘modern messianism’ were theologico-political leitmotifs of modernity and modern political theory. According to Gillespie who is the author of the book with the title, *The Theological Origins of Modernity*, the modernity project wanted to eliminate religion but in fact it developed a new view of religion or theology for society, He says that:

This opposition to religion in the modern age, however, should not be taken as a proof that its core modernity is antireligious. It is certainly true that modernity has consistently struggled against certain forms of religious doctrine and practice, including the cult of the saints, teleology, the natural law teachings of scholasticism, the geocentric vision of the natural World, and creationism.. Modernity is better understood as an attempt to find a new metaphysical/theological answer to the question of the nature and relation of God, man, and the natural World that arose in the late medieval World as a result of a titanic struggle between contradictory elements Christianity itself. Modernity as we understand and experience it, came to be as a series of attempts to constitute a new and coherent metaphysics/theology. (Gillespie, 2008: xii)

Gillespie’s arguments tell us modernity is not breaking off from the Christian tradition but it is the continuation of it in new ways. To him, old scholastic divisions continue in the new forms, for example in language but sometimes we can not apprehend this continuation clearly. For example, the division of ‘nature and supernatural’ which Enlightenment thinkers defend enthusiastically is a ‘scholastic division’ that the theologians of the Middle Ages constructed before the Age of Enlightenment.

## Conclusion

The death of God, in Nietzsche, does not mean the end of the gods or liberation from God. The death of God, with Jean-luc Nancy words “involves the death of death, the negation of negation, the end of being separated from God, the divinization of Humanity, the absolutizing of its knowledge and its history” (Nancy, 1991: 110-150). If modernity and secularism produced a new form of religion – with the term of political religions, divinization of humanity, immanentization of Christian Eschaton, messianism, millenarianism, worldly apocalypse or gnosticism, Voegelin, Schmitt, Taubes, Gillespie, Löwith, Nancy and other modern thinkers argue this - we have to call rational modern Project and secularism in to question.

Once, Bruno Latour said that “we have never been secular at all”. If Post-Enlightenment thought was in fact Christian and the apocalyptic vision of Christianity was converted to modern political theory as an immanent apocalyptic vision and utopia we have to re-think on Modern Project and have to change our understanding of the human being especially one with an autonomous (human) reason. Also we have to call modern political theory, which is quasi-scientific and objective, in to question. So, not divine salvation but ‘immanent salvation’, ‘eschatology’, ‘millenarianism’ and ‘modern messianism’ are themes of modern political ideologies. For example, as Gray says, immanent salvation of scientism, worldly salvation of communist movements, quasi-democratic salvation of the Third World or Islamic, Jewish and Christian salvation of the fundemantalist movements and salvation of women that is defended by the feminist theologies imitate divine salvation of monotheist religions. After the death of God - the God of theologians, believers, and philosophers – religion return to us on its own terms or masks such as positivism, scientism, communism or fascism. We can not deny religious experiment of the messianic expectations in modern society. This is a spiritual justification of secular power.

Finally we can conclude this paper with Taubes. Taubes who was Schmitt’s pupil and admitted that reading Schmitt’s *Politische Theology* was a “turning point in his years of study”, says that we can undermine the spiritual justification of secular power not with “positive political theology” but “negative political theology” as philosophical-theological approach, because this makes us think of the link between divine and secular powers.<sup>1</sup> Negative political theology can alert us against secularization of paradise, the attempt to bring down the Kingdom of God to earth or against pseudomessiahs in (post) modern society.

---

<sup>1</sup> Negative political theology is a new approach in theology. For negative political theology of Taubes see Taubes Jacob, (2013) *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, New York: Columbia University Press. Also see, Bulhof Ilse N., Kate Laurens Ten ed. (2000), *Flight of the Gods, Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York: Fordham University Press. According to this book, the thinkers of the negative theology in the Middle Ages were Dionysius the Areopagite, John of the Cross, Eckhart, Anselm of Canterbury, Thomas Aquinas..

## Modern Politikayı Yeniden Düşünmek: Politik Teoloji ve Politik Mesihçilik

### Özet

Modern sosyal teoride entelektüeller arasındaki genel eğilim, politikayı bir “bilim” olarak teoloji, tarih gibi diğer sosyal bilim disiplinlerinden bağımsız, ayrı ve sosyal bilimlerin seküler alanına dahil olarak görme eğilimidir. Bu bildik yaklaşımın aksine günümüzde politika biliminde ve özellikle de politika felsefesinde ortaya çıkan yeni entelektüel gelişmeler ile birlikte yukarıda ifade edilen bakışın oldukça tek taraflı olduğu ve bir tür dinselliği içinde barındırdığı düşünürler tarafından ifade edilmeye başlandı. Bilhassa Alman politika filozofu Carl Schmitt’in *Politik Teoloji: Egemenlik Tasarımı Üzerine Dört Bölüm* adlı çok önemli eseri yayınlandıktan hemen sonra modern devlet teorisinde kullanılan teolojik kavramlar ve Batı ideolojilerinin apokaliptik (tarihi bir aşamada durduran ve kıyametçi) yaklaşımları politik bilimcilerin ilgisini çok daha fazla çekmeye başladı. Schmitt’in eseri kendisinden kaçınılmaya çalışılan dinsel dilin modern teorilerde devam edip etmediği meselesini ele alıyordu ve Schmitt tarafından modernitedeki sekülerizm iddiasına rağmen dinsel dilin modern teoride varlığını devam ettirdiği ileri sürülüyordu. Schmitt’in söylediği üzere söz gelimi modern devlet teorisinde kadim “kadir-i mutlak Tanrı” kavramı “egemen devlet” kavramına, teolojik bir kavram olan “mucize” kavramı ise, “istisna hali” gibi modern ve politik bir kavrama dönüşüyordu. Schmitt’in “modern teorinin bütün önemli kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğu” iddiası ile birlikte bu türden ifadeler sosyal bilimler ve bilhassa da politika bilimi için meydan okuyucuydu çünkü Schmitt’in iddia ettiği üzere eğer modern devlet teorisinin bütün önemli kavramları kökeninde teolojik ise ve dinselliği barındırıyorsa bilimi dinden, felsefeyi dinden, bilgiyi inançtan, ya da bilmeyi inanmadan vb. nasıl ayırabiliriz? sorusu sosyal bilimcinin cevaplamak zorunda olduğu ve kendisinden kaçınılamayacak bir soru olacaktı. Bir diğer önemli soru da şudur: Sosyal bilimlerde objektiflik kriterimiz bu noktadan sonra ne olabilir?

Politik teoloji alanındaki gelişmelerden yola çıkarsak yukarıda ifade edilen teolojik-politik meselenin büyük ölçüde akıl/vahiy ayrımına ya da dikotomisine dayandığını ifade edebiliriz. Bu meseleyle ilgili olarak yazılarında iki önemli politika filozofu, Yahudi düşünür Leo Strauss ve Alman-Avusturyalı düşünür Eric Voegelin polemige girmişlerdir. Strauss bu ayrımı kesin olarak savunurken Voegelin bu ayrımı reddetmiş ve ikisi arasında kesin olarak bir seçim yapamayacağımızı ileri sürmüştür. Leo Strauss, yazılarında düşünürün Atina ve Kudüs arasında mutlaka bir seçim yapması gerektiğini ifade ederken Voegelin Strauss’un iddiasının aksine akıl ile vahyin karşılıklı ilişki içinde olduklarını ve dolayısıyla bunların arasında bir dikotomiye yol açacak şekilde bir ayrım yapılamayacağını ileri sürmüştür. Yalnızca Leo Strauss değil, Habermas gibi soldan gelen düşünürler de bu tartışmaya daha sonradan katılmışlardır. “Post-Seküler” terimiyle Habermas çalışmalarında dinin modern toplumdaki rolünü vurgulamıştır ve Münih’te teologlarla karşılıklı girdiği bir tartışmada akıl-inanç meselesini seküler ve dindar yurttaşların arasındaki ilişki bağlamına oturtturarak Voegelin’in yaklaşımına benzer şekilde karşılıklı bağımlılık ve ilişki ekseninde değerlendirmiştir.

Amerika'daki 11 Eylül saldırılarından sonra yalnızca Habermas değil, Alain Badiou, Slavoj Žižek gibi soldan gelen başka bazı düşünürler de kamusal alandaki din meselesine büyük önem atfettiler. Sosyal düşünce ve teorideki dine olan bu ilgi ve entelektüel dönüşüm, düşünürler tarafından sıkça “dine dönüş” veya “teolojiye dönüş” olarak adlandırıldı. Amerikalı bir entelektüel olan Michael Allen Gillespie'nin de çalışmasında ifade ettiği üzere söz konusu entelektüel ve politik gelişmeler, modernite projesinin bugüne kadar denenmemiş ve alışıldık olmayan bir tarzda sorgulanmasına da yol açtı.

Modern politika teorisinde bir diğer önemli teolojik-politik mesele “politik mesihçilik” meselesidir. Politik veya modern mesihçilik hareketi Hıristiyan kurtuluş teolojisinin dünyevileşmiş versiyonudur ve Tanrı Krallığı'nı bu dünyada politik olarak gerçekleştirmeyi vaat eder. Bu gayeyle modern entelektüel ilahi bir kurtuluşun değil, dünyevi kurtuluşun peşinde koşar. Bunu Comte'un pozitivism olarak yeni dininde, Condorcet'nin ilerlemeci üst-insanında ve Marx'ın komünizm teorisyle Nasyonal Sosyalizmin ari Alman ırkından oluşan üstün Alman toplumunda görebiliriz. Fransız Devrimi ertesinde, Kilise'nin kamusal alandaki gücünü yitirmesi neticesinde dinin kamusal alandan özel alana doğru çekilişiyle birlikte ortaya çıkan spiritüel boşluk sözü edilen düşünürler tarafından ortaya konan politik teorilerle doldurulmak istenmiştir. Comte yeni politik dini “pozitivism”le bu krize bir çözüm bulmak isterken Marksizm ve Nasyonal Sosyalizm de Comte'la aynı saikten doğdu ve Batı'daki entelektüelleri süratle etkisi altına aldı. Yeni politik teorilerin ve akımların karakteri büyük ölçüde dinsel ve mesihçiydi. Bu teorilerde tarih “şimdiye kadarki tarih” ve “şimdiden sonraki tarih” olmak üzere ikiye bölündü ve teorilerin sahipleri tarihi indirgemeci bir anlayışla entelektüel bir inşaya dönüştürdüler. Söz gelimi Marx'a göre “tarih yalnızca sınıf çatışmalarının tarihi”ydi ve buradan hareketle anlaşılmalıydı. Eğer şimdiye kadarki tarihte hüküm süren sınıf çatışmaları ilga edilebilirse bildiğimiz şekliyle tarih son bulacak ve dünyevi bir cennet ya da ütopya başlayabilecekti. Bu aynı zamanda tarihin sonu da demektir. Tarihin sonu, yani komünist toplum. Yalnızca Marx'ın komünist toplumu değil, Comte'un pozitivist toplumu gibi Nasyonal Sosyalistlerin saf Alman ırkından oluşan gelecekteki toplumu da savunanların teorileri bu mesihçi niteliğe sahipti. Günümüzde de bilimperestlikte yahut İslamcı, Hıristiyan ve Yahudi köktenci hareketlerde bu politik mesihçi yaklaşımı, seküler kurtuluş teolojileri olarak görebiliriz. *Modernitenin Teolojik Kökenleri* adlı kitabın yazarı olan Amerikalı düşünür Gillespie'ye göre modern proje dini elimine etmek istese ve tamamen seküler bir proje olarak ortaya çıksa da ilahi değil, dünyevi kurtuluşu, eskatolojik düşünceyi, binyılcılık ve modern mesihçiliği teolojik-politik motifler olarak içinde barındırmaktadır. Yine ona göre modern politika ve modern düşünce dini elimine etmek isterken toplum için yeni bir tür din ve teolojiyi geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu bakımdan modernite sekülerizmiyle teolojik bir sürekliliği taşımaktadır ve doğrudan doğruya teolojiden, örnek verilecek olursa söz gelimi Aydınlanma ile birlikte sıkça gündeme gelen doğal ve doğa üstü gibi ayrımlar modern ve Fransız Devrimi ertesi bulunmuş ayrımlar değil, kökeninde skolastik düşünceden alınan teolojik ayrımlardır.

Netice itibarıyla, Alman düşünür Nietzsche Tanrı'nın ölümünden bahsederken aslında Tanrı'dan tamamen özgürleştiğimizden bahsetmiyordu. Tanrı'nın ölümü ile birlikte Tanrı'nın yerini Jean-Luc Nancy'nin deyişiyle, hümanizmin kutsallaştırılması, insanın bilgisinin ve tarihinin mutlaklaştırılması almıştır. Voegelin, Schmitt, Taubes, Gillespie, Löwith, Nancy ve diğer düşünürlerin ileri

sürdüğü üzere, modernizm ve sekülerizm söylenildiği gibi – politik dinler, hümanizmin kutsallaştırılması, Hıristiyan Öte Dünya fikrinin içkinleştirilmesi ve dünyevileştirilmesi, mesihçilik, binyılcılık, dünyevi kıyamet ya da gnostisizm terimlerinden anlaşılacağı üzere - yeni bir tür din üretmiş ise rasyonel olduğu addedilen modernite projesini ve sekülerizmi tekrar sorgulamak gerekir. Bruno Latour “hiçbir zaman seküler olmadık” derken, Post-Aydınlanmacı düşüncenin gerçekte Hıristiyan olduğuna, teolojik kökenlerine ve Hıristiyanlık’ın apokaliptik vizyonuna sahip olduğuna işaret ediyordu.

Yalnızca Gillespie ve Latour değil, *Kara Ayin: Apokaliptik Din ve Ütopyanın Ölümü* kitabının yazarı John Gray’ın de söylediği üzere bilimzmin dünyevi kurtuluş projesi, komünist hareketlerin dünyevi kurtuluşu, Üçüncü Dünya ülkelerinin sözde demokratikleşme vasıtasıyla kurtuluşları, Hıristiyan, Yahudi ve İslami köktencilerin kurtuluş projeleri ve nihayetinde kadınların kurtuluşunu savunan feminist teolojiler tek Tanrılı dinlerin kurtuluş projelerinin modern dönemdeki imitasyonu, yani taklididirler. Nietzsche tarafından Tanrı’nın ölümünün ilanının ertesini modern düşünürlerin teorilerinde sosyal düşünceden adeta kovulmuş olan din pozitivizm, bilimizm, komünizm ya da faşizm olarak değişik kılıklar ya da maskeler altında geri döndü. Modern toplumdaki mesihçi tecrübeyi görmezden gelmek bu manada mümkün değildir. Mesihçilik dünyevi iktidarın spiritüel olarak meşrulaştırılması anlamına gelir. Bu meseleyi değerlendirmeyi ünlü politika filozofu Alman düşünür Jacob Taubes’nin fikirlerinden hareketle bitirebiliriz. Gençliğinde Schmitt’in öğrencisi olmuş ve onun *Politik Teoloji* adlı eseriyle karşılaşmasını hayatında bir dönüm noktası olarak gören Taubes, politik teoloji ile alakalı felsefi yaklaşımında “pozitif politik teoloji”yi değil, “negatif politik teoloji”yi entelektüel bir çıkış noktası olarak görür. Negatif teoloji sayesinde politik gücün ve iktidarın spiritüel meşrulaştırılmasını tespit edebilir ve değerlendirebiliriz. Yine negatif teoloji yoluyla ilahi ve seküler güçler arasındaki ilişkiyi anlayıp dinsel ütopyayı politik eylem vasıtasıyla sekülerleştirme girişimlerinin farkına varabiliriz. En nihayetinde Taubes’ye göre negatif politik teoloji bizi öte dünyaya ait olan Tanrı Krallığı’nı modern dünyada kurma girişimlerine ve modern olduğu kadar sahte de olan günümüz mesihlerine karşı uyarıcı bir yaklaşım da olacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Modernizm, sekülerizm, din, politik teoloji, politik mesihçilik.

## BIBLIOGRAPHY

- CRONIN Ciaran (2010), *An Awareness of What is Missing, Faith and Reason in a Post-Secular Age*, Jürgen Habermas et al., trans., Cambridge: Polity Press.
- ARTHUR Bradley, PAUL Fletcher, ed. (2009) "Introduction: On a Newly Arisen Messianic Tone in Philosophy", *Journal for Cultural Research*, 13: 3-4.
- BULHOF Ilse N. KATE Laurens Ten ed. (2000), *Flight of the Gods, Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York: Fordham University Press.
- GILLESPIE Michael Allen (2008), *The Theological Origins of Modernity*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- GRAY John (2007), *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London: Allen Lane.
- HALL, John R. (2009), *Apocalypse, From Antiquity to the Empire Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- LOWITH Karl (1950), *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: Chicago Press.
- MARX Karl, ENGELS Friedrich (2008), *Manifesto of the Communist Party*, Moscow: Open Source Socialist Publishing.
- NANCY J.L. (1991) "of Divine Places", trans. M. Holland, *The Inoperative Community*, ed. P. Connor, Minneapolis: University of Minnesota Press, p.110-50.
- RATZINGER Joseph, HABERMAS Jürgen (2007), *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press.
- SCHMITT, Carl (1985), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, USA: The MIT Press.
- SCOTT Peter, CAVANAUGH T. William, (2004), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden: Blackwell Publishing.
- STRAUSS Leo, (1993), "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", Peter Emberley & Barry Cooper, ed., *Faith and Political Philosophy, The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- TAUBES Jacob (1982), "The Price of Messianism", *Journal of Jewish Studies*, vol.33, no:1-2, p. 595-600.
- TAUBES Jacob (2009), *Occidental Eschatology*, Stanford, California: Stanford University Press.
- TAUBES Jacob (2013), *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, New York: Columbia University Press.
- VOEGELIN Eric (1990a) "Gospel and Culture", *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, vol.12, ed. Ellis Sandoz, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, p. 195-196.
- VOEGELIN Eric (1990b), "Response to Professor Altizer's 'A New History and a New but Ancient God?'"', *Published Essays 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, vol.12, ed. Ellis Sandoz, Baton Rouge and London: Louisiana State University Press, p.292-294.
- VOEGELIN Eric (1975), *From Enlightenment to Revolution*, Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Winterholler Helmut, (1997) "Nachwort", *Eric Voegelin, Evangelium and Kultur: Das Evangelium als Antwort*, München: Wilhelm Fink Verlag.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Yavuz YILDIRIM

Yrd.Doç.Dr. | Assist.Prof.Dr.  
Niğde Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Niğde-Türkiye.  
yavuzy82@gmail.com

Efe BAŞTÜRK

Araş.Gör. | Res.Assist.  
Niğde Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Niğde-Türkiye.  
efebasturk83@gmail.com

## Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği

### Özet

Çalışmada temel olarak Jacques Rancière'in siyasal kavramına bakışı analiz edilmiştir. Düşünür, siyasetin polis arayışı karşısında siyasal olanı uyumsuzluk ve çatışma üzerinden kurmakta ve (liberal/temsili) demokratik pratikleri aşarak yeni bir demokrasi anlayışı geliştirmektedir. Düşüncesinin en önemli ayaklarından biri, bir düzeni ifade eden polis (police) olarak siyasetten (politics) uyumsuzluk ve eşitlik önkoşullu siyasal olana (political) geçişte demokratik mücadelenin önemini ortaya koymaktır. Demokrasi ile siyaset arasındaki bağı bilinen kavramların ötesinde yeniden tanımlayan Rancière, siyasal-siyaset ve siyasa arasındaki ilişkiyi sorgulamamızı sağlar. Bu çalışma siyasa sürecine indirgenmiş siyasete karşı Rancière'deki siyasal kavramının bir çıkış noktası olabileceğine dayanmaktadır. Rancière'in demokrasiyi siyasal ilişkilerin temeline yerleştirerek açtığı yeni güzergah, yerleşik demokrasinin krizlerine üretilmiş felsefi cevaplardır. Rancière açısından demokrasi, bir düzenin değil düzensizliğin ve siyasal öznelliğin eyleminin ismidir.

### Anahtar Sözcükler

Jacques Rancière, Siyasal Kavramı, Siyasal Kuram, Demokratik Siyaset, Demokrasi Kuramı.

## Giriş

Temsil mekanizmasına dayanan liberal demokrasilerin girdiği çıkmaz, 20. yüzyıldan kalan mirasla yeni yüzyılın başında da siyaset felsefesinin ana konularından biridir. 1970'lerden bu yana liberal demokrasiye dair eleştiriler yükselirken, demokrasi kavramının yeni sıfatlarla birlikte düşünüldüğü görülmektedir. Bugün çağdaş siyasal teorinin çıkış yolu aradığı demokrasi krizi, demokrasinin ne anlama geldiği sorusuyla birlikte siyasetin de yeniden düşünülmesini sağlamaktadır. Basitçe bir karar verme mekanizmasına ve prosedürlere sıkıştırılan, diğer bir deyişle siyasa (policy) boyutu öne çıkarılan siyasetin, aslolarak siyasal boyutunun (political) yani tartışma, uyumsuzluk ve çekişmeye dayalı öncüllerinin görmezden gelindiği söylenebilir. Siyaseti bir mekanizma gibi algılayan bu düşünce Soğuk Savaş sonrası döneme damga vurmuştur. Neoliberal ekonomik düzenin istikrarı adına, siyasal olanın unutulması meşrulaştırılmaktadır. Demokrasi bir yandan övülürken bir yandan da sınırları belirli bir siyasetin içine motif olarak yerleştirilmektedir. Bu sınırların dışına çıkmak adına siyaset felsefesi, demokrasi sorgusunu önemli derecede artırmıştır. 20. yüzyılın başında demokrasiye geçiş bir zorunluluk olarak belirirken, geçen sürede demokrasinin tek başına bir anlam ifade etmediği görülmüştür. Bu süreçte liberal, halkçı, sosyalist ya da daha yakın zamandaki arayışlardan katılımcı, müzakareci, radikal gibi sıfatlarla demokrasiyi anlamlandırmak için kullanılmıştır. Bugün gelinen noktada, küresel sermaye akışlarının belirlediği ekonomik sistemin güdümünde; bireysel ve kitlesel özgürlüğü, siyasal aidiyetleri temellendirmekten uzaklaşan demokrasinin bu sıfatların ötesinde yeni bir tanımlamaya muhtaç olduğu ortadadır. Bireyin, halkın ve rasyonel düşüncenin tanımlanmış biçimlerinin ötesine geçmek, daha önce deneyimlenmiş yolların dışında bir güzergah geliştirmek için kavramların üzerine gitmek gereklidir. Bireyin sadece seçim ve kısmen de sivil toplum kuruluşları aracılığıyla konuşabildiği dar bir siyasal anlayışa dayanan liberal teorinin ötesine geçmek ve bununla birlikte ona koşut olan Marksizm'in analizlerinin de yenilenmesi bu noktada atılan ilk adımlardan olmuştur. Devamında küreselleşme ve ona karşıt olarak gerçekleşen toplumsal hareketler, yeni demokrasi ve siyaset arayışlarının yolunu belirginleştirmiştir. Bu pratik arayışlarla birlikte, siyasetin yeniden tanımlanması için felsefi geleneğin de köklü biçimde eleştirilmesi ve var olan dayanak noktalarının yerinden edilmesi gereklidir.

Özellikle Fransız düşüncesinde bu arayışın canlı biçimde devam ettiği görülebilir. Devrimci Fransız geleneğinin 21. yüzyılda da yaşadığını söylemek mümkündür. Deleuze, Balibar, Badiou, Nancy, Ranciere gibi isimler farklı noktalardan siyasal teorinin yenilenmesini sağlarken, somut olarak da demokrasinin işlemez doğasını eleştirmektedirler. Bu süreçte söz konusu düşünürler yeni bir siyasetin anahtar kelimelerini de türetirler. Kavramları alışılmış yerinden edip yeniden ele alan ve yorumlayan bu düşünürlerin çabalarını reel siyasetle eşleştirmek her zaman mümkün olmaz. Ancak farklı bir bakış açısını türetmek adına kavramların, dönemin genel geçer kabullerinin ötesine taşınması zorunludur. Pratik, bu yeni kavramlardan türeyecektir. Bu çalışmanın amacı Jacques Ranciere'in düşüncesindeki eşitlik ve demokrasi eleştirisinin, günümüz siyasetinin yeni arayışlarına rehberlik edebileceği düşüncesini öne çıkarmaktır. Ranciere düşüncesinde, eşitlik, demokrasi ve siyaset kavramları temeldir. Ranciere bu kavramların bilindik kullanımlarının ötesinde bir yeniden tanımlamaya tabi tutmaktadır. Bu çerçevede siyasal olanın siyasete önceliği teziyle uyumsuzluğa dayanan



siyasal ilişkinin, sınırları belirlenmiş bir kurumsallığın ve atfedilmiş rollerin dışında oluşacağı düşüncesi esastır. Bu çalışmanın temel argümanı da rolleri belirlenmiş kişilerin siyasa üretme sürecine indirgenen bir siyaset düzeni karşısında, Ranciereci kavramlar eşliğinde yeniden siyasal olanın önemini hatırlanması gerektiğidir. Böylece siyasal ilişkinin temelinde yer alan demokrasinin eşitlik noktası, ancak temsilci-temsil edilen olarak belirlenmiş rollerin ötesine taşınacak bir mücadele zeminde kurulabilir. Yazıda bir düzeni ifade eden polis (police) olarak *siyasetten* (politics) uyuşmazlık ve eşitlik önkoşullu *siyasal olana* (political) geçişte demokratik mücadelenin altı çizilecektir. Düşünürün özellikle *Siyasalın Kıyısında, Demokrasi Nefreti ve Uyuşmazlık* kitaplarındaki siyaset ve demokrasi yaklaşımı bu çalışmanın ana çerçevesini oluşturur. Siyasetin temel unsuru olan kalabalıkların fikrinin yönetime nasıl yansıtılacağı konusunda tarihsel ve felsefi analizlerin eleştirisi üzerine kurulu olan Ranciere düşüncesi, kimin ne yapmasının yukarıdan belirlendiği hiyerarşik ilişkilerin reddedilmesine dayanır. Bu bağlamda özellikle çıkış noktası olan *an-arkhe* ya da kurucu bir ilkenin olmaması düşüncesi onu anarşizmin öngördüğü dünyanın temsilcisi olarak adlandırmaya yol açar. Ranciere'in bakış açısı farklı şekillerde yorumlansa da en nihayetinde siyaseti bir taban faaliyeti olarak öngören düşüncelerin destekleyicisi olacaktır.

Ranciere'in teorisi, öncelikle Althusser'le yollarının ayrılması ve pratik olarak da sosyalist başkan Mitterand'ın özellikle ikinci döneminde yarattığı uzlaşmacı politika ve hayal kırıklığının karşısında kurulmuştur. Sıradan insanla bağlantılı şekilde kurulacak, merkez-eksenli, parti ya da kurum siyasetinin depolitizasyonu karşısında siyasetin yeniden tanımlanmasına çalışan Ranciere, “siyasetin geri dönüşü” çağrısına katılmaz (Hewlett 2007: 104). Kendini siyasal filozof olarak tanımlamaya da karşı çıkan Ranciere açısından siyasal filozoflar, siyasetin düzensizliği yerine polis olarak siyasetin düzenini tesis etmeye çalışmışlardır. Bu açıdan Fransız siyasetine karşı eleştirisi de yeniden kurucu bir yol önerisinden farklıdır.

Ranciere, siyasallığın yeniden tartışılmaya açıldığı bir dönemin radikal filozofudur. Onun radikalliği, Negri ya da Mouffe gibi politikayı “yaratıcı” düzlemde ele alan düşünürlerden farklılaşır. Ranciere siyasal olanı, her şeyin kategorize edilerek çeşitli başlıklar altında toplandığı ve olumsuzluğun bir imkan olarak yok edilmeye çalışıldığı bir dönemde “bastırılmaya çalışılan” olarak tasvir eder. Onu Negri ve Mouffe'dan ayıran da aslında onun siyasal olanın “kurulamaz” niteliğine dair aşırı vurgusudur. Buradaki “kurulamazlık”, kurumsal ve yapısal sınırlardan ziyade siyaseti bir oluş olarak el alma fikridir. Ranciere'in ifadesiyle (2007: 140) “siyaset kendisini önceleyen hiçbir özne tarafından tanımlanmaz. Siyasetin öznesini düşünmeyi olanaklı kılan ‘farklılık’, siyasal ilişkinin biçiminde aranmalıdır.” Çünkü Ranciere, siyasal olanı idealize ederken, onun “özne olarak kurulmuş olması gerekir”liğine karşı çıkar ve siyasetin yıkıcı potansiyeline odaklanır (a.e., 49). Başka bir ifadeyle, siyasal olanın *kurulması* demek, siyasal olanı Mouffe'taki anlamıyla farklılaşmışlık ekseninde ayrıksı bir bağlama oturtmak, böylece eşitsizliği yeniden kurmak demektir. Ranciere için siyaseti kurumsallaştırmak yeni eşitsizlikler yaratmak anlamına geleceğinden, siyasal olanı “yaratmak” yerine “siyasal davranabilmek” üzerine düşünmemiz gerekir. Çalışmada, Ranciere'in siyaseti bir tamamlanma hali olarak gören ya da ona yol açan yaklaşımları demokrasi tartışması içinde nasıl eleştirdiğine odaklanılacaktır.

Ranciere siyasal olanın yaratılması fikrini, çağdaş demokrasinin giderek teknokratik bir biçim almasına dair eleştirilerinden hareket ederek yeniden ele alır. Ona göre demokrasinin çağdaş problemi, istikrar ve düzen öncelikli bir biçim almasıdır (Ranciere 1999: 125). Ranciere'e göre halihazırdaki demokrasi, giderek zorunlu bir konsensüsün inşası ve uzlaşmanın dayatılması olarak ön plana çıkar. İşte onun "siyasetin geri dönüşü" tezlerine eleştirisi de bu noktada anlam kazanır: siyaset, uzlaşmayı ön plana alan bir yaklaşım koyarak, siyasalın kurucu ilkesini, yani çatışmayı ve uzlaşmazlığı geriye iter (a.e., 141). Böylece siyasetin kendini uzlaşma kaygısına dayandırdığı ölçüde, toplumsal bütünüyle kuşatmasına zemin hazırlar. Böylesi bir uzlaşma kaygısında olan siyaset, giderek çatışmayı ve müzakereyi dışlayıcı bir tonla seslendirilir. Diğer bir ifadeyle "siyaset, siyasete yazgılı olanlara has bir yaşam tarzının kendini gerçekleştirme olarak açıklanır" (Ranciere 2007: 140). Bu noktada Ranciere demokrasiyi de iktidara eklenen bir kavram olarak düşünenleri eleştirir.

Oysa siyaset, Ranciere'in felsefesinde, uzlaşmacılık gibi topyekunleştirici bir bağlama oturtulmaz; Ranciere'in bütün kaygısı, siyaseti uzlaşma gibi toplumsal yaşamı kuşatıcı bir ilkeden arındırmaktır. Tam da bu yüzden demokrasiyi *an-arkhe*, yani ilkeden soyutlanmış bir yönetim olarak tasavvur eder. Demokrasi-iktidar bağlantısını bu şekilde sorgular ve reddeder. Ancak burada çok önemli bir hatırlatmada bulunmamız gerekir: Ranciere, anarşizmi, doğrudan iktidara karşıtlığı öngörmesinden dolayı değil, yaşamı kuşatıcı ilkelerin yokluğu olması ölçüsünde kendi demokrasi perspektifi içine yerleştirir. Bu bakımdan Ranciere'in siyaset felsefesini doğrudan anarşist olarak kodlama kolaylığına düşmeden ilave etmeliyiz ki; Ranciere, demokrasiyi maddi ilişkiler süreci içerisinde doğan bir diyalektik biçim ya da tarihsel zorunluluk yarasından türeyen bir olgu olarak ele almayı da kesinlikle reddeder. Bu açıdan demokrasiyle siyasetin ilişkisini nasıl kurduğunu ve onun temelinde yer alan *demos*'un niteliğini anlamak gereklidir. Bu bağlamda çalışmada öncelikle Ranciere düşüncesinde demokrasi ve siyasetin kökensel bağlılıkları ve devamında *demos*'un kurucu bir güç olarak siyaseti nasıl olanaklı kılacağına dair tespitleri ele alınacaktır.

## Demokrasi ve Siyaset İlişkisi

Ranciere'in felsefe ve tarih eleştirisi, Platon'dan itibaren verili ve yapılması gereken rollerin sınırlarına vurgu yapar. Özellikle *Filozof ve Yoksulları*'nda (2009) belirttiği gibi, düzenin herkese bir iş ve yapabileceği bir rol tesis etme düşüncesine karşı çıkar; bu hatı Platon, Marx ve günümüz sosyolojisinin analizlerine kadar bağlar. Böylece, kurgulanmış bir düzenin varsaydığı rollere dayanan eşitlik nosyonu, aslında bir yanlış tesis edilmesidir. Siyaset de sayılabilir olanların belirlendiği bir düzenekte belirli bir devlet düzeninin, toplum biçiminin olumlanmasıdır. "Dünya yapan insanlarla doludur: ne olduklarını yaptıklarıyla ifade eden ama ne olduklarının yanı başında duran bir bilgi üretmeden 'yapamayan' insanlar. (...) Büyüsü bozulmuş dünyada, artık *paradoksa* ait yeni büyüleyiciliğin temsilcisi bilim ve *doxa* olur. Bütün bu ne yaptığını yanlış bilen pratikler (...) daha önce retorikçinin ve sofistin silahı olan şeyi dünyanın düzyazısına kaydederler" (a.e., 163-164 – vurgular yazara ait). Bugünün siyasetine yön veren liberal demokrasiler de yine kimin ne yapacağı belirlenmiş bir düzlemde herkese bir iş prensibiyle en baştan itibaren Platon'un kötümser kodladığı demokratik

düşüncenin can bulmuş halidir. Demokrasi beğenilmeyen bir yönetim biçimi olarak sürdürülebilir bir yönetimin aracı olarak işaret edilmektedir. Oysaki Ranciere açısından demokrasi düşüncesi bir düzenin değil düzensizliğin ve burada yatan yaratıcılığın ismidir. Bu haliyle siyasal olan demokrasiyle örtüşür. Ancak eşitsizliğin/yanlışın/yönetenlerin kurguladığı demokrasiye yönelik nefretin ya da kötümserliğin temelinde, yine yukarıdan çizilen roller vardır. İşte siyasetin siyasal olanı baskılaması ve polislin düzeni içine sıkıştırması nedeniyle demokrasi kendi sınırlarına dayanmıştır. Ranciere'in bu eleştirisi üzerinden, yeni siyasetin kendisine biçilen rolleri sorgulayan ve buna karşı mücadele eden öğelerden doğacağı söylenebilir. Bunlar basitçe siyasal kurumlar eliyle yürüten siyaset değil, tersine kurumsal siyasetin hiyerarşisini tersine çeviren ve anarşizan bir ilişki biçimini bugün yeniden ele alan yaklaşımlar olacaktır.

Bu mücadele, eşitliği ulaşılması gereken bir ideal değil bir varsayım olarak ele alır ve polis biçimindeki siyasetin kurduğu eşitsizliğin içinde siyasal ilişkiyi canlı tutarak yaratır. Bu haliyle Ranciere, modernitenin ve liberal düşüncenin dayandığı Aydınlanma'yla arasına mesafe koyar. Rasyonalitenin önceden varsayılmış rolleri içinde karşılıklı anlaşma düşüncesini kabul etmez. Birbiriyile uyumlu seslerin yarattığı rasyonel bir zeminin değil ona karşı çıkan duyulabilir sözlerin derindedir (Ranciere 2010: 85). Bu yüzden Rawls ya da Habermas'ın önerdiği “dağıtımçı adalet” ve “uzlaşmacı demokrasi”yi kabule etmez. Çünkü Ranciere'de bir uyuşma ve ortaklaşma mantığının tersine *uyuşmazlık* yatar. Demos'un düzenli eşitsizliği ile eşitliğin düzensizliği arasında bir uyuşmazlık vardır. Eşitsizlik, Ranciere'in tabirleriyle sayılamayanların, payı-olmayanların yerlerini ve görevlerini eşitsiz bir şekilde belirleyen siyasal düzenden kaynaklanır. Bunların sesi duyulmaz ve sözleri meşru değildir. Bu haliyle siyaset ancak polis düzeni olarak vardır; siyasal olan bastırılmıştır. Aslında siyaset, eşitlikle başlar; onun sonucu değildir. Polislin eşitlik olarak varsaydığı düzen, doğal olarak herkesin kendi yerinde olduğu ve kendi işleviyle sınırlandırıldığı için eşitsizdir. Bu durum karşısında siyasetin eşitlik önerisi, demokrasiyi iktidar ilişkisinin ötesinde görmekle mümkündür. Ranciere'e göre (2007: 83-84) “demokrasi, siyaseti düşünülebilir kılan süreçtir; eşitsizliğin bağrındaki eşitlikler”. Dolayısıyla demokrasi mücadelesi, siyasetin siyasal olanı baskıladığı polis düzenini geri çevirecek ve değiştirecek olan yoldur.

Peki siyasal olan nedir? Ranciere, siyasalın ikili bağlamı arasında net bir ayrım koyar: “Siyasal olan ayrı türden iki sürecin karşılaşmasıdır. Birincisi hükümet sürecidir. Cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekten ibarettir ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır. Bu sürece Polis adını vereceğim”. Ve ekler: “İkincisi eşitlik sürecidir. Herhangi birisinin herhangi bir başkasıyla eşit olduğunun varsayılması ve bu eşitliğin doğrulanması kaygısının kılavuzluk ettiği pratiklerin oyunundan ibarettir” (a.e., 13). Ranciere bize iki tane siyasal yorumu sunmaktadır; birincisinde farklılıkların toplanması ve uzlaştırılması vardır, diğesinde ise yatay ilişkilerin çoğul düzleminde eşitler arasında hiyerarşik bir yapılanmayı önleyici bir edim vardır. İşte Ranciere siyasal olan'ı, düzenleyici ve örgütleyici form olan siyaset'ten bu noktada ayırır ve siyasal olanı bir süreç olarak tarif eder: özgülleşme.

Demokratik mücadele, sesleri sözlere çeviren özgürleştirici bir süreç olacaktır. Demokrasi verili polis düzenine karşı çıkışlar olduğu süreç var olur. Polis, sosyalin sembolik kuruluşudur. Dolayısıyla çıkar gruplarının yarışmasının, sivil hakların, liberal anayasacılığın ve diğer tüm kurumsal ve yasal çerçevenin dışında bir demokratik durum tasavvur eder. Demokrasinin potansiyeli, onun bir rejim sorunu değil siyaset sorunu olması ile ilgilidir. Dolayısıyla her zaman siyaset ve demokrasi, polis ve oligarşinin karşısındadır. Dünya polis ve oligarşi tarafından oluşturulmuştur ve siyaset ile demokrasi bu ikisinin karşısında yer alır. Bütün hükümetler azınlığın çoğunluğa hükmetmesi olarak oligarşıktır (Chambers 2011: 67).

Özgürleşme, herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir başkasıyla eşitliğinin doğrulanmasıdır. Ranciere, burada Aristoteles'ten devraldığı ses-söz ikiliğini açıklamaya çalışır. Buna göre, akıl/söz/konuşma yetisi insanı hayvandan ayıran temel nokta ise de, Aristoteles ve Platon için bu yeti en nihayetinde bir dağıtım problemidir. Başka bir ifadeyle, eşit olmayanlara eşitmiş gibi davranılamaz; bazılarının söz'ü diğerlerinin ses'inden daha kıymetlidir. Antikitede Polis'in kurulumu işte böyle gerçekleşir: rol ve konum paylaşımı, eşitler arasında bir eşitsizlik nosyonu yerleştirilmek suretiyle gerçekleşir. Özgürleşme, bu kurulum sonunda gerçekleşen hiyerarşik inşaya, yani eşitler arasında dışsal bir tahakkümün yerleşmesine karşı çıkan şeydir: eşit addedilmeyenin kendini eşit olarak sunabilmesi, ses'ini söz'e dönüştürebilmesidir. Bu edim, yani kurulmuş olana müdahale yetisi olarak siyasal eylem, paylaştırılmış rolleri sekteye uğratan ve Yasa'da açmaz yaratan bir süreç olarak, polis'in paylaşım düzenine darbe vurmaktır, bir anlamda "tekere çomak sokmak"tır.

Polis'ten siyasala geçişin tam bir kopuş içerip içermeyeceği ya da polis düzeninin yeniden kendini var edip etmeyeceği belirsizdir; bu da Ranciere'e dair farklı yorumların oluşmasındaki temel etmenlerden biridir. Siyasetin nadiren meydana gelen bir durum olması da aynı şekilde belirsizliktir; nadiren oluşan siyasetin polis'e karşı çıkışların sonucunda demosun akışkanlığı içinde oluşacağı söylenebilir ancak polis'in kurduğu oligarşinin karşısında demokrasinin kuracağı siyaset, kurumsallaşarak bir sınır çizmeyecekse, nasıl görünür olacaktır? May (2010), bu soruyu cevaplamak için Ranciere'in düşüncelerini toplumsal hareketlerin mücadeleleriyle eşleştirir ve Intifada, Zapatista gibi hareketlerin yarattığı siyasetin Ranciereci perspektiften anlaşılabilirliğini vurgular. Siyasal olanın kurulmasında değil ama belirmesinde baş faktör olan demokratik mücadele, karşı çıkan, soran ve sorgulayan bireylere bağlıdır denebilir.

Dolayısıyla siyasal olanın siyasetin sınırlarına karşı çıkarak var olması, toplumsal hareketlerin kuracağı bağlantılar, kazanımlar ve ortaya koyduğu yeni sorulara bağlıdır. Demokratik siyaset, *hareketler eliyle* özgürleşme sürecidir. Ancak "özgürleşme tarihsel bir zorunluluğun gerçekleşmesi de olamaz, bu zorunluluğu kahramanca diriltilmesi de" (Ranciere 2011: 202). Ranciere, özgürleşmeyi gerçekleştirecek bir özne tayin etmez; zaten felsefe tarihine, özelinde Platon ve Marx'a da eleştirisi bu noktadadır. Özneleşme, kimlik kazandırıcı bir sınırlama içinde olmamalıdır. Özneleşme dair siyasal mücadele, onları gölgelere geri döndürmek isteyen güçlere karşıdır (Tanke 2011: 70). Ranciere için bu kitle *sayılamayanlar*'dır. Demokrasi sayılamayanların paradoksal iktidarındır. Siyasetin öznesi, verili bakış açısında duyumsanamayanı görünür hale getirendir. Sayılamayan özneler, verili olanın nesnel statüsünü sorguladıkları tartışmacı ortak bir sahne meydana getirir. Konsensüs, verili ve sayılabilir olanı yeniden

tanımladığı için demokratik siyasetin tersidir. Hareketler de uzlaşmacı mantığı zorladığı için Ranciere tarafından savunulur (2000: 124-126). Atina'nın demos'u, devrimci dönemin hakları, endüstriyelmiş proleterya, sömürgeleştirmenin kurbanları, Avrupa'nın kağıtsızları, Kuzey Amerika'nın ekonomik mültecileri, etnik azınlıklar, gey ve lezbiyenler gibi, topluluğun dışladığı ve onun tamamıyla tanımlanması mümkün olmayan her kesim sayılamayanlara örnek gösterilebilir (Tanke 2011: 72).

May'e göre (2008: 144-145) Ranciere'deki demokratik siyaset, varsayılmış eşitliğin dışına çıkma eylemidir. Demokratik siyaset daha önce olmayan bir halk yaratır, bir halk zemininde de bir ortaklık doğar. Eşitsiz polis düzeninden farklı olarak demokratik siyasetin önerdiği şey umuttur. İnsanların değerlerinin dayattığı değil kendi yarattığı hayatları kurma umudunun, siyasal olanı sembolize ettiği söylenebilir. Siyaset tarafından baskılanan siyasal olan, *umut* aracılığıyla devreye girer denebilir. Siyasetin ekonomik bir dağılım ve insanların da müşteri olarak adlandırıldığı neoliberal düzende, umudun reddedilmesi ile korku siyaseti birlikte yürür. Bunun karşısında mücadele eden bireylerin özneleşmesi, demokratik politikanın sonucu değil onun bir elementidir. Devam eden kolektif eylemle birlikte var oluşun sonucunda, kolektif biz kurulur. Böylece demokratik hareketten değil ama onunla birlikte, onun içerisinde daha önce olmayan bir biz oluşur (May 2010a: 79). Çünkü bu kolektif yapı, kendi sözünü duyurmakta, duyumsanabilir olanı başkası aracılığıyla değil kendi ifade etmektedir. Siyasetin poetikası ve estetiği de burada devreye girer; radikal özgürleşme için siyasal eylem siyasetin poetikasıdır (a.e., 113).

Chambers (2011), May'in anarşizan Ranciere yorumunu eleştirir. Ona göre polisten tam bir kopuş ya da onu reddediş mümkün değildir; siyasetin polisle harmanlanmış, onunla bağlanmış olduğunu söyler. May'in, anarşizm bakışındaki tüm adaletsizlikleri giderecek bir siyaset arayışı nedeniyle Ranciere'e normatif bir temel yüklediğini söyleyen Chambers açısından polis'i daha geniş bir şekilde yorumlamak gereklidir (a.e., 30-32). Ranciere de anarşist gelenekle kendi anarşizmi arasındaki farkın, anarşist geleneğin Devlet kavramına yaptığı vurgu ve ona dair organizmacı ve naturalist bakış açısından farklı olarak siyasetin tanımından doğduğunu belirtir (May 2008: 175). Ranciere'in siyaset tanımını herhangi bir geleneğe ya da amaca ilişkilendirmek istememesi, onu bir siyasal çerçevenin içinde anlamlandırmayı zorlaştırır. Siyasetin tanımını demokrasiyle ilişkilendirerek demos'un bizzat kendisinden tütedir.

## Demos ve Kuruculuğu

Ranciere siyaseti, eşitliği eksilten polis'e karşı söz söyleme gücünün eşitliğini çıkarmak olarak görür. Bu bakımdan siyaset, saf anlamıyla demokrasi ile özdeşdir (Ranciere, 2014:17). Demokrasiyi, tam da Platon'un anladığı anlamıyla kullanır Ranciere: Demokrasi, ölçüsüz yönetime karşılık gelir. Ölçsüzlük, herhangi bir aşkın ilkeye bağlanamama durumunu tarif etmektedir; bu nedenle demokrasi anarşisttir. Demokrasinin öznesi olan demos, siyasetten dışlanan kesimdir, yani söz üreten değil ses çıkarandır. Oysa demokrasi, ses çıkarmanın söz üretme yetisini gündeme getiren eşitlikçi bir siyasetin radikal belirimidir.

Ranciere, demokrasi olgusuna ilişkin tahlillerini Marx'ın yorumlamasına dayandırır. Marx'ın, hakiki bir demokrasinin ancak "siyasal devletin ortadan kalkması" ile mümkün olabileceğine dair tezi okunduğunda, Ranciere'in demokrasi üzerine vurgusu daha kolay anlaşılacaktır. Demokrasi, topyekun bir demos'un biçimlendirilerek tarihe mal edilmiş biçimi değildir. Demokrasi, hiçbir an'ın aşkınlaşmasına izin vermeyen bir zaman sürecini imler: Yalnızca "şimdi" vardır ve demos, şimdi'nin içerisinde yer alan yersiz-yurtsuzlaşmış bir politik özneliğe tekabül eder. Böylece politikanın yeni kavrayışına ulaşırız: çizilmiş sınırlar içerisinde konuşan ve bu sınırların meta-fizik alanına kaydırılarak demos'un sabitlenmesine dayalı bir siyasetin yerini, yalnızca şimdi'nin anlamına odaklanarak geçmişin mitselliği ile geleceğin belirsizliğini devre-dışı bırakarak "arabuluculuk stratejisi" üzerine odaklanan politika alır. Mitsel (geçmişe dair arkaik-kültürel yapılanma) ve belirsiz (gelecek, olumsuzluk, risk) olanın şimdi'yi merkezine alan demokrasi tarafından dışlanması temelinde, her iki müphemliğin de devlete (Status) zemin hazırlayışı yatmaktadır. Mitsel ve belirsiz olan, doğası gereği doğrudan temsil edilemeyen ve başkalarınca aracısız biçimde fark edilemeyen unsurlar olarak, simgesel bir kodlama dahilinde dil'in alanına girerler. Bunun anlamı, müphemliğin "birilerince" üstlenilmesi ve bu üstlenme sonucunda da simgesel bir anlatı yoluyla demos'a aşkın bir alanın yaratılması, demos'un içerisinde demos'tan bir fazlalığın üretilmesinin önünün açılmasıdır. Buradan da türeyecek olan, söz konusu simgesel aşkınlığı dayatma kudretine sahip olan Devlet'tir. Demos'un fazlalığı, onu sabitleyen bir güçtür; aksi halde demos, ne geçmişin mitselliğine takılı kalabilir ne de geleceğin imlediği kaosu muhatabı olabilir. Demos, akışkan ve hareketli olan potansiyelini Devlet'e eklememesi ile kaybeder; artık demos geçmişin mitolojik formu sonucunda yapılandırılmış bir kimlik ile gelecekteki kaosu aşmak amacıyla aşkınlaştırılmış bir amaçlı kolektif örgütlenişine arasına sıkışmıştır. Ranciere, bu sıkışma anını modern yurttaşlık demokrasisi içerisinde değerlendirir; ona göre demokrasi, yurttaşlığa dair soyut belirlenimciliğin giderek halkın istatistik kılıfına indirgenmesi haline gelmiştir. Her şeyin sayılabilir ve ölçülebilir hale indirgendiği bu düzlemde niceliğin saf güç olarak dönüşümü, demokrasi eleştirisini yerinde kılan temel etmendir ona göre.

Ranciere, demokrasi eleştirisini Badiou'nun teorisinden devam ettirir: Badiou, demokrasinin kapitalizmle ve her şeyin birbiriyle eş-değerli olmasını öngören ticari mantıkla özdeşleştirilmesine radikal bir karşıtlık sunar (Hewlett, 2007:73). Ranciere de Badiou'nun bu savını bizzatı politik olanın içerisinde tercüme ederek, demokrasiye yönelik olarak "ölçülemezlik" savını ortaya atar: Demokrasi, her şeyden önce, politikanın paradoksal koşulunun yani her tür meşruiyetin, kendi meşruiyetsizliğiyle karşılaşma koşulunun kendisiyle yüzleştiği yer olmalıdır. Demokrasi, demos'a içkin eşitliğin, demos'un birbirine indirgenemez unsurlardan müteşekkil olması halinde vuku bulduğu bir düzlem. Bu nedenle demokrasiyi düşünmek demek, iktidardan arındırılmış bir politikayı düşünmek demektir. Demokrasi, siyasal bir rejim değil; politikanın her an kurulu geçmişle bağını kopartan radikal bir eylemdir. Oysa günümüz, "kendini var etme" koşulu olarak pompalanmış bir tüketim arzusunu öne koymaktadır. Ranciere'in politikaya dair gördüğü şey tüketim kültürü içerisinde politika-dışı alanların konusu haline getirilmiştir: "Kitle tüketiminin gelişmesiyle birlikte tüketim tek bir üstün

değer, yani ‘kendini gerçekleştirme’ tarafından tahakküm altına alınmıştı” (Ranciere, 2014:27).

Ranciere’in eleştirisi, modern sosyolojinin de çıkış noktası olarak ele aldığı kamusal-özel ayrımı içerisinde bireysel gerçekleşimi salt özel alana hapseden liberal kavrayışın kendisindedir. Bu kavrayış, Ranciere’e göre bireysel kendini gerçekleştirme potansiyelini salt özel alan içerisindeki egoist tutkulara hapsedmiş ve böylece politika ile birey arasında kopuşu üreterek mevcut düzenin süreklileştirilmesine neden olmuştur. Bireylerin politika ile bağlarının kopartılması ve onların salt özel alanlarına itilmesi demokrasinin kendisi olarak ilan edilmiştir. Bugün demokrasi dediğimiz zaman onu özel alanların içerisinde konumlanmış yaşam tercihleri ile sınırlandırmakta olduğumuz sanıyoruz ki Ranciere’in eleştirisini haklılaştıran bir güncelliktir.

Ranciere (2007, 2014) demokrasiyi saf politika olarak gördüğünü yukarıda ifade etmiştik; Ranciere, böylece demokrasiyi meta-fizik ve teolojik bağlardan kopartarak, bizatihi ontolojinin konusu haline getirmek istemiştir. Demokrasi, Ranciere’ci düzlemde seküler bir kavramdır; ona koşul sağlayan şey bütünüyle demos’un aşkın bir ilke tarafından anlamlandırılmasının önüne geçmektir. Demos, kendiyile aşkın bir ilke arasına hiyerarşik ilişkiyi soktuğu müddetçe demokrasi imkansızlaşır. Toplum, kendi ontolojik doğasından koparak, yukarıda değinildiği gibi, geçmişte şekillenmiş mitik bir anlam kazanır; böylece şimdi, bütünüyle mitik bir geçmişin tekrarına döner. Bu tekrar, demos’un kendini yeniden kurmasına engel olan, dolayısıyla onu “ona ait olmayan” bir şeye kapatan bir tahakküm biçiminin kendisi haline dönüşür. Ranciere’e göre her devlet bir biçimde oligarşiktir; bu nedenle de günümüz devlet sistemleri dahil, her devlet mutlaka kamusal alanı kapatmak, onu geçersizleştirmek ve tebaayı kendi özel alanına hapsedmek ister. İşte demokrasi, bu oligarşik sınırlandırılmışlık içerisinde kamusal alanın yeni baştan sahiplenilmesi isteğine dönüşür. Ranciere’e göre (2014:79) demokrasi, “kamusal alanı tekeli altına alıp politikadan arındırmaya meyilli her devlete karşı harekete geçiren kamusal etkinlik” olarak okunmalıdır. Demokrasinin saf politika oluşu, biçimlendirilmiş ve sınırları çizilmiş özneleşme koşullarının tartışmaya açılmasıdır; bu koşullar içerisinde prosedürel bağlamların yeniden üretilmesi değildir.

Ranciere’e göre günümüz demokrasininin bir başka tahakküm biçimi “temsil” adıyla anılan sistemdir. Bu sistem, demos ile temsilci arasında bir temsil ve aktarım ilişkisi varsayar, ancak sonuçta temsil edilenin gizlendiği bir sisteme dönüşür. Temsilci, temsil edileni gizlediği ölçüde otoriteye dayanır ve demos ile iktidar arasındaki bölünme çizgisi yeniden üretilir. Temsilci, demos’a değil bizzat otoriteye dayanarak tüm vasfını demos’u etkisiz kılarak gerçekleştirir. Ranciere, bu nedenle “parti” kavramını da reddeder: Parti, kitlenin kendini temsil edememe durumunun ortaya çıkardığı bir gerçekliktir. Bu gerçeklik, politikanın profesyonelleşmesine ve böylece demos’un vasıfsız kılınmasına hizmet eden bir ayrımı kurmaya yarar. Temsil, doğası gereği oligarşiyi üreten bir ilişkidir: temsil edileni bulunduğu yerde tutmak ve asıl önemlisi onunla politika arasına sınır çizmek, böylece onu politik-özelik imkanından dışlayarak onu sadece bireysel-türsel yaşamının içerisine hapsedmektir. Oysa Ranciere için demokrasi, bireyin kendisini dışlandığı politik alanın içerisine sokabilmesi ve orada kendi söz’ünü kurabilmesidir. Ranciere, politik olan ile toplumsal olanın radikal bir şekilde ayrılaştırıldığı ve insanların bütünüyle özel alanları içerisinde anlamlandırılarak politikanın kapatıldığı bir evrede günümüz demokrasininin demos’u

düzenleme, çerçeveleme, sınırlama faaliyeti olarak aslında bir demokrasi nefretinden ibaret olduğunu savunur.

## Sonuç

Ranciere, siyaset tanımını ideolojik geleneklerin ötesinde, belirli grupların tanımlanması ve adlandırılmasının karşısında, herkesin yönetimini tanımlamak düşüncesine dayandırır. Herkesin bir ortaklık ekseninde eşitlenmesinin karşısında, bu eksenden önce bir eşitlik olduğuna dayanır ve bu eşitliğin de ancak siyasal eylemle açığa çıkacağını, onun içinde belireceğini söyler. Böylece Ranciere, düzenin sağlanması anlamındaki siyasetten önce eylemin önceliğine dayanan siyasalın altını çizer, belirginleştirir. Siyasal olanı bu şekilde öne çıkarması, kendi düşüncesinin tarih ve felsefe içinde gelişen diğer akımların çerçevesiyle uyumlu hale gelmesini zorlaştırır. Bu nedenle bir düzen (order) tanımı getirmez. Tersine düzensizliğin içindeki eşitliğin önemini belirtir. Duyumsanabilir olanın dağılımını düzenleyecek herhangi bir öz, ilke, grup ya da ayrıcalık yoktur. Toplumun içindeki çatışma ve uyuşmaların siyaset tarafından düzen sağlamam adına yok görülmesiyle gittikçe yükselen demokratik meşruiyet eleştirilerini anlamlandırmak adına Ranciere'in analizleri önemlidir. Bu açıdan Ranciere, günümüzde demokrasiyi ve siyaseti yeniden tanımlayacak bir çerçeve sunar. Böylelikle siyasetin kurallar manzumesine dönüşen mekanizmasına karşı, siyasalın canlılığı ve üretkenliğine bir alan açılmış olur. Bu durum özellikle yakın dönemde yeniden kendini gösteren ve yerleşik kurumsal siyasetin karşısında yeni bir siyaset üretme çabasında olan toplumsal hareketlerin girişimlerini ve çabalarını anlamlandırmak için teorik bir çerçeve üretmekte yardımcı olacaktır. Dolayısıyla Ranciere kavramsal yenilenmenin önünü açarken güncel ve pratik tartışmaların anlamlandırılmasında bir güzergâh ortaya koymaktadır.



## The Priority of the Political in Rancière's Thought

### Abstract

In the study, the political concept of Jacques Ranciere is analyzed through his own works and secondary recourses. The study underlines the priority of political concept in Ranciere's thought to make a new framework for recent issues on democratic debates. Ranciere thought is based on the differences between politics and political. He constitutes the political on disagreement and contradiction against the polis of politics. The political view of Ranciere is parallel with his democratic approach. He creates a new democratic thought beyond of the (liberal/representative) democratic practices. The most important part of his thought is to indicate the importance of democratic actions with focusing on political as the space of the disagreement and equality rather than politics that means the order. The political and democracy overlaps according to him, and they are both against the order or the established politics. Ranciere who redefines the relation between democracy and politics outside of the well-known concepts helps to rethink on the concepts of political-politics and policy. This study argues that the concept of political in Ranciere thought breaks the order of politics as policy-making. Ranciere who make a new path in political thought as putting on the democratic politics to the base of the politics gives philosophical answers to the crisis of the democracy. Democracy for Ranciere is not a form of state but it is the name of disagreement and the act of political subjectivity. So his arguments help to rethink the democracy and politics in contemporary debates especially in the efforts of social movements. He constitutes his own thought beyond the old ideologies like the demands of the movements. In doing this Ranciere makes a renewal on conceptual level and also make a new path to understand new political changing on practical.

### Keywords

Jacques Ranciere, The Concept of Political, Political Theory, Democratic Politics.

## KAYNAKÇA

CHAMBERS, Samuel A. (2010) "Police and Oligarchy", *Jacques Ranciere: Key Concepts*, ed. Jean-Philippe Deranty, ss. 57-68, Acumen: Durham.

CHAMBERS, S. A. (2011) "The Politics of the Police: From Neoliberalism to Anarchism, and Back To Democracy", *Reading Ranciere: Critical Dissensus*, ss. 18-43, A&C Black.

HEWLETT, Nick (2007) *Badiou, Balibar, Ranciere: Re-thinking Emancipation*, Continuum, London.

MAY, Todd (2010a) "Wrong, Disagreement, Subjectification", *Jacques Ranciere: Key Concepts*, ed. Jean-Philippe Deranty, ss. 69-79, Acumen: Durham.

MAY, T. (2010b) *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Ranciere: Equality in Action*, Edinburgh University Press: Edinburgh.

MAY, T. (2008) *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*, Pennsylvania University Press: Pennsylvania.

MAY, T; Noys, Benjamin; Newman, Saul (2008) "Democracy, Anarchism and Radical Politics Today: An interview with Jacques Rancière", *Anarchist Studies*, Vol. 16, No.2, ss. 173-185.

RANCIERE, Jacques (1999) *Disagreement*, çev. Julie Rose, University of Minnesota Press: Minneapolis.

RANCIERE, J. (2010) "Demokrasiye Karşı Demokrasiler", *Demokrasi Ne Alemde?*, Haz. Eric Hazan, Çev. Savaş Kılıç, Metis: İstanbul.

RANCIERE, J. (2011) "Komünizmsiz Komünistler Mi?", Bir İdea Olarak Komünizm içinde, A.Badiou-S. Zizek vd., Çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul: Ayrıntı.

RANCIERE, J. (2014) *Demokrasi Nefreti*, Çev. Utku Özmakas, İstanbul: İletişim.

RANCIERE, J. (2009) *Filozof ve Yoksulları*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis: İstanbul.

RANCIERE, J. (2007) *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis: İstanbul.

RANCIERE, J. (2000) "Panagia D. Dissenting Words: A Conversation With Jacques Ranciere", *Diacritics*, Vol. 30, No. 2, pp. 113-126.

TANKE, Joseph J. (2011) *Jacques Ranciere: An Introduction*, Continuum.

Research Article  
Araştırma Makalesi

Meriç BİLGİÇ

Kocaeli University, Department of Philosophy, Kocaeli-Turkey  
mericbilgic@gmail.com

## The Logical Limits and The Ontological Principle of The Idea of University

### Abstract

This article settles an account with the idea of “university” that has been a traditional debate in philosophy. An idea can be accepted as necessarily true by a consensus among some reasonable people, if and only if, its premises could be grounded on true knowledge, and its result could be reached by true reasoning. Then, we have three questions: What is the idea of university, why should it be necessary, and how can a norm be grounded on knowledge? Behind the idea of modern university there is a principle called “Universitas”, named “metaphysics” by Kant, and “*prote philosophia*” by Aristotle. The opposite of it would be postmodern university, called “multiversity” in principle. Here, we ground the norm *Universitas* by the logical form of *reductio ad absurdum*, under the light of the knowledge of the value of some possibilities of human being, or simply, of human dignity.

### Keywords

*Universitas*, multiversity, Kant, third generation university, alienation.

The idea of university had been established for thousands of years, dating to the beginning of history written by Sumerians. A famous Sumerian, and the author of *The Sumerians*, (with the early -1951-subtitle: *A Pre-Greek System of Education*) Kramer (1963) noticed that the level of such intellectual and scientific success could only be seen during the modern era (p. 229). Contemplation and classification of beings are the features of Sumerian science and are also the basis of Aristotelian science. Plato's *Academia* and Aristotle's *Lykeion* are respectively the concrete theory and an institutional practice of the idea. Aristotelian philosophy with Neo-Platonist ingredients was the founding idea of the first medieval Christian "Universitas" as a continuation alongside the parallel of the Islamic "Madrasah". The difference of *Universitas* comes from its role in European politics. Papal and imperial guidance and priorities had affected the organisational style and curriculum of universities. The Popes and imperial rulers desired to be theoretically and ideologically accepted and to be justified as the universally valid authority. Acting as an ideological apparatus fulfils one medieval meaning of the idea of *Universitas* (Rueg, 2003: 8).

As far as we may follow the philosophical texts, the idea of university was first elaborated by Kant in his work *The Conflict of the Faculties*, published in 1789. Von Humboldt had politically joined him ten years later. They both thought that the autonomy of the university against that state would benefit society through the growth of a national character. In 1810, the university in Berlin had been established on their and Schleiermacher's ideas as the first modern national research university. The second text came in 1852 from Cardinal Newman with the title of *The idea of a University*. He was a liberal Catholic, and defended the idea "theory for theory" as the autonomy principle of education against the utilitarian attitude of the modern national state. The next famous article, *Die Idee Der Universität*, appeared after a century in 1923 and 1946, written by Karl Jaspers. He stressed the concept *Universitas* as the basis of the idea. He held an elitist position, and thought that if qualified and skilful students are educated through scientific researches within the great universal knowledge they existentially develop an integrated personality (Fincher, 2000: 1-6).

The final article, *Die Idee Der Universität*, was written in 1987 by Habermas. His logical position was expressed as clearly as Kant's position. He totally rejected this "idea" tradition. For him, the problem is a part of language-games, as Schleiermacher and Wittgenstein had pointed out. The idea of university lacks necessity, unless the idea is shared in a society with meaningful communication, and if the relation between university and the "life-world" is healthy, thereupon the idea of university may offer a universality or totality. But the subject is so complex that it should not be underestimated. At least, we can say that there are some methodological relations and rules with a transcendental role between social interests, human being and the natural and social sciences (Habermas, 1987: 3-22).

By the end of these texts on the idea of university, we may have certain logical positions, and can develop the argument so as to overcome "the complexity that should not be underestimated". It is so obvious that, in general logic, there is no ontological proposition or knowledge that is naturally necessary or categorically true by itself. The truth of any ontological proposition is always dependent on other ontological propositions, because they are in an "is" relation with some natural conditions. They are

hypothetical judgements, and have certain objects to prove them. That is why they are called “knowledge”. But an idea is not knowledge or hypothesis that can be justified by its object. An idea has no object; it may merely have a categorical “ought to” relation with its own conceptual totality in the species-genus relation. Nevertheless, **an idea can still be accepted as an apodictic judgement, necessarily true by a consensus among some reasonable people if and only if its premises could be grounded on true knowledge, and its result could be reached by true reasoning.** Then, the question of what is or is not the idea of university that we might build a consensus on would necessarily and logically be dependent on the questions of which or what kind of thought could make us think that it would be necessary, and how a discourse consisting of the categorical “ought to” relation could be grounded on knowledge, namely on the hypothetical “is” relation? Thereby we have three problematic titles we are going to deal with here so as to reach a proof. Two of them are external problems: 1) How an “ought to” discourse is based on “is”; 2) is there any categorical principle that could be the norm of the idea of university; and 3) how a necessary principle or namely, a norm, can be grounded by reasoning.

The target of the first two steps is to develop a basis to reach a logical proof for the ontological principle at the third subtitle. The concept *Universitas* would have a central position throughout these three steps. *Universitas* was the Latin, original name of university. Even though there is a contingent relation between a name and its reference, as Saussure has pointed out, the meaning of the word *Universitas* has been consciously developed for university through its history. The original meaning of the word *Universitas* was “union” of students and/or masters. But it has been turned to the strict meaning “universality”, “generality”, being a place of “universals”. The epistemological role of universals over singulars has also been kept in a central position by Kant. If the history of metaphysics is considered, it can be seen that the universal-singular relation, like unity-multiplicity, identity-difference, etc. is the main vein of the metaphysical ore. In Kant’s discipline of categories this main metaphysical ore appears somehow, and Kant makes it one of the *a priori* categories of understanding as a transcendental epistemological principle. We pick up this category *Universitas*, and take it as a key to understand Kant’s and the others’ philosophical systems and apply this epistemological principle to the idea of university so as to reach the ontological “autonomy” principle of university.

## 1. The logical Ground Or Methodology of The Discourse: Anthropological Ontology

It is a sceptical tradition to separate “is” from “ought to”, or “fact” from “value”. Its reputation comes from Hume’s indication that says that *a priories* like “necessity” are not *ideae innatae* or analytic but psychological or synthetic. As is well known, this story ends up with Ayer and Strawson’s emotivism. Actually, they are right in that; we are living in emotional, psychological, cultural garbage by mixing these two categories. But there is no other way to live. What this exaggeration has missed is this: we can theoretically clarify this garbage by finding a true relation between fact and value. The whole tradition of philosophical anthropology from Aristotle to Kant has dealt with this

problem. Basically, philosophical anthropology states that science is a result of human existence, not a direct result of the existence of nature itself. Any explanation of “existence” should be based on the knowledge of the ontological possibilities of human being. Under the title of philosophical anthropology, this is called anthropological ontology or “**anthropontology**”<sup>1</sup>. Consequently, the ontological reason of an idea can be based on the knowledge of some ontological possibilities of human being, and then this knowledge can be transformed to a norm that would be the principle of this idea. This is because any ontological reasoning is a result of the effects of human values or other ideas. Recall the function of ideas over understanding in Kant; he says that “*the absolute whole of appearances is only an idea, since, because we can never project it in an image. (...) [Nevertheless] always fruitful in the highest degree and avoidably necessary in respect of actual actions*” (Kant, 2000: 402-403) (para. A328/B434-435). This is because without ideas in the practical use of reason, there would be no reason to apply the categories of understanding on anything to project an image. Or consider Aristotle’s (1928) first word in *Metaphysics*: “*All men naturally desire knowledge*” (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει) [980a][21]. This is the difference of the human species: there is a natural relation between knowledge and interests. The desire to know truth is more important than surviving. A murdered person always asks the reason “why” before dying, but doesn’t ask “can I survive”. Men or women realise their status as human beings via knowing, the main difference compared with the other animals.

Furthermore, if any sceptic refuses this connection ( $p \rightarrow q$ ) between the norm ( $p$ ) and its ontological ground ( $q$ ) because there was not such an ontological ground (in *modus tollens* form:  $p \rightarrow q, \sim q / \sim p$ ), they would create a contradiction, and wouldn’t have a right to refuse the norm since they maintain their sceptical position. Otherwise, they would have transformed an “ought not to” from “is not”, and set up a negative norm. Even the fact-value distinction turns out to be a new scientific value, and a second contradiction. Therefore, we have to leave open the door for the scientific grounding of ideas.

The relation of universals and singulars is a philosophical debate, but at least it is clear that to know is to know universals (Russell, 2007: 69). Furthermore, knowing some singulars through universals is always realised in a higher general context, in a relation between universals. This highest general relational position of universals (Lat. *summa genera*) is occupied by the *a priori*s. Here, we are in a position to defend an *a priori*: *Universitas* as an epistemological principle of general knowledge. *Universitas* expresses the quantitative, numerical generality or totality of knowledge: “*Thus allness (totality) [Universitas] is nothing other than plurality considered as a unity*” (Kant, 2000: 215) (para. B111). Leaving aside the problem of the roots of *a priori*s, *Universitas* has an ontological application, not only to any appearance of singulars but also to the appearance of all knowledge and science as well. But it should certainly be borne in mind that the *Universitas* of whole sciences as a principle for the university institution is not a real wholeness or immanent totality of all scientific contents. This

<sup>1</sup> The word “anthropontology” in this sense has been contributed by Betül Çotuksöken. See, Çotuksöken, 2010: p. 44

point is what Hegel had misunderstood, and all the analytic, pragmatist, Marxist and postmodern philosophers attacked this idea of *Universitas*. Hegel's objective idealism has created this mistake, and all the counter ideas against which we defend here are based on this mistake. On the contrary, Kant's position (like Aristotle) is clear: "*the plane for the whole of a science insofar it rests on a priori concepts, and dividing it mathematically in accordance with determinate principles*" is a transcendental plan (Kant, 2000: 214) (para. B109).

Kant's definition of metaphysics as an architectonic unity of all sciences and disciplines is entirely based on Aristotle's idea of *prote philosophia*. In a transcendental sense, the distinctive principles of the sciences have a hierarchical unity from the simple to the complex, from the logical principles to the ontological ones, and then to the ethical and political principles that decide the importance and organisation of all these for education:

Now of these characteristics that of knowing all things must belong to him who has in the highest degree universal knowledge; for he knows in the sense all the instances that [those] fall under the universals. (...) And the most exact of the sciences are those which involve fewer principles are more exact than those which involve additional principles, e.g. arithmetic than geometry (Aristotle, 1928: para. 982a 22-28)

This is a transcendental epistemological plan that has some ontological applications. So, if human being is in a position to realise ontologically him/herself through knowing, then *Universitas* as an epistemological principle has something to do with being human distinct from other animals. Only a human being can recognise his/her distinctive power and skills, define his/herself within an idea or a universal consisting of the totality of these distinctive powers and skills, and finally try to fix his/herself in this idea produced by him/herself so as to create him/herself constantly. Only a human being can burn him/herself, and recreate again him/herself from his/her own ashes. Even Plato (1997) announces philosophy as death, "*to separate the soul as far as possible from the body*" (p.58) (*Phaedo*, para. 67b) based on this job: To turn the whole *Psykhé* with the philosophical *Techné* so as to make appear the brightest truth *Aletheia* (p.1136) (*Republic VII*, para. 518d). Philosophy is the art of self-creation, *autopoiëton* of a human being him/herself, *anthropou poiësis*, like the divine job (p. 290) (*Sophist*, para. 265e).

## 2. *Universitas*, the Categorical Principle as the Norm of the Idea of University

The idea of university is based on the totality, the *Universitas* of these skills or faculties of a human being so as to bring him/her in a position to be able to create his/her totality autonomously and freely. The existential process of a human being that is different from the other animals is a mental process. Entities of the physical processes hold their own totality in themselves. But the totality of any mental process needs to be integrated consciously. Not only any single individual but also any superior structure of human civilisation, any institution, university or state as a mental process needs to be organised according to this epistemological principle of *Universitas*, the ontological

principle of autonomy, and the ethical principle of freedom. In *The Concept of Mind*, Gilbert Ryle gives university as an example for explaining his famous concept “category mistake”. The answer of the question “where is the university” cannot be a building; existentially it is a mental organisation. A mental organisation needs to be rationally organised.

Here we have confronted with an interesting point – the idea of university. The idea has directly carried us to the core of philosophy. The idea of university lies in the central axis of philosophy. That is why university is the institutionalised form of philosophy. The faculties of a university should be determined according to the faculties of human beings; namely, the knowledge of the natural processes produced by scientific practices should be organised so as to reach the target: realisation of some rational evaluations for reproducing social life, at least according to basic human rights. The lack of any one of these three faculties would mean the degradation of the value of human being. Will without knowledge wouldn't reach the end, knowledge without will would serve the other's end, willing without an end would be meaningless. The main aspects of the distribution of the faculties can be seen on Table 1:

**Table 1.** The distribution of the faculties that define human in philosophy

<b>Biological roots</b>	Genetic data	Survival instinct	Organisational behaviour
<b>Faculties</b>	Cognition	Will	Action (decision)
<b>Their objects</b>	Meaning	Value	End, target
<b>Philosophical theories</b>	Theory of meaning	Axiology (→)	Decision theory
<b>Propositional types in logic</b>	Meaning propositions	Hierarchical evaluating propositions	Acting propositions
<b>Fields</b>	Science	Ethics	Art
<b>Kant's question</b>	What can I know	What ought I to do	What may I hope
<b>Reducing the faculties to one (roughly)</b>	<i>To cognition:</i> Parmenides, Socrates, Aristotle, Kant	<i>To will:</i> Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson	<i>To action:</i> Heraclitus, Hegel, Marx, James-Dewey

Through the history of philosophy human being has been defined with these three distinctive powers: Cognition, will and decision. The biological origins of these powers are respectively, genetic data, survival instinct and organisational behaviour. For human intelligence these skills have turned to knowing the meanings of things, willing and evaluating according to some values, and deciding to create an end with pleasure in an action. In parallel with our ontological distinction and from a logical point of view, Davidson has also proven that there are three irreducible propositions which express meaning, thought (evaluating) and action (Davidson, 2001: 141-155). Some philosophers have reduced the triad to one by keeping their *Universitas*, and others have also reduced these to one and denied the two others, like pragmatists. If you are not able to reduce them to each other then you have three separated theories: Meaning theory, axiology and decision theory. However, Danold Davidson (2004) tried a logical reduction in his article “A Unified Theory of Thought, Meaning and Action”. Because knowing is always a reduction (Davidson), nothing can be known by itself in itself.



The great philosophers at the turning point of human history established an idea of *Universitas* as a basis of their philosophy, human thought and educational theory. The idea of university was developed by Plato and Aristotle in Antiquity, by Aquinas in the Middle Ages, and by Kant in Modernity. They all have almost one voice about the idea. We may briefly glance at them. For example, in the theory of Plato's Academy (*Academeia*), as can be seen from the Table 2, there is a relation between having the general truth of all "scientific" fields and having an integrated spirit and body. This is the most general level of the idea of university, which can be seen in all the philosophers that will be mentioned here. Creative thinking starts from erotic desire, directs itself towards the idea of beauty, and transforms to the wisdom of the idea of good and knowledge of being; the *Logistikon* of *Psykhé* achieves harmony with *Epithymetikon* and *Thimoeides* (as judgement was created a teleological unity between theoretical and practical reason in favour of goodness in Kant). *Dianoia* is connected to *Noesis* by *Dialektika* (as understanding was connected to the pure ideas of reason in Kant), *Hypothesis* is connected to the *Eide*, and finally one reaches his/her personal integration and happiness (*Daimonia*) by gathering the general scientific, philosophical truth. The academic duty of philosophy is to determine and define all these fields through their related ideas and the idea of good. *Academeia* was free of charge, and served as an enlightening higher educational institution (Nails, 2002: 248). The idea of creation of a human being him/herself in an intellectual perfection is just the idea of *Universitas* as can be read as a turn from Hesiod's' *Theogonia* to Plato's *Anthropogonia*<sup>2</sup>.

**Table 2.** The academic fields and the theory of participation in Plato<sup>3</sup>

Beings	NOETA (Known by reason)		AISTHETA (Percept by sense)	
Places of beings	Sun- <i>Psykhé</i> (Soul)		Earth-Body	
Psychic domains	<i>Logistikon</i> (reasoning)		<i>Thimoeides</i> ( <i>animus</i> , animation, <i>elan vital</i> )	<i>Epithymetikon</i> (desire- needs)
Known objects	<i>Eide</i> (ideas, principles)	<i>Hypothesis</i>	<i>Zoa</i> (animals), <i>skeuata</i> (productions)	<i>Eikasia</i> (signs)
Types of knowledge	<i>Episteme</i> ( <i>dialektika</i> , philosophical knowledge)	<i>Teleute</i> (Knowledge of sciences)	<i>Gnosis</i> (bliefs), <i>alethes doksa</i> (true opinion)	<i>Aisthesis</i> (sense, imagination), <i>doksa</i> (opinion)
Ways of knowing	<i>Noesis</i> (abstract reason – grasping by <i>Nous</i> )	<i>Dianoia</i> (intentional inference)	<i>Pistis</i> (believing)	<i>Eikasia</i> (guess, design)
Fields of knowledge	Arithmetic (Philosophy) (normative sciences)	Geometry: (positive sciences)	Music, rhetoric, gymnastic, vb. (Applied sciences)	

<sup>2</sup> It's quite remarkable to discover that, the beginning of the systematic philosophy with Meno's *aporia* in Plato is based on a Russell paradox: A set of idea (man) takes itself as its own member so as to recreate itself.

<sup>3</sup> Plato (1997) himself verbally draws this table in his *Republic* VI, 509e (p. 1130). "Psychic domain" has also taken by the same way from *Republic* IV, 423a- 445e (p. 1055-1077).

His student, Aristotle, also has almost the same idea in his *Lykeion*. But he reduces the idea of being to the knowability of being, which is dependent on the rational part of *Psykhé* (see. Table 3). This transition is on the one hand the precursor of Kant's Copernican revolution, and on the other hand it emphasises more strongly the relation between having an idea of general truth and having an integrated personality with harmonious faculties. Thinking (*Dianoia*) is a part of the virtues as "*Dianoethikes Aretes*". His idea of *Universitas* or totality, namely *prote philosophia*, is the cumulative totality of the principles or ideas of the fields, from simple and less to complex and more. First of all, soul is the "[final] cause and origin of the living body (...) all are means to the soul as end" (Aristotle, 2008: p. 46) (para. 423b). In the soul, three logical principles of *Nous* (pure theoretical reason) are applied on genus-species relations within an *apodeictical syllogismos*, and we get scientific knowledge, *episteme*. *Nous* is also applied to contingent knowledge that needs to be decided on by the help of *Nous Practicos* or *Phronesis* and *Techné*. The purpose or *telos* of *Phronesis* is itself beauty of action or decision connecting the universal and the singular, namely virtue. Therefore, soul realises itself as a unified end in itself by being virtuous. Decision faculty or judgement (as Kant has named) is *Proairesis* that manage *Phronesis* and *Techné*. *Techné* is not effective only on some creative art pieces that did not exist before, but also on the objects of the other faculties of the soul; namely all of the theoretical and practical wisdom, and scientific knowledge are the end or *telos* of *Techné*.<sup>4</sup> Finally, *Psykhé* is a *Universitas* of its faculties, and all the scientific and educative practices are based on this idea. The completion of the distinctive faculties of the species is an intellectual end in itself for human being.

**Table 3.** Academic fields and the classification of faculties in Aristotle

		<i>Psykhé</i> (Soul)			
Parts of Soul	Noetike Rational	Irrational			
		Aisthetike Animal		Threptike Vegetal	
Psychic domains	Cognition	Oreksis Desire		Addiction to needs	
Virtues	<i>Dianoethikes aretes</i> -intellectual virtues			<i>Ethikes Aretes</i> -Ethical virtues	
Types of knowledge	<i>Genos</i> , cins ile ilgili, necessary knowledge	<i>Symbebekos</i> , ilinekle ilgili, contingent knowledge		<i>Gnorimon</i> -tacit habitual knowledge	
Types of <i>Dianoia</i> , thinking	<i>Theoretika</i>		<i>Praktike</i>	<i>Poietike</i> (Creative)	
Ways of knowing	<i>Sophia</i>		<i>Phronesis</i>	<i>Techné</i>	
	<i>Nous</i> Reason	<i>Episteme</i>	Practical wisdom		
Fields of knowledge	Philosophy, Logic	Science	Politics, ethics, economy	Arts	

<sup>4</sup> See Aristotle. (1998). *HΘIKA NIKOMAXEIA*. (p. 115) (para. 1139 a21- 1139b 5).

Medieval universities were first founded on Augustinian neo-Platonic philosophy but they were not able to resist the power of Aristotelian philosophy. The first university was Bologna founded in 1088; the University of Paris followed it in the middle of the 12<sup>th</sup> century; then Oxford in 1167, Cambridge in 1209, Salamanca in 1218, Padua in 1222, and so on and so forth. At the beginning, they were called *Studium Generale*, but after the 13<sup>th</sup> century only the ones called *Universitas* were left, as *Universitas magistrorum et scholarium*, *Universitas scholarium* or *Universitas studii* (Rüeg, 2003: 37). Thomas Aquinas' philosophy started from Paris in 13<sup>th</sup> century, and became more influential in universities and on the history of European Thought in general, so that if one wishes to negate his ideas even today, he/she still has to use his discourse. He was an Averroist and Aristotelian, and shared the idea of *prote philosophia*. For him, the whole science must have the same object with the essential principles, as far as universal science has been kept in its own principles (Aquinas, 1920: p. 11). Therefore, theology has the same duty as *prote philosophia*: finding out these first principles, and demonstrating their totality or universality. Knowledge starts from the bodily *existentia* of empirical reality—like Aristotle—and rises up towards *Essentia* (see Table 4). The degree of *Universitas* of *Essentia* and *Existentia* exhibits a hierarchical ontological structure. The degree of identity and difference of *ipseidas-quidditas* (*Essentia-Existentia*) determines not only their substantial *realitas* but also their intellectual *realitas* and knowledge. One cannot reach the absolute, pure forms in the Divine Mind (in contrast to Hegel), but one can imagine and talk about them. Individuation of physical matter separates *Essentia* and *Existentia*, and produces existential desires and fears. One may hope for an end according to the degree of his natural law synthesis between his knowledge (of his *essentia*) and his own will (his *existentia*) (like in Kant). The essence of cognition and existence of will differ. But if one activates his *nous pathetikos* or *intellectus possibilis* and links it back to the ideas and principles of active *intellectus* he can reach the common good, natural law, and can achieve integrated personality and happiness. Because mental and sensual pleasures are not different, *Universitas* of knowledge is the same as the *Universitas* of soul. Whole science, *prote philosophia*, is *Theologia* (Aquinas, 1922: 124- 126) (para. I, 80, 2).

**Table 4.** The degrees of intellectual and substantial realities of beings in Aquinas

	Being	Type of being	Existential position	Mode of motion	Substantial Faculty	Mode
N O E S I S↓	Unity God Father <i>Nous</i>	Absolute Pure Being Forms (Ideas)	<i>Essentia</i> = <i>Ente</i> ( <i>Existentia</i> ) <i>Universitas</i>	<i>Entellekheia</i> Pure and accomplished action of <i>Nous</i>	<i>Nous</i> (Divine Mind) ↓ ↓ ↓ <i>Intellectus</i>	Necessary Being, First Reason, Autonomy
N O E T A	(Holy Spirit) ↓ ↓ ↓ <i>Intellectus</i> Intellects	↑ More pure beings and forms ↓↓↓ Material forms	<i>Essentia</i> ≈ <i>Existentia</i>	<i>Entelekheia</i> + ↓ ↓ ↓ <i>Energeia</i>	<i>Intellectus</i> Active Reason ↓ ↓ ↓ Passive Reason <i>Intellectus Possibilis</i> Sense	Contingent beings Their <i>existentia</i> has been determined by an external <i>essentia</i>
	Nature (Son, Jesus) Soul (Man)	Composed beings Matter+Form	<i>Essentia</i> ≠ <i>Existentia</i>	<i>Dynameis</i>	↓ ↓ ↓ Sense, Desire Body, needs	Heteronomy

The relation between the philosophy of *Universitas* and the university institution is not so clear in Aquinas' texts. But McIntyre (2009) says that it can be seen if we compare Paris and Oxford by considering Aquinas' *Commentary on the Nicomachean Ethics* (VI, Lect. VII, 1209-1211). The education of *septem artes liberales* starts with *Trivium*: logic/dialectica, grammar and rhetoric. The study goes from logic to mathematics, and then to *Quadrivium*: arithmetic, astronomy, music, geometry and ethics. If the student was successful in his active teaching, and could achieve maturity, then he would pass metaphysics and theology. The maturation of a student requires a philosophy of *Universitas* of soul, *Universitas* of syllabus, namely anthropological and ontological *Universitas* and active help (faith and hope goes with love). McIntyre also supports Aquinas' idea of natural law as corresponding with *Universitas*: "We are able to understand what the university should be, only if we understand what the universe is" (p. 94-95).

There is almost nothing left for Kant. The specific great success of Kant's philosophy is his system of categories. Like the Copernican revolution, he reversed the theoretical positions of the sensible and intelligible worlds. The external reality that had been expressed as *aisthetike* in antiquity, as *existentia* in the medieval era, and as *res extensa* in the beginning of modernity by Descartes, was expressed as *mundus intelligibilis* in Latin, and named as *noumenon* in Greek by Kant. Additionally, the internal mental processes that had been expressed as *noetike* in the antiquity, as *essentia* in the medieval era, and as *res cogitans* in the beginning of modernity by Descartes, was expressed as *mundus sensibilis* in Latin, and named as *phainomenon* in Greek by Kant. This epistemological reverse helped to overcome the most profound theoretical mistake of the previous ontologies: fetishist reasoning. Fetishism offers the mediate one as an immediate, so the symbols have the power of reality. But the appeared world we sensually live in is a cognitively mediated world. We do not have any knowledge of the rest: All the ideas of the ontological reality and any ethical principles of human nature are reachable by tools of reasoning. Kant puts these two worlds in methodological relation in his system. In the two cognitive faculties, "reason" deals with human nature, desires and freedom, while "understanding" deals with the cognition of the nature. They will be tied up by the third cognitive faculty, "judgement", in an art of action in real life according to subjective pleasure that should be generally valid (see Table 5). The definitions, relations and the meaning of the totality of cognitive faculties are almost the same as *nous*, *episteme*, *phronesis* and *techné* in Aristotle.

**Table 5.** The faculties of the mind in Kant

All the faculties of the mind	Faculty of cognition	<i>A priori</i> principles	Application to
Faculty of cognition	Understanding	Lawfulness	Nature
Feeling of pleasure and displeasure	Power of judgement	Purposiveness	Art
Faculty of desire	Reason	Final end	Freedom

Source: Kant, I. (2001). *Critique of the Power of Judgement*, p. 85, (para. 5. 198)

Kant's philosophy is based on a transcendental logic, which deals with some logical *a priori* possibilities over general Aristotelian logic that has ontological applications on genus-species. The epistemological possibilities of the other faculties are determined according to the *a priori* principles of understanding. Ontology has been reduced to the cognitive faculties of *Psykhé*, like in Aristotle, and in parallel with this, understanding is the limit of knowledge like in Aquinas. We cannot have a substantial reason because we have no perfect *nous*, or absolute totality of *essentia* and *existentia*, or knowledge and will. *Universitas* is one of the *a priori* principles of understanding, and not a result of something called "reason". On the contrary, reason is an organisational result of the *Universitas* of the power of judgement, which collects the purposes of understanding and reason under its purposiveness principle (Kant, 2000: 683) (para. B845). The final ontological purpose of looking for the perfectness or *Vollkommenheit* (Kant, 1974: 40) of *Universitas* of cognition is "autonomy" of reason, which separates human beings from the other animals. A deficient human being naturally desires to be completed by knowledge. "Autonomy", the metaphysical principle of morals is "the ground of the dignity of human nature and of every rational nature" (Kant, 1964: 103) (para. 79). This highest purpose of reason is the highest good: the combination of the moral law "categorical imperative" and natural laws of nature, with the *Universitas* of *Psykhé* and the dignity of individuals, society and the whole human civilisation. (Kant, 2000: 680) (para. A810/B838).

The *Universitas* of the cognitive faculties also means the *Universitas* of faculties for the branches of sciences at a university. The power of judgement of a university organises the sciences according to the essential purposes of reason, constructive *a priori* principles, and the idea of each science, just as with judgement's organising understanding according to reason. Otherwise, the sciences will try to organise themselves according to their school tradition, then this order would be a "scholastic rhapsody", "speculation on images" and a "blind technique". Metaphysics, in the sense of Aristotle's *prote philosophia*, as the unity of the principles of sciences, ties up the targets of the scientific branches within a methodology under the architectonical unity of pure reason. This project gives us the exact idea of university, within which the *Universitas* of faculties was ordered by the autonomy of reason. "Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpunkte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen, und manches dem Vortrage nach

besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte”<sup>5</sup> (Kant, 1983: 12) (para. A20). In parallel with this reason, Kant offers the divisions of the branches of philosophy and science:

**Table 6.** The division of the faculty of philosophy or the architectonic of pure reason<sup>6</sup>

PHILOSOPHY					
Pure Philosophy (Over historical, logical knowledge, pure mathematics and philosophy)					Empirical Philosophy
Metaphysics (The whole scientific system of pure reason)				Critical Philosophy	(Historical knowledge
(Theoretical) Metaphysics of Nature			(Practical) Metaphysics of Morals	Investigating the faculty of reason in regard to all <i>a priori</i> cognition	: history, geography, philology, humanities, social-natural sciences; all empirical sciences)
Physiology		Transcendental Philosophy (1.Ontoloji)			
2.Rational Physiology	3.Rational Cosmology	4.Rational Theology	(Autonomy)		

For Kant this is a strict division, and one must find a serious criticism to change it. If the faculties of a university are not directed under the autonomy of philosophy, which means the autonomy of reason, people would be under the illusion of ideas of pure reason, the illusions of ideology, economics, mores, religion or democratic consensus, so that they cannot see what they should hope for as the end of their actions. In his time, theology, law and medicine were the higher faculties, and philosophy was the lower faculty in Prussia. His *The Conflict of Faculties* basically rejects and reverses this order. All education and research activities in a university are based on the public use of reason, and university needs autonomy for the sake of truth. Something cannot be accepted as true for the sake of a political consensus, etc. (Kant, 1992: p. 43). Therefore, a rational theoretical plan is necessary, instead of a contingent and irrational one. The autonomy of a university is not based on the political autonomy of the rector or the administration, but based on the scientific or philosophical authority of masters in their respective operational fields. A university can attain autonomy by ensuring the use of critical reflection of public reason. The autonomy of university returns to the society in the enlightenment of the nation. The result of the university ensuring the use of critical reflection of public reason is *An Answer to the Question: What is Enlightenment: "Have the courage to use your own reason [Verstand]"* (Kant, 1968: 35).

<sup>5</sup> Then, one gets a Stand to be able to grasp the Whole, to examine one by one the key Points in this Science, and to arrange some things better regarding their Exposition than that could be their first Execution of the Work.

<sup>6</sup> See: Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*, p. 691-701 (para. A832-851/B860-879).

From Plato's idea of Good as an *anthropogonia*, Aristotle's *Prote philosophia*, to Aquinas' natural law as *summun bonum*, these all are expressed in Kant's idea of metaphysics as an idea of *Universitas*. *Universitas*, the *a priori* principle of understanding, becomes a categorical principle for the idea of university, which targets autonomy as the metaphysical principle of morals and also politics or any super structure of a society and the university institution. Even though Kant or the other philosophers don't give the concept *Universitas* as a principle of the idea of university, it is very clear in a general picture of their texts as we have briefly exhibited. *Universitas*, that we have asserted here as the categorical principle of the idea of university, is the main distinctive norm of the university institution, which it "ought to" have. An institution called "university" without this norm *Universitas* is not a university at all. Kant exhibited an error theory of his idea of university in *The Conflict*. Now we have a distinctive norm for university that we have gathered from the history of philosophy, and we have to prove it within an error theory. But a norm is not knowledge that we can demonstrate through a proof. This is the problem of the final section.

### 3. How to ground a norm by reasoning

The idea of *Universitas* or the wholeness of the sciences has been rejected several times. The rejections are mistakes, and there are two reasons for these mistakes. First, they mix up "transcendent" and "transcendental", and cannot appreciate the transcendental position of *Universitas*. Second, they base their rejections on Hegel's idea of *Universitas*, which is not transcendental at all. Even the great scholastic master Thomas Aquinas separates the idea of absolute wholeness from understanding and knowledge, Hegel asserts an immanent totality of sciences with all of its contents. His objective idealism is the expression of this. Even Hegel considers himself an Aristotelian rather than a Platonist because Aristotle considered idea as ἐνέργεια rather than δόναμις. But Aristotle's *in Re* position in the problem of universals has some materialistic meaning rather than objective idealism.

The basic, correct negation of the idea of Hegelian wholeness came from Russell in the **analytic** tradition. The idea of the solid and indivisible unity of the universe is the source of philosophical monism and religious pantheism, and this decorated logic is based on some visible, technical mistakes (Russell, 1999: 121). **Pragmatist** negation of the idea of wholeness is based upon Dewey's ideas: the philosophers before him have made human nature dependent on some unnatural, essentialist principles, like natural law or the categorical imperative. They all are an obstacle for human freedom. Freedom comes from participating in the natural determinism (Dewey, 1995: 65-80). This is another example of misunderstanding Kant. Kant's categorical imperative is a transcendental principle, and has no content or essence. Additionally, this pragmatist sense of freedom makes human beings heteronomous rather than autonomous; it is a kind of animal morality that has no idea of *Universitas* between identity and difference, it is only self-identification or affirmation. Quine also rejects the idea of *Universitas* between reality and ideas by rejecting the Aristotelian truth principle "coherence" in logic: "*Bodily states exist anyway; why add the others?*" (Quine, 1960: 264), like truth or *Universitas*. His idea of "holism" expresses the plurality of scientific data alongside

each other without logical connection. Popper accuses Quine at this moment of being sceptical (Popper, 1972: 311). Coherence is the beginning of cognition, and a certain degree of reduction is needed. Otherwise, theoretical understanding, the theoretical reduction of biology to physics, mechanics to electrodynamics, or the other way around would be impossible. “*Then we might speak of life as an emergent property of physical bodies, or of matter*”, and then to know something would theoretically be impossible (Popper, 1972: 291-292). **Postmodernism**, as the European voice of pragmatism, basically leans on the rejection of the idea of *Universitas*. Lyotard’s *The Postmodern Condition*, which was considered as the Bible of postmodernism, simply centred on the rejection of Kantian and Aristotelian *Prote philosophia*. For him, the legitimacy of knowledge and university is not based on some higher ideas that carry human beings to freedom, but is pragmatically based on the meeting of the interests of its society. Additionally it is a part of a language game and politics (Lyotard, 1984: 66). In parallel to all these, Adorno can be taken as a best example from **Marxism**. He clearly and consciously rejects the immanent principle of *Universitas*: “*If it [The Hegelian immanent dialectics] became totally conclusive, dialectics would be the totality that goes back to the identity principle*” (Adorno, 1990: 182). “The identity principle” means to give a theoretical order to the practical reality, and this is the business of a transcendent power, namely politics.

*Universitas* as a transcendental principle is not the object of these negations, and they all are right in their positions, except the pragmatists and especially Quine. This is because Quine deeply rejects the transcendental role of the principle *Universitas* in understanding by asserting the lack of a truth criterion. If there is no coherent truth than there is no knowledge at all. Popper’s position against Quine is indispensable. It is the same with the *Universitas* of all sciences. They are right that it is a political choice or decision. You give a theoretical order to the scientific practices according to either theoretical rationality or political irrationality. Irrational order has an accidental relation with freedom, and produces technology, not science. Today technology and science are mixed up. The norm of the idea of university, *Universitas*, cannot simply be rejected because such wholeness doesn’t really exist. Otherwise we cannot have any norm for ideas, and then, for example, we would have to appreciate cruelty because there is no “justice” in real life, or let ill people die because there is no “health” in nature, and so on. We can’t be sceptical at this moment. At least, a consistent rejection would be a contradiction and irrational.

Those who reject the idea of *Universitas* of sciences could be right if there was not such a thing as *Universitas*. It is not real, but that is why it is a norm. A norm is not knowledge that can be taken back to its object to prove it. But a norm of an idea may be grounded by true reasoning as a proof. Ioanna Kuçuradi (2007), who is one of the pioneers of the doctrine of human rights, does give us a method about how to ground a norm: A norm can be grounded by the logical form of *reductio ad absurdum*, “*under the light of a comparison between at least two different historical states of affairs human beings have faced, [or] under the light of the knowledge of the value of some possibilities of human being (or under the light of what is called human dignity)*” (p. 64).



For the *reductio ad absurdum* inference, the opposite of *Universitas* would be postmodern university, called “multiversity” in principle. These two opposite ideas appear within two different historical states: the Humboldtian modern German research university model and the postmodern American commercial multiversity model. Today, the American university model is in a position to occupy European universities. This is called the “Bologna Process”. If we reach the idea of multiversity as an absurd one, then, we would have the proof of the idea of university. We should then consider what happens without *Universitas*. After the definition of the idea of university with all the descriptions above, we can easily reach some conclusions: the members of a society that has a university without the principle of *Universitas* lose their rational sensitivity because of the lack of a critical reflection that was supposed to be offered to public reason by the university. The lack of this rational principle loosens the connection of the sciences with the categorical imperative or freedom, which results in the lack of human dignity, and the lack of ontological totality of human being in general. The lack of *Universitas* will produce its opposite: fragmentation of psyche or faculties, alienation and an ontological degradation of the human species.

The story of the alienation problem goes back to the Medieval essence-existence distinction, as we have seen in Aquinas. Hegel is the first who gives us the definition of alienation. Finally, we see it in Marx’s *1844 Manuscripts* as a focused and well-defined problem. Man is not only alienated from the product of his labour but also from his species-life, his nature and other men as well (Marx, 1963: 103). Man has technical cognition but has no will to use it, and decisions do not belong to him. This is a fragmentation of human nature. This man is a heteronomous creature that can be controlled externally. The integration of universities with industry is required of such a human nature. Heidegger explains the alienation problem from a totally different angle. Man is in a technical relation with nature. This is a creative, *poiesis* way of thinking, which is called *techné* in Greek. *Techné* is a way of the appearance of truth or *aletheia*. But modern *techné* has been framed by framing nature. So, man loses the connection with truth because his nature has been framed as well (Heidegger 1977: 19). This is a metaphysical explanation of the problem of alienation. Considering the postmodern *techné*, we may call it finance and information technology, which is not framing nature but framing the framing technology of nature. As I have given a definition for years for the basic characteristic of the postmodern era, this is a double alienation of human beings as a species, and indicates a double lack of truth. The postmodern university project is an unmasking of this postmodern *techné*.

From the historical point of view, at first glance, the Bologna Process commenced in 1999 in a declaration by the European Union. The text, *The EU Contribution to the Bologna Process*<sup>7</sup> expresses as its main target “to make European higher education more compatible and comparable” with other continents (p. 3). The Bologna Process has also been articulated in the Copenhagen Declaration, which regulates the economic conditions of the EU. The remarkable point for this revolution in education is that it has nothing to do with education at all: “The severity of the current economic crisis adds an exceptional degree of unpredictability about the future of the

---

<sup>7</sup> [http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc/bologna09\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc/bologna09_en.pdf)

world's economy, and underlines the need for skills" (p. 4). Even in the text, *Modernisation Agenda for universities*<sup>8</sup>, this revolution is named as "modernisation", and the main target of the Bologna Process is clearly spelled out: "*Modernisation of Europe's universities, (...) has been acknowledged (...) as part of the wider move towards an increasingly global and knowledge-based economy*" (p. 2). Economic globalisation or transnational capital is the new basis and definition of knowledge. The definition of university has also been changed under the title of *Ensure Real Autonomy and Accountability for Universities*: "Real autonomy" means financial autonomy by depending on industry, and political accountability to governments. Obviously, there are some bodies who know exactly the problem they create, and add this weak warning by highlighting it: "*It also requires universities to overcome their fragmentation into faculties, departments, laboratories and administrative units and to target their efforts collectively on institutional priorities for research, teaching and services*" (p. 5-6). We can also find a new definition of human being in the 1999 Bologna Declaration<sup>9</sup> as the target of the new "European" university system. It points out the adoption of the new system as "*essentially based on two main cycles, undergraduate and graduate. (...) first cycle shall also be relevant to the European labour market as an appropriate level of qualification*". The second has been charged with reproducing the first cycle. The new human species is being adapted to the European labour market with all appropriate level of qualification. The new man and woman is a *homo economicus* who has been updated with some technical knowledge, ranging from medicine to theology.

It is obvious that the Bologna Process is a part of neoliberalist globalisation. Because, as Manuel Castells (2003) has also indicated, the unification of Europe is the reaction to and the most developed expression of the globalisation process (p. 348). Additionally, Jameson (1991) points out that this historical stage is one of the features of postmodernism, and it may even be called "late capitalism", like the name of his book. We all know that the historical background of neoliberal globalisation politics is the 70s' economic crisis and the end of the bi-polar world order. Bourdieu's (1988) well-known definition of the neoliberalist aim is to overcome the collective structures that could be an obstacle to pure market logic (p. 2). Here the university institution with the charge of critical reflection of public reason is a perfect example of a "collective structure". The way of overcoming the collective structures have been defined as "articulation" to the free market (Barone, 1985: 155-157). Therefore, "Bologna" is the articulation "Process" of the university to the neoliberalist globalisation process.

This historical reality is more obvious in Wissema's famous book, *Towards the Third Generation University*. He is an advocate of applying American neoliberalist politics to European universities. For him, the duty of the new university is transforming itself according to the competitive values of economic enterprise. Otherwise, these "semi-autonomous" universities would have to be closed, and the members would be fired (Wissema, 2009: 123). Additionally, the target of education, which would also be the new definition of human being, is equipping students with some enterprising virtues:

<sup>8</sup> <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2006:0208:FIN:EN:PDF>

<sup>9</sup> [http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main\\_doc/990719BOLOGNA\\_DECLARATION.PDF](http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main_doc/990719BOLOGNA_DECLARATION.PDF)

getting people to trust you, developing organisational skills over these people, and enterprising courage (Wissema, 2009: p. 196). Briefly, the Aristotelian virtues in contrast to the core of them: taking human being as means, instead of as ends in themselves.

Generally, either the official texts of the EU or Wissema's book seem so frivolous, in a comparison with the philosophical ideas of university we have discussed above. They take science as technology, and reduce it to industry and the market, and reduce human faculties to an engineering logic as "applied theory". None of the ideas of the new university have an answer to the question "what is human" and "what is the idea of university". They have no serious university theory at all, and not even an error theory that we can see when their "university" would not be a university in reality. That is why we have evaluated them within their historical positions in neoliberalism and postmodernism, and tailored a theoretical basis for them.

Nonetheless, there is a historical factum of fifty years in America that we could use as the evidence. They call their idea a "multiversity", which directly refuses the principle *Universitas*. The defenders of multiversity all blamed the lack of results on this principle, and they are theoretically blind to the central role of the principle *Universitas*. Here is a list of what they themselves warned us about the absurd results of their idea of multiversity. For Fallis (2007), from York University, multiversity is important for the commercial Anglo-American universities in preparing for the next century of the World (p. 5). But this new structure of university is alarming for the humanities, which were the basis of the essence of the modern universities (p. 10). And unfortunately, the democratic function of the multiversity would decline in post-industrial society (p. 13). Continuously, he lists the problems of commercialisation: "*the increasingly utilitarian, job-oriented attitudes of students, rising of tuition fees, the pressures on professors to seek external grants and contracts, the use of business terminology and business methods in academic administration, the increasing emphasis on marketing as the university represents itself*" (260). Bowie (1990), from Minnesota University, who defends the university-industry partnership, complains about some of its results: the *differentia specifica* of science as "theory for theory" is transformed into "theory for profit", the lack of personal integrity in the students, and the alienation, the lack of qualified education, the lack of equal opportunity in education due to the turn from human values to commercial values (p. 209). Scott (1990) the well-known educationalist from Kinston University, points out the logical turn that pragmatist multiversity creates: "*the movement towards utilitarianism and away from coherence [the Aristotelian theory of truth], characteristic of modern systems of higher education*" (p. 132). Wilshire (1990), from Rutgers University, both defends pragmatist multiversity, and blames it for the lack of personal integrity in students (p. 11), and its weak connection with truth (p. 17). In fact, they all complain of the lack of the autonomy of reason, the lack of autonomy of the university against their society, the lack of the importance of basic research fields in the natural and social sciences because of the lack of the truth principle that gives an order to the faculties. They are not aware what they are complaining about, these all are the effects of the lack of the principle of *Universitas*.

Finally, here is our result of reasoning: if we accept that the lack of *Universitas* is absurd as a result of all these theoretical and historical evaluations, then we have grounded the principle *Universitas* as the basic norm of the university. There is a philosophical tradition of thousands of years behind this principle, which we have simply made more apparent here. As Habermas pointed out in his article “*The Idea of University*”, this is a part of a language game: if there is not a public understanding of this idea then this principle is meaningless. But if anyone is against the effects of the lack of the principle *Universitas* behind the idea of modern university, they necessarily have to accept this philosophical, ethical, ontological and epistemological principle. We should consider that this logical result is not an abstract idea if we see the binding effects of the idea of truth. The result of the lack of *Universitas* we have shown here is profoundly dangerous for the sustainability of the human species as a species of rational beings. We have to maintain human dignity, social honour, public reason, free will, the autonomy of reason, science and academic personality against the totalitarian plutocracy of the economically and politically elite utilitarian class in “democracy”.

## Universite Düşüncesinin Ontolojik İlkesi ve Mantıksal Sınırları

### Özet

Tarihte ilk kez Sümerler, M.Ö. 4000'lerden itibaren "üniversite" kavramına uyan bir yüksek eğitim sistemi kurmuşlardır. Bu sistem kendilerinden sonra binlerce yıl daha Ortadoğu'da varlığını sürdürmeye devam etti. Eski Hindistan ve Çin'de üniversite kavramımıza uyan yüksekokulların da olduğunu biliyoruz. Platon'un *Akadeimeia*'sı ve Aristoteles'in *Lykeion*'u ise bildiğimiz anlamda akademik içeriğin olduğu ve üniversite kavrayışının yerleştiği ilk kurumlardır. Bütünlüklü sistematik felsefeyi bir yüksekokulda başlatmalarıyla bir ön-üniversite modelinin de *Akadeimeia* ve *Lykeion*'da başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Planlanmış bir ders programı ve akademik unvanlarla bir hiyerarşinin hukuka bağlanması da eklenince medreselerin ardından ilk Ortaçağ üniversiteleriyle karşılaşırız. Üniversiteleri medreselerden ayıran tek şey kendi siyasal tarihlerine özgü yapılaşmaları, papalık ve krallık güçlerinin evrensellik beklentisi, teorik olarak meşruluklarının ve egemenliklerinin evrensel düzeyde kesinleştirilmesi isteğidir. İlk üniversiteler 1088 yılında Bologna üniversitesi ile paralı öğrenci dernekleri şeklinde başlamış, krallıkların öncülüğünde kurulmuş ve papalık tarafından eğitim sistemleri yapılandırılmış olsa da gene papalığın öncülüğünde kendi bağımsız hukuklarını ilan ettikleri de bir gerçektir. Ortaçağ üniversitelerine Aristoteles ve Thomas Aquinas damgasını vurmuştur.

Üniversite düşüncesinin felsefi bir problematik olarak ele alındığı dikkat çekici ilk metin 1789'da Kantın yayımladığı "Fakülteler Çatışması"dır. Kantın düşünceleri doğrultusunda ilk modern araştırma üniversiteleri Von Humboldt ve Schleiermacher'ın öncülüğünde 1810'da Berlin Üniversitesiyle kurulmaya başlanır. İkinci metin 1852'de Cardinal Newman tarafından "The idea of a University", "Üniversite Düşüncesi" başlığıyla yayımlanır. Ardından Karl Jaspers 1923 ve 1946 yıllarında aynı başlıkla makalesini yayımlar. Son metin 1987'de, önceki metinlere gönderim yapmak için aynı başlıkla Jürgen Habermas tarafından yayımlanır. Habermas Üniversite konusunun idealist bakış açısının bir konusuymuş gibi bir "ide" olarak ele alınmasına karşı çıkmakta ve konuyu Schleiermacher ve Wittgenstein gibi, bir dil oyunu şeklinde ele almaktadır. Yani üniversite düşüncesinin kendisinde kabul edilecek zorunlu bir yan yoktur, siyasal bir karardır. Ancak bir toplum o düşünceyi anlamlı bir iletişim içinde paylaşırsa, "yaşam dünyası" ile üniversite kurumu arasında uygun bir ilişki kurulursa, o zaman üniversite bir evrensellik ve genel bir bilimsel nitelik kazanabilir. Habermas sonunda konunun hafife alınmayacak kadar zor ve karmaşık bir konu olduğunu belirterek tartışmasını kapatır.

Mantıksal olarak bakarsak, Habermas'ın materyalist itirazı doğrudur. Fakat iddiasının materyalizm veya idealizmle bir ilgisi yok. Yani bir üniversite idesi ileri sürmek idealist olmak demek değildir ve Habermas'ın mantıksal itirazı önceki filozoflarca da onaylanacak bir konumdadır. Çünkü bir ide, düşünce bir bilgi değildir. Bir bilgi veya ontolojik bir önerme, genel mantıkta, cins-tür ilişkisi içinde, kendiliğinden zorunlu veya koşulsuz olarak doğru değildir. Bilgi olabilmesi için doğal nedensellik ilişkisinde koşullu, hipotetik bir yargı verebilmeli ve nesnesine geri götürülüp kanıtlanabilecek şekilde, "dır" biçiminde yalın, asserterik bir önerme olabilmelidir. Oysa bir düşüncenin, idenin

kanıtlanacağı nesnesi yoktur, doğal nedensellik koşullarına bağlı değildir, ancak onun kendi iç kavramsal, işlem - kaplam bütünlüğü ile ilişkisi içinde, “meli” biçiminde bir gerekliliğinden söz edebiliriz. Fakat işte kırılım noktası da buradadır:

Bütün bunlara rağmen, ancak ve ancak, öncülleri doğru, bilimsel bilgilerle dayandırılabilir ve onlardan doğru bir çıkarımla o sonuç veya ide elde edilebiliyorsa, o ide akli başında bir insan topluluğu tarafından uzlaşım, koşulsuz, kategorik bir yargı ile, zorunlu, apodiktik doğru olarak kabul edilebilir.

İdelerin bu şekilde, gereklilik bildiren bir norm ile temellendirilmesi yapılmadan bir anlamı yoktur, çünkü teorik değil, pratiğe dönüktürler. Pratikteki işlevi insan olmanın ayırıcı özellikleri gereği zorunlu olabilir. Hukuksal, tıbbi, etik, çok çeşitli normlar olabilir ve her biri insanın sağlığı, toplumsal varoluşu, insanlık onuru, yaşaması hatta insanca ölmesi için bile vazgeçilmez niteliktedir. Bu durumda onu, sadece bir düşünce, gerçekte karşılığı olmayan boş bir düşünce diye hafife alamaz veya yok sayamazsınız. 19. ve 20. yy, skeptisizmde temellenen bu tür hatalarla doludur. Hume’un, nedensellik gibi, analitik görünen yargıların aslında psikolojik, yani sentetik önermeler olduğunu göstermesiyle başlayan olgu-değer ayrımı sonunda bizi Ayer ve Strawson’ın emotivizmine götürmüş, gereklilik bildiren ifadelerin duygusal, anlamsız, yani bilim dışı olduğu vurgulanmıştır. Değerlerin olgusal olmadığını söylemekle değerleri olumsuzlamış olmaktadır ki, bu, skeptik bir çelişki doğurur: “değerler olgulardan, yani olması gerekenler olanlardan çıkartılamayacaksa olgusal gerçekliği olmayan değerler de geçersizdir”. Böylece olmayanda temellendirilen ve olmaması gerekeni bildiren olumsuz bir norm üretmiş olurlar ki, bu bir çelişkidir. Sonunda ayrımın kendisi bilimsel bir değer konumuna girer ki, bu da ikinci bir çelişkidir. Olgu ile değer arasında ilişkinin koparılması, “dır”dan “meli”nin çıkartılamayacağı düşüncesi aşırıya kaçmış skeptik bir yanılgıdır. Aksi halde gerçekte sağlık diye bir şey yok diye bütün hastaları ölüme terk eder, adalet diye bir şey yok diye güçlünün acımasız zulmünü sanatsal bulup takdir ederdik.

Skeptisizm aşırıya çekilmedikçe haklıdır, olgu ve değerler birbirinden ayrılabilir mi yoksa kendini bilim gibi sunan çarpık dinsel şarlatanlıkların, tarihsel, rasgele yığılmış kültürel değerler çöplüğünün içinde boğuluruz. Bunu önlemenin yolu kestirip atmak değildir. Bu pire için yorgan yakmaya benzer. Oysa olgular ile değerler doğru bir çözümleme ile ilişkilendirilebilirler. Antropolojik felsefe açısından baktığımızda, bütün felsefe tarihinin tamamen bu konu, olgu-değer ilişkisi üzerine kurulu olduğunu görürüz. Filozofun işi, içindeki temel üst kurumları ile uygarlığı mantıksal olarak doğru tanımlamak ve temellendirebilmektir. Bütün bu düşünceler, doğruluk, sağlık, adalet, üniversite, devlet, hepsi birer idedir ve o halde neye göre temellendirilebilirler? İşte bu cevap önemlidir: insana göre! İnsan tanımına göre ancak diğer tanımlar temellendirilebilirler. Bu yüzden felsefenin temelinde bir insan felsefesine dayalı ontoloji olması, antropolojik bir ontoloji, Betül Çotuksöken’in adlandırmasıyla “antropontoloji” olması gerekir. Kant’ın üç kitapta topladığı üçlemesinin, “Ne bilebilirim?”, “Ne yapmalıyım?”, “Ne umabilirim?” sorularının toplam cevabının sonunda “İnsan nedir?” sorusuna bir cevap olmaya göre planlanmasını hatırlayalım. Bütün adımı andığımız büyük filozoflarda temel budur ve diğer üst kurumlar gibi, üniversite düşüncelerini de bu temel üzerine oturtmuşlardır. Felsefe geleneği içinde bu üçlemenin dağılımı basitçe şu tabloyla sergilenebilir:

**Tablo 1.** Felsefede insanı tanımlayan üç yeti alanının dağılımı

<b>Biyolojik kökeni</b>	Türsel kalıtsal veriler	Yaşama içgüdüğü	Örgütlenme (organizasyon) biçimleri
<b>İnsandaki yeti</b>	Bilme	İsteme	Eylem (istenc)
<b>Nesnesi</b>	Anlam	Değer	Erek
<b>Felsefi teorisi</b>	Anlam teorisi	Değerbilim (aksiyoloji)	Karar teorisi
<b>Mantıkta önerme türü</b>	Anlam önermeleri	Hiyerarşik değerlendirme önermeleri	Eylem önermeleri
<b>Disiplinleri</b>	Bilim	Ahlak	Sanat
<b>Kant'ın sorusu</b>	Ne bilebilirim	Ne yapmalıyım	Ne umabilirim
<b>Bir yetiye indirgeyenler (kabaca)</b>	<i>Bilmeye indirgeyenler:</i> Parmenides, Sokrates, Aristoteles, Kant	<i>İstemeye indirgeyenler:</i> Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson	<i>Eyleme indirgeyenler:</i> Herakleitos, Hegel, Marx, James-Dewey

Kimi filozoflar bu üçlemeyi koruyarak diğerlerini bir yetiye indirgerken, bazı filozoflar da yetileri ilişkilendirmeyi ve diğerlerini birine indirgemeyi reddetmiştir. Örneğin Deweyci pragmatik gelenek anlam, değer ve karar alanlarını üç ayrı teori ile inceler. Bu indirgememenin aklın araçsallaştırılması ve kapitalist ekonomi modeliyle bir ilgisi vardır elbette. Çünkü yetilerin parçalanması yabancılaşmaya, heteronomiye neden olur ve kitleleri dışarıdan yönetmeyi sağlar. Gene de örneğin, Donald Davidson “A Unified Theory of Thought, Meaning and Action” adlı makalesinde en azından mantıksal bir indirgeme olanağı denemiştir. Şimdi uygarlık tarihin büyük dönüşümlerine damgasını vuran bu filozofların düşüncelerini birer tablo eşliğinde kısaca görelim:

**Tablo 2.** Platon'da akademik bilgi alanları ve idealardan pay alma teorisi

<b>Varlık alanı</b>	<b>Güneş-Psykhé (ruh)</b>		<b>Toprak-Beden</b>	
<b>Ruhsal yanı</b>	<i>Logistikon</i> (akıl yürüterek bilme)		<i>Thymoeides</i> (animus, canlılık, yaşam gücü)	<i>Epithymetikon</i> (gereklilikleri arzu etme)
<b>Bilgi türü</b>	<i>Episteme</i> (dialektika, felsefe bilgisi)	<i>Teleute</i> (bilimlerin bilgisi)	<i>Gnosis</i> (inanılan), <i>alethes doksa</i> (doğru sanı)	<i>Aisthesis</i> (duyum, imgelem), <i>doksa</i> (sanı)
<b>Bilme türü</b>	<i>Noesis</i> (soyut akıl -nous- ile kavrama)	<i>Dianoia</i> (yönelimsel, gidimli çıkarım)	<i>Pistis</i> (inanç)	<i>Eikasia</i> (tahmin, tasarımlar)
<b>Bilgi alanı</b>	Aritmetik (Felsefe) (normatif bilimler)	Geometri (pozitif bilimler)	Müzik, retorik, jimnastik, vb. (uygulamalı bilimler)	

Ünlü mağara metaforunu hatırlayalım. Erotik bir sıçrama ile öğrenci ideaların bilgisine ulaşır ve yavaş yavaş o bilgiyi sindirir. Bilgi türleri satırına bakarsak, *doksalardan alethes doksalara*, oradan bilimsel *teleute* ve *epistemeye* yükselen bir

süreç yoktur. Bütünün, en genel tümeller olan ideaların bilgisine ermekle bütün alt bilgiler doğrultulmaktadır. İdelere yükselmek *psykhéde* bir bütünleşme, tamamlanma halidir ve akademik bilgi alanları da bütün sistematik ilişkileri içinde anlam kazanıp yerlerini bulurlar: Aritmetik türü saf felsefi bilgi; olguya teorik bakabilen, ara bilim olarak geometrik mantıkla işleyen bilimler ve uygulamalı bilimler, teknikler bir genel bütünlük oluşturmaktadırlar. *Akademia*'nın en genel kursu “iyi üzerine” adındaydı ve iyilik altında bu bütünlüğün nasıl varlık kazandığı anlatılırdı. Şimdi bir de Aristoteles’in konumunu görelim:

**Tablo 3.** Aristoteles’te yetiler sınıflandırması ve bilgi alanları

Etkinlik alanı	<i>Psykhé (ruh)</i>				
Ruhsal yetiler	Bilme			Oreksis-İsteme	Bağımlılık
Erdemler	<i>Dianoethikes aretes</i> (düşünsel erdemler)			<i>Ethikes aretes</i> (etik erdemler)	
<i>Dianoia</i> türü	<i>Theoretika</i>	<i>Praktike</i>	<i>Poietike</i> (yaratıcı)		
Bilme yetileri	<i>Sophia</i>		<i>Phronesis</i>	<i>Tekhné</i>	
	<i>Nous</i>	<i>Episteme</i>			
Bilgi alanı	Felsefe mantık	Bilim	Siyaset, etik, iktisat	Sanat	

Bu tabloda en önemli konu varlığın insana ve bilmeye indirgenmiş olmasıdır. *Metafizik*'inin ilk tümcesi bu düşünce ile başlar: “*Tüm insanlar doğal olarak bilmek ister*” (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει) [980a][21]. Aristoteles Platon’un varlığı kendinde bir bütünlük olarak aldığı için *Menon* diyalogundaki açmaza düştüğünü, varlığın ancak cins-tür ilişkisine sokularak bilinebileceğini vurgular. Ve erdemleri de etik ve *dianoetik*, düşünsel erdemler olarak ikiye ayırarak açmazı çözer. Fakat bizim için temel aynıdır: İnsanın ruhsal, ontolojik bütünlüğü demek bilgi ve bilimlerin bütünlüğü demektir. Düşünme türleri olan *theoretika*, *praktike* ve *poietike*, aynen Kant’taki teorik akıl, pratik akıl ve yargı gücü ilişkisindedir. İnsanın bilme yetilerinin bütünlenmesi için artık aşağıdan başlayarak, *episteme*, *phronesis*, *tekhne*, veya bilme, isteme, yaratıcı karar-eylem yetilerinde deneme yanılma ile olgunlaşarak *nous*’un, aklın saf bilgisine ulaşılabilir. Bilimler en basit ve saf olandan en karmaşık olana doğru öncekinin ilkeleri üzerinde temellenirler. Mantık + ontoloji + ahlak + siyaset. Siyaset eğitime karar verdiği için diğer bilimlerin üstünde bir yere sahiptir. Ve eğitimle bu bütünlüğü, eğitimin üreteceği insan bütünlüğünü ve insan bütünlüğüne giden yol olarak *prote philosophiayı* yani bilimlerin ilkesel bütünlüğünü tamamlamak olanaklıdır. Bilmenin ilkesel bütünlüğü aracılığı ile insanın ontolojik bütünlüğe ulaşması ve tür olarak insan olmayı gerçekleştirmesi düşüncesi Ortaçağda başlayacak üniversite kurumunun arkasındaki temel felsefi düşüncedir. Aquinas da genel olarak Aristoteles’in izinden gider, fakat Yeni-Platoncu, dinsel yorumlarla:



**Tablo 4.** Aquinas'ta tözsel yetilerin varlık, bilgi ve oluş olanakları

Varlık	Varlık tarzının durumu	Hareket tarzı	Tözsel yetiler	Varlık kipi
Birlik Tanrı Baba <i>Nous</i>	Öz = Varlık ( <i>Essentia= Ente</i> ) <i>Universitas</i>	<i>Entellekheia</i> <i>Nous</i> 'un eylemsiz saf etkinliği, tamamlanmış bütünlük	<i>Nous</i> (Tanrısal Zihin) ↓ ↓ ↓ <i>Intellectus</i>	Zorunlu Varlık  İlk Neden Özerk
(Kutsal Ruh) ↓ ↓ ↓ <i>Intellectus</i> Akıllar	Öz ≈ Varlık	Saf etkin <i>Entellekheia</i> + ↓ ↓ ↓ Eylem <i>Energieia</i>	<i>Intellectus</i> Etkin Akıl ↓ ↓ ↓ Edilgin Akıl Duyum	Olanaklı Varlık
Doğal varlıklar (Oğul İsa) Ruh (İnsan)	Öz ≠ Varlık	<i>Dynameis</i> (Gizil)	↓ ↓ ↓ Duyum, istek ↓ ↓ ↓ Cisimlilik Edilgin gereklilikler	Varlık nedenini kendi dışından alan, yaratılmış Yaderk

İlahiyatın konusu tanrıdan bilimin konusu doğaya kadar, bilme ve var olma ilişkisi bu tabloda görülebilir. Aristoteles'in ontoloji dili çarpıtılarak kullanılmaktadır. Hareket tarzına bakarsak: Akıl tanrısaldir, bir melekedir ve Kutsal Ruh gibi meleklerle özgüdür. Tanrısal özden uzaklaşıp maddenin varlığına yaklaştıkça insanda gizil haldedir. İnsan akılla, bilimsel ve ilahiyat eğitimiyle aşağı varlığını tanrısal öze yaklaştırarak bütünleşmeye başlar. Özü varlığına denk mutlak bütünlük Tanrı'dır. Üniversite eğitiminin temel olan yedi özgür sanat (*septem artes liberales*) üçleme ile başlar: *Trivium*: mantık/diyalektik, gramer ve retorik. Ardından mantık ve matematikle dörtlemeye geçilir: *Quadrivium*: aritmetik, astronomi, müzik, geometri ve sonunda etik eklenir. Eğitim öğrenci yetenekliyse ilahiyatla devam eder ve olgunluğa, bütünlenmeye taşır. Ortaçağda üniversiteye *Universitas* derlerdi. "*Universitas*" bütünlük, tümlük, genellik, evrensellik demektir. Bilginin bilimsel sorgulamada ulaşacağı evrenselliği ile insan da tamamlanmış bir insan, üniversiteyle birlikte uygarlık da tamamlanmış bir uygarlık olacaktır. Ortaçağın hocaları bir yandan kilise üyesi, diğer yandan inanılmaz derecede özgür düşünün ve ders veren ustalardı. Bu bakımdan ilk akla Cusanus geliyor, bir yandan Papa'nın yardımcısı, diğer yandan uzayda akıllı canlılar olduğunu anlatıyor, sonsuzlar ve sıfır geometrisi ile evreni açıklamaya çalışıyordu. Kant'a gelirse, onda Aristoteles çok net görünüyor. Artık Kant tablosunu kendi verdiği için işimiz daha kolay:

**Tablo 5.** Kant'ta yetiler tablosu

Zihnin bütün yetileri	Bilme yetileri	<i>A priori</i> ilkeleri	Alanları
<b>Bilme [cognition] yetisi</b>	Anlama yetisi	Yasalılık	Doğa
<b>Hoşlanma yetisi</b>	Yargı gücü	Ereklilik	Sanat
<b>(İsteme) Arzu yetisi</b>	Akıl	Son erek, ideler	Özgürlük [ahlak]

Kaynak: Kant, I. (2001). *Critique of the Power of Judgement*, s. 85, (5. 198)

Kant'ta da insanın yetiler bütünlüğü ile bilgi alanlarının bütünlüğünün aynı, tek bir insan gerçekliği olduğunu görüyoruz. Kantın öncekilerden en önemli farkı,

düşünülen ve duyumsanan dünyaların ilişkisini fenomen-numen ilişkisinde tersine çevirmesi ve varlığı anlama yetisinin *a priori* kategorilerinde temellendirmesidir. İnsanın diğer yeti alanlarında varlığını tamamlaması da aynı bilme kategorileri aracılığı ile olacaktır. İşte burada yeniden *Universitas* kavramı ile karşılaşılıyor. “Nicelik” başlığı altında “çokluk-birlik” ilişkisi sonunda “bütünlük” yani *Universitas* olarak tamamlanır. *Universitas* kategorisi akılla ilişkisi bakımından diğer kategorilerden farklı bir konumdur. Çünkü akıl özsel bir varlık değildir ve ancak insanda bütünlüklü bir bilme eylemi içinde ortaya çıkar. Yani akıl *Universitas*ın bir sonucudur, ve aklın doğası bütünlüktür. Bilme, isteme ve hoşlanma veya anlama yetisi, akıl ve yargı gücü bir *Universitas*ta ermekle insan bütünlüğe erer ve bilerek isteyen ve özgürce karar veren, yani akıllı insan olur. Yoksa başkasının isteklerini yerine getirecek bilgiyle donatılmış, karar yetkisi olmayan, dıştan komutla çalışan bir heteronom varlığa dönüşür. Dış koşulların, gereklerin pragmatik belirlenmesine göre değil, koşulsuz, kategorik olarak evrensel bir akıl yasası ile karar verebilen insan bütünlüklü, özerk bir akıl varlığına dönüşür. Bir düşünce varlığının, zekanın varlığı *Universitas* ilkesi ile kendini özerkleştirmesine bağlıdır.

Bu durumda *Universitas* sadece üniversite kurumunun dış çerçevesi değil aynı zamanda iç kurucu ilkesidir de, bilgi ve bilimin kurucu *a priori* ilkelerinden biridir ve üniversitenin ontolojik olarak bir kurum varlığı olmasının da kurucu normudur. Böylece üniversitenin varlığı *Universitas* ilkesinin aklın özerkliğini garantiye almasına, akli özerkleştirmesine bağlıdır. Üniversitenin özerkliği tepeden, rektörlüğün siyasetten veya ekonomiden etkilenmemesi demek değil, bundan çok daha fazlasıyla, en alttan, iş yapan bilim insanının üniversite yönetimi dahil her tür hatırı, emir ilişkisinden bağımsızca bulduğu doğruları bilimsel eleştiri sahnesine sunması ve engelsiz iddia edebilmesi demektir. Üniversitenin özerkliği “Aydınlanma Nedir”deki tanımında olduğu gibi her bireyin “kendi aklını özgürce kullanma cesareti”nde temellenir. **Üniversite aklın kamusal kullanıma sunulduğu özerk eleştirel düşünüm kurumudur** ve siyasetten bağımsızlaşarak geriye ödeyeceği görevi toplumuna, kamusal aklın eleştirel düşünümünü sunması ve ulusal aydınlanmaya hizmet etmesidir.

Aristoteles’in *prote philosophiası*, bilimlerin ilkesel bütünlüğü Kant’ta “metafizik”, yani “saf aklın arkitektonik birliği” olarak adlandırılır. Yani bilimlerin fakülteler çatısı altındaki *Universitası* bilimlerin kurucu *a priori* ilkeleri düzeyinde, transendental bir *Universitas*tır. Böyle büyük bir planla amaçlanan yarar, bir bilim dalına baktığımız zaman “*bütünü bir bakışta görebilecek, bu bilimde önemli olan temel noktaları tek tek sınavabilecek ve sunuluşuyla ilgili bazı şeyleri yapının ilk yazılışında olabileceğinden daha iyi düzenleyebilecek bir duruma*” (Kant, 1983: 12, para. 20) gelmektedir. Kant zamanında Prusya’da fakülteler, üst fakülteler (tıp, hukuk ve ilahiyat) ve alt fakülte (felsefe, yani fen-edebiyat fakültesi) şeklindeydi. Kant felsefenin üst fakülte olması ve üniversitenin kurucu fakültesi olmasını aklın özerkliği için zorunlu sayar. Üniversitenin, bilim dalları ve fakültelerin aklın özerkliği ilkesine göre düzenlenmemesi, akıl dışı, uzlaşma, oya dayalı, duygusal ve çıkarlara dayalı, rastlantısal düzenlenmesi demektir. Sonucu da bütünlüğü olmayan teknik birlik olur ve üniversite “bilim” değil “skolastik rapsodi” üretir.

Üniversite düşüncesi, Platon’dan Kant’a kadar insanın kendini bir tümel düşünce varlığı gibi yeniden tasarlayıp yaratma çabasının bir ürünüdür. Özetle, **üniversite felsefenin kurumsallaşmış halidir**. Şimdi *Universitas* ilkesini üniversitenin temel normu olarak ileri sürebilmek için onu insan-varlık bilgisine,

antropontolojik yönetime dayandırabiliriz. Aristoteles ve Kant'ın da bilim ve insan görüşlerini dayandırdıkları gibi, bütün normlar -Kuçuradi'nin (2007: 64) ifadesi ile- "insanların içinde bulunduğu en az iki farklı tarihsel durumun, insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisi ışığında (ya da insan onuru dediğimiz ışığında)" *reductio ad absurdum* ile karşılaştırılarak temellendirilebilir. Biz de aynı yoldan *Universitas* bir norm olarak kanıtlamaya girişeceğiz. Şöyle ki: Alman üniversitelerinden başlayarak yayılan Modern Avrupa üniversiteleri 20. yy ile birlikte otoritelerini Amerikan üniversitelere bıraktılar. Amerikan üniversitelerinin temeli *Universitas* ilkesini redde dayanır. Bu nedenlere kendilerine "multiversite" de derler. Böylece üniversite ve multiversite iki farklı tarihsel durumdur ve insanın yapısal olanağına bakılarak karşılaştırılabilir. Karşıtı absürt ise, *Universitas* bir norm olarak kanıtlanmış olacaktır.

Multiversiteyi hazırlayan teorik koşullar vardır. Öncelikle ilk itiraz Russell'dan gelmiştir. Fakat Russell bilimsel bütünlük düşüncesine karşı gelirken Aristoteles ve Kant'ın bütünlük ilkesini transcendental düzlemde kurduğunu atlamış ve Hegel'in *immanent*, içkin bütünlük düşüncesini yanlışlamıştır. Bilimlerin ürettiği bilgi içeriklerinin bütünlüğünü savunmak Russell'ın da haklı olarak vurguladığı gibi mistik bir hayal ve mantık hatasıdır. Analitik felsefeden gelen itiraz pragmatizmde köklü bir reddedişe ulaşır. James, Dewey ve Quine'in Aristotelesçi uygunluk ilkesini reddetmekle doğruluğu reddetmeleri, bilimlerin birbirine indirgenmesini engellemektedir. Böylece bilim *theoria* olmaktan çıkar, bir pratiğe ve teknolojiye, pazar ürününe dönüşür. Lyotard'ın *Postmodern Durum* adlı, postmodernizmin İncil'i gibi kabul edilen kitabı özetle Kant'ın Aristotelesçi *prote philosophia* düşüncesini reddetmek üzerine kurulmuştur. Bu kitapta görünen o ki, postmodernizm, pragmatizmin Avrupa versiyonu olarak aslında teorik bir başarısızlıktır. Sonunda kitap kendini yanlışlayacak şekilde konunun siyasal karar olduğunu belirtir. Marksizm de yanlış hedeflenmiş bir değerlendirme içindedir: Adorno konuyu Hegel'in *immanent*, içkin bütünlük anlayışına dayandırır ve *immanent* diyalektiğin üreteceği bütünlüğün özdeşlik ilkesine varacağını gösterir. Özdeşlik siyasal iktidarın teorik kimlik belirleme ifadesidir. Bu teorik karşı gelişlerden sadece pragmatizm durumu yanlış anlamamış ve baltayı taşa vurarak insanın özerk bir akıl varlığı olmasını engelleyecek, Kant'ının tam aksini bir ilke ileri sürmüştür. Serbest pazar ekonomisinde, sonunda bilim de insanlar da birer alete dönüşeceklerdir. Aşağıda bu çıkarımımızın uygulamalı kanıtları görülebilir.

Multiversite Amerika'da 50 yıldır uygulanmaktadır ve savunucuları kendi ağızlarından bazı sonuçlardan şikayet etmektedirler. En yetkili ağızlardan derlediğimiz şikayetler kısaca şöyledir: York Üniversitesi'nden Fallis, multiversiteyi Anglo-Amerikan dünyanın gelecek yüzyılına egemen olmayı talep etmek, başka uluslar için baskın kurum olmakla tanımlamanın yanında, demokratik gerileşme, insanbilimlerinin kültüre hizmet edemez hale gelmesi, fırsat eşitsizliği şeklinde anlatır. Kendisi multiversitelerin yararçı ilkeye dayandırıldığından, meslek odaklı bir bilme ve paralı eğitim doğurduğundan, profesörlere kâr getirmeleri için baskı yapıldığından şikayet eder. Minnesota Üniversitesi'nden Bowie, üniversite-sanayi işbirliğinin iyi olduğunu fakat yabancılaşma problemi doğurduğunu, insanın parayla ölçüldüğünü, güzel sanatların ve kültür bilimlerinin gerilediğini söyler. Rutgers Üniversitesi'nden Wilshire, öğrencilerin kişilik bütünlüğünün parçalandığından, hakikatle bağlarının zayıfladığından söz eder. Hepsinin sonuçlarından şikayet ettikleri şeyin *Universitas* ilkesinin olmamasında toplandığını söyleyebiliriz. Amerikan kültürünün bir sürü kültürü, *mass culture* doğurması da buna dayandırılabilir.

Mantıksal olarak bakarsak, insanın bütünlüğünün sağlanmadığı bir durumun insanın hakikatle bağımlı yitireceği bir ruhsal parçalanmaya yol açacağı, bununla tam adıyla yabancılaşma olacağı çok açıktır. *Reductio ad absurdum* sonuçlandırsak, bütün bu teorik ve pratik sonuçların absürt bir durum doğurduğunu söyleyebiliriz ve böylece “*Universitas*” üniversitenin temel normu olarak kanıtlanıyor olur. *Universitas* ilkesini temel kurucu normu olarak almamız bir eğitim ve araştırma kurumu üniversite değildir, en fazla “yüksek okul” olarak adlandırılabilir.

Şimdi üniversite düşüncesinin ne olduğu ve ne olmadığını apaçık ve kesin olarak felsefi düzeyde kanıtladığımızı kabul edersek bugüne bakabiliriz. Bugün bütün Avrupa ve Türkiye’de yaşanan deneyim “Bologna süreci” olarak adlandırılmıştır. Bologna süreci AB’nin bütünleşme sürecinin bir parçası, o da Amerikan sermayesinin küreselleşme girişimine katılan en güçlü küreselleşme denemesidir. Üniversite düşüncesindeki köklü değişimin nedeni Dolar-Euro ilişkisidir. Postmodern Amerikan ticari üniversite modeli modern Avrupa araştırma üniversite modelini egemenliği altına almaktadır. İki kutuplu dünyanın çözülmesi ve 1970lerin küresel Dolar ekonomik krizinin sonucu olarak Reagan ve Thatcher öncülüğünde, geliri halkla paylaşan refah liberalizminden, sermayenin karını hedefleyen “saf pazar mantığının önündeki kolektif yapıları ortadan kaldırmak”la tanımlanan neo-liberalizme geçilmiştir. Kapitalizmin işleyiş biçimi yabancı unsurları kendine eklememesi (*articulation*) şeklindedir. En basit haliyle biz eklemelenmeyi marketlerin bakkalların pazarını ele geçirip onları silip atması şeklinde izledik. Üniversitelerdeki değişimse neo-liberalizmin üniversiteleri sermayenin önündeki kolektif yapı engeli olmaktan çıkartma ve kendine eklemleme sürecidir. Modern modeli içinde, toplumsal aydınlanmaya, özgürleşme ve insanlık onuruna, özgür akla yol açacak şekilde kamusal akla eleştirel düşünüm mantığı sunmak, rasyonel bir canlılık ve bilinç katmakla görevli olan üniversite de saf pazar mantığı önünde engel olan kolektif bir yapıdır ve üniversitenin çok kâr getirecek bir şirkete dönüştürülebilmesi için bu engel ortadan kaldırılmalıdır.

“Yeni”, “üçüncü kuşak”, “demokratik”, “toplum üniversitesi” olmak gibi adlarla parlatılan olgu aslında gördüğümüz gibi insan tanımını değiştirmekte, AB’nin resmi ifadesiyle “işçi pazarına nitelikli uzman” insanı, felsefi adlandırılmayla “köle”yi hedeflemektedir. Sonuç, insanlığın türsel olarak yabancılaşması ve uç noktada distopyadır. Hedef üniversitelerin şirketleşmesidir. Şirket üniversitelerinin yönetimi “demokrasi” adı altında, “halkı”, yani sermayenin arkasındaki siyasal cemaatleri temsil eden mütevellî heyetlerine verilecektir. Rektörlük içerden seçimle gelen akademik meslektaşlardan değil, siyasetin atadığı profesyonel işletmeci yakınardan oluşacaktır. Eğitim yüksek ücretle paralı olacaktır. Amerikan cemaat üniversite modeli gelecektir. Öğrenci burs bulmadan okuyamayacak, bursu verecek otoriteler sermayelerini kendi içinde kullanmak isteyecek ve yabancıya burs vermeyecektir. Böylece eğitim ve nitelikli insan kaynağı da siyasal finans kaynaklarına ait olacaktır. Kısaca Wissem’a’nın dediği gibi, para bulamayan öğrenci okuyamayacak, sanayiden proje, halktan öğrenci bularak kâr getirmeyen hocalar kovulacak, zarar eden üniversiteler kapatılacak, temel klasik hümanist kültür değerleri ortadan kaldırılacak, kâr getiren bilgi kolları ve girişimci projelerin eğitimi verilecektir. Artık distopyaları edebiyatçılar değil, “demokrasi” adı altında plütokratik güçler, sermaye-siyaset birliği, “seçkin bir yararçı sınıf” yazmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

*Universitas*, multiversite, Kant, üçüncü uşak üniversite, yabancılaşma.

## RESOURCES

- ADORNO, Theodor W. (1990) *Negative Dialectics*. Ashton, E. B. (Ed). London: Routledge.
- AQUINAS, Thomas. (1920). *Summa Theologica*. Part I, Volume 1, Trans. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.
- AQUINAS, Thomas. (1922). *Summa Theologica*. Part I, Vol. 4, Trans. Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne Ltd.
- ARISTOTELES, (1928). *Metaphysica*. Ross, W.D. (Ed.), *The Works of Aristotle* içinde. Vol. III, 2. Pub. London: Oxford University Press.
- ARISTOTELES (2008). *De Anima*. Trans. Hicks, R.D., N.Y.: Cosimo Classics.
- BARONE, CharlesA. (1985). *Marxist Thought on Imperialism*. N.Y.: M.E. Sharpe, Inc.
- BOURDIEU, Pierre (1988). The Essence of Neoliberalism. *Le Monde Diplomatique*, December, 1-6.
- BOWIE, Norman E. (1990). Business-University Partnerships, Cahn, M.S. (Ed.), *Morality, Responsibility and the University* (195- 217). Philadelphia: Temple University Press.
- CASTELLS, Manuel (2003). *End of Millenium*. 2. Pub. Oxford: Blackwell Publishing.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül (2010). *İnsan Hakları ve Felsefe [Human Rights and Philosophy]*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.
- DAVIDSON, Donald (2001). *Inquiries into Truth and Interpretation*. N.Y.: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald (2004). *Problems of Rationality*. N.Y.: Oxford University Press.
- DEWEY, James (1995). The Construction of Good. Cahn, S.M., & Haber, J.G. (Ed.), *Twentieth Century Ethical Theory* (65-80). New Jersey: Prentice Hall.
- European Union, *The Bologna Declaration*, (23.12.2012), The official pages of EU: [http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main\\_doc/990719BOLOGNA\\_DECLARATION.PDF](http://www.bologna-bergen2005.no/Docs/00-Main_doc/990719BOLOGNA_DECLARATION.PDF)
- European Union, *Modernisation Agenda for universities*, (23.12.2012), The official pages of EU: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2006:0208:FIN:EN:PDF>
- European Union, *The EU contribution to the Bologna Process*, (23.12.2012), The official pages of EU: [http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc/bologna09\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/education/higher-education/doc/bologna09_en.pdf)
- FALLIS, George (2007). *Multiversities, Ideas, and Democracy*. Toronto: University of Toronto Press.
- FINCHER, Cameron (2000). Recalling Karl Jaspers' Classic: The Idea of the University. *IHE Perspectives*, (April), 1-6.
- HABERMAS, Jurgen (1987). The Idea of the University. Trans. Blazek, J.R.. *New German Critique*, (Number 41), 3-22.
- HEIDEGGER, Martin (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans. Lovitt, W. London: Harper Torchbook.
- JAMESON, Frederic (1991). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

KANT, Immanuel (1964). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans: H. J. Paton. N.Y.: Harper&Row Publishers.

KANT, Immanuel (1968). *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. Vol. 8. Berlin: de Gruyter.

KANT, Immanuel (1974). *Logic*. Trans. Hartman, R.S. & Schwarz, W.. N. Y.: Dover Publishers.

KANT, Immanuel (1983). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können /Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena*. Trans. Kuçuradi, İ., Örnek, Y. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

KANT, Immanuel (1992). *The Conflict of the Faculties*. Trans. Gragor, M.J. Nebraska: University of Nebraska Press.

KANT, Immanuel (2000). *Critique of Pure Reason*. Trans. Guyer, P., & Wood, A. D. (Ed.). N.Y.: Cambridge University Press.

KRAMER, Samuel N. (1963). *The Sumerians: their history, culture and character*. Chicago: The University of Chicago Press.

KUÇURADI, İoanna (2007). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları [Human Rights: Concepts and Problems]*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

LYOTARD, Jean-Francois (1984). *The Postmodern Condition: A Report on. Knowledge*. Trans. Bennington, G. & Massumi, B.. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MARX, Karl (1963). *Economic and Philosophical Manuscripts [1844]*, Fromm, E., *Marx's Concept of Man, (87-197)*., Trans. Bottomore, T.B. 5. Pub. N.Y.: Frederick Ungar Publishing Company.

McINTYRE, Alasdair (2009). *God, Philosophy, Universities*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

NAILS, Debra (2002). *The people of Plato: a prosopography of Platon and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.

PLATON, (1997). *Complete Works of Plato*. Cooper, J.M., (Ed). Indianapolis: Hackett Publishing.

POPPER, Karl (1972). *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.

QUINE, Willard Van Orman (1960). *Word and Objects*. Massachusetts: The MIT Press.

RÜEG, Walter (2003). *A History of the University in Europe*. Rüeg, W. (Ed)., Vol. I. Cambridge, NY.: Cambridge University Press.

RUSSELL, Bertrand (1999) *On Religion*. NewYork: Routledge.

RUSSELL, Bertrand (2007). *The Problems of Philosophy*. N.Y.: Cosimo Classics.

SCOTT, Peter (1990). *Knowledge and Nation*. Edinburgh: Edinburgh Univesity Press.

WILSHIRE, Bruce W. (1990). *The Moral Collapse of the University: Professionalism, Purity, and Alienation*. N.Y.: State University of New York Press.

WISSEMA, Johan Gooitzen (2009). *Towards the Third Generation University*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Ali Bilge ÖZTÜRK

Araş.Gör. | Res.Assist.  
Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya-Türkiye  
alibilgeozturk@akdeniz.edu.tr

## **Biçimsel Olmayan Mantık Yaklaşımı Neden Hatalıdır ve Nasıl Aşılmalıdır?**

### **Özet**

Bu çalışmada sıklıkla *biçimsel olmayan mantık hareketi* olarak adlandırılan felsefi yaklaşımın, çok geniş ve önemli bir pedagojik ve akademik literatür ortaya koymuş olmasına rağmen argümantasyon alanındaki temel yaklaşımının hatalı temellere dayandığı savunulmuştur. Bu savunu *biçimsel olmayan mantık* kavramının temelde sorunlu bir kavram olduğu, çünkü (1) günümüzde biçimselleştirilmiş ve henüz biçimselleştirilmemiş akıl yürütmeler arasındaki sınır mantığın tarihsel gelişimin bir sonucu olduğu için, bu ayrımın biçimsel olmayan mantık gibi bir kavramı kullanmayı meşru kılacak şekilde belirli olmadığı, (2) biçimsel olmayan mantık kavramının kuramsal zeminde değil, duygusal zeminde ortaya çıkan bir kavram olduğu temelinde yapılmıştır. Bu temelde bugün argümantasyon alanında en temel sorunun, modern biçimsel sistemlerle bağıni koparmamış genel bir argümantasyon kuramının eksikliği olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Makalenin sonunda böyle bir kuramın nasıl geliştirilebileceği üzerine görüşlerimiz sunulmaktadır.

### **Anahtar Sözcükler**

Biçimsellik, biçimsel olmayan mantık, argümantasyon, akıl yürütme hataları, rasyonel tartışma.

Son kırk yıllık bir süreç içinde, gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanlar, gerek yurtiçi gerekse yurtdışı üniversitelerde öğrencileri iyi düşünmeleri ve düşüncelerini düzgünce ifade edebilmeleri konusunda eğitebilmek amacıyla mantıkçılar tarafından yeniden gündeme getirildi. Bu süreçle birlikte bazı kuramsal sorunlar ortaya çıkmıştır: Ne türden unsurlar barındıran argümanlar hatalıdır? Bu argümanların hatalı olduğu nasıl temellendirilebilir? Bu hatalar taksonomik olarak hangi ölçütlere göre sınıflandırılmalıdır? Geleneksel olarak biçimsel yöntemler benimseyen mantık bilimi ilk bakışta pek de mantıksal bir biçime sahip görünmeyen bu argümanların değerlendirilmesine ne ölçüde ve nasıl katkı sağlayabilir? Gündelik dildeki argümanların sınanması veya değerlendirilmesi mantık biliminin amaçlarından biri olarak sayılabilir mi? Üniversitelerdeki argümantasyon dersleri bu türden kuramsal sorunlara tatmin edici cevaplar bulunmadan başlamıştır denilebilir. Ayrıca bu sorunlardan bazıları günümüzde dahi sıcak tartışmaların konusu olmaya devam etmektedir.

Bu tartışmaların günümüzdeki görünümü incelendiğinde iki kamp diğerlerine göre daha belirgin hale gelmiştir: Bu kamplardan birincisi *biçimsel olmayan mantık* (*informal logic*) adı verilen bir araştırma alanının varlığını/meşruluğunu savunmaktadır. Bu grubun genel tezleri şu şekilde sıralanabilir: (1) İyi bir argüman hatalardan arındırılmış bir argümandır; (2) bir argümanda içerilen hatalar biçimsel hatalar ile biçimsel olmayan olarak ikiye ayrılır ve (3) biçimsel hataları *biçimsel mantık*(?) soruştururken biçimsel olmayan hataları, iyi bir argümanın ölçütlerini soruşturan, mantığın bir alt disiplinini oluşturan ve *biçimsel olmayan mantık*(?) olarak adlandırılan bir disiplin soruşturur. Bazen biçimsel olmayan mantık hareketi olarak da adlandırılan bu grup geçtiğimiz kırk yılda arkasında bu çalışmada listelenemeyecek kadar büyük bir literatür bırakmıştır.

Buna karşıt olarak her ne kadar farklı öncüllerden yola çıksalar da sonuç olarak *biçimsel olmayan mantık* adı altında devam eden çalışmalar hakkında şüpheli bir yaklaşım sergileyen, belki de yukarıda andığımız sorunlara tatmin edici yanıtlar bulunamamış olması sonucu genel olarak biçimsel olmayan mantık adı altında bağımsız bir disiplinin olamayacağını veya böyle bir alandan söz etmek mümkünse bile bu alanın genel olarak mantığın bir alt-disiplini oluşturamayacağını savunan karşıt bir gruptan da söz etmek mümkündür. Örneğin günümüz ünlü mantıkçılarından Jaakko Hintikka bir makalesinde biçimsel olmayan mantık kavramı hakkında “[b]içimsel olmayan mantıktan söz eden filozofların niyetlerine büyük sempati duyuyorum; ancak yaptıkları şey hakkında ‘mantık’ terimini kullanmalarının [yaptıkları şeye] bir açıklık kazandırdığını düşünmüyorum” yorumunu yapmıştır (1985: 3). Benzer şekilde biçimsel olmayan mantık hakkında (adını anmadan) genel olarak yıkıcı eleştirilere yer verdiği ünlü bir makalesinde Gerald J. Massey (1995) genelde ve açıkça bir *hatalar biliminden* söz edilemeyeceğini, özelden ve örtük olarak ise biçimsel olmayan mantığın bir disiplin oluşturmadığını temellendirmeye çalışmıştır. Dönemindeki argümantasyon alanına ilişkin pedagojik ve akademik yayınlarda ortaya koyulan *biçimsel olmayan hatalara* ilişkin taksonomik sınıflandırmaların ve bu yapıtlarda hatalı bir argümanın neden hatalı sayılması gerektiğine ilişkin açıklamaların çok çeşitliliğine vurgu yapan Massey, makalesinde işaret ettiği bu durumu, ortak ve genel bir *hata kuramının* mevcut olmadığı tespiti için bir kanıt olarak ileri sürer. Bir ortak ve genel hata kuramının mevcut



olmaması ise biçimsel olmayan mantığın bilimselliği veya disiplinliliği açısından önemlidir. Çünkü Massey'ye göre bir araştırma alanının bilim veya en azından disiplin sayılabilmesi için bu alanı yöneten, çalışmalara yön veren, taksonomik sınıflandırmaları ona göre yaptığımız genel bir kurama sahip olmamız gerekir. Argüman hataları üzerine yapılan araştırma ve soruşturmalarda ise böyle bir kuramdan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla argüman hatalarını (ne ki bu noktada Massey biçimsel veya biçimsel olmayan hatalar arasında bir ayırım yapmaz) konu eden bir *bilimden* (örneğin biçimsel olmayan mantıktan) söz etmek mümkün değildir (1995: 159-160).

Massey'nin itirazlarına çok yakın bazı görüşler daha açık bir biçimde John Woods tarafından da ileri sürülmüştür. Tıpkı Massey gibi alandaki yapıt ve yaklaşım bolluğuna işaret eden Woods, bu durumun en iyi açıklaması olarak alana ilişkin iyi (doyurucu) yapıtların kötü yapıtlara göre az olmasından gelen bilimsel memnuniyetsizliği gösterir (2000: 160). Woods'a göre biçimsel olmayan mantığın bir disiplin olduğundan bahsedebilmek için bu alanda araştırma yapan düşünürler en azından şu hedeflere ulaşan ortak ve genel bir kurama ulaşılabilir: (1) Biçimsel olmayan mantığın ne tür veya türlerdeki argümanlarla ilgilendiğinin belirttik kılınması veya farklı bir deyişle belli bir sınırlama getirebilmesi; (2) ilk hedefe ulaşıldığında sınırlanan bu argüman veya argüman türleri için "iyi argüman" tasarımının yapılabilmesi (2000: 148). Bu ikinci hedefe Woods'a göre şöyle ulaşılır: Varsayalım ki iyi bir argüman *ikna edici* (veya başka temel bir özelliğe sahip) bir argüman olsun; (2a) kuram *ikna ediciliğin* şartlarını iyi belirtip, neden bu şartların seçildiğini de gerekçelendirebilmelidir ve (2b) varsayalım ki *ikna ediciliğin* şartları örneğin öncül ve sonuç arasında ilgi olması, argümanın sağlam temellere sahip olması ve öncüllerin kabul edilebilirliği gibi bazı şartlar (veya başka şartlar) olsun; kuram bu şartların ne zaman sağlandığına ilişkin alt-kuramlara da sahip olmalıdır (2000: 149). Diğer taraftan Woods'a göre biçimsel olmayan mantık alanında araştırma yapanlar bu şartları ortaya koydukları geniş literatüre rağmen sağlayamadığından, biçimsel olmayan mantığın bir disiplin olduğundan bahsedilemez. Woods'a göre bu temelde biçimsel olmayan mantık mevcut haliyle en fazla bir *araştırma programı* olabilir (2000: 160).

Hem birinci grupta hem de ikinci grupta karşı çıkılabilecek bazı görüşler yer almaktadır. Bu çalışmada öncelikle (A) mantıkta biçimsel ile biçimsel olmayan ayırımının, *biçimsel olmayan mantık* gibi bir terimi kullanmak için yeterince açık olmadığı eleştirisi temellendirilmeye çalışılacaktır (bu eleştiri *biçimsel* ile *mantıksal* terimlerini sanki eş anlamlıymış gibi kullanan düşünürler için de geçerlidir). Bu iddia biçimselleştirilen yargıların ve akıl yürütmelerin mantığın tarihsel gelişim sürecinde fiilen değişmiş olması ve gelecekte de değişmesinin her zaman mümkün olması temelinde temellendirilmeye çalışılmıştır. Ardından (B) ikinci gruba karşıt olarak da bir argümantasyon alanının (bu alan günümüzde her ne kadar iyi kurulmuş olmasa da) mantık bilimi içinde bir disiplin olarak kurulabileceği iddiaları temellendirilmeye çalışılacaktır.

## I.

Bugün biçimsel olmayan mantık kavramı etrafında yürütülen akademik çalışmaların ve pedagojik yapıtların anlamlı bir çoğunluğu “biçimsel olmayan hata” (*informal fallacy*) kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan, soruşturmaya bu kavram hakkında bazı notlar düşerek başlamanın faydası bulunuyor. Bir A akıl yürütmesinde biçimsel olmayan bir hatanın bulunduğunu iddia etmek (1) bu A akıl yürütmesinde hata olduğunu ve (2) bu hatanın A akıl yürütmesinin mantıksal biçiminden kaynaklanmadığını iddia etmek demektir. Ben bu noktada sorgulamamız açısından önemli gördüğüm bir konuya işaret ederek, 2'nin sorunlu olduğunu ve dolayısıyla biçimsel olmayan hata kavramının temelde sorunlu bir kavram olduğunu göstermeye çalışacağım.

Öncelikle kolayca görülebileceği gibi 2. iddia, biçimsel olmayan olarak değerlendirilen hatalar barındıran akıl yürütmelerde, hatanın akıl yürütmenin mantıksal biçiminden kaynaklanmadığı sonucuna götürmektedir. Böylece bu anlayışa göre:

Çocuk sütü içtiyse, çocuk doymuştur. ( $P \rightarrow Q$ )

Çocuk doymuş. (Q)

O halde çocuk sütü içmiştir. (P)

gibi bir akıl yürütme ile

Rakiplerimiz A olduğunu düşünüyor.

Rakiplerimiz A olduğunu düşünüyorsa A yanlıştır.

O halde A yanlıştır.

gibi bir akıl yürütme arasında belirli farklar bulunduğunu, öncekindeki hatanın akıl yürütmenin biçiminden kaynaklandığını ve dolayısıyla hatanın biçimsel bir hata olduğunu, sonrakindeki hatanın ise akıl yürütmenin biçiminden kaynaklanmadığını ve dolayısıyla biçimsel olmayan bir hata içerdiğini kabul etmemiz gerekiyor.

Şimdi, bu anlayışın bazı ciddi sorunları bulunuyor. Gerçek şu ki günümüz itibariyle her ne kadar geniş bir mantık felsefesi literatürüne ve görece gelişmiş mantık sistemlerine sahip olsak da kimse biçimsel akıl yürütmeler ile biçimsel olmayan akıl yürütmeler arasındaki kaplamsal sınırı mutlak anlamda belirleyebilecek bir durumda değildir. Peki, neden? Kanımızca bu durumun iki temel nedeni bulunmaktadır: (1) Akıl yürütmeleri biçimsel olarak sorgulamak ile biçimsel olarak sorgulamamak temelde bir *tercih* konusudur ve (2) bugün ilk bakışta biçimsel ve biçimsel olmayan olarak görülen akıl yürütmeler arasındaki sınır mantığın tarihsel gelişiminin bir sonucudur; dolayısıyla bu sınırın değişmesi her zaman mümkündür.

Şimdi, birinci iddia şu basit örnekle açıklanabilir: Hepimizin belirli bir kişinin belirli bir olayda kısmen veya tamamen suçlu olmasına ilişkin bazı mantıksal sezgileri veya kullanılan sözcüklerin anlamından gelen bir anlayışı vardır. Örneğin bir kişinin belirli bir olayda “kısmen suçlu” olmasından kişinin bu olayda “tamamen suçsuz olmadığı” sonucunu çıkarmaya çoğu kişinin karşı çıkmayacağını düşünüyorum. Şimdi, eğer istersek bir tercih sonucunda bu konudaki mantıksal sezgilerimizi veya kullanılan

sözcüklerin anlamından gelen anlayışımızı biçimselleştirdiğimiz bir biçimsel dil kurabiliriz:

Kısmen suçsuz  $\leftrightarrow$  Tamamen suçlu değil (  $K-S \leftrightarrow \neg TS$  )

Tamamen suçsuz  $\leftrightarrow$  Kısmen dahi suçlu değil (  $T-S \leftrightarrow \neg KS$  )

Kısmen suçlu  $\leftrightarrow$  Tamamen suçsuz değil. (  $KS \leftrightarrow \neg T-S$  )

Tamamen suçlu  $\leftrightarrow$  Kısmen dahi suçsuz değil (  $TS \leftrightarrow \neg K-S$  )

Dahası “Ö öznesi P olayında kısmen suçludur” “ $KS(\ddot{O}:P)$ ”, “Ö öznesi P olayında tamamen suçsuz değildir” “ $\neg T-S(\ddot{O}:P)$ ”, “Ö öznesi hem P hem de Q olayında kısmen suçludur” “ $KS(\ddot{O}:P \wedge Q)$ ”, veya “Ö öznesi hem P olayında hem de Q olayında tamamen suçsuz değildir” “ $\neg T-S(\ddot{O}:P \wedge Q)$ ” gibi daha karmaşık önermeleri de biçimsel dil içinde biçimselleştirebilir ve hatta bunların eşdeğerliliklerini yukarıdaki kurallar temelinde belirtebiliriz:

$KS(\ddot{O}:P) \leftrightarrow \neg T-S(\ddot{O}:P)$

$KS(\ddot{O}:P \wedge Q) \leftrightarrow \neg T-S(\ddot{O}:P \wedge Q)$

Ek olarak bu biçimsel dili bazı kiplik operatörleriyle genişletmek yoluyla ifade gücünü artırabiliriz de: “Ö öznesinin hem P hem de Q olayında tamamen suçlu olması imkansızdır” “ $\neg \diamond \neg T-S(\ddot{O}:P \wedge Q)$ “. Bizim bu noktada (eğer bu çıkarımları biçimsel olarak çalışacaksa) yapmamızın zorunlu olduğu şey, mantıksal sezgilerimizi veya kullanılan sözcüklerin anlamından gelen anlayışımızı yeterince açık biçimsel çıkarım kuralları olarak ortaya koymak ve çıkarım yapmaya uygun bir notasyon belirlemektir. Böylece bir *biçimsel suç mantığı* sistemi elde edebilir, bu türden çıkarımları biçimsel olarak da yapabilir ve soruşturabiliriz. Peki, böyle bir tercihin sebebi ne olabilir? Elbette pek çok sebep sıralanabilir. Bu çıkarımlar hakkında daha açık bir görüşe sahip olmak, bu tür önermelerde neyin neyden çıktığını sabitlemek, çıkarım sürecini mekanikleştirerek karmaşık çıkarımlarda kolaylık sağlamak, vb.. Ancak unutulmaması gereken bir şey bulunuyor ki sebep ne olursa olsun bu türden çıkarımları bu şekilde biçimsel olarak çalışmak, mantıksal soruşturmanın zorunlu bir özelliği değil, yalnızca yararlı amaçları olan bir tercihtir. Biz bu çıkarımlar üzerinde biçimsel bir dil kurmadan da çalışabiliriz.

Aynı şekilde bir tarihsel soruşturma, biçimsel bir akıl yürütme ile biçimsel olmayan bir akıl yürütme arasındaki kaplamsal sınırın sanıldığı kadar açık olmadığını gösterecektir. İnsanlar en eski dönemlerden beri, örneğin Aristoteles’in yaşadığı çağdan önce dahi, “Bütün insanlar ölümlüdür ve Sokrates insandır; o halde Sokrates ölümlüdür” şeklinde bir çıkarımı yapabiliyordu. Hatta bunun meşru bir çıkarım olduğuna ilişkin anlayışları da bulunuyordu. Aynı şekilde, “Hiçbir insan ölümsüz değildir ve Sokrates insandır; o halde Sokrates ölümlüdür” şeklindeki bir çıkarımın meşru bir çıkarım olmadığı konusunda anlayışları vardı. Diğer taraftan bu türden geçerlilikleri “bütün”, “bazı”, “hiçbir” gibi kavramların anlamına dayanan kategorik çıkarımların hepsini ortaya çıkarmak ve bunlardan iyi figürlere (formlara) sahip olanlar ve iyi figürlere sahip olmayanları ortaya koyarak bir kategorik tasım kuramı ortaya koyulması, böylece (her ne kadar günümüzdeki gibi katı biçimde olmasa da) bu çıkarımların mekanikleştirilmesi

ilk olarak Aristoteles'in çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Sonraki yüzyıllar ise Aristoteles'in kategorik tasım mantığında hangi çıkarım geçerli olduğu ve hangi çıkarımın geçerli olmadığına ilişkin denetlemeleri yapmayı kolaylaştıracak pek çok mekanik karar verme yönteminin (örn: *Barbara Celarent Darii Ferio* yöntemi, Buridan'ın mantıksal dağılma kuralları, Ven şeması, vb.) ortaya çıkışına şahit oldu ve bu yöntemler mantığın her geçen zaman daha fazla biçimselleşmesine yol açtı. Diğer taraftan bilindiği üzere, Aristoteles'in tasım mantığının yetersiz kaldığı pek çok çıkarım türü bulunuyordu. Bağntılar üzerine yapılan çıkarımlar bu örneklerden yalnızca biridir. Örneğin Harry J. Gensler'in (2010: 357)'de belirttiğine göre Augustus De Morgan bir defasında kendi yaşadığı zamanlarda (1806-1871) mantık biliminin "[b]ütün köpekler hayvandır; o halde bütün köpek başları hayvan başlarıdır" biçimindeki bir çıkarımın geçerliliğini biçimsel olarak denetlemekten dahi aciz olmasından yakınmıştır. Eğer Gensler'in belirttiği olay doğruysa bu durum, De Morgan'ın bu çıkarımın mantıksal olarak geçerli olduğunu sezgisel olarak *gördüğünü* fakat mevcut mantık sistemiyle bunu *gösteremediğini*, diğer bir ifadeyle *tanımlayamadığını* gösterir. Günümüzde ise bunu yapmak Frege, Russell ve Peirce'in çalışmaları sayesinde, basit bir *bağıntı* denklemleriyle çoktan mümkün olmuştur<sup>1</sup>. Yani bu türden çıkarımlara ilişkin sezgilerimiz de çoktan biçimselleştirilebilir ve biçimsel olarak denetlenebilir hale gelmiştir. Bu noktada şunu sormak gerekiyor: De Morgan akıl yürütmesini zamanındaki mantığı kullanarak biçimsel olarak denetleyemezken veya akıl yürütmesinin hesabını biçimsel olarak veremezken, birinci seviye mantığın ortaya çıkışıyla bu akıl yürütme biçimsel olarak denetlenebilir hale gelmişse De Morgan'ın akıl yürütmesini o çağda "biçimsel olmayan" bir akıl yürütme sayıp, 20. yüzyıldan itibaren "biçimsel" bir akıl yürütme olarak mı değerlendirmeliyiz?

Yine insanlar çok uzun zamandır "Eğer geçmişte bir dönemde (*P*) Fransız Devrimi olduysa (*d*), geçmişte hiçbir zaman ( $\neg H$ ) Fransız Devrimi'nin olmaması durumu ( $\neg d$ ) söz konusu değildir" " $Pd \rightarrow \neg H-d$ " veya "Gelecekte her zaman (*G*) güneş doğacaksa (*d*), gelecekte herhangi bir dönemde (*F*) de güneş doğacaktır (*d*)" " $Gd \rightarrow Fd$ " çıkarımlarına benzer çıkarımlar yapabilmıştır ve belki mantıksal sezgileri ile veya kullanılan sözcüklerin anlamından gelen anlayışları sayesinde bu çıkarımların geçerli olduğunu da görmüştür diye düşünüyorum. Diğer taraftan bu türden sezgilerimizin veya anlayışlarımızın biçimselleştirilmesi yoluyla bu çıkarımlar üzerine hem biçimsel olarak çalışma yapmak, hem geçerliliklerinin biçimsel olarak denetlenmesi 20. yüzyılda Arthur Norman Prior ve Hans Kamp gibi düşünürlerin *zaman mantığı* (*temporal logic*) üzerine biçimsel çalışmaları sonucunda mümkün olmuştur<sup>2</sup>. Peki, o halde bu türden çıkarımlarımızın temelindeki akıl yürütmeleri 20. yüzyıldan önce biçimsel olmayan akıl yürütmeler olarak sayıp 20. yüzyıldan itibaren biçimsel akıl yürütmeler olarak mı değerlendirmeliyiz?

<sup>1</sup> Bu konuda basitçe şunu denetlemek yeterlidir: " $\forall x(Kx \rightarrow Hx) \therefore \forall x[\exists y(Ky \wedge Bxy) \rightarrow \exists y(Hy \wedge Bxy)]$ "

<sup>2</sup> Anthony Galton'ın Stanford Çevrimiçi Felsefe Sözlüğü'ndeki "Temporal Logic" makalesi (Galton 2008) bu biçimsel sistem konusunda iyi bir giriş yazısı olarak görülebilir.

Dahası, insanlar en eski zamanlardan bu yana geçerliliği zorunluluk ve olasılık kavramlarının anlamlarına dayanan çıkarımlarda bulunmuştur. Örneğin, “Zorunlu olarak eğer yağmur yağarsa, yerler ıslanır ve yağmurun yağması olasıdır; o halde yerlerin ıslanması da olasıdır” veya “Olasılıkla yağmur yağarsa yerler ıslanır ve yağmurun yağması zorunludur; o halde yerlerin ıslanması da zorunludur” gibi çıkarımlar bunlardan bazılarıdır. Ek olarak yine sezgilerin veya kullanılan sözcüklerin anlamından gelen anlayışların sayesinde birinci akıl yürütmenin geçerli, ikincisinin ise geçersiz ve dolayısıyla hatalı olduğunu *gördüklerini* düşünüyorum. Diğer taraftan bu akıl yürütmelerin biçimsel bir dil içinde, biçimsel olarak soruşturulması, yine 20. yüzyılda C. I. Lewis, Ruth Barcan ve Saul Kripke gibi isimlerin çalışmalarıyla mümkün olmuştur. O halde bu türden çıkarımlarımızın temelindeki akıl yürütmeleri 20. yüzyıldan önce biçimsel olmayan akıl yürütmeler olarak sayıp 20. yüzyıldan itibaren biçimsel akıl yürütmeler olarak mı saymalıyız?

Bu konuda matematik alanında da özgün örnekler bulunmaktadır. Bilindiği üzere Öklid geometrinin ilk aksiyomatik sistemini kurmuştu. Şimdi, bu sistem üzerinde son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar aksiyom ve postüladan yola çıkarak teoremlere doğru yapılan kanıtlamalarda kullanılan akıl yürütmelerin bazılarının Öklid’in yaşadığı dönemde belirli bir mantıksal biçime sahip olmadığını göstermektedir. Öklid’in en büyük asal sayı diye bir şeyin olamayacağına ilişkin dolaylı kanıtlamasını inceleyelim:

1.  $n$  en büyük asal sayıdır. [Yanlışlığı gösterilecek varsayım]
2.  $n$ 'ye eşit veya küçük olan bütün asal sayıların çarpımlarını ele alalım ve buna bir 1 ekleyelim. Bu işlem yeni bir  $y$  sayısını vermektedir, yani
 
$$y = (2 \times 3 \times 5 \times 7 \times \dots \times n) + 1$$
3. Eğer  $y$ 'nin kendisi bir asal sayıysa,  $n$  en büyük asal sayı olamaz; çünkü  $y$  gayet açıklıkla  $n$ 'den büyüktür.
4. Eğer  $y$  bölünebilir (yani asal olmayan) bir sayıysa,  $n$  yine de en büyük asal sayı değildir; çünkü  $y$  bölünebilir olduğundan  $z$  diye gösterilebilen bir asal böleni olması gerekir. Üstelik  $z$ , 2, 3, ...,  $n$  gibi tüm asal sayılardan farklı olmalıdır; yani  $z$ ,  $n$ 'den büyük bir asal sayı olmalıdır.
5. Ancak  $y$  ya asaldır ya da bölünebilir.
6. Demek ki  $n$  en büyük asal sayı değildir.
7. En büyük asal sayı yoktur.” (Nagel & Newman 2008: 29-30)

Şimdi, bu kanıtlamada 5. önermeyi elde ederken kullanılan akıl yürütme “ $y$ ’dir ya da değil  $p$ ’dir” ( $p$  önerme değişkenidir) şeklindeki mantık yasası üzerinde kullanılan “önerme değişkenleri için yerine koyma kuralı” olarak bilinen çıkarım kuralının uygulanmasıdır. Diğer taraftan en azından Öklid’in yaşadığı dönem için bu akıl yürütme belirtik veya belirli bir form kazanmış bir akıl yürütme değildi. Bu konuda Nagel ve Newman şu yorumu yapmıştır: “(...) Eukleides’ininki gibi görece basit kanıtlamalar bile ancak son yüzyıllarda geliştirilen mantıksal kuramı gerektirmektedir. (...) çok basit matematik usulamalarda kullanılan birçok çıkarım ilkesinin bile hesabının verilmesinde geleneksel mantık yetersiz kalıyordu.” (2008: 30-31). Nagel ve Newman’ın ifade ettiği mantıksal kuram bugün modern mantığa temel olan kuramlardan *niceleme kuramı* olarak bilinen kuramdır ve Nagel ve Newman burada,

Öklid'in yaşadığı dönemde belirli bir mantıksal biçime sahip olmayan önerme değişkenleri için yerine koyma kuralının ancak modern zamanlarda niceleme kuramı ortaya koyulduktan sonra, bu kuram dahilinde bir mantıksal biçim kazandığını ifade etmektedir. Şimdi bu tarihsel durum sonucunda şu soruyu sormak gerekiyor: 5. önermenin kanıtlanmasına temel olan bu akıl yürütmeyi Öklid döneminde biçimsel olmayan bir akıl yürütme; modern zamanlarda ise biçimsel bir akıl yürütme olarak değerlendirmeliyiz? Bu örnekte de açıkça görüldüğü gibi bugün elimizde olan şey yine özünde biçimsel veya özünde biçimsel olmayan akıl yürütmeler değil, henüz biçimselleştirdiğimiz veya henüz biçimselleştiremediğimiz akıl yürütmelerdir.

Bu türden tarihsel veriler, bir yandan biçimsel akıl yürütmeler ile biçimsel olmayan akıl yürütmeler (ve elbette biçimsel hatalar ile biçimsel olmayan hatalar) ayrımının pek de belirli ve keskin olmadığını ve bir yandan da günümüz mantık bilimindeki biçimselleştirilmiş ve biçimselleştirilmemiş kısımların mevcudiyetinin tarihsel bir sonuç olduğunu göstermektedir. Gerçekten de mantık tarihinin büyük bir bölümü, mantıksal sezgilerimizin adım adım biçimselleştirilmesi yoluyla biçimsel dillerin kuruluşu ve bu biçimsel diller üzerinde kuramsal olarak (örneğin *model-kuramsal* ve *ispat kuramsal*) olarak çalışılması süreci olarak geçmiştir diyebiliriz. Bunun sonucunda ortaya çıkan durum şudur ki, elimizde olan şey tarihsel süreç içerisinde biçimselleştirebildiğimiz akıl yürütmelerimiz ile henüz biçimselleştiremediğimiz veya biçimselleştiremediğimiz akıl yürütmelerdir; birbirlerinden keskin sınırlarla ayrılmış, özünden biçimsel veya özünden biçimsel olmayan akıl yürütmeler değil. Bugün henüz biçimselleştiremediğimiz ve dolayısıyla geçerliliğinin hesabını herhangi bir biçimsel mantık sistemi içinde veremediğimiz ancak geçerliliğini veya geçersizliğini sezgi veya anlama gibi yollarla *gördüğümüz* bir akıl yürütmenin, gelecekte bir mantık sistemi içinde geçerliliğini gösteremeyeceğimizi düşünmek için iyi bir neden bulunmuyor. Neden bugün mantıksal bir biçime sahip olmadığını düşündüğümüz bir akıl yürütmenin gelecekte bir mantıksal biçime sahip olabileceğini düşünmeyelim? Bu konuda bir örnek olarak aşağıdaki eylem bildiren yargılar içeren bir **A1** çıkarımını sunmak istiyorum:

### (A1)

1. Öğretmen yazılı kağıtlarını hızla okudu.

O halde öğretmen yazılı kağıtlarını okudu.

**A1** örneğinin meşru, geçerli bir çıkarım olduğu (sezgisel olarak) açıktır. Şimdi, temel soru şu: Bu çıkarımın geçerliliğini biçimsel olarak nasıl gösterebiliriz? Gerçek şu ki eylem bildiren cümlelerin mantıksal biçiminin ne olduğu, daha gevşek bir dille ifade edersek onların nasıl en ince ayrıntısına kadar biçimselleştirilebileceği sorunu özellikle analitik gelenekte eski bir tartışma konusudur<sup>3</sup>. Donald Davidson bu türden çıkarımların biçimsel olarak yapılabilmesi için (2001 [1967]: 118-119)'da şuna benzer biçimde yapılabilecek bir yargı analizini önermiştir:

<sup>3</sup> Bu konuda Donald Davidson'ın, sorunu çözmek amacıyla kendinden önce Anthony Kenny, Roderick Chisholm, Georg Henrik von Wright ve Hans Reichenbach gibi filozoflar tarafından ortaya koyulmuş çözümlerini tartıştığı ve en sonunda kendi çözüm önerisini tanıttığı "Eylem Yargılarının Mantıksal Biçimi" makalesi (2001 [1967]) özel olarak incelenebilir.

1. Öyle bir  $x$  olayı vardır ki, bu  $olay$  öğretmenin sınav kağıtlarını okuduğudur ve bu  $olay$  hızlıdır.

$\exists x$  [okudu (öğretmen, sınav kağıtları,  $x$ )  $\wedge$  hızla( $x$ )] ( $x$  olayları niceler)

$\exists x$  (Oökx  $\wedge$  Hx)

Bu analiz yukarıdaki akıl yürütmenin geçerliliğinin biçimsel olarak denetlenmesini de sağlayabilmektedir<sup>4</sup>. Yine de bu analiz kusursuz bir analiz olduğuna ilişkin şüpheler de bulunmaktadır. Örneğin Davidson'ın analizinde *olayların* varlık niceleyicisiyle nicelenmesi felsefi olarak tartışmalı bulunmuştur (Stoecker 1993: 281; Massey 1995: 165). Dolayısıyla bu analizin, bu türden yargıların mantıksal biçimini ve dolayısıyla bu türden çıkarımların da mantıksal biçimini gerçekten ele geçirip geçirmediği tartışmalıdır. Günümüzde ise eylem yargılarının mantıksal biçimi konusu hala bir sorun olarak devam etmektedir. Diğer taraftan Davidson'ın analizi üzerinde dikkatli bir düzenleme ile veya başka bir dikkatli düşünürün daha derin görüşleriyle bu türden çıkarımların mantıksal biçiminin tam olarak ele geçirilemeyeceğini düşünmemizi sağlayacak somut bir neden bulunmuyor. Dahası eylemler üzerine mantıksal çalışmalar, bugün hem mantıkçıların hem dilbilimcilerin hem de (yapay zeka üzerine çalışan) bilgisayar bilimcilerin katkısıyla artan bir hızla devam etmektedir. Örneğin bugünlerde geliştirilmekte olan bir *eylem mantığından* (*logic of action*) bile bahsedilmektedir (Seegerberg v.d. 2013). Şimdi, bu temellerle (bugün tartışmasız bir analize ve dolayısıyla tartışmasız bir biçime sahip olmayan) aşağıdaki çıkarımı inceleyelim:

## (A2)

8. Öğretmen yazılı kağıtlarını hızla okudu.

O halde öğretmen yazılı kağıtlarını dikkatsizce okudu.

Şimdi eğer bu çıkarımda bir hata *görürsek*, çıkarımda içerilen *eylem ifadelerinin* bugün tartışmasız bir biçiminin olmaması sonucu, bu çıkarımdaki hatanın biçimsel olmayan bir hata olduğunu mu kabul etmemiz gerekir? Peki, gelecekte bütün eylem bildiren cümleleri biçimselleştirebileceğimiz, çıkarım kuralları biçimsel kurallarla apaçık biçimde ortaya koyulmuş bir biçimsel sistem, örneğin biçimsel bir eylem mantığı sistemi geliştirildiğinde ve bu çıkarımın geçersiz bir çıkarım olduğunu biçimsel yollarla *gösterebildiğimizde*, bu hatanın bugün biçimsel bir hata olmadığını kabul ederken, gelecekte biçimsel bir hata olduğunu mu kabul etmemiz gerekir?

Son olarak, mevcut tarihsel verilere şunu da eklemek gerekiyor ki, günümüzde bilgisayar bilimi biçimsel ve biçimsel olmayan akıl yürütme tarzları ayırımı iyice muğlaklaştırmıştır. Örneğin biçimsel olmayan mantık konusunda (kanımızca) en olgunlaşmış çalışmaları ortaya koymuş olan Douglas Walton (1999: 435)'te "biçimsel olmayan mantık" terimini, biçimsel olmayan akıl yürütmeleri araştıran bir alanın adı olarak tanıtırken, yakın bir zamanda (2008) artık bu adlandırmanın uygun bir

<sup>4</sup> Davidson'ın eylem yargılarına ilişkin yargı analizinin kusursuz bir analiz olduğunu kabul edersek kolayca görülebileceği gibi (A1) gibi bir çıkarımın geçerliliğini kanıtlamak şu biçimsel çıkarımın geçerliliğini denetlemekle mümkün olur:  $\exists x(Oökx \wedge Hx) \therefore \exists x(Oökx)$  ( $x$  değişkeni *olaylar* üzerinde değişmektedir)

adlandırma olmadığına işaret etmiştir: Argümanları analiz eden ve onları sınyayan bilgisayar sistemlerinin, örneğın programların ortaya çıkışı, bu adlandırma hakkında bazı soru işaretleri ortaya çıkarmıştır. Çünkü argümanlar, gündelik yaşamdakiler de dahil, her ne kadar biçimsel olmayan bir tarzda görünse de aslında bilgisayarlar sayesinde sınyanmalarını sağlayan bir biçime sahiptir. Ancak bunun yanında argümanlar (Walton'ın bilgisayarlar tarafından sınyanamayacağını düşündüğü) pragmatik unsurlara da sahiptir. Bunun sonucunda argümanlar bilgisayarlar tarafından sınyanabilir ve sınyanamaz olan unsurlardan oluştuğı için günümüzde “biçimsel olmayan mantık” yerine “yarı-biçimsel mantık” adlandırmasını kullanmak Walton'a göre daha uygun hale gelmiştir (2008: xiii).

Yukardaki verilerin açıkça gösterdiği üzere, günümüzde elimizde olan şey özünden biçimsel olan akıl yürütmeler (ve biçimsel hatalar) ile özünden biçimsel olmayan akıl yürütmeler (ve biçimsel olmayan hatalar) değil, mantığın tarihsel süreci sonucunda henüz biçimselleştirebildiğimiz ve henüz biçimselleştiremediğimiz akıl yürütmelerdir. Mantıkçılar tarihsel olarak belirli bir  $t$  zamanda bir  $\phi$  öznesinin ileri sürdüğü somut bir  $a$  akıl yürütmesini sorgulamak yerine, tekil bir argümanı geçerli ve başka tekil bir argümanı geçersiz kılan genel ve soyut mantıksal akıl yürütme biçimlerini veya daha bilindik bir ifadeyle mantık formlarını aramayı pek çok farklı sebeple tarihsel olarak daha fazla tercih etmiştir. Öyle ki bunlardan biçimsel olarak geçerli olanlarını örneklendiren her tekil argüman geçerliyken, biçimsel olarak geçersiz olanlarını örneklendiren her tekil argüman geçersiz olsun. Diğer taraftan günümüzde her yargının ve ek olarak her akıl yürütmenin mantıksal biçimini keşfetmemiş olmamız olgusunun bir sonucu olarak, pek çok argüman türüne de mevcut durumda bir biçim öngörülememektedir. Günümüzde **A2**'ye benzer çıkarımlar ile geçmiş dönem için verdiğimiz diğer örnekler bu durumu örneklendiren örneklerdir ve biçimsel ile biçimsel olmayan hata kavramlarını birbirlerinden keskin çizgilerle ayıramayacağımızı gösterir.

## II

Birinci bölüme ulaşmış olduğumuz sonuç, başlangıcından itibaren “biçimsel olmayan hatalara”(?) yoğunlaşmış olan biçimsel olmayan mantığın “biçimsel olmayan” kısmının sıkıntılı olduğunu, dolayısıyla bu kavramın pek de makul bir kavram olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan bu çalışmada geçici bir süre biçimsel ve biçimsel olmayan akıl yürütmelerin ve hataların gerçekten birbirlerinden keskin çizgilerle ayrıldığını varsayalım. Yine de bu defa başka bir sıkıntı açığa çıkıyor: Biçimsel olmayan mantık kavramının, Jaakko Hintikka'nın da işaret ettiği gibi, “mantık” kısmı. Bu sorunu açık kılmak amacıyla biçimsel olmayan hata kavramının kavram analizine geri dönelim:

Bir **A** akıl yürütmesinde *biçimsel olmayan hata* vardır  $=_{Tnm}$  (1) Bu **A** akıl yürütmesinde hata bulunuyorsa ve (2) bu hatanın kaynağı, **A** akıl yürütmesinin mantıksal biçimi değilse.

Dikkat edilebileceğı gibi bu hiç de bilgilendirici bir analiz değil: Hatanın nereden kaynaklanmadığını belirtse de nereden kaynaklandığını bildirmiyor. Bu nedenle tanıma üçüncü bir unsur veya gerek şart eklemenin faydası bulunuyor:



(3) Bu hata belirli bir  $\Phi$  kaynağından kaynaklanırsa.

Böylece bu analiz genişletilmiş haliyle şunu ifade eder: Argüman geçerli bir biçime sahiptir; fakat argümanın biçiminin dışında, argümanda içerilen bir  $\Phi$  kaynağında hata bulunmaktadır. Ayrıca bu genişletilmiş analiz, biçimsel olmayan hatanın bir hata olmasının epistemik temelini argümanın biçiminden uzaklaştırıp  $\Phi$  gibi belirli bir kaynağa yönlendirir.

Peki,  $\Phi$  kaynağı ne olabilir? Genel bir yaklaşıma göre  $\Phi$  kaynağı argümanın *kabul edilebilir öncüllere* sahip olmamasıdır. Böyle bir yaklaşım örneğin görece yakın bir zamanda James B. Freeman tarafından epistemik bir çerçeve içinde sunulmuştur. Freeman'a göre “[m]antık geleneksel olarak, öncüller ile sonuç arasındaki bağlantıyla ve dolayısıyla gerekçelendirmenin aktarımı konusuyla ilgilenmiştir. Biçimsel olmayan mantık ise öncüllerin tarafımızca kabul edilebilirliği sorusunu, yani bir argümanın temel öncüllerine inanmak veya onları kabul etmek için gerekçemizin olup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır” (2005: X). Böylece Freeman, biçimsel olmayan mantık kavramını, iyi bir argümanda kabul edilebilir öncüllerin nasıl olması gerektiğine ilişkin ölçütü *epistemik* olarak soruşturan bir alan olarak tanıtmıştır. Bu temelde Freeman, yapıtında iyi bir argümanın öncülleri için *kabul edilebilirlik ölçütünün* ne olması gerektiği konusunda geniş bir soruşturma yapmış ve genel olarak temelci ve epistemik içselci cevaplara ulaşmıştır.

Bu yaklaşım kapsayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Gerçekten de iyi olmayan çoğu argümanda, (biçimsel ve biçimsel olmayan akıl yürütme tarzları arasında keskin bir çizgi olduğu şeklindeki tartışmalı tezi varsayarsak ve kendimizi birinci seviye mantığın sentaksıyla sınırlarsak) argüman biçimsel olarak her ne kadar geçerli olsa da, bu argümanın öncüllerinde çoğu kez duygulara yer verme, eş sesli sözcüklerin eş anlamlı olarak kullanılması, geleneği veya insan kalabalıklarını temel alma, rakip düşünerü karalama, alakasız bir otoriteye başvurma, aşırı genellemeye gitme, güçlü bir analogi kuramama vb. gibi pek çok unsur içerilir ve öncüllerin bu türden unsurları barındırmasının bir hata olması, iyi bir argümanın öncüllerinin kabul edilebilirliğini sağlayan ölçütlerle bağdaşmaması şeklindeki genel bir fikir altında temellendirilebilir.

Diğer taraftan şunu sormak gerekiyor: Bir argümanın öncüllerine ilişkin *kabul edilebilirlik ölçütünün* (ki bu ölçüt Freeman gibi epistemik çerçevede soruşturulabileceği gibi, Freeman'ın çerçevesinden çıkarsak, etik çerçevede de soruşturulabilir) ne olduğunu soruşturmak ve tekil bir argümanın öncüllerini oluşturan yargıların bu ölçüte ne kadar uyduğunu sınamak ne ölçüde bir “mantık” soruşturması olabilir? Daha açık bir ifadeyle “biçimsel olmayan mantık” adı verilecek bir soruşturmayı, bir argümanda biçimden gelmeyen, öncüllerden gelen  $\Phi$  hatalarının araştırılması, bu  $\Phi$  hatalarının hata olmasının epistemik (veya Freeman'ın çerçevesinden çıkarsak, etik) olarak temellendirilmesi ve bu hataların farklı tekil argümanlarda nasıl ortaya çıktığının soruşturulması olarak tanımladığımızda, bu soruşturmalarda “mantık” nerededir? Böyle bir anlayış argümantasyon hatalarını soruşturma işini mantıksal zeminden çıkartıp daha çok epistemolojik (veya yine Freeman'ın çerçevesinden çıkarsak, etik) bir zemine kaydırmaz mı?

### III

Önceki iki bölümde ortaya konan öncüller temelinde “(1) İyi bir argüman hatalardan arındırılmış bir argümandır; (2) bir argümanda içerilen hatalar biçimsel hatalar ile biçimsel olmayan hatalar olarak ikiye ayrılır ve (3) biçimsel hataları *biçimsel mantık*(?) soruştururken biçimsel olmayan hataları, iyi bir argümanın ölçütlerini soruşturan, mantığın bir alt disiplinini oluşturan ve *biçimsel olmayan mantık*(?) olarak adlandırılan bir disiplin soruşturur” şeklindeki anlayışın sorunlu bir anlayış olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Burada 1 nolu önerme kabul edilebilir bir önermedir. Diğer taraftan en azından bu çalışmada dikkat çekildiği haliyle 2’deki sorun, gündelik dilde, politik söylemde ve bilimsel alanda içerilen her yargının ve akıl yürütmenin mantıksal biçimini henüz ele geçirememiş olmamız, mantıksal biçimlerin keşfinin tarihsel sürece bağımlı olması ve bu durumun biçimsel ve biçimsel olmayan akıl yürütme tarzlarının arasındaki ayrımı muğlak kılmasıdır. 3. önermedeki sorun ise yine kısmen biçimsel ve biçimsel olmayan akıl yürütme tarzlarının arasındaki ayrımın tarihsel olarak muğlak olmasına, kısmen de argümanlarda biçimden gelmeyen, örneğin öncüllerden gelen hataların soruşturulması işinin ne kadar “mantıksal” bir soruşturma olabileceği sorununa dayanır. Sonuç olarak mantıkta biçimsel ile biçimsel olmayan arasındaki ayrım “biçimsel olmayan mantık” gibi bir terimi kullanmak için yeterince açık değildir.

Yine de biçimsel olmayan mantık kavramı sorunlu ve tartışmalı statüsüne rağmen çağdaş düşüncede kökleşmiş bir kavram haline gelip akademik ve pedagojik yayınlarda gün geçtikçe daha fazla kullanım alanı buldu. Soruşturmanın bu aşamasında işaret ettiğimiz bu durumun en iyi açıklamasının, mantığın bilindik modern gelişimi sürecinde gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların yeterince ilgi görmemesinden ve bunun sonucu olarak mevcut yöntemlerin gündelik dil argümanlarının üstesinden gelememesinden doğan *hoşnutsuzluk* olduğunu ve dolayısıyla biçimsel olmayan mantık kavramının özünde *kuramsal* (*theory-laden*) bir kavram değil, *duygu yüklü* (*emotion-laden*) bir kavram olduğunu temellendirmeye çalışacağım.

Öncelikle iyi bilindiği gibi mantığın modern zamanlardaki gelişimi özellikle matematikçilerin veya matematiksel olarak eğitilmiş/matematiksel amaçlar taşıyan düşünürlerin (Boole, Frege, Russell, Peirce, Tarski vb.) eliyle gerçekleşmiştir. Mantığın bu şekilde gelişimi ise onun zaman içinde (1) daha fazla biçimselleşmesi ve (2) tümdengelimli akıl yürütme türünü daha fazla konu etmesi sonucunu getirmiştir. Diğer taraftan gündelik alanda, bilimsel (daha özelden doğa bilimleri) alanlarda ve politik söylemde kullanılan, sınıflandırılmış veya sınıflandırılmamış pek çok akıl yürütme tarzı bulunmaktadır. Bu sürecin ardından her ne kadar mantıkçılar özellikle 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren doğa bilimlerine uygun, daha özelden doğa bilimlerindeki kuramların keşif ve gerekçelendirme süreçlerine uygun mantığın ne olduğu sorunu etrafında tümdengelimli akıl yürütmelerin dışındaki (özellikle tümevarımsal) akıl yürütme biçimlerine de ağırlık vermeye başlamışsa da gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların soruşturulması mantıkçılar tarafından diğerlerine göre daha fazla ihmal edilmiştir.

Gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların mantıkçılar tarafından yeniden gündeme getirilmesi görece daha yakın tarihlerde, 1960’li yılların sonu ile

1970’li yılların başlarında, mantık derslerinde öğrencilerin düşünme yeteneklerini artırmak ve gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların sınanması konusunda öğrencileri eğitmek amacıyla meydana gelmiştir (Blair 2009: 48). Diğer taraftan ilk başlarda giriş seviyesi bir biçimsel mantık eğitimi ile başlayıp ardından gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların sınanmaya çalışılması olarak devam eden bu eğitimde bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır: Bu sıkıntılardan bazıları biçimsel olmayan mantık hareketinin savunucularından J. Anthony Blair tarafından (2009: 48-50)’de şöyle listelenmiştir: Gündelik dildeki argümanlarda farklı zaman (*tense*) yargılarının ve buyruk yargılarının kullanılması sonucu bu yargıların mantıksal formunu ortaya çıkarmanın zorluğu; gündelik dildeki argümanların o zamanki mantık ders kitaplarının kaldırılabileceğinden fazla karmaşık olması, eşdeyiyle çoğu zaman bir argümanda neyin tez, neyin karşı tez, neyin öncül olduğunu belirlemenin pek de kolay olmaması; çoğu zaman gündelik dildeki argümanların gizli varsayımları içermesi sonucu bu gizli varsayımları ortaya çıkarmanın mantıkçının işi olup olmaması konusundaki tartışmalar; son olarak bizim de II nolu bölümde temas etmiş olduğumuz “bir argümanda biçimden gelmeyen, öncüllerden gelen hataları sorgulamanın mantıkçının işi olup olmadığı” sorunu gibi sorunlar. Ortaya çıkan bu tür sıkıntılar çoğu mantıkçıyı modern biçimsel yöntemlerin ve ölçütlerin gündelik dildeki argümanları sınamak açısından hiç de yeterli olmadığı ve bu argümanları çözümlmek ve sınamak amacıyla *biçimsel olmayan yöntemlerin* geliştirilmesi gerektiği sonucuna götürür<sup>5</sup>. Ek olarak mantığın iyi akıl yürütmeleri kötü akıl yürütmelerden ayıran ölçütleri soruşturan bir bilim olarak kavranışı da devam ettiğinden ve bu temelde gündelik dildeki argümanların sınanmasının da mantık biliminin konularından sayılması gerektiği anlayışı devam ettiğinden, zaman içinde biçimsel mantık kavramı karşısında biçimsel olmayan mantık kavramı bu tarihsel süreç sonucunda kullanılmaya başlanır (Blair 2009: 50). Sonuç olarak biçimsel olmayan mantık kavramı, köklerini iyi kurulmuş kuramsal bir temelde bulmamıştır. Bu kavram köklerini, modern mantığın, gelişim süreci içinde matematiksel ve tümdengelimli akıl yürütmelere anlamlı derecede ağırlık vermesi sonucu, gündelik tartışmalarda içerilen akıl yürütmeleri yeterince kapsayamamasından doğan bir hoşnutsuzluk, dolayısıyla mantığın modern gelişimine bir tepki sonucu, psikolojik temelde bulan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Kavramın akademik ve pedagojik yayınlarda gün geçtikçe daha fazla yer bulmasının altında da bu tepkinin olduğu açıktır<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Benzer bir değerlendirme (Hitchcock 2007: 101)’de şöyle yapılmıştır: “[Biçimsel olmayan mantığın] sorunları çoğunlukla kavranıldığı şekliyle mantığı oluşturan parçalar olarak görülmüştür. Bu yüzden geleneksel olarak kavranıldığı haliyle mantığın, günümüz biçimsel mantığı tarafından kapsanmamış kısmına işaret eden bir ad olarak ele alınabilir”. Aynı şekilde Harry J. Gensler, (2010: 53)’te “biçimsel olmayan hata” kavramını “belirli tümevarımsal ve tümdengelimli sistemler tarafından henüz kapsanmamış hata” olarak değerlendirirken böyle bir düşünceye işaret eder.

<sup>6</sup> Biçimsel olmayan mantık hareketinin savunucularından Ralph H. Johnson ve J. Anthony Blair, hareketin tarihsel sürecini aktardıkları bir makalede, hareketin felsefede şu üç sonucu ortaya çıkardığını tartışmalı biçimde ileri sürer: (1) *Tümdengelimciliğin sonu*: Öncüller ile sonuç arasındaki gerektirme (implication) bağıntısının yalnızca *tümdengelimli geçerlilik* temelinde anlaşılması anlayışının yok olmaya başlaması; argümanların doğası hakkında

Diğer taraftan eğer bir argümantasyon alanı mantık bilimi içinde bir disiplin olarak tesis edilecekse, andığımız bu duygusallık artık aşılmalıdır ve biçimsel olmayan mantık hareketine getirilmiş olan ve çalışmamızın başında da andığımız en büyük eleştirinin de ifade ettiği gibi, temellerini iyi kurulmuş genel ve ortak bir kurama dayandırılmalıdır.

#### IV

Çalışmanın bu son bölümünde böyle bir kuramın nasıl bir yapıya sahip olabileceği soruşturulacaktır<sup>7</sup>. Bunun için öncelikle mantıkta biçimselliğin, boş bir simgesellik olmadığına işaret etmek gerekiyor. Bilimsel araştırma/soruşturma tekil olgu gözlemleri ve veri girdisiyle başlasa da temelde kuramsal çıktıyla sonuçlanan bir süreçtir. Mantıkta geleneksel olarak hedeflenen kuramsal çıktı bilindiği gibi belirli bir biçimsellik dahilinde ortaya koyulmuştur. Bu biçimsellik tercihinin olası bazı nedenleri hakkında I. bölümde durulmuştu. Şimdi bu nedenlere şunu da eklemek gerekiyor: Bir akıl yürütme üzerine yapılan sorgulamaların kavramsal tartışma düzeyinden çıkarak üretici bir tartışma sürecine dönüşebilmesi için, düşünürlerin aynı şey üzerine tartıştıklarından emin olmaları gerekir. Aksi halin, farklı düşünürlerin zihnindeki kavramlar (her ne kadar zorunlu olmasa da) farklı olabileceğinden dolayı, rasyonel tartışmayı getirebileceği sağduyuya aykırıdır. Mantığın modern gelişimi sürecinde artan biçimselliğinin bir nedeni de bu sorundur. Örneğin Douglas R. Hofstadter'ın (1999: 23)'te de belirttiği gibi, *Principia Mathematica*'yı ortaya koyarken Russell ve Whitehead tarafından paylaşılan amaçlardan biri, matematiksel düşünmenin o dönemlerde ağırlıklı olarak doğal dil içinde yapılması ve doğal dilin her zaman muğlaklıklar içermeye olasığının varlığı sonucu (ki sözcükler farklı düşünürlerde farklı anlamlar ve izlenimler uyandırabilir), iki farklı matematikçinin bütün matematiksel çalışmalarını onun dahilinde yapabileceği ve ileri sürülmüş bir ispatın geçeli olup olmadığı konusundaki tartışmalarını onun dahilinde rahatlıkla çözebileceği sabit bir tek dili oluşturabilmektir. Kısaca mantığın modern zamanlarda artan biçimselliğinin bir amacı, muğlaklıklardan doğacak boş tartışmaları önlemek amacıyla neyin üzerine soruşturma yapıldığını sabitlemektir. Biçimsel olmayan(?) mantık hareketine mensup bazı düşünürlerin, örneğin Johnson ve Blair'in (2000: 101-102)'de ifade ettikleri görüşlerinden de anlaşılabilir gibi göz ardı ettikleri bu husus bir genel ve ortak argümantasyon kuramının varlığı açısından da fevkalade önemlidir. Örneğin *modus ponendo ponens* gibi bir kavram hakkında tartışırken tartışmacıların zihninde " $P \rightarrow Q$ , P

geometrik veya matematiksel model dışında yeni bir kavrayış getirmesi; (2) mantığın yalnızca akıl yürütmeleri konu eden bir kuram olarak kavranışının yok olmaya başlaması; (3) biçimselliğin yeniden değerlendirilmesi: Russell gibi filozoflarda görülen "biçimsel geçerliliğin iyi bir argümandan talep edilen yegane ölçüt olduğu" şeklindeki mantıksalci (*logicist*) görüşünün tartışmaya açılması (2000: 101-102). Anılan düşünürlerin, Russell ve Whitehead'ın *Principia Mathematica*'yı ortaya koyarken gündelik dil argümanlarını gerçekten sorun edip etmediklerini kendilerine sorduğundan kuşkuluyum.

<sup>7</sup> Ne ki burada doğal dildeki argümanlarda mantığın mevcudiyetinin mümkün olup olmadığını bu çalışmanın kapsamını aşan bir konu olduğundan tartışmıyorum. Yine de epistemik döngüselliğe düşmeden, yani doğal dildeki argümanlarda mantık olamayacağını bir doğal dil argümanı kullanmadan gösterebilen mantıksal bir argümanın mevcudiyeti konusunda şüphelerimi belirtmek istiyorum.

∴ Q” şeklinde bir ortak ifade oluşabilirken, *ad hominem* gibi bir kavramı tartışırken tartışmacıların (ve ortaya koyulmuş pedagojik yapıtları kaleme alanların) zihninde ortak olarak neyin bulunduğu, argümantasyon alandaki yapıtların ve dolayısıyla argüman hatalarına yaklaşım tarzlarının çok çeşitliliğinden dolayı sorunludur. Dolayısıyla üretken bir tartışma yapabilmek için genel ve ortak bir argümantasyon kuramının belirli bir biçimsellik taşıması kaçınılmazdır. Daha açık bir ifadeyle hem akademik hem de pedagojik araştırmalar bağlamında, argümantasyon tarzlarının ve argüman hatalarının tanımlarının kavramsal olarak değil, belki de modern tündengelemlim mantık sistemlerinin biçimselliğine benzemesi zorunlu olmasa bile belirli bir biçimsellik içinde yapılması gerekliliği kaçınılmazdır.

İkinci olarak, çoğu pedagojik yapıtta ve internet kaynaklarında paylaşılan argümantasyon hatalarının sunuluşu hakkında önemli bir hataya işaret etmek gerekiyor. Günümüzde çoğu metinde belirli argümantasyon tarzları ortak olarak sunulmaktadır. Öyle ki John Woods bunlar hakkında bir miktar alaycı şekilde *on sekizli çete* adını verir (Woods 2010: 158). Ek olarak kolayca gözlenebileceği gibi, bugün alana ilişkin çoğu metin, bir argümantasyon hatası olarak sunduğu bu on sekizli çete de dahil bütün hataları sanki mutlak olarak hatalıymış gibi sunar. Diğer taraftan bu hiç de gerçekçi bir sunuş değil. Bir örnek olarak uzman görüşüne başvuru argümanını mutlak olarak hatalı kabul etmek rasyonalite ile hiç de uyumlu bir eylem değildir. Aksine uzman görüşüne başvuru argümanı gibi bir argümanın kabul edilebilir olduğu ve olmadığı durumlar mevcuttur. Burada elbette, hiçbir şekilde kabul edilebilir olmayan argüman tarzlarının olabileceği olasılığı dışlanmamaktadır. Diğer taraftan eğer gerçekçi bir genel argümantasyon kuramından bahsedilecekse bu kuramın bir argümanın ne zaman kabul edilebilir olup ne zaman kabul edilebilir olmadığına ilişkin şartları da belirlemesinin gerekliliği vurgulanmaktadır.

Bu ölçütlerle genel ve ortak bir argümantasyon kuramının keşfi açısından en uygun temelini Douglas Walton’ın *argüman şemaları* kuramı olduğu kanısındayım. Hatırlanabileceği gibi biçimsel olmayan mantık teriminin artık uygun bir terim olmadığı kanısındaki Walton farklı yapıtlarında, argümantasyon hatalarının, *argüman şemaları* adını verdiği genel ve soyut argüman *biçimleri* üzerinden tartışılmasını önermiştir<sup>8</sup>. Walton’a göre “[a]rgüman şemaları, tündengelemlim veya tümevarımlı olarak görülmeleri sorunlu olan ve özellikle tıpkı uzman görüşüne başvurma argümanı gibi feshedilip düzeltilebilir [defeasible] stereotipik insan düşüncesi örneklerini yakalayan biçimlerdir”(2005: 1). Örneğin Walton argüman şemalarından uzman görüşüne başvuru argüman şemasını şöyle sunar:

1. U bir A alanında uzmandır.
  2. U uzmanı Ö önermesinin doğru kabul edildiğini ileri sürmektedir.
  3. Ö önermesi A alanına ait bir önermedir.
- O halde Ö önermesinin doğru kabul edilmesi makuldür. (Walton 2008: 217)

<sup>8</sup> Walton’ın bu konuda bireysel ve ortaklaşa olarak basılı kitapları: Walton, D. N. (1996) *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates; Walton, D. N. v.d. (2008) *Argumentation Schemes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Walton'ın ileri sürdüğü biçiminin en uygun biçim olduğu elbette tartışılabilir ve mevcut hali daha da geliştirilebilir. Bir örnek olarak ikinci öncül “U uzmanı K kuramı temelinde Ö önermesinin doğru kabul edildiğini ileri sürmektedir” şeklinde düzenlenebilir. Ancak yine de Walton böyle bir argüman tarzına kavramsal değil bir miktar biçimsel bir tanım yaparak daha üretici ve neyin üzerine tartışma yapıldığını daha iyi belirleyen bir sunum gerçekleştirmiştir. İkinci olarak Walton bir argümanın biçiminin ne zaman kabul edilebilir olup ne zaman kabul edilemez olduğuna ilişkin temel sorular sorarak belirli şartlar belirlemeye de çalışmıştır. Bu sorular özellikle somut bir argümanın değerlendirilmesi sürecinde kilit rol oynar. Örneğin Walton uzman görüşüne başvuru argümanının değerlendirilmesi açısından şu 6 *kilit soruyu* önerir:

1. Uzmanlık Sorusu: U bir uzman olarak ne derecede kaynak olarak değerlendirilebilir?
2. Alan sorusu: U uzmanı Ö önermesini içeren alanda mı uzmandır?
3. Görüş sorusu: U uzmanı Ö önermesinin doğru olduğunu gösteren hangi görüşü ileri sürmüştür?
4. Güvenilirlik sorusu: U uzmanı kişilik olarak güvenilir bir kaynak mıdır?
5. Tutarlılık sorusu: Ö önermesi diğer uzmanların ileri sürdükleriyle tutarlı mıdır?
6. Destekleyici kanıt sorusu: U uzmanının görüşü kanıtlara mı dayanmaktadır? (Walton 2008: 218)

Walton'ın önermiş olduğu bu sorular da tartışılıp geliştirilebilir ve ek yeni sorular eklenebilir. Diğer taraftan bu yaklaşımda önemli olan unsur, uzman görüşüne başvuru gibi herhangi bir argüman tarzının ezbere biçimde mutlak olarak kabul edilir veya mutlak olarak kabul edilemez olarak sunulmamasıdır.

Olgunlaşmış bir argümantasyon kuramı temelde şu üç soruya cevap verebilmelidir: (1) Bir argüman nedir? Neler argüman sayılmalıdır? (2) Gündelik dilde ve politik söylemlerde kullanılan argümanlar nelerdir? (3) Bu argümanların iyi birer argüman olup olmamasını sağlayan genel argüman formları/biçimleri nelerdir? (4) Bu argüman biçimlerinin hatalı olup olmamasının gerekçesi/temeli nedir? Bir argümantasyon disiplini bu sorulara cevap veren bir kuramın oluşturulduğu ve geliştirildiği bir alan olarak kurulabilir. Böyle bir disiplinde 3. amaç olan argüman formlarının *keşif* süreci ile 4. amaç olan formların hatalı olup olmamasının *gerekçeleştirme* süreci birlikte yürür. Yani felsefi tartışma iyi argümantasyon biçimlerini gerekçeleriyle birlikte keşfeder veya ileri sürülmüş biçim önerilerini, temelde daha gerçekçi biçimler kurmak amacıyla tartışır. Kuramın oluşumunun nihai sonucu bir argümantasyon kalkulüsü veya kalkulüsleridir; yani aksiyomların ve çıkarım kurallarının belirli simgesel kurallarla değiştiği/manipüle edildiği, belirli bir biçimsel dile sahip biçimsel sistemlerdir – eğer argümantasyon kuramının hedefi yalnızca pedagojik amaçlar değilse.

Bir kalkulüsün inşasında gerekli/zorunlu unsur bir biçimsel dildir. Böyle bir biçimsel dilin inşası için Harry J. Gensler'in (2010: 290-312)'de tanıttığı biçimsel *inanç mantığının* uygun bir başlangıç noktası olduğunu düşünüyorum. Bu mantık sisteminin bazı özelliklerini önümüzdeki sayfalarda tartışmamızın gerekli bölümlerinde sunacağım.

Diğer taraftan şimdilik böyle bir disiplin içinde bir argüman biçiminin nasıl yakalanabileceği ve değerlendirilebileceği hakkındaki fikirlerimiz sunulacaktır. Böyle bir sunum için bazen adam karalama safatası olarak da bilinen *ad hominem* (şahsa yönelik) argümanını ele alıyorum.

Çoğu argümantasyon kitabında ortak olarak hatalı bir argüman olarak değerlendirilen *ad hominem*, tartışmacının iddiasına değil, tartışmacıya, daha özelde tartışmacının özelliklerine yönelmiş bir argüman türüdür. Bir örneği günümüzde talep edilen bir argümantasyon kitabında şöyle verilmiştir:

“Sen bir kadın değilsin. Bu yüzden kürtaj hakkında söylediğin hiçbir şeyin önemi bulunmuyor” (Damer 2009: 200).

*Argüman değeri ve şahitlik değeri* kavramlarının birbirinden ayrıldığı aynı yapıtta, psikolojik sorunları olan veya yalancılığıyla bilinen bir kişinin sözlerinin şahitlik değerinin düşük olabileceği fakat argüman değerinin sözü söyleyen kişinin özellikleriyle (psikolojik sorunları olmak, yalancılığıyla bilinmek, vb.) bir ilişkisinin olmayacağı görüşü ileri sürülmüştür. Felsefi olarak elbette tartışmalı olan bu görüşün<sup>9</sup> içerildiği yapıtta “en küçümsenen insanın bile iyi bir argüman kurabileceği” temelinde *ad hominem* hatalı bir argüman olarak sunulmuştur (Damer 2009: 198).

Kanımızca bu argüman tarzını özel kılan şey, argümanda sözü edilen kişinin özellikleri ile iddia ettiği önerme arasında mantıksal bir ilişkinin aranmasıdır. Gerçekten de hatalı sayılabilecek çoğu *ad hominem* argümanında, argümanda anılan kişinin özellikleri ile iddia ettiği görüş arasında *mantıksal* bir ilişki yoktur. Damer’ın örneği bu açıdan iyi bir örnektir: Bir kişinin erkek olması ile kürtajın meşruiyeti hakkında ileri sürdüğü olumlu veya olumsuz görüşün arasında ne *semantik* ne de *sentaktik sonuç* ilişkisi vardır. Dolayısıyla kişinin görüşü, kişinin özelliğinden *mantıksal olarak bağımsızdır*. Diğer taraftan *ad hominem* gibi bir argümantasyon tarzı gerçekten de mutlak olarak kabul edilemez bir argüman tarzı mıdır? Yani *ad hominem* argümanının kabul edilebilir olduğu durumlar ve biçimler olamaz mı? Eşdeyiyle kişinin belirli bir özelliği ile ileri sürdüğü belirli bir görüşü arasında mantıksal bir ilişkinin olduğu durumlardan söz edilemez mi? Bu konuda bir örnek sunmak istiyorum:

- A: Bu su dağıtım şirketi mevcut haliyle hiçbir verimliliği olmayan, vatandaşların fatura ödemek için dahi uzun kuyruklar oluşturduğu, sistemi çökmüş ve çalışanları işten kaçan bir şirket haline gelmiştir. Özelleştirilmesi durumunda bu tür sorunlar ortadan kalkacaktır.
- B: Fakat siz bir Marxçı-sosyalist değil misiniz?

<sup>9</sup> Günümüzde *güvenilircilik* (reliabilizm) olarak anılan bir bilgi kuramı yaklaşımı, çok kabaca bir P inancımızın bilgi sayılabilmesi için bu P inancının kurulmasını sağlayan bilişsel süreçlerin güvenilir olması gerektiğini ileri sürer (Pritchard 2010: 55; Lemos 2007: 85-98; Goldman 2010: 681-690). Psikolojik sorunlara sahip olmak ise elbette bilişsel süreçlerin güvenilirliği ve dolayısıyla bilen-öznenin P inancının epistemik değeri açısından tartışmalı bir konudur.

Burada kolaylıkla görülebileceği gibi B kişisi A kişisine bir *argümantatif tutarsızlık*<sup>10</sup> eleştirisinde bulunmaktadır. Gerçekten de Marxçı-sosyalizm kabaca üretim araçları üzerinde kamu/devlet yönetimini gerek şart koşan bir politik anlayıştır ve özelleştirme gibi bir kavram bu anlayışta istendik bir kavram değildir. Bu bakımdan B kişinin ileri sürdüğü argüman kabul edilebilir bir argüman olarak değerlendirilebilir. Çünkü bir iddiayı ileri süren bir kişiden, sağlıklı bir tartışmanın devam edebilmesi için elbette argümantatif tutarlılık beklenir. Sonuç olarak bir kişiye yönelik argümantatif tutarsızlık eleştirisi yapmak kabul edilebilir bir eleştiridir ve genel olarak uygulanagelmış bir polemik yöntemidir.

B kişinin karşı argümanının haklılığının hesabını biçimsel olarak vermek için ise bir biçimsel dil tanıtmak gerekiyor. Gensler'in biçimsel *inanç mantığı*nın sentaksından da faydalanarak bu dili şu şekilde tanıtıyoruz:

Sen A önermesinin doğru olduğuna inanıyorsun:  $s \gg A$

Sen A önermesinin yanlış olduğuna inanıyorsun:  $s \gg \neg A$

Sen hem A hem de B önermelerinin doğru olduğuna inanıyorsun:  $s \gg (A \wedge B)$

Herkes A önermesinin doğru olduğuna inanır:  $(\forall x)x \gg A$

Sen A önermesinin doğru olduğuna inanmalısın:  $s \gg \underline{A}$

Herkes A önermesinin yanlış olduğuna inanmalıdır:  $(\forall x)x \gg \neg \underline{A}$

Bu noktada Gensler'in inanç mantığı sisteminde olmayan iddia etme kavramını sisteme bir operatör olarak ekleme gereği duyuyorum:

Sen A önermesinin doğru olduğunu iddia ediyorsun:  $s \vdash A$

Sen A önermesinin yanlış olduğunu iddia ediyorsun:  $s \vdash \neg A$

Sen A önermesinin doğru olduğunu iddia etmelisin:  $s \vdash \underline{A}$

Herkes A önermesinin yanlış olduğuna iddia etmelidir:  $(\forall x)x \vdash \neg \underline{A}$

Sağlıklı bir tartışmanın (*ST*) yürütülmesi için tartışmacılar bazı kurallara uymalıdır. Sağduyuya uygun olduğunu düşündüğüm bazı kurallar sisteme birer aksiyom olarak eklenmiştir:

*ST1*: Bir kişi A önermesinin doğru olduğuna inanıyorsa, A önermesinin doğru olduğunu iddia etmelidir (herkes neye inanıyorsa onu iddia etmelidir):

$$(\forall x)(x \gg A \rightarrow x \vdash \underline{A}) \text{ veya } (\forall x)(x \gg \neg A \rightarrow x \vdash \neg \underline{A})$$

<sup>10</sup> Geleneksel olarak mantıkçılar tutarsızlık kavramını, doğruluk-işlevsel (*truth-functional*) çerçeveye yorumlamıştır. Dolayısıyla tutarsızlık kavramı belirli bir mümkün dünyada aynı anda doğru olması imkansız durumları ifade eden yargılar arasındaki özel bir ilişki olarak kavranmıştır. Bunun sonucu olarak elbette örneğin öğrencilerine sigara içmeme telkini yapan fakat sigara içen bir öğretmenin bu davranışı ve yukardaki örnekteki benzer durumlar mantıksal olarak tutarsız olarak değerlendirilmemiştir. Argümantatif tutarsızlık kavramını kullanmamızın arkasında bu durum yatmaktadır.



ST2: Bir kişi A önermesinin doğru olduğuna inanmalıysa, A önermesinin doğru olduğunu iddia etmelidir:

$$(\forall x)(x \gg \underline{A} \rightarrow x \vdash \underline{A}) \text{ veya } (\forall x)(x \gg \neg \underline{A} \rightarrow x \vdash \neg \underline{A})$$

ST3: Bir kişi A önermesinin doğru olduğunu iddia ediyorsa, A önermesinin doğru olduğuna inanıyordur:

$$(\forall x)(x \vdash A \rightarrow x \gg A) \text{ veya } (\forall x)(x \vdash \neg A \rightarrow x \gg \neg A)$$

Bazen gündelik dildeki tartışmalarda kullanılan ve belirtik olmayan şu iki önermeyi de sisteme birer *aksiyom şeması* olarak ekliyorum:

1. *Epistemik kapalılık ilkesi*<sup>11</sup> (EKİ):

$$(\forall x)\{[(x \gg A \wedge x \gg (A \rightarrow B)) \wedge (A \rightarrow B)] \rightarrow x \gg B\}$$

2. *Özellik koşulu kapalılık ilkesi* (ÖKİ): Epistemik kapalılık ilkesinden yararlanarak ileri sürdüğümüz ilke şu şekilde ifade edilebilir: Ö öznesi belirli bir  $\Phi$  doksatik özelliğine sahipse ve öznenin  $\Phi$  doksatik özelliğine sahip olması bir A önermesine inanmasını gerektiriyorsa Ö öznesi A önermesine inanmalıdır<sup>12</sup>:

$$(\forall x)\{[(\Phi x \wedge (\Phi x \rightarrow x \gg A)) \rightarrow x \gg \underline{A}]\}$$

Son olarak tartışmacılar sağlıklı bir tartışma sürdürmek niyetindeyse *argümantatif tutarlılık* ( $\Psi$ ) özelliğini taşımalıdır. Ö öznesinin argümantatif tutarsızlığa sahip olduğu bazı durumlar şöyle gösterilebilir:

<sup>11</sup> Edmund Gettier'in bilginin geleneksel *GDİ* analizinin eksik olduğunu gösterdiği (1963) makalesinde kabul etmemiz gerektiğini öngördüğü ikinci önerme olan *epistemik kapalılık ilkesi* (2009 [1963]: 13) Gettier'e karşı yanıt girişimlerinde tartışılan bir ilke haline gelmiş ve özel bir ada kavuşmuştur. Özellikle Robert Nozick ve Fred Dretske'nin bu ilke hakkındaki eleştirileri ve karşı örnekleri olduğu bilinmektedir. İlkenin pek çok farklı formülasyonu olmakla birlikte en bilindik biçimi şöyledir: (1) Ö öznesi P önermesine inanıyorsa (2) Q, P'nin mantıksal sonucuysa ve (3) Ö öznesi Q'nun P'nin mantıksal sonucu olduğunu görüyorsa Ö öznesi Q önermesine de inanmalıdır. İlke hakkında genel bir açıklama için (Luper 2012) ve özellikle (Brueckner 2010), Dretske'nin ünlü karşı örnekleri hakkında bir açıklama çalışması için (Engel 2010: 788-791) görülebilir.

<sup>12</sup> Bir kişinin doksatik özelliklere sahip olmasını bir inanç veya inanç kümesi ile belirlenen belirli bir fikre sahip olması biçiminde sunuyorum. Bu anlamda, kişinin belirli bir ideolojiye, felsefi, politik veya başka türde bir anlayışa (dolayısıyla *K* gibi *belirli* bir inanç kümesine) sahip olması kişinin doksatik özelliği sayılır. Doksatik özelliğin doksatik olmayan özellikten temel farkı, doksatik bir özelliğin doksatik bir sonucu mantıksal olarak gerektirmesidir. Örneğin bir kişinin epistemik dışsalcı olması, bilimsel enstrümentalist olması veya liberal ekonomi politikasını savunması gibi pek çok özelliği P gibi belirli bir inancı mantıksal olarak olumlama veya değillemesini gerektirir. Fakat kişinin erkek olması veya Antalyalı olması, belirli bir inancı mantıksal olarak olumlama veya değillemesi biçiminde bir doksatik sonucu mantıksal olarak gerektirmez. Sonuç olarak ÖKİ, kişinin sahip olduğu doksatik bir özelliğinin mantıksal sonuçlarını da hem olumlama hem de değilleme anlamında kabul etmesi gerektiği sezgisini ifade eder.

**TUT1:** Ö öznesi hem A önermesinin hem de  $\neg A$  önermesinin doğru olduğuna inanıyorsa argümantatif anlamda tutarsızdır:  $(\forall x)[x \gg (A \wedge \neg A) \rightarrow \neg \forall x]$

**TUT2:** Ö öznesi A önermesinin doğru olduğuna inanmalıysa fakat  $\neg A$  önermesinin doğru olduğuna inanıyorsa argümantatif anlamda tutarsızdır:  $(\forall x)[x \gg (\underline{A} \wedge \neg A) \rightarrow \neg \forall x]$

**TUT3:** Ö öznesi A önermesinin doğru olduğuna inanmalıysa fakat  $\neg A$  önermesinin doğru olduğunu iddia ediyorsa argümantatif anlamda tutarsızdır:

$$(\forall x)[(x \gg \underline{A} \wedge x \vdash \neg A) \rightarrow \neg \forall x] \text{ veya } (\forall x)[(x \gg \underline{\neg A} \wedge x \vdash A) \rightarrow \neg \forall x]$$

**TUT4:** Ö öznesi A önermesinin doğru olduğunu iddia etmeliyse fakat  $\neg A$  önermesinin doğru olduğunu iddia ediyorsa argümantatif anlamda tutarsızdır:  $(\forall x)[x \vdash (\underline{A} \wedge \neg A) \rightarrow \neg \forall x]$

Sistemde birinci seviye mantıkta kabul edilen bütün çıkarım kuralları kabul edilmekte ve onlara temelde bileşik eleme (*conjunction elimination*) ve bileşik oluşturma (*conjunction introduction*) kurallarına benzeyen şu birleştirme ve ayrıştırma kuralları birer çıkarım kuralı eklenmektedir:

1.  $s \gg (A \wedge B) \vdash (s \gg A \wedge s \gg B)$  / Bileşik İnanıcı Ayrıştırma Kuralı (Binak)
2.  $s \vdash (A \wedge B) \vdash (s \vdash A \wedge s \vdash B)$  / Bileşik İddiayı Ayrıştırma Kuralı (Bidak)
3.  $(s \gg A \wedge s \gg B) \vdash s \gg (A \wedge B)$  / Bileşik İnanç Oluşturma Kuralı (Binok)
4.  $(s \vdash A \wedge s \vdash B) \vdash s \vdash (A \wedge B)$  / Bileşik İddia Oluşturma Kuralı (Bidok)

Artık B kişinin A kişisine yönelttiği ve A kişinin argümantatif anlamda tutarsız ( $\neg \forall s$ ) olduğunu savunan karşı argüman biçimsel olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki argümanın öncülleri temel olarak şu üç önermeyi biçimselleştirir:

1. Sen A önermesinin doğru olduğunu iddia ediyorsun.
2. Sen bir Marxçı-sosyalistsin
3. Marxçı-sosyalist olmak A önermesinin yanlış olduğuna inanmayı gerektirir. O halde argümantatif anlamda tutarsızsın.

- 1)  $s \vdash A$
- 2)  $M_s$
- 3)  $(\forall x)(M_x \rightarrow x \gg \neg A)$   
 $\therefore \neg \forall s$

$$4) (M_s \rightarrow s \gg \neg A) \quad / 3, \text{UI (Tümeli özelleme / Universal Instantiation)}$$

$$5) [M_s \wedge (M_s \rightarrow s \gg \neg A)] \quad / 2, 4, \&I \text{ (Bileşik oluşturma / Conjunction Introduction)}$$

$$6) (\forall x)\{(M_x \wedge (M_x \rightarrow x \gg \neg A)) \rightarrow x \gg \neg A\} \quad / \text{ÖKİ aksiyomu}$$

$$7) \{(M_s \wedge (M_s \rightarrow s \gg \neg A)) \rightarrow s \gg \neg A\} \quad / 6, \text{UI}$$

$$8) s \gg \neg A \quad / 5, 7, \text{MPP (Modus Ponendo Ponens)}$$

$$9) (s \gg \neg A \wedge s \vdash A) \quad / 1, 8, \&I$$

$$10) (\forall x)[(x \gg \neg A \wedge x \vdash A) \rightarrow \neg \forall x] \quad / \text{TUT3 aksiyomu}$$

- 11) [  $(s \gg \neg A \wedge s \vdash A) \rightarrow \neg \forall s$  ] /10, UI  
 12)  $\neg \forall s$  /9, 11, MPP

Yukardaki kanıt prosedürü kabul edilen aksiyom ve çıkarım yöntemlerini kullanarak A'nın argümantatif tutarsızlığını göstermenin mümkün pek çok yolundan biridir. Örneğin ilk bakışta tartışmalı bulunabilecek ÖKİ aksiyomunu kullanmadan yapılabilecek bir argümantatif tutarsızlık kanıtı şu şekilde verilebilir:

- 1)  $s \vdash A$   
 2)  $M_s$   
 3)  $(\forall x)(M_x \rightarrow x \gg \neg A)$   
 $\therefore \neg \forall s$   
 -----  
 4)  $(M_s \rightarrow s \gg \neg A)$  /3, UI  
 5)  $s \gg \neg A$  /2, 4, MPP  
 6)  $(\forall x)(x \vdash A \rightarrow x \gg A)$  /ST3 aksiyomu  
 7)  $(s \vdash A \rightarrow s \gg A)$  /6, UI  
 8)  $s \gg A$  /1, 7, MPP  
 9)  $s \gg A \wedge s \gg \neg A$  /5, 8, &I  
 10)  $s \gg (A \wedge \neg A)$  /9, Binok  
 11)  $(\forall x)[x \gg (A \wedge \neg A) \rightarrow \neg \forall x]$  /TUT1 aksiyomu  
 12)  $[s \gg (A \wedge \neg A) \rightarrow \neg \forall s]$  /11, UI  
 13)  $\neg \forall s$  /10, 12, MPP

Yukarıdaki biçimsel dil ne ortak ve genel bir biçimsel argümantasyon kuramının temelini oluşturmak için ileri sürülmüştür ne de üzerinde yüksek hassasiyetle düşünülmüştür. Sunulmuş olan bütün aksiyomlar ve ek çıkarım kuralları reddedilebilir. Diğer taraftan bu biçimsel dil her şeyden önce ilk bakışta üzerinde biçimsel çalışmaya elverişli görünmeyen pek çok gündelik dil argümanının belki de yıllar sürecektir titiz ve ustalıkla çalışmalarla biçimsel olarak çalışmaya elverişli hale getirilebileceğini ve dolayısıyla süreç içinde günden güne biçimselleşmiş modern mantığın henüz kapsamamış gündelik dil argümanlarını da kapsayacak şekilde genişleyebileceğini göstermektedir. İkinci olarak bu biçimsel dil denemesi belki de biçimsel olmayan mantık hareketinin öngörmediği bir sonucu da ortaya çıkarıyor: Argümanlar üzerine biçimsel çalışma, ST1 aksiyomunda olduğu gibi, doğal dil argümanlarında farkında olarak veya olmayarak kullandığımız, adlandırılmış veya adlandırılmamış argümantatif pratiklerimizi de belirttik kılmaktadır.

Bu noktada gelebilecek bir eleştiri, bu çalışmada sunulan aksiyomlar ve çıkarım kuralları da dahil, önerilebilecek bazı aksiyom ve çıkarım kurallarının, doğruluk-işlevsel karakterli olmamaları nedeniyle, kolayca reddedilebileceği ve bunun tıpkı matematik gibi kesinliklerin bilimi olarak anlaşılması mantıkta bazı felsefi sıkıntılar ortaya çıkarabileceğidir. Bu bir bakıma haklı ve bir bakıma haksız bir eleştiridir. Rasyonalite bize fikirlerimizi belirli bir akılcı çerçevede tartışmayı dayatır ve geleneksel olarak entelektüel çevreler bu çerçevede belirli argümantatif pratiklere zaman içinde zaten sahip olmuştur. Örneğin amaç akılcı çerçevede fikirlerin sorgulanmasıysa “herkes neye

inamıyorsa onu iddia etmelidir” şeklinde paylaştığımız *STI* aksiyomunun pek de kolayca reddedilebilir bir ilke olmadığını ve en azından üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi kadar sağlam temellerinin olduğunu düşünüyorum. Kısaca bir argümantasyon kuramında değişmez aksiyomların olduğunu iddia etmem de değişmeye ve yerini başkalarına terk etmeye daha fazla direnecek aksiyomların keşfedebileceğini düşünüyorum. Bir argümantasyon disiplininin temel görevlerinden biri de zaten bu pratikleri birer ilke olarak keşfedebilmektir.

Bu ilkelere bazılarının doğası gereği doğruluk-işlevsel karakterli olmamasının mümkün olması sonucu, onları sabitlemek mantıkta elbette sayısız tartışmayı ve sıkıntıyı beraberinde getirebilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken bir nokta bulunuyor: Bir mantık sisteminde aksiyomların veya çıkarım kurallarının doğruluk-işlevsel karakterli olması, sağlamlıklarının mantık felsefesi açısından tartışmasız bir statüde olmasını gerektirmemektedir. Bugün biliyoruz ki doğruluk-işlevsel karakterli bazı mantık yasalarının dahi geçerlilikleri tartışmalıdır: (1) Jean Brouwer gibi sezgici mantıkçı/matematikçiler üçüncü halin olanaksızlığı ilkesini ve dolayısıyla (PV-P) gibi bir ilkeyi reddetmiştir. (2) İlgi mantığı (*relevance logics*) taraftarı bazı mantıkçılar, doğruluk işlevsel temelli tanımlanmış geleneksel *gerektirme* (*implication*) bağlantısı ve bu tanım üzerine kurulu bazı mantık yasalarının geçerliliği konusunda şüphe duymuştur. (3) Bazı mantıkçılar kuantum fiziğinde deneyimsel olarak apaçık yanlış sonuçlara götürdüğü kabulüyle, kuantum mantığı adı verilen bazı sistemlerde doğruluk-işlevsel karakterli bir yasa olan mantıksal dağılma yasasını<sup>13</sup> reddetmiştir. Kaldı ki bugün *dialeteizm* adı verilen bir mantık felsefesi yaklaşımını savunanlar özdeşlik ilkesini dahi reddetmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ortak ve genel bir argümantasyon kuramının ilkelerini keşfetme sürecinin getirebileceği sıkıntının, bütün bu mantık felsefesi tartışmalarının mantıkta ortaya çıkardığı sıkıntıdan daha fazla olmayacağını düşünüyorum.

Sunulan bütün bu görüşler temelinde sonuç olarak şunlar ileri sürülebilir: (1) Çeşitli argümantasyon tarzlarını kavramsal olarak değil fakat mümkün olduğunca biçimsel olarak tanımlamaya yönelik çaba alanın temel kavramlarına ilişkin hem akademik hem de pedagojik olarak daha açık, anlaşılır ve keskin bir anlayış sağlar. (2) Argüman tarzları üzerine yapılan üst araştırmaların nihai amacı elbette rasyonel tartışmayı mümkün kılmaktır. Ancak bu çalışmada yapılan analizlerin bir sonucu modern biçimsel sistemlerin doğruluk-işlevsel karakterinin gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanların denetlenebilmesi için gerekli araç gerekçeleri henüz yeterince sunmadığıdır. Çünkü böyle bir denetleme sadece doğruluk-işlevsel aksiyom ve çıkarım kurallarını değil, aynı zamanda kabaca rasyonalite-işlevsel olarak anılabilecek karakterdeki araç-gerekçeleri de gerektirir. Diğer taraftan rasyonel tartışmayı mümkün kılan argümantatif pratiklerin (elbette sorgulanmaları şartıyla) belirtik kılınması bu araç gerekçeleri bize aksiyom ve çıkarım kuralları biçimde sunabilir ve bu durum argümantasyon alanına ilişkin kuramların tıpkı modern biçimsel sistemlere benzer şekilde kalkülüsleşmesini sağlayabilir. (3) Araştırmaların bu yönde yapılması, alanı bir “mantık” disiplini olmaya daha fazla yakınlaştıracaktır.

<sup>13</sup> Önermeler mantığı sentaksında “[ $P \wedge (Q \vee R)$ ] ↔ [ $(P \wedge Q) \vee (P \wedge R)$ ]” şeklinde ifade edilebilecek mantık yasası.

## Sonuç

Bu çalışmada ilk üç bölümde çalışmamızın başında anmış olduğumuz birinci grubun, yani biçimsel olmayan mantık hareketinin yaklaşımını, özellikle bu kavramın (ve dolayısıyla gizli çerçevenin) sorunları üzerinden değerlendik. Ulaştığımız sonuç mantığın bir yandan dedüktif ve matematiksel düşünmeye daha fazla ağırlık verirken, diğer taraftan gündelik dildeki ve politik söylemlerdeki argümanları ihmal etmiş modern gelişimine tepki olarak doğan biçimsel olmayan mantık hareketinin, geride büyük ve önemli bir pedagojik literatür bırakmasına rağmen temel çerçevesinin sorunlu olduğudur. Bu nedenle asıl sorun, böyle bir tepki sonucu “biçimsel olmayan” olarak anılan muğlak yöntemler bulmaya çalışmak değil, son bölümde yapmaya çalıştığımızı benzer şekilde, modern mantığın, henüz yeterince kapsamadığı gündelik dil argümanlarını kapsayacak şekilde nasıl genişletilebileceği sorusunun cevabını aramaktır.

Son bölümde ise argümantasyon alanının mantığın bir alt disiplini oluşturabileceği konusunda şüpheli olan ikinci gruba karşı, bu alanın, argüman tarzlarının ne zaman kabul edilebilir ve ne zaman kabul edilemez olduğunu biçimler üzerinden belirleyen, kuramsal bir zeminde yükselen ve modern biçimsel sistemler ile bağlarını koparmayan bir disiplin olarak kurulabileceği görüşü savunulmuştur ve eğer yukarda üç madde halinde sıralanan görüşlerimiz doğruysa bu gerçekleştirilebilir.

## Why the Informal Logic Approach is Fallacious and How to Overcome It?

### Abstract

In this article it is argued that, although the philosophical movement, which is usually called *informal logic movement* has produced a large and important pedagogical and academic literature, its basic approach to argumentation field depends on faulty foundations. This claim is justified on the grounds that, (1) because demarcation between today formalized and still not-formalized reasoning is a result of historical development of logic, the distinction between them is not certain enough to use a concept like *informal logic* legitimately, and (2) the concept of *informal logic* has emerged not from theoretical foundations but from emotional foundations. From these basics it is concluded that today the most important problem in argumentation field is the lack of a general argumentation theory, which does not cut off its connections with modern formal systems. At the end of the article, my views on how a theory like this may be developed is presented.

### Keywords

Formality, Informal Logic, Argumentation, Reasoning Fallacies, Rational Discourse.

**KAYNAKLAR**

- BLAIR, A. J. (2009) “Informal Logic and Logic”, *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 16 (29), ss. 47-67.
- BRUECKNER, A. (2010) “Skepticism and Closure”, *A Companion to Epistemology* içinde, 2. Baskı, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, Wiley-Blackwell.
- DAMER, T. E. (2009) *Attacking Faulty Reasoning – A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments*, 6. Baskı, Canada: Wadsworth.
- DAVIDSON, D. (2001) “The Logical Form of Action Sentences”, *Donald Davidson – Essays on Actions and Events* içinde, 2. Baskı, Oxford: Clarendon Press.
- ENGEL, M. (2010) “Zebras and Cleverly Disguised Mules”, *A Companion to Epistemology* içinde, 2. Baskı, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, Wiley-Blackwell.
- FREEMAN, J. B. (2005) *Acceptable Premisses – An Epistemic Approach to an Informal Logic Problem*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GALTON, A. (2008) "Temporal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/logic-temporal/>>.
- GENSLER, H. J. (2010) *Introduction to Logic*, 2. Baskı, New York ve Londra: Routledge.
- GETTIER, E. (2009) “Is Justified True Belief Knowledge”, *Knowledge – Readings in Contemporary Epistemology* içinde, ed. Sven Bernecker ve Fred Dretske, Oxford: Oxford University Press.
- GOLDMAN, A. (2010) “Reliabilism”, *A Companion to Epistemology* içinde, 2. Baskı, ed. Jonathan Dancy, Ernest Sosa, Matthias Steup, Wiley-Blackwell.
- HINTIKKA, J. (1985) “True and False Logics of Scientific Discovery”, *Logic of Discovery and Logic of Discourse* içinde, ed. Jaakko Hintikka ve Fernand Vandamme, New York: Plenum Press.
- HITCHCOCK, D. “Informal Logic and Concept of Argument”, *Handbook of the Philosophy of Science – Philosophy of Logic* içinde, ed. Dale Jacqueline, Amsterdam: North Holland Elsevier B. V.
- HOFSTADTER, D. R. (1999) *Gödel, Escher, Bach – An Eternal Golden Braid*, New York: Basic Books, Inc.
- JOHNSON, R. H. ve BLAIR, A. J. (2000) “Informal Logic: An Overview”, *Informal Logic*, Vol. 20, No. 2, ss. 93-107.
- LEMOS, N. (2007) *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUPER, S. (2012) "The Epistemic Closure Principle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/closure-epistemic/>>.
- (Mares-web) Mares, E., "Relevance Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/logic-relevance/>>.

MASSEY, G. (1995) "The Fallacy Behind Fallacies", *Fallacies – Classical and Contemporary Readings* içinde, The Pennsylvania State University Press.

NAGEL, E. ve Newman, J. R. (2008) *Gödel Kanıtlanması*, çev. Bülent Gözkan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

PRITCHARD, D. (2010) *What is this Called Knowledge*, 2. Baskı, New York: Routledge.

SANFORD, D. H. (1999) "Implication", *The Cambridge Dictionary of Philosophy* içinde, 2. Baskı, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press.

SEGERBERG, K., Meyer, J.-J. ve Kracht, M. (2013) "The Logic of Action", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/logic-action/>.

STOECKER, R. (1993) "Reasons, Actions, and Their Relationship", *Reflecting Davidson – Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers* içinde, ed. Ralf Stoecker, Berlin: de Gruyter.

WALTON, D. N. (1996) *Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning*, Mahwah-New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates.

WALTON, D. N. (1999) "Informal Logic", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. Baskı, ed. Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press.

WALTON, D. N. (2005) "Justification of Argument Schemes", *Australasian Journal of Logic* (3), ss. 1-13.

WALTON, D. N. (2008) *Informal Logic – A Pragmatic Approach*, 2. baskı, Cambridge: Cambridge University Press.

WALTON, D. N. ve Reed, C. ve Macagno, F. (2008) *Argumentation Schemes*, Cambridge: Cambridge University Press.

WOODS, J. (2000) "How Philosophical is Informal Logic?", *Informal Logic*, Vol. 20, No.2, ss. 139-167.



## **Distrusting the “Archimedean View” of Philosophy: A Plea For Tolerance In The” Voices and Conversations of Mankind”**

### **Abstract**

It is not uncommon to hear philosophers or even students of philosophy when asked to define their discipline to say that philosophy is the ‘queen of the sciences’, ‘first philosophy’, and so on. These phrases and appellations are often deliberately ascribed to philosophy to denote its centrality to human existence and pursuits as well as its rootedness or connection to other disciplines.

They can attempt to justify this by jokingly saying that after all, the academic degree of Doctor of Philosophy’ (Ph.D), which is usually awarded after some years of research and course work is given in due respect and obeisance to its ancestry and gerontologically prior to all classes of knowledge viz, humanities, social sciences and natural science. At a deeper level, it offers useful insights into knowing the business and preoccupation of philosophers from the ancient through modern to contemporary periods. Here, the main concern of the philosopher is to conceive philosophy and its task as ‘a cognitive enterprise and attempt to establish/ through conceptual analysis, any claims to knowledge. In this conception, philosophy examines the substructure of issues and raises foundational or second-order questions.

The intent of this paper is to show that philosophy still retains its original image, but its omnibus interpretation and application by some scholars in the present times throw up some problems, one of which is the dictatorial and hegemonic tone implicit in the conception which may inadvertently marginalize and sideline the emergence of other forms of discourses.

### **Keywords**

Foundationalism, Epistemology, Universality, Community, Postmodernism.

## Exposition

Our discussion here can only take off properly if we make a foray into how philosophy was traditionally conceived and how it now or at least ought to look with the insights of Rorty's pragmatism, the post-empiricist philosophers of science and post-modernist thinkers, among others. As it is now familiar, philosophy was generally believed to be a foundational discipline with the business of analyzing and clarifying concepts and ideas in other areas of discourse and culture. This conception is based on the assumption that philosophical questions are second-order or conceptual questions as contrasted with first-order or factual questions addressed by other discourses like mathematics, history, sociology e.t.c. Hence, philosophers, apart from looking at the substructure and raising foundational questions in both areas of discourses attempt to set limits to what can be known since they are equipped with the techniques of logical analysis.

This conception of the business of philosophy was championed and propagated by the logical positivists with their twin-sister linguistic analysis, which were a by-product of analytic philosophy. Even though analytic philosophy was a dominant mode of philosophizing in the Anglo-America, its actual origin can be traced to Europe following the works of Frege, early Wittgenstein, Russell, Moore, as well as the activities of the logical positivists of the Vienna Circle fame in the 1920's and 1930's. And going further back in history, one can say that some of the presuppositions and methods of analytic philosophy can be culled from the works of modern philosophers, namely, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant as well as the writings of Plato and Aristotle in the ancient period.

Since ancient period philosophy has been concerned with the problems of epistemology. Here one recalls the doubts expressed by the sophists particularly Protagoras of Abdera and Gorgias of Leontini to the effect that an absolutely certain knowledge is impossible. The scepticism as expressed by the sophists obviously aroused the interest of philosophers to search for the ultimate foundation for all our knowledge claims apparently to undermine the sceptic's position and thereby restore confidence on the possibility of knowledge.

Such problems that have traditionally agitated the minds of epistemologists are many and varied and can be categorized into three broad ways. The nature of knowledge or meaning of epistemic terms, the validation of cognition or the criteria of knowledge and the relation between cognitive experience and its objects. Thus it is proper to say (Hamlyn, 1970:3-16) that epistemology, since its history that dates back to Plato and the modern period, focuses on the origin, nature, scope and justification of knowledge in all its ramifications. Perhaps, this is true of what Michael Williams (1977:8) intends when he says:

Epistemology... is concerned with the nature or structure of the justification of our most important beliefs, our belief in the existence of the physical world.

What emerges from the above is that epistemologists usually assure that there exists an objective world or physical reality and a person (subject) that knows it. Also there is the notion of truth, which they claim possesses the status of an objective

existence independent of the cognizing subject (person). The assumption here is that the cognitive subject is said to be certain or sure of any belief he holds, if and only if such belief is justified and believes that it is justified. In other words, there has to be some sort of interaction between what a person is certain of and truth which objectively exists. When this happens, then a person can ascribe truth to what he is certain of. Hence, knowledge has been defined, according to John Kekes, (1977:88) following Plato, as justified true belief. Here a person can be said to know a proposition if and only if the proposition is true, he believes that the proposition is true and he is justified in believing that the proposition is true.

Let me state that it is not our business to go into the polemics surrounding the traditional conception of knowledge-especially those raised by Edmund Gettier,(1963:121- 123) who formulated some counter-examples to show that it is perfectly possible for a person to accept a true and justified proposition without necessarily knowing that that proposition is true contrary to the traditional analysis which suggests that a person is said to know something if and only if it is true, believed and justified - but to say that the justification condition is the root of the search for some basic or non-inferential propositions.

The justification condition simply suggests that merely having a true belief is not sufficient for knowledge. What is sufficient therefore is that such true belief be justified. In other words, there must be sufficient reasons or justification for believing a particular proposition. Put differently, a sufficient reason or justification presupposes that there must be something that supports or provides evidence for the truth of what one believes. This is true because sometimes people worry about whether they actually know what they claim to know. For instance, in a law court, it is certainly not enough to say that an accused person is guilty of a particular crime, it is important that the members of a jury be provided with sufficient reasons or justification to show that the accused person really committed the offence. In this case what the jury wants is evidence that establishes that the accused is actually guilty of the crime. Thus, the belief cannot be guaranteed without sufficient reasons or justification.

But it is argued that however reliable sufficient reasons or justification are in yielding true belief, it is still a matter of dispute amongst philosophers how much is enough evidence or whether justification is needed? Besides, justification also leads to a regression. This problem occurs because of the assumption of the traditional epistemologist that for a belief to be justified it is not enough for it to be true, nor merely believed, there must be sufficient reasons or justification for believing it. On the basis of this assumption, some beliefs are justified by reference to others. The latter beliefs upon which the justification of the former beliefs are based are thought to be well confirmed. But a problem seems to emerge here, because if every belief were dependent on others for its justification, then no belief would ever be justified. This is so because in order to justify any belief at all, it would require a prior justification of an infinite series of beliefs and thereby leading to some sort of infinite regress.

It is however not proper for knowledge to go on in this circular manner, otherwise nothing is ever justified and consequently no knowledge is attained. Also if this regress is not stemmed, it will no doubt reinforce the position of the sceptic who

argues that we do not or cannot know anything. One of the implications of this is either all systems of beliefs are arbitrary or that there is no rational way of deciding between the merits of conflicting claims of religion and science, science and pseudoscience (Kekes, 1977:96). Even though scepticism has been charged with self-contradiction from its avowed position, that is, we can know that we cannot know anything, it nonetheless points to the obvious fact that knowledge is not, as it were, a finished business, and that something more ought to be done. The sceptic's strictures also stimulated the philosopher's interest in searching for a position that will not only ground knowledge, but also prove that epistemic claims are possible and justifiable too.

This optimism to ground all epistemic claims on a class of basic non-inferential beliefs and thereby arrest the regress of justification inevitably leads to foundationalism. There is no better way to understand what foundationalism means other than to say that it aims to achieve, among other things, the apodictic certainty upon which all other beliefs rest and to determine whether our search for justification, based on other beliefs will not plunge us into an infinite regress. The strategy of the foundational epistemologist is to divide our beliefs into two categories, namely those which need support from others and those which are non-inferentially justified and provide justification for other beliefs in an ordered, hierarchical system of knowledge. It is not clear what foundationalists meant by non-inferential justification, except that some of them took it to be either infallibly justified when justification precludes the possibility of error. This point is well stated by Anthony Quinton (1973:119) when he says:

If any beliefs are to be justified at all., there must be some terminal beliefs that do not owe their credibility to others. For a belief to be, it is not enough for it to be accepted, let alone merely entertained, there must be good reasons for accepting it. Furthermore for an inferential belief to be justified the beliefs that support it must be justified themselves.

Thus the epistemological ideal of foundationalism, according to Kekes, (1977:89) is to begin an inquiry with an unassailable foundation, conduct it in accordance with strict rules, and aim to end up with a system which accurately depicts the world.

The history of philosophy (epistemology) is full of attempts to provide basic incorrigible beliefs which provide justification for other beliefs but need no justification themselves. To this extent, the two dominant traditions in philosophy, namely Continental rationalism and British empiricism have tended to provide justification for our beliefs about the external world. Both agree that knowledge is possible and that there is a criterion or foundation that is basic and ultimate enough to serve as the reason for the justification of other epistemic claims. The idea here is that the rationalists and empiricists are foundationalists to the extent that they seek to find a certain, immutable and apodictic foundation which will serve as the basis of other beliefs.

The rationalists claim that knowledge must be absolutely certain and that it comes by a process of reasoning from self-evident first principles. According to them, deductive proof exhibited in mathematics and geometry is the surest way to develop an absolutely certain knowledge, because a valid argument guarantees that its conclusion is true if its premises are true. Rene Descartes, (1960:17) usually regarded as the father of

modern philosophy, serves as the paradigm of the group. His aim, among others, is to show that we really do have knowledge and consequently put paid to the skeptical speculations to the effect that knowledge is unattainable. As he says:

It is now some years since I detected how many false beliefs that I had from my earliest youth admitted as true, and how doubtful was everything I had since constructed on this basis, and from that time I was convinced that I must once for all seriously undertake to rid myself of all the opinions which I had formerly accepted, and commence to build a new from the foundation, if I wanted to establish any firm and permanent structure in the sciences.

On the contrary, the empiricist argues that justification resides in sense perception and the inner perception of the operations of the mind itself. It should be noted that the empiricists do not deny that we can reason about our ideas. Rather, they claim that the relations among our ideas apply to the external world. This argument might seem circular, but it is not. This is because one can demonstrate to a child, for instance, that  $2 + 2 = 4$  by bringing two dolls plus another two dolls which equals to four dolls. Although, this is a fact of mathematics which is known *a priori* it nonetheless can be proved empirically. The point here is that the empiricists share the belief that ultimate justification consists in our direct awareness of the object of knowledge. Thus, the basic thrust of their argument is that if one is directly aware of an object of knowledge, what one is aware of will neither be questioned, nor justified in terms of anything else.

Following from what has been stated, we can see that both rationalist and empiricist philosophers were foundationalists to the extent that they seek to ground knowledge on an absolutely certain foundation, although through different approaches. The other feature which characterized the orientation of these philosophers, including Kant, as we shall see shortly, is the distinction they made between subject and object, that is, the distinction between the knowing mind or cognitive subject and the external world that it confronts and seeks to know. It is argued that Descartes' theory provided the ground for this sort of dichotomy since he claimed that the only thing we can be certain or sure of, even by the most radical sceptic, is the existence of the mind itself or consciousness. Here one recalls his famous dictum, *cogito ergo sum* (I think therefore I am) which he took as the foundation of his philosophy. It needs restating that our attempt here is not a full-blown analysis of Descartes philosophy, but only to show that the Cartesian doctrine of the mind as the private inner stage or the inner mirror in which cognitive action takes place may have been influenced by Plato's ideas of truth and knowledge, and thereby inaugurated the Archimedean view of philosophy that is, foundationalism and objectivism.

What emerges from these, is that the mind-body problem which has engulfed modern philosophy is based on Plato's acceptance, as it were, of the 'optical metaphor of an eye of the mind' in an attempt to explain our knowledge of universals and eternal truths, which the Greeks, following the Platonian insights, thought of the mind as a sort of mirror concerned mainly with the eternal things. No doubt, Descartes appropriated this Platonian idea because he (Descartes) saw the mind as a mirror held up to nature and truth as the achievement of accurate representations. This is the idea behind presenting philosophy as an 'inner eye' inspecting and passing judgments on the

credentials of the various specific branches of knowledge. In other words, the Cartesian attempt was to metalize the Platonic doctrine of knowledge as inner representation of outer reality. But the distinction between the inner representation and outer reality or 'states of consciousness' and 'physical events' was unknown to the Greeks before Descartes' invention. That is to say that the mind-body problem was alien to the ancient Greeks prior to Descartes' philosophy because as Wallace Matson (1966:92-102) says why the Greeks had no mind body problem is that it is difficult, almost impossible, to translate such a sentence as what is the relation of sensation to mind (soul) into Greek and this is due to the problem in finding a Greek equivalent of sensation in the sense philosophers made it bear. The point then is that with Descartes' philosophy, the problem of consciousness became a central problem for philosophy. Also it is claimed that Descartes appealed to indubitability as a criterion of the mental thereby paving the way for the transformation of the mind-body problem into an epistemological issue. This point is well taken by Rorty (1980:58-59) when he says:

Whereas previous philosophers had more or less followed Plato in thinking that only the eternal was known with certainty, Descartes was substituting clear and distinct perception that is the sort of unconfused knowledge gained by going through a process of analysis for indubitability as a mark of eternal truths. This left indubitability free to serve as a criterion of the mental.

What is stated here is that the Cartesian metaphor of mind as mirror which accurately gives us a representation of reality lies at the root of epistemological foundationalism since this representation is taken to be accurate once the knowledge we have of reality is privileged, that is, guaranteed as reliable and indubitable.

The same problem is noticeable in the empiricist philosophy and Kant's 'transcendental' philosophy since they started their theorizing on the same subject-object dualistic framework, and mentalistic model to the problem of epistemology. The difference between their positions and those of the rationalist is that instead of following the pathway which Descartes and others have threaded, that is, reason, they appealed to the 'data of sense-experience as the basis for determining any claim to knowledge'.

It is worth stating that it is not our business to give a detailed elaboration of Kant's critical philosophy, but only to show that his ambition to reconcile the extreme views of rationalists, whose position commits them to holding analytic (*a priori*) judgement, and empiricists, whose position leads to synthetic (*a posteriori*) judgement, forced him to introduce a third kind of judgement which he calls synthetic *a priori* which he claims overcomes the pitfalls of the two traditions since synthetic *a priori* judgements, though necessarily true can neither be based wholly upon a mere logical analysis of the concepts they contain nor upon observation and the way things happen to be in the world. According to Kant science and propositions of mathematics exhibited such judgement, because certain propositions like  $2 + 2 = 4$  and 'every event has a cause', although are endowed with the necessity of analytic judgement still possess the novelty of synthetic *a posteriori* judgement.

Following from this, Kant is still committed to the subject-object dualistic scheme, that is, the same mentalistic orientation of his predecessors in the modern period such that even his most unapologetic admirers as Sellars (1968:52) and

Strawson, especially the latter have criticized what they regard as Kant's fictitious mental machinery and his imaginary subject of transcendental psychology. In other words, Strawson noticed some sort of quasi-psychological images and metaphor in Kant's epistemological doctrine akin to the Cartesian inner representation and Lockean psycho-physiology which he attempted to overcome. This point is well stated by Rorty (1977:99) when he says:

We are now inclined to say that Kant still shared too much with the Cartesian tradition he tried to overcome. Specifically, he sometimes seems to have done little more than substitute a description of a mysterious non mental cognitive faculty for a physiology of the human understanding or for a dogmatic metaphysics, thus once again reducing the *guaeatio juris* to a *guaeatio facti*

What we can cull from Rorty's deposition is that Kant's view connects with those of Descartes' and Locke's. Such views, and those of other philosophers who share Kant's transcendental argument must obviously argue that there is a thing as philosophical criticism of the rest of culture and that the philosopher can say something which science cannot about the claims of objectivity and rationality to which various parts of culture are entitled (1977:77). Now the structure of Kant's transcendental argument which we reject in this essay can be stated thus:

The legitimating of such knowledge without the aid of absolute principles is only possible as a demonstration of the lack of alternatives to that knowledge. It can only be demonstrated that in this and in no other manner is knowledge possible, and this can only be demonstrated in that alternative forms of knowledge are ruled out. This is the way of legitimation open to Kant (Rudiger, 1928:463).

From Kant's view, philosophers see themselves as standing in a vantage position and identifying the goal of philosophy as critique of culture, and as legitimator of claims to truth, rationality, or objectivity on the part of other disciplines. In an apparent attempt to build the Cartesian quest for certainty, for legitimation, for guarantees of rationality into philosophy's self-image, Kant professionalized and thereby inaugurated the belief which is at the root of the epistemology-centred conception of philosophy- a conception which sees philosophy as a kind of cultural overseer, as an all-encompassing discipline which legitimizes or ground the others. In other words, this view takes the proper business of philosophy as that of investigating the foundations of the sciences, the arts, culture and morality, and adjudicates the cognitive claims of these areas.

Thus philosophy as epistemology claimed to be an objective tribunal, one to which all other descriptions of reality, and types of discourse were brought for assessment. This is the view of philosophy as the "Queen of the sciences", since it is presumed that the sciences are ignorant of their own presupposition and the rationale of their method and that it is the proper business of philosophy to articulate these presupposition and adjudicate their validity (Kim, 1980:590). Besides making philosophy- as-epistemology to become self-conscious and self-confident, Kant also takes everything we say to be about something we have constituted and as such makes it possible for epistemology to be thought of as a foundational discipline capable of discovering the conceptual characteristics of any area of human knowledge. As Rorty (1980:139) puts it:

He (Kant) thus enabled philosophy professors to see themselves as presiding over a tribunal of pure reason, able to determine whether other disciplines were staying within the legal limits set by the structure of their subject matters'.

What Rorty seems to be saying here is that Kant provided the framework for viewing philosophy as an objective tribunal, one to which all other discourses have to be brought for assessment. Also, it is argued that with Kantian transcendentalism, philosophy branches into different directions, prominent among them were the Anglo-Saxon and Continental phenomenological traditions. Needless to say, that it is within this broad framework that such perennial philosophical questions such as mind-body dualism, word-world relationships, the analytic-synthetic fact-value and necessary-contingent distinctions, among others, were discussed (King, 1985:97).

### Paradigm Shift

Here, we shall examine some contemporary attempts to evolve an alternative discursive conception to the above view. Beginning with Quine, who in his *Two Dogmas of Empiricism* criticized and rejected the existence of the analytic-synthetic distinction. His denial of this distinction has obviously touched on a fundamental doctrine which some philosophers especially the empiricists have accepted as a dogma that is taken for granted and therefore cannot be challenged.

### W.V.O. Quine

The two dogmas, which Quine (1961:39-48) treats in his seminal work include on the one hand the cleavage between truths which are analytic or grounded in meaning independently of matters of fact and truth which are synthetic or grounded in fact, and on the other reductionism, that is the belief that each meaningful statement is equivalent to some logical construction upon terms which refers to immediate experience. It will be recalled that the root of the distinction lies in the Humean bifurcation of *relations of ideas* and *matters of fact* which he used to categorize all objects of human reason or knowledge. No doubt, Kant accepts this Humean fork and insists that analytic *a priori* propositions are true or false simply as a matter of the meanings or definition of the terms contained in them, while synthetic *a posteriori* are true or false by a recourse to matters of fact in the world. Again, Kant introduced a third kind of proposition or judgement synthetic *a priori* as we showed above, whose truth can neither be based wholly upon the mere logical analysis of the concepts they contain nor upon sense experience, but on a combination of both. The doctrine of reductionism seems to be well expressed by the positivist principle of verification which is used to demarcate between significant and insignificant statements. To be sure, the doctrine of reductionism simply is the view that statements have a meaning by being reducible to statements about sense-experience (Harrison, 1979:97). We have had to explain in brief the main points of analytic-synthetic distinction and the doctrine of reductionism in order to provide a background of Quine's critique.

Quine contends that there is no clear distinction between analytic and synthetic statements and as such it is, unreasonable for anybody to say of synthetic statements as



true because it matches up with experience or by appealing to any analytic statements to legitimize our assertions since they are not susceptible to empirical confirmation. However, Quine claims that our assertions cannot be legitimated by any appeal to sentence meanings that is analyticity. Rather such legitimacy or justification is possible because of the stimulus response to which all members of the community assent to most of the time. Hence any justification of our beliefs by the invocation of analyticity is, to say the least, circular. Such arguments that have been posited by those who attempted to reformulate analyticity in order to avoid the circularity, are, according to Quine highly dubious since such attempts normally use terms or notions like synonymy, that are in the same family with analyticity, to define it. Based on this, Quine (1953:37) submits that:

For all its a priori reasonableness, a boundary between analytic and synthetic statements simply has not been drawn. That there is such a distinction to be drawn at all is an unempirical dogma of empiricism, a metaphysical article of faith.

The other aspect which attracted Quine's critical search light is the belief that analytic propositions are immune to revision that is irrefutable. That is to say that all analytic statements must be confirmed no matter what the world is like. But Quine dismisses this, arguing that there are no propositions that are immune to revision and that any proposition would be revised in response to recalcitrant experience. Quine generalizes his revisability thesis even to the principles of science and laws of logic that were hitherto taken as well entrenched. It is Quine's claim that we tend to think of the principles of science and laws of logic as irrefutable and irreplaceable simply because it is pragmatically reasonable for us to hold them at present, but once an alternative is found, we have no good reason to cling to them.

If Quine's position is allowed then, we must reject the so-called distinction between analytic or necessary truths and synthetic or contingent truths. Following from this blurring of the distinction between analytic-synthetic, necessary-contingent, fact-value e.t.c Quine argues that our ontological schemes describe phenomena in different ways since they distribute predicates over a whole range of sentences which are held true by all members of the community most of the time. On this Quinean holistic account, which, as it is now familiar, derives from Duhem's epistemological holism, sentences can be assigned determinate truth values as a function of their role within the community (Hardine, 1976:10). Now the acceptance of this fact compels us to reject such notions as 'necessity' or 'universality' as vacuous. Again if this point is acceptable, there must be in principle a strict 'ontological parity' between different conceptual schemes (Western and African, for example), and one's preference of any is purely a matter of personal choice and pragmatic considerations, rather than on any over-arching principles or criteria. I am aware of the objections (Grice, et al., 1956:141-158) raised against Quine's critique of the empiricist dogmas by Grice and Strawson and Putnam, among others, but I will not get into the controversy here except to say that their objections are not fatal to Quine's position. Whether or not any one believes it, the rejection of the analytic- synthetic distinction has serious consequences for analytic philosophy and the foundationalist epistemological enterprise because following from Quine's revisability thesis it is no longer reasonable for us to cling to the image of an empirically neutral epistemology providing *a priori* criticism or justification of science and the rest of culture.

## Wilfrid Sellars

Similarly Wilfrid Sellars's (1963:164) attack on 'the myth of the given' forces us to rethink our belief in the epistemological foundationalism. The myth of the given is simply the view that there are certain kinds of self-authenticating, non-verbal episodes, which consist of direct encounters with objects, and the authority of such encounters is somehow transmitted to the verbal performances which express them. What this boils down to is that there are facts that are non-inferentially known and which each instance of knowledge of them presupposes no other knowledge and as such serves as ultimate court of appeal for other claims. But Sellars argues that it is unreasonable to claim that there is no kind of knowledge which presupposes no other knowledge since for him justification is a holistic phenomenon which implies that the legitimacy of any belief at all demands *ipso facto* the legitimacy of others. Thus the claim that there are facts that are 'given' and which are based on some pre-linguistic entities like 'I am in pain or this is red' is, according to Sellars, mistaken, and arguing that knowledge begins with the ability to justify and since language is public and intersubjective, all given elements which purportedly ground knowledge are simply a part of our overall social practice (Pompa, 1981:364).

Also it is worth remarking that the insights of the post-empiricist philosophers of science tend not only to undermine our belief in science as the only paradigmatic mode, but also that "there can be other forms of knowledge other than the natural science". In this regard, Thomas Kuhn, (1970) Paul Feyerabend (1975) and Mary Hesse, (1980) among others, are united in arguing for alternative discourses or conceptions. One consequence of this view is that the search for an Archimedean point or objective criteria with which to evaluate the rationality of a belief is, to say the least, misguided. They contend that a peoples' beliefs and the status of such beliefs can only be judged rational within the totality of the society's culture, since other forms of knowledge and belief have their truth-value embedded within the context of the society from which they spring.

## Richard Rorty

At this point, it is important to note that our discussion so far ties in one way or another with Rorty's anti-foundationalist position which will pre-occupy us now. As we intimated earlier that Rorty seems to be fascinated by the anti-epistemological stance of Quine and Sellars because they have been able or shown how to subvert the image of philosophy as a foundational discipline which legitimizes or grounds the claims to knowledge made by science, morality, art or religion. As Rorty (1980-:182) puts it,

When Sellars's and Quine's doctrines are purified they appear as complementary expressions of a single claim; that no account of the nature of knowledge can rely on a theory of representation which stand in privileged relations to reality. The work of these two philosophers enables us... to make clear why an account of the nature of knowledge can be, at most a description of human behaviour.

Even though, Rorty agrees with Quine and Sellars's arguments, he nevertheless expresses some reservations about the result of their inquiry. The point here is that

whereas some critics accuse them of taking an extreme position in their attack on the analytic-synthetic distinction and the myth of the given respectively, Rorty accuses them of not being sufficiently radical since, according to him, they should have drawn the unpalatable conclusion of the death of epistemology rather than saying that epistemology can be replaced by a legitimate scientific inquiry; that is, attempting to evolve a new epistemology, apparently referring to naturalized epistemology proposed by Quine. According to Rorty, both of them are still caught up in the empiricist dogma they attempted to subvert. Consequently, Rorty describes this attempt as a form of metaphysical realism, a reactionary development, a last-ditch attempt to hold onto the temporal, Kantian scheme-content distinction in a desperate attempt to avoid Hegel and historicism (Rorty, 1977:90). In spite of these few critical remarks on the project of Quine and Sellars, Rorty acknowledges that it is still their project that culminated in the eventual collapse of the Cartesian-Lockean-Kantian legacy of epistemology, and thereby opens an alternative way of perceiving knowledge (Bernstein, 1986:36).

### Post-Modernism

Meanwhile, let us examine however briefly the connection of views of the philosophers treated above with that of the post-modernist thinkers like Derrida, Foucault and Lyotard, among others. It is necessary to do this because their views share in a remarkable way with post-modernism which is characterized mainly by a distrust of human reason and the metanarrative privileged positions arrogated to philosophy and scientific knowledge. The term post-modernism, like modernism, is not susceptible to easy definition because it has become a catch-word for philosophers, sociologists, literary theorists, Marxists, artists, architects, media pundits, feminist theorists e.t.c. This problem is further complicated by what is now fashionable in contemporary thought to ascribe postness to such terms as post-structuralism, post-colonial, post-marxism, post-industrial even posthuman which as Niyi Osundare (1993:1) says has kicked up temporal, spatial, even epistemological problems. In spite of this difficulty however, an attempt is made to delineate what it means in a broad sense. The prefix post, in ordinary sense, implies that which comes after a rupture with the earlier period-modern (Irele, 1993:53). In other words, the term is taken to mean an epochal break not only with the modern era but also with various traditionally modern ways of viewing the world. Still post-modernism following the writings of Foucault and Norman Brown, implies not only the deconstruction of man and the end of the humanist credo, but also the epistemological break with genitility and the dissolution of focused sexuality into the polymorph perversity of oral and anal pleasure (Bell, 1990:69). What emerges from this is that no matter how one defines post-modernism, it must include a rejection of the established order or orthodoxy. In philosophy and literature, according to Kwame Anthony Appiah, (1993:143) post-modernism is against foundationalism and a rejection of the high seriousness of modernist writers as well as the stable meanings found in modernist writings respectively.

It is important to remark that those who propagate this view may have been influenced by the Nietzschean suspicion of the tradition of Western philosophy which claims to be a grand totalizing and metanarrative theory providing answers to problems

posed by other discourses. Post-modern discourse does not only reject this, but also seeks to subvert and transcend the logic of oppositions like logical or pre-logical, civilized or savage, masculinity or femininity e.t.c, which the West had constructed in order to categorize phenomena differently and thereby place one in a sort of pedestal position over the other. The position of the post modernist thinkers especially Derrida, (1975) is that the binary opposition is an arbitrary one since there is no objective, transcendently valid reason to relate one to the other or even relegate one to a condition of dependence on the other.

Now if we tie together the views of Quine, Sellars, Rorty and the post- modernist thinkers, among others, we will notice that the attempt by some philosophers to ground philosophy on a foundational plank is illegitimate. If, as Quine has shown, that truths of language and factual truths are interdependent and inseparable, then there can't be any talk of conceptual propositions which are separate from empirical ones. Again if this is accepted, then the analytic-synthetic, necessary-contingent grid breaks down, and with it the foundationalist search for *a priori* philosophy, that is, a philosophical system which stands apart from other cultures or knowledge systems. Following the collapse of the scheme-content grid other cultural or epistemological systems (including African epistemology once held captive by philosophy are fully liberated and allowed a conceptual space to air their 'voices in the on-going conversation of mankind a voice which commands no special authority over the right of others to say what they want, and whose pronouncements rest upon no special insight into the nature of knowledge (Rorty, 1980:264).

The point of discussion so far is that there are no trans-cultural criteria of knowledge and rationality for all human discourses and cultures because rationality is an essentially contested concept. Put differently rationality and epistemic justification are explainable by reference to the collective beliefs and practices of a particular epistemic community since every culture or community has its own way of ordering reality, its own world-view.

### **Concluding Remarks**

We can conclude the easy by reiterating the basic thrust of our argument here by saying that it is difficult to sustain the argument that there are fixed immutable (Archimedean) point in philosophy as posited by some philosophers as noticeable in the writings of Descartes, Locke and Kant, among others, that there are trans-cultural criteria of rationality. But it has been shown that rationality is an essentially contested concept. If this is granted, then it is reasonable to argue that rationality is explainable by reference to the collective beliefs and practices of a particular epistemic community since every culture or community has its own way of ordering reality, its own world-view. The moral of this dispersed view of philosophy is to argue for tolerance and accommodation of other cultures, beliefs, religions and civilizations of the marginalized or subaltern peoples of Africa, Asia, Australia and Tibet.

## **Felsefenin "Arşimetvari Bakışına" Güvenmemek: İnsanlığın "Seslerinde ve Konuşmalarında" Tolerans İçin Bir Talep**

### **Özet**

Kendilerinden disiplinlerini tanımlamaları istendiğinde filozofların ya da hatta felsefe öğrencilerinin, felsefenin "bilimlerin kraliçesi", "ilk felsefe" vb. olduğunu söylediklerini duymak hiç de olağan dışı değildir. Bu ifadeler ve adlandırmalar, felsefenin insan varoluşunun ve çabalarının merkezinde yer almasına olduğu kadar, aynı zamanda diğer disiplinlerle sahip olduğu kökenselliğe ya da bağlantıya işaret etmek için, çoğu zaman ona özellikle atfedilir.

Onlar bu durumu, en nihayetinde doktora (Ph.D) ünvanının bile, ki bu ünvan genellikle birkaç yıllık bir ders alımı ve araştırmadan sonra her tür bilme türünü, yani insan bilimlerini, sosyal bilimleri ve doğa bilimlerini yaşça önceleyen felsefenin soyuna duyulan hürmet ve saygı neticesinde verildiğini şaka yollu söyleyerek haklı çıkarmaya çalışırlar. Daha derin bir seviyede ise bu, filozofların antik dönemden başlayarak modern ve çağdaş dönemlere kadarki işlerini ve meşguliyetlerini bilmeye yönelik yararlı kavrayışlar sağlar. Burada filozofun temel kaygısı, felsefeyi ve onun görevini "bilişsel bir girişim ve kavramsal analiz yoluyla her tür bilgi iddiasını temellendirme çabası" olarak kavramaktır. Bu kavrayışta felsefe, meselelerin altyapısını inceler ve temellendirici ya da ikincil düzeyde sorular yöneltir.

Bu makalenin amacı, felsefenin hala bu orijinal imgeye sahip olduğunu, fakat yine de yakın zamanlarda bazı araştırmacılar tarafından ortaya konulan uygulamaların ve geniş kapsamlı yorumların bir takım problemleri gündeme getirdiğini göstermektir; ki bu problemlerden birisi, başka bir takım söylem biçimlerinin ortaya çıkışını yanlışlıkla marjinal hale getirebilecek ve kenara itebilecek diktatöryel ve hegemonik tonun felsefi kavrayışta içerilmesidir.

### **Anahtar Sözcükler**

Temellendirmecilik, Epistemoloji, Evrensellik, Toplum, Postmodernizm.

## BIBLIOGRAPHY

- APPIAH, Kwame Anthony. (1993) *In my Father's House: Africa in the Philosophy of culture* (Oxford. Oxford University Press, 1993), p.143.
- AYER, A.J. (1977) *The Problem of Knowledge* (Harmondsworth: Penguin Books 1956) pp.7-36; Roderick Chisholm *Theory of Knowledge* 2<sup>nd</sup> ed. (Englewood cliffs, New Jersey; Prentice-Hall, Inc;
- BELL, Daniel (1990) Quoted in Resolving the Contradictions of Modernity and Modernism in *Society* vol. 27, No.4, May/June..
- BERNSTEIN, Richard (1986). *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge: Polity Press.
- DERRIDA, Jacques (1975) *Of Grammatology* (trans) Gpiyatri, G.S. (Baltimore, John Hopkins Univ. Press)
- DESCARTES, Rene. (1960) *Meditations* (trans). Lawrence Lafleur Indianapolis: The Bobbs-mevill Co. Inc.
- GETTIER, E.L (1963) Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* Vol. 23.
- GRICE, H.P. and STRAWSON, P.F. (1976) In Defense of a Dogma' in *Philosophical Review* vol. 65 (1956), pp. 141-158; Hilary, Putnam, Two Dogmas Revisited in Gilbert Ryle (ed.) *Contemporary Aspects of Philosophy*, London, Oriel Press.
- HARRISON, Bernard (1979) *An Introduction to the Philosophy of Language* (London: The Macmillan Press., Ltd.
- IRELE, Dipo (1993) *Introduction to Contemporary Social and Political Thinkers* (Ibadan: New Horn.
- KEKES, John. (1977) Recent Trends and Future Prospect in Epistemology in *Metaphilosophy* vol. 8, Nos. 2 & 3 (1977) p.88.
- KIM, Jaegwon (1980) Rorty on the Possibility of Philosophy in *The Journal of Philosophy* vol. LXXVII, No. IV October.
- KING, R.H. (1985). In other words; The philosophical Writing of Richard Rorty in *Journal of American Studies* vol. 19, No.1 April.
- KUHN, Thomas. (1975) For this view, see *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University. of Chicago Press, 1970); Paul Feyerabend, *Against Method*, London Humanities Press, 1975); Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* Brighton: Harvester.
- MATON, Wallace (1966). 'Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient? In Paul Feyerabend and Grover Maxwell eds). *Mind Matter and Method; Essays in Philosophy and Science in Honour of Herbert Feigl* (Minneapolis, univ. of Minnesota Press.
- OSUNDARE, Niyi. (1993) African Literature and the Crisis of Post-Structuralist Theorising in Olusegun Oladipo (ed.) *Dialogue in African Philosophy Monograph Series* (Ibadan: Options Book and Information Services, 1993), p.1.
- POMPA, Leon. (1981) Quoted in Philosophy without Epistemology in *Inquiry* vol.24, No.3, October (1981), p.364.

QUINE, W.V.O. (1961) *From A Logical Point of View* (Cambridge Mass; Harvard University Press, Rosenberge and Charles Travis (eds.) *Readings in the Philosophy of Language*. (London; Prentice-Hall Inc. 1971), p.63.

QUINTON, Anthony. (1973) *The Nature of Things* London: The Macmillan Press Ltd.

RORTY, Richard. (1977) a Transcendental, Arguments, Self-Reference and Pragmatism, in Peter Bieri et. al., *Transcendental Arguments and Science Essays in Epistemology* London: D. Reidel Publishing Co., 1977), p.90.

RORTY, Richard (1980) b *Philosophy and the Mirror of Nature* Oxford: Basil Blackwell, (authors emphasis).

RORTY, Richard (1991) *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers. Vol. 2* Cambridge, Cambridge University Press.

RUDIGER, Dubner (1928) 'Transcendental Arguments, and the Problem of the Deduction' in *Review of Metaphysics* vol. 28.

SELLARS, Wilfred (1966) *Science and Metaphysics* (London, 1968) p.52; P.F. Strawson, *The Bounds of Sense* London.

SELLARS, Wilfred. 1963) *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul.

WILLIAMS, Michael, (1977) *Groundless Belief: An Essay on the Possibility of Epistemology* (New Haven: Yale University Press).





Research Article  
Araştırma Makalesi

Emre Arda ERDENK

Assist.Prof.Dr. | Yrd.Doç.Dr.

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Karaman-  
Turkey.

eerdenk@gmail.com

## An Examination of David Hume’s Use of “Proposition” and “Deduction” in Hume’s Law: An Objection to the Standart Interpretation of the “Is-Ought” Problem

### Abstract

Contemporary scholars frequently interpreted Hume’s Law as a logical or semantic thesis. Accordingly, no argument can have a conclusion with moral content without having at least one premise containing a moral term. This interpretation depends on the misconception of Hume’s use of the terms “proposition” and “deduction”. I argue that “proposition” and “deduction” in the relevant context should not be interpreted anachronistically. The correct interpretation of these terms would be that; (i) “proposition” has no special (logical) meaning, and (ii) “deduction” means very broadly all types of multi-step inferences. In this case, Hume’s Law offers a wider claim than the logical and semantic thesis suggest. In this paper, I am going to argue for this correct interpretation of Hume’s use of the terms “proposition” and “deduction”. If we appeal to this correct interpretation, we can see that Hume’s thesis has no specifically a logical or semantic point. Hume wants to argue instead that our moral judgments have no underpinning psychological relations of ideas or matters of facts. According to this interpretation, it can be seen that the crucial term of the “is-ought” passage is Hume’s “relations”.

### Keywords

Metaethics, Fact-Value Distinction, Morality, Sentimentalism, Emotivism, Moral Judgments, Normativity.

## Introduction

As we are human beings, one of the most distinguishing features of our nature is to evaluate and judge things. It is not to say that we are the true judges of world, but it is a plain truth that we constantly, insistently, and irresistibly evaluate and judge what we experience, know, or feel. When we see an incorrect calculation, we say that the result is wrong. When we know that people tend to be polite to others, we say that politeness is a virtue. When we come to home at the end of the day, we say that 'I feel comfort'. Nothing in the world, which is not out of our experiential realm or cognitive borders, escapes our evaluations. A big portion of our evaluations consist of our moral concerns. David Hume in his study of *A Treatise of Human Nature (Treatise)*<sup>1</sup> provides his analysis and explanation of morality. Against the rationalist idea that morality is derived from reason, Hume provides his counter-arguments especially in *Treatise* 3.1.1. The practicality of morality is justified by the rationalists in terms of divine command, or immutable and eternal laws or principles of morals. They think that morality is essentially practical because we can demonstrate or show certainly that our moral obligations necessarily follow from self-evident or necessary moral principles. The main idea of Hume's rejection of this rationalist conception of morality is spelled out in the following passage:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of **propositions**, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a **deduction** from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason (T 3.1.1; Bolds added)

This rejection of the idea that statements of obligation can follow from statements of facts of nature is well acknowledged among the philosophers of today and back then. This passage is referred by several different names<sup>2</sup>. Richard Hare (1954-5: 303) calls it "Hume's Law". The reason why I use Hare's phrase is that the contemporary reception of this passage looks as considering it as one of the most unshakeable principles of moral philosophy. According to the contemporary reception,

<sup>1</sup> *Treatise* will be referred as T x.x.x throughout the paper.

<sup>2</sup> Putnam (2004: 19) calls it "The fact/value Dichotomy". Black (in Hudson (1969: 100)) uses "Hume's Guillotine". Pigden (2010: 13) says "The autonomy of ethics". Thompson (1989: 2) calls it "The Fact-Value Thesis". Sturgeon (1986: 128) refers it as "The is-ought gap". Hudson (1969) calls it "The Is-Ought Question". Snare (1992: 83) uses "Hume's Gap". Schurz (1997: 1) labels it "The Is-Ought Thesis".

it is overwhelmingly interpreted that Hume's Law states either a logical thesis, or a semantic thesis. The logical thesis offers the interpretation that no *ought* can logically follow from an *is*. In other words, there are no *formally valid* arguments of this sort. According to the semantic thesis, the Law suggests that there are no materially valid arguments consisting of non-moral premises and a moral conclusion. The difference between these two theses is that the latter requires an analytic-bridge principle among the non-moral and moral statements, whereas the former claims that there are no syllogistically valid ways to deduce statements with copula *ought* from statements with copula *is*<sup>3</sup>.

Since my aim in this paper is not to discuss these two interpretations *per se*, the importance of these interpretations is their common appeal to Hume's use of the words "proposition" and "deduction". Both the logical and the semantic thesis interpretations apprehend these uses of "proposition" and "deduction" literally. In this case, I will claim that this apprehension is anachronistic and cannot provide us an appropriate understanding of Hume's Law as a Humean principle. By means of this, I will provide sufficient explications and interpretations of what Hume means by "proposition" and "deduction" in the relevant passage. Accordingly, I am going to argue that "proposition" has no meaning similar to its conception in logic. Secondly, "deduction" is used as a much broader term: multi-step inferences.

### Hume on "Proposition"

In this section, I am going to argue that both in the relevant passage and throughout the *Treatise* Hume does not use the term "proposition" in a technical sense. Although it is a more sophisticated task to posit the early modern notion of proposition—that I am not intended to examine here—there are signs in the *Treatise*, which enable us to infer whether Hume's use of proposition is as stringent as it is understood by the prominent interpretation. In terms of this, I will argue that Hume's use of proposition has no similarity to the current understanding of proposition and also it may most probably have no special or technical meaning which makes its use contextually important in Hume's writings.

I am not going to give any definition of proposition or try to show the specific divergence of the meaning of proposition from sentence. What I want to do instead is to show that such a difference in meaning is clearly not the case in the *Treatise*. Let us look at some statistical search results for the related words. In the *Treatise* Hume uses the word proposition in 51 instances. Surprisingly, the word sentence appears only one time (and two times with an irrelevant meaning) and the word statement is not used at all. First of all, the last result is not interesting because the word statement in its use relevant to our discussion has a fairly new advocate in philosophy<sup>4</sup>. What is more

<sup>3</sup> I am discussing this distinction based on Charles Pigden's explanations of the "*Logical Autonomy of Ethics*" and "*Semantic Autonomy of Ethics*". Accordingly, logical thesis and semantic thesis refer to Pigden's distinction. See, Pigden (2010: 13-14).

<sup>4</sup> See, Strawson (1950).

interesting is that Hume almost always uses the word proposition in any context where it is about the meaning, or the truth-value of a declaration. The only use of the word sentence is about understanding sentences having difficult pronunciations (T 3.3.1). In this case, as it is the case for us, it may also be true for Hume that as David Lewis says, "The conception we associate with the word 'proposition' may be something of a jumble of conflicting *desiderata*" (1986: 54). As far as I understand the use of proposition in those instances, Hume mainly interested in two qualities that a proposition should have: being meaningful and be a truth-bearer<sup>5</sup>. For instance, Hume says:

The person, who assents, not only conceives the ideas according to proposition, but is necessarily determin'd to conceive them in that particular manner, either immediately or by the interposition of other ideas". (T 1.3.7)

For this, I agree, for instance, with P. J. E. Kail's note that he adds in bracket when he quotes this passage from Hume. Kail understands, as I do, proposition [the Humean use] as "the verbal expression of relations among ideas" (2007: 38). Secondly, David Owen in *Hume's Reason* argues that Hume is not interested in whether ideas have propositional structure or not. According to him, "propositional means 'can be a judgment or belief', not 'has propositional structure'" (1999: 99). This interpretation is quite evident in Hume's following use: "(...) tis far from being true, that in every judgment, which we form, we unite two different ideas; since in that proposition, *God is* (...) we can thus form a proposition, which contains only one idea" (T 1.3.7; n. 1). Therefore, it seems at least fairly straightforward that for Hume proposition has no special meaning as a logical term. Proposition is something which expresses our ideas and their relations. So, his use of proposition is broad and he never distinguishes propositions from sentences. In this case, it is plausible to say that Hume uses proposition both in a technical and a non-technical sense<sup>6</sup>.

We can now compare one of his technical uses and the use in the "is-ought" passage and decide whether both uses share any common features or not. At the beginning of T 3.1.1 Hume says, "This is still more conspicuous in a long chain of reasoning, where we must preserve to the end the evidence of the first propositions, and where we often lose sight of all the most receiv'd maxims, either of philosophy or common life." Here, he says that in a chain of reasoning, conclusion must preserve what

<sup>5</sup> So, there is at least one thing certain about Hume's notion of proposition. In Rachel Cohon's words, "Hume is not a (translated) Fregean". In other words, "by 'proposition' he does not mean some abstract entity" (2008: 26; fn. 13). If Hume had been a "translated Fregean", then it could be almost impossible to support it in its historical context because for the view of reality of propositions, as McGrath (2012) puts it, "one looks in vain in the writings of the British empiricists."

<sup>6</sup> One can argue here that if propositions need to be meaningful and truth-bearer, then why we should conclude that proposition is not a logical term. After all, these two features are enough to make it logical. My answer to this is that for Hume, we will see it in detail shortly, deduction is not syllogistic. Hence, what propositions express are all ideas. And the form or the structure of either propositions, or the argument itself has no importance. As I have shown "God is" is a proposition even if it lacks the subject-predicate form.

is said in the premises. Proposition is used as synonymous to premise. In the "is-ought" passage the emphasis of premises of a chain of reasoning, however, is not on the word "proposition" but instead, on the word "relation". To recall, Hume was saying that propositions express relations either with copulation *ought* or *is*. These relations are the subjects of "deduction". The premises of the chain of reasoning are propositions, of course. Nonetheless, they are not subject to deduction in terms of being proposition but in terms of the relation that they express. Ultimately, here, the word "proposition" is not used as a technical term (i.e. a truth-apt-unit)<sup>7</sup>. The technical term in this context is the word "relation".

As it is not the issue of this paper, I am not going to deal with Hume's account of relations. However, it may be better to mention it briefly. Relations, for Hume, have an important role in his own account of moral psychology. Relations are complex ideas and they constitute the "quality, by which two ideas are connected together in the imagination (...) or for that particular circumstance, in which, even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy, we may think proper to compare them" (T 1.1.5). So, this quality, either being naturally found in the complex ideas (natural relations), or deliberately operated by the mind for comparison (philosophical relations), is what Hume finds crucial for the "is-ought" problem. Hume wants to say that neither of these types of relations contains any quality by which the imagination or the reason can compare ideas having moral meaning. In other words, for Hume there can be no moral relations and this would still be correct whether we have moral propositions (in present sense of "proposition") or not<sup>8</sup>.

So I conclude that the word "proposition" cannot help any interpretation, which desire to argue that Hume's Law is a logical thesis. Hume may have used it in a technical sense in quite a few places. However, in the "is-ought" passage, Hume's preference of using the word "proposition" does not indicate that his intention is to use it in the technical sense. As I have shown; the real reason why *ought propositions* cannot be "deduced" from *is propositions* is that there are no relations (qualities of ideas, by which the mind associates them) corresponding to these ought propositions. In other words there can be no moral relations.

### Hume on "Deduction"

In this section, it will be seen that the term "deduction" faces a crucial interpretive divergence. My attempt will be to pick the most consistent approaches and try to figure out what is the most adequate interpretation specific to the use of "deduction" in the "is-ought" passage. In this sense, I will not look at in detail the historical encounters of this term in Hume's era. However, it will be seen that the

---

<sup>7</sup> Cohon continues in the aforementioned note and says that in the "is-ought" passage, "Since he is discussing the words 'is' and 'ought', presumably 'proposition' here is a synonym for 'sentence' and refers to a linguistic entity" (op. cit.).

<sup>8</sup> In this paper, I will postpone this discussion because this would require a separate paper. For more discussions of this issue see, Capaldi (1992); Erdenk (2014).

following resources are enough to capture the meaning of "deduction" and specifically the meaning of "(not) deducing *ought propositions* from *is propositions*".

Let's start again with the search results from the *Treatise*. The word deduction appears only four times and its cognates; *deduce* appears only in one instance and *deducing* does not appear in the *Treatise* at all. This result has two alternative interpretations. As many scholars do, we can say that Hume uses the term, *demonstrative reasoning* instead of *deduction* and both of these terms mean the same thing. On the other hand, as quite a few scholars do, we can say that by deduction Hume means *argument in general* and by demonstrative reasoning Hume means *arguments with necessarily true premises and necessarily true conclusion*. Since my purpose is not to delineate Hume's account of demonstrative reason and deduction, my task is in depth to figure out whether Hume used "deduction" in the "is-ought" passage in a stringent way similar to demonstration, or he was just negligent. I will claim that there are signs to conclude that Hume's use of deduction has both of these features and it is more suitable to conclude that he does not strictly mean deduction as we understand this term today.

Let us first compare his four uses of deduction in the *Treatise*. The first two uses appear in the same passage:

I doubt not but these consequences will at first sight be receiv'd without difficulty, as being evident *deductions* from principles, which we have already establish'd, and which we have often employ'd in our reasonings. This evidence both in the first principles, and in the *deductions*, may seduce us unwarily into the conclusion, and make us imagine it contains nothing extraordinary, nor worthy of our curiosity. (T 1.3.14; Italics added)

There are signs in this passage which show that Hume is using deduction in its stringent sense. First, he says that these consequences are deductions from principles. Secondly, these deductions are evident. Thirdly, they bring out conclusions without the need of careful analysis. Fourthly, because the conclusions are so evident and plain we may think that there is nothing interesting in them. All of these are indications of a deduction in a stringent way and here Hume would not just mean argument in general. However, this does not indicate that these deductions are also demonstrations. A Gentleman lists three reasons why these "evident deductions" are demonstrative arguments. He says:

(a) Hume uses the word 'evident' which Locke (like other writers of the period) often employs to distinguish those deductions which are demonstrative from those which are not; (b) Hume's cocksure self-confidence that his argument is 'perfectly unanswerable' (T, 1.3.14.19/164), which ampliative deductions generally are not; and (c) that his reasoning can indeed be recast as a deductively valid argument. (2010: 84)<sup>9</sup>

According to Gentleman, ampliative deductions are not stringently deductions because the conclusion is not contained in the premises. In this sense, we have to

<sup>9</sup> The real name of the author is not indicated but the Lady referred in the title of the article is Annette C. Baier, whose article in the same book is criticized by the Gentleman.

understand that the consequences that Hume is talking about are contained in the premises. Let's suppose they are so and agree that the deduction is a stringent one. The remaining question is: Are these deductions demonstrations too? There is no adequate evidence in the passage which may help us to answer this question. In this sense, we may need additional help here. Gentleman quotes eighteenth-century Johnson's dictionary and defines demonstration in his words as the following: "Thus demonstration is a demonstrative argument or a deduction in the strict sense in which the premises are not only necessary but self-evident" (ibid: 78). Gentleman thinks that demonstration is a special type of deduction. I agree with his understanding. However, in the relevant quote there is no evidence indicating that these deductions are demonstrations. As Gentleman admits, deduction, Hume is referring (The idea of the necessary connection is derived from the impression of heightened expectation), has contingent premises (Every idea is derived from at least one impression; We have the idea of a necessary connection; The only impression that we possibly derive the idea of a necessary connection is the impression of heightened expectation) and thus it is not a demonstration (ibid: 84). So every demonstration is a deduction but not every deduction is a demonstration.

Owen argues that demonstration should not be understood as deduction, if deduction means only argument or inference (1999: 83-112). So he is basically against the view of the Gentleman. Owen argues, "(...) any account of Hume's notion of demonstration that includes the notion of "deductively valid", where that notion is construed formally either in the modern or the syllogistic sense, is equally anachronistic" (ibid: 90). This claim is only about the demonstration and it does not help us much. In terms of the use of deduction, Owen remarks, "He [Hume] is using 'deduction' in its standard eighteenth-century sense of 'argument'" (ibid.)<sup>10</sup>. A similar claim is made by A. C. MacIntyre as well:

The word 'deduction' and its cognates have no entry in Selby-Bigge's indexes at all, so that its isolated occurrence in this passage at least stands in need of interpretation. The entries under 'deduction' and 'deduce' in the Oxford English Dictionary make it quite clear that in ordinary eighteenth-century use these were likely to be synonyms rather for 'inference' and 'infer' than for 'entailment' and 'entail' (1969: 43)<sup>11</sup>.

Owen supports his claim by appealing to Locke's account of reasoning and the logic books of the period. MacIntyre, on the other hand, relies on the eighteenth-century dictionary explanation of deduction. Of course, both ways are acceptable. Even though Gentleman tracks down the use of deduction in a similar way and uses mostly the same

<sup>10</sup> Owen claims that Hume had followed the tradition from Descartes to Locke that "reject[s] syllogism as a theory of reasoning" (ibid: 3; nt. 5). He also claims that the major logic books (Arnauld and Nicole's, *Logic or the Art of Thinking* (1996) and Gassendi's, *Institutio Logica* (1981)) of the period use ideas (instead of propositions) as the ingredients of logic. Following this, Locke rejects syllogism as the adequate account of reasoning and replaces it with the account, for which inference is the perception of the relation between two ideas by a mediating idea.

<sup>11</sup> For an objection to this, see Atkinson (1969: 51-58).

resources with MacIntyre and Owen, he also refers to some other texts which may support his claim.

For instance, Gentleman refers to Watts' *Logick* (1996) and his understanding of deduction as "the premises, according to the reason of things, do really contain the conclusion that is deduced from them" (Gentleman 2010: 77). Secondly, he mentions Berkeley's (1901: 317) use of *deduce*:

Fourthly, by a diligent observation of the phenomena within our view, we may discover the general laws of Nature, and from them deduce the other phenomena, I do not say demonstrate; for all deductions of that kind depend on a supposition that the Author of Nature always operates uniformly, and in a constant observance of those rules we take for principles: which we cannot evidently know. (Gentleman 2010: 79)

In Reid's (2002: 31) remarks on the *Treatise*, Gentleman also finds another use of deduce: "Your system appears to me not onely coherent in all parts, but likewise justly deduced from principles commonly received among Philosophers ..." (Gentleman 2010: 81). All these evidence show that there was a use of deduction in its technical sense also in Hume's times.

However, none of these evidence show that the use of deduction and demonstration fall into the same category. Secondly, in all of them deduction is meant to occur from general principles. In other words, it seems to me that all of them are about the syllogistic or formal way of reasoning. This shows that Hume may be carefully distinguishing two types of reasoning. On the one hand, he prefers calling demonstrative reasoning, by which he means the relation between ideas. On the other hand, he prefers calling deductive reasoning, by which he means the formal validity of an argument with premises containing the conclusion (or the alternative definitions of deductive validity in the formal sense). Ultimately, it seems to me that both Gentleman and Owen are right but Gentleman is inattentive because he disregards the point about the criticism of formal validity in the period. This makes him conclude that demonstration is a sub-class of deduction. On the other hand, Owen may overestimate the eighteenth-century use of deduction as argument or inference. The evidence that Gentleman is providing clearly indicates that deduction was also meant to be the syllogistic way of reasoning.

There is another alternative to Owen's historical references. Adrian Heathcote (2010: 99) argues that Hume may not have been using Arnould and Nicole's logic, and instead he was applying Ockham's list<sup>12</sup> of negative logical inferences. Heathcote says:

[H]ume's master argument does not rely on, what could be called, *positive* principles of inference – on what does follow from some set of statements – but rather on *negative* principles of inference, that is what kind of statements *cannot* follow from some set of premises (ibid: 97).

Heathcote's alternative reading suggests that all of Hume's conclusions including the "is-to-ought-change" better be analyzed in terms of Ockham's list. However, the problem with this reading is that he never identifies his way of treating

<sup>12</sup> See, Ockham (1990).



Hume's use of *deduction* and *demonstration* as interchangeable. Heathcote may be right to say that Hume's account of demonstration is originated not in the seventeenth-century or eighteenth-century but in the medieval ages. However, the claim that formal validity and certainty of some relations of ideas are different still holds. I think that Heathcote assumed no difference between these two notions.

On this issue about Heathcote's interpretation, Alan Musgrave emphasizes a similar point like the one that I have just made. He says, "It has long been well-known that logical facts are one thing, psychological facts about what we believe another. The Laws of Logic are not, *pace* Boole, Laws of Thought" (Musgrave 2010: 123). Hume has a similar reaction, but he may also think that logicians are going wrong when showing the psychological underpinnings of the logical facts. Hume criticizes the logicians by saying that they define and understand "conception, judgment and reasoning" separately. According to Hume these vulgar logicians define these "acts of understanding" as the following:

Conception is defin'd to be the simple survey of one or more ideas: Judgment to be the separating or uniting of different ideas: Reasoning to be the separating or uniting of different ideas by the interposition of others, which show the relation they bear to each other (T 1.3.7; fn. 1).

Hume says that, first, because not all judgments require two separate ideas and, second, the causal reasoning does not require any mediating idea, this division is inaccurate. Hume thinks, "They all resolve themselves into the first, and are nothing but particular ways of conceiving our objects" (ibid.). As Charles Echelbarger interprets this, Hume thinks that the way logicians conceive the "the syllogistic way of reasoning" (the deduction) only covers what Hume labels as "the reasoning" (1987-88: 353) in the above quote. However, Hume thinks that it must cover and get reunited in the name of conception. According to Echelbarger, "The formal nature of valid syllogistic reasoning seems to require something which traditional logicians called universal propositions of the subject-predicate form" (1987-88: 352). Ultimately, "Hume's own view of the nature of mind, together with his rejection of the traditional realistic theories of universals, at once presents obstacles to such an account" (ibid.).

This tension between the formal features of reasoning and the psychological underpinnings is bypassed today by relying only on the formal features of validity. When Gerhard Schurz objects Heathcote's own solution to the Master Argument, he notices this tension: "Modern formal logic, and scientific methodology in general, is exactly the attempt to overcome this subjectivity and unreliability of humans' intuitive reasoning by developing criteria of validity (or reliability). These criteria are based on the logical form of arguments" (2010: 145). Hume seems to be not in an agreement with the modern formal logic as well as the vulgar logicians of the early modern period. Therefore, we must say that for Hume reasoning, if it is going to be equated with syllogism, then it cannot be understood as merely demonstrative. In this sense, when Hume mentions demonstration, he really does not mean deduction. And when he mentions deduction, he means syllogistic and formal arguments.

I conclude that Hume uses deduction for the formal arguments and demonstration for the relations of ideas. In this sense, an argument can be both

deductively and demonstratively valid, but they are not mutually exclusive. As Kail also sees that the deduction-demonstration struggle "is not a blunder on Hume's part but instead a commentator's mistake of trying to assimilate demonstration to deduction" (2007: 40). This point also explains why Hume used "deduction" and its derivatives so infrequently. Hume's project was to introduce the "science of man" and he was more curious of to explain the causal origins of our ideas (the Newtonian project). In this sense, deduction appears to be too abstract and verbal, and this makes him more interested in how our ideas are related to each other. Hence, it is more adequate to conclude that both deduction and demonstration in their stringent sense have application in Hume's philosophy. However, it would fall short of being a point about the "is-ought" passage.

Let us now turn back to the "is-ought" passage. The sentence where *deduction* appears was the following: "(...) how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it" (T 3.1.1). At face value, this use of deduction seems just as the other use that I have already quoted at the beginning of this discussion. However, I will argue that there are some significant differences. First, in the passage from T 1.3.14 Hume was talking about deductions from principles, but in the "is-ought" passage deduction is meant to be between relations rather than principles. In order to claim that both applications of the word "deduction" are just the same, one should convince us that relations and principles are interchangeable. However, this seems to be very difficult. As I have discussed in the previous section, relations are either natural or philosophical. Natural relations are not our deliberate conclusions. In Hume's words they are not "comparisons" (T 1.1.4) and "distinctions of reason" (T 1.1.7). So, when we consider natural relations, it is not reasonable to say that they are principles in the sense that they can be "employed in our reasonings". Secondly, in this passage from T 3.1.1, Hume has already mentioned propositions and the imperceptible change in the ordinary way of reasoning that his rival rationalists attempted. Why did Hume not just say: "How these propositions with the copula *ought* can be a deduction from other propositions with the copula *is*?" This version of Hume's Law reflects a better consistency with the contemporary readings of the "is-ought" passage as a logical thesis. Secondly, if demonstration and deduction are interchangeable, why did Hume not prefer the following version of his question: "How this new relation can be a *demonstration* from others?" After all, it is clear that Hume feels comfortable to use demonstration instead of deduction. Well, we can produce lots of other rhetorical questions as well. For instance, we can ask why Hume never used the word deduction in the exemplifications of algebra and arithmetic, and also in his account of relations of ideas. He would have said mathematical *deduction* instead of mathematical *demonstration* and it should have been just equally fine. However, he never did that. All of these considerations decrease the weight of the interpretations claiming that demonstration and deduction are interchangeable. Clearly, then, Hume differentiates two types of reasoning. In the case of formal reasoning he finds this is-to-ought change imperceptible. Further, and more importantly, he thinks that there cannot be a deduction from *ought* relations to *is* relations.

However, talking about deductions from relations seems as an interpretive deadlock. Again then, we need to be careful. We may quickly react to this claim and say

that a deduction between relations is a bizarre notion. Nonetheless, we may ignore the significance of the term "relation" and read it just, as if it means "proposition" *simpliciter*. After all, relations are expressed in propositions. At this point it is helpful to remind the reader one of the crucial criteria of interpretation. Wade L. Robinson says, "The fundamental principle of interpretation is that we should always strive, in interpreting a text, for consistency for the author" (2010: 68). However, this consistency need not be necessarily achieved within the lines where the problematic phrases occur. It may be achieved from the context of which the argument lies. Robinson adds, "What thus matters in understanding a text is not what an author says in such-and-such a line, but what the author is trying to accomplish in the text as a whole" (ibid: 69). So we cannot just simply assert that proposition and relation function in the same way. This would be an inappropriate solution to the inconsistency.

Here is why. I have already claimed that there is no special care for "proposition" in Hume's philosophy. I have suggested that it is perfectly legitimate to read "proposition" as "sentence". On the contrary, there is a great amount of work on relations in the *Treatise* and Hume has a special account for relations as well. Hence, we cannot just interchange a word with a special meaning with another one, which has no specific importance in the context.

Secondly, at the end of the "is-ought" passage, Hume states his overall claim as, "(...) the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason" (T 3.1.1). This overall claim clearly shows that deduction would not be interchangeable with demonstration. As we know that Hume allows demonstration only for arithmetic and algebra, it cannot be used for proofs concerning relations of objects. However, what Hume claims is that such a "deduction" is not allowed both for contingent matters of facts and necessary relations of ideas. Then, another objection would be raised. One would say that Hume emphasizes only the relations of ideas when he is claiming that such a deduction is inconceivable. Nonetheless, he adds, at the end, the claim that it cannot be found in the relations of objects as well. There can be two possible answers to this objection. First, from the textual evidence, we can say that when Hume exemplifies the premises that rationalists use, he appeals to two types of propositions: one is self-evident (for the rationalists) and eternal truths and one is contingent matters of facts. For the former he mentions "the being of a God" and for the latter he underlines "observations concerning human affairs". This second type, without dispute, contains contingent propositions and they are propositions stating relations of objects. Therefore, in the proposition-talk, Hume was holding the overall claim of the passage. So, when Hume objects to deducing *ought* from *is*, he considers both relations of ideas and matters of facts. Ultimately, the virtue of adequate interpretation forces us to conclude that deduction is not merely demonstration and cannot be merely about formal validity. This claim is perfectly compatible with Owen's claim that "deduction" means "argument" or "inference".

Then, we can turn back to the big question standing in the first place: Why Hume used "deduction" instead of "inference" or "argument"? This is a perfectly legitimate question which causes all of these confusions. Annette C. Baier agrees with Owen and MacIntyre and argues that both for Locke and Hume "deduction" is interchangeable with "inference" with a mere difference that in the case of "inference" the operation is

one step, whereas in the case of "deduction" it is a multi-step operation. (2010: 51) Let's have a quick look at Locke's use of "deduction": "According to reason are propositions whose truth we can discover by examining and tracing ideas that we have from sensation and reflection, and by natural deduction find the proposition to be true or probable" (1975: IV.XVII.23). And here we have Hume making a similar point but instead of using "deduction", he prefers using "inference": "We may draw inferences from the coherence of our perceptions, whether they be true or false; whether they represent nature justly, or be mere illusions of the senses" (T 1.3.5). I found Baier's claim quite consistent in this context. Furthermore, if we run a search for "inference" in the *Treatise*, we may even get tired of counting how many times it appears in the entire text. At this point the last question to answer is: "Why Hume did not use "inference" in the "is-ought" passage?" I think we may find Baier's explanation of deduction in Hume's context prompting:

My hypothesis is that Hume, like Locke, restricts 'deduction' to the mediate inferences of those who have the ability to verbalize them, and so he uses that term more narrowly than 'inference', but, since not all deductions are 'demonstrations', considerably more widely than logicians do today (Baier 2010: 52).

Baier's criteria of verbalization may not be accepted as plausible<sup>13</sup>. However, there are two crucial points that we have to consider. First, Hume thinks that animals are capable of making inferences. However, they carry these inferences not by reason but by custom alone (EHU 9.5/T 1.3.16)<sup>14</sup>. Secondly, Hume also thinks that ideas are inferences from impressions (T 1.3.7). These types of inferences are silent. By silent, I mean there is no need to deliberate or articulate these reasonings (one-step operations). However, other types of inferences require deliberation and articulation in addition to the mental operation which originates them. In this sense, Baier's distinction between "inference" and "deduction" makes sense and seems perfectly legitimate. Ultimately, we can now see why Hume would not prefer to use "inference" in the "is-ought" passage. "Is-to-ought" changes, for Hume are multi-step operations which require articulation and deliberation. In the context, then the appropriate word to use is "deduction". I think it suffice to say that Hume neither confuses his choosing of words, nor he uses deduction interchangeable with demonstration. When we consider the historical background and the contextual adequacy of the relevant terms, it is plainly accurate to understand "deduction" as the general name for the inferences of the relations of matters of facts and the relations of ideas as a whole.

I believe that I have shown sufficiently enough arguments and interpretations concerning the issue of how to read the "is-ought" passage correctly. I have argued that in the "is-ought" passage Hume specifically attacks to the rationalists. In this way, the

---

<sup>13</sup> However, if we remember that in the early modern philosophy starting with Descartes there was an enormous obsession with human's language capacity as the indication of rationality; Baier's interpretation may become a little more plausible. To see Descartes' special treatment of human language capacity; see, Erdenk (2013).

<sup>14</sup> His example is the cause-effect inference. He also claims that children or even vulgar philosophers may fail in such reasonings.

adequate interpretation must take it as not a general reaction to any attempts to deduce ought from is. Secondly, the most crucial term 'deduction' must be read as the generic name of all multi-step inferences. In this case, the contemporary interpretations, which take the use of deduction anachronistically, are implausible.

## Conclusion

I have argued that the standard interpretation of Hume's Law depends on an anachronistic misinterpretation of the two crucial terms of the "is-ought" passage. The term "proposition" cannot be interpreted as a logical term and the term "deduction" cannot reflect its contemporary meaning. Proposition and sentence are interchangeable words for Hume. More importantly, "is-ought" problem is not caused by the special character of "propositions" but it stringently depends on Hume's original account of "relations". The contemporary use of "deduction" can be equated with Hume's term "demonstration". However, for Hume "deduction" is more than what "demonstration" means. In this sense, "deduction" is best interpreted as all types of multi-step inferences. Ultimately, the adequate interpretation of these terms makes the standard interpretation inconsistent with what Hume originally wants to argue.

In this paper, I did not propose any genuine interpretation of Hume's Law. Why we cannot deduce ought from is, is not discussed in this paper. Although the interpretation of Hume's Law is a more important task, without this special analysis of the key terms, it cannot be succeeded. By means of this, this paper puts forward the following contributions to the adequate interpretation of Hume's Law. First, Hume's Law is not restricted to the logical and semantic thesis. Secondly, without a careful analysis of Hume's account of relations, we cannot understand the nature of "ought propositions". Thirdly, a substantial look at the *Treatise* 3.1.1 can show us that Hume pays more attention to the psychological underpinnings of morality instead of the formal features of moral propositions. Ultimately, Hume's Law must be evaluated as a psychological thesis instead of a logical or semantic thesis<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> This suggested evaluation is offered in Erdenk (2014).

## David Hume'un Hume Yasası'nda "Önerme" ve "Tümdengelim" Terimlerini Kullanımının Bir İncelemesi: "Dir/Dır-Meli/Malı" Probleminin Standart Yorumlamasına Bir İtiraz

### Özet

Günümüz felsefecileri Hume Yasası'nı, genellikle, mantıksal ya da anlamsal bir tez olarak yorumlamaktadırlar. Buna göre, herhangi bir geçerli argüman, öncülleri arasında en az bir tane ahlaki içeriğe sahip bir önerme bulundurmuyorsa, sonucunda da ahlaki içeriğe sahip bir önerme bulunduramaz. Bu yorumlama, Hume'un kullandığı "önerme" ve "tümdengelim" kelimelerinin yanlış ele alınmasına dayanmaktadır. "Önerme" ve "tümdengelim" terimlerinin ilgili bağlam çerçevesinde anakronistik bir biçimde ele alınmaması gerektiğini savunacağım. Bu terimlerin doğru yorumlamaları şu şekilde olmalıdır: (1) "önerme" teriminin hiçbir özel (mantıksal) bir anlamı bulunmamaktadır ve (2) "tümdengelim" terimi çok geniş anlamıyla bütün çok-basamaklı çıkarım türlerini kapsamaktadır. Bu açıdan Hume Yasası, mantıksal ve anlamsal tez yorumlamalarının öne sürdüğünden daha geniş bir iddiaya sahiptir. Bu makalede, "önerme" ve "tümdengelim" terimlerinin Hume bağlamında nasıl doğru yorumlanabileceğini tartışacağım. Eğer bu doğru yorumlamaya uyacak olursak, Hume'un tezinin özel olarak ne mantıksal ne de semantik bir iddiası olmadığı görülecektir. Daha ziyade Hume, ahlaki yargılarımızın altında yatan hiçbir psikolojik ideler arası ilişki ya da olgulara dair durumun bulunmadığını tartışmak istemektedir. Bu yorumlamaya göre, "dir/dır-meli/malı" pasajının en can alıcı teriminin "ilişki" kavramı olduğu görülebilecektir.

Hume Yasası, Hume'un, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*(*İnceleme*; T) adlı eserinin üçüncü kitabının ilk kısmının sonunda bir pasajda yer almaktadır (T 3.1.1). Bu pasaj kelimesi kelimesine okunduğunda, Hume'un dir/dır ile bağlanmış önermelerden meli/malı ile bağlı önermelerin tümdengelimsel olarak çıkarılamayacağı iddiasını öne sürdüğü şeklinde yorumlanabilir. Bu okuma üzerinden de standart yorumlama olarak adlandırdığım Hume Yasası yorumlaması türemektedir. Buna göre, Hume, geçerli argümanlarımızda meli/malı ile bağlı önermelerin sonuçta yer alması halinde en az bir öncülünde bu türden bir önerme olması gerektiğini iddia etmektedir. Fakat bu yorumlamanın dayandığı iki önemli terim olan "önerme" ve "tümdengelim" dikkatli incelendiğinde Hume'un bu terimler ile farklı kavramları kastettiği görülecektir. Bu durumda da standart yorumlama kabul edilebilir bir yorumlama olmaktan çıkacaktır.

İlk olarak "önerme" terimini inceleyecek olursak, bu terimin hem bahsi geçen pasajda hem de *İnceleme*'nin genelinde, bizim bugün anladığımız gibi bir teknik anlam ile kullanılmadığı görülecektir. Teknik bir anlamda kullanılmamanın aksine, Hume "önerme" kelimesini her cümle ya da her anlamlı ve doğruluk değeri taşıyabilecek cümle için kullanmaktadır. *İnceleme*'de önerme kelimesini aradığımızda 51 kez kullanıldığını görebiliriz. Fakat cümle kelimesini aradığımızda şartıcı bir şekilde bu kelimenin sadece bir kez kullanıldığı görülmektedir. Bu da göstermektedir ki; Hume, önerme kelimesini cümle anlamında da kullanmaktadır.

İstatistiksel olarak iddiamı destekleyen bu veri aynı zamanda bağlamsal olarak da desteklenmektedir. T 1.3.7'deki pasaj Kail (2007: 38), Cohon (2008: 26) ve Owen'in (1999: 99) de dedikleri gibi Hume için "önerme" kavramının ideler arası ilişkilerin ifadeleri ya da geniş anlamda yargı ve inanç anlamına geldiğini göstermektedir. "Dir/dır-meli/malı" pasajındaki kullanıma baktığımızda soruna dair vurgunun önermelerin önerme yapılarına yönelik olmadığını; önermelerin ifade ettikleri ilişkilerin niteliğine dair olduğu görülmektedir. Bu durumda pasajda önem arz eden terim "önerme" değil "ilişki"dir. Hume'un ilişkiler görüşü bu makalede konu alınmayacaktır. Zira bu bütünüyle ayrı bir çalışma gerektirir. Fakat kısaca şunu söylemeliyim ki ahlaki önermelerin geçerli argümanlarla çıkarılamayacağı iddiası, Hume'a göre ahlaki önermelere karşılık ilişkiler olmamasından kaynaklanmaktadır.

İkinci olarak, standart yorumlamanın temel aldığı çok daha önemli bir kavram olan "tümdengelim" terimini inceleyeceğim. Standart yorumlamanın aksine, "tümdengelim" teriminin, Hume bağlamında, bugün bizim anladığımız anlamının ötesinde, çok daha geniş bir biçimde çıkarım; -özellikle de, çok basamaklı çıkarımların tümü için kullanıldığını savunacağım. İlk olarak, tekrar, *İnceleme*'deki arama sonuçlarına bakarsak, "tümdengelim" kelimesinin dört kez ve bu kelimenin türevlerinin de sadece bir kez geçtiğini görebiliriz. Bu sonuç iki şekilde yorumlanabilir. Birçok araştırmacının da söylediği gibi, Hume'un tümdengelim kelimesi yerine "kanıta dayalı akıl yürütme" terimini kullandığını ve bu iki terimin aynı anlama geldiğini iddia edebiliriz. Diğer taraftan, görece daha az sayıda araştırmacının söylediği gibi, tümdengelim terimi ile Hume'un "genel olarak argüman" demek istediğini ve "kanıta dayalı akıl yürütme" ile "zorunlu olarak doğru öncüller ve sonuç içeren argüman"ları kastettiğini savunabiliriz. Benim hedefim özellikle "dir/dır-meli/malı" pasajındaki kullanımı anlamak olduğundan; bu yorumlamalardan hangisinin daha doğru olduğundan ziyade hangisinin mevzu bahis pasajdaki kullanımı daha doğru açıkladığını tespit etmek daha fazla önem taşımaktadır.

Bu dört kullanım incelendiğinde, Hume'un "tümdengelim" terimi ile yalnızca kanıta dayalı çıkarımı kastetmediği görülebilir. Kanıta dayalı çıkarım, Hume'a göre, sonucunu öncülleri içerisinde barındırmalıdır. Yani kanıta dayalı çıkarımlarda yeni bir bilgi ortaya konulamaz. Bu anlamıyla kanıta dayalı çıkarım bizim bugün kullandığımız anlamıyla "tümdengelim" kavramıyla benzer anlamlı olarak yorumlanabilir. Ancak, tümdengelimsel çıkarımlar için Hume, "apaçık çıkarımlar" ifadesini kullanırken, örnek olarak kanıta dayalı çıkarımların yanı sıra delile dayalı çıkarımları da örnek olarak göstermektedir. Bu durumda hem ideler arası ilişkiler hem de olgulara dair durumlardan türetilen ideler birer tümdengelim olarak anlaşılmalıdır. Bu durum sözü edilen pasajın son cümlesinde de kendini göstermektedir.

Araştırmacılar, dönemin "tümdengelim" kavramını açıklamak için hem dönemin diğer filozoflarının kullanımlarına hem de dönemin sözlük ve mantık kitaplarındaki ifadelerle başvurmaktadır. Ancak, Hume'un bir deneyci olduğu göz önünde bulundurulduğunda dönemin deneycilerinin tümdengelim anlayışı daha belirleyici bir rol oynayacaktır. Deneyciler için tümdengelim tasımsal olmaktan öte psikolojik bir çıkarımdır. İdelar arasında aracı bir ideye gerek duymadan türetilen ideler tümdengelimsel olarak çıkarılmaktadır. Locke (1975), Gassandi (1981) ve Arnauld ve Nicole (1996) tümdengelim bu şekilde kullanmışlardır. Tabi ki, bu ipuçları dönemin tümdengelim anlayışını ortaya koymak için yeterli olmasa da, Hume'un kullanımını anlamamız için yeterli kaynağı sağlamaktadır.

*İnceleme*'deki metinsel ipuçları Hume'un deneyci gelenek ile paralel bir "tumdengelim" kullanımını olduğunu söylemeyi gerektirmektedir.

Tüm bu açıklamalara ek olarak Hume'un bahsi geçen pasajda neden "tumdengelim" terimini kullandığını da açıklamamız gerekmektedir. Hume tumdengelim yerine "çıkarım" ya da "argüman" terimlerini de kullanabileceksen neden ısrarla "tumdengelim" terimini kullanmıştır? Bu hususla ilgili Annette C. Baier (2010) orijinal bir iddia öne sürmektedir. Baier'e göre Hume, aynı Locke gibi, "tumdengelim" terimini sözlü ifade yetisi olan canlıların (örn. insanların) kullanabileceği bir araç olarak görüp, daha genel bir ifade olan "çıkarım" terimini akıl ya da biliş sahibi olan tüm canlıların (örn. hayvanlar) yapabildiği bir operasyon olarak kullanmaktadır (2010: 52). Buna göre, "çıkarım" tek basamaklı (direkt) edinimleri oluştururken, "tumdengelim", çok basamaklı bütün çıkarımları kapsamaktadır. Örnek olarak, görsel duyumlardan edinilen algılar birer "çıkarım" oluştururken, algılar setinden çıkarsanan bütün ideler birer "tumdengelim"dir. Sonuç olarak, bu makalede Hume'un "tumdengelim" terimi ile ideler arası ilişkilere dair çıkarımlarla olgulardan türetilen bütün çıkarımların genel bir adını ifade ettiğini iddia etmekteyim.

Bu makalede Hume Yasası'nın yeni bir yorumlaması yapılmamıştır. "Meli/malı" ifadelerinden "dır/dir" ifadelerinden neden çıkarsanamayacağı hususu bu makalenin ele aldığı bir konu değildir. Bu yorumlama her ne kadar çok daha önemli olsa da, bu makalede ortaya konan terimlerin analizi olmadan Hume Yasası'nın başarılı bir yorumlaması elde edilemez. Bu kapsamda, makale Hume Yasası yorumlamalarına şu katkıları sağlamaktadır. İlk olarak, Hume Yasası mantıksal ya da anlamsal bir tez olarak kısıtlandırılmaz. İkinci olarak, Hume'un ilişkiler görüşünün dikkatli bir incelemesi olmaksızın "meli/malı" önermelerinin doğasını tam olarak anlayamayız. Son olarak, *İnceleme* 3.1.1'e sağlam bir bakış bize, Hume'un ahlaka dair önermelerin psikolojik alt yapısına, onların biçimsel yapılarından daha fazla önem vermiş olduğunu gösterecektir. Bu durumda, Hume Yasası mantıksal ya da anlamsal bir tez olmaktan öte psikolojik bir tez olarak ele alınmalıdır.

### Anahtar Sözcükler

Metaetik, Olgu-Değer Ayrımı, Ahlak, Duygusalılık, Duyguculuk, Ahlak Yargıları, Normatiflik.



**REFERENCES**

- ARNAULD, A; NICOLE, P (1996) *Logic or the Art of Thinking*, New York: Cambridge University Press. (Original work published 1662)
- ATKINSON, R. F (1969) "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr MacIntyre", *The Is-Ought Question*, pp. 51-58, London: Macmillan.
- BAIER, A. C (2010) "Hume's Own 'Ought' Conclusions", *Hume on Is and Ought*, pp. 49-64, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- BERKELEY, G (1901) *The Principles of Human Knowledge*, A. C., Fraser (Ed.), Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1710)
- BLACK, M (1969) "The Gap between 'Is' and 'Should'", *The Is-Ought Question*, pp. 99-113, London: Macmillan.
- CAPALDI, N (1992) *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York: Peter Land Publishing Inc.
- COHON, R (2008) *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford: Oxford University Press.
- ECHELBARGER, C (1987-88) "Hume on Deduction", *Philosophy Research Archives*, 13/1987-88: 351-365.
- ERDENK, E. A (2013) "Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals", *FLSF*, 15/2013: 201-210.
- ERDENK, E. A (2014) *Hume's Law as a Psychological Thesis: An Interpretation of and Solution to the "Is-Ought" Problem*, Ankara, Turkey: M.E.T.U. (Unpublished Doctoral Dissertation)
- GASSENDI, P (1981) *Pierre Gassendi's Institutio Logica*, J., Howard (Ed.), Assen, ND: Van Gorcum Publ. (Original work published 1658)
- A Gentleman (2010) "A Letter from a Gentleman in Dunedin to a Lady in the Country", *Hume on Is and Ought*, pp. 76-91, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- HARE, R. M (1954-5) "Universalisability", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55/1954-5: 295-312.
- HEATHCOTE, A (2010) "Hume's Master Argument", *Hume on Is and Ought*, pp. 92-117, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- HUDSON, W. D (1969) *The Is-Ought Question*, London: Macmillan.
- HUME, D (1978) *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge, L. A. & Nidditch, P. H. (Eds.), Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1739)
- HUME, D (1999) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Beauchamp, T. L. (Ed.), New York: Oxford University Press. (Original work published 1756)
- KAIL, P. J. E (2007) *Projection and Realism in Hume's Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- LEWIS, D (1986) *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell Pub.
- LOCKE, J (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, P. H., Nidditch (Ed.), Oxford: Clarendon Press. (Original work published 1689)

- MACINTYRE, A. C (1969) "Hume on 'Is' and 'Ought'", *The Is-Ought Question*, pp. 35-50, London: Macmillan.
- McGRATH, M (2012, Summer) "Propositions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Retrieved June 12, 2014, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/propositions>
- MUSGRAVE, A (2010) "Heathcote's Hume", *Hume on Is and Ought*, pp. 118-125, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- OWEN, D (1999) *Hume's Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- PIGDEN, R. C (2010) *Hume on Is and Ought*, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- PUTNAM, H (2004) *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy: And Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- ROBINSON, W. L (2010) "Much Obligated", *Hume on Is and Ought*, pp. 65-75, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- SCHURZ, G (1997) *The Is-Ought Problem*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- SCHURZ, G (2010) "Comments on 'Hume's Master Argument'", *Hume on Is and Ought*, pp. 143-146, Great Britain: Palgrave Macmillan.
- SNARE, F (1992) *The Nature of Moral Thinking*, London: Routledge.
- STRAWSON, P. F (1950) "On Referring", *Mind*, 59(235)/1950: 320-344.
- STURGEON, N (1986) "What Difference Does It Make Whether Moral Realism Is True?", *The Southern Journal of Philosophy*, 24(Supplementary)/1986: 115-141.
- THOMPSON, J. J (1989) "The No Reason Thesis", *Social Philosophy & Policy*, 7/1989: 1-21.
- WATTS, I (1996) *Logic, or the Right Use of Reason*, Morgan, PA: Soli Deo Gloria. (Original work published 1724)

Araştırma Makalesi  
Research Article

Serpil DURĞUN

Doktora Öğrencisi | PhD Student  
Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin-Türkiye  
durgunserpil@hotmail.com

## Kuantum Teorisi'nin Sartre'in Varoluşçuluğu Üzerinde Etkileri

### Özet

Bu makalenin amacı, Kuantum Teorisi'nin hangi felsefi yaklaşımı etkilediğini göstermeye çalışmaktır. Newton paradigmasının yerini, henüz tamamlanmamış bir paradigma olarak kabul edilen Kuantum Teorisi almaya başlamıştır. Bu durum, sadece bilim adamlarının dünyayı algılayış biçimini değiştirmemiş aynı zamanda bu yeni paradigmanın egemen olduğu evrende yaşamaya başlayan herkesin dünyayı algılama biçimi de değişmiştir. Diğer bir ifadeyle, paradigma değişimi bilim alanıyla birlikte tüm diğer bilgi türlerini ve alanlarını da etkilemiştir. Paradigma değişiminden etkilenen alanlardan biri de felsefedir.

20. yüzyılda ortaya atılan Kuantum Teorisi'yle birlikte mekanik-determinist evren anlayışı sarsıntıya uğramıştır. Kuantum Teorisi'nin evren anlayışında oluşturduğu köklü değişiklikler başta determinizm ve özgür irade olmak üzere pek çok sorunun yeni baştan ele alınmasını gerektirmiştir. Söz konusu sorunların ele alınıp yorumlanmasında, 20. yüzyılın en önemli felsefi düşünce akımlarından biri olan varoluşçuluğun -Sartre'in varoluşçuluğu özelinde- temel tezlerinin kuantum mekaniğindeki temel varsayımlarla örtüştüğü görülmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Kuantum Teorisi, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi, Varoluşçuluk, Sartre.

## Giriş

Bilim ve felsefe birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı olan dikotomik alanlar olarak görüldükleri dönemlerde bile birbirlerini etkilemişlerdir (Erdoğan 2005). Sözelimi Planck, filozof ile bilim adamının çalışma biçimlerinin farklı olduğunu belirtmesine karşın, felsefeyle bilimin işbirliği yapmasının önemine dikkat çekmektedir (2007: 36). Filozofun ve bilim adamının birbirinden öğreneceği şeylerin çok fazla olduğunu vurgulayan Planck'ın da belirttiği gibi, bilim ve felsefenin bilgiye ulaşma konusunda yöntem farklılıklarının bulunduğu aşikârdır. Ancak, her iki bilgi alanının yöntemleri farklı olsa da ele aldığı konular ortaktır. “Gerek bilimin gerekse felsefenin konuları temelde insan, dünya ve evren üzerinedir” (Erdoğan 2005: 2) ve dolayısıyla belli bir çağa egemen olan paradigmanın çatısı altında bu konuları ele alırken birbirlerinden etkilenmemeleri mümkün değildir.

Bilim ve felsefe arasındaki etkileşimin kaçınılmaz olduğu kabulünden hareketle, bu çalışmada Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçu felsefesi üzerindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. “Eric Hobsbawm'ın aşırılık çağı olarak nitelediği 20 yüzyılda” (Çelik 2007: 127), Newton paradigması atom altı hareketleri açıklayamadığı için ve ortaya çıkan anormallikler de var olan paradigmayla giderilemediği için Kuantum Mekaniği adı verilen yeni bir paradigma ortaya çıkmıştır. “Fiziğin ulaştığı determinist sistem karşısında Kuantum varsayımı büyük bir karmaşa yaratmış ve fiziğin temel yasalar sisteminde kimi önemli değişikliklere yol açmıştır” (Planck 2007: 40). Nitekim, Kuantum Mekaniği'nin kurucularından olan Heisenberg, Born, Schrödinger, Bohr ve Dirac gibi bilim adamları temel gerçeğin asla bilinmeyeceğini öne sürmüşler ve algılara indirgenemeyen hiçbir şeyi kabul etmemişlerdir. Heisenberg tarafından 1927 yılında ortaya konulan ve Kuantum Mekaniği'nin en önemli ayaklarından birini oluşturan Belirsizlik İlkesi ile birlikte, nedensellik ilkesi yerine belirsizlik ilkesi benimsenmeye başlanmış, bilimdeki kesinlik anlayışı terk edilerek bunun yerine olasılık anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Kuantum Teorisi'nin ortaya konulmasıyla, Newton fiziğinin kavramlarına özgü olan katı çerçevenin çözümlü dağıldığını vurgulayan Heisenberg, bu çözümlüğün birbirinden tamamen ayrı iki evrede oluştuğuna dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, “Rölatiflik Teorisi çerçevesinde uzay ve zamanın değişikliğe uğramalarıdır. Çözülüğün ikinci evresi ise, atomun yapısıyla ilgili deney sonuçlarından ulaşılan madde kavramındaki değişiklikler” (2000: 187). Bu durum, “matematiksel kestirim ve öndeyilerin fiziksel yasalarla örtüştüğü hakkındaki temel inancı -bu aynı zamanda rasyonalite ile olgusalığın örtüştüğü inancıdır da-, Newton fiziğine klasik fizik denilmesine yol açacak ölçüde sarsmıştır” (Özlem 1996: 144). Hatta daha da önemlisi, tüm bilgi türlerini ve alanlarını yakından ilgilendiren, determinist yasalara bağlı olmayan evren görüşü, ilk defa bilimsel bir görüş olarak Kuantum Teorisi tarafından ortaya atılmıştır ve bu görüş başta varoluşçuluk olmak üzere pek çok düşünce akımını etkilemiştir (Taslaman 2008).

20. yüzyılda, özellikle iki dünya savaşı sonrasında ortaya çıkmış olan varoluşçuluk, insanı yazgının bir tutsağı gibi ya da yalnızca tarihsel güçlerin bir aracı gibi gören mekanistik ve deterministik felsefelerin aksine, insanın kişisizleştirilmesine başkaldırmakta, insan bireyini, onun biricikliğini ve bir kezlik yaşamını önemseyip öne çıkarmakta ve felsefi etkinliğin biricik ilgi odağı haline getirmektedir. Özellikle “özgürlük meselesini, insanın dünyadaki durumunu ele alan

çağdaş egzistansiyalist filozofların, tarihsel süreçte ileri sürdükleri düşünceler, varoluşa ilişkin yaptıkları tanımlamalar oldukça çeşitlilik göstermektedir” (Cevizci 2011: 1143). Varoluş felsefesindeki bu çeşitliliğe rağmen, varoluşçuluğun temel özelliklerini Cevizci aşağıdaki gibi özetlemektedir:

1) İnsan söz konusu olduğunda öz varoluştan önce değil, varoluş özden önce gelir: İnsan önce var olur, daha sonra kendisini tanımlayıp kendi özünü yaratır.

2) Varoluş tikel ve bireyseldir, dolayısıyla felsefenin varlık ve tümeller gibi konularla uğraşıp nesneliliği araması yerine, korkuyu, yabancılaşmayı, sıkıntıyı, boğuntuyu, hiçlik duygusunu, insanlık halini ele alıp öznelliğe yönelmesi gerektiğini vurgular.

3) Evrenin akılla anlaşılabilir olan bir gelişme doğrultusu olmayıp, özü itibarıyla saçma ve anlamsız olduğunu, evrene anlamın insan tarafından verildiğini ileri sürer.

4) Evrende, insanın hazır bulduğu ahlak kuralları bulunmadığını, ahlaki ilkelerin kendi eylemleri dışında başka insanların eylemlerinden de sorumlu olan insan tarafından yaratıldığını ve bireyin eylemlerine ilişkin öndeyide bulunamayacağını öne sürer.

5) Bireylerin mutlak bir irade özgürlüğüne sahip bulunduğunu, insanın özgürlüğe mahkûm olduğunu ve olduğundan tümüyle farklı biri olabileceğini savunur.

6) Varoluşçuluk, nesneden yola çıkan, varlıkla ilgili nesnel doğrulara ulaşmaya çalışan görüşlere karşı, öznedenden hareket etmenin ve öznel hakikatlerin önemini vurgular (1996: 532).

Varoluş felsefesi her ne kadar çok çeşitlilik gösterse de, varoluş felsefesindeki bu çeşitlilik varoluşçuluğun insanı yanında birleşerek bir insan felsefesi halini almaktadır. İnsan etkeninin belirgin bir şekilde öne çıkarılması varoluşçulukta görüldüğü gibi Kuantum Teorisi'nde de görülmektedir. Kuantum Teorisine göre, evrende insan kendi başınadır ve insana göre anlam kazanan bir doğa söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, doğanın ölçütü bile insanın kendisidir. Örneğin, Kuantum Teorisi'nin kurucularından olan Heisenberg (2000), doğa teriminin Kuantum Teorisi'nde insan etkenine göre anlam kazandığını vurgulamaktadır. Taslaman'ın da belirttiği gibi, “Kuantum Teorisi'nde özellikle, gözlemcinin rolünde yapılan epistemolojik değişiklik, zihnin ontolojik statüsünü arttıran yani insan etkenini ön plana çıkaran görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır” (2008: 217). Nitekim, varoluşçulukta insan etkeninin çok belirgin bir şekilde ön plana çıkarıldığı, insanın özgürlüğünün ve özgür iradesinin temel kabul edildiği dikkat çekmektedir. Özellikle, Sartre'in varoluşçuluğunda bunu daha belirgin bir şekilde görebilmek mümkündür.

Bu çalışmada amaçlanan, Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğu üzerinde etkili olduğunu göstermektir. Bu savı serimlemek için, Kuantum Teorisi ile Sartre'in varoluşçuluğu arasındaki benzer yönler maddeler halinde saptanmaya çalışılmıştır.

## **Kuantum Teorisi'nin Sartre'in Varoluşçuluğu Üzerinde Etkileri**

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğu üzerindeki etkileri ontolojik indeterminizm - varoluş özden önce gelir; dalga ve parçacık ikiliği - kendinde varlık ve

kendi için varlık; bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik - kendi için varlık (özgürlük); gözlem süreci - bakış fenomeni; atom altı evren - kendinde şey olmak üzere beş madde üzerinden irdelenmiştir.

### 1) Ontolojik İndeterminizm – Varoluş Özden Önce Gelir

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğunu etkilediğine ilişkin olarak gösterilebilecek ilk örnek, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde savunulan doğada ontolojik indeterminizmin var olduğu görüşünün, Sartre'in felsefesinin en temelinde bulunan, varoluş özden önce gelir ilkesi üzerinde etkili olduğu konusuna ilişkindir.

Kuantum Kuramı'nın kesinlikler düzeyinde değil, ancak olasılıklar düzeyinde yürüdüğü Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'yle açıklık kazanmıştır. Bu ilkeye göre, elektron gibi küçük bir parçacığın konum ve hızını birlikte saptamak olanaksızdır. Bu olanaksızlık ilkede olup deney tekniğindeki yetersizlikle ilgili değildir. Heisenberg bu tezini, gözlem araçlarının gözlenen nesne veya olgu üzerindeki bozucu etkisine işaret ederek açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Elektronu gözlemek için radyasyon kullanma gereği bulunmaktadır. Elektronun yeri saptanmak isteniyorsa dalga uzunluğu kısa radyasyon kullanmak zorunludur. Bu ise, kullanılacak olan radyasyonun frekansının çok yüksek, kuantum enerjisinin ise büyük olacağı anlamına gelmektedir. Oysa böyle bir kuantum, elektrona çarpıp çarpmaz onun hızını değiştirmektedir. Diğer taraftan, uzun dalgalı radyasyon kullanılacak olursa -ki bunun kuantum enerjisi küçüktür- elektronun hızı değişmemekle birlikte, bu sefer de yerini tam olarak saptama olanağı kaybolmaktadır. Yani, elektronun bulunduğu yeri tam olarak saptama hızını belirsizleştirmeye, hızını tam olarak saptama ise yerini belirleyemeye yol açmaktadır. Oysa, klasik mekanikte bir sistemdeki nesnelerin bir andaki yerini ve hızlarını bilmemiz, daha sonraki durumlarını belirlememiz için yeterli olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, evrendeki tüm nesnelerin şu andaki konumlarıyla hızlarının bilinmesi koşuluyla, gelecekte veya geçmişte herhangi bir andaki durumlarını tam kestirmek olanağı mümkündür (Yıldırım 2011: 160-161). Buna karşın, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi, olası ama belirsiz olguların varlığına dikkat çekmektedir. Bu ilkeye göre gelecekte potansiyelin nasıl aktüalize olacağı belli değildir, bu potansiyel çerçevesinde olgular oluşacak olsa da geleceğin ucu açıktır. "Ontolojik şans" (gerçekten var olan, bizim gizli değişkenleri bilemeyen cehaletimiz veya deneysel ve kavramsal yetersizliklerimiz gibi epistemolojik eksiklikler ve sorunlar ile bir ilgisi bulunmayan, bu tür şeylerden kaynaklanmayan şans) evrenin objektif gerçekliğidir. Yani, indeterminizm doğaya içkin bir özelliktir, tamamen ontolojik bir durumdur; dolayısıyla doğaya ontolojik indeterminizm hâkimdir. Kuantum Mekaniği'nin kurucularından olan Heisenberg, Bohr ve Planck ontolojik indeterminizmin varlığını savunmuşlardır ve epistemolojik olarak neyi bilebileceğimizi betimlerken, bunun ontolojik durumu tarif ettiğine geçiş yaparak; indeterminizmin, cehalet ile deneysel ve kavramsal sınırlılıklarımızdan kaynaklanmadığını, bunun doğaya içkin olduğunu, doğanın gerçek bir durumu olduğunu savunmuşlardır (Taslaman 2008: 78-79).

Heisenberg ve Bohr'un (Kopenhag yorumcuları) tersine, atom-altı dünyada ontolojik değil, epistemolojik indeterminizmin var olduğunu öne süren Einstein, Belirsizlik İlkesi'nde ileri sürülen fikirleri kabul etmemiştir ve 'Tanrı zar atmaz' diyerek

evrende ontolojik indeterminizmin olamayacağını öne sürmüştür. Buna karşın Kopenhag yorumcuları, bilmenin etkileşimle, ölçmekle gerçekleştiğini ve bunu yaparken en azından tek bir tane de olsa bir foton kullanmak zorunluluğu olduğundan ve o bir tek foton her şeyi değiştirdiğinden, prensip olarak hiç bir zaman her türlü gözlemciden bağımsız objektif mutlak bir gerçeklik olamayacağını ileri sürmüşlerdir (Aktolga 2004: 21-23).

Yukarıda sunulan görüş, Sartre'ın felsefesinin en temelinde bulunan ve sadece insan varlığı için geçerli olan varoluş özden önce gelir ilkesiyle benzerlik göstermektedir. Spekülatif felsefeye karşı olan Sartre, Varlık ve Hiçlik adlı çalışmasında fenomenolojik bir ontoloji ortaya koymaktadır. Bu yöntem, her türlü dedüktif tutumu reddeden, varlığa doğrudan yönelen bir yöntemdir. Diğer bir ifadeyle Sartre, ontolojisinde, olanı olduğu gibi gösteren, varlıkları tasvir edici bir yöntem uygulamaktadır. Aslında, Sartre'ın fenomenolojisi Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımından izler taşımaktadır. Kant'ın bilgi edinme etkinliğinde zaman ve mekân sezgisinin kapsayıcılığında yapmış olduğu fenomen ve kendinde şey (fenomen ve kendinde dünya) ayrımını ortadan kaldırarak bilinç ve dünyanın eş zamanlı olduğunu söyleyen Sartre, aynı zamanda Husserl fenomenolojisinin merkezini oluşturan epokhe - öze gidebilmek için varolan her şeyi araç içine alma- yerine, Heidegger'in 'dünya içinde varlık' anlayışını koymuştur. Daha açık bir ifadeyle, Sartre epokhe'den hareket etmek yerine, Heidegger'in yaptığı gibi varoluştan, öznenin deneyiminden yola çıkmakta ve varlık öznenin deneyimiyle bize kendini sürekli açan bir şey olarak belirlemektedir.

Sartre'a göre, eski ontolojiler fenomenlerin arkasında ne bulunduğu ilişkin spekülasyon yaparak varlığı bulanıklaştırmışlar, tanınmaz bir duruma getirmişlerdir. Bu nedenle varlığın arkasında ne olduğuna ilişkin insanı bir çıkmaza sürükleyen spekülatif açıklamalar bir kenara bırakılarak, varolanı sadece görüldüğü gibi tasvir etmek gerekmektedir. Çünkü, Sartre'a göre varlıkta öz ve görünüş birbirinden ayrı şeyler değildir: Görünüş özü saklamaz, tam tersine özü ortaya çıkarır, görünen şey özün kendisidir. Öz'ü, "ilke olarak bireysel tezahürlerin sonsuz bir dizisi aracılığıyla açığa çıkarılabilmek zorunda olandır" (2010: 22) şeklinde tanımlayan Sartre, "saklı güç"ün (*puissance*) ve "edim" in ikiliğini kabul etmemekte, her şeyin edim halinde bulunduğunu, edimin arkasında ne güç, ne *exis* ne de gereklilik bulunduğunu öne sürmektedir. Örneğin, deha denildiği zaman Proust deha sahibiydi denildiğinde olduğu gibi, bundan kimi yapıtların üretilmesinde ortaya çıkan ama orada kendini tüketmeyen özel bir gücü artık anlamamaktayız. Çünkü Proust'un dehası, ne tek başına ele alınan eserdir ne de Proust'un bu eseri üretmeye muktedir olmasıdır. Proust'un dehasıyla anlaşılan şey, bir kişinin kendini ortaya koyma şekillerinin bütünü olarak düşünülen eserdir. Bu örnekteki şekliyle görünüş ve öz arasındaki düalizmi dışlayabileceğinizi vurgulayan Sartre için, bir varolanın özü, o varolanın derinliklerine gömülü bir gereklilik değil, onun görünmelerinin akışını yöneten apaçık bir yasadır, dizinin nedenidir. Dizinin nedeni olarak öz, görünmelerin arasındaki bir bağlantıdır, yani kendisi de bir görünmedir. Özlere ilişkin bu görünüm imkânı, Husserl'de karşımıza çıkan, bir şeyi bütünlüğü içinde bir defada anlamaya yarayan özgörü (*wesenschau*) kavramına karşılık gelmektedir. Böylece, fenomenal varlık kendini ifşa eder, varoluşunu ifşa ettiği kadar özünü de ifşa eder ve fenomenal varlık bu kendini ifşa edişlerin, tezahür

edişlerin birbirine iyice bağlanmış dizisinden başka bir şey değildir (a.e., 20-21). Buradan anlaşılabilceği gibi, Sartre için esas olan varoluştur, öz, varlığa sonradan katılan sadece bir mahiyettir.

Varoluş özden önce gelir ilkesi, önce insanın var olduğunu, şu ya da bu olmasının daha sonradan geldiğini imlemektedir. Daha açık bir ifadeyle, Sartre'a göre, insan Tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir öze sahip değildir, çünkü yaratılmamıştır. İnsan, bu dünyaya Sartre'ın deyişiyle, adeta fırlatılmıştır ve kendi başına bırakılmıştır. Dolayısıyla, önceden belirlenmiş, verilmiş ve donmuş bir insandan söz etmek mümkün değildir. İnsan davranışlarını belirleyen, etkileyen, sınırlandıran hiçbir etki bulunmadığı için, insan kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır, insanoğlu özgürdür, insan özgürlüktür. Yalnız ve mazeretsiz kalan insan, özgür olmaya mahkumdur, özgürlüğe zorunludur. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır; özgürdür, çünkü bir kez yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı artık bütün yaptıklarından sorumlu olmaktadır (Sartre 1999: 69-70).

Görüldüğü gibi, doğada ontolojik indeterminizmin var olduğunu öne süren Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi gibi, Sartre'ın görüşlerinin en temelinde bulunan varoluş özden önce gelir ilkesi de determinizmin varlığını kabul etmemektedir. Determinizmin reddedilmesi ise, özgür iradeye yer açmaktadır. Determinist evren görüşünün özgür iradeye yer bırakmadığını vurgulayan Planck bu konuda şöyle demektedir: “Bir yanda insanın kendi ahlâki onuru, öte yanda iç ve dış dünyamızda keskin bir yasallığın egemen olduğu kanısı ve insanın bu ikisini bağdaştırmak istemesi sorununa ilişkin olarak yüzyıllar boyunca sınırsız sayıda düşünceler üretilmiştir” (2007: 23). İrade özgürlüğü ile iradenin bağlanışlığı üzerine insanların adeta iki ayrı kampa ayrıldığını vurgulayan Planck, nedensel ilişkiyi kafamızdan çıkarıp atarsak mantıksal bir çelişkiye düşmeyeceğimizi, nedensellik ilkesinin çiğnenmesiyle biçimsel mantığın birbiriyle bağdaşabildiğini belirtmektedir. Çünkü, Planck'a göre, “gerçeklik dünyasında nedensellik yasasının geçerliliğine salt mantık araçlarıyla karar vermek olanaksızdır, bu nedenle nedenselliği bir yana bırakarak düşünmek gerekmektedir” (a.e., 26).

Öte yandan, determinist bir evrende, tek bir oluş şeklinin dışındaki alternatiflerin ontolojik statüsü imkânsızlığa eşitken, indeterminist bir evrende alternatiflerin oluşması mümkün olmaktadır. Bu önemli farklılık ise, Tanrı-evren ilişkisi ve özgür irade sorunları ele alınırken değişik yaklaşımların oluşmasına yol açan temel bir ayrılık noktasıdır. Çünkü, determinist bir evren anlayışı, birçok düşünür tarafından özgür iradenin varlığına tehdit oluşturan bir sorunsal olarak görülmüştür. Özellikle varoluşçuların birçoğu için bu ciddi bir sorun niteliğindedir. Nitekim Sartre, insanları için özgürlüğü kaçınılmaz görmekte ve insanın kendi kendini inşa ettiğini vurgulamaktadır. Oysa, determinizmin insanı inşa ettiği iddiası, Sartre'ın bu yaklaşımına karşı ciddi bir tehdit niteliğindedir (Taslaman 2008: 77-78). Çünkü, Sartre insanların ahlâki sorumluluğunu indeterminizmi benimseyerek temellendirilmeye çalışmaktadır.

Sartre'a göre, insan özgür olmaya mahkum olduğundan dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşımaktadır. İnsan, dünyadan ve varolma tarzı olarak kendi kendisinden sorumlu bir varlıktır. Sartre (2010: 687) sorumluluğu, “bir olayın ya da bir nesnenin yadsınamaz faili olma(nın) bilinci” şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda, “kendi için”in (insanın) sorumluluğu bunaltıcıdır, çünkü “kendi için”, bir dünyanın var olmasını kendi varlığıyla sağlayandır ve aynı zamanda o, kendini de var eden



olduğundan içinde bulunduğu durumu bütünüyle üstlenmek zorundadır. Bu mutlak sorumluluk, özgürlüğümüzün sonuçlarının mantıksal hak talebidir. Sartre'a göre, başımıza gelen her şey bizim aracılığımızla gelir ve biz bunlara ne üzülebiliriz ne isyan edebiliriz ne de sineye çekebiliriz. Bundan en başta anlaşılması gereken şey, insan olarak başımıza gelen şeylerin üstesinden gelebilecek olmamızdır. Çünkü, bir insanın başına gelen şeyler kendisi yüzünden ve başka insanlar yüzünden gelir, yani bu şeyler gayri-insani değil, insanidir. Başımıza gelen şeyler sonunda bir karar veririz ve bu karar özgür seçimimizin bir sonucu olduğu için verdiğimiz kararın tüm sorumluluğunu taşırız. Sorumluluk ise, ahlâklılığı imleyen bir terimdir. Dolayısıyla, Sartre için seçimlerimiz ahlâklı olmak zorundadır. Dünyanın içine bırakılmış olmak, her şeyden sorumlu olduğumuz bilincini gerekli kılar. “Kendi için”in sorumluluğu, yaşanan-dünya olarak bütün dünyaya yayılır ve “kendi için”, içdaralmasıyla kendini tam da böyle kavrar. Yani, “kendi için” ne kendi varlığının ne başkasının varlığının ne de dünyayı oluşturan “kendinde”nin temeli olan, ama kendisinde ve kendisi dışındaki her yerde varlığın anlamına karar vermek zorunda olan bir varlık olarak kendini kavrar. Böyle bir sorumluluk içine bırakılmış olmak durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı ne pişmanlığı ne de mazereti vardır. O artık kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir (a.e., 687-691).

Yukarıda görüldüğü gibi, Sartre, insanı sınırsız bir özgürlüğe mahkum ederek ona mutlak bir sorumluluk yüklemektedir. İnsanı belirleyen hiçbir şey bulunmadığı için, kişi tüm davranışlarından sorumludur. Dolayısıyla, insanın yapacağı her seçimin sorumluluğu kendine ait olacağı için seçimleri ahlâklı olmalıdır. İndeterminist bir yaklaşımı benimseyerek özgür iradeye yer açan Sartre gibi, Kuantum Teorisi'nin Kopenhag yorumu da, “bütün maddi evrende ve insan beyninde ‘objektif olasılıklar’ın mevcut olduğunu” (Taslaman 2008: 215) öne sürmesiyle, özgür iradenin var olduğunu desteklemektedir. Bunun yanı sıra, Sartre dünyayı, “kendinde varlık” olarak nitelendirmektedir ve “kendinde varlık” fenomenlerin varlığına karşılık gelmektedir. Sartre tarafından “fenomen, geride durup kendini göstermeyen, olan’ın onun vasıtasıyla kendini gösterdiği bir şey” (2010: 9) olarak görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Sartre fenomenden, görünen ve görüldüğü şekilde olan, görünmelerinin arkasında hiçbir şey barındırmayan bireysel varlıkları anlamaktadır. Bilinçten yoksun olan “kendinde varlık, nedensiz, sebepsiz, zorunluluksuz ve kökensel olarak olumsal bir varlıktır” (a.e., 763). Nedensiz olduğu için, “kendinde varlık”ı mutlak saçmalık olarak nitelendiren Sartre için, “varlık dünyasında bir nedensellikten söz edebilmek mümkün değildir. Varoluşçu kişi, edilgin, anlaşılmaz, ıvır-zıvır eşyalarla dolu bir dünyada bulunmaktadır” (1999: 111). Buna karşın, “kendinde varlık”a bir bilincin (kendi için varlık’ın) yönelimiyle birlikte, “kendinde varlık” mutlak saçmalığından kurtulmakta ve böylece bir anlam kazanmaktadır.

Husserl gibi Sartre için de her bilinç bir şeyin bilincidir. “Bilincin bir şeyin bilinci olması, aşkınlığın bilincin kurucu yapısı olduğu anlamına gelmektedir” (Sartre 2010: 38). Aşkın bir nesneye göre konumlanmış olmayan bir bilinç yoktur anlamına gelen bu düşünceye göre, bilincin hiçbir içeriği bulunmamaktadır. “Bilinç bir şeyin bilincidir demek, bilincin bilinç olmayan ve bilinç onu açıkladığında önceden zaten varolan olarak kendisini veren bir varlığın açıklanmış-açınlanışı halinde ortaya çıkmak

zorunda olduğunu söylemektir” (a.e., 39). Bu yargı, bilincin, kendisi olmayan bir varlıkta taşınarak doğduğunu imlemektedir ve Sartre buna, ontolojik kanıt adını vermektedir. Her bilinç, bir nesneye ulaşmak için kendine aşkınlığı ölçüde konumlandırıcıdır ve bu konum içinde kendini tüketir. Hiçbir tözsel yanı olmayan bilinç, salt bir görünüştür. Yani, ancak kendine görüldüğü ölçüde varolur. Ama, salt görünüş olduğu için, tam bir boşluk olduğu için –çünkü bütün dünya onun dışında kalmaktadır- görünüşün ve varoluşun ondaki bu özdeşliği nedeniyle, mutlak olarak düşünülebilmektedir (a.e., 32-33).

Bunun yanı sıra, “bilinç, kendi varlığı içinde varlığı kendisi için soru olan ve bu varlık kendinden başka bir varlığı kapsadığı ölçüde soru olan bir varlıktır” (Sartre 2010: 39). Bu varlık, ancak fenomenlerin fenomenötesi varlığıdır, yani fenomenlerin arkasına saklanacak numenal bir varlık değildir. Bilinç tarafından imlenen şey, genel olarak dünyanın varlığıdır. Sartre için, varolanın varlığının özelliği, Aynı Heidegger’de olduğu gibi, kendini, bilince bizzat kendisinin açmamasıdır. Yani, varlık ancak öznenin deneyimiyle kendini açan bir şeydir. Varlık daima, kendisini hem açığa çıkaran hem de örten varlık tarzının içinden kavranır. Bilinç, varolanın her zaman ötesine geçebilir, ama bilinç varolanın varlığına doğru değil de bu varlığın anlamına doğru varolanın ötesine geçebilir. Sartre’a göre, bilincin, ontik-ontolojik olarak adlandırılmasını mümkün kılan şey budur. Çünkü, onun aşkınlığının temel özelliklerinden biri ontik olanı ontolojik olana doğru aşmaktır. Varolanın varlığının anlamı, kendini bilince açık eden olarak, varlık fenomenidir. Bilince kendini dolaysız bir biçimde gösteren varlık fenomeni, varlık değildir ama varlığı gösterir ve onu gerektirir. Buna karşın, bilincin (kendi için varlık) varlığı, fenomenin “kendinde varlık”ından radikal bir biçimde başkadır (a.e., 39-40).

“Kendinde varlık”ın tersine, “kendi için varlık” ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlıktır. “Kendi için”, kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren biri olarak, dünyaya atılmış olarak, bir durum içine bırakılmış olarak, saf bir olumsuzluk hali olarak, temelini kendisinin oluşturmadığı bir şeyi, dünyadaki mevcudiyetini, kendinde barındıran olarak, “kendinde varlık”ı (dünya) yönelimleriyle anlamlandıran olarak vardır (Sartre 2010: 139-140). Buradan anlaşılacağı gibi, Sartre için ancak “kendi için varlık”ın yönelimiyle birlikte, bilinçten yoksun, nedensiz, sebepsiz, saçma, zorunluluksuz ve kökensel olarak olumsuz bir varlık olan “kendinde varlık” bir anlam kazanabilmektedir.

Benzer şekilde, Kuantum Teorisi ile ilgili yapılan atom deneyleri, imkân ile gerçeklik arasında orta yerde bulunan tuhaf türden bir fiziksel gerçeklik anlayışı ortaya koymaktadır. Bu deneylerde, sadece fotonların değil, atom düzeyindeki bütün diğer parçacıkların hem bir parçacık hem de bir dalga karakterine sahip oldukları ve bir tek parçacığın aynı anda iki ayrı yerde bulunduğu ortaya konulmuştur. Heisenberg, bu tür deneylerin yorumuyla ilgili olarak, Bohr ile sonu gelmez tartışmalara girdiğini fakat yine de bir çözüm yolu bulamadıklarını ve her tartışma sonrası parka hava almaya çıktığında şu soruyu kendi kendisine defalarca sorduğunu vurgulamaktadır: “Doğa, gerçekten şu atom deneylerinde görüldüğü kadar saçma ve anlamsız olabilir mi?” (Heisenberg 2000: 20).

Yukarıda görüldüğü gibi, Sartre'ın varlık (dünya) betimlemesi Heisenberg'in belirsizlik ilkesinde öne sürülen ontolojik indeterminizm ile örtüşmektedir. Her iki yaklaşımda da nedensellik ilkesi yerine belirsizlik ilkesi benimsenmekte, kesinlik anlayışı yerine olasılık anlayışı desteklenmektedir.

Ayrıca, Sartre'ın varlık betimlemesinde “kendi için varlık” a yapılan vurguyla insan etkeninin belirgin bir şekilde ön plana çıktığı görülmektedir. Aynı durumun Heisenberg'in Belirsizlik İlkesinde de söz konusu olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim, Heisenberg doğa teriminin kuantum mekaniğinde insan etkenine göre anlam kazandığını aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

Obje ve dünyanın geri kalan bölümü diye ayırım yapmanın keyfi bir iş olmadığını söylemek bir çok yönlerden daha doğru olacaktır. Bir atom olayını incelerken karşılaştığımız olgu gerçekte şudur: Belirli bir olayı anlamak istiyoruz, bu olayın doğanın genel yasaları açısından hangi mantıksal uslamla ile tanımlanacağını bilmek istiyoruz. Olaya katılan madde ya da işin parçası, teorik araştırmamız sırasında karşımızdaki doğal bir karşı nesne oluyor ve işte bu yüzden de olayı incelemek için kullandığımız aletlerden ayrılması gerekiyor. Böylece yorumlarda yeniden öznel bir öge beliriyor, çünkü ölçme tertibatı da eninde sonunda gözlemci tarafından yapılmış bir şeydir ve hatırlamak zorundayız ki, gözlemini yaptığımız şey doğanın kendisi değil, bizim soruyu biçimlendirme tarzımızdan etkilennmiş olan doğadır. Fizikteki bilimsel çalışmalarımız, doğayı ilgilendiren soruları elimizdeki dil çerçevesinde sormak ve yine elimizdeki araçlarla yaptığımız deneylerden bunların cevaplarını çıkarmaktır. Böylece Kuantum Teorisi, Bohr'un ifade ettiği gibi, hayatta ahengi, yani uyum birliğini, uyumdaşlığı ararken, aynı zamanda hem seyirci hem de oyuncu olduğumuzu unutmamayı bize hatırlatmış oluyor (2000: 35).

“Kuantum Teorisi'yle gözlemcinin rolünde yapılan epistemolojik değişiklik, zihnin ontolojik statüsünü arttıran, yani insan etkenini ön plana çıkaran görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır” (Taslaman 2008: 217). Nitekim Sartre, bilgiyle ve doğrulukla ilişkisi olan her şeyin insansal olduğunu vurgulamaktadır ve her türlü değerlerin temelini, kendisini ve dolayısıyla da değerlerini kendi seçen “kendi için varlık”ın (insanın) taşıdığı özgürlükte görmektedir. İnsanın dünyaya yönelmesiyle birlikte, dünya saçmalığından kurtularak bir anlam kazanmakta ve böylece dünya, insan için dünya –benim için dünya– haline gelmektedir.

## 2) Dalga ve Parçacık İkiliği – Kendinde Varlık ve Kendi İçin Varlık

Sartre, “kendinde varlık (*en-soi*)” ve “kendi için varlık (*pour-soi*)” olmak üzere varlığı iki yanlı olarak tanımlamaktadır. Sartre'ın varlık anlayışında karşımıza çıkan bu bakış açısıyla, Kuantum Teorisi'ndeki dalga ve parçacık ikiliği görüşü arasında bir anoloji kurulabilir.

Kuantum Teorisi'ne göre var olmanın iki hali bulunmaktadır: Ya atalet halinde var olunmaktadır ve bu durumda bir dış gözlemci için bu var olma potansiyel bir gerçekliktir ya da etkileşme esnasında objektif bir gerçeklik olarak var olunmaktadır. Atalet hali, bir şeyin belirli bir durumun (*state*) içindeki varlığını muhafaza etmesi anlamına gelmektedir. Bu var oluş hali, tıpkı bir ihtimal dalgası olarak var olan

elektronun potansiyel varlığı gibidir. Çünkü var olmak, bir moleküller yığını olmak demek değildir, tam tersine bir sistem içinde gerçekleşmektir (Aktolga 2004: 15-16).

Var olmanın bu iki hali, elektron, foton gibi mikro varlıklarla yapılan “Çift Yarık Deney”inde (*Doppelspalt Experiment*) karşımıza net bir şekilde çıkmaktadır. Bu deneyde karşılaşılan dalga-parçacık ikilemi, anlaşılması güç bir sonuç ortaya koymuştur. Söz konusu deneyde, kaynaktan çıkan tek bir elektronun ya da tek bir fotonun iki delikten birden aynı anda geçtiği ve hem dalga hem de parçacık karakterine sahip olduğu belirlenmiştir.

Bir parçacığın aynı anda iki ayrı yerde olması veya hem dalga hem de parçacık özelliği göstermesi gibi Kuantum Teorisi'nde yapılan deneylerde karşımıza çıkan bu tür sonuçlar nedeniyle Heisenberg, “klasik mantığın kabul ettiği üçüncü imkânın olamazlığı -tertium non datur- ilkesinin değiştirilmesi gerektiğini” (2000: 171) ileri sürmüştür.

Ancak, Kuantum Teorisi'nde Bohr'un öne sürdüğü “Tamamlayıcılık İlkesi”yle birlikte, dalga ve parçacık olmak gibi birbirleriyle çelişkili gibi görülen durumların bir arada var olabileceği savunulmaya başlanmıştır. Bohr dalga-parçacık ikilemini (bir elektron yeri kesinse bize parçacık, kesin değilse dalga olarak görünmektedir) açıklarken, dalga ve parçacık kavramlarını birbirini tamamlayan ve vazgeçilemez iki kavram olarak görmektedir. Bohr'a göre, elektron gibi bir nesneyi betimlerken tek bir kavram yeterli gelmemektedir. Ona göre, “elektron bazen parçacık, bazen dalga bazen de her ikisidir” (Erdoğan 2011: 115). Dolayısıyla, Bohr, parçacık ve dalga olmayı aynı varlıkların iki ayrı görünümü olarak yorumlamıştır.

Benzer şekilde Sartre da, “kendinde varlık” (fenomenin varlığı) ve “kendi için varlık” (düşünüm-öncesi *cogito*'nun varlığı) olmak üzere birbirinden ayrı olan iki varlık bölgesi ayırt eder. Sartre, varlık kavramını birbirlerine indirgenemeyen iki bölgeye bölmesine karşın, bu iki bölgenin aynı başlık altına yerleştirilebileceğini, “kendinde varlık” ile “kendi için varlık”ın aslında bir bütün olduğunu öne sürer.

Sartre, “kendinde varlık” deyince sadece görünen varlığı ve bu görünenin arkasında hiçbir şey barındırmayan varlığı anlamaktadır. Yani, “kendinde varlık”, fenomenin varlığına karşılık gelmektedir ve Sartre, fenomeni bir görüngü -duyu organları aracılığıyla bilince yansıyan bir görüntü- olarak düşünmemektedir, tam tersine, Sartre tarafından fenomen “geride durup kendini göstermeyen, olan'ın onun vasıtasıyla kendini gösterdiği bir şey” (2010: 9) olarak görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Sartre için fenomen aynı Heidegger de olduğu gibi, öznenin deneyimiyle kendini sürekli açan bir şey olarak anlaşılmaktadır. Gerçeklik fenomenle sınırlıdır ve fenomen görüldüğü gibidir. Yani, “görünmenin varlığını ölçen şey, onun görünüyor olmasıdır” (a.e., 25).

Sartre, “kendinde varlık”a şu üç özelliği atfeder: “Varlık kendinde olandır, varlık ne ise odur, varlık sadece vardır” (2010: 44). Varlık fenomenine ilişkin düşüncenin, yaratıcılık adı verilen çok genel bir önyargı tarafından sıklıkla karartıldığını öne süren Sartre, Tanrı'nın karşısında varolan varlığın, kendi kendisinin dayanağı olduğunu ve Tanrısal yaratmanın en ufak bir izini taşımadığını belirtmektedir. Sartre'a göre, “kendinde varlık, varlığını yaratılışın ötesinde sahiplenmektedir” (a.e., 42). Bu ise, varlığın yaratılmamış olduğu anlamına gelmektedir. Ancak, buradan varlığın kendi

kendisini yarattığı sonucu da çıkarılmamalıdır, çünkü o zaman da onun kendinden önce olduğunu varsaymak gerekir. Oysa, varlık kendi'dir ve bu nedenle o, bilincin olduğu tarzda kendi kendinin nedeni olamaz. Varlığın kendinde-kaim oluşu, etkin olanın da edilgin olanın da ötesindedir. Aynı biçimde, olumsuzlamanın olduğu kadar olumlamanın da ötesindedir. Sartre'a göre, varlığı bilince kıyasla tanımlayacak olursak, varlığın ne olduğu tam da burada ortaya çıkmaktadır. O, *noesis* içindeki *noema*'dır. Yani, en ufak mesafe bırakmaksızın kendi içindedir. Varlık, kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdol olduğu için etkiyemeyen bir etkinliktir. Tamamlanmış ve kendisiyle dolu olan "kendinde varlık", alacağı en son şekli almıştır (a.e., 41-42).

Varlığın "kendinde varlık" olması, onun kendinin bilinci gibi kendine göndermemesi anlamına gelmektedir, yani varlık kendi'dir. Kendi'yi oluşturan sürekli düşünüm eriyip bir özdeşlik kalıbına girdiği için, varlık temelde kendi ötesindedir. Varlık kendi kendisiyle dolu olduğu için kendi kendisine opaktır. Bu ise, 'varlık ne ise odur' diyerek ifade edilir. Sartre için, "kendinde varlık"ın bir diğer özelliği olan 'varlık ne ise odur' şu anlama gelmektedir: "Kendi başına, ne değilse o olmaması bile imkânsızdır. Nitekim, o hiçbir olumsuzlama içermez" (2010: 43). "Kendinde varlık"ın bölgesini gösteren bu formül,  $A=A$ 'dır şeklinde ifade edilen özdeşlik ilkesine karşılık gelmektedir. Özdeşlik ilkesi, "kendinde varlık"ın opaklığını gösterir. Bu opaklık, 'dışarıda' olduğumuz için onu öğrenmek ve onu gözlemek zorunda kalacağımız anlamında, bizim kendinde'nin karşısındaki konumumuza bağlı değildir. "Kendinde varlık" bir dışın karşıtı olan bir yargıya, yasaya, kendinin bilincine benzer hiçbir içeriye sahip değildir. Kendinde'nin gizi yoktur, o tamamen somdur. Bir anlamda, "kendinde varlık"ı bir sentez gibi tanımlamanın mümkün olabileceğini öne süren Sartre, onun bütün sentezlerin en ayrılmaz olduğunu, kendinin kendisiyle sentezi olduğunu belirtmektedir. Buradan doğal olarak, varlığın varlığı içinde yalıtılmış olduğu ve kendinden olmayan şeyle hiçbir münasebet kurmadığı sonucu çıkmaktadır. Her türlü değişmeden ve oluştan uzak olan "kendinde varlık", zamansallığın kapsamına sığmaz, içine kapalı ve izole haldedir (a.e., 43-44).

Kendinde varlık vardır, Sartre'ın "kendinde varlık"a ilişkin olarak öne sürdüğü üçüncü özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özellik, varlığın ne mümkün olandan türetilebileceği ne de zorunlu olana indirgenebileceği anlamına gelmektedir. Çünkü zorunluluk, varolanlarınkini değil, ideal önermelerin bağlantısını ilgilendirir. 'Fenomenal bir varolan, varolan olduğu sürece asla başka bir varolandan türetilemez' şeklindeki düşünceyi Sartre, "kendinde varlık"ın olumsuzluğu olarak adlandırır. "Kendinde varlık" aynı şekilde, bir mümkün olandan da türetilemez. Çünkü, mümkün olma "kendi için"e ait bir yapıdır, yani varlığın öteki bölgesine aittir. "Kendinde varlık" asla mümkün de imkânsız da değildir, o sadece vardır. "Kendinde varlık"ın fazladan olduğunu söylemek, onun kesinlikle hiçbir şeyden, başka bir varlıktan da, bir mümkün olandan da zorunlu bir yasadandan da türetilmeyeceği anlamına gelmektedir. Yaratılmamış, varlık nedeni bulunmayan, bir başka varlıkla hiçbir bağı bulunmayan "kendinde varlık" ebediyen fazladandır (Sartre 2010: 43-44).

Diğer yandan, Sartre, "kendinde varlık"a ilişkin olarak öne sürdüğü 'ne ise odur' biçimindeki formülün karşısına, 'ne değilse o olan ve ne ise o olmayan' biçiminde tanımladığı "kendi için"in varlığına ilişkin formülü çıkarmaktadır. Fazladan,

devinimsiz, kımlıtsız, kendisiyle özdeş olan ve kendi varlığına dayanan “kendinde varlık”ın tersine, “kendi için varlık” sürekli devinimdir ve bu varlık insan varlığına karşılık gelmektedir. Sartre’a göre, “bilinç kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlıktır” (2010: 134). Yani, bilincin varlığının tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesi söz konusudur ve bilincin özelliği, bir varlık çözülmesi olmasıdır.

Bilincin ontolojik temeli olarak “kendi için”in varlık yasası, kendine mevcut olma biçiminde kendisi olmaktır. Varlık kendine mevcutsa, bunun nedeni varlığın tümüyle kendi olmamasından kaynaklanmaktadır. “Varlığın kendine mevcut oluşu, varlıkta kendisinden bir kopukluk gerektirir” (Sartre 2010: 137). Bu noktada Sartre, özneyi kendi kendisinden ayırmanın “hiç” olduğunu belirtir. “Hiçlik, varlığın varlık tarafından soru konusu yapılmasıdır, yani tastamam bilinçtir ya da kendi için’dir” (a.e., 139). Bilinç olmak bakımından bilincin varlığı, kendi kendine mevcut olarak kendine mesafeli varolmaktır ve varlığın, kendi varlığı içinde taşıdığı bu mesafeyi Sartre “hiçlik” olarak adlandırmaktadır. “Hiçlik, varlığa varlık aracılığıyla gelen ve varlığa sahip olmaksızın devamlı olarak varlık tarafından desteklenen mutlak bir olaydır” (a.e., 140). Böylece, bir kendi’nin varolması için, bu varlığın birliği, özdeşin hiçlenmesi olarak kendi kendisinin hiçliğini içermektedir.

Aslında Sartre için, gerçekte olan her şey bir “kendinde varlık”tır. Ancak, varlık kendini hiçlediğinde “kendi için varlık” ortaya çıkmaktadır ve bu niteliğiyle insan hiçliğe dayanmaktadır. Sartre’a göre, “kendi için, hiçleştirilmiş kendinde olarak kendisini temellendirmekle kalmaz, kendisiyle birlikte temel de ilk kez ortaya çıkar” (2010: 143). Yani, “kendi için”, kendi kendisini ancak “kendinde”den kalkarak ve “kendinde”ye karşı temellendirebilir. Nitekim hiçleme, varlığın hiçlenmesi olduğundan, “kendi için”in varlığı ile “kendinde”nin varlığı arasındaki kökensel bağlantıyı temsil eder. Somut ve gerçek “kendinde”, bilincin o olmamak üzere kendisini belirlediği şey olarak bilincin bağrında bütünüyle mevcuttur (a.e., 147-148). Görüldüğü gibi, “kendinde varlık”ın çözümlenmesi, insanın hiçliği yalnızca taşımadığını, aynı zamanda bu hiçliğe dayandığını göstermektedir. Ancak, insan bütünüyle bir hiçlik değildir, çünkü insanda aynı zamanda bir “kendinde” bulunmaktadır, yani insanın bedeni, egosu ve alışkanlıkları vardır. İnsanda bir “kendinde” bulunmasına rağmen, Sartre için gerçek anlamıyla insansal olan hiçliğe dayanmaktadır.

Sartre’a göre, “ne ise o olmayan ve ne değilse o olan varlık vasfıyla kendi için vardır” (2010: 140). Kendi kendisini varolmak için belirleyen bir varlık olarak “kendi için”, kendisinin seçmemiş olduğu bir koşulda beliren biri olarak, dünyaya atılmış olarak, bir durum içine bırakılmış olarak, saf bir olumsuzluk hali olarak, temelini kendisinin oluşturmadığı bir şeyi, dünyadaki mevcudiyetini, kendinde barındıran olarak vardır. “Kendi için”in bu şekilde varolmasından dolayı Sartre, insan gerçekliğini bir eksiklik olarak görür. “İnsan gerçekliği kendi için olarak, kendi kendisiyle belli bir örtüşmenin eksikliğini çeker” (a.e., 159). “Kendi için”, “kendinde varlık”a çözülemesiz bağlarla bağlıdır ama bu bağ, bir düşüncenin nesnesine bağlı olması gibi değildir. Bir eksiklik, nasıl eksikliğini tanımlayan şeye bağlıysa “kendi için” de “kendinde varlık”a öyle bağlıdır. Yalnızca kendi hiçliğinin temeli olan varlık, kendi varlığının temeli olan varlığa doğru kendinin ötesine geçer. Böylece insan gerçekliği, insan gerçekliği olarak kendi kendisinin bütünlüğü ya da kendi karşısında, bu bütünlüğün eksikliği olarak

belirir. Bu bütünlük, varlığı ve mutlak namevcudiyeti dünya ötesindeki aşkınlık olarak hipostazlaştırıldığında, daha sonraki bir dolayım devinimiyle Tanrı adını alır. Tanrı, baştan sona olumluluk ve dünyanın temeli olarak hem ne ise o olan bir varlık hem de kendisinin bilinci ve kendinin zorunlu temeli olarak ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık olduğu için, insan gerçekliği kendi varlığında ızdırap çeker. Çünkü, “kendi için” olmaktan çıkmaksızın “kendinde”ye erişemeyeceğinden ötürü, o olmaya muktedir olmadığı bir bütünlüğün sürekli istilasını altında varlıkta ortaya çıkar. Şu halde insan gerçekliği, doğası gereği mutsuz bilinçtir ve bu mutsuzluk halinin ötesine geçmesi imkânsızdır (a.e., 152-153). Özetle, bir ideal olarak, “kendinde varlık” olmayı düşünen “kendi için varlık” daima gerçek varlık olmayı özlemektedir. Bunun için, kendi dışına çıkıp “kendinde varlık”a tutunarak “kendi başına-kendisi için (*pour-soi-en-soi*)” varlık olmaya çalışır. Sartre, “kendi için varlık”ın bu imkânsız yönelişini Tanrı olma ideali olarak adlandırmaktadır.

Görüldüğü gibi, Sartre varlık kavramını “kendinde varlık” (fenomenin varlığı) ve “kendi için varlık” (düşünüm-öncesi *cogito*'nun varlığı) şeklinde birbirlerine indirgenemeyen iki bölgeye bölmeye karşın, bu iki bölgenin aslında aynı başlık altına yerleştirilebileceğini öne sürmektedir. Varlığı ele alırken eski ontolojilerin yaptığı gibi bilinç-varlık ikiliğini varsaymadığını belirten Sartre, “kendinde” ve “kendi için varlık”ın aslında bir bütün olduğunu ifade etmektedir: “Kendinesiz kendi için, soyut bir şey gibidir: Formu olmayan bir renkten ya da yüksekliği ve tınısı olmayan bir sestene daha fazla varolamaz. Hiçbir şeyin bilinci olan bir bilinç mutlak bir hiçtir. Kendi için hiçleyiştir, hiçleme vasfıyla vardır. Ama, bilinç bir iç ilişkiyle kendinde’ye bağlıdır ve bu onun bir bütünlük oluşturmak üzere kendinde’ye eklenildiği anlamına gelmektedir” (2010: 766). Varolanı bir bütün olarak düşünmek için, varolanın yapılarındaki çeşitliliğin birlikçi bir sentez halinde tutulması gerektiğini vurgulayan Sartre, bu iki varlık bölgesinin her birinin ayrı olarak düşünüldüğünde yalnızca soyut olduğunu belirtmektedir. Ayrı olarak düşünülen bilinç bir soyutlamadan ibarettir, ama “kendinde”nin kendisinin, olmak için “kendi için”e ihtiyacı yoktur. Yani, “kendinde” fenomeni bilinç olmaksızın bir soyuttur, ama varlığı soyut değildir. “Kendinde” ve “kendi için”in bütünlüğünün özelliği, “kendi için”in, “kendinde” karşısında kendini başka kılmaması, ama “kendinde”nin hiçbir biçimde kendi varlığındaki “kendi için”den başkası olmamasıdır: “Kendinde”, sadece ve düpedüz vardır. “Kendi için” ise, kökensel olarak kendi nedeni olma projesidir (a.e.,767-768). Dolayısıyla, Sartre için “fenomen, kendinde boyutuyla içkinlik, kendi için boyutuyla da aşkınlıktır” (a.e., 770). Çünkü, aşkın olanın varlığı içindeki bir değişimi belirleyen içkin kökenli bir proje söz konusudur.

Daha önce belirtildiği gibi, dalga ve parçacık olmayı aynı varlıkların iki ayrı görünümü olarak yorumlayan Bohr gibi, Sartre da, bir ve aynı varlığı “kendinde varlık” ve “kendi için varlık” olmak üzere iki yanlı olarak tanımlamaktadır. Sartre’ın varlığı iki yanlı olarak tanımlaması, Kuantum Teorisi’ndeki elektron, foton gibi mikro varlıklarla gerçekleştirilen “Çift Yarık Deney”inde (*Doppelspalt Experiment*) karşımıza çıkan dalga ve parçacık olma olgusuyla benzerlik göstermektedir ve Kuantum Teorisi’nde öne sürülen var olmanın iki haline karşılık gelmektedir: Mikro varlıkların potansiyel bir gerçeklik olarak atalet halinde var olma durumu (dalga görünümü) “kendinde varlık”a

uygun düşerken, etkileşme esnasında objektif bir gerçeklik olarak var olma durumu (parçacık görünümü) ise, “kendi için varlık” a uygun düşmektedir.

### 3) Bir Tek Cisimden Kaynaklanan Belirsizlik – Kendi İçin Varlık (Özgürlük)

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğunu etkilediğine ilişkin olarak gösterilebilecek bir diğer örnek, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik durumunun, Sartre'in “kendi için varlık” la özdeş tuttuğu özgürlük anlayışı üzerinde etkili olduğu konusuna ilişkindir.

Heisenberg'in öne sürdüğü belirsizlik iki şekilde olabilir. Ya cismin sayısının çokluğundan kaynaklanan belirsizlik söz konusudur ya da tek bir cisim olmasına rağmen yine de belirsizlik söz konusudur. Cismin sayısının çokluğundan kaynaklanan belirsizlik, aralarındaki etkileşimlerin çokluğundan dolayı önceden bilinemeyecek tarzda değişik davranışlar (koordinatlar) sergilemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda, bir koordinatın kendisinden değil de sistemin içinde kendisini etkileyen diğer elemanların çokluğu yüzünden bir an bir değerde karar kılınmaz. Buradaki belirsizlik öznel ve kısmen sistem hakkındaki bizim bilgisizliğimizden kaynaklanmaktadır. Buna karşın bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik ise, objenin kendi dışındaki etkiler nedeniyle değil, kendi içinden, kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Objenin içindeki örgütlenişi, bilgi edinen öznenin ulaşamayacağı bir yapıdadır. Buradaki belirsizlik objektiftir ve artık bu durumda sadece olasılıklar söz konusudur. Buna göre, Kuantum Mekaniği'nde bir bireysel parçacık, özellikle belirlenmiş bir yerde ya da anda değil, birden bire ve önceden bilinmeksizin var olabilmektedir. Bununla birlikte, onun davranışı, başboş iken yine de olasılık yasalarına tâbidir. Böyle bir olasılık, belirli bir olayın gerçekleşme eğilimi anlamına gelmektedir (Tarlacı 2003: 437-438).

Yukarıda anlatılan bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik durumunun ve bu tür bir belirsizliğin cismin kendi dışındaki etkiler nedeniyle değil de, kendi içinden, kendi doğasından kaynaklandığından dolayı ortaya çıktığı düşüncesinin, Sartre'in özgürlük anlayışında da karşımıza çıktığı söylenebilir. Çünkü Sartre için, özgürlük “kendi için varlık” ın bir özelliği değildir, bizzat “kendi için varlık” la, yani insanla özdeşir.

Sartre'a göre, özgürlüğün bir özü bulunmamaktadır, tersine, özgürlük bütün özlerin temelini oluşturur. Çünkü, insan kendi imkânlarına doğru dünyanın ötesine geçerek dünya-ıçi özleri açığa çıkaran bir varlıktır. Biz, özgürlüğümüzü edimlerimiz aracılığıyla öğrenen varolanlarız, ama biz aynı zamanda bireysel ve biricik varoluşu özgürlük olarak zamansallaşan bir varolanız da. Bu halimizle biz, zorunlu olarak özgürlüğün bilinciyizdir. Böylece, özgürlüğümüz varlığımızın içinde durmadan soru halindedir. Doğamıza fazladan katılan bir nitelik ya da doğamızın bir iyeliği değildir. Tastamam varlığımızın dokusudur ve varlığımız, varlığımızın içinde soru olduğundan, zorunlulukla özgürlüğün belli bir kavrayışına sahibizdir (Sartre 2010: 557-558).

“Kendi için” açısından, olmak, olduğu “kendinde” yi hiçlemektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleyişten başka bir şey değildir. Özgürlük aracılığıyla “kendi için”, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur ve böylece “kendi için”, kendisi hakkında söylenmesi mümkün olandan her zaman daha başka bir şeydir. Kendisine verilen ismin,



kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Sartre için, “kendi için”in olduğu şeyi, daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, “kendi için”de varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek, bir ve aynı şeyi söylemektir. Yani, insanın özgür olduğunu söylemektir (Sartre 2010: 558-559).

Sartre’a göre, edim olarak insan gerçekliği, kendini ancak kendi varlığı içinde veriden kopuş olarak kavrayabilir. “İnsan gerçekliği veriden koparak ve onu henüz var-olmayan ışığında aydınlatarak veriyi var kılan varlıktır” (2010: 602). “Kendi için”in bir veri olmamak için durmadan kendine karşı bir mesafe alması, yani esasen artık olmadığı bir *datum* olarak kendinin arkasında kalması gerekir. “Kendi için”in bu özelliği, onun olduğu şeyde hiçbir yardım, hiçbir dayanak noktası bulamayan varlık oluşuna işaret eder. Ama, “kendi için” özgürdür ve bir dünyanın varolmasını sağlayabilir. Çünkü, ne idiye onu ne olacaksa onun ışığında daha olacak olan varlıktır. Bu nedenle, “kendi için”in özgürlüğü, onun varlığı olarak belirir. Sarte için bu özgürlük, ancak kendini seçmek suretiyle mümkün olabilir. Kendimizi ancak yapılmakta olan seçim olarak kavrarız, dolayısıyla özgürlük, bu seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur. Sartre’a göre, insan gerçekliği kendini dilediği gibi seçebilir, seçmemezlik edemez, çünkü özgürlük seçme özgürlüğüdür (a.e., 603-605).

Bunun yanı sıra Sartre, “kendi için”in bir zamansallaşma olduğunu öne sürer. “Kendi için”in bir zamansallaşma olması, onun kendini var kıldığı anlamına gelmektedir. Sartre için insan, belirli bir durumun ötesindeki kendi kendinin projesinden başka bir şey değildir ve “bu proje somut durumdan itibaren insanı önceden taslaklaştırdığı gibi, durumunu da yapmış olduğu seçimden itibaren aydınlatır” (2010: 687). Sartre bu konudaki görüşünü aşağıdaki gibi ifade eder:

Özgür proje temeldir, çünkü benim varlığımdır. Ben olan temel proje, bütün olarak dünya-içinde-varlığımdır ve dünyanın kendisi de ancak bir amaç ışığında kendini açığa vurur. Özgürlük, dayanak noktasız olmak olduğundan, proje, varolmak için durmadan yenilenmek zorundadır. Kendimi durmaksızın seçerim ve asla seçilmiş olan şekilde varolamam, yoksa yeniden *kendindenin* salt ve basit varoluşu içine yuvarlanırım (a.e., 604).

Görüldüğü gibi, Sartre da “kendi için varlık” (insan) bir proje olarak karşımıza çıkmaktadır ve onun bir proje olması mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmektedir. Sartre’a göre, insan Tanrı tarafından yaratılmadığı için, öncesiz-sonrasız doğrular ve ahlâk yasaları bulunmadığı için, kısaca, hiçbir şey tarafından belirlenmediği için kendi kendine terkedilmiş durumdadır. Bu durum, onun mutlak bir özgürlüğe mahkum olduğunu, hatta özgürlükle özdeşleştirildiğini göstermektedir. Ancak, bu sınırsız özgürlük ve dolayısıyla belirsizlik durumu insanda bir içdaralmasına yol açmaktadır. “Hiçleyici özgürlüğün kendi kendisini içdaralması aracılığıyla kavraması gibi, kendi için de olgusalığının bilincindedir: Tümüyle nedensiz oluşunun duygusunu taşır, kendini hiç uğruna orada olan olarak, fazladan olan olarak kavrar” (2010: 145). Sartre’ın içdaralmasına ilişkin bu sözlerinden anlaşılacağı gibi, insanın dünyanın içine bırakılmış olması, onun her şeyden sorumlu olduğunun bilincine vardırır. Her şeyden sorumlu olduğunun bilinci ise, insanda bir içdaralmasına yol açar. “Bir sorumluluk içine fırlatılmış olmak durumunu içi daralarak fark eden kişinin, artık ne vicdan azabı ne pişmanlığı ne de mazereti vardır. O artık kendi kendisini bütünüyle keşfeden ve varlığı

bizatihi bu keşifte yatan bir özgürlükten başka bir şey değildir" (a.e., 691). Nitekim, Sartre'in *Bulantı* (1997) adını taşıyan ünlü romanında, roman kahramanı Roquentin, baştan sona saçma olan ve kendi kendisine yabancılaşmasına neden olan "kendinde varlık"la karşılaştığında bu içdaralmasını, diğer bir ifadeyle bulantı duygusu yaşar.

Özetle, Sartre'in felsefesinde başat bir rol oynayan özgürlük, "kendi için varlık"ın bir özelliği olarak görülmemekte, bizzat "kendi için varlık"la özdeşleştirilmektedir. Böyle bir kabul, insanın önceden belirlenmiş bir özünün bulunmadığı, diğer bir ifadeyle onun özünün sadece belirsizlik olduğu anlamına gelmektedir. Sartre'in bu düşüncesi, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan bir objenin belirsizliğinin, objenin kendi dışındaki etkiler nedeniyle ortaya çıkmadığı, tam tersine, belirsizliğin objenin kendi içinden, kendi doğasından kaynaklandığı anlamına gelen bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik durumuyla benzerlik göstermektedir.

#### 4) Gözlem Süreci – Bakış Fenomeni

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğunu etkilediğine ilişkin olarak gösterilebilecek bir diğer benzerlik, gözlem süreci ve bakış fenomeni arasında mevcuttur. Sartre özneler-arası iletişimi bakış fenomeninden hareket ederek değerlendirmektedir. Sartre'a göre, "kendinde varlık", "kendi için varlık" olabilmek için başka etkenlere bakış'a gereksinim duymaktadır. Sartre'ın öne sürdüğü bakış fenomeninin, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan gözlemin için içine karışmasıyla birlikte gözlemlenen olgunun değişime uğradığı düşüncesiyle benzerlik gösterdiği ileri sürülebilir.

"Belirsizlik İlkesi, herhangi bir gözlemin, ölçümün üzerinde çalışılan şeyi etkilediğini ortaya koymuştur" (Erdoğan 2011: 117). "Gözlenmemiş parçacık başlangıçta sadece bir olasılık dalgasıdır" (Tarlacı 2003: 446). Ancak, gözlem süreci başladığı andan itibaren olayın kendisi değişmektedir, yani gözlem süreci gözleneni etkilemektedir. Daha açık bir ifadeyle, Belirsizlik İlkesi'nde bir elektronun varoluş mekanizması şu şekilde gerçekleşmektedir: İhtimal dalgası içinde iç içe geçmiş bir elektriksel-magnetik-gravitasyonel alandan başka bir şey olmayan, kendi uzayına yayılmış bir enerji dalgası olarak atalet hareketi yapan elektron (bu haliyle bir dış gözlemci için bu elektron potansiyel bir gerçekliktir, bir sırdır), daha sonra, bir dış etkenle etkileşmeye giriştiği an birden kendi etrafındaki uzayında objektif bir gerçeklik olarak bir elektriksel alan oluşturmaktadır ve etkileşmenin niteliğine göre ya bir parçacık ya da bir dalga şeklinde objektif bir varlığa sahip olmaktadır. Etkileşme sona erip yeni bir denge durumu oluşunca da tekrar eski haline dönmektedir. Elektriksel alanı vs. gibi bütün o objektif öz değerleri gene o ihtimal dalgasının içinde kaybolmaktadır. Ancak kaybolmaktadır derken, buradan, her şeyin birden bire yok olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Objektif gerçeklik olarak yok olmak demek, bir dış gözlemci için bir anlam ifade etmemek anlamına gelmektedir. Yoksa, atalet halinin potansiyel gerçekliğini temsil eden ihtimal dalgasının içinde, sistem içi realiteler olarak elektronlar varlıklarını sürdürmektedirler (Aktolga 2004: 25-26).

Kuantum Teorisi'yle ilgili yapılan deneylerde, gözlem sürecinin gözleneni etkilediğinin anlaşılması üzerine, Bohr dalga ve parçacık olma gibi birbiriyle çelişkili gibi gözükten durumları Tamamlayıcılık İlkesi ile açıklamaya çalışmıştır. Bohr'un bu ilkeyi açıklarken gözlemciye verdiği rol, klasik fiziğin gözlemciyi, olgulara etki etmeyen, olgulardan bağımsız bir şekilde vazifesini yürüten kişi olarak tarifinden oldukça farklıdır. Bohr'a göre, yaptığımız deney türü ve kavramsal yaklaşımlarımızla, atom seviyesindeki varlıkların özelliklerini 'biz' belirleriz. Ayrıca, atom seviyesinde yapılan gözlemin, gözlenen varlığı etkilememesi mümkün değildir. Örneğin, bir elektronu mikroskopla gözlemediğimizi düşündüğümüzde, elektronun görülebilmesi için mutlaka bir ışık fotonunun elektrona çarpıp mikroskoba geri gelmesi gerekmektedir. Elektronun aldığı bu darbe ise, elektronun konumunun bozulmasına neden olmaktadır (Taslaman 2008: 49-51).

Benzer şekilde Sartre'da, "kendinde varlık"ın gerçek olabilmesi, başkasına, başkasının bakış'ına bağlıdır. Bakış'ı, insanın hem kendi varoluşunu hem de kendisini bilmesi için gerekli gören Sartre için, "başkasıyla kurulan ilişkiler insan için temel özelliktedir" (1999: 83).

Sartre, klasik teorilerin algılanan her türlü insan organizmasının bir şeye gönderme yaptığını ve gönderme yaptıkları bu şeyin onun muhtemel temeli ve güvencesi olduğunu düşündüklerini ve bu konuda haklı olduklarını belirtmektedir. Ancak Sartre'a göre, söz konusu düşünce aynı zamanda bir hata da barındırmaktadır. Bu hata, "göndermenin ayrı bir varoluşu, tıpkı numenin Kant'taki duyumun arkasında olması gibi, algılanabilir açılımlarının arkasında olan bir bilinci gösterdiğini sanmalaradır" (2010: 344). Oysa, başkasının bizdeki mevcudiyet kipliklerinden bir tanesi nesneliktir. Başlangıçta, başkasını nesne olarak kavrarız, ilk etapta başkası bizim için düpedüz bir ihtimal vasfı taşır: Önce, bizim için bu nesnenin bir insan olması muhtemeldir. Sonra, bir insan olduğu kesin bile olsa, orada olduğuna göre bize hem bütünüyle, dünya içinde ve bilebileceğimiz bir nesne olarak verilmiştir hem de nesne-insanın bu ilişkinin temel terimi olması ölçüsünde bizden kaçmaktadır. Dolayısıyla, bu durumda kendimizi merkeze artık yerleştiremeyiz. Sartre bunu şu sözleriyle ifade eder: "Benim evrenimin nesnelere arasında bu evreni dağıtıcı bir öğenin belirmesi, bir adamın evrenimde belirmesidir" (a.e., 346). Başkasının evrenimizde belirmesi, aniden dünyayı bizden çalan bir nesnenin belirmesidir. Her şey yerli yerindedir, her şey her zaman bizim için varolur, ama her şey yeni bir nesneye doğru, görünmez ve donmuş bir kaçışla katedilir. Başkasının dünya üzerinde görünmesi, bütün evrenin donmuş bir halde kaymasına, bizim aynı anda gerçekleştirdiğimiz merkezleştirmeyi alttan alta oyan merkezleştirmeye, dünyanın merkezinin kaydırılmasına tekabül etse de, biz başkası tarafından görülene kadar, başkası bizim için hâlâ bir nesne durumundadır (a.e., 346-347).

Sartre nesne-başkasını "dünyayla bağlantılı olarak benim gördüğüm şeyi gören nesne" (2010: 348) olarak tanımlamaktadır ve bizim özne-başkasıyla temel bağlantımızı, başkası tarafından görülmüş olmamızın devamlı imkânına indirgemektedir. Başkasının özne-varlığının mevcudiyetini, kendi nesne-varlığımızın başkası için açığa çıkışı içinde ve bu açığa çıkış aracılığıyla kavrarız. Çünkü, başkası özne-ben için nasıl muhtemel bir nesneyse, aynı şekilde biz de kendimizi ancak kesin bir özne için muhtemel nesne haline gelirken keşfedebiliriz. Başkası, ilke olarak bize

bakan kişidir. Başkasının bize yönelttiği bakışı, onun nesnel varlığının mümkün tezahürlerinden biri gibi düşünemeyiz. Çünkü, Sartre'a göre başkası, bize çimene baktığı gibi bakmaz ve kendi nesneliğimiz de kendiliğinden bir biçimde bizim için dünyanın nesneliğinden kaynaklanmaz. Dünya, tam da bizim aracılığımızla, yani ilke olarak kendi kendisi için nesne olamayan kişiyle vardır. Böylece, Sartre tarafından 'başkası tarafından görülmüş olmak' şeklinde adlandırılan bu münasebet, ne nesne-başkasının özünden ne de bizim kendi özne-varlığımızdan çıkarılabilecek indirgenemez bir olguyu göstermektedir. Nesne-başkası, anlamını, bu kökensel ilişkinin dönüşmesinden ve bozulmasından kazanmaktadır. Dünya üzerinde başkasını muhtemelen bir insan olan gibi kavrayışımızın atıfta bulunduğu şey, bizim başkası tarafından görülmüş olma imkânımızın devamlılığıdır. Yani, bizi gören bir özne için, kendini bizim tarafımızdan görülen nesneye ikame etmesinin devamlı imkânıdır. Başkası tarafından görülen varlık, başkasını görmenin hakikatidir (a.e., 348-349).

Bunun yanı sıra, göz, Sartre için, ilk başta görme duyusunun organı olarak değil, bakışın taşıyıcısı olarak kavranır. Bize yönelmiş bir bakışı, bize bakan gözlerin yok oldukları fonun üzerinde yakalarız ve bakışı yakaladığımız anda gözleri algılamaz oluruz. Gözler oradadır, algı alanımızın içinde, salt şimdi ve orada mevcut olanlar olarak dururlar, ama onları kullanamayız, adeta nötralize edilmişlerdir, oyundışıdır. Husserl'in tanımladığı fenomenolojik indirgemeyi gerçekleştirecek bir bilinç için, dünyanın içinde bulunduğu devredışı bırakılmış halde kalırlar. Sartre'a göre, bir bakışı kavramak, dünya üzerindeki bir bakış-nesneyi yakalamak değil, bakılmış olduğunun bilincine varmaktır: "Gözlerin ortaya koymuş olduğu bakış, ne türden olursa olsun benim kendime göndermedir, benim güçsüz olduğumdur, yararlanabilecek bir bedene sahip olduğumdur, belli bir yer işgal ettiğim ve korunmasız olarak bulunduğum mekândan hiçbir durumda kaçamayacağımdır, kısaca görülmüş olduğumdur" (2010: 351).

Öte yandan, başkasının bakışı'ı bize bir mekânsallık kazandırır. Kendimizi bakılan olarak kavramak, mekânsallaştırılan-mekânsallaştıran olarak kavramaktır. Başkasının bakışı'ı, yalnızca mekânsallaştıran olarak kavranmakla kalmaz, aynı zamanda o bir zamansallaştırandır da. Başkasının bakışı'yla birlikte, bizim ilke olarak yalnızken elde edemeyeceğimiz bir yaşantı tezahür eder ve Sartre bunu, eşzamanlığın yaşantısı olarak adlandırır. Tek bir "kendi için" açısından dünya, eşzamanlılık değil, yalnızca birlikte mevcudiyetler içerebilir. Çünkü, eşzamanlılık başkaca hiçbir münasebetle bağlı olmayan iki varolanın zamansal bağlantısını varsayar. Sartre'a göre kökensel eşzamanlılık, "bu bardağın benim için olmasıyla aynı zamanda Paul için olmasıdır" (2010: 360) örneğiyle anlatılabilir. Dolayısıyla bu durum, her türlü eşzamanlılık için bir temeli varsaymaktadır. Bu temel, bizim kendi zamansallaşmamızda, zamansallaşan bir başkasının mevcudiyetidir. Dünyanın zaman-mekânsal nesnesi olarak, dünya içindeki zaman-mekânsal bir konumlanışın özsel yapısı olarak, kendimizi başkasının tahminlerine, değerlendirmelerine sunarız ve bunu, salt *cogito* işlemi aracılığıyla kavrarız. Bakılan olmak, kendimizi bilinmeyen değer tahminlerinin bilinmeyen nesnesi olarak kavramaktır. Nitekim, görülmüş olmak, bizi kendi özgürlüğümüz olmayan bir özgürlük için korunmasız bir varlık olarak oluşturur (a.e., 360-361).

Dolayısıyla, başkasının bakış'ını yakaladığımızda telaşlanırız ve ani bir sarsıntı yaşarız. Sartre bunun nedenin, kendimizden uzakta, dünyanın ortasında, dünyanın nesnelereyle birlikte düzenlenen bütün imkânlarımıza aniden yabancılaşmamız olduğunu öne sürmektedir. Buradan çıkan sonucu, Sartre şu şekilde ifade eder: “İmkânım, benim dışımda ihtimal haline gelir. Başkası, bu imkânın kendisi olmadığı bir özgürlük tarafından, ama tanığı olduğu ve sonuçlarını hesapladığı bir özgürlük tarafından kemirilmiş olarak kavradığı ölçüde, imkân, mümkün olanların oyunu içindeki salt belirsizliktir ve ben onu tam da bu şekilde düşünürüm” (2010: 358). Bu, kökensel olarak kendimizi orada, başkası için hissetmemizdir ve varlığımızın bu hayalet taslağı bizi kendi bağrımızdan vurur. Çünkü, utançta ve öfkede, korkuda kendimizi durmadan bu hayalet varlık taslağı şeklinde kabul ederiz ve üstelik kabullendiğimiz şeyi bilmeyiz, sadece o oluruz (a.e., 357-358). Sartre bu düşüncesini, aşağıdaki sözleriyle açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Diğer kişinin algısı benim dünyamın merkezinde, benimkinden farklı bir bakış açısı ve hareket noktasını tanımanın sonucu olan bir yokluk veya delik yaratır. Ötekinin algısı, benim mekanım olmayan bir mekanı açılar. Öteki, bana baktığı zaman, kendimi nesne ve ötekini de özne olarak görmeye başlarım. Ötekinin bakışının hükmü altına giren ben, ötekinin özgürlüğü için bir nesne haline gelirim. Varlığımı ötekinin özgürlüğünde ve ötekinin özgürlüğünce kayda geçirildiği şekilde yaşar ve kendimi doğa olarak kavrarım (akt. West 1998: 204).

Sonuç olarak, Sartre için başkası, hem varoluşumuz hem de kendimizi bilişimiz için gerekli görülmektedir. Ancak başkasının bakış'ı ile kendi bedenimizi fark edebildiğimizi öne süren Sartre, kendi bedenimizin başkasının bakış'ı öncesinde yalnızca bir öznellik olarak değerlendirilmesi söz konusuysen, başkasının bakış'ıyla birlikte, bedenimiz ‘başkaları için varlık’ haline, yani bir nesne haline gelmektedir ve bu durumda savunmaya geçmediğimiz sürece, biz başkasının bakış'ına ve yargılarına teslim olmuş oluruz (Koç 1999).

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, Sartre'in felsefesinde karşımıza çıkan bakış fenomeninin, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan gözlemin işin içine karışmasıyla birlikte olgunun değişime uğradığı düşüncesiyle benzerlik gösterdiği savı şöyle bir analogiyle daha açık bir şekilde ortaya konulabilir: Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan “ihtimal dalgası”, Sartre'in felsefesindeki “kendinde varlık”a karşılık gelmektedir. Yine aynı ilkede gördüğümüz elektronun “parçacık” ya da “tanecik” olarak objektif gerçekliği, Sartre'in felsefesindeki “kendi için varlık”a uygun düşmektedir. Son olarak, “gözlem aracı” da, Sartre'da ki “bakış” fenomenine karşılık gelmektedir.

## 5) Atom Altı Evren – Kendinde Şey

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğunu etkilediğine ilişkin öne sürülebilecek son örnek, Kuantum Teorisi'nin Kopenhag yorumunda atom-altı evrenin bilinemeyeceğine ilişkin görüşün, Sartre'in varoluşçuluğunda kendinde şey'in reddedilmesine ilişkin görüşe yansımış olmasıyla ilgilidir.

Heisenberg'e göre (2000), Belirsizlik İlkesi sadece epistemolojik olarak değil, ontolojik olarak da geçerlidir. Gelecekte bile atom altı dünyası için nedensellik ilkesinin geçerli olmayacağını öne süren Heisenberg için, algılayabildiğimiz istatistiksel evren dışında hiçbir şeyin var olması söz konusu değildir ve bu yüzden algılarımızın ötesinde bir gerçeklik aranmamalıdır. Dolayısıyla, Heisenberg'e göre, bilimde yapılacak tek şey algılar arasında bağlar kurmaktan ibarettir.

Heisenberg gibi Bohr da, "atom seviyesindeki gözlem sürecini irdeleyerek, bizim seçtiğimiz gözlem tipinin, kullandığımız kavramların sınırlılıklarının ve gözlemle gerçekleştirdiğimiz etkinin kendinde atom hakkında edindiğimiz bilgiyi tayin ettiğini belirtmektedir" (Taslaman 2008: 51). Bohr'a göre, gözlem süreci gözlenen etkilediği için kendinde atomu olduğu gibi resmetmemiz mümkün değildir.

Benzer şekilde Sartre da, bir nesnenin gerçekliğini, görünmeler dizisi olarak görmektedir. "Şeyler kendilerini profiller halinde –sadece görünmeler aracılığıyla– verirler ve her görünme başka görünmelere gönderme yapar" (2010: 38). Sartre'a göre, "modern düşünce varolanı, onu açığa çıkaran görünmeler dizisine indirgeyerek önemli bir ilerleme kaydetmiştir" (a.e., 19). Örneğin, elektrik akımının gizli bir içyüzü yoktur, elektrik akımı onun tezahürleri olan fiziksel-kimyasal olayların (elektrolizler, bir karbon çubuğunun akkorlaşması, galvanometrenin ibresinin kıılmaması vb.) bütününden başka bir şey değildir. Bu olaylardan hiçbiri tek başına, elektrik akımını açıklamaya yetmez. Dolayısıyla, olmak ve görünmek düalizmi felsefede yer alma hakkına artık sahip değildir. Görünüş, varolanın tüm varlığını kendine doğru çeken gizli bir gerçeğe değil, görünüşler dizisinin toplamına gönderme yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle, nesne vardır ve bir varolanın varlığı o varolan ne olarak görünüyorsa tam olarak odur. Bilinç ise, kendisi olmayan varlığa yönelmiş olarak varolur. Bu noktada Sartre için fenomen, Kant'taki anlamıyla görünür olmanın –görünme, dolulukla kendini sunma– çifte görevliliğine sahip değildir.<sup>1</sup> Yani, fenomen mutlak bir hakiki varlığa işaret etmemektedir, o kendini olduğu haliyle belli ettiği için ne ise mutlaka odur. Görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini ve de görünmelerin toplam dizisini gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınmaz. Görünme, özne-varlık ile mutlak-varlığı ayıran ince hiçlik zarı da değildir. Görünmenin özü, hiçbir varlıkla karşıtlık oluşturmayan görünmektir. Fenomen, nasılsa öyle incelenip betimlenebilir, çünkü o kesinlikle kendi kendinin göstergesidir (2010: 19-22). Buradan anlaşılacağı gibi Sartre, nesnenin gerçekliğini öznel bir izlenimler çokluğundan

<sup>1</sup> Kant fenomen kavramını, bilgi kuramının özünü oluşturan aşkınsal özne anlayışı bağlamında açıklamaktadır. Kant'ın düşüncesinin özü, öznenin bilgi edinme etkinliğinde merkeze alınması, Kant'ın terminolojisiyle, zaman sezgisinin a priori kapsayıcılığına bağlı anlama yetisinin a priori formlarını doğaya buyurmasıdır. Öznenin anlama yetisinde a priori olarak temelde yer alan zaman tasarımı dünyaya ilişkin tüm deneyimizin, yani duyularımıza kendisini sunan dünyanın fenomenal anlamda görünüşe gelmesinin olanağıdır. Bu bağlamda Kant'ta fenomen, kendinde varlık alanı olarak dünyanın duyularımızı etkilemesi aracılığıyla bizdeki zaman ve mekan tasarımı aracılığıyla oluşturulur. Buna göre Kant'ın fenomenler alanı olarak nitelendirdiği anlama yetisinin alanını oluşturan algı ve kavramın sentezi olarak öznenin bilişsel deneyimi, zaman ve mekan sezgisinin kapsayıcılığı ile sınırlıdır (Aşkın 2008: 54-55)

türetmemektedir ve fenomeni, yaşanan olayların onu yaşayan tarafından betimlenmesi olarak görmektedir.

Son olarak, Sartre için varlık Tanrı tarafından yaratılmamıştır ve görünenin arkasında hiçbir şey barınmamaktadır. Bu nedenle, varolmanın yeterli ve gerekli şartı kendini bütün nitelikleri ve özellikleriyle ortaya koymak anlamına gelen fenomenleşebilmektir. Görüsel olandan başka bilgi olmadığını öne süren Sartre'a göre, "bilginin bir doğruluğu vardır, ancak bu doğruluk kesinlikle insanidir" (2010: 304). Çünkü, bilincin olumsuzlamasıyla "kendinde"ye özgül özellikler yüklenmektedir. Gerçeklik denilen şey, bilincin yansıtımlarına bağlıdır ve bu nedenle farklı yansıtımların varoluşu söz konusudur. Sonuç olarak Sartre için, "dünya insanidir" (a.e., 303) ve hem ontolojik hem epistemolojik hem de etik alanında insanın öznelliğinden başka bir evren bulunmamaktadır.

## Sonuç

Bu çalışmada, Kuantum Teorisi'nin Sartre'ın varoluşçuluğu üzerindeki etkileri beş madde üzerinden irdelenmiştir. Söz konusu etkinin ilki, ontolojik indeterminizm görüşü ile varoluş özden önce gelir ilkesi arasında mevcuttur. Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde savunulan doğada ontolojik indeterminizmin var olduğu görüşünün, Sartre'ın felsefesinin en temelinde bulunan varoluş özden önce gelir ilkesi üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Bunun yanı sıra, Kuantum Teorisi'nin Kopenhag yorumu, maddi evrende ve insan beyninde "objektif olasılıklar"ın var olduğunu öne sürerek özgür iradenin varlığını desteklemektedir. Benzer şekilde Sartre da, indeterminist bir yaklaşımı benimseyerek özgür iradeye yer açmaktadır.

Ayrıca, Sartre'ın varlık -dünya- betimlemesi de, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde öne sürülen ontolojik indeterminizm ile örtüşmektedir. Her iki yaklaşımda da nedensellik ilkesi yerine belirsizlik ilkesi benimsenmekte, kesinlik anlayışı yerine olasılık anlayışı desteklenmektedir.

Buna ek olarak, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde insan etkeninin ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim, Heisenberg doğa teriminin Kuantum Mekaniği'nde insan etkenine göre anlam kazandığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde, Sartre'ın varlık betimlemesinde de "kendi için varlık" a yapılan vurguyla insan etkeni belirgin bir şekilde ön plandadır.

Dalga ve parçacık ikiliği ile "kendinde varlık" ve "kendi için varlık" kavramları arasındaki benzerlik ise, Kuantum Teorisi'nin Sartre'ın varoluşçuluğu üzerinde etkili olduğuna ilişkin öne sürülebilecek bir diğer örnektir. Bohr, dalga ve parçacık olmayı aynı varlıkların iki ayrı görünümü olarak yorumlamaktadır. Benzer şekilde Sartre da, "kendinde varlık" ve "kendi için varlık" olmak üzere, aynı varlığı iki yanlı olarak tanımlamaktadır. Sartre'ın varlık anlayışında karşımıza çıkan bu bakış açısıyla, Kuantum Teorisi'nde yapılan deneylerle ortaya çıkan dalga ve parçacık ikiliği görüşü arasında bir benzerlik bulunduğu düşünülmektedir.

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğu üzerinde etkili olduğuna ilişkin gösterilebilecek bir başka örnek, bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik ile “kendi için varlık” (özgürlük) kavramları arasındadır. Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan bir tek cisimden kaynaklanan belirsizlik durumunun, Sartre'in “kendi için varlık”la özdeş tuttuğu özgürlük anlayışı üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Gözlem süreci ve bakış fenomeni arasındaki benzerlik, Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğu üzerinde etkili olduğuna ilişkin öne sürülebilecek bir diğer örnektir. Sartre özneler-arası iletişimi bakış fenomeninden hareket ederek değerlendirmektedir. Sartre'a göre, “kendinde varlık”, “kendi için varlık” olabilmek için bakış'a gereksinim duymaktadır. Sartre'ın öne sürdüğü bakış fenomeninin, Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi'nde karşımıza çıkan gözlemin işin içine karışmasıyla birlikte gözlemlenen olgunun değişime uğradığı düşüncesiyle benzerlik gösterdiği öne sürülebilir.

Kuantum Teorisi'nin Sartre'in varoluşçuluğu üzerinde etkili olduğuna ilişkin gösterilebilecek son örnek, atom altı evren ve kendinde şey kavramları arasında mevcuttur. Kuantum Teorisi'nin Kopenhag yorumunda atom altı evrenin bilinemeyeceği kabul edilmektedir. Doğaya ontolojik indeterminizm hâkim olduğu için, algılayabildiğimiz istatistiksel evren dışında hiçbir şeyin var olması söz konusu değildir ve bu yüzden algılarımızın ötesinde bir gerçeklik aranmamalıdır. Benzer şekilde Sartre'ın varoluşçuluğunda da bir nesnenin gerçekliği, görünmeler dizisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görünme, arkasında hiçbir şey olmadığından ve yalnızca kendini ve de görünmelerin toplam dizisini gösterdiğinden, kendi varlığından başkaca bir varlık tarafından taşınmamaktadır. Gerçeklik, bilincin yansıtımlarına bağlı olduğu için dünya insanidir ve hem ontolojik hem epistemolojik hem de etik alanında insanın öznelliğinden başka bir evren bulunmamaktadır.

Yukarıda görüldüğü gibi, bilim ve felsefe arasındaki etkileşimin kaçınılmaz olduğu kabulünden hareketle, bu çalışmada Kuantum Teorisi'nin Sartre'ın varoluşçu felsefesi üzerindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak bu çalışmanın, tam tersi bir sav ile de yapılabileceği öne sürülebilir. Diğer bir ifadeyle, varoluşçuluğun Kuantum Teorisi üzerindeki etkileri de tutarlı bir şekilde temellendirilebilir. Nitekim, John Hedley Brooke (aktaran Taslamam 2008: 49) “Kuantum Teorisi'nin mimarlarından olan Bohr'un gençliğinde Kierkegaard'ın etkisinde olduğuna ve Kierkegaard'ın bireye vurgu yapan felsefesinin paralel bir izahını Kuantum Teorisi'nde oluşturduğuna” dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, bilim ve felsefenin bilgiye ulaşma konusunda yöntem farklılıkları olsa da, her iki bilgi alanının konuları temelde insan, dünya ve evren üzerinedir ve dolayısıyla belli bir çağa egemen olan paradigmanın çatısı altında bu konuları ele alırken birbirlerinden etkilenmemeleri mümkün değildir. Ancak, bu çalışmada, Kuantum Teorisi'nin Sartre'ın varoluşçu felsefesi üzerindeki etkilerinin belirlenmesi tercih edilmiştir.\*

\* Bu makalenin son haline getirilmesindeki yardımlarından dolayı Doç. Dr. Eyüp Erdoğan'a teşekkür ederim.



## Effects of Quantum Theory on Sartre's Existentialism

### Abstract

The purpose of this article is to try to explain which philosophical approaches are affected by quantum theory. Quantum theory has started to take Newton's paradigm place that is accepted as yet an uncompleted paradigm. This situation not only changed the scientists' way of perceiving the universe but also changed everybody who has started to lives on the universe that has control over this paradigm. In other words, the change of paradigm affected on all the other types of knowledge and domains. One of the domains is affected on the change of paradigm with the domain is philosophy. The mechanical-determinist perceiving the universe traumatized associated with the quantum theory that was mooted in 20th century. Drastic changes created by quantum theory entailed to reconsider lots of issues especially determinism and free will. On handling and interpreting of the cases in point it is seen that one of the most important philosophical thought movement of 20th century, existentialism's fundamental thesis –Sartre's specific to existentialism- jibed with the fundamental assumptions on quantum mechanics.

The interaction between science and philosophy from the acceptance of the inevitable movement. In this study, effects of the Theory of Quantum on Sartre's existentialist philosophy was to determine. This argument was laid to Sartre's existentialism with Quantum Theory similar aspects between the five items have been pointed out.

The first of these impact, with a view to ontological indeterminism principle of existence precedes essence is available. Heisenberg's Uncertainty Principle advocated the view that there is ontological indeterminism in nature, located in the most basic of Sartre's philosophy of existence precedes essence is thought to have an influence on principle. In addition to this, the Copenhagen interpretation of Quantum Theory, the material universe and the human brain "objective probabilities" s presence arguing that supports the existence of free will. Similarly, Sartre by adopting the approach where indeterministic free will is open.

Also, in Sartre's being -the-world- description, Heisenberg's Uncertainty Principle is consistent with the proposed ontological indeterminism. In both approaches, the uncertainty principle is adopted instead of the causality principle, the understanding of probability rather than certainty of understanding are supported.

In addition, Heisenberg's Uncertainty Principle is seen that the human factor is at the forefront. Indeed, in Quantum Mechanics, Heisenberg the term of nature, meaning emphasizes that according to human factors. Similarly, descriptions of being at Sartre's "being for self" made a significant way, with the emphasis on the human factor in the foreground.

Wave-particle duality and the "being in self" and "being for self" similarity between the concepts of the Theory of Quantum effect on Sartre's existentialism is another example that can be argued about that. Bohr, particles and waves that are interpreted as two separate views of the same being. Similarly, Sartre the "being in self" and "being for self" to be the same being are defined as two-sided. With this perspective in Sartre's understanding of being resulting in experiments

in Quantum Theory and wave-particle duality is thought that a similarity between opinion.

Effects of the Theory of Quantum on Sartre's existentialism that have an effect on another related example can be shown with the uncertainty arising from a single object "being for self" (freedom) is between the concepts. Heisenberg's Uncertainty Principle arising from the uncertainty of a single object on Sartre is thought to have an effect on understanding of freedom.

Observation process and the gaze phenomenon of the similarities between effects of the Theory of Quantum on Sartre's existentialism that is another example that can be argued about. Sartre inter-subjective communication is assessing gaze of the phenomenon acting. According to Sartre, the "being in self" needs the gaze to become "being for self". Sartre's gaze of the phenomenon is similarities Heisenberg's Uncertainty Principle encountered in observations with the influence of the observer the observed phenomenon is changing idea.

The last example, which show the effect of Quantum Theory on Sartre's existentialism subatomic world and "being in self" concept is related to. In the Copenhagen interpretation of Quantum Theory, subatomic universe is considered to be unknown because in nature there are ontological indeterminism. Similarly, in Sartre's existentialism the world is a humanitarian, because of the reality depends on projections of consciousness. Thus, in the field ontologically and epistemologically and ethically there are no other world out side of human subjectivity.

As a result, there are differences in the methods of science and philosophy. But, both of these issues are basically human in the world and the cosmos is on and in the same age who has a common paradigm it is when addressing these issues is not possible to be affected by each other. Therefore, in this study, the opposite can also be done with an argument. In other words, the effects of Sartre's existentialism on Quantum Theory consistently shown. However, in this study, effects of Quantum Theory on Sartre's existentialism determination is preferred.

### **Keywords**

Quantum Theory, Heisenberg's Uncertainty Principle, Existentialism, Sartre.

## KAYNAKÇA

- AKTOLGA, Münir (2004) “Doğada Sistem Gerçekliği ve Enformasyon İşleme Süreci”, ss. 1-11, Erişim Tarihi: 15 Aralık 2012 tarihinde <http://www.aktolga.de/t3.pdf> adresinden temin edilmiştir.
- AŞKIN, Zehragül (2008) “Kant ve Heidegger’de Özgürlük Sorunu”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 11/Güz: 53-68.
- CEVİZCİ, Ahmet (2011) *Felsefe Tarihi Thales’ten Baudrillard’a*, İstanbul: Say Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet (1996) *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları.
- ÇELİK, Haşim Cem (2007) “Heisenberg, Nedensellik ve Determinizm”, *Flsf Dergisi*, 4/2007: 123-135.
- ERDOĞAN, Eyüp (2011) *Bilim ve Metafizik Üzerine Tarihsel Bir Soruşturma*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- ERDOĞAN, Eyüp (2005) “Descartes-Newton Bağlamında Felsefe-Bilim Etkileşimi”, *Felsefe Tartışmaları*, 35/2005: 1-15.
- HEISENBERG, Werner (2000) *Fizik ve Felsefe: Determinizm’den Olasılığa Doğru Olasılıktan Determinizme Doğru*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.
- KARAÇAY, Timur (2004) “Determinizm ve Kaos”, ss.1-10, *Mantık, Matematik ve Felsefe II. Ulusal Sempozyumu*, Assos, 21-24 Eylül 2004.
- KOÇ, Emel (1999) “J.P.Sartre Felsefesinde Ben-Başkası-İletişim Problemi”, *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL/1999: 333-347.
- ÖZLEM, Doğan (1996) *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- PLANCK, Max (2007) *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.
- SARTRE, J. Paul (2010) *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, 3. Basım, İstanbul: İthaki Yayınları.
- SARTRE, J. Paul (1999) *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.
- SARTRE, J. Paul (1997) *Bulanıtı*, çev. Selahattin Hilav, 2. Basım, İstanbul: Can Yayınları.
- TARLACI, Sultan (2003) “Kuantum Mekanikliği Temel Kavramlar Büyük Patlamadan Beyine”, *NeuroQuantology*, 4/2003: 428-448.
- TASLAMAN, Caner (2008) *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- WEST, David (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul Paradigma Yayınları.
- YILDIRIM, Cemal (2011) *Bilim Tarihi*, 14. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.



Research Article  
Araştırma Makalesi

Ebrahim Oshni ALVANDI

Monash University, Faculty of Arts, Psychological Studies, Melbourne and Churchill, Australia  
Ebrahim.oshni- Alvandi@monash.edu

## A Review From Denotation To Denoting

### Abstract

Gray's Elegy is an argument towards meaning and denotation of denoting concepts. Denoting concepts occur in propositions and quantifier phrases occur in the sentences that express those propositions. Russell used this argument to distinguish meaning from denotation. The study will follow this argument comparing two other ideas raised by Makin and Pakaluk. The paper ends up discussing the meaning of a denoting phrase or a complex in a proposition which becomes *about* the denotation by a chain of objects and ideas. A formulation will be introduced for the proposal at the final step.

### Keywords

Denotation, Gray's Elegy argument, concepts and meaning.

## 1. Introduction

The German philosopher and mathematician Gottlob Frege in his 1892 paper *Über Sinn und Bedeutung* (*On Sense and Reference*) claimed that sense and reference are two different aspects of the meaning. Roughly, a term's reference is the object it refers to and its sense is the way in which it refers to that object. A decade later another important study is presented by Russell in the *Principles of Mathematics* (PoM)(1903). He made an effort to make a distinction between the sense and reference by another technical term called propositions. A proposition refers to the "content" or meaning of declarative sentence.<sup>1</sup>

Russell uses the word "proposition" at various periods in various meanings. The meaning in his theory can often be defined by proceeding from the context. But at the period under review, Russell considers proposition not as a linguistic formation, but as something for what a linguistic sign stands; such a sign is a declarative sentence. Russell means by a proposition's being "linguistic" that meaning is *about* words<sup>2</sup> but his concern in PoM or before is never with words and sentences, but with propositions and their constituents. Existing entities are constituents of propositions. The complex propositions contain terms<sup>3</sup> as their constituents too (The term is what Russell understands by as all that may be object of thinking and that can be enumerated. There are two kinds of terms or objects: some of them have some place in space or time, but the other not.)

His solution in PoM on the problem of sense and reference and even on whether a concept can be a logical subject of proposition made recourse with the notions of *a denoting concept* and the *relation of denoting*. According to Russell, a "concept denotes when, if it occurs in a proposition [as an objective truth or falsehood], the proposition is not about the concept, but about a term connected in a certain peculiar way with the concept" (PoM, p. 53). "Term" is used simply to mean "thing" or "object," in the widest possible sense—everything, Russell says, is a term (see, e.g., *Principles*, 47). In his idea, 'a term is anything' is capable of being a logical subject in a proposition (PoM, p.44). That is, concepts and terms relate logically together. Concepts inherently and logically *denote* such terms (*Principles of mathematics*, p.54). In other words, in "Denoting", a concept may be connected with a term or combination of terms which it is not a relation between words and things but a relation between things of a particular kind (denoting concepts) and things in general.

The relation in a proposition is *about* things. If a proposition contains a denoting concept it is about the things which that concept denotes, and not about the denoting

<sup>1</sup> For more details see: King Jeffrey C., (2011) Structured Propositions, Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/propositions-structured/>

<sup>2</sup> His statement that words are all "symbols which stand for something other than themselves" is not to be taken as a philosophical theory of meaning, and when Russell speaks of "the entities indicated by words" he is not using "indicate" as a technical term.

<sup>3</sup> A Term is a word or phrase used to describe a thing or to express a concept, esp. in a particular kind of language or branch of study.

concept itself. In particular, denoting concepts occur in propositions in a way that quantifier phrases of denotation occur in the sentences that express those propositions. Denoting concepts, in other words, are what the quantifier phrases of natural language (such as ‘every’, ‘any’, ‘a’, ‘some’, and ‘the’) express or stand for. Due to the theory of denoting concepts, the constituent is the denoting concept. But "the present president of South Azerbaijan" (which is a concept, not a person) may well fail to denote anything. This is the challenging point of the idea when it is asked that if propositions such as "I need *the* book" and "*the* present president of South Azerbaijan" have the same denotation approach because of the same quantifiers.

## 2. Denoting and Meaning

Russell shows a significant change in his idea in his paper 1905, “On Denoting”.<sup>4</sup> According to Russell's views before “On Denoting”, the meaningfulness of a sentence such as "the present president of South Azerbaijan is handsome" demanded that there be a present president of South Azerbaijan. The significance of OD, is that it reformed Russell's theory of meaning in such a way that he could accept the meaningfulness of the sentence "the present president of South Azerbaijan is handsome" without accepting that there is, in any sense, present president of South Azerbaijan.

In the other example, “the dome of the Goy Machid”<sup>5</sup> the round squares do not necessarily imply that “the dome” in the expression correspond to an object which have existence (Hylton, 1993). For Russell, as it is mentioned before, a denoting phrase is a (singular) noun phrase beginning with what linguists call a *determiner*, like ‘a’, ‘every’, ‘some’, or ‘the’. A phrase is denoting only because of its form not its “content”. However, a denoting phrase need not denote anything in order to be a denoting phrase; it simply needs to have the form of a phrase that is denoting something. That is, a phrase can denote a definite object such as the “the dome of the Goy Machid” or it can denote ambiguously a country or building, which there is no a country or a building in particular but an undefined country or building.

Therefore, a denoting phrase needs to denote anything in order for the verbal expression of the proposition which involves it to have a meaning. In addition, Russell thinks that denoting is a fact that concerns logic. The logic, in his word, is because of the relation between the objects designated and expressed. According to him, it is the meaning but not the designated or expressed *names* of the objects which denotes the denotation (OMD, see pp.317-18).

The theory of descriptions is his solution to the problems caused by the interpretation of denoting phrases. Russell thinks that one can infer things about the nature of the world by examining the language that truthfully describes the world. He

<sup>4</sup> A theory which has been called a “paradigm of philosophy”. See for more details: Frank P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R. B. Braithwaite (London: Kegan Paul, 1931), p. 263.

<sup>5</sup> It is a (Azerbaijan) Turkish name. Blue or sky mosque is its translation. For more details see: [http://en.wikipedia.org/wiki/Blue\\_Mosque,\\_Tabriz](http://en.wikipedia.org/wiki/Blue_Mosque,_Tabriz)

suggests that such definite descriptions as "the golden mountain", "the round square", "the country of South Azerbaijan" do, in fact, denote things that fit or satisfy them. In short, the theory of description, originated from Russell's, "On Denoting," (1905) is an attempt to consider the meaningfulness of sentences by expressions that does not necessarily charges to prosecute the existence of such entities.

### 3. Gray's Elegy Argument

Gray's Elegy is an argument offered for the problem of meaning and denotation of denoting concepts to show that PoM is incoherent. The argument is proposed additionally reasoning that PoM cannot provide an adequate account of non-uniquely denoting concepts. Due to the argument, if it is assumed that any grammatically correct denoting phrase can stand for an object then difficulties in the interpretation of denoting phrases could be found hitherto. Denoting is not the subject of denotation; instead a meaning is casted on the denoted phrase (Brogaard, 2006). For example, if there is a Meinong<sup>6</sup> object for the phrase "the present president of South Azerbaijan" which still reveals no such governor, then we have to admit both that there is and there is not a present president of South Azerbaijan. Obviously, it shows obviously a contradiction. It is not a clear elaboration. Russell states this by proposing that it is relevant to admit self-contradiction.

On the contrary, as alluded before, Frege by a distinction between sense and reference (or in other words, a distinction between meaning and denotation) avoid self-contradiction. He shows that a denoting phrase's meaning is to be found in its constituent meanings, not its denotation. But Russell argues on Frege's idea in a way that a statement 'the present president of South Azerbaijan' is not about the meaning at all, but about the man himself. Therefore, it is a statement about a denotation not a meaning. Frege's distinction between a denoting phrase having both meaning and denotation led Russell to put forth the idea of Gray's Elegy. He mentions 'the first line of Gray's Elegy'<sup>7</sup> as a subject in a proposition<sup>8</sup> which is about the meaning of what is contained within the inverted commas. Russell used commas to distinguish meaning from denotation.

Let's consider the proposition 'the first line of Gray's Elegy states a proposition'. This is the denotation of denoting phrase. But "'the first line of Gray's Elegy" does not state a proposition which is about the meaning of what is contained in the inverted commas: the relation between these meaning and denotation is not just linguistic, but it is a logic relation. We can express it as the meaning denotes the denotation.

If we say 'the meaning of C' (C = 'the first line of the Gray's Elegy') then we have the denotation. For example, 'the meaning of the first line of Gray's Elegy' is the

<sup>6</sup> Meinong holds that phrases such as 'the present king of France', 'the round square' stand for genuine objects.

<sup>7</sup> A poem by Thomas Gray (26 December 1716 – 30 July 1771). Its first line is 'The curfew tolls the knell of parting day'.

<sup>8</sup> The proposition would be something like " 'The first line of Gray's Elegy' is a concept"



same as ‘the meaning of ‘the curfew tolls the knell of parting day’. So to have the meaning rather than the denotation we ought to avoid saying ‘the meaning of the C’ and instead say ‘the meaning of the ‘C’’, which is the same as ‘C’. Similarly, ‘the denotation of C’ does not denote what we want. It only denotes what is denoted by the denotation we want. For example, the denotation of ‘C’ is the curfew tolls the knell of parting day.

The problem with speaking of the meaning of a denoting phrase or complex is that the moment the denoting complex is put into a proposition it becomes about the denotation. If the subject of a proposition is within inverted commas, then it becomes the meaning of the denotation, not the meaning of the proposition inverted into commas. This is the big puzzle of ‘the relation between C and ‘C’ that still remains mysterious.

#### 4. Gray’s Elegy’s puzzle

Is there difference between the following phrases one without the inverted commas and the other using these commas?

- 1: the country of South Azerbaijan is a building not a denoting complex.
- 2: “the country of South Azerbaijan” is not a building, but a denoting complex.

In other words, how the concept of phrase would not be related to the proposition over which a meaning is denoted? To elaborate the problem, let’s use L1 to indicate the entity occurring in subject position in the proposition expressed below by 1 and L2 for the entity (whatever it maybe) in subject position in the proposition expressed by 2. As Russell says if we wish to speak of the concept, we can indicate the fact by italics or inverted commas. So L1, on the theory in question, is a meaning or denoting complex which denotes a particular object where L1 occurs in the subject position in the proposition expressed by (1). Noting that constituents of L1 are indicated by the individual words of the corresponding phrase; otherwise stated, when the phrase occurs without inverted commas we are talking about the object(s) (e.g. a single building) — depending on the sense in which the phrase is used.

The approach of Russell seems to give a sense to a denoted phrase by acquiring a direct understanding of the every constituent of the proposition inverted. However, it is not clear what we may mean by using the terms acquirability and apprehension of a proposition in terms of denotation. When the phrase occurs between inverted commas it is the denotation we are talking about. We are talking about an issue which is not only the object, for example the building, but also the meaning of it. Acquaintance with L1 or L2 interrelates with our attitudes with the reality and truth level of their constituents.

This is acceptable if we consider ‘denotation’ when is used to mean either the object(s) denoted or the referent. The Phrase (2) seems that expresses a proposition about L1. But what is L2? L2 may be a different entity than L1 or L1 cannot be one of the constituents of L2 (Makin, p.24). Pakaluk (p.41, 43) and Makin (p.26) agree that this is not the cardinal problem. Makin thinks that our problem is to check the relatedness of L1 and L2 (ibid). He (ibid, p.26) argues that it would not seem that L1 is a different entity than L2. Since if (1) and (2) are about distinct entities, what occurs in their respective subject positions must *be* distinct entities where as it is obviously known that

they are talking about an identical thing. By an identical thing, I mean that L1 and L2 both refer to a single entity as an (denoted) object and meaning.

Russell, then, talks about the relatedness by stating that “the meaning denotes the denotation”. It is of a fruitful strategy to make a relation between L1 and L2<sup>9</sup>. The idea is that the relation between them is not of the type of logical relation because each of both L1 and L2 has meaning and denotation in separation. Truly, Makin (2000, p.19) states that, in contrast, this particular point is a crucial difference between logical and linguistic difference. If the relation between meaning and denotation was only linguistic we would scrutinize the relation by words or phrases. That the relation, then, would have nothing to suppose more than the meaning and the meaning would be expressed by the phrases as that which denotes only the denotation.

However, it seems that the possible expectation of Russell is to speak about denotation of denoting concepts, not the denoting concepts themselves. It is a distinction between denoting concepts considered in their own rights and the denotation of such concepts as a distinction between their meaning and their denotation (Makin, p.38-39).

After all, I think Makin tries to look at this relation as a function. The denotation of a denoting complex stipulates a function only for the denotations of denoting complexes (Makin, p.27). When we replace a constituent complex of a proposition with another with the same denotation then the denotation of the entire complex remains unchanged, because their function is uninterrupted.

Such approach and usage of the concept of function for the problem may not be possible, because the constituents of a proposition are conceived entities (Pakaluk, p.46) without functions, or if a function should be taken is of logical procedures for the application. L1 in (1) is in a subject position with an occurred entity while in (2) it has a different complex. By (1) we get a proposition about its denotation and in (2) we have a proposition about the complex’s denotation (Makin, p.27). In the words of Pakaluk (p.46) constituents<sup>10</sup> are indicated by words that are used in the statement that expresses that proposition. Using pakaluk’s idea, it could be added that meanings simply are those complexes of entities that bear the relation to entities outside of the proposition, for instance to realized objects, things or even ideas.

Consequently, two different views can be selected: first, a linguistic expression (including words and ideas) indicates a denoting complex in a proposition which denotes something or someone outside of the proposition and has a logical relation with the meaning and denotation. Second, that linguistic expression indicates a denoting complex which is the meaning<sup>11</sup> at the same time and place of the constituents.

Due to Makin and also Russell, the main concern is that if we want to understand L1 we refer to its complex denotation (i.e. country, south, Azerbaijan) expressed from higher levels of inversion, but what about the L2’s constituents? There does not seem to be an immediate answer. It will even be more difficult stepping to higher level of

<sup>9</sup> For more details see: Pakaluk (1993, p45), Russell (1905)

<sup>10</sup> Constituents of the proposition: denoting complexes, denotation and meaning.

<sup>11</sup> It also worth to not that the meaning in both ways is not psychological.

meaning and denotations (i.e. by putting a proposition several times into brackets and so have L1, L2 and etc.) Russell's restriction in looking at phrases, not names or nouns, is not entirely helpful as well (Seto, 1983). Also, I do not think we may explain the issue through indication of phrases to denotation. Indication and denotation presuppose the relation between phrases inverted without bring the logical and cognitive properties into the denoting game.

Although, Russell suggests that denoting is achieved by virtue of the descriptive content in the denoting phrase, still it could be criticized that in the case of some terms, doubts could be happen whether terms are names or descriptions; 'God', as a term, does describe God as the unique divine being or is it a name of God? I think denoting phrases appear in sentences that appear in a broader context. There may be implications that arise from the use of a denoting phrase beyond the composite meaning gleaned from the words in order to be appeared in the denoting phrase. Makin also thinks that "L" has something quite different mean by "L1" and "L1" than "L2" and etc. He believes that (2000) "we are never required to go from denotation to meaning. This is because at first level being given pair the denotation already puts us in a position where we can speak or reason about it, and if we are given only the complex, then we can proceed from it to the denotation." (p.31).

### 5. Rephrasing Gray's Elegy Argument

The story continues putting forth the below three examples:

1. The meaning of the first line of Gray's Elegy
2. The meaning of the 'the curfew tolls the knell of parting day'
3. The meaning of the "the first line of the Gray's Elegy"

By reducing<sup>12</sup> them into symbolic form, we have:

1. The meaning of C
2. The meaning of 'C'
3. The meaning of "C"

*Russell claims that "Similarly 'the denotation of C' does not mean the denotation we want, but means something which, if it denotes at all, denotes what is denoted by the denotation we want. For example, let 'C' be the denoting complex occurring in the second of the above instances. Then*

*C= 'the first line of Gray's Elegy', and*

*The denotation on C= the curfew tolls the knell of parting day. But what we mean to have as the denotation was 'the first line of the Gray'Elegy'. Thus we have failed to get what we wanted." (ibid)*

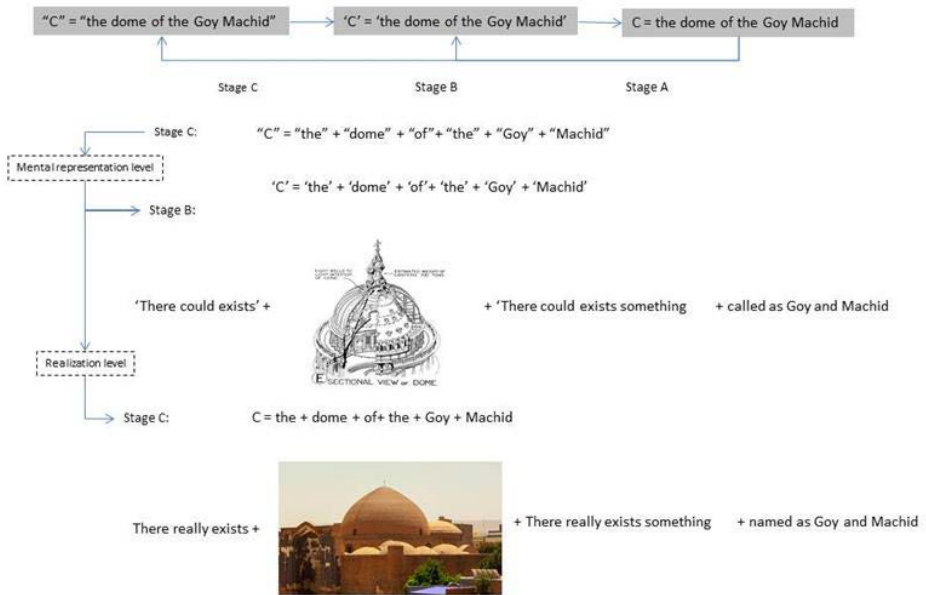
<sup>12</sup> Russell by reducing meaning and denotation into formal level wants to emphasis on the relatedness and difference, at the same time, of the meaning and denotation on linguistic and meta – linguistic (by meta linguistic level I mean higher order) levels.

This idea seek that if the denoting phrase is made part of the phrase for speaking about its meaning (as in ‘the meaning of C’), the resulting phrase will give us a meaning other than the intended one. Denotation and meaning in a simple phrase seems clear, but then when one phrase is embedded in another, we need the denotation of the whole phrase to determine the first phrase’s denotation.

This presents a paradoxical phenomenon. Since the first phrase embodied in another complex one, by this view, may denote something other than what it was in the simple one. Makin thinks (2000) this problem is not because of using "the notion of meaning and denotation, but rather in the very fact of their being denoting phrases at all" (p.37). In contrast, Pakaluk (1994) thinks that the meaning is not, so to speak, a competitor with the denotation, but rather that which makes denotation possible in the first place (see p.52 for more details). The hierarchy of bracketing prepares a way for the claim that denotation presupposes meaning - not the claim that denotation is always accompanied by meaning.

Nevertheless, the series of { C, 'C', "C", ""C"", ... } involves infinity. In the derived denotation, ideas, objects or things, or any *elements (e)* included in the lexical, sentential and propositional productions are also infinite. Makin (p.35) names it “the twin phenomena” in which using ‘the denotation of C’ results in speaking not of the denotation of ‘C’, but of the denotation of its denotation. However, a question is that how the elements {e1, e2, e3, en} of a C make a sequential, casual and relational chain with references outside of a proposition for a meaning via denotation.

A possible method is that this loop of logical interconnection of realized elements with elements in the upper level of denotation fall to a reduction of meaning from upper level of denotation to the lowest level, C, and finally to the elements of the intended phrase i.e. objects and ideas. As I saw, the process of reductions of a proposition acquires meaning through a cut of its elements and integration of elements in lower level of denotation. In other words, integration of any *e* in a sentence makes a sentence denote something, someone or some idea via previous level of integration process, provided that the integration has been done causally and in an experiencing process. Otherwise denotation will occur but denoting would account null.



**Figure 1.** Meaning via denotation process goes from denotation “C” to C. This process is a reduction in three stages. Stage A is a reduction of “C” elements into the range of elements in ‘C’. This stage is in the mental level. Stage B stays in a mental presentation level too, but delineates an upper level of experience and observation. Stage C is a reduction to realized objects or ideas.

So far so good. The process of denotation reduction starts by mental presentation reduction of every *e* to objects that empower existence of *e*. For instance, in a phrase called *the dome of the Goy Machid*, the meaning of ‘the dome of the Goy Machid’ is derived from denotation “C” which is a sum of denotation of each element i.e. [“the”, “dome”, “of”, “the”, “Goy”, “machid”]. The derived meaning from this level travels towards the sum of *es* in ‘C’ i.e. [‘the’, ‘dome’, ‘of’, ‘the’, ‘Goy’, ‘Machid’] and finally is meant by an integration of *e* in C i.e. [the, dome, of, the, Goy, Machid] with modalities. It means that for a reader who does not know what C refers or means, the meaning from denotation “C” would stay possible / impossible at subjective or mental level unless s/he reduces it to the reality for which there will be realized references (See Figure 1).

Notice that the range of *es* in each proposition of denotation is ideas and objects and its domain depends on the experiment and observation of the perceiver rated with received information. Domain is the rate of meaningfulness via experienced references. Experiencing every *e* increases the level of realized reference of the *e* and makes the *e* more meaningful. Less experience or observation keep the proposition at the level of

language experiences, whereas enriched experience provides more realized information of any  $e$  and its quantifier.

According to the mentioned proposal, the idea of meaning is retreated by epidemic –ontological reduction via denotation and would be symbolized as:

$$R: e_{idea} \rightarrow e_{object}$$

$$D: e_{experienced rate}$$

A definition of C is:

$$C = \bigcup_{i=0}^n R(e_i) \quad 1-1$$

$R(e_n)$  is the causal relation of every elements ( $e$ ) with the domain ( $D$ ) of experiences. The relation of ideas to objects could be internal relation of elements which take place in an assembly of the realized space of elements, but the external relation of elements is derivation of denotations by levels of bracketing through experience of references. The internal relation in an inverting level is not transitive (Brogaard,2006) because of the unique roles of action they may take in the phrasing positions, but external relations of elements intransitively can committee to denoting levels.

The directness rate of denoting relation comes from accessibility of experiences to objects, or ideas or information within mind. The following relation for denoting proposition of C which brings the meaning form realized level to mental presentation, is represented as:

$$C = \bigcup_{i=0}^n R(e_i)q \quad 1-2$$

where  $q$  is existential level of quantifiers of each level. Existential level of quantifiers provides a transition within the experiential level. Thus, relation of elements refers to informational level within the world and the mind. The bracketing will thus mean a generalization from the experiences of elements, which leads us to:

$$dC^n = \bigcup_{i=1}^n dC^{n-1} + C \quad 1-3$$

where  $d$  is called denotation of proposition of C in the range of 1 to  $n$  experiential level of elements for  $n \neq 0$ . Without experiencing an element in its space there will be no denotation, even though some may believe that still a meaning can be defined for.

In addition, C in first relation (1-1) is a realized level which is very objective and its quantifiers dedicate the existential scale. C will donate the elements of its phrase due to directedness rate. The element and relation of this level is acquired and validated by

observation to gain meaning and its truth value, whereas  $n \neq 0$  goes to mental representation level that quantifiers are mental assumption of existence.

Quantifiers in every denotation show ordered existence of elements from subjective level of the idea to the reality. In the logical language, quantifiers which denote the C are existential necessity ( $\square \exists e$ ) and quantifiers in  $n \neq 0$  are existential possibility ( $\diamond \exists e$ ). Given these modalities, a model of denotation for  $n \neq 0$  depends on the possibility and necessity of representation of elements.

On this view, C is a derivation of dC with the sequences of possibilities towards realities:

$$C = \frac{\partial(dC)}{\partial \diamond q} \quad 1-4$$

where C and denotation of C (i.e., dC) by substituting appropriate operators of possibility and necessity in (1-2) and (1-3) will be built up a meaning as:

$$C = \square q \bigcup_{i=1}^n e_i \quad 1-5$$

$$dC = \diamond (\square q \bigcup_{i=1}^n e_i) \quad 1-6$$

Generalization will provide us a meaning for C as sum of necessarily integration of leveling elements within the observed space and operation of quantifier on the integration process:

$$C = \sum_{i=1}^n \left( \square q^i \left( \bigcup_{j=1}^{k-1} e_j + \bigcup_{j=k}^n e_j \right) \right) \quad 1-7$$

$$dC^n = \prod_{z=0}^n (\diamond^z \left( \sum_{i=1}^n \square q^i \left( \bigcup_{j=1}^{k-1} e_j + \bigcup_{j=k}^n e_j \right) \right)) \quad 1-8$$

Therefore, the fact that  $dC^n$  denotes at least one element obtains independently of any sentence in which C occurs. In the light of this process, reduction will go sequentially back from high ordered denotation to the denoting stage of propositions. It will be processed by a derivation of quantifiers from  $dC^n$ . That says, according to the relation (1-4), the relation (1-5) would be derived from (1-8) on the existential possibility of quantifiers to reach the existential necessity of quantifiers and elements. Nothing that achieving existential necessity of quantifiers provides meaning, but it still needs to be validated by observations of elements of the propositions to avoid indeterminacy of truth-value.

## 6. Conclusion

Makin states that meaning is a crucial difference between the logical and linguistic difference of its denotation. Additionally, Pakaluk's idea states that meanings simply are those complexes of entities that bear the relation to entities outside of the proposition. The difference of Makin's model with Pakaluk is that in the model of Makin a meaning can be a denotation when one wants to go into higher order levels. It is almost the one Russell bothers with. That is the denotation of a phrase has the meaning (as well as denotation) and the meaning of a phrase has denotation (as well as meaning). One possible idea is to consider every element of phrases and denotational propositions in a logical interaction chain as to reach the basic realized objects, things and ideas and also to achieve the relatedness level of meanings and denotations. One type of formulization was introduced to understand meaning via processed denotation. This attempt was a sort of derivation form mental representation to realization. The proposed symbolization revealed that quantifying depends on the level of necessity and experience of a viewer. Finally it was argued that the relations are logical interaction between every element of denoted propositions.



## Anlamdan Anlamlandırmaya Doğru Bir İnceleme

### Özet

Gray'in *Ağıt'*ı anlamlandırma ve işaret edici kavramların ifade edilmesi hakkında bir argümandır. İşaret edici kavramlar önermelerde, niceleyici sözcüklerde bu önermeleri ifade eden cümlelerde ortaya çıkar. Russell, bu argümanı anlamı ifadeden ayırmak için kullanır. Bu çalışma söz konusu argümanı, Makin ve Pakaluk tarafından ortaya koyulan iki farklı görüşün karşılaştırılmasında kullanmaktadır. Çalışma, işaret edici sözcüğün ya da ideler ve nesnelere zinciri tarafından ifade *hakkında* haline getirilen önermedeki bileşik yapının anlamının tartışılmasıyla sonlanmaktadır. Son adımda, bu öneriye ilişkin formülizasyon verilmektedir.

### Anahtar Sözcükler

İfade, Gray'in Ağıt', Kavramlar ve Anlam.

## BIBLIOGRAPHY

Hylton, Peter. (1993). "The Significance of 'On Denoting'", In *Rereading Russell, Vol. XI of Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, (Ed), C. Wade Savage and C. Anthony Anderson, University of Minnesota Press, 1989. Reprinted in *A Philosophical Companion to First Order Logic*, ed. R.I.G. Hughes, Hackett Press, 1993.

Brogaard, B. (2006). The 'Gray's Elegy' Argument, and The Prospects for the Theory of Denoting Concepts. *Synthese*, 152(1), 47-79.

Makin, Gideon. (2000). *The Metaphysicians of Meaning: Russell and Frege on Sense and Denotation*. London and New York: Routledge.

Pakaluk, Michael. (1994). "The Interpretation of Bertrand Russell's Gray's Elegy Argument" In A. Irvine and G. Wedeking, (Eds), *Bertrand Russell and Analytic Philosophy*, University of Toronto Press, 1994, 37-65.

Russell, Bertrand. (1905). "On Denoting" *Mind*, reprinted in *Logic and Knowledge*, edited by R.C. Marsh, London, George Allen & Unwin Ltd., 1956.

Russell, Bertrand. (1938). "The Principles of Mathematics" 2nd ed., N.Y., Norton & Co., *The Principles of Mathematics*, first published by the Cambridge University Press 1903.

Seto, Darryl George. (1983). *Names, Descriptions and Existence Claims*, Australian National University.

Araştırma Makalesi  
Research Article

Necip ÇETİN

Öğretmen | Teacher  
Antalya-Türkiye  
necipcetin@gmail.com

Çetin BALANUYE

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya-Türkiye  
balanuye@akdeniz.edu.tr

## Değerler ve Eğitim İlişkisi Üzerine

### Özet

Eğitim ve felsefe yazınında değerlerin varlığı yadsınmamaktadır. Ancak her iki yazında da değerlerle ilgili ortak bir söylem oluşturulmuş değildir. Felsefede yapılan tartışmalar hala devam ettiği gibi eğitimde de hangi değerlerin aktarılacağına dönük bir fikir ortaklığı sağlanamamıştır. Bir kısım değerlerin pek de tartışılmadan, toplumsal hakimiyete göre belirlenip aktarılması gerektiğini ileri sürerken, diğer bir kısım ise buna karşı çıkarak aktarılacak değerleri ve bu bakışın meşruluğunu sorunsallaştırır. Bu iki yönlü tartışmada değerlerin kaynağının ortaya konması, hangi değerlerin seçilebileceği ile ilgili de önemli bir fikir verecektir. Ayrıca bu belirlenim sayesinde değerlerin sınırları belirginleştikçe, eğitim içinde de kullanılacak değerlerin seçilmesi daha az tartışmalı hale gelecektir. Bu bakımdan çeşitli değer tartışmalarına değinilecek ve değerlerin keşif mi yoksa icat mı olduğu tartışması yapılacaktır. Kaynağa ilişkin tartışmalarda değerlerin hem keşif hem de icat olabilecek özellikler gösterdiği ortaya konmaya çalışılacak ve çalışmanın sonunda ise değerlerin insanlığın mirasından önemli ortaklıklar (keşif) taşımakla birlikte, bu ortaklığa yerli değerlerin (icat) de eşlik ettiği söylenecektir. Eğitimde de aktarılması tercih edilecek değerlerin her ne kadar yerel hakimiyete göre şekillendiği açıksa da insanlık mirasının süzgecinden geçmesi gerektiği vurgulanacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Değer, Değer Aktarımı, Eğitim Felsefesi, Keşif, İcat.

Eğitim ve değerler tartışmasını ele alacağımız bu çalışmada, eğitim üzerinde felsefi bir bakışla durmaya çalışacak ve değer in felsefi bir kavram olarak ne olduğunu anlamaya çalışacağız. İlk olarak eğitime baktığımızda, tanımının burada yeniden yapmanın gereksizliği ortadadır. Ancak eğitimin kapsamı ile ilgili bir sınır çizmek ya da çizilmiş sınırların boyutlarını göstermek, tartışmayı görmek bakımından önemlidir. Eğitim, çoğunlukla okul temelli tanımlarla bilinir. Bunlara göre eğitimin zorunlu elementi okuldur veya eğitim en azından okuldan başlamalıdır ve eğitim ancak yapılandırılmış sistematik bir kuram ve uygulamayla mümkün olur. Bu şekilde sınırları çizilerek yapılan eğitime, formal (planlı, programlı) eğitim denir. Ancak bu tanıma eklenmesi gereken ise eğitimin formal bir aktarımla sınırlı olmadığı, bir bütün olarak ve bireyin doğumuyla başlayıp ölümüne kadar giden süreçteki planlı ya da plansız tüm öğrenme ve aktarımları<sup>1</sup> da kapsadığıdır.

Bu çalışmada da okullu eğitime karşı veya yanı sıra eğitimin planlı, programlı, mekanları belirli ve sonuçları kestirilebilir bir aktarımla sınırlı olmadığı, ayrıca toplumsal sürekliliği sağlayan bir değer aktarım sürecini de kapsadığı kabulünden hareket edilecektir. Eğitimin formal çabaların dışında yaşam boyu sürecek bir uğraş olduğu yaklaşımına büyük destek John Dewey'den gelir. Dewey'e göre; "Eğitim en geniş manasıyla, yaşamın sosyal anlamda sürekliliğinin sağlanmasıdır. İster modern bir şehir yaşamına doğsun, ister kabile yaşamına doğsun fark etmez, sosyal grubun her parçası; yardıma muhtaç, dili, inançları, fikirleri veya sosyal standartları olmayan olgunlaşmamış bireyler olarak doğar. Bu grubun yaşam tecrübesini aktaran her birey, her bileşen, zamanla yok olur. Fakat grubun yaşamı devam eder." (Dewey, 1997, s.3).

Eğitimin sosyalleştirmeci yönünü temel alan yukarıdaki tanıma, çeşitli karşı çıkışlar görmek mümkündür. Zira eğitimin sosyalleştirmenin yanı sıra ve hatta ondan bile önce gelen görevlerinden birisinin bireysel özerklik olduğunu ileri sürenler vardır. Bunlara göre eğitim, bireylerin kendi amaçlarını anlamaları ve onlara ulaşmaları, yaşadıkları topluma eksiksiz ve otonom olarak katılmaları için bireyleri yetenek ve temel bilgi ile donatır (Haji ve Cuypers, 2011, s.543; Phillips, 2009). Zira sosyal değerlerin herhangi bir şekilde aktarımından ya da bilimsel verilerin kavranmasından tek başına eğitim diye bahsedilemez. "Helvetius, eğitim bizi biz yapar, diyordu: yalnızca bildiğimiz değil, olduğumuz şey, bir insan, duygularıyla, zekasıyla, ahlaklılığıyla bir insan yapar" (Reboul, 1991, s.25-26). Dolayısıyla bu çalışmada sosyal bir değer aktarımından söz edilirken dahi, bireyin varlığı, farkındalığı ve bu çalışma için en önemli unsurlardan biri olan otonomluğu üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır.

Eğitimde bireyin, kendisine aktarımın niçin yapıldığını bilmesi ve bu aktarımın içinde kendi konumuyla ilgili bir fikre sahip olması gereklidir. Peters'in da belirttiği gibi; "Bilimsel bilgiyi öğrenmiş olan ancak doğruyu dert etmeyen veya bilime yalnızca sıcak su ve sosisli sandviç için itibar gösteren "eğitilmiş" olarak anılmaz. Öğrenirken ne öğrendiği hakkında bilgisi olmayana yapılan şey "eğitim" olarak açıklanamaz." (Peters, 1965, s.96). Eğitilmiş olmak, eğitim aracılığıyla aktarımla bir uyma (tabiiyet) gerektirse dahi, bilinç ve dolayısıyla seçme özgürlüğünü ve özgünlüğünü korumak zorundadır.

<sup>1</sup> Tüm öğrenme ve aktarımların eğitim olduğu konusu tartışmalıdır. Ancak bu çalışmada bu tartışmaya girilmeyecektir.

Dolayısıyla eğitimi anlamlı kılan şey yalnızca bir uyma ve bunun sonucu oluşan davranış değişikliği değil, özellikle aynı zamanda süreçten ve aktarımın amaçlarından da haberdar olmaktır. Süreçten ve amaçtan haberdar olmak, bireydeki farkındalıktır. “Farkındalık”, bireyin varlığına ve dolayısıyla onun özerkliğine vurgudur. Farkındalık yaratılmadan yapılan eylemler için eğitim ve bu eylemleri başarılı bir şekilde tekrar edebilenlere de eğitimi denemez.

Farkındalığın eğitsel anlamda önemini kabul etmekle birlikte, sorunsuz bir sav olmadığını da görmek gerekir. Bireyin eğitiminin farkındalıkla anlamlı olabileceği savına yöneltilebilecek ancak bu çalışmanın dışında tutulacak çeşitli soru örnekleri üretmek mümkündür; Eğitimde farkındalık yaratma koşulu her yaş için geçerli midir? Okulöncesi eğitimde kendisine öğretilenin neden onun için gerekli olduğunu bilmeyen bir çocuğa, ona aktarılma anlamaktan uzak olduğundan, bu çocuğu eğitmekten vaz mı geçilmeli? Ya da okul öncesi eğitime, eğitim demekten mi vazgeçilmeli?

Farkındalık, bir bütün olarak eğitim, eğitsel değerler ve değer aktarımı gibi konular ile eğitimin varlık nedenlerine dönük yukarıda bazı örnekleri de sunulan sorgulamalar eğitim felsefesine işaret etmektedir. Eğitim felsefesinin ne olup ne olmadığıyla ilgili çok kısa bir hatırlatma yapalım. Eğitim felsefesi bir kabul ve onaylama makamı olma çabası içerisinde düşünülmemelidir. Reboul’ un da belirttiği üzere; “Eğitim felsefesi her şeyden önce bir sorgulamadır; bir bilgiler topluluğu değil, eğitim üstüne bildiğimiz ya da bildiğimizi sandığımız her şeyin sorgulanmasıdır” (Reboul, 1991, s.7). Dolayısıyla eğitim felsefesi; eğitimle ilgili tüm çabaların, uygulamaların, temellendirmelerin vs. felsefi yünden sürekli sorgulanmasıdır. Nitekim Reid’in de belirttiği gibi; “eğitim felsefesi, felsefi enstrümanların kullanıldığı, eğitim sorunlarına ve felsefi düşüncenin eğitimle ilgili çıktılarına felsefi metotların uygulanmasıdır (Reid, 1965, s.26). Reid’ in ifadesinde de yer alan, felsefenin eğitime bu katkısı, eğitimi temellendirmede gerekli olduğu gibi, eğitim süreci devam ederken de hep ihtiyaç duyulacak bir katkıdır.

Eğitim ve dolayısıyla eğitim felsefesinin ne ile uğraşması gerektiği, değerler eğitime bakışa da yön verir. Çünkü değerleri sürdürülebilir kılan, yeni değerleri yaratan temel aktarım aracı eğitimidir. Geçmişten günümüze genel olarak eğitim örgütünün, özellikle de okulların varlığını korumasının bazen ilk nedeni, bazen de yaşamsal becerileri kazanma ve meslek edinmeden sonra ikinci nedeni değer aktarımı olmuştur. Eğitimin değer aktarım işlevi; amacı mevcut sosyal yapıyı korumak ve sürdürmek olan toplumsal değerleri, eğitim kurumları aracılığıyla yeni nesillere aktarmada hizmet ettiği söylenebilir. Eğitim ile değer arasındaki bu ilişkinin yeni olmayıp çok uzun süreden beri var olduğunu da belirtmek gerekir. Nitekim Aristoteles’e göre eğitimin amacı; “Doğru eylem için gerekli ahlaki ve entelektüel erdemleri öğretmektir” (Suppes, 1995, s.3). İnsanlar, bilinçli veya tesadüfi yollarla yarattıkları değerleri yeni nesillere aktararak sürekli kılmaya çalışmışlardır. Yaratılan bu değerleri aktarma arzusu, okul benzeri yeni araçlar oluşturduğu gibi var olan araçları da kullanma gelmiştir.

Değerlerin bir sonraki nesle aktarımı ve böylece sürekli kılınması arzusunun eğitimi vazgeçilmez bir araç olarak ortaya çıkarması doğal değilse de beklenebilir bir sonuçtur. Değer, eğitimin kendi içerisinde ürettiği bir kavram olmasa da eğitim

uygulamalarında yeni de değildir. Hatta eğitim ve değerlerin neredeyse aynı yaşta olduğu söylenebilir. Fakat buna rağmen eğitimde değerler sorunu, sanki güncel ve kısa vadeli bir sorunmuş gibi ele alınmakta; bu nedenle de eğitimci, yasa koyucu vs. insanların gündemine değer konusu sürekli yeniden girmektedir. Değerler sorununun eğitimcilerin gündemine bu kadar sık girmesi, bu sorunun çözümü noktasında çok temel ilerlemeler sağlanamamış olduğunu gösterir.

Eğitimle ilgili güncel sorunların fazlalığı ve çoğunlukla bu nedenle de ortaya çıkan kafa karışıklıkları, eğitimcileri eğitimin “klasik” diye tanımlanan ancak aslında eğitimin tam da temelini kuran soruları görmekten çoğu zaman alıkoymaktadır. Bu sorunlara bir çözücü yaklaşım olarak eğitim felsefesi, “öğretmeye, aktarmaya değer nedir?” sorusuna yanıt aradığı gibi, eğitim sürecinde göz ardı edilen uygulamalarla ilgili de sorgulamalar yapmaktadır. Knight’ a göre eğitim felsefesi çalışmaları kısaca şunları yapmaktadır; “1. Eğitimcilerin eğitimin temel sorunları ile tanışmasını sağlamak, 2. Bu sorunları daha geniş bir çerçevede ele alıp çözüm önerilerinde bulunmalarını sağlamak, 3. Eğitimin ve hayatın hedefleri ile ilgili kafalarının netleşmesine yardım etmek, 4. Gerçekçi dış dünya ile kendi iç bakışlarına rehberlik etmek ” (Knight, 1998, s.3). Eğitim felsefesi, kolayca gözden kaçabilen bu türden soruları tekrar hatırlatmakta, dikkatleri farklı sorgulamalarla eğitimin ‘neliği’, ‘niçinliği’ gibi en temel felsefi tartışmalara geri çağırılmaktadır.

Eğitim felsefesinin ana tartışma konularından olan değerlerle ilgili problemlerin çözümünde ilerleme sağlanamamasının çeşitli nedenleri olabilir. Bunlardan eğitim felsefesi için de geçerli olan muhtemel nedenlerden biri, günümüz eğitimcileri ve eğitimle ilgilenenlerinin daha çok kısa ömürlü ve sonunda kısır döngüye varan sorgulamalarla uğraşmalarıdır. Bu sorunu Knight; “Eğitimciler eğitimde kalkınmadan, ilerlemeden çok o an için yapılan eylemlerle ilgililer” şeklinde özetlemektedir (Knight, 1998, s.2). Bu da eğitimle ilgili daha derinlikli ve ontolojik tartışmaların çoğunlukla dışarıda kalmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak eğitim, hedef yoksunu pek çok tartışmayı barındıran, bu nedenle bir bütün olarak ilerleme sağlamakta zorlanan bir noktadadır. Bu da gelişim yoksunluğuna neden olmakta, çocuklara ve eğitimi hedefleyenlere ağır bir maliyet yaratmaktadır.

Şimdi de değerlerin eğitim ve eğitim kurumları ile bağlantısına değinerek, sosyal anlamıyla da değerlerin nerede durduğuna kısaca bakmaya çalışalım. Bu bakımdan Rokeach şöyle bir özetleme yapmaktadır; “insan değerlerinin ana belirleyicisinin kültür, toplum ve toplumsal kurumlar (inançsal, ekonomik ve eğitimsel kurumlar gibi) olduğuna büyük bir çoğunluğumuz muhtemelen hemfikiriz. Ancak, kurumlar değerleri oluşturduğu gibi toplumsal kurumların oluşumunu da yıllar içerisinde sağlayan değerlerdir” (Rokeach, 1975, s.117-118). Yine Rokeach, toplumsal kurumların bazen bir kısmının daha baskın rol üstlenirse de değer aktarımının bir arada yapıldığını ve yürütüldüğünü belirtir. Toplumsal kurumların oluşturdukları değerlere örnek; günahlardan kurtuluş ve bağışlama, temel inançsal değerler; özgürlük ve eşitlik, ana politik değerler; güzellik, estetik değer olarak aktarımını sürdürür demektir (1975, s.118-119). Wilding ve George’a göre; “değerler ekonomik, politik ve sosyal sistemlerin ürünleri oldukları gibi, bu sistemlerin işleyişini ve gelişimini etkileyen bağımsız etmenlerdir” (Wilding ve George, 1975, s.373). Dolayısıyla eğitim ve eğitim

kurumları, yalnızca değerlerin pasif birer aktarıcısı değil, aynı zamanda değer yaratıcısı ve değer dönüştürücüsü olarak değerlendirilmelidir.

Değerlerin aktarımı, eğitim ve değer ilişkisini daha anlaşılır kılmak için şimdi de değer ne olduğuna kısaca değinelim. Ancak öncelikle hatırlanması gerekenlerden biri, değer ne olduğuna ilişkin kısa ve kolay bir yanıt vermenin pek mümkün olmadığıdır. Bunun bazı nedenleri şunlar olabilir; Değer, yalnızca felsefe ya da eğitimde kullanılan bir kavram değildir. Daha pek çok alanda kullanılmaktadır ve birçok farklı alan için değişik anlamlara gelmektedir. Bu da değeri tartışmalı yapmaktadır. Bir diğer neden ise matematik, kimya, ekonomi vb. birçok disipline konu olan varlıklar arasındaki karşılaştırmalarda değer sözcüğünün benzer anlam içeriğiyle kullanımı olabilir. Ayrıca değer sözcük olarak gündelik dilde sıkça kullanılmakta, alet kutusundaki aletler gibi yerine göre farklı anlamlar taşıyacak biçimde kullanılmaktadır. Bu da anlamdaki belirsizliği artırmaktadır.

Günlük konuşma dilinde değer sözcüğünün sık kullanılması, bu kavramla ilgili soruların ilk bakışta kolay yanıtlanabilir görünmesine de neden olabilmektedir. ‘Değerin yanıt verilebilecek kolay bir kavram olduğu’ ile ilgili algının oluşmasının çeşitli nedenleri olabilir. Bu nedenlerden biri, değerlerin çoğunlukla belli bir program çerçevesinde değil de günlük yaşamın yapıp etmeleri içinde fark edilmeden aktarımı olabilir. Zira “değer nedir?”, “ortak değerlerimiz hangileridir?” veya “değer ile ilgili ortak bir görüş var mıdır?” gibi sorular ilk bakışta hemen yanıt verilebilecek türde sorular gibi görünür. Bu durum değer in kendiliğinden anlaşılır ve kolay açıklanabilir bir kavram olduğu ön yargısını güçlendirmektedir. Ancak değerlerle ilgili biraz ayrıntıya girildiğinde; “bir değer in ne olduğu, bu değer in kaynağı, nasıl edinildiği, değer diye kabul ettiğimiz şey in hakikaten savunulmaya değer olup olmadığı” vs. soruların, hiç de kolay yanıtlanabilir olmadığı görülecektir.

Felsefi bir kavram olarak, felsefenin alt alanlarından etik (ethics) içerisinde yer alan değer (değer kuramı veya aksiyoloji) konusu, eğitim uygulamalarında da önemli bir tartışma konusudur. Felsefenin ve eğitimin ortak konularından olan değerler eğitimi, eğitim felsefesinin temel sorgulama alanlarından biri olmaktadır. Değer kavramı; değer, değer teorisi ve aksiyoloji (axiology) olarak veya çoğunlukla birbirinin yerine kullanılan, yukarıda sıralanan kavramlarla felsefede yer almaktadır. Aksiyoloji veya değer teorisi için Schroeder; “ahlak felsefesinin bütün dallarını, sosyal ve politik felsefeyi, estetiği, bazen feminist felsefeyi ve inanç felsefesini dahi kapsayacak biçimde, değerlendirmeyi içeren felsefelerin tümüyle ilgilidir. Geleneksel aksiyoloji ise; neyin iyi olduğunu, ne kadar iyi olduğunu ve iyi olanın iyiyle ne kadar ilgili olduğunu sorgular” (Schroeder, 2012) demektedir. Brogan’a göre, genel olarak felsefenin alanı olarak aksiyoloji; iyi, güzel ve doğruyu sorgulamaktadır ve felsefenin metafizik alanı içerisinde yer almakta veya metafizikle ilişkilendirilmektedir (Brogan, 1932).

Değer felsefesini felsefenin hemen her alanıyla ilişkilendirenler olmakla birlikte (Schroeder, 2012, Brogan, 1932, s.107), bu alan genellikle iki felsefi disiplinle birlikte değerlendirilir ki bunlar, etik ve estetikdir. Değerler ve değer aktarımı felsefenin “etik” kısmında yer alır ve ahlak felsefesinin en önemli konularından bir tanesidir. Dolayısıyla değer, “etik” içerisinde yer alan ahlakın taşıyıcısıdır. Değerlerin aktarımı ise formal veya informal eğitimle mümkündür. Ancak değerlerin ilişkili olduğu alanlar söz konusu

olsa da değerın ‘ne’liği ile ilgili uzlaşımış tek bir kabul yoktur. “Değerlilik” kavramı ise tercih üzerine kurulmuş iyi, daha iyi, güzel ve daha güzel gibi değerlendirmelere tabidir. Çünkü değerlendirme esasen bir kıyaslamadır ve benzer türden durum, olay, nesne vs.nin karşılaştırmasına dayanır. Bu bağlamda ele alındığında, değere değerlilik katan, değeri ölçülebilir kılanın değerlendirici olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada değerler, bireysel bir değerlendirmeden bağımsız olamaz ön kabulünden hareketle irdelenmektedir.

Etik ve dolayısıyla değer ile ilgili tartışmaların tarihine bakıldığında, Sofistler ve Sokrates’e kadar uzadığı görölmektedir. Değerin, felsefenin ayrı bir dalı olarak ortaya çıkışı ise genellikle Kant’a dayandırılır (Osborne, 1933, s.xi. b.). Ayrıca felsefe yazarlarının büyük çoğunluğu için etik, bir konu olarak Kantçı terimlerle tanımlanır (MacIntyre, 2001, s.217). Değerin ne olmadığı ile ilgili Kuçuradı; “davranış şeklinin bir değer olmadığı; kendi başına bir davranışın veya bir davranış şeklinin soyut olarak değerlendirilemeyeceğini ve değer bir kavram olmakla birlikte, bir şeyin taşıdığı değerın ve her çeşidiyle değerlerin kavramlar -hele soyut kavramlar hiç- olmadığını unutmamak gerekir” (Kuçuradı, 2003, s.10) demektedir.

Değere bakış açısı tarihte önemli değişiklikler göstermiştir. Değerin anlamı üzerine bir şeyler söylemenin zorluklarından birinin de dönemler arasındaki farklı yaklaşımlar olabileceğini akılda tutarak, değerle ilgili Brogan’ın da Platon’a dayandırdığı en genel tanımlamalardan birine göre; iyinin bilgisine sahip olmak isteği, değerler felsefesini doğurmuştur (Brogan, 1932, s.105). Değer felsefesi, iyi ile kötü, güzel ile çirkin hakkındaki yargıya dayanır. Bir diğer yaklaşıma göre ise değerın tanımında veya ortaya çıkışında, bilgi ile ilişkisi belirleyici olmuştur. Değerin bilgi ile ilişkisini Toku, dönemler halinde şöyle sıralamaktadır; “Bunlardan ilki, Antik Yunan felsefesinde görölen temellendirmedi. Bu yaklaşıma göre bilgi formlarından ibaret olan değerler, hakikat sorununun çerçevesine dahil olup, mutlak nitelikteki yargılardır. İkinci temellendirme, Ortaçağ-Hıristiyan felsefesinde egemen olan temellendirmedi. Bu anlayışa göre, değerın kapsamı bilginin kapsamından daha geniştir. Doğruluk veya yanlışlığın kriteri akıl değil dindir. Üçüncü temellendirmeyse pozitivist felsefeyle birlikte ortaya çıkan temellendirmedi. Bu açıdan bakılınca da değerler, ampirik ve rasyonel bilginin özel bir türü olarak görölürler” (Toku, 2002, s.104-106).

Değerler; öznel-nesnel, içsel-dışsal, sabit-değişken, keşif-icat gibi daha farklı açılardan da tartışılmaktadır. Ancak bu tartışmalar büyük oranda değerlerin keşif ya da icat oluşuna odaklanılır. Dolayısıyla değer tartışmalarındaki bu önemli konu, çalışmanın da odaklarından birini oluşturur. Benzer biçimde değerlerin rölatif ya da mutlak olması da değerlerin insan edimleriyle mi yoksa bir tür keşifle mi olduğuyla ilgilidir. Değerler konusunda en temel ontolojik ayırımın; “doğal” ve “doğal olmayan” (Naturalistic ve Non-Naturalistic) şeklinde -yapıldığı söylenebilir (Osborne, 1933, b., Brodbeck, 1951, s.7- 11). Bu ayırma göre değerler ya hazır halde bulunur ve biz onları epistemolojik bir pratikle keşfederiz ya da değerler insan aklının bilme edimleri sonucu icat ettiği ürünlerdir.

Değerlerin dil ve epistemolojik açıdan yapılan ayırımlarını bir tarafa bırakarak da gruplandırmak mümkündür. Bunlardan biri; Esasi (fundamental) değerler ve türetilmiş (derivative) değerler ayırımıdır. Matheson’a göre; esasi değer, epistemik olarak iyidir,



türetilmiş değer ise başka bir şeyin epistemik iyiliğinden kaynaklı epistemik iyidir. Esasi değerın yalnızca “doğruluk” olduğunu, geriye kalan tüm değerlerin türetilmiş olduğuna dair popüler bir görüş hakimdir” (Matheson, 2011, s.392). Esasi ve türetilmiş benzer ancak daha yaygın bir başka ikili değer ayırımı ise “kendi içinde değer” (intrinsic) ve “araçsal değer” (instrumental) olarak yapılmaktadır. Stocks’a göre; “eğer bir eylem kendiliğinden iyiye, buna kendi içinde değer denir. Fakat bir değere, örtük olarak bir fail (agent) tarafından müdahale edilirse, kendi içinde değere ulaştırdığı için iyi olarak kabul görüyorsa, buna araçsal değer denir” (Stocks, 1929, s.299). Ancak kendi içinde değerlerin neler olduğu ile ilgili konu tartışmalıdır. Özgürlük ve mutluluk başta olmak üzere, bilinç, haz, güzellik, doğru, bilgi, sağlık kendi içinde değerlere; barış, zenginlik, vatanseverlik, hoşgörü gibi değerler de araçsal değerlere örnek olarak verilebilir (Zimmerman, 2010). Araçsal ve kendinde değer için Büyükdüvenci şu özetlemeyi yapmaktadır; “Bir şeyin değeri, bir amaca araç olduğunda 'araçsal'dır. 'Araçsal değer', o şeyin bizim için taşıdığı değer'dir. ... Bir şeyin 'işsel değeri' dendiğinde ise, bir başka amaç için araç olmayan, amacı kendinde olan 'değer' kastedilir. ...

İşsel değer, başka bir şey için olmayan 'değer'dir. Bir başka deyişle, işlevsel değildir; yerini bir başkası dolduramaz, bir başkasıyla yer değiştiremez” (Büyükdüvenci, 2002, s.250).

İyinin bilgisi ile ilişkimiz çeşitli değer kuramlarının doğmasına neden olmuştur. Değerin mutluluğuna vurgu yapan felsefi kanadın savunucuları; pek çok değerın işsel (intrinsic) olduğunu, insanın bu değerlere sahip olarak doğduğunu veya değerlerin herhangi bir yerde keşfedilmeyi beklediğini ifade etmektedirler. Platon’dan Locke ve Kant’a ve hatta sonrasında da devam eden bu çizgiye bakıldığında, değerlerin mutluluğu, değişmezliği ve evrenselliği kaçınılmazdır (MacIntyre, 2001, s.183; Taylor, 1926). Ancak değerlerin keşfedildiği ve mutluluğu kabul edildiğinde hemen bazı sorular da bu kabulü izlemektedir. Zira aynı dönemlerde yaşayan farklı toplumların aynı ortak değerlere (özgürlük, kadın – erkek eşitliği, bireysel otonomi vs.) sahip olması gerekmez mi? Farklı değerlerin varlığı, değerlerin keşiften çok bir icat sürecinde ortaya çıktığını göstermez mi?

Değerin kendinden menkul olmadığı, değerlendiricinin ona yüklediği bir anlamlandırılmadan ibaret olduğunu belirten farklı bir felsefi kanat da vardır. Bu görüşü Hacıkadiroğlu; “genellikle değerler insanların nesnelere yüklediği öznel nitelikler olduğu için, hiçbir şeyin nesnel değerinin bulunmadığı, bu yüzden de değerlerin dizesel olarak temellendirilmesinin olanaksız olduğu kabul edilir” (Hacıkadiroğlu, 2002, s.35) şeklinde özetlemektedir. Yine Kuçuradi’ye göre, “Değer, sırf insanla, dolayısıyla insan başarılarıyla ilgilidir.” (Kuçuradi, 2010, s.42). Fakat bu defa değer belirleyici olarak insanın durumuna ilişkin çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır. Değer belirleyicisinin insan aklı olması, onu mutlak seçici ve belirleyici haline getirmekte değil midir? Ayrıca ortak değerlerin varlığı (doğruyu söylemek, dürüst olmak vs.) nasıl açıklanabilir? Zira ortak değerlerin varlığı, değerlerin mutlak olduğu ve keşifle ortaya çıktığı görüşünü desteklemekte değil midir?

Değerler öznel çıkarımlardan ibaretse, insanın ne kadarını bilinçli olarak tasarlayabildiği tartışmalı olan yaşamında, bazı değerlerin kişiden bağımsız var olduğu

açıklanmaya ihtiyaç duyar. Değerlerin insanlar tarafından kurgulandığı görüşüne karşı yapılan eleştiriye göre; pek çok değer zaten mevcuttur ve insan aklının doğal işleyişiyle zamanı geldiğinde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu değerlerin kabul edilebilir olduğunu hemen herkes onaylayacaktır. Canlıların yaşam hakkı, barış içinde birlikte yaşamın iyiliği gibi pek çok değer önceden belirlenmiştir. Bunun için değerlendiren ve değer arasındaki ilişkiye bakıldığında Toku; “Ne obje süjeye ne de süje objeye indirgenmelidir. Onlar aynı varlığın içinde biri diğerini tamamlayan unsurlardır. Elbette ki değerlerin ölçüsü akıldır. Ancak insanlar, değerlendirme fiilinde akılı değişik açılardan kullanabilirler. Onun için akılı mutlak, kurucu, kurgulayıcı akıldan ziyade, doğal süreç içerisinde keşfedebilen akıl olarak görmek gerekir” (Toku, 2002, s.111). Dolayısıyla Toku, değer için aklın rolünü kabul etmekle birlikte, değerlerin bir keşif süreciyle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Değer zaten mevcuttur ancak onu keşfedebilecek, ona değeri teslim edecek tek şey akıldır. Buna Kant’ın ödev ahlakını örnek verebiliriz. Buna göre; “ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaksal değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur...” (Kant, 2009, s.15) demektir. Ardından Kant; “ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Yapmayı tasarladığım eylemin nesnesine kuşkusuz eğilimim olabilir, ama hiçbir zaman saygım olamaz; çünkü o, istemenin bir etkinliği değil, sırf bir etkisidir” (s.15) demektir. Yani Kant’ta eylemin hazza uygun olması, yalnızca tatlı bir tesadüf olabilir, daha fazlası değil.

Değerin doğal ya da akıl sürecinin doğal bir sonucu olduğunu ileri sürenlere karşı çıkanlar olduğunu yukarıda gördük. Bu karşı çıkışı savunanlar, değerini kişi merkezli ve genel olarak haz – acı çekişmesi olarak ifade edilebilecek bir kavram olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe paralel şekilde White, arzudan bağımsız bir değerini olamayacağını belirtir (White, 1990, s.33). Haz ve acı deneyimleri, değerlerin oluşmasında önemli etkenlerdir ve bu yüzden bu argümanın önemi ortadadır. İnsan yaşayışının belirleyicisi olan hazzın, değerler yarattığı ya da en azından değer yaratımında ya da şekillenmesinde etkili olduğu açıktır. Değerin mutlaklığı savunusunu eleştiren Büyükdüvenci’nin şu ifadeleri, White’ın değerini deneyim kaynaklı olduğu görüşünü destekler: “Tüm değerler, bireysel değerlendirme edimlerinin bir ürünüdür. Şeylere değer veren, onları değerli, değersiz kılan yalnızca insandır. Değer, var olandan sonradır ve terim olarak dildedir. Dünyamızda değerli olan ne varsa, kendi içinde bir değere sahip değildir... Doğa, değerden yoksundur” (Büyükdüvenci, 2002, 252).

Değerlerle ilgili yanıtlanması gereken sorulardan bir diğeri de değerlerin zamansal ve toplumsal farklılıklar göstermesidir. Değer neden statik bir çizgide durmaz ve değişir? Bütün değerler değişim gösterir mi? Değişim gösteren değerini özü mü yoksa şekli mi? Değerini değişiminin de gayet olağan olduğunu Kuçuradı, “Objenin değeri, değerlendirenin ona yüklediği bir şeydir; değerlendiren değıştikçe veya değerlendirme zamanı değıştikçe, o objenin değeri de değışik olabilir” (Kuçuradı, 2003, s.11) şeklinde ifade etmektedir. Değerini yaşadığı değışimi bir başka düşünür şöyle özetlemektedir; “Modern dünyada değerli olarak tanımlananlar, bilgiyi veya anlamayı merkez almaktadırlar. Ancak bu her zaman böyle değildi. Örneğin Sparta eğitiminde bilgi ve anlama değerli görülmezdi” (Peters, 1975, s.3). Dolayısıyla değer statik değil, zamansal ve hatta toplumsal değışiklikler göstermektedir. Değerini gösterdiği değışiklikler, değerlerin deneysel edinimlerle kazanıldığına dair önemli bir vurgudur.

Değerin kaynağıyla ilgili bu iki yönlü tartışmayı özetledikten sonra, her ikisin bir sentez oluşturduğu iddiasını ortaya koymaya çalışalım. Değerin insan düşüncesinin doğal ürünü ve keşfi olduğu (Taylor, 1926), bununla birlikte deneyimsel sürecin de bir sonucu olduğunu MacIntyre Locke'a dayandırır ve şunu ekler; "Locke' ta da ayırt edici olan şey, moral kavramlara ilişkin bu yarı-Platoncu görüş terk edilmeksizin iyinin ve kötünün haz ve acı çerçevesinde tanımlanma tarzıdır" (MacIntyre, 2001, s.183). Değerin ortaya çıkışıyla ilgili keşif-icat sentezi göstermek için örnek bir durum üzerinden hareket edelim. Piller ile ilgili bu örnek üzerinden düşündüğümüzde; bugün pillerin çevremize verdiği büyük tahribat hemen herkes tarafından bilinir hale gelmiştir. Piller ilk kez üretilmeye başlandığında böyle bir kaygıdan bahsedilemezdi. Ancak pillerin son derece zararlı atıklar olabildiği öğrenildiğinden bu yana neler olduğunu biliyoruz. Çevreyi atık pillerden koruma veya en genel manasıyla çevrenin korunması bir değer haline gelmiştir. Pil örneğinden de anlaşılabilir gibi, çevrenin korunması zamanla kolektif değer haline dönüşmüştür. Geçmiş dönemlerde "çevreyi korumak" diye kolektif bir değer varlığından söz edilemezdi ya da bugüne oranla pek önem verilmemiş ve dolayısıyla bugünkü gibi bir kolektiflik (ortaklık) göstermemiştir.

Pillerin çevreye verdiği zarara karşı kendiliğinden ortaya çıkan ya da bilinçli olarak geliştirilen çevreyi korumak değeri üzerinden bakıldığında; çevreyi korumanın akıl ürünü bir değer olmakla birlikte, doğal keşif sürecinin bir sonucu olduğu da ileri sürülebilir. Bu yargıyı açıklamak için pil örneğine baktığımızda; özelde pillere karşı, genel anlamda ise çevrenin korunmasına dönük ortak bir bilincin gelişiminden söz edilebilir. Dolayısıyla değerın deneyim sürecinden doğmuş bir keşif olduğunu söylemekle birlikte; aslında mutlak aklın<sup>2</sup> bir ürünü olduğunu da söylemiş oluruz. Değerler aklın bir keşfi mi yoksa aklın deneyimlerle vardığı çıkarımsal bir ürün müdür? Bu soruya yukarıda sıralanan değerlendirmeler ışığında bakıldığında, her iki yargının da doğrulanabileceği görülmüştür. Atık pillerle ilgili tartışmadan da görüldüğü üzere, değerlerin insan bilgisinden her iki durumda (keşif veya icat) da bağımsız olamayacağı, deneyimlerle keşfedileceği ya da üretilip dönüştürüleceği anlaşılmaktadır.

Pil örneği özelinde ve tüm değerler genellendiğinde, değerın bilme ile ilişkisi ortadadır. Bilmenin önemine vurgu yapan Kuçuradi; "Değerlendirme, her şeyden önce bir bilgi sorunudur; değerlendirilen şey bakımından bir bilgi problemidir; doğru veya yanlış değerlendirmeler yapılır. Doğru değerlendirmeler "objelerin" değerinin bilgisini sağlayan değerlendirmelerdir" şeklinde açıklamaktadır (Kuçuradi, 2003, s.15). Çünkü yapılan bu değerlendirmeler ilerlemeye, gelişmeye dönüktür. Değerlendirmenin ileriye ve gelişime dönüklüğü doğal aklın göstergesi olarak kabul edilebilir. Çeşitli zaman ve bölge farklılıklarıyla birlikte pillerle ilgili insan aklının gösterdiği ortak tutum, işaret edilen ilerlemeye dönük doğal aklın belirtilerinden kaynaklanabilir.

Sonuç olarak değer; zaman içinde keşfedilir, yaşam deneyimleri, tarihsel ve kültürel etkileşimlerle gelişir ve şekillenir. Değerin zaten var olduğu ve insanın onu yaratarak değil, yalnızca keşfederek kazandığı görüşü, haklı yönler taşımaktadır. Zira insanların çok farklı zaman dilimlerinde dahi paylaştıkları ortak değerler olduğu

<sup>2</sup> Buradaki kolektif akıl, ilk bakışta Hegelci bir "mutlak akıl" kavramını hatırlatıyor olabilir. Böyle bir benzetme yanlış da değildir. Ancak asıl kullanılacak tanım "Mutlak Bilgi" olmalıdır. Çünkü Hegel'e göre; bildiğimiz her şey bize bilme ediminden önce gelmelidir (1977, s.591).

görülmektedir. Bu durumun, aklın sistematik yapısı ve işleyişinin her insanda benzer özellikler göstermesiyle veya zaten değerlerin keşfedilmeyi bekleyen hazır bulunuşluluğuyla ilgili olduğu söylenebilir. Ancak bu bakış açısı, bazı değerlerin ortaklıklarını göstermekle birlikte, topluluklar arası oluşan bunca değer çeşitliliğini açıklamaz. Değerler belli bir bilme edimi ile sağlanıyor, bu edime bağlı olarak yalnızca fark ediliyorlarsa; farklı bireyler ve topluluklar çeşitli konularda neredeyse aynı bilgi düzeyine sahip oldukları halde, neden farklı değerlere sahiptirler? Ayrıca bu topluluklar aynı değerlere sahiplerse, neden bunlara farklı düzeylerde önem vermektedirler? Bu sorulara verilecek yanıtların, değerlendirci ile ilgili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla da değerlerin icat olduğu yargısına bizi götürmektedir.

Ortak değerlerin varlığı (dürüstlük, özgürlük, doğayı korumak vs.) keşfedilen değerlerin kanıtı olurken; toplumlar arası ve hatta aynı toplumda tarihsel farklılıklar gösteren çeşitli değerlerin varlığı (geleneksel-folklorik değerlerin neredeyse tamamı) ise deneyime dayalı olarak türetilen değerlerin varlığının kanıtıdır. Değerlerin, hangi yolla edinilirse edinilsin, nesiller arası aktarım ile sürekliliği sağlanır. Her birey veya topluluk için değerler çeşitli çabalarla görünür hale gelir. Değerlerin görünür hale gelmesi ve dolayısıyla bir sonraki nesle aktarılması, planlı ve bilinçli (formal eğitim) olabileceği gibi, herhangi bir özel çaba gerektirmeden de olabilmektedir.

Yukarıda yapılan tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, değerlerle ilgili ikili ayrımlar bu tartışmaların önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Değerlerin keşif oluşu (yani mutlak) veya icat ürünü olması (rölatifliği, zamansal ve toplumsal farklılıklar göstermesi) bu ikili ayrımların ana tartışma noktasındandır. Değerlerin icat ya da keşif olarak ortaya çıkması, nesiller arası aktarıma konu olacak olanlarını belirleme bakımından büyük önem taşır. Çünkü değer bir deneysel sürecin sonunda edinilen bir ürünse, aktarımıyla ilgili ciddi bir ahlaki sorgulama gerekli olacaktır. Öte taraftan değerler keşif ürünü ise keşfedilen değer hakikatle bir ilişkisi, bir tür hakikat iddiası olacağından, aktarımı ahlaki bir zorunluluk konusu olur.

Değerin icat olduğuna ilişkin haklı bazı çıkarımlar yapılsa da ortak değerlere, özellikle eğitimde uzlaşılara ihtiyacımız olduğu açıktır. Aksi takdirde eğitimde aktarılabilecek değerlere karar vermek daha da zorlaşacaktır. Değerlerin, postmodern anlamda mutlaklıktan tamamen ayrı, hakikat kaygısı gütmeyeceğini düşünmemekle birlikte, bireyin özgün varlığına eşlik eden, bu yüzden de eğitimde mutlak yer alması gereken; özgürlük, hoşgörü, saygı, sorumluluk, sevgi, dürüstlük, adalet, bireysel özerklik gibi bazı mutlak değerlerin olduğunu düşünmekteyiz. Ancak, burada değerlerin tamamının mutlak olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Bugün Türkiye eğitiminde yer alan yardımlaşma, vatanseverlik, öğretmene saygı örneğinde olduğu gibi geçmiş dönem ve diğer bazı toplumlarla çeşitli yerel farklar göstermektedir. Ayrıca, icat edilen değerler zaman içerisinde varlığını korusa da değişen oranlarda önem gösterdiği unutulmamalıdır. Zira yaşam şekli ve bakış açıları değiştikçe, değerler yeniden sorgulamalara tabi tutulacaktır. Bundan sonra da değerler arasında zamana ve farklı kültürlerle bağlı önemli değişiklikler olacağı da beklenmelidir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Bu çalışma "Eğitim ve Değerler Tartışmasında Edebiyatın Meşruluğu Sorunu" başlıklı Yüksek Lisans Tez Çalışması'ndan türetilmiştir.

## On the Relation Between Values and Education

### Abstract

In education and philosophy literature, the existence of values doesn't deny. But in both literatures couldn't established a discourse yet. The debate still continues in philosophy as which values to be transferred in education has not been achieved. While a party propound that values which determined by social domination should be transferred without discussion, the other party oppose to this and problematize the legitimacy of this view. In this two-way discussion to reveal the source of values, will give us an important idea about which values can be selected for transferring. Also thanks to the determination of the boundaries of value becomes significant, the selection of the value to be used in education will become less controversial. In this respect, we will refer to various discussion about values and especially will discuss whether values are invented or discovered. In resources related discussion of the values we will try to show they have both invented and discovered features. At the end of the study will be told values have significant partnership (discovered values) as well as indigenous (invented) values accompany with them. It will be highlighted that values in education have to pass thorough the filter of the heritage of humanity eventhough it is clear that local dominance shape the values.

### Keywords

Value, Value Transfer, Philosophy of Education, Discovery, Invention.

**KAYNAKLAR**

BRODBECK, May (1951) "Toward a Naturalistic "Non-Naturalistic" Ethic", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 2/1951: 7-11. URL= <http://www.jstor.org/stable/4318101>.

BROGAN, Albert P.(1932) "Philosophy and the Problem of Value", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 6/1932:105-129. URL=<http://www.jstor.org/stable/1483020>.

BÜYÜKDÜVENCİ Sabri (2002) "Değerin Değeri Üzerine", *Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Editör: Yalçın, Ş., s.101-113, Ankara: Vadi Yayınları.

DEWEY, John (1997) *Democracy and Education: an Introduction to the Philosophy of Education*, New York: Free Press. URL=<http://www.gutenberg.org/ebooks/852>

HACIKADİROĞLU Vehbi (2002) "Bilgi Ve Değer", *Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Editör: Yalçın, Ş., s.101-113, Ankara: Vadi Yayınları.

HAJI, Ishtiyaque & CUYBERS, Stefaan E. (2011) "Ultimate Educational Aims, Overridingness, and Personal Well-being", *Studies in Philosophy and Education*, 30(6)/2011:543-556

KANT, Immanuel (2009) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

KNIGHT, George (1998), *Issues & Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andrews University Press.

KUÇURADİ, İoanna (2003) *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

MacINTYRE, Alasdair (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MATHESON, David (2011) "How to Be an Epistemic Value Pluralist", *Dialogue*, 50/2011: 391– 405.

OSBORNE, H., (1933) *Foundations of the Philosophy of Value*, London:Cambridge at The University Press.  
<http://communitybooks.ebooklibrary.org/members.4/oca/f/foundationsofthe032483mbp.pdf>

PETERS, Richard Stanley (1965) "Education as Initiation", *Philosophical Analysis and Education*, Edited By Reginald D. Archambault, Routledge & Kegan Paul, London: 1965.

PETERS, Richard Stanley (1975) "Education and the Educated Man", *A Critique of Current Educational Aims*, Dearden R.F., Hirst P. H., and Peters R. S., pp.1-16, London: Routledge & Kegan Paul.

PHILLIPS, D.C., "Philosophy of Education", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring, 2009 Edition)*, URL=[plato.stanford.edu/entries/education-philosophy/](http://plato.stanford.edu/entries/education-philosophy/)

REBOUL, Olivier, (1991) *Eğitim Felsefesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

REID, Arnaud L. (1965) "Philosophy and the Theory and Practice of Education", *Philosophical Analysis and Education*, Edited By Reginald D. Archambault, Routledge & Kegan Paul, London: 1965.

ROKEACH, Milton (1975) "Toward a Philosophy of Value Education", *Values Education: Theory, Practice, Problems, Prospects*, Editors: John Meyer, Brian Burnham, John Cholvat, pp.117-126, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

SCHROEDER, Mark (2012) "Value Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editor: Edward N. Zalta (Summer 2012 Edition), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/value-theory/>>

STOCKS J. L. (1929) "Moral Values", *Journal of Philosophical Studies*, 4/1929: 299-313.

SUPPES, Patrick (1995) "The Aims of Education", *Philosophy of Education*, Urbana-Champaign: University of Illinois. [http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/95\\_docs/supes.html](http://www.ed.uiuc.edu/eps/PES-Yearbook/95_docs/supes.html)

TAYLOR, E. T. (1930), *The Faith of a Moralist*, URL=<http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPFAMO&Volume=0&Issue=0&ArticleID=5>

TOKU, Neşet (2002) "Değerlerin Dilemması: Sübjektiflik ve Objektiflik", *Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyum Bildirileri*, Editör: Yalçın Ş., s.101-113, Ankara: Vadi Yayınları.

WHITE John (1990) *Education and Good Life*, London:Kagan Page.

WILDING Paul ve GEORGE Vic., "Social Values and Social Policy", *Journal of Social Policy*, 4/1975: 373-390.

ZIMMERMAN, Michael J. (2010) "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Winter 2010 Edition), N. Zalta, Edward (ed.). URL=<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.





**Melouki SLIMANE**

Dr. | Dr.  
University of M'sila, Faculty of Law, Department, of Political Science, M'sila-Algeria  
slimane\_melouki@yahoo.fr

## **Good Governance, Leadership and Making Decision**

### **Abstract**

Frequency in recent years, the term «good governance», which was reduced in some of the literature of political science and systems of governance under the word «governance» is not enough. I believe that the worst thing we suffered in our modern history can be shortened in the «lack of vision» and «weak insight» or «poverty of imagination». We were not inspired by the footsteps of enlightened thought or culture rooted, but the past is always in dispute and clear among the holders of power and decision-makers in the side and awareness of history and political culture on the other side, so missed opportunities and wasted resources and disappeared vision and missed awareness.

The reviewing what happened in the last three decades, we will discover that great sin lies in the poverty of imagination and lack of foreseeing vision in every field from education through to health and access to a low of basic services and the decline in indicators of social justice, which means clearly the absence of «good governance» and the disappearance of its components for the benefit of individual agendas, and with a case of lack of clarity or the ability to read the future, including making us prisoners of random intellectual reflected.

Therefore, the objective study of recent years will put our hand clearly citizen malady underlying causes of error which robbed judgment vitality and its ability to regenerate and wounding some kind of sag due to aging political and ending life span, length of the growing period to stay in power leads to disastrous results paid for by the people of present and future, as they move away necessarily about the characteristics of good governance.

### **Keywords**

Leadership, Governance, Descision.

## 1. Leadership Definition

The search for the characteristics or traits of leaders has been ongoing for centuries. Philosophical writings from Plato's *Republic* to Plutarch's *Lives* have explored the question "What qualities distinguish an individual as a leader?" Underlying this search was the early recognition of the importance of leadership and the assumption that leadership is rooted in the characteristics that certain individuals possess. This idea that leadership is based on individual attributes is known as the "trait theory of leadership".

The trait theory was explored at length in a number of works in the 19th century. Most notable are the writings of Thomas Carlyle and Francis Galton, whose works have prompted decades of research (Carlyle 1841: 22) In *Heroes and Hero Worship* (1841), Carlyle identified the talents, skills, and physical characteristics of men who rose to power. In Galton's *Hereditary Genius* (1869), he examined leadership qualities in the families of powerful men. After showing that the numbers of eminent relatives dropped off when moving from first degree to second degree relatives, Galton concluded that leadership was inherited. In other words, leaders were born, not developed. Both of these notable works lent great initial support for the notion that leadership is rooted in characteristics of the leader.

Functional leadership theory is a particularly useful theory for addressing specific leader behaviors expected to contribute to organizational or unit effectiveness. This theory argues that the leader's main job is to see that whatever is necessary to group needs is taken care of; thus, a leader can be said to have done their job well when they have contributed to group effectiveness and cohesion. While functional leadership theory has most often been applied to team leadership, it has also been effectively applied to broader organizational leadership as well. In summarizing literature on functional leadership observed five broad functions a leader performs when promoting organization's effectiveness. These functions include environmental monitoring, organizing subordinate activities, teaching and coaching subordinates, motivating others, and intervening actively in the group's work (Vroom 1973:76).

A variety of leadership behaviors are expected to facilitate these functions. In initial work identifying leader behavior, Fleishman observed that subordinates perceived their supervisors' behavior in terms of two broad categories referred to as consideration and initiating structure. Consideration includes behavior involved in fostering effective relationships. Examples of such behavior would include showing concern for a subordinate or acting in a supportive manner towards others. Initiating structure involves the actions of the leader focused specifically on task accomplishment. This could include role clarification, setting performance standards, and holding subordinates accountable to those standards.

Engaging as part of leadership style has been mentioned in various literature earlier. Stephen Cohen has mentioned engagement as one of four key leadership practices for tough times. He writes, "these initiatives do for the organization is engage both leaders and employees in understanding the existing conditions and how they can collectively assist in addressing them. Reaching out to employees during difficult times to better understand their concerns and interests by openly and honestly conveying the

impact of the downturn on them and their organizations can provide a solid foundation for not only engaging them but retaining them when things do turn around.

Engagement as the key to Collaborative Leadership is also emphasized in several original research papers and programs. Becoming an agile has long been associated with Engaging leaders - rather than leadership with a hands-off approach (Van Wormer et al. 2007: 112).

## 2. Leadership and Organization

An organization that is established as an instrument or means for achieving defined objectives has been referred to as a *formal organization*. Its design specifies how goals are subdivided and reflected in subdivisions of the organization. Divisions, departments, sections, positions, jobs, and tasks make up this work structure. Thus, the formal organization is expected to behave impersonally in regard to relationships with clients or with its members. According to Weber's definition, entry and subsequent advancement is by merit or seniority. Employees receive a salary and enjoy a degree of tenure that safeguards them from the arbitrary influence of superiors or of powerful clients. The higher one's position in the hierarchy, the greater one's presumed expertise in adjudicating problems that may arise in the course of the work carried out at lower levels of the organization.

It is this bureaucratic structure that forms the basis for the appointment of heads or chiefs of administrative subdivisions in the organization and endows them with the authority attached to their position (Miner 2005:213).

In contrast to the appointed head or chief of an administrative unit, a leader emerges within the context of the *informal organization* that underlies the formal structure. The informal organization expresses the personal objectives and goals of the individual membership. Their objectives and goals may or may not coincide with those of the formal organization. The informal organization represents an extension of the social structures that generally characterize human life, the spontaneous emergence of groups and organizations as ends in themselves.

In prehistoric times, humanity was preoccupied with personal security, maintenance, protection, and survival. Now humanity spends a major portion of waking hours working for organizations. The need to identify with a community that provides security, protection, maintenance, and a feeling of belonging has continued unchanged from prehistoric times. This need is met by the informal organization and its emergent, or unofficial, leaders (Tittmore 2005: 45)

Leaders emerge from within the structure of the informal organization. Their personal qualities, the demands of the situation, or a combination of these and other factors attract followers who accept their leadership within one or several overlay structures. Instead of the authority of position held by an appointed head or chief, the emergent leader wields influence or power. Influence is the ability of a person to gain co-operation from others by means of persuasion or control over rewards. Power is a

stronger form of influence because it reflects a person's ability to enforce action through the control of a means of punishment (Spencer 1841:62).

A leader is a person who influences a group of people towards a specific result. It is not dependent on title or formal authority. an effective leader "as an individual with the capacity to consistently succeed in a given condition and be viewed as meeting the expectations of an organization or society." Leaders are recognized by their capacity for caring for others, clear communication, and a commitment to persist (Fiedler 1967:54). An individual who is appointed to a managerial position has the right to command and enforce obedience by virtue of the authority of their position. However, she or he must possess adequate personal attributes to match this authority, because authority is only potentially available to him/her. In the absence of sufficient personal competence, a manager may be confronted by an emergent leader who can challenge her/his role in the organization and reduce it to that of a figurehead. However, only authority of position has the backing of formal sanctions. It follows that whoever wields personal influence and power can legitimize this only by gaining a formal position in the hierarchy, with commensurate authority. Leadership can be defined as one's ability to get others to willingly follow. Every organization needs leaders at every level.

### 3. Developing Leadership at a Collective Level

Leadership development refers to any activity that enhances the quality of leadership within an individual or organization. These activities have ranged from style programs offered at university business schools to action learning, high-ropes courses and executive retreats.

Development is also more likely to occur when the design of the development program:

- **Experiential learning:** positioning the individual in the focus of the learning process, going through the four stages of experiential learning as formulated by David A. Kolb: 1. Concrete experience 2. observation and reflection 3. forming abstract concept 4. testing in new situations.
- **Self efficacy:** The right training and coaching should bring about 'Self efficacy' in the trainee, as Albert Bandura formulated: A person's belief about his capabilities to produce effects
- **Visioning:** Developing the ability to formulate a clear image of the aspired future of an organization unit.

A good personal leadership development program should enable you to develop a plan that helps you gain essential leadership skills required for roles across a wide spectrum from a you the environment to the corporate world (Hemphill 1949: 33).

More recently, organizations have come to understand that leadership can also be developed by strengthening the connection between, and alignment of, the efforts of individual leaders and the systems through which they influence organizational

operations. This has led to a differentiation between leader development and leadership development.

Leadership development can build on the development of individuals (including followers) to become leaders. In addition, it also needs to focus on the interpersonal linkages between the individuals in the team.

In the belief that the most important resource that an organization possesses is the people that comprise the organization, some organizations address the development of these resources (even including the leadership).

In contrast, the concept of "Employee ship" recognizes that what it takes to be a good leader is not too similar to what it takes to be a good employee. Therefore, bringing the notional leader together with the team to explore these similarities (rather than focusing on the differences) brings positive results. This approach has been particularly successful in Sweden where the power distance between manager and team is small.

The development of "high potentials" to effectively take over the current leadership when their time comes to exit their positions is known as succession planning. This type of leadership development usually requires the extensive transfer of an individual between departments. In many multinationals, it usually requires international transfer and experience to build a future leader. Succession planning requires a sharp focus on organization's future and vision, in order to align leadership development with the future the firm aspires to create. Thus successive leadership development is based not only on knowledge and history but also on a dream. For such a plan to be successful, a screening of future leadership should be based not only on "what we know and have" but also on "what we aspire to become". Persons involved in succession planning should be current leadership representing the vision and HR executives having to translate it all into a program (Hersey & Blanchard & Johnson 2008: 105)

#### **4. Leadership and Decision-Making Ability**

It is said that leadership and management is the process of decision-making, the foreman or leader does not work only through others, and this situation makes taking decisions for a variety of workers and to raise them to work (Pijanowski 2009: 6).

Some argue that the leadership process secures which the individual (leader) cooperation of others (followers) toward achieving the goals in a particular environment are of the leadership is a process through which arouse the interest of others and release their energies and direct them in the desired direction.

The concept of leadership will not be characterized by accuracy and specifically what was not differentiate between the relevant vocabulary. Ie: Commander LEADER LEADING and practical leadership and leadership LEADER SHIP and say that person realize a group leader or the number of people that an individual who has practiced for a long time or a short influence, authority or power in a particular position. Leading process: the work of a person or realize the number of people he did impressively in

others in order to achieve the goal. Leadership: A process aimed at achieving the objectives of the social system through the use of power and authority of a person or group.

#### **4.1. The ability to make the decision:**

- 1- Individually leader or manager to take the decision.
- 2- Make decisions by personal judgment and appreciation of the leader.
- 3- Decision-making through settlements or (compromise).
- 4- Bureaucratic decisions (Schacter 2011: 372).

#### **4.2. Decision-making:**

Recent trends in management science itself is considered a management decision-making process, and knows that the decision to choose a particular alternative from among a set of alternatives. The decision-making process known as: Activity intellectual mind objective seeks to choose the most appropriate alternative to the problem on the basis of a set of steps.

Opinion or position of the decision or order was chosen from among several substitutes (Alternatives) have been available to him in order to achieve what very or solve a specific problem.

Taking or making important decisions mental process may be simple or complex one to reach for the selection or the selection or order or the idea of substitution between facing up to the goal that he wants. It can differentiate between the decision-making process and the decision-making process in terms of the stages through which each of them. Periods. Decision-making include the following stages:

##### **A-stages determine the problem.**

B- The process of identifying and evaluating alternatives.

The decision point include the following stages:

A - Study alternatives

B - Choose one of these alternatives.

C - The stage of monitoring and evaluation of the implementation processes.

##### **B/Stages of decision-making:**

First stages of the decision-making

1- Identify the problem.

2- Analysis of the problem.

3- Identification of alternatives.

Secondly, the stages of decision-making

1- Select the best solution alternatives.

2- The stage of implementation of the resolution.

3- Follow-up and monitoring and evaluation (Triantaphyllou 2000: 123).

Ways to make the decision within the team (Ways Team Can Make decision)

- 1- Decision-making and take on the principle of majority voting or by members.
- 2- One or two members of the team would do well for the team decision (minority)
- 3- Seek the opinion of the members of each group separately and then make the decision alone.

#### **4.3. Staff of the legal decision:**

Means the conditions that must be met in the administrative decision in order to be a legal decision, namely:

- 1- Corner reason (why make the decision)
- 2- Corner of jurisdiction (of the decision is taken)
- 3- Corner end (for the benefit of the decision is taken)
- 4- Corner shop or corner impact (to be affected by the decision)
- 5- Corner clarification (how make the decision).

#### **4.4. Obstacles to decision-making:**

- 1- Unavailability of leading cadres efficient.
- 2- Non-safety methods and techniques to choose administrative leadership.
- 3- lack of job stability and reassurance psychological administrative leaders.
- 4- lack of interest in leadership quantitative methods for decision-making.
- 5- adoption of administrative leadership on foreign expertise and advice.

#### **4.5. How to take a rational decision:**

To make a decision on a rational decision-maker must follow the following steps:

- Identify positions to be full decision.
- Report the best time to make a decision.
- What can collect from the facts that had to study.
- Back to the facility's policy for guidance when making the decision.
- Invite all of the decision will be referred to participate in the take. Decision-making among the alternative solutions.

#### **4.6. Types of decisions:**

Can be divided decisions taken by managers, according to multiple criteria, including:

- 1- In terms of the composition of the decision. (Simple or complex)
- 2- In terms of the method of decision-making. (Democratic or bureaucratic)

3- In terms of the extent of the resolution and generality. (Organizational or individual)

4- In terms of the strength of the decision and the extent of undergoing reconsideration. (Preliminary or definitive)

5- In terms of the form of resolutions. (Written - verbal - explicit - implicit)

6- In terms of the area of interest. (Socio - economic - political)

7- In terms of the possibility of programming or scheduling decisions. (Programmed or unprogrammed) (Kepner & Tregoe 1965: 36)

## Results

- To make a decision on a rational decision-maker must follow the following steps: Identify positions to be full decision, and Report the best time to make a decision.

- Engagement as the key to Collaborative Leadership is also emphasized in several original research papers and programs. Becoming an agile has long been associated with Engaging leaders - rather than leadership with a hands-off approach.

- An organization that is established as an instrument or means for achieving defined objectives has been referred to as a *formal organization*. Its design specifies how goals are subdivided and reflected in subdivisions of the organization.

- The *informal organization* that underlies the formal structure. The informal organization expresses the personal objectives and goals of the individual membership.

- Some argue that the leadership process secures which the individual (leader) cooperation of others (followers) toward achieving the goals in a particular environment are of the leadership is a process through which arouse the interest of others and release their energies and direct them in the desired direction.

- We look to the future through theses interested in modern education «gateway ownership» to enter into a new world with a focus on the nation to take advantage of the efficiencies of each of his sons in all fields without marginalization, exclusion or exception.

- The concept of «good governance» which missed him sometimes in natural resources and human competencies of intellectual, scientific, cultural and creative abilities, as well as the accumulation of civilized and we cannot find his counterparts around.



## İyi Yönetim, Liderlik ve Karar Alma

### Özet

“İyi yönetim” kavramı ki o son yıllarda sıklıkla yönetim sistemlerinde ve siyaset bilimi literatüründe “yönetim” terimine indirgenmiştir, kesinlikle yeterli değildir. İnancıma göre modern tarihimizde başımıza gelen en acı şey, “vizyonsuzluk”, “zayıf kavrayış” ya da “hayal gücü yoksunluğu” ile özetlenebilir. Bizler, ne aydınlanmış düşüncenin ayak izlerinden, ne de köklenmiş bir kültürden ilham almaktayız, fakat geçmiş her daim güç sahipleri ve karar vericiler tarafından tartışılıp belirlenir ki sonuçta fırsatlar kaçınılır, kaynaklar tüketilir, vizyonlar kaybolur ve farkındalık kaçıp gider.

Son otuz yılda olanlara ilişkin bir inceleme bize, eğitimden sağlığa ve temel ihtiyaçların giderilmesinden toplumsal adaletin gerilemesine kadar her alanda esas kötülüğün, hayal gücü yoksunluğunda ve geleceği göremeyen bir bakışta yattığını gösterecektir, ki bu da açıkça iyi bir yönetimin eksikliğine ve bireysel amaçlar uğruna bu yönetime ait öğelerin kaybolmasına işaret eder. Böylece bizler geleceği göremeyen bir takım mahkûmlara dönüşürüz.

### Anahtar Sözcükler

Liderlik, Yönetim, Karar.

## REFERENCES

- CARLYLE, Thomas (1841), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic History*, Boston, MA: Houghton Mifflin, p. 22.
- FIEDLER, Fred E. (1967), *A theory of leadership effectiveness*, McGraw-Hill: Harper and Row Publishers Inc, p. 54.
- HEMPHILL, John K. (1949), *Situational Factors in Leadership*. Columbus: Ohio State University Bureau of Educational Research, p. 33.
- HERSEY, Paul; BLANCHARD, Ken; JOHNSON, D. (2008), *Management of Organizational Behavior: Leading Human Resources* (9th ed.), Upper Saddle River, NJ: Pearson Education, p. 105.
- KEPNER, Charles H.; TREGOE, Benjamin B. (1965), *The Rational Manager: A Systematic Approach to Problem Solving and Decision-Making*, McGraw-Hill, p. 36.
- MINER, J. B. (2005), *Organizational Behavior: Behavior 1: Essential Theories of Motivation and Leadership*, Armonk: M. E. Sharpe, p. 213.
- PIJANOWSKI (2009) *The Role of Learning Theory in Building Effective College Ethics Curricula*, p. 6.
- SCHACTER, Gilbert, WEGNER (2011), *Psychology* (2nd Edition), Worth Publishers, p. 372.
- SPENCER, Herbert (1841). *The Study of Sociology*, New York: D. A. Appleton, p. 62.
- TITTEMORE, James A. (2003), *Leadership at all Levels*, Canada: Boskwa Publishing, p. 45.
- TRIANAPHYLLOU E. (2000), *Multi-Criteria Decision Making: A Comparative Study*, p. 123.
- VAN WORMER, Katherine S.; BESTHORN, Fred H.; KEEFE, Thomas (2007), *Human Behavior and the Social Environment: Macro Level: Groups, Communities, and Organizations*, US: Oxford University Press, p. 112.
- VROOM, Victor H.; YETTON, Phillip W. (1973), *Leadership and Decision-Making*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, p. 76.

Research Article  
Araştırma Makalesi

**Temisanren EBIJUWA**

Prof.Dr. | Prof.Dr.  
Dean, Postgraduate School, Ladoke Akintola University of Technology,  
P. M. B. 4000, Ogbomoso, Nigeria  
email: tebijuwa@lautech.edu.ng

**Adeniyi Sulaiman GBADEGESIN**

Prof.Dr. | Prof.Dr.  
Vice-Chancellor, Ladoke Akintola University of Technology,  
P. M. B. 4000, Ogbomoso, Nigeria  
email: adeniyig@yahoo.com

## **Mediating Ethnic Identities in Africa<sup>1</sup>**

### **Abstract**

In recent times, African states have experienced multiple challenges. The most disturbing is the inability to evolve a sustainable culture of dialogue that is suitable for the mitigation of ethnic conflicts in contemporary Africa. It is this failure that has generated many other problems in other spheres.

These problems, in concert, have made the socio-political space largely that of frustration, despair and disappointment. This accounts for the social design of unhealthy alliances and the basis for the affirmation of parochial primordial frivolities at the detriment of a trans-national identity. But why have the affirmation of these primordial alliances and its attendant conflicts remain daunting, intricate and resilient, in spite of the several attempts by scholars to mitigate it?

The attempt in this paper will be to argue that extant discourse of the above concern fails because it ignores the value of the conditions for the practical realisation of agreement in situations of conflict. Specifically, the attempt here is to explore indigenous mediation strategies in arriving at trans-national identity in Africa, which will be inclusive other than the divisive structure that has exclusive character inherent in extant discourse.

---

<sup>1</sup> This paper was first read at a conference organised by the Central European African Studies Network at the Faculty of Philosophy, University of West Bohemia, Pilsen, Czech Republic in May 2014. The audience at this conference are thanked for their comments. Specifically, we thank Professor Toyin Falola of the University of Texas at Austin, USA and Professor Tunji Oyesile of the University of Ibadan, Nigeria for their comments.

This paper, therefore, will employ the analytic-descriptive method to interrogate the above in a manner many scholars are wont to ignore. Hence, it is expected that this paper will initiate a perspective that will challenge extant interpretation of the conditions of dialogue and consequently human solidarity in African States.

### **Keywords**

Contemporary Africa, Dialogue, Ethnicity, Conflicts, Trans-national Identity.

## INTRODUCTION

The fact that contemporary African societies are replete with all manners of challenges is not in doubt. These ranges from socio-political, economic, ethnic strife, poverty, corruption, mutual distrust etc which individually or in concert culminates into the dislocation of the value systems of most Africa States. The most disturbing of these is how we can evolve a viable strategy for the management of our social and political activities. Attempts by some scholars to meet this challenge has failed because they undermine context-dependent post-colonial dimension in the explication of the experiences of individuals and groups in different societies and by implication ignores the value of the conditions for the practical realization of consensus in situations of conflict. The attempt here is to explore indigenous mediation strategy in arriving at trans-national identity in Africa which will be inclusive - as against the divisive structure that has exclusive character inherent in extant discourse. Post-colonial experiences here concern the activities that influence the destiny of Africans both within the continent and in the diaspora. So, to undermine the events of this epoch is not only to disregard history, it will also lead one into a solution that will be wrongheaded as we have seen in extant interpretation. In other words, the arguments in this work will interrogate the account of the events of this era and how they have together, led to frustration, mutual distrust, despair, disappointment and consequently accounts for the social design of unhealthy alliances - the basis of which is the affirmation of parochial primordial sentiments at the detriment of a trans-national identity.

Clearly, this is what is responsible for the several clashes that we find in many African States. The question is, why have these remain daunting, complex and resilience, in spite of the attempts to meet them? It has become important today to examine the above question, if only to provide an alternative account to understanding the nature of the African condition. It is only after we know the actual nature of our problems that we can provide appropriate solution to them. Many have lost hope in the African project. Some have even said these generation of Africans have failed. All these negative assertions are as a result of the inability of African leaders to provide an appropriate platform for the management of their affairs, be it human or material resources. The point then is to look at the direction that will take into cognizance the shortcomings of extant views and account for what *Ben Fred-Mensah* has called the “*ingredients of harmony*” (2000:33). This is because the techniques or ideas associated with Western traditions may not suffice to explain or unearth the nature of the complexities of the African problems.

This is so because our ideas, beliefs or traditions may be tied to other presuppositions which control our actions we may not be conscious of.

The implication of the foregoing is the need to contextualize solutions to African problems since the problems have become resilient in spite of the several attempts to meet them. The rationale here is based on the promotion of the understanding of African belief systems through the exposition of their logical structures and the assumptions on which they are based. With this in mind, how then do we arrive at a solution that will avoid the vagaries of Western accretion, bearing in mind the complexities of the African

predicament? Before this, it is imperative to see how these crises, especially ethnic crisis are generated.

## COLONIALISM AND THE EMERGENCE OF ETHNIC CONFLICT

The cause of ethnic conflict as recorded in several literatures in African landscape is the socio-cultural configuration or the divisive tendency of ethnic or tribal plurality (Ebijuwa, 2012). In the words of Chris Uroh, this tendency is the product of the way ethno-cultural groups, acting under the influence of colonialism, have become chaotically crammed within the various African States, the result of which has brought Africa into a boiling point. But, as some would argue, this divisive tendency of ethnic groups is one of the several manifestations of a more fundamental problem on the socio-political landscape in Africa. The assumption here is that ethnic conflict in Africa is partly the result of the failure of the African States to justify their existence by providing for the common good. This is to say that because the State has failed in its obligation to meet the various challenges facing its people, is the reason the citizens to withdraw into their ethnic enclaves to seek for social fulfillment.

The above view appears conflicting from the face-value, but one should not undermine the fact of the existence of plurality of ethnic groups and the claim that they often conflict with one another. Our contention here is not the question of regime legitimation as Uroh (1998) argues, but that of how we can manage our differences in spite of our divergent positions. This is imperative because it is only after we have harmonized our differences that the issue of regime legitimation can be meaningful. This is more or less like putting the cart before the horse. The reasoning here is that the provision of the common good by the State cannot eliminate the conflicting nature of values and interests, if the existence of diverse socio-cultural differences is a factor in the generation of ethnic clashes. Now, if conflict is inevitable in this sense, how do we develop within African political processes, institutions and cultures that can mediate these conflicts routinely in a way that would not put us in crises? This is so since societies that are stable are not those without conflicts but those that have developed the mechanism for managing emerging conflicts. The question is, how can we peacefully manage ethnic conflicts? We shall return to this in the later part of this essay. Before this, let us see how ethnic conflicts are generated?

Clearly, many answers will contest for attention here. This is understandable because opinions are likely to be based on the intellectual orientation of each commentator. But one direction which scholars have shown some degree of interest is the colonial dimension in the discourse of ethnic crisis (Ebijuwa 2000).

Scholars differ on the mission of colonialist with regards to the structures and institutions handed-down to the colonies. Some have argued that it is wrongheaded to implicate ethnic pluralism or the manner in which groups were crammed together into African States as the cause of ethnic conflicts. This is because there is nothing inherently conflictual about cultural or social pluralism. (Ebijuwa 2000). Of course, there are culturally plural States that do not have crisis or are not as crisis ridden as we

have in Africa (Cote D'ivoire, Nigeria, Somali D. R. Congo, Rwanda, etc). The point of the introduction of the colonial dimension as a factor in the evolution of ethnic conflict is to say that the above view irrespective of its force does not underscore the intention of the colonizers with respect to State formation and its consequences for social solidarity. As noted by Oladipo, "the colonialists combined the territories" of formally distinct people to form colonial territories. (Oladipo 1998: 100-123) and to "ensure that colonial control and dispossession could be achieved without undue rivalry among colonizers" (Opcit).

Clearly, the implication of this dispossession is the erosion of those values, beliefs, and practices which hitherto served as vehicles for social identity, action and solidarity. As Eme Awa puts it:

*... the colonial systems and the political process of both the pre – and – post – independence era turned the normal cultural differences into debilitating ethnic cleavages. Poorly formulated and inefficiently executed economic policies over the past 50 years caused the retardation of certain areas and thereby tended to aggravate tension along ethnic lines in many countries. (Awa 1996:1)*

This scenario is what Yaya Abubakar says is characterized by the total collapse of moral consciousness or what he calls the result of a deep contamination of the original human-centred African Communal Philosophy, which unavoidably led to a continuous decay of the African socio-political framework which is now aggravated by exponential decline in economic viability (see preface of Awa, 1996:1). The reason behind this alienation of the people of the colonies from their values, beliefs and practices was not to "mould one citizenry from the many people" but to put this "people of the colonies under a form of control that would make them unable to question colonial practices and the assumption on which they were based" (Oladipo,1998). This, obviously is a position that colonialists will not accept because it could be used to question their legitimacy and authority. This is what is responsible for the adoption and prosecution of the divide- and- rule system which sufficiently disunite the people of the colonies.

It is important to note that this divide- and- rule system of the colonialists created a new sense of communal consciousness and identity for the people where none existed, and provided a new symbolic and ethnocentric focus for each group. This, further complicated the task of wielding diverse elements in each colony into a coherent whole, it also became a factor in the evolution of life-threatening crises and consequently impede the process of community development and social cohesion. Examples of these life-threatening crises abound in Rwanda, Somalia, Liberia, Sierra-Leone, Cote d'ivoire, and of course, Nigeria.

It is also important to note that colonialism as an instrument of oppression was not only exploitative of human and material resources, it created an elite class in the colonies in the form of nationalists through which they carried-on their ideals and continued the perpetuation of unjust acts. As one scholar puts it, in respect of Zaire:

*It is the national ruling class itself that constitutes the principal obstacle to economic growth and development through the privatization of the state, depriving it of those essential means and capabilities within which to generate*

*economic growth, improve the living conditions of the masses ... (Nzongola – Ntalaja, 1984)*

The elites that took over from the colonialists were not only “interested in replacing the Europeans in leading positions of power and privileges” (Ibid), they created opportunities for themselves and their cronies that enabled them to plunder the resources of the States and made sure that existing opportunities and benefits in the States were reserved for themselves and people from their ethnic or tribal enclaves. The consequence of these for social solidarity is the complete lack of confidence in the State. Since, the State has become an oppressive instrument to deprive its citizen from benefits and opportunities, the people saw the State as an “object” to be avoided and withdraw from. This withdrawal is occasioned by conscious or sentimental connection of their values, especially their communal way of life. When dislocations like these occur, what we have is frustration, mutual distrust and complete hatred becomes the order of the day. In what follows, the State becomes an arena of ethnic conflicts where social relationships can no longer generate common interests and values in terms of which a sense of social solidarity can be developed and group identity forged.

The question now is, how do we generate this common interests and values that will lead to the evolution of group identity that transcend primordial sentiments and other forms of social alliances? Or to put it differently, how do we arrive at a transnational identity in Africa, that will be inclusive other than the divisive structure that has exclusive character inherent in extant discourse? First, we consider one way by which this exclusion can be established in an attempt to provide a non-arbitrary and non-coercive basis for managing conflicting positions.

## **HABERMAS ON CONFLICT MANAGEMENT**

In his theory of communicative discourse, Jurgen Habermas asks: “what is this situation in which if it were to obtain, we could be undistorted, in which our communication with each other and our self-understanding would be without ideological distortion?” In responding to this question, Habermas first rejects those claims that are rooted in projects that lack inter-subjective dimensions. He argues that for there to be “an ideal speech situation”, the situation must be one in which our legitimating beliefs must be found in conditions of absolutely free and unlimited debate. By this, Habermas means a situation in which all parties to the institutions and practices being set are capable of recognizing that they are freely consenting to their establishment under conditions in which the only constraints on their acceptance derive from the *force of a better argument*.

From Habermas position, we find one route out of the position of those who claim that the idea of consensus is an example of cultural imperialism and thus mistaken (see Lyotard 1987:73)

The believe is that the idea of consensus ignores the heteromorphous nature of moral systems and practices in societies. Yet, it is because of these differences both within and across cultures that Habermas argues for the need for consensus through



deliberative discourse. That is, a discourse that involves the coming together of rational minds to make decisions under conditions of absolutely free and unlimited debate.

There seems to be some problems with Habermas position. Although he says his ideal speech situation is meant to provide the procedure for allowing democratic participation in decision making and his concept of consensus a democratic norm of reaching an accord, we contend here that whatever may be the decision reached, it is not a product of consensual agreement.

No doubt, agreement can be reached though deliberative discourse. But such an agreement cannot be taken to mean that consensus has been reached, at least as presented by Habermas. This is so if we understand clearly what he meant by acceptance in a debate in whatever has the force of a better argument. Here, it is not that discussants reach a consensus because all the parties in the dispute are in accord with the issue at stake, but because of the superiority of argument by a party in the discourse.

It is against this background that postmodernists argue for the plurality of values. The pursuit of the plurality of values as a means to overcome the imposition of values is itself inadequate because to say so is to agree, on the one hand, that there are no independent criteria of ranking moral claims and social practices, and that moral claims and practices are equally effective means of coping with human experiences, and on the other hand, that there is no need for any criticism of the moral claims of other people or that in the case of conflict of moral ideals of two different individuals or groups within a society, we should adopt two different rules in its resolution.

Thus, if, as Habermas argues that consensus is based on the superiority of argument as we find in many democratic arena in many African States, then as Lyotard says:

*Such a debate will presuppose the possibility of one party turning out to have the strong argumentative position, and thus imposing its own language-game or phrase-regime at the expense of other (Ipsa facto disadvantaged) party to the dispute. (see Harris 1996: 119-120)*

In this sense, we can say, following Best and Kellner, that Habermas' idealized notion of consensus can be used to legitimize the manipulation of difference through the celebration of consensus as the ideal of coming to human understanding (1991:241). Or at least we can say that it is an agreement reached out of compulsion because those whose opinion differs from those with stronger argumentative power will only consent but cannot be said to have reached consensus. By consensus we mean a condition arrived at through deliberation in which two or more persons or groups:

*concerned with decisions...about which conflict might occur, are in appropriate agreement in their belief about what decision should be made and have some feeling of unanimity with each other and with the society as a whole (Sills 1986:260)*

The essence of consensus then is to transcend the conflicting positions in such a way that all parties in a dispute "are able to feel that adequate account has been taken of their points of view". In other words, consensus does not entail total agreement as some are wont to believe. In fact, consensus as Wiredu says presupposes an original position

of diversity. But the problem here is, “how a group without unanimity may settle on one option rather than the other without alienating anyone?” Or, to put it differently, what will be the mode of discourse that will be all-inclusive, that is, that will ensure that one party’s values are not imposed on others as we have seen in the case of Habermas?

Note that we have earlier stated that the idea of consensus presupposes the existence of disagreement. And that the management of this disagreement involves an encounter between the parties in dispute that are willing to transcend their differences to reach a point of consensus. Such encounter cannot evolve in an atmosphere of the domination of one party by the other. This is to say that in a dialogic sphere of this nature, there is no privilege opinion. As Paulo Freire avers, dialogue cannot be reduced to the act of one party depositing ideas in another. As an act which denounces the relation of domination, dialogue is a state where responsible people operate in an arena of *freedom*.

In addition to the above, dialogue as the common task of transcending differences cannot exist without humility. This is to say that in a genuine dialogic arrangement there is no monopoly of knowledge or truth. If, for example, I am offended by the contributions of others, how can there be dialogue. “In other words, in an atmosphere of dialogue, there are “neither utter ignoramous nor perfect sages, there are only men who are attempting together, to learn more than they now know” (Freire 1970:63). So, one major feature of dialogue “... is openness to viewpoints, a willingness to explore and an empathy for the relative truth of each viewpoint. A dialogue among viewpoints will eventually reveal, though, that many of the disparate views are actually interconnected, not by reference to an absolute, total picture, but through the fact that participants in any dialogue will have some common concerns” (Manuskhani, 2002:189).

As a direct consequence of the above is the fact that dialogue, as Paulo Freire says, requires an intense faith in one another. Without the initial faith in the possibility to transcend our differences, there cannot be dialogue. Put differently, faith in one another is an *a priori* requirement for dialogue; the dialogical man believes in other men even before he meets them face to face (Ibid). This is a fact that is not available in an atmosphere of domination of one party by the other as we earlier saw in Habermas’ view.

The feasibility of these conditions of dialogue we present above does not depend on the patience and persuasiveness of the dialoguers, neither does it place one party consistently in a position of minority. Rather, as we find in traditional African systems of consensual type, dialoguers ensure that all voices of the parties in dispute are heard, and through dialogic encounter, they would come to a unanimous decision. Here, unanimity and all the rigorous processes and compromises that lead to it are all efforts made to contain the wishes... (Nwala 1985:168) of everybody in dispute. Let us look at one concrete example of how decision could be reached by consensus opinion from traditional Igbo society of Nigeria. It is important to note that as appealing as this proposed model might seem, its strength lies in its operation in a dialogic sphere with the same linguistic stock to give room for adequate interpretation and understanding of thought patterns and ideas.

## BEYOND ETHNIC IDENTITIES

Let us begin by saying that the traditional Igbo political system provides for formal representation of adults in the society. This is because every adult in the Igbo traditional setting is a member of an age group, which is made up of persons born within five-year age bracket. Membership of each group is compulsory. Each age group participates in all decisions that affect their lives. Any decision that is to be taken that affects them and their community must pass through two stages. The first is the council of elders (Ichie), which consists of members of the oldest age group and few important persons in the society. This group refers matters to the various age groups for rigorous deliberating. Now, because decisions are usually arrived at after thorough deliberations by all age groups who are supposed to be equal, creates an atmosphere of fair deliberations. According to Afigbo, “all segments at the same level of the social organism are considered equal and equivalent” (see Nwala 1985:168) irrespective of status or social standing.

The second stage is what Uroh calls the “collation” stage. At this level, all age groups come together to deliberate until they reach agreement on any pressing issue. This group is known as the *oha na eze* which consists of both the “high and the low” in the society. Ejiofor describes the job of this group in the following manner:

*When a motion is tabled there is exhaustive debate. Everyone in the assembly is free to speak on it. Questions are asked and answered. Should all who want to speak not have the opportunity the same day, debate is adjourned for as often as it is necessary to hear all speakers. The aim is general consensus. There is no formal voting... In the end one person advises that “we have seen the point clearly and cannot delay any longer: All approve and the presiding officer summarizes the point of consensus. All answer, that’s it. The decision is taken. (1981:140)*

The point of allowing everybody to speak is to seek the opinion of all members who are likely to be affected by whatever the decision would be. The decision reached here is not the result of majoritarian opinion as such. This is because the consensus position is aimed at how the community as a whole would be fair with the adoption of any of the available points of view (Uroh, 1997:211). When, therefore what is eventually accepted is the alternative suggested by the “majority, it would be more appropriate to say that majority prevails not over, but upon, the minority, they prevail upon them to accept the proposal in question, not just to live with it...” (Wiredu, 1995:62). This is not to say that the majority decision has defeated those of the minority in the tribunal of argumentation, but that the minority have been made to “see the point clearly” and are thus convinced of the practical necessity or at best have seen that the view is expedient for the community at that point in time.

We can say at this point that the decision reached is the *whole* and the contributions of all stakeholders are the parts, which in concert, is the totality of the ideas. This view should not as Manuskhani avers, be equated with any form of metanarrative. For, such “totalizing views, experience has shown only marginalises certain cultures or certain sectors within a discourse that holds such metanarratives” (Ibid 190). Wholeness therefore, is a standpoint, a reference point, in which various

views about the issue at stake are perceived as interconnected, and interdependent. They are not connected by a single metanarrative, but by common human concerns with family resemblance among them” (Ibid:191). This wholeness can be described metaphorically in this way:

*...the universe (can be) described as a vast net and at each junction where the meshes meet sits a jewel. Each jewel reflects the light of all the jewels around it, and all of those jewels reflect others around them. In this way, the whole universe of jewels is ultimately reflected in every single jewel (Leighton 1998: 14 see also Manuskhani 2002:191).*

This notion of consensus that brings about the uniformity of thought and opinion, Nicholas Rescher (1996:196) says is misconceived. For him, “Consensus is not a general goal whose pursuit should regulate the way in which we actually proceed in the conduct of our cognitive and practical affairs” (Ibid). This is because, as he further puts it, in “many contexts the interests of the entire community are best served by a fragmentation of beliefs and values within its ranks” (Locit). This is to say in another way that consensus does not create room for creativity or variety of opinions. In fact, as Rescher succinctly avers, consensus can be the cause of boredom, inaction, stagnation and complacency. It can result in the narrowing of horizons and a diminution of options that is destructively stultifying that substitutes bland uniformity for an enervating variety (Opcit:197).

Obviously, Rescher missed the point. To be sure, in matters of practical decisions at individual or family level variety of discensus as Lyotard will call it can be a significant desideratum. We are always at ease when we try our hands on a variety of views concerning personal welfare. But this cannot be so in matters that concern human progress and happiness in a community. On this, *variety is not the spice of life*. We must all speak and operate with one voice. This is not to say that we do not have discensus opinions in matters that concern communal welfare. Like Ejiofor puts it, “when a motion is tabled there is exhaustive debate. Everyone in the assembly is free to speak on it.” This procedure allows the existence of all shades of opinion irrespective of status or social standing. And when what is accepted eventually is the view of those with dissenting position, it means that others have “seen their point clearly” and are convinced through the tribunal of argumentation of the optimality of their point. The concern is for the overall well-being and this cannot be a source of boredom. If anything, it is a rigorous exercise that creates room for social solidarity and human happiness.

It is our view that this view can serve as an alternative to other theories that have attempted to resolve conflicting interests or values. We would like to emphasize here that the pursuit of consensus is a deliberate effort to transcend decisions by majority which often lead to conflicts in most African societies. Majority opinion is not good enough for decision making because it excludes the minority from the scheme of things by depriving them of their rights to have their *will* reflected in the given decision. A society that adopts consensus as a procedure of conflict resolution stands to benefit because that would ensure that the wills of the parties in dispute would be heard. In this way, consensus becomes desirable not as a means through which the strong imposes his will

on others but as the process of regulating normal life among brothers with different ideas.

## CONCLUSION

In this paper, we have examined consensus as an alternative ideal for managing conflicting interests and values. As a rational procedure for meeting the challenges of unnecessary conflict, it proposes an unfettered atmosphere where people in dispute deliberate without the imposition of thoughts and opinions. We argue that deliberations involve the smoothing of edges, to use Wiredu's words, or the sorting out of differences to arrive at what Ali Mazrui called shared images (1990:399). This is so, as Mazrui says because "images grow, are modified, interconnect with other images" (Ibid) through what Wiredu has called "rational discourse". In other words, it is through rational discourse that we arrive at what may be considered suitable to all in dispute. It is our believe that what is suitable may not necessary mean what is consented to as in the case of Habermas. Rather, it means what is existentially beneficial through dialogue and mutual understanding among the parties in a dispute. This procedure cannot be boring or become an avenue for narrowing horizons and the diminutions of options" as some are wont to argue. Rather, it is a viable alternative for the promotion of human happiness and social solidarity in any given community in need of peace.

## Afrika'da Etnik Kimliklere Aracılık Etme

### Özet

Son yıllarda Afrika ülkelerinde pek çok tartışma yaşanmaktadır. Bunlardan en rahatsız edici olanı, çağdaş Afrika'da etnik çekişmeleri hafifletmeye elverişli, sürdürülebilir bir diyalog kültürü geliştirmede yaşanan başarısızlıktır. Farklı alanlarda daha pek çok sorunun ortaya çıkmasında tam da bu başarısızlık rol oynamaktadır.

Bu sorunlar beraberinde sosyo-politik alana hayal kırıklıkları, umutsuzluk ve hüsrana getirir. Sağlıksız ittifaklardan oluşan sosyal düzenin ve dar görüşlü ilkel ciddiyetsizliğin kabul edilmesinin ulus-ötesi kimliğe zarar vermesinin sorumlusu budur. Fakat bu ilkel ittifakların kabul edilmesi ve ona eşlik eden çekişmeler, araştırmacıların bunları hafifletme çabalarına rağmen neden hala ürkütücü, karmaşık ve esnek kalmaya devam etmektedir?

Bu çalışmanın amacı, mevcut söylemin başarısızlığının, çekişme durumunda pratik olarak anlaşmaya varılma koşullarının değerini göz ardı etmesinden kaynaklandığını ortaya koymaktır. Spesifik olarak buradaki amaç, Afrika'da ulus-ötesi kimliğe ulaşma sürecinde yerli arabuluculuk stratejilerini keşfetmektir. Bu stratejiler, mevcut söylem biçiminin doğasında yer alan bölücü yapı ve dışlayıcı karakterden farklı olarak kapsayıcı bir yapıya sahiptir.

Bundan dolayı bu çalışma, sözü edilen meseleyi sorgulamak için, pek çok araştırmacının göz ardı etme alışkanlığında olduğu analitik-betimsel metodu kullanmaktadır. Bu sebeple çalışmadan, diyalog koşullarının geçerliliğini koruyan yorumuna meydan okuyacak bir perspektife ve bunun sonucu olarak da Afrika Ülkeleri'nde insani dayanışmaya ön ayak olması beklenmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Çağdaş Afrika, Diyalog, Etnisite, Çekişme, Ulus-Ötesi Kimlik.

## REFERENCES

- AWA, (1996), *Emancipation of Africa* Lagos: Emancipation Consultants and Publishers.
- BEST, S. and KELLNER, D. (1991), *Postmodern Theory: Critical Interrogation*. New York: The Guilford Press.
- EBIJUWA, T. (2000), "Ethnic Conflict, Social Dislocation and the Search for a new order in Africa" *Indian Journal of Politics* 34, Nos 3-4, July – December.
- EBIJUWA, T. (2002), "Postmodernism and the conflict of values: The challenge of University Morality," *filosofia: International Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 2, Manilla Philippines.
- EJIOFOR, L. (1981), *Dynamics of Igbo Democracy*, Ibadan: University Press Faces of Compassion – Selections, Wisdom Publications accessed 4 December 2013, <http://www.wisdompubs.org/books/faces-compassion/selections>.
- FRANCIS M. Deng, (2000) "*Reading out: A Dinka Principle of Conflict Management*" in Traditional cures for Modern Conflicts: African Conflict "Medicine", ed. I. William Zartman (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, P96.
- FRED-MENSHA, B. K. (2000), "Bases of Traditional Conflict Management Among the Buems of the Ghana-Togo Border", in Zartman, W. I. (ed.), *Traditional Cures for Modern Medicine* Boulder London: Lynne Rienner Publishers.
- FREIRE, P. (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, London: Penguin Books.
- HABERMAS, J. (1987), *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press.
- HARRIS, C. (1996), *Reclaiming Truth: Contribution to a critique of Cultural Relativism*, Durham: Duke University Press.
- LYOTARD, J. F. (1987), *The Postmodern Condition: In After Philosophy End or Transformation* Baynes, K. et al, Cambridge: MIT Press.
- MANUSHKANI, R. (2002), "Wisdom in a Postmodern Age," *filosofia: International Journal of Philosophy*, Vol. 31, No. 2, Manilla Philippines'.
- MAZRUI, A. (1990), "Toward shared Images," In his *A World Federation of Cultures. An African perspective* New York: The Free Press.
- NWALA, T. U. (1985), *Igbo Philosophy*, Literamed Publications Limited.
- NZONGOLO-NTALAJA, (1984), *The Crisis in Zaire*, London: Institute for African Alternatives.
- OLADÍPO, O. (1998), "Modernization and the search for Community in Africa. Crisis and Conditions for change," in Oladipo, O. (ed), *Remaking Africa: Challenges of the twenty-first century*. Ibadan: Hope Publications.
- RESCHER, N. (1996), *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon Press.
- SILSS, E. (1986), "Consensus," in *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, New York: The Macmillan and the Free Press.
- UROH, C. (1998), "Beyond Ethnicity: The crisis of Regime Legitimation in Africa," in *Remaking Africa: Challenges of the twenty-first century*, Oladipo, O. (ed.) Ibadan: Hope Publications.

WIREDU, K. (1995), "Democracy and Consensus in African Traditional Politics: A plea for a one party Polity," in K. Wiredu's *Conceptual Decolonization in African philosophy*, Ibadan: Hope Publications.



Felix O. OLATUNJI

Department of General Studies (Philosophy Unit)  
Ladoko Akintola University of Technology, Ogbomosho, Nigeria  
felixolatunji28@gmail.com,

## The Value and the Indispensability of Justice in the Quest for Development in Africa

### Abstract

The discourse about justice in any society is unquestioned, and interpreting this in the context of other influences and isolating the significance of justice towards development is challenging. Justice has been accepted as one of the fundamentals of democracy whether in its old form from the Athenian city-states to the new waves in its representative form. Examining justice as being sacred to human society is important in the sacredness of human dignity. But the problem today is the way the 'leaders' of new modern-day democracies tend to look at the discourse and praxis of justice because transparency, common good and truth among others, which are the hall-marks of justice, have been eroded especially in countries below the Mediterranean. The tenets of justice have been replaced with manipulation, relativism, negotiations, inequality, usurpation of power, compromises among others.

The thrust of this paper will be to thematise the discourse of justice and its significance as a sacred issue in the governance of human societies towards enduring development. If the dignity of man is sacred in itself, so also the discourse of justice cannot be under-valued. Hence, the sacredness of the nature of social justice will be examined, and argued for in the quest for survival and sustenance of Africa.

The paper will therefore, project that justice is a necessity in human society and without it; there will be no peace and development. In order to achieve our objective, this paper will employ descriptive-analytic method towards examining the significant roles justice, if enthroned, will engender towards development in Africa. It is, therefore, expected that this paper will initiate a platform in the discussion of justice for the attainment of authentic development in Africa.

### Keywords

Justice, Social Justice, Development, Authentic Development, African Society.

## **Problematising the Discourse of Development**

The discourse about development is a fundamental issue in today's world as it affects everything that man does. It could be seen as a form of social change in which new ideas are introduced into a social system to produce higher and better living standards. In other words, it could be interpreted as man's capacity to expand his own form of consciousness, awareness and power over himself and the society; that is, the optimum realisation of the well-being of individuals and the common good. It is the power of a people to solve their own problems with their own wisdom, experiences and resources.

Development in every aspect of life must affect individuals and institutions of the society; that is why it is an over-all social process, which is dependent upon the outcomes of man's efforts. All societies of the world have experienced and are still experiencing one aspect of development or the other. But areas and levels of such development vary from one part to another. In thinking about development, one can say that it is a process, which is laden and full of value judgement. This signifies the fact that development is multi-lateral in nature. And since development is a multi-prone process that has several dimensions, it is important to look at the two levels: individual and social levels. At individual level, it implies increased skill and capacity, greater freedom, creativity, self-discipline, responsibility and material well-being. And at social level, it implies an increasing capacity to regulate both internal and external relationships and it is concerned with transformation of the society in its totality. More specifically, it aims essentially at the maximum improvement of the material, cultural, social and political aspects.

In order to ascertain the above, there is the need to state the objectives of development since it is a combination of social, economic, cultural and institutional processes. Thus, the objectives are as follow: to raise the availability and widen the distribution of life-sustaining goods to all members of the society; to raise the level of living, which includes the provision of more jobs, good education, attending to cultural and human values, other aspects of human endeavours that enhance material well-being and also greater individual and societal self-esteem; and to expand the ranges of economic and social choice to individuals and societies by freeing them from servitude and dependency not only in relation to other people and societies but also to the forces of ignorance and human history.

Until recently, development was equated with economic growth, but it is now widely acknowledged that this is a very inadequate characterisation. The idea of progress in modern history is in a straight line related to economics, in view of the fact that the enhancing of poor societies was thus seen from the beginning as depending on plenty of goods/capital to improve infrastructure, industrialisation, and over-all modernisation of society. The faith in science and technology, in this sense, became an imperative feature for those who were interested in the understanding and explaining of the idea of progress. Consequently, science and technology were encouraged by the dominant Western society's transition to industrial capitalism. To this end, Haldane posits that the principal concerns of Renaissance writers were philosophy of nature (embracing science, occultism, and metaphysics), psychology (including theory of

knowledge), and moral and political philosophy – one of the main contributions to which was the employment of fables of golden ages, past and future, in order to retrieve and refashion personal and social virtues associated with antiquity (Haldane, 1995: 768). That is, during the Renaissance, a pre-occupation with mathematics and natural sciences began, which was concerned with the elaboration of systems of thought originating in the classical period. Development was considered during this period with the utmost intention of solving multifarious problems encountered by man.

In the Enlightenment era, attention was turned to the nature of the human mind and its abilities to master the natural world. The thrust then was to examine all phenomena in relation to either rationalist or empirical approaches. Hence, development was based on the phenomena in the human society. It should be stated that the discourse of development is seen and grounded upon the lopsidedness of what the term progress is all about since Renaissance period. Progress is in fact, the necessary condition of material development as against non-material (intangible/moral) development. Here, the scientific mind reduces the concept of development to its technical and economic aspects, which became the ideal of the materially civilised life. The term was a controversial concept among scholars of different traditions – empiricists and rationalists – and others who were not members of the two like Smith, Hegel and Marx among others. While Hegel examines the discourse from the development of the Spirit – the struggles and processes of self-determination; Smith and Marx look at the market forces where economics dictates the pace of growth in human society.

The Enlightenment project embodied tremendous intellectual and social advancements especially in the improvement of human lives through the emerging and improved science and technology. It was a dramatic shift toward a world-view based on reason and manifested as the right to question received authority and re-define the moral and political realms of philosophy historically relegated only to the Church hierarchies. The Enlightenment then can be understood as the extension of the same principles of reason - where the Renaissance was the rebirth of reason, the Enlightenment was its maturity. Dalfovo is of the opinion that development became a supreme objective motivating the policies of individuals and nations; production, which meant industrialisation and later modernisation, became the means of development. The assumption of a world divided between the developed and the not developed set off on a race with a few nations at immediate advantage in the lead and the rest of the world behind (Dalfovo, 1999: 11). This shows that the concept of development is a mental idea that has set the world apart: one, developed and the other, under-developed. Kothari and Minogue (2002: 12) opine that development is an idea, an objective and an activity. These are all interrelated. Ziai examines the concept of development from four assumptions, namely: existential, normative, practical and methodological assumptions respectively that these assumptions are, however, quite abstract. They determine that there are developed and less developed countries. They determine that ‘development’ should be achieved, but not what it looks like and how this can be done (Ziai, 2011: 3-4).

In this analysis of the concept of development from an unfolding one, Galtung examines development from the aspect and process of overcoming structural violence in any human society. He writes about development as unfolding of the potentials in the

nature, human, social and world spaces; and that development as unfolding accommodates development as freedom (Galtung, 2000: 16). Stiglitz and Charlton see development from market forces and how trade could promote development. In *Fair Trade for All*, they aver that trade liberalisation is, in general, welfare-enhancing; stating that the problems of poverty, inequality, incomplete risk and capital markets cause the experience of liberalisation to vary across societies depending on individual characteristics (Stiglitz and Charlton, 2005: 6). While they opine on trade towards achieving development especially among the developing societies, they equally theorise on market forces, which will lead to emancipatory development. It is on these market forces that Stiglitz says, are shaped by political processes. According to him, markets are shaped by laws, regulations and institutions saying that:

Every law, every regulation, every institutional arrangement has distributive consequences – and the way we have been shaping America’s market economy works to the advantage of those at the top and to the disadvantage of the rest. Indeed, politics, to a large extent, reflects and amplifies societal norms. In many societies, those at the bottom consist disproportionately of groups that suffer, in one way or another, from discrimination. The extent of such discrimination is a matter of societal norms (Stiglitz, 2012: 52-53).

Stiglitz offers a viable position in the discourse of development examining the issue from inequality, stating that it is on inequality that there seems to be an endangered future, which is anchored on a divided society.

While Stiglitz and Charlton offer opinions from market forces and inequality as the banes towards development, Sachs’ intent about development is that there is the need for a new paradigm about development, which ought to include global, inclusive, co-operative, environmentally aware, and science-based arrangements that will salvage the emerging realities of the world today. Hence, Sachs avers that our global society will flourish or perish according to our ability to find common ground across the world on a set of shared objectives and on the practical means to achieving them . . . A clash of civilisations could well result from the rising tensions, and it could truly be our last and utterly devastating clash (Sachs, 2008: 4). In this argument, the alternative to the seemingly problematic issues is a series of threats to global well-being, all of which are solvable but potentially disastrous if left unattended. Prosperity must be maintained through new strategies for development that complement market forces, spread technologies, stabilise the global population and enable the billion poorest people to escape from the trap of extreme poverty. He also postulates in the process of escaping from the trap of extreme and emerging poverty a science for development because many of the core break-throughs in long-term economic developments have been new technologies recognising that the poor are, therefore, likely to be ignored . . . it is critical to identify the priority needs for scientific research in relation to the poor, and then to mobilise the requisite donor assistance to spur research and development (Sachs, 2005: 282).

Diagne directs his attention on development through the concept of time that what is essential to the very notion of development is time understood as duration, that is, the political culture of temporality (2004: 57). The issue at stake is the essence of time towards promoting development. This means that there is no way the issue of

development would be examined without considering time factor as the future is embedded in the present.

In Sen's *Development as Freedom*, greater attention is paid to the analysis of development and the freedom of individuals when he says that:

There are two distinct reasons for the crucial importance of individual freedom in the concept of development, related respectively to *evaluation* and *effectiveness*. First, in the normative approach used here, substantive individual freedoms are taken to be critical. The success of a society is to be evaluated, in this view, primarily by the substantive freedoms that the members of that society enjoy . . . The second reason for taking substantive freedom to be so crucial is that freedom is not only the basis of the evaluation of success and failure, but it is also a principal determinant of individual initiative and social effectiveness (Sen, 1999: 18).

The argument, for Sen, is that freedom is the principal goal and purpose of development. He examines the intrinsic, constitutive and instrumental roles of freedom towards attaining development. The “agency-aspect” – one who brings positive change is the intrinsic role of freedom. In constitutive role, it relates to the importance of substantive freedom in enriching human life. In this aspect, Sen puts more emphasis on what he calls the freedom of choice, which translates to the discourse of self-esteem, sustenance and freedom from slavery of all kinds in an effort to understand the concept of human well-being. Here, he writes:

The concept of “functionings,” which has distinctly Aristotelian roots, reflects the various things a person may value doing or being. The valued functionings may vary from elementary ones, such as being adequately nourished and being free from avoidable diseases, to very complex activities or personal states, such as being able to take part in the life of the community and having self-respect (Sen, 1999: 75).

Development, in this view, is the process of expanding human freedoms, and the assessment of development has to be informed by this consideration (Sen, 1999: 36). This, he examines as different from the instrumental importance of freedom, which includes political freedoms, economic facilities, social opportunities, transparency guarantees and protective security. He avers that:

The instrumental role of freedom concerns the way different kinds of rights, opportunities, and entitlements contribute to the expansion of human freedom in general, and thus to promoting development. This relates not merely to the obvious connection that expansion of freedom of each kind must contribute to development since development itself can be seen as a process of enlargement of human freedom in general (Sen, 1999: 37).

This idea was emphasised in *Inequality Reexamined* (Sen, 1992: 31-32) that some well-known approaches to the evaluation of individual advantage and to the assessment of good social orders have been concerned directly with achievement only, treating the importance of the freedom to achieve as being entirely instrumental – as means to actual achievements.

Keita in his review of Sen's *Development as Freedom* posits clearly that the crucial aspect of ‘development as freedom’ for Sen is the increased agency and

opportunities for a better life that accrue to women and society as a whole as societal freedoms increase (Keita, 2004: 187). This means that for meaningful development in any society, the women's factor is a prerequisite, as major societies all over the world have not allowed the roles of the women's folk to be a reality. The freedoms that Sen examines include the rights and freedoms of women as causal factors towards development. He avers that development requires the removal of major sources of unfreedom: poverty as well as tyranny, poor economic opportunities as well as systematic social deprivation, neglect of public facilities as well as intolerance or over-activity of repressive states (Sen, 1999: 5). In the analysis of freedom towards development, he opines that freedom is valuable for at least two different reasons. First, more freedom gives more *opportunity* to pursue our objectives – those things that we value. Second, we may attach importance to the process of choice itself. The distinction between the 'opportunity aspect' and the 'process aspect' of freedom can be both significant and quite far-reaching (Sen, 2009: 228).

Post-development theorists like Rist, Escobar, Rahnema, Bawtree, Kothari, and Minogue among others based their discourse on the critical analysis of development. While earlier theories like dependency and modernisation were usually focusing on inadequacies that prevented its achievement among societies in the South, the post-development theory rejected the totality of entire paradigm and denounced it as a myth. They argue that development has been seen essentially from non-Western societies into their diverse deficiencies, portraying them as regions in need of modernising along the Western models. Matthews avers that the problem, from the perspective of post-development theorists, is not that the project of development was poorly implemented and that it is necessary to find a better way to bring it about, but that the assumptions and ideas that are core to development are problematic and so improved implementation is not the answer (Matthews, 2004: 375).

While Escobar is of the opinion that development was – and continues to be for the most part – a top-down, ethnocentric, and technocratic approach that treats people and cultures as abstract concepts, statistical figures to be moved up and down in the charts of 'progress.' . . . It comes as no surprise that development became a force so destructive to Third World cultures, ironically in the name of people's interests" (Escobar, 1999: 382). Kothari and Minogue (2002: 1) aver that development is riddled with paradoxes. While it appears on the face of things to be very much characterised by a set of highly practical concerns, few subjects are more bedeviled by contested theories. Development undoubtedly takes place in some place, as measured by shifts in economic growth; relative poverty and inequality have also increased. And the more precisely we try to identify coherent theories and measure practical changes, the less confidence we have in the predictability of future events, particularly on a global scale.

The modernists' approach to the discourse of development stemmed from the fact that industrialisation and urbanisation were seen as the inevitable and necessarily progressive routes. It is a total transformation of a traditional or pre-modern society into the types of technology and associated social organisation, which characterise the advanced economically prosperous and politically stable societies of the Western world. To them, it is only through material advancement *cum* social, cultural, and political progress that development can be achieved and thus leading to the acceptance that

capital investment is *sine qua non* in the quest for economic growth and development especially among the less-developed societies. Escobar avers in his argument against the modernists that the advance of poor countries was thus seen from the outset as depending on ample supplies of capital to provide for infrastructure, industrialisation, and the over-all modernisation of society . . . and because these countries were seen as trapped in a “vicious circle” of poverty and lack of capital, much of that capital would have to come from abroad (Escobar, 1999: 383). The underlying factor in modernists’ intervention is still a form of imperialism, where the Global South is attached to the aprons of the Global North.

Post-development theory is suggesting that we allow societies at the local level to pursue their own development path as they perceive it without the influences of global capital or other modern choices and forces. The problem with this kind of model is that it disregards the dialectics of modernity and a possible return to ethnic chauvinism and primordial ties. This negates the idea of borrowing no matter how little from other backgrounds as no society can stand on its own without the support of others. In this constitutive perspective, development involves expansion of these and other basic freedoms. Siemiatycki in *Post-Development at a Crossroad: Towards a ‘Real’ Development* quotes Maiava’s analysis that what to term as a real development will involve . . . indigenous people determining their own future, confident, not intimidated, but free people determining what they want to do and doing it for themselves, exercising agency, actively moving forward to create better lives and improve their well-being according to their own priorities and criteria as they have done for millennia (Siemiatycki, 2005: 58).

## The Notion of Justice

The discourse about justice in any society is unquestioned, and interpreting this in the context of other influences and isolating the significance of justice towards development is challenging. Justice has been accepted as one of the fundamentals of democracy whether in its old form from the Athenian city-states to the new waves in its representative form. Examining justice as being sacred to human society is important in the sacredness of human dignity. Here, this paper will argue and thematise that the discourse of justice and its significance is a sacred issue in the governance of human societies towards enduring development. If the dignity of man is sacred in itself, so also the discourse of justice can never be under-valued. Hence, the sacredness of social justice will be examined, and argued for in the quest for survival and sustenance of Africa.

Justice is an important aspect in the society, which is so crucial to the running of a particular society where there will be equality and freedom on the same basis and or level without putting some individuals into high pedestals. Aristotle’s analysis of justice is the key to its meaning at the level of the particular act or decision. Justice, he said, consists in treating equals equally and unequals unequally but in proportion to their relevant differences (Benn, 1967: 298-299).

A democratic polity without the issue of social justice could not be said to be one. The question of justice has been a continuous point to ponder in the society. The question about justice is closely linked to the idea of impartiality of persons in the society. The “Golden Rule” of Kant presupposes a kind of social justice in its application to those in such society. Kant’s categorical imperative deals with the notion that justice (and equality) ought to be given and granted justly to all and sundry; his moral reciprocity of doing to others as one would have them to do oneself is closely related to the idea of not doing evil to others and doing things at the expense of others in the community. Stanley Benn writes, “From this follow ideas such as a fair wage, a just price, and a fair exchange (what Aristotle called “commutative justice”), as opposed to exploitation and profiteering (Benn, 1967: 299). And so, the question and conceptualisation of justice would be discussed and interrogated from the ideas and theories of John Rawls and Iris Marion Young.

Rawls rejected the idea of classical utilitarianism as a basis for justice because it does not offer any principle of justice beyond the basic view that everyone’s happiness counts equally. This situation explained the enthusiasm accorded to Rawls’ *A Theory of Justice*, which offers an alternative on justice to utilitarianism. The system of getting it is called “justice as fairness” because he seeks a contract on whose fairness all parties would agree. In Rawls’ book, he examines the two principles of justice: liberty and wealth. On liberty, each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties compatible with a similar system of liberty for all; wealth, social and economic inequalities are to be arranged so that they are both to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle and attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity. In this, Rawls asserts that if people had to choose principle of justice from behind “a veil of ignorance” – it is understood as a purely hypothetical situation characterised so as to lead to a certain conception of justice - that restricted what they could know of their own position in society, they would not seek to maximise utility. Rather, they would safeguard themselves against the worst possible outcomes. Irele (1998: 103-104) writes that in this position, individuals are deprived of certain knowledge about their personal circumstances . . . this construct is to make the individuals decide impartially on some principles that will govern mutual interaction in the society.

Examining the issue of justice in the society, he opines that there are duties and obligations every participant owes the community. They are explained as follow, there is the need for individual to support just institutions (Irele, 1998: 334). In this sense, only the just institutional arrangements according to him need to be respected and the unjust ones are not to be respected. For one another if the absolute happiness is going to be derived from the society because it is on liberal egalitarianism. And in the spirit of those natural duties and obligations, civil disobedience is needed in an unjust community. It is an act responding to injustices internal to a given society and appealing to a public conception of justice in which he explains justifications for civil disobedience in any community of men (Irele, 1998: 372-373).

Taking justice at a glance, Young thinks about justice not as a set of debts we owe ourselves but as a set of relations between social groups. She investigates the



rhetoric power that underlies old ways of discussing justice in terms of distribution, denying justice is a finite community-oriented justice that revolves not around the interlocking and often villages but around the interlocking and often messy communities that exist side by side. To her, justice means the elimination of institutionalised domination and oppression. Any aspect of social organisation and practice relevant to domination and oppression is a principle subject to evaluation by ideals of justice. The concepts of domination and oppression rather than the concept of distribution should be the starting point for a conceptual analysis of what social justice should mean. She is of the opinion that many discussions on social justice not only ignore the institutional contexts within which distributions occur, but often presuppose specific institutional structures whose justice they fail to bring under evaluation (Young, 1990: 22). This means individual culture is important to the notion of social justice and not individual persons.

In her arguments, she affirms that a distributive paradigm of justice corresponds to the primary formulation of public debates in societies. It is inherent from the views of Young that justice could be discussed extensively in a democratic state where participation in public discussions and decision-making is embedded. She says that democracy is a condition for public to arrive at decisions whose substantively just outcomes include distributive justice (Young, 1990: 92). This means that all differences, interests would be transcended to seek a common good. In order to put an end to all forms of oppressions and injustices, Young endorses the social movements that promote a notion of group solidarity against the individualism of liberal humanism. She argues that the idea of eliminating group differences in a just society is both unrealistic and undesirable. Instead, justice in a group-differentiated society demands social equality of groups, and mutual recognition and affirmation of group differences (Young, 1990: 192).

In her explanation, she brings out new insights to debates about welfare, affirmative action and disability. She offers a thought-provoking analysis of a communitarian society showing that the idea of self-sufficiency is unworkable. To have a just society, she holds that those interconnected yet distinct societies would show the way to not only survive but flourish in the contemporary society. To her, justice does not compete with differences either based on race, sex, and social, psychological but that it grows out of it. In the search for a just state, she explains oppression as forms of injustices where she states five categories of oppression in forms of exploitation, cultural imperialism, powerlessness, marginalisation and violence that must be rooted away from the society.

## **Conditions for Justice in the Quest for Enduring Development in Africa**

Whereas studying and researching into the issues of value-laden discourses especially that of social justice towards an enduring development in any society is certainly necessary and important; that is, focusing on conceptualisations and derivations that must be experienced and actualised towards attaining peace and development in democratising African states is also of particular interest and

importance. So, our intent in this paper aims at discussing the values and indispensability of justice in the quest for good governance in order to attain authentic development in African society. And central to the discourse of justice are issues of equality, equity, accountability, responsiveness, transparency, solidarity, option for the poor and subsidiarity. These characteristics of justice are so important in any society for the growth and development of a society in all its ramifications without leaving any facet of the society unattended to.

In the discourse of development, Ade-Ajayi reiterates that development is growth plus change. Change, in turn, is social and cultural as well as economic. The key concept must be improved quality of people's lives . . . we need to re-affirm the basic virtues of honesty, diligence and respect for the rights of others, as national virtues essential for our development (Ade-Ajayi, 1999: 15, 17). Kabila reiterates that:

Development is first and foremost a question of political vision, of managerial culture, of order, of discipline and of ethics. This being the case, to attain our objectives, we must do everything to resolutely engage a veritable morale revolution. We must banish and punish without complacency, the attack of life and human dignity, rape, tribalism, regionalism, favouritism, irresponsibility, theft, corruption, the embezzlement of state funds, scandalous enrichment and other vices (Muderhwa, 2012: 98).

This explains the fact that, "integral development is about the development of every person and of the whole person, especially of the poorest and most neglected in the community (Ecclesia in Africa, 1995: No. 68) because the question and place of man in development is inevitable. This is a resonation of the conceptualisation of attaining justice towards the quest for development as a society the ills mentioned by Kabila above cannot seek for any form of development not to talk of an enduring one.

In like manner, Oladipo is of the opinion that . . . development process is not an abstraction, the integrity of which can be measured simply in quantitative terms, . . . Rather, it is a process of social transformation, which involves the replacement of those factors that inhibit the capacity of the individual for self-direction and the promotion of social cooperation with those which promote these ideals. In short, it is a process whose essence concerns the quality of life (including the quality of social relations) of the people (Oladipo, 2009: 96-97). A plethora of significant issues concerning development is the factor of the major senses of development, which are the tangible and the intangible (moral) senses as Oladipo writes that:

The tangible aspect of development is concerned with material progress. It involves the control and exploitation of the physical environment through the application of the results of science and technology. The primary goal of this process, of course, is human well-being, which involves, among other things: the eradication of certain human-demeaning social phenomena, such as poverty, illiteracy, and low-life expectancy . . . (Oladipo, 2005: 95).

This means that it involves, for instance, the reduction of social inequity, which globally is a major source of conflicts among people, and the promotion of positive social values such as freedom, justice, tolerance, compassion, cooperation, among others. Although the tangible aspect of development is the most visible, the intangible is very crucial. This is so because it is that which enhances the capacity of the individual

to actually shape his or her own life without being insensitive to the common good (Oladipo, 2005: 95). From the moral angle of development, it is a truism that no society or community could be said and acclaimed to be developed when it neglects the worse-offs. This is the case that there should be equal distribution of the societal wealth to the worse-offs, consistent with the just savings principle and attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity, which Rawls' *A Theory of Justice* has discussed.

The value added to development based on the people portrays that attention should be shifted to people and not on structures that are built on economic, political and social foundations. Here, Njoku considers the issue of holistic development as it requires peoples' participatory roles. He points out that in the conviction that development is to be weaved around people, one can propose a better platform for human flourishing in which people will not only participate in their development but also take control of it under the principles of sustainability and interdependency. After all, human development is at once person-and community-centred (Njoku, 2004: 231). This promotes the necessity of participatory roles of the people towards development as they would be able to make their choices for developmental paradigms in the society.

An aspect of justice, which is sacrosanct to development in Africa today, will be seen and examined from the realm of liberation from oppression and social discrimination, which must be a watch-word for all-round development discourse. Here, there is injustice at all fronts, which has denied humans in all spheres, from contributing their quota to the society. Here, Door avers thus:

Alongside the economic problem of the yawning gap between the rich and the poor, there is a more obviously political issue: some individuals, groups, classes, races and nations are oppressing others . . . Oppression takes place within nations as well as between them. The people of many countries today are crushed down by repressive governments. These make full use of heavily armed security forces; torture and intimidation are common; and the most sophisticated technology is used to spy on anybody suspected of being subversive (Door, 1991: 14).

It is only when there is liberation, which is built on justice that development could be noticed and enjoyed in any human society. Here, liberation from all forms - politics, social, culture, education, religion among others - will grant and give freedom to the people and raise their egos in the attainment of enduring development for the society. Elechi opines that inequality exists because, first, individuals are not equally gifted and, second, society often discriminates against some of its members on the basis of race, creed, ideology, class or sex . . . Inequality arising from discrimination dies very hard indeed. It exists in all countries of the world, and it is almost always decried (Elechi, 2005: 65).

Door emphasises on cultural oppression, which is seen as a set-back to development especially in Africa today. He writes that another form of oppression is cultural. Minority groups in many countries of the world are treated as second-class citizens. Their languages and traditions are ignored and despised. At times, this is a matter of official government policy. More commonly, it arises simply through the insensitivity of governments and of the dominant political groupings whom they

represent (Door, 1991: 16). Elechi adds his voice that the clamour for egalitarianism goes on unabated because much of the noise comes from underprivileged individuals and nations, who always outnumber the privileged by far (2005: 66). In this quest for development, cultural liberation should not be seen as *extra*. Rather, it must be at the heart of the struggle as a resolution of the development challenges confronting Africa demands an incorporation of cultural knowledge into development. By cultural knowledge, we mean the skills, experiences and insights of people, applied to maintain or improve their livelihood. It also means a body of knowledge (or bodies of knowledge) of a people of particular society or societies that they have survived on for a very long time. This proposition will enhance the interrogation of cultural knowledge of African conception, which conspicuously differs from the economic/scientific model of the Western spirit. This struggle will affirm that there is a viable alternative to the Western notion, which is based on indigenous thoughts and practices. This means that the search for a better approach or model to development should move from a predominantly economic/scientific understanding towards a more humane concern, which recognises man as its principal subject and supreme objective.

Another form of justice that will lead to the evolution of enduring development in Africa is that of justice for women from gender oppression. The call for affirmative action from the women angle is a fundamental condition towards the development of the society. A society that relegates the women-folk cannot and will never develop in all encompassing manner. Here, Door avers that the struggle against political oppression is a major item on the social justice agenda. But there is another liberation struggle going on in our world – a struggle to overcome discrimination and injustice based on gender (Door, 1991:22). An essential insight of feminism today is that society is dominated by and represented by men. The language of public discourses uses male references to speak for women. The laws of inheritance favour men; professional advancement was and still is different for women whose place was supposed to be in home.

Generally, an average society is a male-oriented one. The problem of feminism is developing everyday is as a reaction to the way the society is grouped leaving women to the background. All things either leadership role, religion, politics, culture are patriarchal in nature. Patriarchy was viewed and still by the women's movement as an unjust system, which gives power to men at the expense of injustice for women. They see that the injustice is inherent in the structures of our society. In all fronts – family, language, labour, politics, culture, economics, religion and host of others - there is injustice against womanhood; Door emphasises that the issue of gender oppression is wider and deeper than that of overcoming overt sexual discrimination . . . oppression and injustice of all kinds stem from the way men have tried to dominate other people and the Earth (Door, 1991: 23). This rejection of gender influence will amount to a myriad of opportunities in the quest for authentic development for societies in the Global South particularly in African societies. In the quest for development in Africa, using the analysis of Ehusani, there is the utmost need for freedom from all forms of injustices that deny the people their right place in the society saying that: the men and women of our society aspire for freedom from all those forces that oppress them. They want to be set free from the unjust socio-political order, which condemns them to marginal existence. They want to be delivered of those customs and habits, those

attitudes and values or dis-values that generate, perpetuate or glorify oppression. They want to be free from grinding poverty, joblessness, homelessness, widespread violence, insecurity and disease (Ehusani, 1996: 28). The afore-mentioned issues resonate the idea and notion that justice in all aspects of human is valuable and cannot be dispensed with.

## **Conclusion**

It should be known and recognised that fighting for justice in the quest for stable development in Africa should be at the heart of all and even the task becomes more expedient from African scholars to set pace for the future of the continent. Here, great and fundamental issues were examined to interrogate the sacredness and indispensability of justice towards achieving authentic development, which are the reduction of social inequity, liberation from oppression, which is examined from cultural aspect and the women's struggle for a place in the discourse of development for Africa. I did examine that only an atmosphere of justice can provide the kind of social order in which the basic goods of human life can be attained. Also, only a combination of the moral order and respect can provide the kind of genuine social order that man requires in order to realise his full personal and social development in Africa.

## **Afrika'daki Kalkınma Arayışında Adaletin Değeri ve Vazgeçilmezliği**

### **Özet**

Bazı toplumlarda adalet hakkında sorgusuz sualsiz konuşulmakta ve başka faktörler bağlamında yorumlayarak onun kalkınmaya yönelik önemi görmezden gelinip doğruluğu tartışılmaktadır. Adalet, eski formu olan Atina şehir-devletlerinden, temsili biçimindeki yeni dalgalara kadar demokrasinin temellerinden biri olarak kabul görmektedir. İnsan toplumunun kutsalı olarak adaleti incelemek, insanlık onurunun kutsallığı açısından önemlidir. Fakat bugünkü sorun, yeni modern-zaman demokrasilerinin söyleme bakma eğiliminde olan liderlerine ve adaletin uygulanmasına ilişkindir. Adaletin ilkelerinin yerini başkaları arasındaki manipülasyon, rölativizm, müzakereler, eşitsizlik, güç yarışı ve uyulaşım almıştır.

Bu yazının amacı, sürekli kalkınmaya dönük toplumların yönetimindeki kutsal bir mesele olarak adaletin söylemini ve önemini tematize etmek olacaktır. Eğer insan onuru kendinde kutsal ise adalet söylemi de değersiz olamaz. Bu nedenle, burada sosyal adaletin doğasına ilişkin kutsallık incelenecek ve Afrika'nın varlığını sürdürmesi ve ayakta kalması arayışı tartışılacaktır.

Dolayısıyla, bu makale adaletin insan toplumunda bir zorunluluk olduğunu, onszu barış ve kalkınma olamayacağını ileri sürmektedir. Objektif olabilmek amacıyla bu yazı adaletin önemli kurallarını incelerken, deskriptif-analitik yöntemi kullanacaktır. Eğer abartılırsa, Afrika'daki kalkınmaya engel olacaktır. Bu bakımdan, bu yazıdan beklenen şey, Afrika'daki otantik kalkınmaya erişime yönelik adalet söyleminde bir platform oluşturmaktır.

### **Anahtar Sözcükler**

Adalet, Sosyal Adalet, Kalkınma, Otantik Kalkınma, Afrika Toplumu.

**BIBLIOGRAPHY**

- ADE AJAYI, J. (1999), "Development is About People" in *ViewPoint: A Critical Review of Culture and Society*, Vol. 1, Nos. 1 & 2, pp. 9 – 17.
- BENN, S. (1967) "Justice" in *The Encyclopedia of Philosophy* Vols. 3 & 4 (Ed.) P. Edwards, New York & London: Macmillan Pub., pp. 298 – 302.
- DALFOVO, A. (1999), "Development in Sub-Saharan Africa: The State and the People" in E. Wamala *et al* (eds), *Social Reconstruction in Africa*. Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, pp. 11 – 26.
- DIAGNE, S. (2004), "On Prospective: Development and a Political Culture of Time" in *Africa Development*, Vol. XXIX, No. 1, pp. 55 – 70.
- DOOR, D. (1991), *The Social Justice Agenda: Justice, Ecology, Power and the Church*. Dublin: Gill and Macmillan.
- JOHN PAUL II (1995), *Ecclesia in Africa*, Post-Synodal Exhortation.
- EHUSANI, G. (1996), *A Prophetic Church*. Ede: Provincial Pastoral Institute Publications.
- ELECHI, A. (2005), *Ethics in Nigerian Culture*. Ibadan: Heinemann Educational Books.
- ESCOBAR, A. (1999), "The Invention of Development" in *Current History*, Academic Research Library, pp. 382 – 386.
- GALTUNG, J. (2000), *A Theory of Development*. Kolofon Press.
- HALDANE, J. (1995), "Renaissance Philosophy" in Honderich, T. (Ed.) *The Oxford Companion to Philosophy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 768 – 769.
- IRELE, D. (1998), *Introduction to Political Philosophy*. Ibadan: Ibadan University Press, Nigeria.
- RAWLS, J. (1972). *A Theory of Justice*. London: Oxford University Press, UK..
- KEITA, L (2004), "Review of Amartya Sen's Development as Freedom" in *Africa Development*, Vol. XXIX, No. 1, pp. 185 – 190.
- KOTHARI, U. & MINOGUE, M. (2002), "Critical Perspectives on Development: An Introduction" in Uma Kothari & Martin Minogue (eds), *Development Theory and Practice*. Hampshire: Palgrave Macmillan, pp. 1 - 15.
- MATTHEWS, S. (2004), "Post-Development Theory and the Question of Alternatives: A View from Africa" in *Third World Quarterly*, Vol. 25, No. 2, pp. 373 - 384
- MUDERWHA, V. (2012), "Fundamental Pillars of Culture of Peace in the Great Lakes Region: A Case Study of the Democratic Republic of Congo" in S. Ewusi (ed) *Weaving Peace: Essays on Peace, Governance and Conflict Transformation in the Great Lakes Region of Africa*. Trafford Publishing, pp. 93 – 117.
- NJOKU, F. (2004), "Beyond the Western Logic of Development to Initiative-Democracy in Africa" in M. Asiegbu & J. Agbakoba (eds), *Philosophy and Praxis in Africa*. Ibadan: Hope Publications, pp. 221 – 242.
- OLADIPO, O. (2009), *Philosophy and Social Reconstruction in Africa*. Ibadan: Hope Publications, Nigeria.

- OLATUNJI, F. (2004), *Review of Young's Justice and the Politics of Difference*. A paper submitted to the Philosophy Department, University of Ibadan, Ibadan, Nigeria (Unpublished).
- SACHS, J. (2005), *The End of Poverty: Economic possibilities for Our Time*. London: Penguin Books.
- SACHS, J. (2008), *Common Wealth: Economics for a Crowded Planet*. New York: The Penguin Press.
- SEN, A. (1992), *Inequality Reexamined*. New York: Harvard Universities Press.
- SEN, A. (1999), *Development as Freedom*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- SEN, A. (2009), *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.
- SIEMIATYCKI E. (2005), "Post-Development at a Crossroads: Towards a 'Real' Development" in *Undercurrent: Canadian Journal of Development Studies*, Vol. II, No. 3, pp. 57 – 61.
- STIGLIZ, J. & Charlton, A. (2005), *Fair Trade for All*. Oxford: Oxford University Press.
- STIGLIZ, J. (2012), *The Price of Inequality*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- YOUNG, I. (1990), *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press, USA.
- ZIAI, A. (2011), *Some Reflections on the Concept of 'Development'* Working Paper Series 81, University of Bonn.



## Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç bir ay içinde Yayın Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir.

9) Yayımlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.



## Yazarlara Not

*Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (" ") gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra "&" işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, "ve diğerleri" anlamına gelen "v.d." veya yabancı eserlerde "et al." ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 248oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

***Yayın Kurulu***