

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



# Kaygı

SAYI 20, BAHAR 2013  
NUMBER 20, SPRING 2013



**ISSN: 1303-4251**

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

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

Tel: +90 0 224 294 1827

Fax: +90 0 224 294 1897





Sayı 20, Bahar 2013

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

*Editörler*

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Arş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

*Yayın Kurulu (20/2013)*

Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncüyıl Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)  
Öğr. Gör. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Araş. Gör. Melek Zeynep ZAFER ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Araş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Araş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

**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>)  
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  
Tel: 0 224 294 1827  
Faks: 0 224 294 1897

*Basım Yeri*

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Sayı 20, Bahar 2013

**HAKEM KURULU (20/2013)**

- Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)  
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU (Mardin Artuklu Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Necati ILGICIOĞLU (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Arş. Gör. Derya AYBAKAN (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Arş. Gör. Mehmet GÜZEL (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)  
Caner ÇİÇEKDAĞI (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)



Number 20, Spring 2013

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

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

*Editors*

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

Res. Assist. Ümit ÖZTÜRK (Associate Editor. Uludağ University, Turkey)

*Editorial Board (20/2013)*

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

Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray University, Turkey)

Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncüyıl University, Turkey)

Assist. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Turkey)

Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Turkey)

Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Turkey)

Lect. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Turkey)

Res. Assist. Melek Zeynep ZAFER ESENYEL (Uludağ University, Turkey)

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

Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Turkey)

**Kaygi is an International Refereed Journal.**

*Kaygi is Indexed by*

Arastirmax Index (<http://www.arastirmax.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>)

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

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

*Contact Information*

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

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

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

Tel: 0 224 294 1827

Fax: 0 224 294 1897

*Publisher*

Uludag University, Bursa, Turkey

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi  
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Number 20, Spring 2013

**BOARD OF REFEREES (20/2013)**

- Prof. Dr. Ömer AYTAÇ (Fırat University, Turkey)  
Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ (Uludag University, Turkey)  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag University, Turkey)  
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Işık EREN (Uludağ University, Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University, Turkey)  
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU (Mardin Artuklu University, Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Necati ILGICIOĞLU (Galatasaray University, Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ University, Turkey)  
Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, Turkey)  
Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ (Uludag University, Turkey)  
Dr. Elif NUYAN (Uludağ University, Turkey)  
Res. Assist. Derya AYBAKAN (Uludağ University, Turkey)  
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Turkey)  
Res. Assist. Mehmet GÜZEL (Uludağ University, Turkey)  
Caner ÇİÇEKDAĞI (Uludağ University, Turkey)

Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine.....	1
Taşkın KETENCİ - Metin TOPUZ	
Hâlâ Düşünüyorum .....	19
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA	
David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti .....	31
Ayşe Gül ÇIVGIN	
Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın "Transendental Estetik"i.....	41
Ümit ÖZTÜRK	
Hegel'in Kant'ın Epistemolojisini Yorumu.....	65
A. Kadir ÇÜÇEN	
İdealizmin Ötesinde Yeni Bir Schelling İmgesi .....	79
Oya Esra BEKTAŞ	
Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve 'Tanrının Ölümü' Üzerine [İngilizce Metin] .....	93
Patrick RONEY	
İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme .....	111
Seyit COŞKUN	
Mantık-Matematik İlişkisi Üzerine .....	127
Zekiye KUTLUSOY	
Sözdizim ile Anlambilim Arasındaki Bağlantıya Türkçe Açısından Bir Bakış .....	139
Ömer Naci SOYKAN	
"Derrida ve Yapıçözüm" veya "Vav" .....	153
Melih BAŞARAN	
Aşk ile Açılan Varlık .....	165
Aliş SAĞIROĞLU	
Doğa-Kültür Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Sorunu .....	181
Şahin ÖZÇINAR	
Gazali ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım) .....	199
Ömer BOZKURT	
Sühreverdî'nin Kiplikli Önergeleri Zorunlu Olumlu Önermeye İndirgemesi Yaklaşımının Modern Mantık Açısından İfade Edilmesi .....	219
Fikret OSMAN	
Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi.....	225
Celalettin YANIK	
Çizgisel Tarihe Karşı Çıktışları Bağlamında Spengler ve Toynbee'nin Döngüsel Tarih Yaklaşımları .....	239
Eren RIZVANOĞLU	
Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I): <i>Kaygı</i> .....	253
Muhsin YILMAZ, Ayşe Gül ÇIVGIN, Ümit ÖZTÜRK	

Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II): <i>Felsefe Tartışmaları</i> .....	273
Muhsin YILMAZ, Ayşe Gül ÇIVGIN, Ümit ÖZTÜRK, Derya AYBAKAN	
Müzik ve Renk İlişkisi .....	299
Hande MESTAN	
Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine [Çeviri Metin].....	305
Patrick RONEY (Çev: Elis ŞİMŞON)	





On the Conception of Human in Aristotle and Augustine.....	1
Taşkın KETENCİ - Metin TOPUZ	
I Still Think .....	19
Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA	
David Hume: The Nature of Philosophy and Metaphysics .....	31
Ayşe Gül ÇIVGIN	
Kant's "Transcendental Aesthetic" in the Context of His Critical Philosophy .....	41
Ümit ÖZTÜRK	
Hegel's Interpretation of Kant's Epistemology .....	65
A. Kadir ÇÜÇEN	
A New Schelling Image Beyond Idealism .....	79
Oya Esra BEKTAŞ	
Transcendence and Life: Nietzsche on the "Death of God" [English Text].....	93
Patrick RONEY	
Die Entfremdung und Emanzipation als Bestimmungen der menschlichen Existenz und des Wesen .....	111
Seyit COŞKUN	
On Relationship Between Logic and Mathematics .....	127
Zekiye KUTLUSOY	
On the Relationships between Syntax and Semantics with regard to the Turkish Language.....	139
Ömer Naci SOYKAN	
"Jacques Derrida et la Déconstruction" ou bien "Wav" .....	153
Melih BAŞARAN	
Being Opened with Eros .....	165
Aliş SAĞIROĞLU	
The Problem of Freedom in the Context of the Contradiction of Nature-Culture .....	181
Şahin ÖZÇINAR	
Ghazali and Ibn Rushd's Exclusive Views and its Bases (A Critical Approach).....	199
Ömer BOZKURT	
Expressing Suhrawardi's Reduction of all of Modal Propositions to the Necessity Positive Proposition from the Point of Modern Logic .....	219
Fikret OSMAN	
Sociological Analysis of the Concepts of Ethnicity, Identity and Nationalism.....	225
Celalettin YANIK	
Cyclical History Approach of Spengler and Toynbee within the Context of their Objection to Linear History .....	239
Eren RIZVANOĞLU	
Bibliography of Philosophical Journals (I): <i>Kaygı</i> .....	253
Muhsin YILMAZ, Ayşe Gül ÇIVGIN, Ümit ÖZTÜRK	

Bibliography of Philosophical Journals (II): <i>Felsefe Tartışmaları</i> .....	273
Muhsin YILMAZ, Ayşe Gül ÇIVGIN, Ümit ÖZTÜRK, Derya AYBAKAN	
Relationship Between Music and Colour .....	299
Hande MESTAN	
Transcendence and Life. Nietzsche on the “Death of God” [Translation Text].....	305
Patrick RONEY (Trans: Elis ŞİMŞON)	

## Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine

### Özet

Bu çalışmada bir Antikçağ filozofu olarak Aristoteles ve Ortaçağ'ın hemen başında yer alan Augustinus'un insan anlayışlarının ele alınması amaçlanmaktadır. Bu iki düşünürün insan anlayışları arasındaki farklılığının yol açtığı etkilerin serimlenmesi bu çalışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. İnsan varlığına dayalı bilgisel bir insan anlayışı oluşturarak felsefe yapmak ile hazırda bulunan mevcut bir insan anlayışına dayanarak felsefe yapmak arasındaki farktır bu. Bu iki perspektif arasındaki fark, insanı Aristoteles'in yaptığı gibi "insan nedir?" sorusundan hareketle değerlendirmek ile Augustinus'un yaptığı gibi "insanın ne olduğu Hıristiyanlık tarafından anlatılmıştır" ya da bu konuda "İncil, tek ve yeterli kaynaktır" anlayışından hareketle değerlendirmek arasındaki fark ile dile getirilmektedir.

### Anahtar Terimler

İnsan (İnsan Varlığı), Düşünmek (Merak), Doğru Eylemde Bulunmak, İyi ve Kötü (Günah), Hıristiyanlık.

## On the Conception of Human in Aristotle and Augustine

### Abstract

The purpose of this work is to discuss the conceptions of human in Aristotle as an Ancient philosopher and Augustine as an early-time medieval philosopher. The exposition of the effects caused by the differences between the conceptions of human in these two philosophers is the main axis of this work. This is the difference between philosophizing by forming an informational conception of human and philosophizing by a given, ready-made conception of human. The difference between these perspectives is reflected as a difference between evaluating the human in terms of the question "what is human?" like Aristotle did and evaluating in terms of arguments such as "what a human is already stated by

Christianity” or on this issue “Bible is the only and sufficient resource” like Augustine did.

### Keywords

Human (Human Being), Reasoning (Curiosity), Acting Right, Good and Evil (Sin), Christianity.

## GİRİŞ

“İnsan nedir?” sorusu bağımsız bir felsefe disiplininin, felsefi antropolojinin kök sorusudur. Ancak insanın ne olduğuna ilişkin sorunun net bir şekilde ortaya konmasını Kant’a borçluyuz. Ama Kant öncesinde de pek çok filozof insan hakkındaki sorunla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Öyle ki, etikte, siyaset felsefesinde, bilgi felsefesinde, hukuk felsefesinde insanın ne olduğu hakkındaki kabullere dayanılmadan ilerleme sağlanamayacağını söylemek yanlış olmaz. ‘İnsan nedir?’ sorusuna yanıt vermeden, hukukun öznesi olarak, eyleyen bir varlık olarak, siyasetin öznesi olarak, sanat yapan varlık olarak..., insan hakkında belirleme yapılamaz.

Bu nedenle Antikçağ felsefesinden başlayarak, insan sorunuyla hesaplaşmadan adım atılmadığı kolayca söylenebilir. Bir filozofun bakış açısından dillendirilen insan anlayışı, o filozofun düşüncelerini anlamada kilit önem taşımaktadır. Ancak, filozofların eserlerinde açık ya da örtük olarak ifade ettikleri insan anlayışlarına dikkatle bakıldığında, bu anlayışların her zaman bilgi dile getirmediikleri, hatta sık sık bilgi olması söz konusu dahi olmayacak kabulleri anlattıklarına rast gelinir. Örneğin “insan nedir?” sorusuna bilgi yerine belirli bir dinin, belirli bir ideolojinin çerçevesinden bakıldığında, filozof, insanın “ne olduğu” hakkında konuşmak yerine insanın “nasıl olması gerektiği”ne ilişkin bir tasarımı savunduğunda, farkına varmadan bir yanlış tasarıma bilgi kimliği kazandırmış olur. Söz gelişi insanı bir ekonomik işlev varlığı olarak tanımlayan 19. yüzyıl anlayışının, Spencer’in toplumcu Darwinizm anlayışıyla birleştirilmesi sonucunda 20. yüzyılda Nazi Dönemi Almanya’sında ulaşılan insan anlayışı bu yaklaşımın bir örneği olarak görülebilir.

Bu çalışmada Aristoteles ve Augustinus’un insan kavramını var olma, bilme ve eylemde bulunma etkinlikleri açısından nasıl ele aldıklarına ve bunların etik ve epistemolojik çıktıklarına değinilecektir. Bu çalışma insan neyi, nasıl bilir ve eylem ve fakat aynı zamanda bu bilme ve eyleme etkinliğini hangi amaçla kullanmalıdır sorularına Aristoteles ve Augustinus’un vermiş oldukları cevaplara odaklanılacaktır. Çalışmanın asıl amacını Aristoteles ve Augustinus’un bu sorulara verdikleri cevaplar ışığında ortaya çıkan iki farklı perspektifin değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

## ARİSTOTELES

“Aristoteles’in insan anlayışı” başlıklı her metin son derece zor bir işe girişmiş demektir. Zorluk, Aristoteles’in insan anlayışında değildir, daha çok, Aristoteles’in insan anlayışının felsefe tarihi boyunca yüklenmiş olduğu yorumlarda ve bu yorumların Aristoteles’in yaşadığı çağla bağlarının kopuk olmasındadır. Söz gelişi kimi Aristoteles yorumcuları, Aristoteles’i siyasal görüşü içerisinde köleci bir ekonomik sisteme yer

verdiği için eleştirirler. Ancak bu tutum eleştirinin sahiplerinin bin yıl sonra bugünden öngörmedikleri şeylerden ötürü eleştiri konusu yapılabilmelerine olanak tanır.

Aristoteles'in insan anlayışı hakkında bir fikir sahibi olabileceğimiz birden fazla eseri vardır. Bunlar: *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Büyük Etik*, *Ruh Üzerine* ve *Politika*'dır<sup>1</sup>.

Aristoteles, *Metafizik*'inde (Metaph. VI. 1025 b) insanda üç temel faaliyet bulur: bunlardan birincisi "*bilme*" etkinliğidir ikincisi "*eylemde bulunma*", üçüncüsü "*yaratma*" etkinliğidir. Bu üç temel etkinliğe yine üç temel bilim karşılık gelir: bilme, "*teoretike*"nin; eylem, "*praktike*"nin; yaratma ise, "*poetike*" nin konusunu oluşturur. Bilmeyi inceleyen teoretike tepe noktasına "ilk felsefe"de, "prote philosophia"da ulaşır, çünkü teoretike'nin amacı, hakikattir, nedenler bilgisine ulaşmaktır; bu bilgi ise en yüksek noktasını ilk-felsefede, yani metafizik'te elde eder. Gerçekten de Aristoteles ilk felsefe'sinde bunu enine boyuna araştırmıştır. Eyleme gelince: Aristoteles bunu da yazmış olduğu üç "etika"sında, yani *Büyük Etik*, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'inde ele almış ve temellendirmiştir. Bu çalışmada Aristoteles'in insan anlayışı *Nikomakhos'a Etik* ve *Ruh Üzerine* adlı eserlerine odaklanılarak incelenecektir.

Aristoteles için insan hakkında felsefe yapmak, insanı insan yapan, benzerlerinden ayıran özelliklerini merkeze almak, insanın ayırt edici varlıksal özelliklerini ele almak anlamına gelir. Bu nedenle Aristoteles için "insan nedir?" sorusunun yanıtı ontolojik, insanın varlıksal yapısında karşılığı gösterilebilecek bir yanıt karakteri taşır. İnsanın varlıksal olarak yapısının çözümlenmesi eyleyen bir varlık olarak insanın ne olduğunun da çözümlenmesini olanaklı kılar. Eyleyen bir varlık olarak insanı ele almak ise, birey yani politik varlık olarak insana değil de tür olarak insana ve ağırlıklı da kişi olarak insana yönelmeyi gerekli kılar. Aristoteles etiği tür olarak insanın varlıksal özelliklerinden yola çıkarak eyleyen tek insan olarak kişinin varlığına odaklanır.

## Varolan Olarak İnsan

Aristoteles için insan öncelikle, akla (*logos*) sahip bir varlıktır. *Logos'un* taşıyıcısı da *insan ruhu* olduğundan Aristoteles'in insan görüşünü incelemeye onun ruh hakkındaki düşüncelerinden başlamak gerekir. Aristoteles'e göre ruh, bütün canlılarda bulunan "bir tözdür ve hayata sahip cismin doğal biçimidir"<sup>2</sup>. İnsan türünü diğer canlılardan ayıran, insan yapan özelliği, ruhu olması değil, ruhunun bir yanının aklın (*logosun*) taşıyıcısı olmasıdır. Ruh, canlı varlıkların "hayatlarının nedeni ve ilkesi" olarak insanda olduğu gibi, bitkilerde ve hayvanlarda da vardır ve onlara canlılık verir.

<sup>1</sup> Aristoteles'in eserlerinin bazıları doğrudan kendi kaleminden çıkmış değildir; öğrencilerin tuttukları ders notlarıdır. Belki de bu yüzden pek çok Aristoteles metni bir tür labirenti andırır; sık sık konudan sapmalar, sonra aynı konuya geri dönüşlerle örülüdürler. Pek çok metinde amatör okurları rahatsız edecek kadar sık "konuyu baştan alalım", "konudan ayrıldığımız yere dönelim", "aradığımıza dönelim" ifadeleri geçer. Ama bunun gibi olumsuzluklarıyla birlikte, bütün metinlerde neredeyse Aristoteles'in kendi sesini duyar gibi oluruz.

<sup>2</sup> Aristoteles 2000, 412a20.

Aristoteles'e göre ruhun daha yüksek biçimleri daha aşağı olan biçimlerde temellenirler; bitkilerde bulunduğu biçimiyle ruh olmaksızın hayvanda ve insanda bulunduğu biçimiyle ruh da ortaya çıkamaz. Ruh bitkilerde yalnızca beslenmeyi sağlarken, hayvanlarda duyum almayı, imgeler oluşturmayı ve hareket etmeyi olanaklı kılar. Hayvanların duyum yetisine sahip olması onlarda bitkilerden farklı olarak zevkin, acının ve iştahın bulunduğu anlamına gelir. Hayvanlar sadece arzularına göre hareket ederler, çünkü onlarda ruhun en üst aşamasını imgelem yetisi (φανταστικα) oluşturur. Ruh, "bitkilerde ve hayvanlarda onlara canlılık sağlayan işlevlerin ilkesidir".

İnsanda bulunduğu biçimiyle ruh ise "hareketin, düşüncenin, yargının<sup>3</sup> ve algılamının ilkesidir"<sup>4</sup>. İnsan hareket eden, imgeler oluşturan, düşünün, yargı veren canlıdır. İnsanın ruhunun ayırt edici özelliğinin ana dayanağı ise *nous* (us)'tur<sup>5</sup>. İnsan ruhunda yalnızca düşünme ile ilgili öğeler bulunmaz, insan ruhu düşünme becerisi kadar bitkilerde (büyüme) ve hayvanlarda (algılama-arzulama) bulunan özelliklerin de taşıyıcısıdır.

İnsanın taşıyıcısı olduğu, insana kendine özgü bir varlık olma karakterini kazandıran ruh, us (nous) ve usun bir ürünü olan düşünme gücüyle bitkilerde ve hayvanlarda bulunan ruhtan daha farklı bir yapıya sahiptir<sup>6</sup>. İnsan, usu sayesinde uyarıcılara anlık tepkiler vermenin ötesine geçer ve geleceğe yönelik eylemlerde bulunabilir<sup>7</sup>. Böylece "düşünce... yalnızca usa sahip olan bir canlıda ortaya çıkar"<sup>8</sup>.

Aristoteles'e göre us, ruhun "bilmesini ve anlamasını sağlayan yeti"<sup>9</sup>dir. Us, nesnelere etkilenmeksizin farklı türden nesnelere bilgisini üretebilecek, onları düşünebilecek yapıda bir bilme olanağı olarak ruhta mevcuttur. Böylece "ruhun düşünmesini ve kavramasını" sağlayan yeti olarak us olarak halinde bir bilme yetisidir ve ancak düşünme etkinliğinde bulunulduğunda gerçeklik kazanır. Böyle bir yeti olarak da "üzerinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet"<sup>10</sup> gibi olması zorunludur. Aristoteles yalın bir bilme ve düşünme yetisi anlamındaki usa "edilgin us" (pathetikos nous) adını veriyor. Soyutlama yapan yeti olarak us ise "etkin us"<sup>11</sup> (poietikos nous). Soyutlama yapmak usun gerçek özüdür. Ona göre "yalnız bu anlamdaki us ölümsüz ve ebedidir", tanrısaldır. Bu anlamda us kavramları arasında bir bağ kurma, birleştirme işlevi görülür<sup>11</sup>. Kavramları birleştiren, kavramlar arasında bağlar kuran ve doğru tümel önermelerin –"ilkelerin"<sup>12</sup>– bilgisini ortaya koyan yetinin adıdır us.

<sup>3</sup> Vurgu bize ait (T.K, M.T.)

<sup>4</sup> Aristoteles 2000, 427a20; 1922:29.

<sup>5</sup> Bröcker, 131.

<sup>6</sup> Aristoteles 2000, 413b25.

<sup>7</sup> Aristoteles 1993, 1071b35.

<sup>8</sup> Aristoteles 2000, 427b10.

<sup>9</sup> Aristoteles 2000, 429a10.

<sup>10</sup> Aristoteles 2000, 430a.

<sup>11</sup> Aristoteles 2000, 430b.

<sup>12</sup> Aristoteles 1996, 136 (19. Kitap).

Bu noktada bilgi sorunuyla ilgisinde Aristoteles açısından ‘insan nedir?’ sorusuna verilebilecek ilk yanıt da ortaya çıkmaktadır. İnsan, kavramlar üreten, kavramlarla düşünen ve bu sayede de soyutlama yaparak ilkelerin kavramsal bilgisine ulaşmayı başaran varlıktır. İnsan ilke bilgisini üretme olanağına sahip varlıktır”. Aristoteles bu konu bakımından “logos”tan değil de ustan söz eder; logos, eylem alanında insanın bir özelliği olarak karşımıza çıkar.

## Eyleyen Varlık Olarak İnsan

Aristoteles etiği hakkındaki felsefe tarihi bilgilerine bakıldığında, genellikle, Aristoteles’in “mutlulukçu” etikler arasında sınıflandırıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırma ana hatlarıyla bakıldığında doğru olmakla beraber Aristoteles’in düşüncesini bütün kapsamı açısından değerlendirmekte yeterli değildir.

Aristoteles Nikomakhos’a Etik’e şu cümleyle başlar: “Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi “her şeyin arzuladığı şey” diyerek yerinde dile getirdiler” (1094a)<sup>13</sup> (I). Cümle Aristoteles’in kendisinin savunduğu bir şeyi dile getirmemektedir. Çağına ilişkin bir saptamayı dile getirmektedir. İnsanlar “iyi” denilen şeyi böyle düşünmektedirler. Oysa böyle bakıldığında “iyi” denilen şeylerin sayısı sonsuz hale gelmektedir. Aristoteles çıkış yolu olarak, iyi denilen şeyin yalnızca kendisi için istenen, başka bir şeye ulaşmada araç olmayacak bir şey olması gerektiği düşüncesini önerir: “Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak, (çünkü bu şekilde sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur) bunun iyi ve en iyi olacağı açık.” (II) (1094a 20). Bu konuda da genel bir uzlaşma söz konusudur: Bu kendi başına amaç olan şeyin adı “konusunda pek çok kişi anlaşıyor., hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar. Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur “(III) (1095a 15-20). Mutluluk hakkındaki bu saptama da Aristoteles’in kendi düşüncesi değildir, çağının düşüncesidir.

Aristoteles’in bu üç cümlesi aslında onun insan anlayışının bir yanını ele vermektedir. I. Tümce Aristoteles’in eylemlere ilişkin sözcük dağarcığına ilişkin saptamasıdır. “İyi” biz insanların eylemleri, durumları, kişileri, olayları, arabaları, atları, havayı nitelemekte kullandığımız bir sözcüktür. Bu bakımdan “iyi”, nesneye ait bir özelliği değil bu sözcüğü kullananların neyi istediğini gösterir. III. Tümce ise, “mutluluğun” iyi denilebilecek tek şey olarak genel bir kabul gördüğü saptamasıdır. Oysa II. tümcenin doğrudan “biz” dediği şeye baktığımızda “biz” öznesinin insana gönderme yaptığını buluruz. Bu tümcede Aristoteles çağına bakarak konuşmamaktadır. Aristoteles bu tümcede insan hakkında bir belirleme yapmaktadır. Bu belirleme bugün için de aynen geçerlidir: Aristoteles sanki çağlar öncesinden bugünün tüketim toplumu insanını betimler gibidir: İnsan istekleri uğruna yaşayan bir varlıktır. Ancak bir şeyi istemek, aynı zamanda istenen şeyi elde eder etmez başka bir şeyi istemeye başlamak,

<sup>13</sup> Vurgu bize aittir (T.K., M. T.). Metnin İngilizcesi şöyledir: “Every art and every inquiry, and similarly every action and choice, is **thought** to aim at some good; and for this reason the good has rightly been **declared** to be that at which all things aim”. (Aristoteles 2009)

yani elde edilenin, tam da o anda yitirilmesi demektir. Böylece istenecek şeylerin sayısı sonsuz olduğundan insanları mutlu eden şeylerin sayısı sonsuzdur. Ama bu sonsuzluk mutluluğu elde etmeye izin vermediği gibi, mutluluğun ne olduğu hakkında belirleme yapmaya da izin vermez. Mutluluk belirli bir nesneye bağlı olarak düşünüldüğünde mutlu olmak için yaşamak demek, sonsuz bir şekilde 'bir şeyi isteme', hep bir şeyi isteme ama hiç mutlu olamama durumunun içine düşmek demektir. Dolayısıyla, eğer mutluluk kalıcı, elde edildiğinde kaybedilmeyecek bir şey olarak isteniyorsa, o şey hakikaten insan yaşamını anlamlı kılacak şey olacaktır. Ama bir kez elde edildiğinde sonul bir erek olarak istenmiş olan ve bizi bir yandan mutlu kişi kılarken diğer yandan da hayatımızın "boş ve boşuna" geçmemesini sağlayacak olan şey de nedir?

Aristoteles insan yaşamını anlamlı kılacak şeyi, yine insanın varlıksal yapısıyla ilgisinde düşünür. Eyleyen bir varlık olarak insan, yapısı gereği ne ile yükümlüdür ki, bu yükümlülük yerine getirildiğinde elde edilen ürün elde eden için kalıcı, hiç ondan ayrılmayan bir şey olsun ve elde edeni mutlu kılsın? Aristoteles insanın varlıksal yapısı gereği yükümlü olduğu şeyi "insanın işi" olarak adlandırır. "İnsanın işi", yani insanın varlıksal yapısı nedeniyle yerine getirildiğinde ayırıcı özelliğini oluşturan şey, "akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamı"dır. Bu eylem yaşamı tek tek kişiler tarafından gerçekleştirildiğinde "erdem"li bir yaşam ortaya çıkar.

İnsanı sonunda mutlu kılacak bir yaşam, kişinin etik erdemlerin (karakter erdemlerinin) taşıyıcısı olmasıyla olanaklıdır. Aristoteles erdemlerin ontolojik statüsünü güvence altına almakta hocası Platon'dan çok daha başarılıdır. Platon'un erdemlerin varlığını tartışılmaz bir biçimde ortaya koymakla beraber belirli bir kişinin erdemlerin taşıyıcısı olmasının nasıl olanaklı olduğunu aynı açıklıkla ortaya koymamıştır. Aristoteles için erdemlerin insanla bağlantısı hiç de sorunlu değildir. Etik erdemler insan türünün olanaklarıdır. Dolayısıyla erdemler insan varlığından kopuk idealar değildirler, hatta tam tersine her bir insan etik erdemlerin olası taşıyıcısıdır. Erdemlerin olanağı ise yine insanın varlıksal özelliklerinde temelini bulur. Erdemlerle ilgisi bakımından Aristoteles'in kilit kavramı "logos"tur.

Aristoteles'e göre taşıyıcısı insan olan ruhun bir yanı akıldan (logos'tan) yoksun ( $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ ) bir yanı da akıl sahibidir (logos'u olan) ( $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu \epsilon\chi\omicron\nu$ ). Akıl sahibi olmayan yanın bir kısmı akılla hiçbir bağı olmayan "beslenme ve büyüme nedeni"dir ve sadece insana özgü değildir; insanda olduğu kadar bitki ve hayvanda da vardır. Akıldan doğrudan pay almayan yanın diğer kısmı, insanın duyusallığına dayanan, hayvanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz "arzulayan yan"dır. Bu yan akıldan (logos'dan) bir şekilde pay alabilen, akılla dolaylı bir bağı olan bir yan. İnsandaki bitkisel ve hayvansal yanların birleşimi olan bu yan akıllı yanın sözünü dinler ona "boyun eğerse" ve bu yolla da kişi "kendine egemen olursa", "bir şekilde akla [logos'a] katılır". Böylece ruhta iki anlamda akıl sahibi yan vardır: "biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen [akıl alan] yan anlamında"<sup>14</sup>.

"Karakter erdemleri" ruhun doğrudan aklın taşıyıcısı olmayan, ama bir şekilde akla katılma olanağına sahip yanına özgü erdemlerdir. Bu yanı erdemli kılan ise ruhun akıllı yanıdır. Yani, bu erdemlere sahip bir kişi olabilmek için genellikle nasıl olduğu

<sup>14</sup> Aristoteles 1997, 1102a-1103a.



bilinen ama tek durumda nasıl olacağı bilinmeyen eylem türleriyle ilgili ayrıntılı düşünmek gerekir. Ruhun akıldan doğrudan pay almayan istekler-hazlar kısmı, aklın buyruğuna girer, aklın “sözünü dinlerse”, kişide karakter erdemleri ortaya çıkar. Böylece bir karakter erdemi “tercihlere ilişkin bir huy”dur. Karakter erdemi “akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır”<sup>15</sup>

Aristoteles için insan önceden belirlenmemiş, daha sonra Augustinus'un Hristiyanlık etkisinde tasarlayacağı gibi, ilk günahın yüküyle doğmuş değildir. İnsan türünün üyeleri kendilerini tercihleriyle inşa ederler. Hem erdemli eylemde bulunmak hem de duruma göre birer “kötülük” olan “aşırı” uçları seçebilmek olanağı elimizdedir. “Erdemler ne doğaya aykırı ne de doğaya uygun olarak edinilir, onları edinebilecek doğal bir yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştirebiliriz. Bunların olanaklarını daha önce taşıyoruz, daha sonra etkinlikleri gerçekleştiriyoruz”<sup>16</sup>. Eylem olanaklarımız arasından yaptığımız seçimler bizim kim olduğumuzu belirler. Belirli bir kişi olmak, yani erdemli bir kişi (cesur, utanmayı bilen, cömert...) olmak kadar erdemleri olmayan bir kişi olmak da (korkak ya da cüretkar; yüzüstü ya da çekingen, cimri ya da savurgan ...) kişinin elindedir. Bir eylemi erdemli kılan, her tek durumda durumun yapısına uygun olarak belirlenmesi gereken orta olanın tercih edilmiş olup olmadığıdır. Ama bir eylemin genellikle nasıl olduğunu bilmek ne anlama gelir ve bu bilgi hangi yetiyle elde edilir?

Bu bilgiyi elde etmek belirli bir düşünce erdeminin görevidir. Düşünce erdemlerini oluşturan zihinsel yetilerden us (*nous*) ve aklıbaşındalık (*phronesis*) doğrudan eylemle ilgilidirler. Aklıbaşındalık erdemli eylemin ayırıcı özelliği olan orta olmayı tek durumda bulduran yetinin adıdır. Aristoteles'e göre akli başındalık, “iyi yaşamayla ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir”. Eylemde orta olan, “aklın buyurduğu” eylemdir<sup>17</sup>. Akli başında kişi, eylemler (başka türlü olabilecek şeyler) hakkında doğru ve açık bir bakışla düşünen kişidir. Dolayısıyla “aklıbaşındalığın insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunlu”. Aristoteles'e göre akli başındalık insanın bilme yetilerinin ürünü sanı olan (başka türlü olabilecek şeylerle ilgili) yanının erdemi; “çünkü sanı başka türlü olabilecek şeyle ilgili, akli başındalık da öyle”<sup>18</sup>. İnsanı insan yapan logosu sahip olmak da burada anlam kazanır. Logos, bilim, bilgelik, aklıbaşındalık, sanat ve us gibi insanın bilgisel yeteneklerinin tümünün ortak adıdır. Bu bakımdan da doğrudan insan tinselliğine göndermede bulunur.

Akli başındalık tek tek durumlarda iş görür ve “...yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir”<sup>19</sup>. İnsanı akıl sahibi kılan özelliklerden biri olan aklıbaşındalığı taşıyan kişinin karakter erdemlerini gerçekleştirilmesi bir rastlantı

<sup>15</sup> Aristoteles 1997, 1107a1-3.

<sup>16</sup> Aristoteles 1997:1103a25

<sup>17</sup> Aristoteles 1999, 1222a30.

<sup>18</sup> Aristoteles 1997, 1140b-1141a10.

<sup>19</sup> Aristoteles 1997, 1141-1143a5-10 ve 20-30.

değildir. Akli başında kişi hayat boyu erdemli eylemde bulunan, ne yaptığını bilen ve bunu yapma kararlılığını gösteren kişidir<sup>20</sup>.

Kısaca söylendikte Aristoteles için eyleyen varlık olarak insan öncelikle bir olanaklar varlığıdır. Olanaklar varlığı olarak insanı belirlemenin açtığı kapıdan bakıldığında, insan türünün doğa varlıkları gibi zorunlukla belirlenmiş olmadığı, tek tek kişilerin de yaşamda oldukları kişi olmalarının tümüyle kendi ellerinde olduğu sonucu çıkmaktadır. İnsan teki seçenekleri değerlendirebilen; değerlendirmesine dayanarak olanaklar arasından birini tercih eden, hayatta evet dediklerine hayır da diyebilme olanağına sahip biricik varlıktır. Böyle bir varlık olarak etik değerleri kendi yaşamında gerçekleştirilebilen kişiler, bir başka deyişle akla uygun yaşayan kişiler böylesi bir yaşama tarzının sonucu olarak mutlu da olurlar. Akla uygun yaşama olanağını gerçekleştirilemeyen kişiler ise, hiçbir zaman onlara doyum sağlayamayacak arzularını doyurma kaygısıyla “evcil hayvanlar gibi” yaşamaktadırlar. İnsan her iki yanın olanağını da seçebilecek, bir belirlenmemişlik varlığıdır.

## AUGUSTINUS

Augustinus'un insan anlayışının üç temel ögesi vardır. Bu öğeleri insanın var olma, bilme ve isteme olguları oluşturur<sup>21</sup>. Bir başka deyişle Augustinus, insanı üç boyutuyla, ontolojik, epistemolojik ve etik/ahlaki boyutlarıyla değerlendirir. İnsan olmaya ilişkin kurduğu kavramsal dünyanın iki eksenine sahiptir. Bunlardan ilki Hıristiyan inancına dayanan düşünceler/kavramlar ve ikicisi de Platon ve Aristoteles'ten aldığı düşünceler/kavramlar. İnsan anlayışını ele aldığı düzlemde bu iki etkilenim kaynağı, ontolojik, epistemolojik ve etik/ahlak açılarından sık sık kesişirler.

## Varolan Olarak İnsan

Augustinus'a göre bir varolan olarak insanın konumu, diğer varolanlara göre özel bir konuma sahiptir. Augustinus'un insana bu özel konumu vermesinde Platoncu görülenler dünyası – düşünülenler (idealar) dünyası ayrımı ve yine Platoncu real nesne – ideal nesne ayrımıyla desteklenen Hıristiyanlığın ruh – beden, bu dünya – öte dünya ayrımları etkilidir. Ona göre insan bir yanıyla bedensel, bir yanıyla da ruhsal bir varlıktır. Bedensel yanıyla insan nesnel dünyasına aittir: “... kendime ‘Ya sen, sen kimsin?’ diye sordum. ‘Ben bir insanım’ diye yanıtladım kendi kendime. İnsan olarak bir vücut ve bir ruhtan oluşmuşum; bir tanesi bu dünyaya ait, öteki ise içimde”<sup>22</sup>.

Augustinus insanın bir varolan olarak dahil olduğu nesnel dünyasının nasıl olageldiğini Hıristiyan anlatısına başvurarak aktarır. Ancak bu aktarımı kendine özgü ‘zaman’ düşüncesiyle harmanlar. Buna göre tanrı nesnelere hiçlikten yaratmıştır<sup>23</sup>. Onun bu yaratımı ile birlikte ise zaman başlamıştır: “Dünya yaratılmadan önce zaman

<sup>20</sup> Aristoteles 1996, 9a.

<sup>21</sup> Augustinus 2007, 334.

<sup>22</sup> Augustinus 2007, 223.

<sup>23</sup> Augustinus 2007, 359.

yoktu”<sup>24</sup>. Buradan hareketle insanın beden yanı ile zamansal ve mekansal olduğu sonucuna ulaşır. Yaratıcı tanrı da zaman-dışı ve mekan-dışı olarak konumlandırılır. Beden dünyasallığı, ruh ise tanrısallığı ifade eder. Dolayısıyla ruh bedene göre daha değerlidir: “Bu varlıkların [insanların] birer ruhları olmasaydı, sevilmezlerdi”<sup>25</sup>. Ruhun bedene göre daha değerli olması düşüncesinin kökeninde Hıristiyanlığın ‘ilk günah’ anlatısı da yer alır. Kısaca bedensel hazları, ruhsal mutluluğa tercih etmiş olmak, bedenselliği ruhsallığa tercih etmiş olmak, bu dünyada yaşamakla cezalandırılmaya neden olmuştur: “Adem günaha düşerek senden uzaklaşmasaydı, onun bağrından derin merakıyla, fırtınalı gururuyla, düzensiz dalgalarıyla insanlık denen tuzlu okyanus”<sup>26</sup> çıkmayacaktı”<sup>27</sup>. Augustinus dünyada var olma durumunu çeşitli metaforlarla aktarır, fakat genellikle vurgusu tanrının yaşamın kaynağı olduğu ve insanın dünyaya düşmekle bu kaynaktan uzaklaştığı üzerinedir. Bu nedenle dünya için “karanlık”, “gece”, “ölen yaşam”, “yaşayan ölüm” gibi sıfatları kullanır: “Bu yaşama ‘ölen yaşam’ mı yoksa ‘yaşayan ölüm’ mü demek daha doğru olur bilmiyorum”<sup>28</sup>.

Augustinus insanın ruhsal yanının bedensel yanına göre daha değerli olduğu düşüncesinin dayanağı olarak tanrının, insanı kendi suretinden yaratmış olmasını ileri sürer. Bu iddiasına örnek olarak insanın üç özelliği olan var olmanın, bilmenin ve istemenin tanrıda mutlak biçimde bulunmasını gösterir. Epistemolojik açıdan tanrı her şeyi bilendir ve hakikatin kendisidir<sup>29</sup>. Ontolojik açıdan tanrı değişmezdir ve etik/ahlaki açıdan bu değişmezliği iradesine/etkinliğine de yansır: “Tanrının cevheri zamanla değişmez, iradesi de cevheriyle birdir. Buradan şu sonuç çıkıyor, tanrı kimi zaman bunu, kimi zaman da şunu istemez, istediği şeyi bir defada, aynı anda ve her zaman için ister”<sup>30</sup>. İnsan bu mutlaklıklardan ancak pay almaktadır. Bir başka deyişle tanrı, insanın varoluşunun koşuludur: “Eğer bende mevcut olmasaydın ben var olmazdım, bir hiç olurdu”<sup>31</sup>. Böylece Augustinus insanın beden yanıyla nesnelere arasında bir nesne olduğunu ama ruhsal yanıyla tanrısal varlıklar arasında bir varlık olduğunu ya da eylemleri aracılığıyla olabileceğini dile getirir.

## Etik Bir Özne Olarak İnsan

Augustinus ontolojik açıdan insanı belirledikten sonra, onu ahlaki bir varlık, bir özne olması açısından ele alır. İlk olarak “kötülüğün nedeni insan mıdır, yoksa tanrı mı” ve ikinci olarak “insan özgür mü” soruları, onun bu alandaki düşüncelerini biçimlendiren sorulardır. Augustinus’un ilk soruya ilişkin araştırması ve cevabı büyük önem taşıyacaktır. Çünkü kötülüğün nedeni olarak insanın kendisini göstermek, tanrının

<sup>24</sup> Augustinus 2007, 274.

<sup>25</sup> Augustinus 2007, 51.

<sup>26</sup> Vurgu bize ait (T.K, M.T.).

<sup>27</sup> Augustinus 2007, 344.

<sup>28</sup> Augustinus 2007, 17.

<sup>29</sup> Augustinus 2007, 17.

<sup>30</sup> Augustinus 2007, 304.

<sup>31</sup> Augustinus 2007, 14.

her şeyin yaratıcısı olduğu savıyla çelişkiye düşmek olacaktır. Kötülüğün nedeni olarak tanrıyı göstermek; hem tanrının mutlak iyi olmasıyla hem de insanın özgürlüğü iddiasıyla çelişkiye düşmek olacaktır.

Augustinus *On Free Choice of the Will* (1993) kitabında öğrencisi Evodius ile bu sorun üzerinde durur. Evodius'un "kötülüğün nedeni tanrı değil midir?" sorusu üzerine Augustinus, iki türlü kötülük olduğunu söyler. Bunlardan birinin kötülük *yapma (done)* durumunda olma, diğersinin ise kötülüğe *uğrama (suffer)* durumunda olma olduğunu dile getirir. Tanrının temel sıfatı onun "iyi" olması olduğuna göre, tanrı kötülüğü yapan olamaz. Tanrı aynı zamanda "adil" olduğuna göre, iyiyi ödüllendirir, kötüye ise cezalandırır. Dolayısıyla kötülük yapanlar için ceza kötülüğe uğramaktır. Kısaca tanrı ikinci tür kötülüğün nedenidir: "Her kötülük, herhangi biri ona neden olmadan ortaya çıkmaz... kötülük yapan herkes, kendi kötülük-yapmalarının nedenidir"<sup>32</sup>. Dolayısıyla kötülük problemi aslında isteme ve tercihe ilişkin bir sorundur. Çünkü isteme, ahlaki açıdan iyi veya kötü olanı tercih etme yetisidir<sup>33</sup>.

Ruhun üç temel olgusu göz önüne alındığında, Aristoteles'in kavramı ele alış biçimine benzer olarak, isteme (*voluntas*), ruhun mantıksal/akıldan pay alan yanın bir parçasıdır: "Tanrı, ruhun mantıksal olmayan/akıldan pay almayan yanına, hafıza, duyum ve iştah; ruhun mantıksal yanına da, zekâ [intellect], anlayış/kavrayış [intelligence] ve isteme [will] vermiştir"<sup>34</sup>. Eylemin gerçekleşmesi tanrı tarafından insana verilmiş olan ruhun iki yetisine, zekâ ve istemeye bağlıdır. Bu anlamda isteme, tercih etme ve belirleme yetisidir, zekâ ise ilkelerin, yani "düşünme ilkelerinin" bilincidir<sup>35</sup>. eylemin isteme ve zeka aracılığıyla oluşmasını sağlayan Augustinus'a göre isteme ve zekâdan oluşan eyleme mekanizması insana, öyle ya da böyle eylemeyi sağlayan bir 'eylem bilinci' kazandırmıştır. Her ne kadar Augustinus, eylem bilinci aracılığıyla bir eylemin olanaklılığını insana dayandırmış olsa da, bu eylemin moral bir nitelik kazanmasını, tanrısal kurallara uygunluğa dayandırmıştır.

Augustinus doğru eylemde bulunma, bir başka deyişle günah işleme durumunu, kötülük ve sorumluluk kavramları bağlamında değerlendirir. Buna göre insanda tanrının suretini taşıması bakımından iyi bir doğa vardır. Ancak istemenin Platoncu anlamda değişken iyilere bağlanmasıyla ortaya çıkan eylemler, günah ve kötülüğü açığa çıkarırlar. Bu eylemlerin sonucunda çekilen ceza ise bir dış nedene, her şeyin yaratıcısı olan tanrıya atfedilir. Tanrı insana iyi bir cevher/doğa vermekle birlikte, bu iyiliği kullanma ya da kullanmama isteğini/iradesini kendisine bırakmıştır. Buradaki amaç insanın eyleminin sorumluluğunu yüklenmesidir. Bu açıdan yapılan kötülük ya da günahın sorumluluğunu üstlenen insan, tanrının bu duruma ilişkin cezasını adilane bulur<sup>36</sup>: "... işlediğimiz kötülüğün nedeni kendi cüzi irademiz, çektiğimiz acıların nedeni de senin yargılamalarındaki hakkaniyetti..."<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Augustine 1993, 1.

<sup>33</sup> Augustine 1993, 66.

<sup>34</sup> Augustine 1994, 5.11.

<sup>35</sup> Pink ve Stone 2004, 55.

<sup>36</sup> Augustinus 2007, 173.

<sup>37</sup> Augustinus 2007, 142.

Bu nokta insanın ontolojik yapısıyla etik yapısının, Augustinus'un Aristotelesçi ve Platoncu insan yorumuyla, Hıristiyan anlatısının kesiştiği noktalardan biridir. Hıristiyan anlatıya göre insan, 'ilk günah' nedeniyle tanrısal/öte/ruhsal dünyadan (cennetten?) bu dünyaya sürgüne gönderilmiştir. İlk günahı bireysel istemiyle, özgür bir biçimde işlemiştir. Platoncu anlamda istemesini tanrısal iyiye<sup>38</sup> değil, dünyasal iyiye bağlamıştır. Böylece Augustinus kötülüğün/günahın motivini, Platon ve Aristoteles yorumunu Hıristiyan öğretiyi harmanlayarak belirler; bu motiv, insanın aşağı zevklere ilişkin tutkusudur<sup>39</sup>.

Kötülüğün nedenleri olan aşağı zevk ve tutkuları şu şekilde detaylandırır. "İşte kötülüğün temel nedenleri: Kendini beğenmişlik, merak duygusu ve şehvet. Kötülük bunların birisinden ya da ikisinden ya da üçünden birden çıkabilir"<sup>40</sup>. Augustinus "kendini beğenmişliği" şöyle ele alır; insan, tanrının yarattığı doğanın ve düzenin bir parçasıdır. Bu düzenin yasalarını çiğnemekle insan bu düzeni bozmaktadır. Dolayısıyla bütünün bir parçası olan insan, bütünün kendisiymiş gibi davranmaktadır. Bu tanrısal iyiliğin yerine kişisel iyiliğin tercih edilmesidir ki Augustinus bu özgürlüğe "sahte özgürlük" adını vermektedir<sup>41</sup>. İkinci olarak ele aldığı aşağı zevk ve tutku, "merak"tır. Augustinus bu kavram üzerinden özellikle Maniciliği ve büyücülüğü eleştirmektedir. Ona göre "bu merak insanları, bizi aşan doğanın sırlarını araştırmaya iteler... yine aynı duygu insanları, büyüye başvurmaya yöneltir... yine aynı duygu bizi tanrıyı denemeye götürür... tanrıdan bize mucizeler ve işaretler göstermesini... isteriz"<sup>42</sup>. Augustinus üçüncü olarak "şehvet"i ele alır. Ona göre zevk ve şehvet, ihtiyaç gibi ölçülülük çerçevesinde tutulamaz, daima sınırların aşılmasını talep eder. Sonuç olarak insan nefsin arzularına uymamalı ve onlardan istemesi aracılığıyla kurtulmaya çalışmalıdır<sup>43</sup>.

Augustinus üç aşağı zevk olarak belirlediği kendini beğenmişliğe, meraka ve şehvete paralel olarak uzak durulması gerekenleri şöyle sıralar: hoş kokular, kulağa hoş gelen sesler<sup>44</sup> ve göz zevki<sup>45</sup>. Bu duygular akla hizmet etmesi gerekirken, sınırlarını aşarak akli gütmeye kalkarlar<sup>46</sup>. Buna izin veren, nefesine yenik düşen insan, dünyaya yenik düşen insandır, tersine, nefesine hakim olan insan ise dünyayı yenmiş olan insandır<sup>47</sup>. Augustinus bu noktada kötülük yapmanın altındaki insan psikolojisine de değinir. Buna göre insanı kötülük yapmasını engelleyecek, doğa yasası gibi bir yasanın yokluğu, onun kendisini sınırsız biçimde özgür hissetmesine neden olmaktadır. Augustinus buradan hareketle, insanın kötülük yapma eğiliminin altında tanrısal gücün otonomisine öykünme olduğunu iddia eder: "... yasak olanı yaparak bir bakıma senin

<sup>38</sup> Platon'da ilgili yerler; 468ac ve 505ad.

<sup>39</sup> Augustinus 2007, 42.

<sup>40</sup> Augustinus 2007, 63.

<sup>41</sup> Augustinus 2007, 63.

<sup>42</sup> Augustinus 2007, 253.

<sup>43</sup> Augustinus 2007, 246.

<sup>44</sup> Augustinus 2007, 248.

<sup>45</sup> Augustinus 2007, 250.

<sup>46</sup> Augustinus 2007, 249.

<sup>47</sup> Augustinus 2007, 247.

tanrısal gücüne öykündüm”<sup>48</sup>. Kısaca kötülük yapmanın/günah işlemenin arkasındaki insan psikolojisinin bir ayağı da negatif özgürlük toprağına basmaktadır.

Doğru eylemde bulunmaktan alıkoyan şeylerin çerçevesini böylece belirleyen Augustinus, doğru eylemde bulunmanın bileşenlerini ele alır. Bu konuda iki önemli parça vardır; akıl/zeka ve isteme. Çünkü doğru eylemde bulunma nefsin kontrolüne ve iyi niyete dayanır. Nefsin kontrolü görevini akıl/zeka üstlenir. Çünkü duyuşal görü sadece maddesel dünya verileri ile ilişkilidir. Oysa akıl, tanrının insana bir armağandır<sup>49</sup> ve maddi dünya ve hayallerin ötesini görmeyi sağlar<sup>50</sup>. Dolayısıyla akıl, tanrısal gerçekliğe giden yolun kılavuzudur. Akıllı yanına kulak tıkayan insan, bedensel zevklerin esiri olur, dolayısıyla kötülüğe karşı savunmasız hale gelir. Karışıklık, bölünme ve irrasyonale içine düşer<sup>51</sup>. Augustinus da Aristoteles gibi ruhta bir akılsal yan ve bir akılsal olmayan ama akılsal yandan pay alabilecek yan olduğunu vurgular. Ona göre doğru eylemde bulunmanın ilk koşulu, eylemin motivinin ruhun bu akılsal yanına dayanmasıdır: “... eyleme dönüşecek hevesin [niyetin] sanat olabilmesi için akla bağılı olması gerektiğini görüyoruz”<sup>52</sup>.

Öte yandan Augustinus’a göre “akıl, belleğin kendisidir”<sup>53</sup> ve “bellek [ise], ruhun midesidir”<sup>54</sup>. Dolayısıyla akıllı dünyanın geçici zevkleriyle değil, tanrısal meyvelerle beslemek gerekmektedir. Dünyasal geçiciliğı aşır, tanrısal meyvelere uzananları Augustinus, ‘tanrının çocukları’ olarak adlandırır<sup>55</sup>. Ruhun akılsal yanı ile eylemde bulunanların yüzlerini yaşamın kaynağı olan tanrıya çevirmeleri, onların ruhlarının canlanmasını sağlar<sup>56</sup>. Augustinus canlı bir ruha sahip olabilmek için şunları salık verir: (I) Çağa ayak uydurmayın. Buradaki vurgu insanın zamansal varlığını aşır, ebedi şimdii anlamasını, yaşamasını ifade eder. Çünkü zaman ve mekan, insanın aklını ve iradesini çecelecek arzu nesnelere içinde bulundurmaktadır. (II) Gururun kendini beğenmişliğini bastırın. (III) Şehvetin verdiği cinsel zevkten uzak durun. (IV) Yalan bilimden (büyüden) uzak durun. Gurur, tutku ve merak, ruhun canlılığını yitirmesinin nedenleridir<sup>57</sup>.

Doğru eylemin ikinci koşulu ise “iyi niyet”tir. Augustinus doğru eylemi (Aristoteles gibi) isteyerek yapılan eyleme bağlamaktadır. İsteyerek yapılan eylemi de iyi niyete bağlamaktadır: “İstmeden yapılan bir şey iyi bir şey de olsa iyi bir şey değildir”<sup>58</sup>. Dolayısıyla Augustinus’a göre bir eylemin iç değeri ve dış değeri birbirinden farklıdır: “Dıştan görünen bir davranış çoğu kez kişinin gerçek niyetini ve

<sup>48</sup> Augustinus 2007, 45.

<sup>49</sup> Augustinus 2007, 21-30-115.

<sup>50</sup> Augustinus 2007, 59.

<sup>51</sup> Augustinus 2007, 87.

<sup>52</sup> Augustinus 2007, 359.

<sup>53</sup> Augustinus 2007, 230.

<sup>54</sup> Augustinus 2007, 231.

<sup>55</sup> Augustinus 2007, 151.

<sup>56</sup> Augustinus 2007, 345.

<sup>57</sup> Augustinus 2007, 346.

<sup>58</sup> Augustinus 2007, 25.

bunu hangi koşullarda gerçekleştirdiğini yansıtmaz”<sup>59</sup>. Buna göre bir eylemi doğru eylem yapan, o eylemin iç değeridir. Örneğin Augustinus’a göre “Sadaka verenlerde, sadakanın kendisi değil, ancak sadaka verme niyeti meyvedir”<sup>60</sup>. İnsan, ruhun akılsal yanını dinleyerek ve iyi niyetle eylemde bulunarak aslında istemesini geçici iyilerden kurtarmış, tanrısal iyiye/tanrının istemesine bağlanmış olur. Tanrısal irade, tanrının özüne aittir<sup>61</sup> ve değişkenlik barındırmaz<sup>62</sup>. Cüzi iradenin pay aldığı tanrısal irade içinde hiçbir bozulmayı barındırmaz, bir isteği başka bir isteğiyle çelişmez. Onun istediği şey iyidir. O, iyinin kendisidir. O, isteğine karşı bir şeyi yapmaya zorlanamaz. Çünkü onun iradesiyle, gücü birdir tanrının gücü ve iradesi, tanrının kendisidir<sup>63</sup>. Oysa insanın iradesi bozulmayı da barındırmaktadır. Çünkü hem zamansal ve mekansal bir varlıktır hem de birbiriyle çelişkili isteklerde bulunabilir. Ama aynı zamanda akıl ve iradesiyle zamansallığı, mekansallığı ve çelişik isteklerde bulunma durumunu aşabilir. İnsan, dünyaya düşmekle kendisini ortasında bulduğu “kaybolmuşluğunu”<sup>64</sup> ve kaybetmiş olduğu özgürlüğü, koşulsuz tanrıya hizmet etmeyi seçmekle tekrardan kazanabilir<sup>65</sup>.

İnsanın mutluluğu ve mutsuzluğu da tanrısal iradeye bağlanmasıyla ilişkilidir: “İnsan ruhu senin [tanrının] olmadığını hangi yöne dönerse dönsün, buralarda kendi dışında ve senin dışında güzellikler olsa bile acılar çekecektir”<sup>66</sup>. Ruhunu dünya geçiciliğine bağlayan kişiler mutlu olamazlar. Kişi, bedeninin isteklerini izlememeli, bedeni ve ruhuyla tanrısal iyinin, mutluluğun peşine düşmelidir: “Onun [bedenin] aracılığıyla hissettiğin her şey kısmi olarak mevcuttur, bu kısmi olarak var olan parçaların ait oldukları bütünden haberi yok, oysa senin mutluluğunu o bütün sağlıyor”<sup>67</sup>. Kısaca Augustinus mutluluğun, tanrısal yaratımın geçiciliğinde değil, onun kaynağı olan tanrıda olduğunu dile getirir: “Huzur, onu aradığınız yerde değildir. Nerede ararsanız arayın ama o aradığımız yerde değildir. Yaşamın olmadığı yerde, mutlu yaşam bulunur”<sup>68</sup>. Yaşamın olduğu yer ise tanrıdır: “... yaşamak mutlu yaşamak değildir, çünkü yaşam olduğu halde kendi payı olan karanlıklar üzerinde dalgalanıyor; onun yapacağı tek şey var, o da yaradanına dönüp yaşam kaynağına daha yakın yaşamak”<sup>69</sup>.

<sup>59</sup> Augustinus 2007, 64.

<sup>60</sup> Augustinus 2007, 359.

<sup>61</sup> Augustinus 2007, 273.

<sup>62</sup> Augustinus 2007, 301.

<sup>63</sup> Augustinus 2007, 143.

<sup>64</sup> Augustinus 2007,15.

<sup>65</sup> Augustinus 2007, 172-173.

<sup>66</sup> Augustinus 2007, 81.

<sup>67</sup> Augustinus 2007, 82.

<sup>68</sup> Augustinus 2007, 83.

<sup>69</sup> Augustinus 2007, 330.

## Bilen Bir Varlık Olarak İnsan

İnsan dış dünyanın nesnelere, maddi algılamaları duyu organları sayesinde bilir. Dış dünya nesnelere, maddi varlıkların temelini ve onun yaratıcısının tanrı olduğunu bilmeyi sağlayan ise akıldır. Akıl, tanrının görünmeyen niteliklerini, yapıtları aracılığıyla anlamayı sağlar<sup>70</sup>. Augustinus'a göre tanrı, tüm vücudu kaplayan [yaşamsal] hayvansal enerji ile bulunamaz. O bu duruma kanıt olarak hayvanların bunu başaramamasını gösterir. İnsan tanrıyı duyarlığı aracılığıyla da bulamaz. Sonuca ulaştırmayan bu yollar Augustinus'u "bellek" üzerine düşünmeye sevk eder. Çünkü bellek, nesnelere imgelerinin deposudur<sup>71</sup>. Bellek daha önceki algılamaların depolanmasını sağladığı için aynı zamanda anımsama merkezidir de. Bellekteki imgeler arasında gezinmeyi sağlayan ise akıldır. Bellek aynı zamanda "şunu, bunu yapacağım" diyen bir planlama merkezidir<sup>72</sup>. Öte yandan bellek, bilimsel ve edebi çalışmaların sağladığı düşüncelerin de merkezidir. Ancak düşünce, herhangi bir duygunun imgesi gibi yer kaplamaz bellekte. İmgeler, herhangi bir nesnenin algısının bıraktığı izlerdir. Oysa herhangi bir varlık hakkındaki düşünce şu üç soruya dayanır: var mıdır, doğası nedir ve cinsi nedir? Dolayısıyla herhangi bir duyu algısına dayanmaz, belleğin derin köşelerinde bulunurlar.

Bu sorular çerçevesinde verilen dağınık cevapların, öğelerin düşünce aracılığıyla birleştirilmesiyle soyut kavramlar oluşturulur<sup>73</sup>. *İtiraflar* kitabının ilgili bölümünde Augustinus, Platon'un "anımsama kuramı"ndan faydalanır gibi görünmektedir. Dikkatin yardımıyla bu soyut kavramların açığa çıkarılmasına Augustinus, "öğrenmek" ve "bilmek" demektedir. Kısaca düşünmek aslında dağınık soyut kavramları bir araya getirmektir. Augustinus bunun için Latince cogito sözcüğünün köküne bakar:

"Latince bir sözcük olarak cogitare (düşünmek) buradan geliyor cogo (zorluyorum) ve cogito (düşünüyorum) sözcükleri aynen ago ve agito (bir iş görüyorum), facio ve facito (yapıyorum) gibidir. Bununla birlikte akıl (cogite) kendine ayırmıştır; başka yerde değil de akılda toplamak ve birleştirmek eylemine... düşünmek (cogitare) denir"<sup>74</sup>.

Augustinus belleğe ve belegen anımsama gücüne büyük önem verir. Bu gücü tanrının varlığı ve asıl mutluluğun tanrıda olduğunu kanıtlamak için kullanır. Bu kanıtlama için ise Sokrates'in *Menon* diyalogunda kullandığı yönteminden faydalanır görünmektedir. Buna göre bir şeyi anımsamak için onun önceden bellekte olması gerekir. Örneğin tanrıyı aramak mutluluğu aramaktır. Herkes mutlu olmak ister, insan mutluluğu bu kadar istiyorsa onu bir yerden anımsaması gerekir. Mutluluğun bellekte yer alabilmesi için bir zamanlar mutlu olmuş olmak gerekir<sup>75</sup>. Buradan hareketle Augustinus, bilgi ve bilim araştırmalarının nesnesinin tanrısal bilgi, tanrısal mutluluk olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü tanrı hem bilginin hem de mutluluğun olanak

<sup>70</sup> Augustinus 2007, 223.

<sup>71</sup> Augustinus 2007, 224.

<sup>72</sup> Augustinus 2007, 225-226.

<sup>73</sup> Augustinus 2007, 227-228.

<sup>74</sup> Augustinus 2007, 229.

<sup>75</sup> Augustinus 2007, 237.



koşuludur: "... gelecekte olan bir güneş tutulmasını önceden bilebiliyorlar ama şimdiden içinde buldukları tutulmayı göremiyorlar. Araştırmalarını sayesinde yaptıkları dehanın, kendilerine nereden geldiğini dürüstçe aramıyorlar"<sup>76</sup>; "Yaradılış hakkında doğru birçok şeyler söylüyorlar ama bütün varlıkları yaratan o Gerçek'i içten aramıyorlar... tanrıyı ölümlü insan şekline... dönüştürmeye çalışıyorlar"<sup>77</sup>. Bu noktada insanın bilme yetilerinin içine "inanç" yetisini de yerleştirir. Bir başka deyişle, duyularımız ve aklımız aracılığıyla bilme işlevimiz sınırlı kalmaktadır. Bu sınırı aşıp, tanrısal bilgiyle temas kurmamızı sağlayacak bir sıçrama tahtasına ihtiyaç vardır. Bu araç inançtır: "Sadece akılla gerçeği keşfedemeyeceğimize kanı getirdim, kutsal kitapların [inancın] yardımına gereksinmemiz var"<sup>78</sup>.

İnsanın bilme sürecini ve yetilerini ve yargıda bulunma işlevinin tanımladığı bir başka bölümde, inancın yerini "saf akıl" alır: "Böylelikle, derece derece, vücuttan, organlar aracılığıyla hisseden ruha kadar çıktım, oradan da, duyu organlarının dış nesnelere hakkında bilgi sahibi oldukları, hayvanların da sahip olduğu o içgüdüye geldim. Sonunda da duyu organlarının algıladıklarını yargılayan ve onları kabul eden akıl gücüne eriştim"<sup>79</sup>. Ona göre akıl ile insan değişken nesnelere ve değişmez gerçekler arasında farkı kavrar, bu konuda kendisinde bir farkındalık gelişir. İşte tam bu noktada akıl, saf akıl biçimini alır. İnsan saf akıl aracılığıyla, Varlığın kendisine titrek bir göz atmayı başarır<sup>80</sup>.

## SONUÇ

Aristoteles ve Augustinus iki ayrı dünyanın insanıdır. Aristoteles insanı, felsefe denilen düşünme biçimini insan varoluşuna katan bir dünyanın insanı olarak ele alır. Aristoteles için insanı ele almak, büyük oranda kültürel belirlenimlerden, çağında egemen insanı görme biçimlerinden bağımsız bir şekilde insanı ele almaktır. Dolayısıyla, Aristoteles insanı ele alırken, mümkün olduğunca yalnızca insan varlığına bakar. İnsan varlığına baktığında, insanın doğa tarafından belirlenen bir yanının olması Aristoteles için öncelikle bir olgudur. Bu olgunun insan yaşamından koparılamayacağını bilir Aristoteles. Böylece doğanın insan varlığında temsil edildiği mekanın beden olduğunu görür. Ancak bedende kendini ele veren doğanın peşinden gitmek için Aristoteles "günah" sözcüğünü kullanamaz. Çünkü bedeninin peşinden gitmenin günah oldu düşüncesi Aristoteles'in tanıdığı, bildiği bir yaklaşım değildir. Bedenin peşinden gitmek, "ehli hayvanlar gibi yaşamak", insan varlığının yalnızca bir yönünü baskın hale getirmektir, ama günah değil, böylesi bir yaşam süren kişi, kişiler arası ilişkilerde ve kendisiyle ilişkisinde yanlış bir eylem tarzında yaşamaktadır yalnızca.

İnsan, Aristoteles için, eyleyen bir varlık olarak, her eylemiyle, her yaptığıyla, mevcut seçeneklerden birini seçebilen, böylelikle de kendini belirleyebilen, kendinin

<sup>76</sup> Augustinus 2007, 95.

<sup>77</sup> Augustinus 2007, 96.

<sup>78</sup> Augustinus 2007, 121-122.

<sup>79</sup> Augustinus 2007, 157.

<sup>80</sup> Augustinus 2007, 157.

kim olduğunu seçerek kuran varlıktır. Seçimlerimiz kim olduğumuzu belirlemektedir. Bu seçimlerin kimileri o seçimin yapıldığı tek durumun yapısıyla ilgili olarak kuşkusuz yanlış seçimlerdir. Yanlış seçimlerde bulunmakla oluşacak kişilik, belirli bir insanda, doğruyu yapmayan, yanlış "huy" haline dönüştüren kişiliğin inşa edilmesi demektir.

Diğer yandan insanın doğru eylemleri, eylemin yapıldığı belirli tek durumda doğru eylem ilkelerine dayanarak bulabilme olanağına da sahiptir. Bu olanak insan varlığında insanı diğer canlılardan ayıran bilme ve eyleme olanaklarına dayanır. İnsan doğru eylem ilkelerinin bilgisine-sezgisine ulaştığında bu eylem ilkelerini tek duruma nasıl uygulayacağını da görebilirse, doğru eylemlerde bulunabilir. Böylesi kişiler Aristoteles için "karakter erdemleri"ne sahip kişilerdir. Kişiliği, erdemli bir kişi olmayı huy edinmiş kişilerdir böylesi kişiler. Ne zaman, nerede, kime, neyi, nasıl yapması gerektiğini bilen ve bu yaptığı da doğru eylem olan kişilerdir böylesi kişiler.

Aristoteles için yanlış eylemin ölçütü Tanrı tarafından konmuş kurallar olmadığı gibi, doğru eylemin beklentisi de Tanrı tarafından verilecek ebedi bir mutluluk değildir. Doğru eylem kişiyi erdemli kişi kılması ve dolayısıyla erdemli kişi olmanın verdiği 'eudaimonia'dan başka bir şey için yapılamaz. Augustinus'un bakış açısı Aristoteles'in anlayamayacağı bir bakış açısıdır. Çünkü Aristoteles eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı için insanlararası ilişkilerden ve insanların birlikte yaşamasının ürünü olan toplumsal yaşamdan başka bir ölçüt tanımaz. Aristoteles için doğru eylemin ödüllendirilmesi ve yanlış eylemin cezalandırılması için bir Tanrı'nın varlığı gerekli değildir. Onun için önemli olan kişi olarak insanın kendisidir. Oysa Augustinus için insana değerini veren onun kişi olması değil, tanrının bir eseri, tanrının bir yansıması olmasıdır. Buna paralel olarak iyi ya da kötü olmaları, eyleme dönük/eylemsel bir varlık olmalarından çok tanrının onlara bahsettiği iyilik tözüyle bağlantılıdır. Augustinus buradan hareketle, eğer tanrının inayeti olmasaydı, insanın özgür isteme gücünün, günah işleme gücüne dönüşeceği sonucuna ulaşır<sup>81</sup>.

Etienne Gilson *Tanrı ve Felsefe* adlı kitabında Hristiyanlık ve Antik Yunan dünyası arasındaki ilişkiyi şöyle betimlemektedir:

"Kendi başına ele alındığında, Hristiyanlık bir felsefe değildi. O, temelde İsa kanalıyla insanları kurtuluşa götüren dinî bir öğretiydi. Hristiyan felsefesi, Yunan felsefesi ile Yahudi-Hristiyan dinî vahyinin kesişme noktasında doğdu. Burada Yunan felsefesi, dünyayı rasyonel bir biçimde açıklayabilmenin tekniğini verirken, Yahudi-Hristiyan vahyi ise, sayısız felsefî kavramları dinî inanç dünyasına getiriyordu. Bütün Hristiyan felsefesi tarihi (ve Hristiyan düşüncesinin etkisinde kaldığı ölçüde modern felsefe tarihi) anlamının anahtarı, belki de şu gerçektir: Milâdî ikinci yüzyıldan itibaren insanlar, hiçbir Yunan filozofunun aklına asla gelmemiş olan fikirleri açıklamak için Yunan felsefî tekniğini kullanmak zorunda kalmışlardır" (Gilson 1999:50).

Gilson'un da belirttiği gibi Augustinus için mutluluk, yaşama yüz çevirme, öte dünyaya ilişkin Tanrı'nın bir ödülü halini alır. Augustinus'ta insan "ilk günahın" sorumluluğunu taşımakla zaten bir günahkar olarak doğmakta dolayısıyla doğru eylem bir tür kefarete dönüşmektedir. Yeni doğmuş bir bebek bile, annesinin memesine uzanmakla bir istekler varlığı olduğunu, bir günahkar olma olasılığına sahip olduğunu

<sup>81</sup> Augustine 2010:148

gösterir. Burada Aristoteles ve Augustinus'un insan anlayışları arasındaki temel farklardan birisi kendini ele vermektedir. Augustinus için beden, ruhun kurtulmak için çaba harcaması gereken bir hapisanedir ve günahın yani tanrısal onaydan uzaklaşmanın kaynağıdır. Aristoteles için ise beden vardır ve ruhun mekanı olarak bedenin gereksinimlerini insanca eş deyişle ayarında yaşamaktan başka bir ölçüt de söz konusu değildir. Akıl, bedene insanca yaşama olanaklarını gösterir. Oysa Augustinus için akıl "merak" uyandırma yetisi olması nedeniyle günaha düşme yetisidir. Aristoteles için akıl sahibi, "merak- şaşma" sahibi insan "ti esti-nedir?" sorusunu sorarak bilimlere giden yolu açar. Oysa Augustinus için bu merak, günah anlamına gelir.

Hem Aristoteles'te hem de Augustinus'ta doğru ya da yanlış eylemde bulunmak "insana bağlı"dır. Ancak Aristoteles'te bu sav "insan nasıl doğru eylemde bulunur?" sorusuyla ilişkili olarak ele alınırken Augustinus'ta ilişki "tanrı kötülüğün nedeni olamaz, öyleyse yanlış eylemin nedeni insanın kendindedir" üzerinden kurulur. Augustinus da doğru eylem açısından akıl ile isteme arasında ilişkiye vurgu yapar. Fakat bu ilişki Hıristiyanlık, tanrısal irade, tanrısal iyi zemininde kurulur. Dolayısıyla Aristoteles'te etkinlik halindeki insan Augustinus'ta git gide edilginleşir.

## KAYNAKÇA

Aristoteles 1993 Aristoteles, *Metafizik Cilt II*, (Çev: Prof. Dr. Ahmet Arslan), Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.

Aristoteles 1996 Aristoteles, *İkinci Analitikler* (Çev: H. Ragıp Atademir), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

Aristoteles 1996 Aristoteles, *Kategoriler*, (Çev: Saffet Babür), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

Aristoteles 1997 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev: Saffet Babür), Ayraç Yayınevi, Ankara.

Aristoteles 2000 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev: Doç. Dr. Zeki Özcan), Alfa Basın, Yayın Dağıtım, İstanbul.

Aristoteles 2009 *The Nichomachean Ethics*, (Tr. David Ross), Oxford University Press Inc., New York

Bröcker 1974 Walter Bröcker, *Aristoteles*, Vittoiro Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.

Augustine 1993 Augustine, *On Free Choice of the Will*. Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.

Augustine 1994 Augustine, *The City of God*. (Çev. Marcus Dods), The Modern Library, New York.

Augustine 2010 Augustine, *On the Free Choice of the Will and Free Choice and Other Writings*. (Edt. Peter Kiny), The Cambridge University Press, UK.

Augustinus 2007 Augustinus, *İtiraflar*. (Çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, İstanbul.

Pink ve Stone 2004 Pink, T. ve Stone, M. W. F. *The will and human action from antiquity to the present day*. Routledge, London.

## YAZARLAR HAKKINDA

Taşkıner KETENCİ, Doç. Dr.  
Mersin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin.  
E-posta: ketenci@mersin.edu.tr

Metin TOPUZ, Araş. Gör.  
Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin.  
E-posta: mtntpz@mersin.edu.tr

## ABOUT THE AUTHORS

Taşkıner KETENCİ, Assoc. Prof. Dr.  
Mersin University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Mersin.  
E-mail: ketenci@mersin.edu.tr

Metin TOPUZ, Res. Assist.  
Mersin University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Mersin.  
E-mail: mtntpz@mersin.edu.tr

## Hâlâ Düşünüyorum\*

### Özet

Descartes'a göre tüm diğer bilgilerin zemininde yer alan ben bilincine türetmeyle değil görüyle ulaşılır. "Düşünüyorum, (o halde) varım (benim)" beyanı, bir argüman olarak ele alınmamalıdır. Bu beyanın, görüsel bir bilginin ifadesi olarak değerlendirilmesi, Descartes'ın düşünce sisteminin bütünü bakımından yerinde olacaktır. Kendi kendisinin bilincine görüyle varılabildiğini öne sürmeyi mümkün kılan ise Descartes'ın cevher anlayışıdır. Buna göre ben bilinci söz konusu olduğunda düşünen, düşünme ve düşünülen aynıdır. Aralarındaki farklar gerçek değildir; sadece düşünce bakımından farklıdırlar.

### Anahtar Terimler

Descartes, Düşünce, Görü, Ben Bilinci, Cevher, Fark.

## I Still Think

### Abstract

According to Descartes, we reach to self-consciousness not through a deduction but through an intuition. The expression "I think (therefore) I am (I exist)" should not be taken as an argument. Considering it as an expression of an intuitive knowledge will be consistent in view of Descartes' system of thought. That what makes possible to assert that we are conscious of ourselves through intuition is Descartes' conception of substance according to which, in respect of self-consciousness, that which thinks, thinking and which is thought are same. Distinctions among them are not real; they are only different in thought.

### Keywords

Descartes, Thought, Intuition, Self-Consciousness, Substance, Distinction.

---

\* Bu çalışma, Galatasaray Üniversitesi "Bilimsel Araştırma Projeleri" tarafından desteklenen "10.501.001" kodlu ve "Kant Antropolojisinin Teorik ve Pratik Cihazlarının Öncelleri ve Ardılları Bakımından Eleştirel Değerlendirilmesi" başlıklı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir.

**I**

Sadece zaman bakımından değil bir yaklaşım olarak antik felsefeyi en iyi temsil eden şahsiyet Sokrates kabul edilirken, benzer şekilde anlaşılacak kaydıyla modern felsefe en öne çıkan temsilcisini Descartes'ta bulur. Sokrates Delfi'deki tapınağın giriş kapısında da yazan "Kendini tanı" ile anılırken, "Düşünüyorum, (o halde) varım (benim)"<sup>1</sup> Descartes'a ayrılmaz bir şekilde bağlanmıştır. Sokrates'in hedef olarak koyduğu, dolayısıyla sahip olmadığı bilgiye Descartes sanki sahip gibidir. İlkini dikkate alırsak, insan sahip olduğu şeyleri hedeflemeyeceğinden, kendini bilmenin hedef olması ancak bilmemekle mümkündür; bu nedenle kendimizi bilmiyoruzdur. İkincisine göre ise kendimi başka bir şeyi bilemeyen olarak düşünmem mümkünken, kendi kendini bilemeyen olarak düşünmem mümkün değildir; bu nedenle kendi kendimizi biliyoruzdur. Bir açıdan bakıldığında kendim, bilme bakımından son hedefim, diğer açıdan ise en başta bilmiş olmam gereken şeydir. Birine göre insan kendine en yakın, diğerine göre en uzak olandır. Her zaman olduğu gibi bu konuda da muhtemelen doğru ikisi arasında bir yeredir. Hepimiz tecrübe etmişizdir; insanlık hali biraz bilip biraz bilmemek, bir manada bilip bir manada bilmemektir.

Bu yazıda Descartes'ın düşünce sisteminin temelini oluşturan şey olarak gördüğü "ben"e dair bu bilincin nasıl bir bilinç olduğunu, bu bilince nasıl ulaşıldığını ve böyle bir bilinci mümkün kılan zemini araştırmaya çalışacağız.

**II**

Descartes'ın Yöntem Üzerine Konuşma (*Discours de la Méthode*)<sup>2</sup>, İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar (*Meditationes de Prima Philosophia*)<sup>3</sup> ve Felsefenin İlkeleri'ndeki (*Principia Philosophiae*)<sup>4</sup> ben bilinci açıklamaları genel olarak benzerdir ve üç aşamalıdır. Bilindiği üzere, öncelikle tüm bilgilerin kendisinden türetilebileceği ilke veya ilkeler arayışında olduğu için işe bildiğini zannettiği her şeyden şüphe ederek başlar. İlk aşama hislerin zaman zaman yanıltıcı olmasına dayanır: Hisler bizi zaman zaman yanıltıyorsa her zaman yanılabilir, çünkü bizi yanıltan hisle yanılmayan hissi ayırabileceğimiz hissi bir ölçüt yoktur. Aynı düşüncüyü Descartes'ın Meditasyonlar'daki açıklamalarının terimleriyle söylemek, söz konusu düşüncenin daha iyi ortaya çıkmasını sağlayabilir: Gördüğüm her şey rüyadan ibaret olabilir, çünkü rüyada olup olmadığının farkına rüya görerek varamam (DM 147; M I/268-269; P 4/572). Rüya hipotezi diye anılan bu görüş hiç yeni değildir. Burada ifadesini bulan düşünce zinciri şüpheciliğin en

<sup>1</sup> Niçin genel olarak söylendiği gibi "Düşünüyorum o halde varım" diye yazmadığımız metnin devamında açıklanacaktır.

<sup>2</sup> Descartes'ın metinleri için atıflarda, aksi belirtilmediği sürece şu kitap kullanılacaktır. *Descartes: Œuvres et Lettres*, ed. par A. Bridoux, Editions Gallimard, 1953. *Yöntem Üzerine Konuşma* metnine atıflar ise 'DM' kısaltmasını takiben ilgili sayfa numarası verilerek yapılacaktır.

<sup>3</sup> Esere atıflar 'M' harfini takiben sırasıyla Roma rakamıyla meditasyon numarası ve ilgili sayfa numarası verilerek yapılacaktır.

<sup>4</sup> Esere atıflar 'P' harfini takiben sırasıyla ilgili madde ve sayfa numaraları verilerek yapılacaktır.

temel argümanlarından biridir. Bununla birlikte, bu düşüncenin Descartes tarafından öne sürülmesinde dikkat edilmesi gereken hususlar da vardır. Rüya hipoteziyle Descartes'ın ne varsaydığını, var sayılanın ne olduğunu açık bir şekilde görmek gerekir, çünkü metinlerde yer yer kafa karıştırıcı ifadeler yer almaktadır (Bkz: P 2/571.) Hislerim zaman zaman beni yanıltıyorsa, uyanırken hissettiklerimin benzerlerini rüyada da hissedebiliyorsa, her zaman yanılıyor, her zaman rüyada olabilirim. Bu nedenle, his yoluyla öğrendiğimi zannettiklerime güvenmemem gerekir; bunlar şüphe götürür şeylerdir. Descartes'ın rüya hipotezi adı altında kabul ettiği şey, his vasıtasıyla öğrendiğimizi sandıklarımızın yanlış olduğu değil yanlış olabileceğidir. Bu hususu önemsememizin nedeni varsayımdan ibaret olsa da bir şeyi yanlış addetmenin, Descartes'ın da onaylayacağı gibi, aksinin doğru olduğunun kabul edilmesini gerektirmesidir.<sup>5</sup> His yoluyla öğrendiğimi zannettiğim bir şeyin zıttı yine ancak his yoluyla öğrenebileceğim bir şeydir. Ayrıca hissettiğim bir şeye yanlışlık atfetmek, onun aksine, yani hiç hissetmediğim bir şeye, yani hissettiğime değil de hissetmediğime doğruluk atfetmeyi gerektirir ki bu da pek makul sayılmaz. Dolayısıyla şüphe etmek, güvenmemek doğruluk kadar yanlışlık isnat etmekten de kaçınmayı gerektirir.

İkinci husus, genel olarak şüpheli yaklaşımlara olduğu gibi Descartes'a da bu açıdan yöneltilebilecek şu eleştiriyi ilgilidir: His yoluyla *bazen* yanılıyor olmaktan, *zaman zaman* rüya görüyor olmaktan hareket ederek, *daima* yanılıyor ve rüya görüyor olabileceğimiz sonucuna ulaşmak geçerli değildir. Bu eleştiri öncelikle tikelden tümele çıkarım yapılamamasına dayandırılabilir. Fakat burada zaman zaman yanılmaktan daima yanılıyor olduğumuz değil, daima yanılmamızın *mümkün olduğu* sonucuna geçilmektedir. Diğer neden ise hareket noktasıyla alâkalıdır: Zaman zaman yanıldığımızı, rüya görüyor olduğumuzu tespit edebiliyoruz. Demek ki yanlışlığı yanlış olmayandan, rüyayı rüya olmayandan ayırt edebiliyoruz. Bu durumda her zaman yanılabilir, gördüğümüzün rüyadan ibaret olabilmesi bizatihi hareket noktasıyla çelişir. O halde daima yanılabilir olduğumuz doğru değildir. Böyle bir eleştirinin gözden kaçırdığı husus Descartes'ın iddia ettiği şeyin yanlışlığı yanlış olmayandan, rüyayı rüya olmayandan ayıramadığımız olmamasıdır. Onun iddiasının, bu ayırımın his veya rüya içinde kalarak yapılamayacağı olarak anlaşılması, iddianın kendi içinde tutarlı kalabilmesi için yerinde olacaktır.

Ben bilincini tesis etmeye yönelik açıklamanın ikinci aşamasında matematiksel olarak bildiğimizi zannettiklerimizin niçin şüphe götürebileceği tartışması yer alır. Bunlar ilk başta kesin ve şüphe götürmez gibi görünür, çünkü ister uyurken ister uyanırken göreyim karenin dört kenarı vardır; ikiyle üç daima beş yapar. Hislere bağlı olmayan benzer kanaatlerimizin şüphe götürmeyeceği düşünülebilir. Fakat insanlar en basit hesaplarda, en basit geometri meselelerinde yanıldıklarına, sık sık hatalı akıl yürütmeler yaptıklarına göre bunların da şüpheden uzak kalmaması gerekir (DM 147). Descartes'ın kullandığı tabirlerle söyleyecek olursak, *açık seçik* idrak ettiğimizi

<sup>5</sup> Metinlerde bizim buradaki iddiamızla çelişen ifadeler yer almaktadır: “O halde gördüğüm her şeyi yanlış addediyorum” (M II/274). Yine, “Azıcık bile olsa şüphe götüreceğini tahayyül edebildiğimiz her şeyi yanlışmış gibi reddetmek çok faydalı olacaktır” (P 2/571). Buna benzer başka ifadeler de bulmak mümkündür metinlerde. Bizim burada öne sürdüğümüz iddia ise genel olarak Descartes'ın düşünce sisteminin tutarlılığı bakımındandır.

sandığımız şeyler dahi şüpheden uzak değildir. Bu tür idraklerimizin doğruluğunu teminat altına alabilecek zemin olarak Tanrı aklımıza gelebilir. Fakat Tanrı'nın olduğu da kesin değildir. Hem Tanrı'ya inanmayan birçok kişi vardır hem de Tanrı kadar bilgili ve kudretli, fakat bilgisini ve kudretini beni yanıltmaya sarf eden bir kötü cin düşünmek mümkündür (M I/272; P 5/572-573). Dolayısıyla Tanrı'nın olup olmadığı da şüphe götürür bir kanaattir. İyi bir Tanrı değil kötü bir cin ise beni yaratan, benim doğam tamamen yanılıcı bir doğadır; matematiksel olanlar da dâhil olmak üzere bildiğim zannını taşıdığı her şey şüphelidir.<sup>6</sup>

Özetle, kendi dışımda temsil ettiğim dünyaya, içimde temsil ettiğim tüm duygulara, tasavvur ettiğim tüm sayılara, şekillere ve Tanrı'ya dair zannettiklerimin tümü şüphelidir, kesinlikten uzaktır. Hiçbiri Descartes'ın bilginin geri kalanını dayandırmak üzere tesis etmeyi hedeflediği zemin işlevini göremez.

Bu noktada ben bilincinin tesis edildiği üçüncü aşamaya gelinir: Renklerin, seslerin, kokuların, dokuların, tatların; sevinçlerin, kederlerin, hırsların, korkuların; sayıların, şekillerin ve dahi Tanrı'nın hiçbir gerçekliği olmayabilir. Benim onlarla ilgili düşündüklerim zandan ibaret olabilir. Onlara dair her şeyden şüphe edebilirim. Fakat şüphe eden olarak kendimden şüphe edemem. Bizatihi kendim haricindeki şeylerden şüphe edebilmem, şüphe ettiğimim, yani benim şüphe ettiğimim, yani şüphe edenin ben olduğumun, yani (ben) olduğumun teminatıdır. Şüphe etmek düşünmek demektir. Şüphe ediyorsam, düşünüyordum: Düşünüyorum (o halde) varım (benim).

Descartes bu düşünceleri farklı metinlerinde benzer şekilde ifade eder:

“(...) her şeyin yanlış olduğunu ne kadar düşünmek istersem isteyeyim, [bu düşüncemi]<sup>7</sup> onları düşünen benim olması zorunlu olarak takip eder: *Düşünüyorum, o halde varım (benim) (Je pense, donc je suis)*. Şüphecilerin aşırı varsayımlarının sarsamayacağı kadar sağlam ve teminatlı olan bu hakikati tespit etmek suretiyle, felsefe için aradığım ilk ilke olarak hiç endişe etmeden alabileceğime hükmettim (DM 148).

“Beni yanıltıyorsa, olduğumdan şüphe olamaz; ne kadar yanıltırsa yanılınsın, ben bir şey olmayı düşündüğüm kadarıyla beni asla hiç yapamayacaktır (...). İyiye düşündükten ve her şeyi ciddi bir şekilde inceledikten sonra şu sonuca ulaşmak ve şu önermeyi kesin addetmek gerekir: *Benim (varım), mevcudum (Je suis, j'existe)*. Bu önerme ben telaffuz ettiğim veya kendi zihnimde kavradığım her defasında zorunlu olarak doğrudur (M II/275).

“(...) düşünenin düşündüğü sürece hakikaten olmamasını idrak etmekte bu kadar zorlandığımızdan, tüm aşırı varsayımlara rağmen şu sonuca ulaşmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz: *Düşünüyorum, o halde benim (varım) (Je pense, donc je suis)*. Bunun doğru olmasının gerektiği ve buna bağlı olarak düşüncelerini bir düzene göre yönlendiren birisine kendini takdim eden ilk ve en kesin şey olduğu sonucuna (P 7/573).

<sup>6</sup> Descartes'ın matematiksel şeylere dair bilginin kesinliğiyle Tanrı'nın mevcudiyeti arasında nasıl ilişki kurduğu, bunun matematiksel şeylerin statüsü ve Tanrı anlayışıyla ilgili ne tür sonuçlar doğurduğu bu yazıda ele alamayacağımız ayrıca araştırılması gereken hususlardır.

<sup>7</sup> Köşeli parantez ([ ve ]) işaretleri arasında yer alan kelime ve cümlecikler tarafımızdan eklenmiştir.



### III

Burada yapmak istediğimiz ilk tespit Descartes felsefenin temel taşı olan düşünceyi dilimizde nasıl ifade ettiğimizle ilgilidir. “*Cogito ergo sum*” veya “*Je pense, donc je suis*” karşılığı olarak ‘Düşünüyorum, o halde varım’ elbette doğrudur. Bununla birlikte, Latince veya Fransızca cümle dilimizde “*Düşünüyorum o halde benim*” diye karşılanmış olsaydı eşit ölçüde doğru olurdu. Descartes yukarıda yer verdiğimiz *Meditasyonlar*’daki ifadesinde “*je suis*” (benim/varım) ile yetinmeyip “*j’existe*” (varım/mevcudum) demek suretiyle kastettiğinin var olmak olduğunu açıkça belirtmiştir. Yine de bu konu değerlendirilirken bu dillerde “varım” ve “benim” ile düşüncelerinin aynı şekilde ifade edildiği, dilimizde gözetilebilecek küçük de olsa bir farkın bu dillerde hiç ortaya çıkmadığının vurgulanması yerinde olacaktır.

Konuyla ilgili ve bu yazı açısından önemli olan ikinci husus ise ben bilincine nasıl ulaşıldığıdır. Descartes’a göre tüm diğer bilgilerimize temel teşkil eden bu şüphe götürmez bilgi veya bilinci bu kadar güvenilir kılan nedir? Kanaatimiz odur ki bu husus anlaşılmadan Descartes’ın eserini gerektiği gibi değerlendirmek pek mümkün olmadığı gibi kartezyen felsefeye şu veya bu yolla bağlanan düşünceler de yerli yerine konulamayacaktır.

Şüphe götürmez bir bilgi olarak ben bilincine nasıl ulaşıldığını incelemek için, Descartes’ın yazılış bakımından yukarıda andığımız eserlerinden önce gelen şu eserini dikkate almak gerekir: *Zihnin İdaresi için Kurallar (Regulæ ad Directionem Ingenii)*.<sup>8</sup> Yayımlanan ilk eseri olan *Yöntem Üzerine Konuşma*’dan (1637) dokuz yıl önce yazdığı bu metin, yine insanın kesin ve şüphe götürmez bir şekilde neleri nasıl bilebileceğiyle ilgilenir. Ona göre müdrikemizin, hiçbir hata yapma endişesi olmadan şeylerin bilgisine sayelerinde ulaşabileceğimiz sadece iki fiili vardır: “Görü (*intuition*)” ve “türetme (*déduction*)” (R III/43). Descartes görü ile ne kastettiğini şöyle açıklar:

“Görüden anladığım, hissin değişken kanaatleri veya nesnesini kötü bir şekilde terkip eden muhayyilenin yanıltıcı hükümleri değil, saf ve dakik zihnin, anladığımız şeyde şüpheye hiç yer bırakmayan kolay ve seçik kavrayışıdır. Aynı manaya gelmek üzere, saf ve dakik zihnin sadece aklın ışığından doğan sağlam, basit olduğu için türetmeden daha güvenilir ve insanın hatalı yapamayacağı kavrayışıdır”(R III/43).

Görünün yanı sıra türetmeye ihtiyaç duyulmasının nedeni, sürekli ve kesintisiz bir şekilde düşünerek, türetilbilir olmak kaydıyla, kendi başlarına aşikâr (*évident*) olmayan şeylerin de kesinlikle bilinebilir olmalarıdır. Türetme ile kastedilen ise, kesin olarak bilinen şeylerden zorunlu olarak çıkan şeyleri ortaya çıkaran idrak fiilidir (R III/44).<sup>9</sup> Türetmenin ancak görüden hareketle yapılabileceği ise üzerinde durmaya gerek kalmayacak kadar açıktır.

<sup>8</sup> Descartes’ın tamamlamadan bıraktığı bu eser, 1628’de oluşturulmasına rağmen, yazarının ölümünden 50 yıl sonra 1701’de yayımlanmıştır. Bu metne ‘R’ harfini takiben Roma rakamıyla kural numarası ve ilgili sayfa numarası verilerek atıf yapılacaktır.

<sup>9</sup> Descartes’a göre türetmenin nasıl yapılabildiği ayrıca incelenmesi gereken bir husustur, fakat bu yazının konusu değildir.

Descartes görülerin sayısının hiç de az olmadığını, insanın kolay bilinen şeylere dikkat etmediği için bunları gözden kaçırdığını belirtir. Dolayısıyla görülediklerine yeterince dikkat ederse, bilenebilecek her şeyi şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilmemesi için ilkesel bir neden yoktur. Görüleme yoluyla değil de türetmeyle bilinenler kesinliklerini dayandıkları görülerden alacaklardır. Bu noktada görünün ne olduğunu daha açık hale getirmemiz, daha aşına olduğumuz terimlerle anlatmamız gerekiyor.

Descartes II. kuralda, yani henüz görüden bahsetmeden önce, şeylerin bilgisine iki yoldan ulaşabileceğimizi dile getirir: “Tecrübe” ve “türetme”. Tecrübelerin çoğunluğunun yanıltıcı olduğunu da hemen ekler (*R II/41*). III. kuralda yaptığı görü ve türetme ayrımını dikkate aldığımızda, görünün bir türetme olamaması nedeniyle bir tür tecrübe olduğu açığa çıkar. Görü bir tür tecrübedir; fakat yanıltıcı olmayan bir tecrübedir.

Görünün bir tür tecrübe olması, Descartes görü tanımında söyledikleriyle uyumludur. Görünün bir tür tecrübe olarak nasıl değerlendirilebildiğini anlayabilmenin en iyi yolu ikisinin türetmeden farkını anlamaktır. Görü veya genel olarak tecrübe, Descartes düşüncesinde, görü açıklamasında belirtildiği gibi kanaatten ve hükümden ayrıdır. Türetme ise hükümler sayesinde yürütülebilen bir düşünme faaliyetidir. Böyle anlaşıldığında, görü ve tecrübe aracısız bir faaliyetken, görüsel olmayı görüye irca etme veya aynı anlama gelmek üzere görü olmayı görüden hareketle kesinleştirme olarak türetmeyle ulaşılan bilgi dolaylıdır. Benzer şekilde görü ve genel olarak tecrübe tekil bilinçlerdir; bunların aktarılması veya paylaşılması ancak mecazen mümkün olabilir. Böyle anlaşıldığında görü basit kavrayıştır; basittir çünkü kavrayış bakımından parçası yoktur. Basit olmayı tek bir bilinçte kavramaya yönelik çaba olarak türetme adım adım yapılması gerektiği için basit değildir.

Fakat görünün görü olmayan tecrübelerden de ayırt edilmesi gerekir. Bu ayrımı yapmak Descartes düşüncesinde basittir: Görü olmayan tecrübeler hisle alâkalı olanlardır. Çoğu tecrübenin yanıltıcı olmasının nedeni hissî olmalarıdır. Dolayısıyla, Descartes düşüncesinde görü hissî ve ampirik değildir; a priori ve saftır; dolayısıyla hem aklidir hem tecrübedir. Bu da Descartes’ın gayri hissî bir tecrübeyi mümkün gördüğü, hatta şüpheden en uzak şey olarak gördüğü anlamına gelir.

Descartes’ın görü anlayışını kısaca anlattıktan sonra ben bilincine hangi idrak faaliyetiyle ulaştığımız sorusunu cevaplayabiliriz. Ben bilinci asla başka bir şeyden türetilmeyecek bir bilgidir. Dolaysız olarak erişilen bir görüdür. Her kim ki bendir, kendi kendisinin bilincinde olmak zorundadır. Yani, ancak kendi kendisinin bilincinde olabilen bir ben olabilir. Zaten Descartes da görü ile ne kastettiğini açıkladıktan sonra ilk görü örneği olarak ben bilincini verir: “Herkes görüyle mevcut olduğunu, düşündüğünü (...) görebilir” (*R III/44*). Kendi kendimizin bilincine türetme yoluyla değil görüleyerek varmamız, yani “Düşünüyorum (o halde) varım (benim)” düşüncesinin bir argüman değil bir görü olması Descartes’ın sistemi için zorunluluktur. Ben bilincidir Descartes’ın diğer tüm bilgilere zemin teşkil etmek üzere aradığı ilke. Tüm bilgilerin türetileceği bilgiye türetme yoluyla ulaşamaz. O halde bu bilgi, yani kendimize dair bilgimiz, başka bir şeyden türememek, bir görü olmak zorundadır.

Descartes’a göre insanın görüleme yoluyla ulaştığı bilgilerin sayısı hiç az değildir, fakat dikkatimizi kolay şeylere değil de karmaşık şeylere yönelttiğimiz için

bunların farkına varamayız. Üçgenin sadece üç doğruyla, kürenin tek bir yüzeyle sınırlandığını da görüleyerek bilir insan (*R* III/44). Bunların her biri görüdür. Ben bilinci gibi bunların da görü diye anılmasından hareketle, tüm görülerin aynı seviyede veya eşdeğer olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira yukarıda açıkladığımız gibi, aritmetik ve geometrik şeylere dair açık seçik olduğunu sandığımız kanaatlerimiz bile kötü cin hipotezi nedeniyle şüphe altındadır. Yani, bazı görüler de şüphe götürebilir, fakat kendimize dair görümüz, Descartes’a göre şüpheden tamamen uzaktır. Dolayısıyla bene dair görümüzün, görü olsun olmasın tüm diğer bilinçlerin zemininde olması; görüyle veya türetmeyle ulaşılsın tüm bilgilerin ben bilincine dayanması gerekir.

#### IV

Bununla birlikte “Düşünüyorum (o halde) varım (benim)” genel olarak bir argüman gibi ele alınır ve buna göre değerlendirilir. “Düşünüyorum” öncülünden “Varım” sonucu çıkar mı çıkmaz mı diye tartışılır. İlkinin “p” ikincisini “q” önermesi olarak alacak olursak, “p o halde q” formundaki bir argümanın geçerli olabileceğini değil Descartes kimse düşünmez, öne sürmez. “p” ve “q” gibi iki önerme olarak almanın doğru olmadığı, zira argümanın gücünün düşünen ile “(var) olanın” aynı olmasından kaynaklandığı öne sürülebilir. Buna uygun olarak ilkinin “Fa”, ikincisini “Ga” diye yüklem mantığı imkânlarıyla karşılasak, “Fa o halde Ga” şeklindeki bir argüman da elbette geçerli olmayacaktır. Kısaca söyleyecek olursak, argüman olarak değerlendirilirse “Düşünüyorum (o halde) varım (benim)” düşüncesinin hiçbir kıymeti olmayacak; geçersizliği bu kadar alenî bir düşüncenin niçin bu kadar ilgi çektiği ayrıca açıklanması gereken bir olgu haline gelecektir.

Descartes’ın ben bilincinin görü olduğunu açık bir şekilde dile getirmesine rağmen niçin argüman olarak değerlendirildiğine de temas etmek yerinde olur. Bunun kanaatimizce en görünür nedeni ifade ederken kullanılan ‘o halde’ tabiridir. ‘O halde’ ile birbirine bağlanan ‘Düşünüyorum’ ve ‘Varım (benim)’ ifadeleri bir argüman görünümünün doğmasına; var veya ben olmamanın düşünüyor olmamdan çıkan bir sonuç olarak değerlendirilmesine yol açmaktadır. İlk bakışta Descartes’ın ifadesinin sorunlu olduğu, niçin başka bir şekilde ifade etmediği sorulabilir. Fakat görünün, görü olarak ifadesi mümkün değildir. Bir görüyü kendimize veya başkasına dil aracılığıyla ifade etmek mümkün değildir; çünkü görü dolaysız, basit ve tekil bilinçtir. Bu özellikler ise dildeki ifadelerde bulunabilecek şeyler değildir. Dolayısıyla, bir dilde nasıl ifade edilirse edilsin, görünün kendisi ile dildeki ifadesi arasında her zaman fark ve mesafe olacaktır.<sup>10</sup> Bu nedenle, dildeki ifadesinin argüman gibi görünmesi, ifade edilenin bir düşünce zinciri olduğunu tesis etmek için tek başına yeterli değildir.

Ben bilincinin türetmeyle ulaştığımız bir düşünce gibi ele alınmasının genel felsefi nedeni ise, insan aklının görülebileceğinin reddedilmesidir. Meselâ, düşünce sisteminin bütünü insanî görünün sadece hissî olabileceği kabulü üzerine inşa eden Kant, bu kabulü tutarlı olarak, düşünüyor olmamdan (var) olmama yapılan çıkarımın

<sup>10</sup> Görü olsun olmasın herhangi bir bilincin dilde nasıl ifade edilebildiği, meselenin anlaşılması için gerekli olmakla birlikte bu yazının konusu değildir. Görü ile dildeki ifadesi arasındaki farkın kaynağı dilin imkânları ile görünün imkânları arasındaki farkta aranabilir.

hatalı bir çıkarım olacağını iddia eder (KRV A348-351).<sup>11</sup> Ona göre, kavram veya görü olsun, tüm temsillerime eşlik etmesi zorunlu olan “düşünüyorum” temsilinden, düşünenin ben olduğuma yapılan çıkarım, fiilden faile yapılan her çıkarım gibi hatalıdır.<sup>12</sup>

Kant örneğinden de anlaşılabilceği üzere ben bilincine görüleme yoluyla ulaşıldığına karşı çıkmak, esasen insan aklına ve dolayısıyla aklın faaliyeti olarak düşünmeye tanınan imkânlarla ilgilidir. Descartes’a göre ruhun tek faaliyeti düşünmedir (M II/277; P 8/574) ; bizim hissetme ve tahayyül etme diye andığımız faaliyetler de esasen düşünme tarzlarıdır (M II/278; P 32/585). Düşünme türleri arasında, diğerlerinin zemin aldığı faaliyet ise görülemedir. Yani görüleme aklın aslî faaliyetidir. Görü sadece aklıdır. Kant’a göre ise hissetme, tahayyül etme ve bilincine varma olarak düşünme, ruhun biri diğerlerinden türetilmeyecek aslî faaliyetleridir (KRV A94/B127); bu faaliyetlerin ortak bir kökü varsa dahi bu bizce bilinemez (KRV A15/B29). İnsanî görü hissî olmak mecburiyetindedir, çünkü insan görülebileceği malzemeyi ancak hissetmeyle alabilir (KRV A19/B33). Kendimizin bilincine varıp varamayacağımız, varırsak hangi yolla varabileceğimiz insan bilgisine çizilen sınırla, yani insanın neyi nasıl bilebileceğine dair farklı yaklaşımlarla belirlenir. Görünün aklı mi yoksa hissî mi olduğu görülen malzemenin nasıl edinildiğine bağlıdır. Dolaysız bilinç olarak görü, bilincine varılan şeyin bilincine varanda olmasını, bilincine varana verili olmasını gerektirir. Bilincine varılan malzeme akıldaysa görü, Descartes’taki gibi aklı, hissetmeyle verilirse Kant’taki gibi hissî olur. Genel olarak aklı faaliyetin düşünme olduğu kabul edilirse, mesele diğer düşüncelere kaynak yaratacak ben bilincinin bir düşüncenin mi yoksa hissî bir şeyin bilinci mi olduğu sorusuna indirgenir. Aynı manaya gelmek üzere tekrar ifade edecek olursak, soru diğerlerine kaynak teşkil eden düşünmenin esasen düşünce olan bir şeyin mi yoksa düşünce olmayan bir şeyin mi düşünülmesi olduğu sorusudur. Yani düşünme kaynağında kendi kendini düşünebilir mi düşünemez mi? Yani kaynak düşüncenin içeriği düşünce olabilir mi? Yoksa bu içerik düşünce olmayan bir şey mi olmak zorundadır? Aklı faaliyet sadece aklın sınırları içinde mümkün müdür yoksa akıl düşünmek için kendi dışında bir şeye muhtaç mıdır?

## V

Descartes’a göre, kendimin bilincine varırken bilincine vardığım şey bende fitratım gereği olan ben ideasıdır.<sup>13</sup> Dışarıdan gelmeyen ve irademden kaynaklanmayan

<sup>11</sup> Kant’ın *Kritik der reinen Vernunft (Saf Aklın Eleştirisi)* adlı eserine atıflar ‘KRV’ kısaltmasını takiben, eserin birinci baskısı için ‘A’, ikinci baskısı için ‘B’ harfleri kullanılarak ve ilgili baskıdaki sayfa numaraları verilerek yapılacaktır.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili geniş tartışma için, bkz. Longuenesse 2008: 9-31; Longuenesse 2006: 241-271; Boyer 2006: 273-297; Beyssade 2008: 32-40; Ferrari 2005: 15-30.

<sup>13</sup> Konunun ayrıntılı olarak işlenmesi, “Troisièmes objections et Réponses”da (*Üçüncü İtirazlar ve Cevaplar*) bulunmaktadır. Bkz. Descartes 1953: 410-411.

tüm fitrî (*innée*) idealar gibi ben ideası da bendeki düşünme kuvvetinin göstergesidir.<sup>14</sup> Dolayısıyla ben bilinci, bana aklen verili ben ideasının<sup>15</sup> görüşü olduğu için bir aklı görüdür. Kant'ta ise bilincine varabileceğim tüm malzeme, yani tüm düşünce içeriği hissetmeden başka bir yolla edinilemeyeceğinden, insanî görü sadece hissî olabilir.

Ben bilinci görü olma imkânını Descartes'ın şeffaf düşünce anlayışında bulur. Bilincine varan da, bilincine varılan da, bilincine varma fiili de düşüncedir/düşünmedir. Bu üçünün aynı olmadığı durumlarda kendi kendinin bilincine varma ya imkânsızdır ya da bu bilincin görü olması imkânsızdır. Descartes “Düşünüyorum (o halde) varım (benim)” zeminine ulaşıktan hemen sonra sorar: İyi de (ben) neyim? Cevap belki de beklenmeyecek kadar basittir. Ben düşünen bir şeyim ve sadece düşünen bir şeyim (*M* II/278). Hislerle ilgili her şey şüpheli olduğu için bedenim/cismim olduğu da şüphelidir. Buna rağmen, sadece düşünerek kendi bilincime; olduğumun, var olduğumun, ben olduğumun bilincine varıyorum. O halde ben sadece düşünen bir şeyim. Yani ruhum, zihinim (*DM* 166-167). Düşünen bir şey olarak benim olmam için ne uzama, ne harekete, ne cisme/bedene gerek var. İşte bu nedenle, yani ben sadece düşünen olduğum için, kendi bilincime sadece düşünerek varabilirim. Ben denilen de kendi kendinin bilincine varabilenden başka bir şey değildir zaten.

Burada şu hususu da göz önünde tutmak gerekir. Cevher, Descartes'a göre, mevcut olması için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan olarak düşünülen şeydir (*P* 51/594). Böyle düşünülebilecek tek bir şey vardır; bu manada sadece Tanrı cevherdir. Cevherlik, aynı maksatla olmasa da, ruh ile maddeye de atfedilebilir; çünkü ruhun mevcut olduğunu düşünmek için maddeyi, maddenin mevcut olduğunu düşünmek için ruhu düşünmeye gerek yoktur. Buna göre ruh ve maddeye yaratılmış cevherlik atfedilebilir.<sup>16</sup> Cevherin olması bilinebilmesi için yeterli değildir; bunun için bilen ile bilinenin alâka kurabilmesi gerekir. Biz cevherle sıfatı aracılığıyla irtibat kurabileceğimizden, sıfatları sayesinde bilebiliriz cevheri (*P* 52/594). Zira sıfat, hiçbir sıfatı olamayacağından, bir şeyin sıfatı olmak zorundadır. Dolayısıyla sıfatın sıfatı olduğu bir cevher olmalıdır. Temel sıfatı düşünme olan cevher ise ruhtur (*P* 53/595). Cevherle, bizim onu sayesinde bildiğimiz sıfatı arasındaki fark gerçek bir fark değildir; sadece aklın oluşturduğu bir farktır (*P* 62/600-601). Bu açıklamaları kendi kendinin bilincine varmaya uyguladığımızda şunu kesin olarak görebiliriz: Düşünüyorum. Ben düşünenim. Düşünen benim. Düşündüğüm de benim. Ben beni düşünenen başka bir şey değilim. Zira aslı sıfat olarak düşünme ile cevher olarak düşünen arasında sadece düşüncede fark vardır. Düşünüyorum, varım. Varlığım, düşünüyor olmamdan türetilen bir sonuç değildir, çünkü düşünüyor olmak ile (var) olmak düşünen için aynı şeydir; ikisinin farkı sadece düşüncededir. Ben (benim varlığım), düşünmeden/düşünceden ibaretimdir (ibarettir). Ruh, meselâ Kant'ın kabul ettiği gibi sadece düşünen olmasaydı, düşünmeden başka faaliyetleri de olsaydı, düşünmem ile (var) olmam aynı şey olmazdı.

<sup>14</sup> İlgili tartışma için, bkz. “Comments on a Certain Broadsheet (*Notae in Programma quoadam*, 1648), *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, tr. and ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press, 1984, p. 303.

<sup>15</sup> Konunun ayrıntılı olarak işlenmesi “Secondes objections et Réponses”da (*İkinci İtirazlar ve Cevaplar*) yer almaktadır. Bkz. Descartes 1953: 390.

<sup>16</sup> Konuyla ilgili olarak, Bkz. *P* 11/575; *P* 51/594; *P* 52/594-595; *P* 54/595-596.

Bu durumda düşünüyör olmamdan olmama geçiş elbette ancak bir çıkarım yoluyla olabilir. Bu geçiş, “Düşünüyorum” düşüncesinden “Ben düşünüyorum” düşüncesinin çıkarılması olarak anlaşılırsa geçerli fakat boş, “Ben sadece düşününim” düşüncesinin türetilmesi olarak anlaşılırsa içerikli fakat geçersiz bir çıkarım olur. Düşünmeden/düşünmeden ibaret olduğum kabul edilmediği müddetçe sadece düşünerek ne veya kim olduğumu, ne veya neler yapabildiğimi bilmem, yani kendimi bilmem imkânsızdır.<sup>17</sup>

Görüleyerek bildiğim bene cismimim (bedenimin) dâhil olmadığı, bilincine vardığım şeyin sadece ruh olduğu açıktır. Descartes’a göre insanın ruh ile cismin (bedenin) birliği olduğu hatırlandığında, kendime dair bilincimin, insan olarak bana dair değil, ruh olarak bene dair bir bilinç olduğu da açıklığa kavuşacaktır.<sup>18</sup> Zira bu bilince cismimle, benim cismimim alâkalı olduğu cisimlerle ilgili şeylerin yanı sıra başka düşünceler de dâhil değildir; bu bilinç sadece ben olduğumun bilincidir.<sup>19</sup>

Kısacası, Descartes’ta ben bilincinin görü olması, düşüncenin kaynağında kendi kendini düşünebilen bir şey olmasıyla, yani düşünenin düşünmek için düşünce olmayan bir şeye muhtaç olmamasıyla mümkündür. Düşünüp de düşündüğünün bilincinde olmamak Descartes’a göre mümkün değildir. Düşünce veya bilinç, bizatihi düşünen için şeffaf bir faaliyettir. Aklı bir faaliyet olarak görüyü ve aslı görü olarak ben bilincini Descartes’ta mümkün kılan, bilincin kendi kendisi için şeffaf, berrak veya açık olmasıdır.

## KAYNAKLAR

BEYSSADE, J.-M. (2008) “Descartes’ ‘I am a Thing that Thinks’ versus Kant’s ‘I Think’”, *Kant and Early Moderns*, ed. by Daniel Garber & Béatrice Longuenesse, pp. 32-40, Princeton & Oxford: Princeton University Press.

BOYER, A. (2006) “Kant et l’âme de Descartes”, *Descartes en Kant*, ed. par M. Fichant & J.-L. Marion, pp. 273-297, Paris: Presses Universitaire de France.

COTTINGHAM, John (1992) *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. by J. Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.

COTTINGHAM, John (1996) *Descartes Sözlüğü*, çev. B. Gözkân, N. Ilgicioğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya, İstanbul: Sarmal Yayinevi.

<sup>17</sup> Ruhun tek faaliyetinin düşünme olmasının ve buna bağlı olarak hayvanların ve bitkilerin ruhu olmadığını iddia etmenin Descartes’ın sistemi için ne kadar vazgeçilmez olduğunu burada açıkça görebiliriz. *Bkz. Lettre à Regius et Remarques sur l’explication de l’esprit Humain*, ed. par Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959, p. 39.

<sup>18</sup> Özellikle *bkz.* Regius’a yazılan Ocak 1642 tarihli mektup (*The Philosophical Writings of Descartes*, vol. III, tr. & ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & by Anthony Kenny, Cambridge University Press, 1984, p. 209). Ayrıca *Bkz.* Descartes 1959.

<sup>19</sup> Böyle olması, ben bilincinin içeriksiz, “boş” bir bilinç olduğunun düşünülmesine yol açabilir (*Bkz. KRV A348-351*). Ben bilincinin içeriğinin Descartes’ın sisteminde ne olabileceği, ben olmanın bilincine varmanın nasıl anlaşılacağı ayrı bir yazı konusudur.

DESCARTES, René (1953) *Œuvres et Lettres*, ed. par A. Bridoux, Paris: Editions Gallimard.

DESCARTES, René (1959) *Lettre à Regius et Remarques sur l'explication de l'esprit Humain*, ed. par G. Rodis-Lewis, Paris: Libraire Philosophique J. Vrin.

DESCARTES, René (1984a) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, tr. and ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press.

DESCARTES, René (1984b) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, tr. and ed. by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch & Anthony Kenny, Cambridge University Press.

FERRARI, J. (2005) "Kant et la Philosophie Française dès XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles", *Les sources de la philosophie Kantienne XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, ed. par R. Theis & L. K. Sosoe, pp.15-30, Paris: Libraire Philosophique J.Vrin.

FICHANT, M. & J.-L. Marion (2006) *Descartes en Kant*, ed. par M. Fichant & J.-L. Marion, pp. 273-297, Paris: Presses Universitaire de France.

GARBER, Daniel & Béatrice LONGUENESSE (2008) *Kant and Early Moderns*, ed. by Daniel Garber & Béatrice Longuenesse, Princeton & Oxford: Princeton University Press.

KANT, Immanuel (1990) *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KANT, Immanuel (1998) *Critique of Pure Reason*, tr. and ed. by P. Guyer & A. W. Wood, Cambridge: Cambridge Univeristy Press.

LONGUENESSE, Béatrice (2006) "Cogito Kantien et Cogito Cartésien", *Descartes en Kant*, ed. par M. Fichant & J.-L. Marion, pp. 241-271, Paris: Presses Universitaire de France.

LONGUENESSE, Béatrice (2008) "Kant's 'I Think' versus Descartes' 'I am a Thing that Thinks'", *Kant and Early Moderns*, ed. by Daniel Garber & Béatrice Longuenesse, pp. 9-31, Princeton & Oxford: Princeton University Press.

THEIS, R. & L. K. SOSOE (2005) *Les sources de la philosophie Kantienne XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, ed. par R. Theis & L. K. Sosoe, Paris: Libraire Philosophique J.Vrin.

## YAZAR HAKKINDA

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA, Yrd. Doç. Dr.  
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.  
E-posta: akovanlikaya@gsu.edu.tr.

## ABOUT THE AUTHOR

Aliye KARABÜK KOVANLIKAYA, Assist. Prof. Dr.  
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul.  
E-mail: akovanlikaya@gsu.edu.tr.



## David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti

### Özet

David Hume modern felsefenin en etkili filozoflarından biridir. Bilindiği üzere onun nedensellik kavramı hakkındaki eleştirisi, Immanuel Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır.

Bu çalışmada, Hume'un iki temel yapıtı, yani, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* ve *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'dan hareketle, onun felsefe ve metafiziğin mahiyeti hakkındaki kavrayışı analiz edilecektir.

### Anahtar Terimler

David Hume, Felsefe, Metafizik, İnsan Doğası.

## David Hume: The Nature of Philosophy and Metaphysics

### Abstract

David Hume is one of the most influential philosophers of modern philosophy. As it is well known, his critique of concept of causality awakened Immanuel Kant from his dogmatic slumbers.

In this study, with the help of Hume's two major texts, namely, *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry Concerning Human Understanding*, it will be analysed his comprehension of the nature of philosophy and metaphysics.

### Keywords

David Hume, Philosophy, Metaphysics, Human Nature.

## 1. Giriş

En genel manada, bilginin olanaklı tek kaynağının deneyim ve gözlem olduğunu, deneyim ve gözlemden bağımsız bir bilginin söz konusu olamayacağını ve salt akılla ancak boş mantıksal ilişkilere dayalı doğrulara ulaşılabileceğini savunan ampirist felsefe anlayışı, Bacon'da peygamberini, Locke'da liderini, Hume'da eleştirmenini bulmuştur (Reichenbach 1993: 63). Sadece rasyonalist felsefe anlayışlarının değil, fakat aynı zamanda ampirist felsefe anlayışlarının da temel dayanaklarına karşı eleştirel tutumuyla felsefe tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan Hume, özellikle metafiziğe ve dine yönelik septik ve eleştirel yaklaşımı, bilimciliği ve ahlaki duygulara bağlayan felsefe anlayışıyla, Aydınlanma düşüncesinin de en yetkin temsilcilerinden biridir. Hiç kuşkusuz onun, nedensellik ilkesini, yani “akıl yürütmelerimiz de dâhil olmak üzere, her şeyin bir nedeni olması gerektiğini bildiren ilke”yi eleştirel incelemeye ve sorgulamaya tabi tutan en önemli filozoflardan biri olması ve bu sorgulamanın sonucunda da nedenselliğin mantıksal bir zorunluluğa dayanmayıp sadece beşeri bir alışkanlığa bağlı olduğunu ortaya koyması, kendisinden sonra gelen pek çok felsefe anlayışının gelişmesi ve şekillenmesinde etkili olmuştur. Hume'un nedenselliğe dair yaklaşımından etkilenen filozofların başında ise Kant'ın geldiğine hiç şüphe yoktur. Kant, onun, kendi felsefe anlayışı üzerindeki etkisini şu sözlerle apaçık ifade eder:

“(…) itiraf ederim ki, beni yıllar önce dogmatik uyuklamamdan ilk defa uyandıran ve araştırmalarıma kurgusal felsefe alanında bambaşka bir yön vermemi sağlayan, David Hume olmuştur.” (2002: 8).

Hume, nedensellik görüşüyle olduğu kadar, Newton'un doğa modeline uygun bir insan bilimi kurma amacı gütmesi ve bu amacı bilimsel ve deneysel yöntemle dayalı bir akıl yürütme üzerinden beşeri alana ve insan zihne uygulamaya çalışmasıyla da, özellikle pozitivist felsefe anlayışları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bilhassa, duysal izlenimle karşılığı olmayan bir idenin epistemik bir anlamı olmayacağını, yani tüm anlamlı idelerin/kavramların mutlaka bir izlenimden çıkartılması gerektiğini bildiren Hume'un bu ilkesi, bilginin tecrübeyle sınırlı olduğu ve tecrübeyi aşan herhangi bir iddianın bilgi olamayacağı konusunda Mantıqçı Pozitivistlere ilham kaynağı olmuş, ayrıca geleneksel metafiziğin tecrübeye dayanmayan birçok iddiasının da felsefe ve bilimden ayıklanmasına katkı sağlamıştır. Bu ayıklama ve temizlik hareketinin kaynağında hiç kuşku yok ki onun şu sözleri bulunur:

“Elimize bir cilt söz gelişi bir din bilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütme mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safсата ve kuruntudan başka bir şey olamaz.” (1976: 135).

Hume, sadece nedenselliğe, metafiziğe, dine yönelik eleştirel tutumu, deneyimciliği ya da insan doğasının ampirik bilimini kurmayı amaçlaması bakımından değil, fakat bütün bunlara ek olarak, o, olandan ya da olgudan olması gerekene veya değere yapılan geçişe karşı, değerın olgudan türetilmeyeceğine dair argümanıyla da etik düşünce açısından önemli bir yere sahiptir. Bir başka ifadeyle, özellikle onun, etiği tümüyle bilimsel yöntemle uygun bir şekilde, psikolojik ve sosyolojik olgulara dayalı olarak açıklamaya çalışması ve ahlaki, akla değil de duygulara dayalı olarak haz ve acı üzerinden temellendiren bir bakış açısıyla ele alması, liberalizmin etik görüşü olan

yarararcılık düşüncesini etkilemiştir. Üstelik ahlaki duygulara indirgemesi ve insanın sadece kendisine değil, fakat duygudaşlık yoluyla başkalarına doğru da yöneldiğini göstermesi, Hume’u, Hobbes ve Locke’la başlayan doğal haklara dayalı politika felsefesinin evrilmesinde ve özellikle de Adam Smith ve on dokuzuncu yüzyıl liberalizmine giden yolda, önemli filozoflardan biri kılmaktadır (Cevizci 2008: 92).

Bu çalışmanın amacı, Hume’un felsefe ve metafizik hakkındaki görüşlerini tartışmaktır. O, gerek *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (A Treatise of Human Nature) gerekse *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (An Enquiry Concerning Human Understanding) adlı eserlerinde amacını, bu eserlerin başlıklardan da açıkça anlaşılacağı üzere, “insan doğası”nı, bir başka ifadeyle “insan zihni”ni araştırmak olarak belirler. Yani o, insanın nasıl düşündüğü, hissettiği, arzuladığı, yargıda bulunduğu üzerine yapılacak bir sorgulama sonucunda, kendi sözleriyle “zihin coğrafyasının (*mental geography*) sınırlarını belirleme” amacını güder. Bu minvalde Hume, “zihin” sözcüğünü, insanın düşünme, hissetme, arzulama gibi faaliyetlerinin tümünü kapsayacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanır. Dolayısıyla “zihin”, sadece düşünme faaliyetinin değil, fakat hissetme ve arzulama faaliyetlerinin de kaynağı olan bir güç ya da yeti olarak karşımıza çıkar.<sup>1</sup> İnsan zihninin faaliyetinin neticesinde ortaya çıkan düşünme, hissetme, arzulama ise insanın doğal yapısının bütününe teşkil eden unsurlardır.

Şimdi, genel olarak ifade etmek gerekirse, *İnceleme* adlı eserin sunuş bölümümde “felsefenin itibar kaybetmesinden” yakınan Hume, felsefenin ancak “insan doğası” üzerine tecrübeye dayalı bir akıl yürütme yöntemiyle yapılacak bir sorgulama neticesinde itibarını yeniden kazanabileceğini öne sürmekte; *Soruşturma* adlı eserinde ise “sahte ve yozlaşmış bir metafizik” yerine “sahici metafiziğin” özenle geliştirilmesinin, ancak insan zihninin doğal yapısının, gücünün ve yetilerinin ciddi bir biçimde soruşturulmasıyla, yani insan zihninin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Açıkça görüldüğü üzere, onun, insan zihnini soruşturma amacı felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşleriyle, felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşleri ise insan zihnini soruşturma amacıyla iç içe geçmiştir. Dolayısıyla Hume’un felsefe ve metafizik hakkındaki görüşlerinin açığa çıkartılması, onun insan zihninin yapısını, gücünü, sınırlarını sorgulama amacını olduğu kadar, bu sorgulama için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiğine dair görüşlerini ve bu amaç ile yöntemin neticesinde ortaya çıkan fikirlerini de anlamamıza büyük katkı sağlayacaktır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hume’a göre, zihinde algılardan başka hiçbir şey bulunmaz. Bir başka deyişle, zihin kendini hiçbir zaman algı terimiyle kapsamayacak bir edimde ortaya koymaz. Dolayısıyla görme, işitme, yargılama, sevme, nefret etme ve düşünme edimlerinin tümü “algı” başlığa altında değerlendirilir. Öyleki, ahlaksal iyi ve kötüyü ayırt etmemizi sağlayan yargılar bile, algı başlığında ele alınan, zihnin bir edimidir (2009: 307).

<sup>2</sup> Hume’un felsefe ve metafiziğin mahiyetine ilişkin görüşlerinin ayrıntılarına girmeden önce, Hume zamanında felsefenin, iki temel alana ayrılmış olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Birincisi, bugün bizim, fizik veya doğa bilimleri olarak düşündüğümüz alanların konularını kapsayan “doğa felsefesi”; ikincisi ise insana ve insan aktivitelerine odaklanan ve hem bilgi teorisi, metafizik, etik gibi felsefenin özünü hem de psikoloji, politika, sosyoloji, ekonomi

## 2. İnceleme’de Felsefe ve Metafizik

Hume, *İnceleme* adlı eserinin sunuş bölümüne, felsefe ve bilim alanında, bir yandan “tartışma konusu olmayan ve bilgilerin bu tartışmalarda karşı fikir yürütemeyeceği hiçbir şey olmadığını”, diğer yandan da “muhakemesi güçlü birinin, büyük güven kazanmış ve savlarını en titiz ve sağlam akıl yürütme noktalarına erdirmiş dizgelerin dahi zayıf temellerini bulmasının kolay olduğunu”, üstelik “tüm bu kargaşa içinde, kazananın akıl değil belagat olduğunu” vurgulayarak, bu durumu “felsefenin itibar kaybetmesinin” en önemli nedeni olarak görür. Ona göre, bu kısır tartışmaların ötesine geçmenin ve felsefenin itibarını yeniden kazanmasının yolu ise “insan doğasının bilimini” kurmakla mümkündür (Hume 2009: 11).

Hume’a göre, bütün bilimler şu ya da bu şekilde, az ya da çok insanla ilişkilidirler. Hatta insana uzak gibi görünen matematik, doğa felsefesi, doğal din benzeri bilim ya da disiplinler bile, yine de bir şekilde, insanla ve insan doğasıyla bağlantılı olmak zorundadır. Zira bu bilimlerin yolu insanı tanımaktan geçtiği gibi, bu bilimlerle elde edilen bilgilere de yine bütünüyle insanın bilme gücüyle ulaşılır. Üstelik bu bilimler dışında, mantık, ahlak, eleştiri ve politika gibi insan doğasıyla daha yakın ve sıkı ilişkide bulunan bilimler veya disiplinler ise insan zihni, onun gelişimi ve donanımı konusunda daha fazla şeyi bilmeyi sağlarlar. Mantık, akıl yürütme yetisinin ilke ve işleyişlerini, tasarımların doğasını açıklaması; ahlak ve eleştiri, zevk ve duyguları değerlendirmesi; siyaset ise bir araya gelmiş, birbirleriyle ilişkili insanları incelemesi bakımından insan doğasıyla daha yakın ve sıkı ilişki içinde olan bilimlerdir. Bu bağlamda, Ayer’in de vurguladığı üzere Kopernik, Kepler ve Galileo’nun çalışmalarıyla başlayan ve Boyle ile Newton’un çalışmalarıyla zirveye çıkan doğanın fiziksel hareketleri hakkındaki bilgimizin ilerleyişine karşılık, felsefenin üstün olduğu tek şey, Hume’un da önemle belirttiği gibi, tüm bilimlerin az ya da çok insan ve insan doğasıyla ilişki içinde olmasıdır (Ayer 2002: 41).

Görüldüğü üzere, Hume’a göre insan doğasının bilimi, diğer bütün bilimler için bir odak noktası, merkezdir. Bu nedenle, neredeyse tüm bilimlerin insan doğasıyla ilgili bilimde kapsandığı ve ona bağlı olduğu ileri sürülebilir. Peki, bu noktada, felsefeye düşen görev nedir? Ya da felsefe nasıl bir işleve sahiptir? Hume, felsefenin işlev ya da görevini, “bu zamana kadar izlenen oyalayıcı ve usandırıcı yöntemleri terk etmek”, “sınırdaki bir kaleyi ya da köyü ele geçirmek yerine doğrudan başkente”, yani “bilimlerin merkezine, bir zamanlar hepsinden üstün olan insan doğasının ta kendisine” yürümek olarak belirler (2009: 12). Felsefedeki sonuçsuz tartışmaların ötesine geçebilmek ancak ve ancak onun odak noktasını, merkezini değiştirmekle mümkün olabilir. Bir başka ifadeyle, felsefe, süregelen tartışmalı konularla uğraşmak yerine, insan doğasının bilimine odaklanmalı, yani insanın anlama yetisinin kapsam ve gücünü bütünüyle kavramaya ve ortaya koyduğumuz düşüncelerin ve akıl yürütmelerimizin gerçekleştirdiğimiz işlemlerin içyapısını açıklamaya ve sorgulamaya çalışmalıdır. O hâlde, Hume’a göre, ancak insan zihninin gücü ve faaliyetleri, yani insanın neyi, nasıl

gibi konuları kapsayan “moral felsefe”dir. Bu bağlamda, Hume’un, epistemoloji, metafizik, ahlak, siyaset, ekonomi, politika gibi insan ve insan yaşamına dair görüşlerinin tümü “moral felsefe”ye aittir. Ayrıca Hume’a göre felsefenin mahiyetinin ne olduğunu belirlemeye çalışırken söz ettiğimiz felsefenin de “moral felsefe”ye karşılık geldiğine dikkat edilmelidir.

ve ne kadar bildiği anlaşıldığında, diğer alanlarda, yani insanla ilgili olan diğer tüm bilimlerde “ne gibi değişiklikler ve ilerlemeler kaydedilebileceğini” görmek mümkündür. Hume’un kullandığı bir analogi ile ifade edersek, “insan doğasının fethi”, insanla ilgili olan diğer bütün alanlar ya da bilimler için yeni zaferler kazanılmasına sadece bu yolla imkân tanıyacaktır:

“Cevabı insan doğasının bilimi kapsamında olmayan hiçbir önemli soru olmadığı gibi, bu bilimi bilmeden herhangi bir kesinlikle cevaplanabilecek tek bir soru da bulunmaz.” (2009: 12).

Bu nedenden dolayıdır ki, Hume’a göre, insan doğasının bilimi, tüm bilimlerin üzerinde yükselebileceği biricik sağlam zemindir. Bu biliminin kendisinin üzerinde yükselebileceği zemin ise deney ve gözlemdir (2009: 12).<sup>3</sup> O, insan doğasının bilimini, kendi ampirist felsefe anlayışı doğrultusunda deney ve gözlemlerle, yani tecrübeyle edinilmiş bilgilerle sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırmanın gerekçesini Hume, şu sözlerle dile getirir:

“Zihnin özü de cisimlerin özü gibi bilinmez olduğundan, dikkatli ve titiz deneyler yapıp, özün farklı koşul ve durumlarından kaynaklanan belirli sonuçlarını gözlemlemenin dışında, onun gücü ve niteliği hakkında herhangi bir fikir edinmek olanaksızdır. Deneyimlerimizin dayanak noktalarını son derece sağlam tutup, en basit ve en az sonuç doğuran nedenlerinkiler dâhil tüm sonuçları açıklayarak ilkelerimizi mümkün olduğunca evrensel kılmaya çalışsak da, kuşkusuz, deneyimden öteye geçemeyiz; insan doğasının kökenine ait en son nitelikleri keşfettiğini ileri süren varsayımlar ise fazlaca iddialı ve düşsel olduğu için baştan reddedilmelidir.” (2009: 13).

Ancak insan doğasının biliminin deney ve gözlemlerle, yani tecrübeyle sınırlı olması ve insan doğasının kökenine ilişkin temel nitelikleri ya da ilkeleri açıklamanın imkânsızlığı, bu bilim için bir kusur teşkil etmez. Çünkü Hume’a göre, hiçbir bilim tecrübenin ötesine geçemez ve bu temel nitelikleri açıklamada başarılı olamaz; üstelik açıkladığını beyan edenler ise sadece varsayımsal ya da düşsel iddialarda bulunabilirler.

Bütün bu açıklamalara ek olarak Hume, “moral felsefe” ile “doğa felsefesi” arasındaki bir ayırmadan da yararlanarak, insan doğasının biliminde deneyime, gözleme ve olgulara dayalı bir yöntemin uygulanması gerektiğini iddia eder. Bu ayırım ona göre, moral felsefenin doğa felsefesinde bulunmayan, “tuhaf bir kusur”undan kaynaklanır. Bu “tuhaf kusur” da, moral felsefede edinilen gözlem ve deneyimlerin, istek ya da keyfiyetten tümüyle bağımsız olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişe “moral felsefede, amaçlı bir şekilde yani önceden tasarlayarak ve ortaya çıkabilecek her bir güçlüğü hesaba katarak” gözlem ve deney yapmak mümkün değildir (2009: 14) Örneğin doğa felsefesinde, herhangi bir durumdaki bir cismin, bir başka cisim üzerindeki etkisini öğrenmek için cisimleri o duruma sokmak ve ne sonuç çıkacağını gözlemlemek yeterlidir. Buna karşılık moral felsefede, doğa felsefesi ile aynı yöntem izlendiğinde, kendimizi ele aldığımız durumun içine sokmamız gerekeceğinden —ki böyle bir durum,

<sup>3</sup> Hume, bir “insan bilimi” tesis etmek, yani bilimsel yöntemlere dayalı olarak insan doğasını incelemek amacı taşır. Hiç kuşkusuz, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* metninin *Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Araştırma* alt başlığı taşıması, Hume’un amacının en açık delilidir.

bizim olaya müdahalemiz anlamına gelecektir— olayın doğal akışı engellenecek ve doğru ya da olağan sonuçlara ulaşmak imkânsız hâle gelecektir. Bu nedenle, moral felsefede deneyimlerin azar azar ve insan yaşamı dikkatlice gözlemlenerek edinilmesi, bunların da insanların toplum içindeki, özel yaşamlarındaki ve boş vakitlerindeki davranışlarıyla ilişkisinde, yaşamın doğal akışı dikkate alınarak ele alınması ve değerlendirilmesi gereklidir. Hume'a göre, tüm bu gözlemler ya da deneyimler sağduyulu bir şekilde bir araya getirilip incelendiğinde, onlardan yola çıkılarak, “diğer insan kavrayışlarından kesinlik açısından aşağı kalmayan ve yararlılık bakımından çok daha üstün olan bir bilim inşa etmek ümit edebilir.” (2009: 14).

### 3. Soruşturma'da Felsefe ve Metafizik

Şimdi, Hume'un “felsefe” ve “metafiziğin” mahiyetine ilişkin görüşlerini, *Soruşturma* adlı eseri ekseninde değerlendirdiğimizde onun, bu konu hakkındaki görüşlerinin *İnceleme* adlı eserinde ortaya konulan görüşlere benzer olduğunu, ancak insan doğasına ilişkin görüşlerini, bu kez, iki felsefe yapma tarzı arasındaki farktan yola çıkarak ele aldığı görülmektedir. Hume'a göre, insan doğasının bilimi, “her biri kendine özgü değere sahip olan” ve “insanlığın sürdürülmesi, yönlendirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesine” katkıda bulunan, iki ayrı tarzda ele alınmıştır (1976: 3). Buna göre, bir grup filozof, insanı eylemde bulunan bir varlık olarak değerlendiren, bu nedenle de onun sosyal ve duygusal taraflarına daha fazla ağırlık vererek, bunları ön plana çıkaran bir felsefe anlayışına sahiptir. Dolayısıyla bu grupta yer alan filozoflar, erdemi en yüksek değer olarak kabul etmiş, onu, şiir ve söz sanatlarının insanları etkileme gücünden yararlanarak ve özellikle de kişilerin hayal güçlerine ve duygularına hitap edecek şekilde daha renkli ve sevimli hâlde sunmaya çalışmışlardır. Bu tarz bir felsefe anlayışı, gündelik hayatla iç içe olduğu için insanlara daha yararlı, daha kolay ve rahat anlaşılır bir özelliğe sahiptir. Hume'un terminolojisiyle, bu felsefe anlayışı “rahat ve açık felsefe” olarak ifade edilir.

Bu felsefe anlayışına karşıt bir felsefe tasavvuruna sahip olan ikinci tarz filozoflar ise insanı eylemde bulunan bir varlık olmaktan ziyade, akıl sahibi bir varlık olarak değerlendiren, bu nedenle de insan zihnini teorik bir düşünmenin konusu yaparak, onun genel ilkelerini tespit etmeye çalışan bir anlayışa sahiptirler. Bir başka deyişle bu anlayış, anlama yetisine yön veren, belirli tarzda bir nesneyi ve eylemi kabul etme ya da reddetmeye götüren temel ilkelere ulaşmayı amaçlayan, bu amacı da insanın doğal yapısını dikkatli ve titiz bir biçimde inceleyerek gerçekleştiren, fakat görüşlerini çoğu zaman soyut ve anlaşılmaz teorik düşüncelerle açıklamaya çalışan bir özelliğe sahiptir. Hume, bu felsefe anlayışını, “anlaşılması güç felsefe” ya da “derin ve soyut felsefe” olarak adlandırır.

Bu bağlamda, Hume moral felsefeyi, “pratik” ve “teorik” ya da kendi ifadesiyle “rahat ve açık felsefe” ve “anlaşılması güç felsefe” ya da “derin ve soyut felsefe” olarak iki farklı felsefe yapma tarzına ayırır. Ona göre, bu iki felsefe anlayışından sadece “rahat ve açık felsefe” ile uğraşan filozoflar hak ettikleri değere ve üne kavuşmuş, buna karşılık, “derin ve soyut felsefe” ile uğraşanlar ise ya çağlarının geçici hevesleri ya da cahilliği nedeniyle geçici bir saygı görmüş, ancak ünlerini uzun bir zaman boyunca koruyamamışlardır (1976: 4). “Derin ve soyut felsefe” ile uğraşanların kalıcı değil de,

geçici bir değer ve üne sahip olmalarının temel nedeni, Hume'a göre, onların, akıl yürütme sürecinde hataya düşmelerinin çok kolay olmasından kaynaklanır. Çünkü birbiri ardına yapılan çıkarsamalar zincirinde, sonuçlardan herhangi birinin alışılmamış olması ya da yaygın kamularla çelişmesi durumunda bile —ki bu durum, Hume'a göre, bu neticelere deney ve gözlemlerle ulaşılmadığı anlamına gelir— bu çıkarsamanın doğru kabul edilerek akıl yürütmeye devam edilmesi, bir hatanın kaçınılmaz bir biçimde bir diğerini doğurmasına neden olur. Buna karşılık, “rahat ve açık felsefe” ile uğraşan bir filozof ise herhangi bir hataya düştüğünde, sağduyu ya da zihnin tabii eğilimlerine başvurarak, doğru yola dönebilme ve düşüncelerini tehlikeli kuruntulardan koruyabilme imkânına sahiptir (1976: 5).<sup>4</sup>

#### 4. Değerlendirme

*Soruşturma* metni ile ilgili olarak ele alındığında, ilk bakışta, Hume'un, yukarıda sözü edilen iki farklı felsefe anlayışından “rahat ve açık felsefe”den yana bir tutum sergilediği söylenebilir. Ancak onun, insan doğasına ilişkin görüşleri dikkatle irdelendiğinde, her iki felsefe anlayışını da içine alan, daha genel bir felsefe anlayışından yana olduğu görülecektir. Üstelik Hume, insanı “rahat ve açık felsefe” anlayışında olduğu gibi sadece akıl sahibi bir varlık olarak ya da “derin ve soyut felsefe”de olduğu gibi sadece eyleyen bir varlık olarak ele almaz. Ona göre insan, “akıl sahibi bir varlıktır” ve böyle bir varlık olarak kendisini bilimle ve bilgiyle besler. Ancak insan zihni sınırlı olduğundan, elde ettiği neticelerin kapsamı ve güvenilirliği tümüyle yeterli değildir. Ayrıca Hume'a göre insan, “toplumsal bir varlık”tır. Fakat insanın toplumsal bir varlık olması, onun, ne her zaman hoşla giden ve eğlendiren topluluklar içinde kalmasını ve bundan zevk almasını ne de bu isteğini sürekli bir biçimde sürdürebilmesini sağlar. İnsanı “eylemde bulunan bir varlık” olarak da değerlendiren Hume, onun gerek bu özelliği gerekse yaşamın getirdiği kimi zorunluluklar nedeniyle, bir iş veya uğraş edinmek, yani eylemde bulunmak zorunda olduğunu düşünür. Ancak bütün bu zorunluluklara rağmen, insanın zaman zaman dinlenmeye de ihtiyacı bulunduğundan, onun, işi veya uğraşlarına olan eğilim ya da isteklerini her zaman aynı canlılıkta sürdürebilmesi de mümkün değildir. O hâlde, Hume'a göre insan, hem “akıl sahibi” hem “toplumsal” hem de “eyleyen” bir varlık olarak, karma bir yaşam biçimine sahiptir. Bu karma yaşam biçimi ise insana âdeta doğanın bir dayatmasıdır:

“Doğa böyle bir karma yaşam çeşidini insan soyuna en uygun hayat olarak göstermiş ve bu eğilimlerinden hiçbirinin, öteki uğraşı ve eğlencelerden yoksun bırakacak kadar ağır basmasına izin vermemeleri için insanları gizlice uyarmıştır. Bilime olan tutkunuzu sürdürün, der doğa fakat biliminiz insanca olsun, eylem ve toplumla doğrudan doğruya ilgili olsun. Karışık düşünceyi ve derine dalan araştırmaları yasaklıyorum ve sizi, bunların getirdikleri kaygılı karasevda ile içine soktukları bitmez tükenmez kararsızlıkla ve sözüm ona buluşlarınızın

<sup>4</sup> Hume, yaşadığı dönemde Cicerro'nun ününün giderek arttığını ancak Aristoteles'inin tamamıyla söndüğünü; La Bruyere'in şanının kendi ülkesinin sınırlarını aştığını ve yine de onu koruduğunu, ancak Malebranche'inin kendi ülkesi ve çağıyla sınırlı kaldığını iddia ederek, Locke'un da zamanla unutulacağını ima eder. Zira Hume'a göre bu durum, soyut felsefeyle uğraşmanın kaçınılmaz sonucudur.

bildirildikleri zaman karşılaşacakları soğuklukla amansız bir şekilde cezalandıracağım. Filozof olun; olun ama tüm felsefeniz içinde, yine insan kalın.” (1976: 6).

Görüldüğü üzere, Hume’a göre, moral felsefede de doğanın buyruğu ile uyumlu bir anlayışın benimsenmesi gerekir. Bir kez daha ve altını çizerek ifade etmek gerekirse, doğa, filozofa ilkin ve her şeyden önce, “insan” olmayı buyurur: “Filozof olun; olun ama tüm felsefeniz içinde, yine insan kalın”. Peki, felsefe yaparken “insan kalmak” ne anlama gelmektedir? ya da hangi felsefe anlayışı, yani “rahat ve açık felsefe” mi yoksa “derin ve soyut felsefe” mi insan kalmayı sağlamaktadır? Doğanın buyruğuna hangi felsefe anlayışı daha uygundur? Hiç kuşkusuz Hume, doğanın sunduğu karma yaşam biçimine uygun olarak, her iki görüşün terkibine dayalı bir felsefe anlayışından yana olmuştur.<sup>5</sup> Onun, bu amaç için izlediği yöntem ise tecrübeye dayalı akıl yürütmedir. Çünkü Hume’a göre, tam ve doğru tecrübeye dayalı bir akıl yürütme, “her kişi ve her eğilim için uygun tek kapsayıcı çözüm yolu” olduğu gibi “batıl inançlarla karışan ancak kendisini bilim ve bilgelik kisvesine bürüyen karışık felsefe ve metafizik dilini” ortadan kaldırmayı da sağlayabilir (1976: 9). Onun meşhur sözleriyle ifade edersek,

“Elimize bir cilt söz gelişi bir din bilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda, soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütme mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safсата ve kuruntudan başka bir şey olamaz” (1976: 135).

Böylece Hume, tecrübeye dayanmadığı için “yanlış metafizikler” adını verdiği eski felsefi ve düşünsel sistemleri reddederken, insan doğasının bilimini kurmak için tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi deneye, gözleme ve olgulara dayalı bir yöntem anlayışını benimsemiş ve böyle bir yöntem neticesinde elde edilen bilgiler üzerine inşa edilen metafiziği ise “sahici metafizik” olarak adlandırmıştır. “Yanlış metafizik”teki hurafe ve önyargılardan kurtularak “sahici bir metafiziğe” ulaşılabilirliğini düşünen Hume, bunun için, insanın zihninin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesi, yani zihnin değişik işlemlerinin bilinmesi, bunların birbirinden ayrılması, sınıflandırılmasını amaç edinmiş, kendi felsefe anlayışını da bu amaç doğrultuda şekillendirmiştir. Bu amaç ise kendi ifadesiyle, “zihin coğrafyasının sınırlarının çizilmesinden” başka bir şey değildir (1976: 10).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Hume’un yaşadığı dönemde Shaftesbury ve Hutcheson tarafından savunulan ve insanın sosyal ve duygusal yönlerine vurgu yapan felsefe anlayışı “rahat ve açık felsefe”ye, buna karşılık Descartes ve diğer rasyonalist filozoflar tarafından savunulan ve insanın akli yönüne ağırlık veren felsefe anlayışı ise “derin ve soyut felsefe”ye karşılık gelmektedir. Bu iki anlayışın, insanı kısmen ama eksik bir şekilde ele aldıklarını düşünen Hume, her iki görüşte bulunan yanlışlıkların elenmesi ve doğru yönlerinin ortaya çıkartılması gerektiğini düşünmüş, bunun için insanın bilgi kapasitesinin sınırlarının doğru bir biçimde belirlenmesi gerektiğini iddia etmiştir.

<sup>6</sup> Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı”nda sürdürülmekte olan “Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi” başlıklı “Doktora Tezi”nden türetilmiştir.



## KAYNAKLAR

AYER, A. J. (2002) *Hume*, çev. Cemal Atıla, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

CEVİZCİ, Ahmet (2008) *Aydınlanma Felsefesi*, Bursa: Asa Kitabevi.

HUME, David (1976) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

HUME, David (2009) *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

KANT, Immanuel (2002) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: TFK.

REICHENBACH, Hans (1993) *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

## YAZAR HAKKINDA

Ayşe Gül ÇIVGIN, Öğr. Gör.  
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Bursa.  
E-posta: acivgin@uludag.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Ayşe Gül ÇIVGIN, Lect.  
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.  
E-mail: acivgin@uludag.edu.tr

## Eleştirel Felsefesi Bağlamında Kant'ın “Transendental Estetik”i

### Özet

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin en önemli bölümlerinden biri, uzay ve zamanın aklî değil fakat saf duyuşal temsiller olduğunun savunulduğu “Transendental Estetik”tir. Kant, duyuşallığın söz konusu saf formlarının, sentetik *a priori* yargıların aslı kaynağı, diğer bir deyişle de, matematik ve doğa bilimlerinin epistemik koşulu olduğunu iddia eder. Dahası ona göre, insanın öznel yapısının bu formları, nesnelerin olanaklılık şartı olarak kabul edilmelidir. Bu anlayış, bilindiği üzere, Kant'ın transendental idealizminin özünü teşkil eder ve görüşler ile kendinde şeyler arasındaki temel bir ayrımı açığa çıkarır.

Bu çalışmada, ilk olarak “Transendental Estetik”in ana argümanları derinlemesine bir biçimde çözümlenecektir. İkinci olarak, Kant'ın “Estetik”deki temel ayrımlarının eleştirel felsefe bakımından yeri saptanarak, bu ayrımların sonraki yapıtlarına giden yolda gördüğü işlev irdelenecektir.

### Anahtar Terimler

Transendental İdealizm, Görü (*Anschauung*), Duyusal ve Aklî Temsiller, Görünüş, Kendinde Şey.

## Kant's “Transcendental Aesthetic” in the Context of His Critical Philosophy

### Abstract

One of the substantial parts of the *Critique of Pure Reason* is the “Transcendental Aesthetic,” whose task is to set forth that space and time are not intellectual but rather pure sensible representations. Kant argues that these pure forms of sensibility are the original source of synthetic *a priori* judgements, in other words, they constitute the epistemic conditions of mathematical and natural sciences. What is more, according to him, these pure forms of human subjectivity are to be regarded as the conditions of the possibility of objects. As it is known, this conception is the core of Kant's transcendental idealism and reveals a fundamental distinction between appearances and things themselves.

In this study, we will first make a deep analysis of the main arguments of the "Transcendental Aesthetic." Secondly, Kant's fundamental distinctions lexically structured within the body of the "Aesthetic" will be determined with reference to critical philosophy in order to comprehend how those distinctions function in his later works.

### Keywords

Transcendental Idealism, Intuition (*Anschauung*), Sensible and Intellectual Representations, Appearance, Thing in Itself.

## 1. Giriş

Modern felsefe, bilginin kaynağı ve sınırları merkezinde iki farklı ana ekol, rasyonalizm ve empirizm tarafından belirlenmiştir. Başta Descartes ve Leibniz olmak üzere rasyonalist eğilimli filozoflar bilginin kaynak ve sınırı problemini esâs olarak, düşünme kuvvetinin saf etkinliği üzerinden idrâk ederken, öncülüğünü Locke ve Hume'un yaptığı empiristler ise bilginin kaynak ve sınırının duyular çerçevesinde çizilebileceğini savunmuştur.

Genel olarak epistemolojik dönüşümün başlatıcısı ve bu bağlamda modern felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Descartes, *Felsefenin İlkeleri (Principia Philosophiae)* adlı metninde, felsefe ya da bilgeliğin "ilk ilkelerin bilgisi" olduğunu, "ilk ilkeler"de ise temel olarak iki tür özelliğin bulunması gerektiğini ifade eder: "ilk ilkeler" açık ve seçik olarak idrâk edilmeli,<sup>1</sup> ikinci olarak ise diğer bütün şeylerin bilgisi söz konusu ilkelere dayandırılmalıdır (1985: 179-180). Buna göre Descartes tarafından, felsefe ağacının zemni olarak "metafizik," düşünme kuvvetinin saf bilme fiillerine bağlanarak tesis edilmeye çalışılır. Bu türdeki fiiller ise bilindiği üzere onun gençlik yapıtı *Saf-Düşünme-Kuvveti'nin Yönlendirilmesi İçin Kurallar (Regulae ad Directionem Ingenii)* başlıklı metninde, "bilim"in (*scientia*) "kesin ve apaçık bir bilme/idrâk faaliyeti"nden müteşekkil olduğunu belirten (1985: 10) öncü fikirlerinden kaynaklanmakta; böyle bir faaliyetin kurucu unsuru da yine aynı metinde, "ruh"un "görü (*intuito*)" veya "entellektüel sezgi" olarak adlandırılan etkinliğine yüklenmektedir:

Görü ile ne duyuların değişken kanâatlerini ne de hayalgücünün şeyleri yamalı bir bohça gibi biraraya getiren yanıltıcı yargılarını değil; fakat saf ve yönelmiş bir zihnin (*mens*) anladığımız şeyde kuşkuya yer bırakmayan son derece kendiliğinden ve seçik, kuşatıcı bir kavrama faaliyetini anlıyorum (1985: 14).

Bilme söz konusu olduğunda benzer bir anlayışı temsil eden Leibniz'e göre de felsefenin amacı "ezelî-ebedî hakikatlerin bilgisi"ni edinmek olup, ancak bu tür bir bilgi sayesinde "akıl (*raison*)" üzerinden "bilim (*science*)" ortaya çıkar. Böylece insan, "Tanrı'yı tanıma mertebesine" ulaşmaktadır ki, insanda olduğu söylenen akıllı ruh (*âme*

<sup>1</sup> Bir idrâk fiili yönelmiş bir zihne (*mens*) verildiği ve bu zihin tarafından kavranır olduğu zaman "açık;" kendisinde yalnızca açık olanı barındırdığı ve diğer idrâk fiillerinden kesin bir biçimde ayrı olarak bilindiğinde ise "seçik" adını alır (1985: 207-208).

*raisonnable*), yani zihin (*esprit*) de bundan ibarettir. Bu çerçevede Leibniz'de de "ezelî-ebedî" veya "ilk hakikatler [*les vérités primitives*] 'görü' ile bilinir" (Leibniz 2011: 27; Altınörs 2009: 47). Bu hususu *Bilgi, Hakikat ve İdealar Hakkında Meditasyonlar* (*Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*) başlıklı kısa incelemesinde netleştiren Leibniz'e göre, insan zihninde bulunan kompleks kavramlar, kurucu birtakım kavramlardan oluşmuştur ve söz konusu kurucu kavramların temsil edilmesi "görü" sayesinde mümkündür: Seçik ilk kavramların bilinmesi, ancak görüsel bilgiyle mümkündür (Leibniz 1998: 111).<sup>2</sup>

Buna karşın, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de (*An Essay Concerning Human Understanding*) amacını, insan bilgisinin kökeni, kesinliği ve sınırlarını araştırmak şeklinde belirleyen Locke (1975: 43), başlangıçta "beyaz bir kağıt" gibi olduğunu söylediği zihne (*mind*), ancak ve ancak tecrübe ile malzeme geldiğini savunur (1975: 104). Bu meyanda bilgiyi oluşturan temsiller veya idealar duyular (*senses*) yoluyla meydana gelir ve bu türdeki ideaları temin eden zihin işlevine "duyum (*sensation*)" adı verilir. Locke'a göre duyum, insan bilgisinin sınırlarının tek belirleyicisidir. Bununla birlikte şeyleri algılayan zihin, aynı zamanda şeyler hakkındaki kendi işlemlerini de algılamaktadır ve bu fiil de "refleksiyon" adını alır (1975: 104-105). Ancak refleksiyon, gerçek anlamda bilgi sağlamayıp, yalnızca zihnin zâten yerine getirdiği işlemleri belirginleştirir ve bu durumda da bilginin tek kaynağı "dış duyu (*external sense*)" olmak durumundadır.

Empirist düşüncenin bir diğer önemli ismi Hume da bilgi problemine bir çözüm bulunabilmesi için insanın zihin yapısının doğal işleyişinin ya da anlama yetisi işlemlerinin eksiksiz bir analizine ihtiyaç duyulduğunu söyler. Bu çerçevede ilk olarak, anlama yetisinin üzerinde işlemde bulunduğu malzeme kökeni bakımından araştırılmalı ve ikinci olarak da bu malzemenin anlama yetisi aracılığıyla nasıl işlendiği saptanmalıdır (Hume 1976: 1. bölüm). Bu şekilde Hume, Locke'u takip ederek anlama yetisi malzemesinin "iç duyu"dan (zihne verilmişliği açısından, "idea"lardan) ve "dış duyu"dan (zihne verilmişliği açısından, "izlenim"lerden) geldiğini, ancak iç duyunun malzemesinin de kökensel olarak dış duyudan kaynaklandığını vurgular (1976: 13-14). Bu belirleme ise ona, herhangi bir bilgi savını incelemenin dayanak noktasını, dış duyuya bağlı "olgu ilişkileri" ve iç duyuya bağlı "idea ilişkileri" olarak ayırmaya imkan tanımakta, bu ayırım neticesinde de Hume, zihnin herhangi bir işlevinin sonucunda doğacak ürünün epistemik açısından soruşturulabileceği yöne işaret etmektedir: Ya evrende varolan herhangi bir nesneye dayanmadan sadece düşünmenin işleyişinin analizi ile ortaya çıkarılabilecek bir doğrulama bağlamı (örneğin, sayısal ilişkilerin yapısının sorgulanması); ya da aid olduğu alanın ve insanın anlama yetisinin yapısı gereği, bir önermenin karşısını ifade etmenin çelişkili olmadığı ve önermelerin doğruluğunun/yanlışlığının yalnızca tecrübe ile gösterilebileceği bir doğrulama bağlamı (örneğin, olgu alanı ilişkileri) (1976: 20-21).

Bu belirlemeler genel bir çerçevede değerlendirildiğinde, rasyonalistler, duyulardan edinilen verileri düşüncesel<sup>3</sup> belirlenimler içerisinde eritmeye çalışırken,

<sup>2</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Kovanlıkaya 2002.

<sup>3</sup> Burada "düşüncesel" kavramı ile, Kant'ın birbirleri arasında temel bir ayırım yaptığı, "anlama yetisi (*Verstand*)" ve "akıl (*Vernunft*)" yetilerinin ortaklaşa çalışmasından doğan belirlenimler

empiristler ise tam tersine, düşüncesele belirlenimleri, tamamen duyuşal verilere indirgeyerek ele alma eğilimindedirler. Böylece her iki taraf da, bir imkân olarak, hem düşünme etkinliğinin hem de duyu verilerinin *sentetik* bir işlem üzerinden bilginin oluşumunu sağlayabileceği anlayışına var(a)mamıştır (Ayrıca bkz. Wood 2009: 54). Bununla birlikte, rasyonalizm ve empirizmin bir sentezini meydana getirdiği kabul edilen Kant ise Wood'un deyişle, "hem hisleri<sup>4</sup> bir düşünce türü olarak tasnif etmeyi, hem de düşünceyi hisden yola çıkarak açıklamayı reddeder:"

[Kant] his ve düşüncelerin farklı bilme işlevleri gerçekleştirdiklerini, sahici bir bilginin ancak bağlı oldukları yetilerin işbirliğinin neticesi olarak, his ve düşüncelerin eksiksiz bir şekilde biraraya gelmesiyle ortaya çıktığını düşünür. Bir nesnenin bilgisi, nesnenin şöyle ya da böyle (dolaylı veya dolaysız, fiilen veya zimnen) zihne *verili* olmasını ve zihnin temsillerimizi biraraya getirmesini gerekli kılar. Zihnin temsilleri, nesnenin sahici *tecrübesini*, nesneye dair *hükümlerin* temellendirilmesini, hükümlerin çıkarımlarda ve bu tecrübenin uyumluluğunu göz önüne seren kuramlarda bağlantılandırılmasını mümkün kılacak şekilde biraraya getirmelidir. Bireysel bir nesnenin bilgiye verili olmasını temin eden alırlığa *görü*, zihnin temsillerin biraraya getirilmesini sağlayan etkin işlevine de *düşünme* (veya *kavrayış*) adını verir Kant (Wood 2009: 54).

Böylece Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe Prolegomena (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können)* başlıklı metninde,<sup>5</sup> duyuşal ve düşüncesele belirlenimleri birbiri

kastedilmektedir. Her ne kadar Kant sistemi gereği anlama yetisi duyuşal verileri kavramlar altına alarak "yargılama gücü" adı altında "kurucu" bir kuvvet olsa da; "akıl," idealler üzerinden anlama yetisinin tesis ettiği empirik nesnelere totalite cihetinden ve mahiyeti "düzenleyici kullanım" olarak ortaya çıkan özel türden bir "birlik" vermemiş olsaydı, bilginin bir bütün olarak oluşmasından söz edilemezdi.

<sup>4</sup> Buradaki "his" sözcüğünün Wood'un orjinal metnindeki karşılığı "sensation" terimidir. Bu çalışmada "sensation" için "duyum" sözcüğü kullanıldı. Ancak çeviri de olduğu gibi muhafaza edildi.

<sup>5</sup> Kant'ın kendi metinlerine referans verilirken Kant külliyyâtının standart Almanca basımı olan ve genelde "Akademieausgabe" ("AA") olarak bilinen, "Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 et seq." künyeli çalışma dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, "ProI, AA 04: 326" notasyonu, "ProI" kısaltması ile belirtilen [metinlere dair kısaltmalar "Kaynaklar" bölümünde verilmektedir] Kant metninin (burada, *Prolegomena*) "AA"daki ("Akademieausgabe") –sırasıyla– cilt ve sayfa numarasını gösterir. Bu kullanımın tek istisnası, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) olup, iki farklı basımı olan bu metnin ilk baskısına "A," ikinci baskısına "B" kısaltması ile işaret edilir ve "A 77/B 219" notasyonu, metnin "A" ve "B" basımlarındaki sayfa numaralarını gösterir. Bunun yanında, bu çalışmada Kant'ın kendi eserleri ile ilgili olarak, esâsen, "Kaynaklar" bölümünde verilen İngilizce ve Türkçe çevirilerden istifade edilmiş; gerekli görülen durumlarda da Almanca orjinal metne başvurulmuştur. Ancak, terminolojik bir birlik sağlama gayesi ve gayretiyle, kimi yerlerde söz konusu Türkçe çeviriler terim yönünden değiştirilme cihetine gidilmiştir. Böylece Kant metinlerinden yapılan doğrudan alıntuların tüm çeviri sorumluluğu yazara aiddir. Bununla birlikte söz konusu sorumluluk, yazarın, ilkin Türkçedekiler olmak üzere diğer çevirilere olan borcunu hiçbir biçimde ortadan kaldırmaz.

içerisinde eritme anlayışına yönelik, özellikle rasyonalist akımı hedef alacak şekilde, şu açıklamaları yapar:

Duyusal bilginin doğal yapısına ilişkin felsefi kavrayışı, öncelikle duyusallığı sırf karmaşık bir temsil türü yerine koyarak –ki buna göre, şeyleri<sup>6</sup> yine oldukları gibi biliyoruz, ancak bizim bu temsilimizde herşeyi açık bir şekilde bilinçlendirmek için gerekli kuvvete (*Vermögen*) sahip değiliz– bozanlara karşı, tarafımızdan kanıtlandı ki, duyusallık, açıklık ve karanlık arasındaki o mantıksal farkta değil, bilginin kendi kökenindeki genetik farklılıktadır (Prol, AA 04: 290).

Yine *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (*Kritik der reinen Vernunft*)<sup>7</sup> vurgulandığı üzere bilgi, "ruhsal yapı"daki (*Gemüt*)<sup>8</sup> iki temel kaynaktan doğmaktadır. Bunlardan ilki temsiller (*Vorstellung*) edinilmesi, yani "duyusallık"a (*Sinnlichkeit*) iz bırakanların alınması, diğeri de bu temsiller yoluyla bir nesneyi (*Gegenstand*)<sup>9</sup> bilmek (*erkennen*) için kavramların kendiliğindenliğidir (A 50-51/B 75-76).

Hiç kuşku yoktur ki, tüm bilimiz tecrübe ile birlikte başlamaktadır. Zira aksi hâlde bilme kuvvetimiz işlemlerini yerine getirmek için nasıl canlanabilirdi? Dahası bir yönden anlama yetimiz (*Verstand*) kıyaslama, bağlama veya ayrımlar yapmak üzere nasıl harekete geçebilirdi ki, duyusal izlerin ham malzemesini (*rohen Stoff sinnlicher Eindrücke*) tecrübe denilen nesnelere bilgisine dönüştürmek için; nasıl çalışabilirdi, eğer nesnelere yoluyla duyularımız uyarılmasa ve bu nesnelere de bir yönden temsiller üretmeseydi? Demek ki, zaman söz konusu olduğu sürece, hiçbir bilgi tecrübeyi önceleyemez ve dolayısıyla tecrübe ile birlikte ancak tüm bilme fiilleri canlanmaya başlar.

Ancak her ne kadar tüm bilme etkinliği tecrübe ile birlikte başlasa da, yine de bu, tüm bilginin tecrübeden doğduğunu göstermez. Zira tecrübî bilimiz bile, izler vâsıtasıyla edindiklerimiz ile (sadece duyusal izlerin harekete geçirmesiyle uyanan) bizzât bilme kuvvetimizin kendisinden kaynaklanan belirlenimlerin bir araya getirilmesiyle mümkündür (...) (B1-2).

Bu çerçevede, Kant için bilgi, teknik ifâdesiyle de "aklın teorik kullanımı," duyusallık ve anlama yetisinin ortak ilişkisinin bir ürünü olmak durumundadır. Ona göre bu iki yetiden biri diğerine tercih edilemez: "İçerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüşler kördür (*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*). Bu bakımdan, kavramları duyusal kılmak, yani onlara görüde (*Anschauung*) bir nesne tayin etmek kadar, görüşleri de kavranılır kılmak, yani onları kavramların altına taşımak zorunludur" (A 51-52/B 75-76).

<sup>6</sup> Kant, Türkçede her ikisi de genelde "şey" terimiyle karşılanan iki farklı sözcük kullanmaktadır: "Ding" ve "Sache." Çalışma içerisinde, "Sache" terimi söz konusu olduğunda her zaman, "Ding" terimi söz konusu olduğunda ise sadece belirli bağlamlarda orjinal Almanca sözcük parantez içerisinde gösterilecektir. Bu durumda, parantez içerisinde orjinal sözcüğün belirtilmediği diğer tüm yerlerde "şey" sözcüğünün karşılığı "Ding" terimi olacaktır.

<sup>7</sup> Metin bundan sonra "KrV" kısaltması ile anılacaktır.

<sup>8</sup> "Gemüt" kavramının "ruhsal yapı" terimi ile karşılanabileceği fikrini yazar, "Kaynaklar"da verilen "Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları" tarafından basılan Kant çevirilerine borçludur.

<sup>9</sup> Çalışmada, Kant'ın "Objekt" ve "Gegenstand" terimleri üzerinden yaptığı kavramsal ayrımı yansıtabilme adına, ilk terim için "obje," ikincisi için ise "nesne" karşılığı kullanılmaktadır. Bu konudaki ayrıntılı bir çözümleme için, bkz. Çitil 2002 ve Çitil 2012.

Bilindiği üzere eleştirel felsefede, bilginin, duyusalıktan kaynaklanan koşulları "Transendental Estetik," anlama yetisi veya genel olarak düşünme yetisinden kaynaklanan koşulları ise "Transendental Mantık" bölümünde irdelenmektedir. Bu şekilde denebilir ki, Kant'ın felsefe tarihinde rasyonalizm ve empirizm çatışmasını çözmek için getirdiği yenilik, tecrübenin malzemesi olarak duyulara verilenleri kabul etmesi, ancak duyulara verilenlerin, tek başına bilgiyi oluşturmaya yeterli olmadığını, duysal belirlenimlerin düşüncesele belirlenimlerle birleştirilmesi veya "sentez"lenmesi gerektiğini vurgulamasıdır. Bununla birlikte, "içerik olmaksızın düşünceler boş, kavramlar olmaksızın görüler kördür" deyişinden de anlaşılacağı ve daha sonra da ayrıntılı olarak görüleceği üzere, Kant'ın başarısı, basit bir biçimde –sözgelimi Locke'un terminolojisi kullanılırsa– "dış duyu" ve "iç duyu" işlevlerini bir araya getirmekten oluşmaz. Bu başarı, her şeyden önce, Kant'ın getirdiği yeni terminolojik yapı içerisinde, "duyum" kavramını "görü" kavramı içerisinde ele almasında, "görü" kavramını da rasyonalist filozoflarda olduğunun aksine, bilginin tesisi bakımından "aklı görü" anlamında ele almaktan vazgeçmesinde, bu kavramı "duysal görü" olarak kavramsallaştırmaya çalışmasında; ancak, aynı zamanda da, "duysal görü"nü "saf" ve "empirik" olmak üzere<sup>10</sup> malzemesi yönünden iki veçhesi bulunduğunu saptamasında yatar. Böylece bir bütün olarak KrV'nin bilginin tesis edilebilmesi açısından temel bir hedefi bulunur. Bu hedef, Kovanlıkaya'nın sözleriyle, "Kant öncesinde hiçbir şekilde" duysal olamayacak "bir bilme faaliyeti olan görü"nü, "Kant'ın eleştirel düşüncesinde esâsen akli olamayacak bir faaliyet"<sup>11</sup> olarak temellendirilmesi gerekliliğidir (2006: 78).

<sup>10</sup> Kant'a göre hem görü hem de kavram, saf veya empirik olabilir. Bir temsil, eğer nesnenin fiilî bulunuşunu (*wirkliche Gegenwart des Gegenstandes*) gerektiren duyum (*Empfindung*) barındırıyorsa "empirik," fakat temsile duyum karışmamışsa "saf" olarak adlandırılır. "Saf görü," herhangi bir şeyin kendi altında görüleneceği formu, "saf kavram" da genel olarak bir nesnenin düşünülmesinin formunu içerir. Saf görüler ve kavramlar yalnızca *a priori*, empirik olanlar ise *a posteriori* olarak mümkündür (A 50-51/B 75-76).

<sup>11</sup> Felsefe tarihi ile ilgisinde ilginç açılımları olabilecek bir hususu burada dikkatlere sunmak gerekmektedir. "Görü"nü "aklı" olması demek, esâsen, örneğin Platon'un "noesis" kavramının da ifade ettiği gibi, "akıl gözüyle görme" demektir. (Yukarıda) Kovanlıkaya'nın referans verilen makalesinin ismiyle, Kant'ın amacı da, temelde, "aklı görünün iptâli"ni tesis etmektir. Bu cümleden olmak üzere Kant'ın, deyiş yerindeyse, aklın gözünü oyduğu/çıkardığı, yani aklın gözünü kör ettiği belirtilebilir. Bu konu, KrV'deki, aklın, herhangi bir biçimde ister duysal ister entellektüel olsun, (görü)sel nesnelere yüz yüze kalamayacağı anlayışı ile son derece tutarlıdır (Yani akıl, nesneyi gör(üley)emez ve bu mânâda da nesne tesis edemez). Ancak Kant'ta, sadece akıl değil, anlama yetisi de gör(üley)emez, çünkü görüle(ne)bilecek olanlar, yalnızca duyular üzerinden sunulmalıdır. Bu durumda, hem akıl hem de anlama yetisi, Kant sistemi gereği epigenetik bakımdan kördürler. Bununla birlikte Kant'a göre, "içerik olmaksızın düşünceler boş" olsa da, "kavramlar olmaksızın görüler" de "kör"dür (blind) (A 51/B 75). Şimdi, Kant'ın rasyonalizm ile empirizmi bir araya getirebilmesi ise duysal verilerin düşüncesele belirlenimler sayesinde sentezlenmesiyle mümkündür. Ancak daha da ilginç, sentez ruhun (Seele) vazgeçilmez fakat "kör (blind)" bir kuvveti olan hayalgücünün (Einbildungskraft) işlemidir (A 78/B 103). Bu çerçevede bir bütün olarak eleştirel felsefenin amacı, vâsıtalar [aşağıda görüleceği üzere, görü, "bir vâsıta olarak tüm düşünme"nin (alles Denken als Mittel) kendisine yönelmesi gereken "temsîl"dir. Yani "düşünme" Kant'ta yalnızca bir "vâsıta" olarak görüleri "hizmet" etme işlevi ile çerçevelenmektedir] olmazsa kendileri açısından kör kalacak görüleri, kör bir



Bir başka deyişle, Heidegger'in de vurguladığı üzere KrV'nin ana problemi olan "sentetik *a priori* yargılar nasıl mümkündür?" sorusuna bir yanıt verilebilmesi için, duyusal ancak saf olan görünün nasıl mümkün olduğunun açıklanabilmesi zarûfidir (Heidegger 1997: 57-60).

Bu çalışma, söz konusu hedefin KrV çerçevesinde gerçekleştirilebilmesine yönelik girişimin temel uğraklarından biri olan, adı geçen metnin "Transendental Estetik" bölümü hakkında bir irdelemeden oluşmaktadır. İrdelemenin amacı, ilgili bölümü mümkün olduğu kadarıyla ilkin analiz etmek; sonra da bu bölümdeki savların eleştirel felsefe açısından önemini göstererek, Kant'ın "Estetik"deki temel kabullerinin sonraki yapıtlarına giden yolda üstlendiği işlevi açığa çıkarmaktır.<sup>12</sup>

## 2. Madde ve Form

Önceki bölümde açıklandığı üzere, bilginin duyusalıktan kaynaklanan koşulları KrV'nin "Transendental Estetik" bölümünde incelenmektedir. Genel ve hazırlayıcı bir değerlendirme olması bakımından kısaca ifade edilirse Kant,

---

kuvvet olan hayalgücü üzerinden, esâsen kör olan düşünme yetilerine bağlamaktan oluşmaktadır. Bu durumda, metafiziğin bir kör dövüşü olduğuna yönelik Kant'ın kendi eleştirileri hatırlandığında (B xv), Kant'ın çözümünün de karanlıktan aydınlığa giden bir yol sunup sunamayacağı konusu düşünölmeye değerdir.

<sup>12</sup> Çalışmanın sınırları ile ilgili olarak temel önemi hâiz bir belirleme yapmak gerekmektedir. Makalede varılmak istenen hedef için vazgeçilmez değerde olan bir konu, Kant sisteminin ana dayanaklarından biri olan görüsel belirlenimler ile düşüncesele belirlenimlerin birbirinden ayrılması konusu, KrV'nin sadece "Transendental Estetik" bölümüyle ilgili olmayıp, aynı zamanda bütünü yönünden kuşatılabilmesi için "Transendental Analitik" bölümünü gerektirmekte ve bu ayrıma derinlemesine nüfüz edebilmek için, dahası, "hayalgücü"nin sentetik faaliyetinden kaynaklanan muhayyel belirlemelerin de saptanması zarûri olmaktadır. Kant'a göre duyusallığın saf formları olan uzay ve zaman, sadece duyusal "görü"lerin "form"u olmayıp, kendileri de aynı zamanda bir çeşitlilik (mannigfaltig) içeren "saf görü"lerdir (B 160). Bu minvâlde Kant, KrV'nin ikinci basımında şu kritik dipnotu okuyucuya sunmaktadır: "Gerçekten de geometride gerektirildiği üzere bir nesne olarak (als Gegenstand) temsil edilen uzay, görünün formundan daha fazlasını, yani, görüsel bir temsilde (in eine anschauliche Vorstellung) duyusallığın formuna uygun olarak verilen çeşitliliğin biraraya getirilmesini (Zusammenfassung) ihtivâ eder. Bu nedenle, görünün formu sadece çeşitliliği, fakat formel görü temsilin birliğini verir (so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt). Daha önce estetikte, bu birliği yalnızca duyusallığa yükledim, çünkü orada amacım yalnızca, pek tabii ki duyulara aid olmayan bir sentez gerektiren ve aracılığıyla uzay ve zamanın tüm kavramlarının ilk defa olanaklı hâle gelmesine imkân tanıyan [sentez kaynaklı] bu birliğin tüm kavramları öncelediğine dikkat çekmekti. Zira bu birlik vâsıtasıyla (anlama yetisinin duyusallığı belirlemesinde olduğu gibi), uzay veya zaman ilk defa görüler olarak verilir; bu *a priori* görünün birliği uzay ve zamana hastır, anlama yetisinin kavramlarına değil (B 160-161). Köşeli parantez içindeki ifade eklenmiştir). Bu bakımdan "Transendental Estetik" bölümündeki tartışma, KrV'deki sonraki argümanlar için aslen bir hazırlayıcı olarak idrâk edilmek durumundadır. Başlıbaşına bir araştırma konusu olan bu meseleye dâir, çalışmada sadece "Transendental Estetik" ile yetinilmiştir.

Transendental Estetik'de, beşerî öznelere, uzay ve zaman diye, matematik ve mekaniğin sentetik *a priori* bilgisinin kaynağı olan iki saf görü formuna sahip olduğunu iddia edecektir. Bu formlar öznenin duyusalının veçheleri olduğundan, Kant daha sonra, uzay ve zamanın empirik açıdan real olsalar da, transendental açıdan ideal oldukları sonucuna varacaktır. Bu yüzden Transendental Estetik'de Kant, kendileri itibarıyla şeylerin bilinmeyeceği düşüncesini tesis etmede önemli bir adım atmaktadır. Bu sonuçlar uzay ve zaman bilgisinin doğasına dâir muazzam derinlikteki argümanlara dayanır. Her ne kadar Kant açıkça ifşâ etmese de, karşı uçta, uzay ve zamanın ontolojik bir statüsü bulunduğunu iddia eden (...) Descartes, Locke, Berkeley, Newton ve Leibniz gibi düşünürler durmaktadır (Buroker 2006: 36).

"Transendental Estetik" in kurgusuna bakıldığında, burada, Kant sistemi açısından son derece önemli olan bir dizi temel terimin tanımlandığı bir giriş bölümünün, uzay ve zamana dâir sırasıyla metafiziksel ve transendental "teşhîr"lerin [*Erörterung (expositio)*]<sup>13</sup> sunulduğu iki alt bölümün ve bu teşhîrleri takip eden değerlendirme bölümlerinin yer aldığı görülmektedir. Bu çerçevede Kant'ın amacı, nesnelere düşünülmesini mümkün kılan rasyonel yetilerin<sup>14</sup> belirlenimlerine önceliği olacak şekilde, nesnelere özneye verilmesini mümkün kılan koşulları araştırmaktır. Bu irdellemeler ise hiç kuşkusuz kalkış noktasını "görü" kavramının tanımlanmasından almaktadır.

Kant'a göre, bir bilgi (*Erkenntnis*) hangi yolla ve hangi vâsitayla nesnelere bağlanırsa bağlansın, bu bilgiye nesnelere "doğrudan" temas kurduran şey "görü"<sup>15</sup> olmak durumundadır. Bu açıdan görü, "bir vâsita olarak tüm düşünme"nin (*alles Denken als Mittel*) kendisine yönelmesi gereken "temsîl"dir. Ancak görü, sadece nesnelere verildiği zaman temin edilebilir ve bu da nesnelere ruhsal yapıyı etki altında bırakmasıyla mümkün olur. Daha önce belirtildiği gibi Kant, nesnelere tesiri üzerinden temsiller edinme imkânını "duyusalılık"ta bulmaktadır. Böylece nesnelere duyusalılık yoluyla verilirler ve yalnızca bu kapasite insana görü (veya malzeme) sağlar. Öte taraftan nesnelere anlama yetisinin kavramları yoluyla da düşünülür. Kant için tüm düşünme faaliyeti o hâlde, belirli özellikler veya damgalar (*Merkmale*) aracılığıyla görüye, yani duyusalığa bağlanmak zorundadır, çünkü başka bir yolla herhangi bir nesne özneye verilemez (A 19/B 33).

Heidegger'in vurguladığı üzere, felsefi açıdan Kant'ın görü anlayışının en kıskırtıcı yanı, "düşünme"nin yalnızca bir "vâsita" olarak kabul edilmesi ve bu bağlamda görülere "hizmet" etme işlevi ile çerçevesizlenmesidir (1997: 57).

Bu şekilde düşünüldüğünde bilgi, eğer ilkesel olarak görü ise ve eğer nesnelere bağlanılabildiği tüm diğer olanaklı yollarda düşünme görüye hizmet ediyorsa, o zaman *a priori* olarak sentetik bilgi de aynı şekilde ilkesel olarak görü olacaktır.

<sup>13</sup> "Metafiziksel teşhîr" ve "transendental teşhîr" kavramları aşağıda irdelenmektedir.

<sup>14</sup> "Rasyonel yeti" ifâdesi için, bkz. "düşüncese" terimi ile ilgili verilen açıklama.

<sup>15</sup> Kavramsal bir derinleşme adına belirtmek gerekir ki, "görü" Kant tarafından, zaman zaman, "intendere (*görüleme filii*)" anlamında, zaman zaman ise "intentum (*görülenen*)" anlamında kullanılmaktadır (Heidegger 1997: 58). Bir başka deyişle terim, hem görüleme aktına (*act of intuiting*) hem de görülen nesneye (*intuited object*) gönderme yapabilmektedir (Broad 1978: 19).

Bu durumda (...) felsefi bilgi kökensel olarak ve esâsen görü demektir (Heidegger 1997: 57).

Görü ve kavramın (veya duysal ve düşüncesele belirlenimlerin) bu şekilde konumlandırılması, ayrıca, ilkinin "tekil," ikincisinin ise "genel" temsiller olmasına yönelik bir vurgu taşıması açısından da önemlidir. Bu meyanda "görü tekil bir temsil" olup, nesnelerin sahip olduğu "ortak özellikleri taşıyan kavramlar"dan ayrılır (Parsons 1993: 63). Diğer bir söyleyişle, görüsel belirlenimler tekil veya bireysel bir nesnenin temsiliyle ilgiliyken, kavramsal belirlenimler birden fazla nesnenin "ortak vasıf"larını ifade ederler (Gardner 1999: 66-67). Son olarak bu husus, "görü"nü "nesne"ye doğrudan bir tarzda bağlanması ile Kant'ın kategorilerin nesneye "dolaylı" olarak bağlanması arasında bir zıtlık oluşturma amacı güttüğünü net bir biçimde göstermektedir (Kemp Smith 2003: 79).

"Estetik"in bu satırlarından sonra Kant, "görü" kavramını, "duyum" ve "form" kavramları ile ilişkili olacak şekilde derinleştirmektedir. Kemp Smith'in de belirttiği gibi, klasik empirist gelenekteki "duyum (*sensation*)" kavramının Kant'ta "görü" içerisinde ele alınması, görülerin "saf" ve "empirik" olarak ayrıca ele alınabilmesine imkân tanyacaktır, zira "duyum"ların "saf" olmasından söz edilememektedir (2003: 79):

Bir nesnenin temsil kâbiliyeti (*Vorstellungsfähigkeit*) üzerindeki etkisi, onun yoluyla etkileniyor olduğumuz sürece duyumdur (*Empfindung*). Duyum yoluyla nesne ile bağlantılandırılan görüye empirik denir. Empirik bir görünüm belirlenmemiş nesnesine ise görünüş (*Erscheinung*) denir (A 20/B 34).

Bu satırlarda dikkat çekici olan husus, Kant'ın KrV'nin temel bir ayrımını, "görünüş"ler ve "fenomen"ler arasındaki ayrımı öncelemesidir (Kemp Smith 2003: 83-84). Kant daha sonra, görünüm belirlenmemiş nesnelere hâlindeki "görünüş"leri, kategorilerin birliğine tâbi olarak belirlenen nesnelere anlamına gelen "fenomen"lerden ayıracaktır (A 249).

Görünüş'te duyuma tekâbül edene onun maddesi (*Materie*), fakat görünüş çeşitliliğinin belirli ilişkiler içinde düzenlenebilmesine imkân verene görünüşün formu diyorum. İçinde duyumların belirli bir formda düzenlenebilir ve yerleştirilebilir olduğu şey yine bir duyum olamayacağından, tüm görünüşlerin maddesi bize ancak *a posteriori* olarak verilir, fakat görünüşlerin formu, bir bütün olarak, ruhsal yapıda *a priori* bir hâlde hazır bulunmalıdır, dolayısıyla da bütün duyumlardan sökülerek irdelenebilir (A 20/B 34).

Görünüş çeşitliliğinin belirli ilişkiler içerisinde düzenlenmesi gerektiği düşüncesi, daha da açıkçası, görünüşlerin ancak uzay-zamansal ilişkiler cihetinden ortaya çıkabileceği fikri, Findlay'in vurgusuyla, Kant sisteminde katıksız veya saf bir empirik bilginin olamayacağını bir göstergesidir. Bu bakımdan her empirik bilgi, öznenin alıcılığının koşulları olan uzaysal ve zamansal belirlenimlere tâbi olmak durumundadır (Findlay 1981: 126). Yine söz konusu paragraf, Kant sistemi için son derece temel bir ayrımı gözler önüne sermektedir: Madde ve form ayrımı (Kemp Smith 2003: 85). Kant'ın daha sonra ifade edeceği üzere, "madde (*Materie*)" genel olarak "belirlenebilir" olanı, "form" ise "belirleyici" olanı imlemektedir (A 266/B 322). Bununla birlikte Heidegger'in yerinde saptamasıyla, söz konusu "madde," terimin gündelik dil düzeyindeki kullanımının önerdiği gibi "materyal şey" ya da "maddi şey"

(*das Materielle*) anlamına gelmemekte, daha ziyade, kavramsal belirlenimlere imkân tanıyacak olan bir muhtevâ (*Wasgehalt*) anlamını taşımaktadır (1997: 71):

İçlerinde duyuma aid hiçbir şeyle karşılaşmadığımız bütün temsilleri (transendental kavrayış yönünden) saf olarak adlandırıyorum. Buna göre genelde duyusal görülerin saf formu ruhsal yapıda *a priori* olarak bulunur ve burada tüm görünüş çeşitliliği belirli ilişkiler çerçevesinde görülür. Duyusallığın bu saf formu bizzât aynı zamanda saf görü olarak adlandırılır. Bu şekilde, eğer bir cismin (*Körper*) temsilinden, onda töz, güç (*Kraft*), bölünebilirlik gibi anlama yetisinin düşündüğü ve girilemezlik, katılık, renk vb. gibi duyuma aid herşeyi sökersem, bu empirik görüden geriye hâlâ bir şey, yani yayılım ve şekil (*Ausdehnung und Gestalt*) kalmaktadır. Bunlar, duyuların veya duyuların fiilî bir nesnesi (*wirkliche Gegenstand*) olmaksızın da, ruhsal yapıda duyusallığın yalnızca saf bir formu olarak *a priori* bulunan, saf görüye aiddirler (A 20-21 / B 34-35).

Kant bu bağlamda olmak üzere, duyusallığın *a priori* koşullarının incelendiği bilime “transendental estetik” adını vermektedir. Bu şekilde, saf düşünmenin ilkelerini içeren ve “transendental mantık” denilenle karşılıklılık içerisinde, transendental bileşenler öğretisinin ilk bölümünü teşkil eden bir bilim tesis edilecektir:

Transendental estetikte o hâlde, anlama yetisinin kavramları aracılığıyla düşündüğü herşeyi sökerek duyusallığı yalıtacağız. İkinci olarak, duyusallıktan da duyuma aid olan herşeyi ayıracağız ki, duyusallığın *a priori* olarak temin edebileceği, saf görüden ve görünüşlerin yalnızca saf formundan başka geriye hiçbir şey kalmasın. Bu araştırmada (...) *a priori* bilginin ilkeleri olarak duyusal görünüşün iki saf formu, yani uzay ve zaman bulunacaktır (A 21-22/B 35-36).

Görüldüğü üzere Kant bu son satırlarla, “Transendental Estetik”in hedefi olan saf formlara veya görülere nasıl ulaşılacağı sorusunu netleştirmekte, bu çerçevede de, “görü” kavramını saf ve empirik olarak ikiye ayırmaktadır. Saf görü, bir taraftan matematiğin nesnelere nasıl tesis edildiğini anlamaya imkân tanımakta, diğer taraftan da bu imkân ile birlikte sentetik *a priori* önermelerin zeminini açıklayarak, aklın teorik kullanımında nesnelere bilgisinin duyusallık yönünden şartlarını ortaya çıkarmaktadır.

### 3. Duyusal ve Kavramsal Belirlenimler Ayrımı

Kant yukarıdaki tanımlamalardan sonra, “Transendental Estetik”in iki ana bölümünde, sırasıyla uzay ve zamanın neden kavramsal (veya düşüncesele) değil de saf ancak duyusal belirlenimler olduğuna dâir, biri metafiziksel diğeri de transendental olmak üzere iki tür “teşhîr” veya temellendirme sunmaktadır. “Teşhîr” ise Kant’a göre, “bir kavrama<sup>16</sup> aid olan” belirlenimlerin, (her zaman tüketici olmasa da) açık bir şekilde sergilenmesi olup, eğer teşhîr ilgili kavramı *a priori* verili bir kavram olarak sunuyorsa “metafiziksel” niteliğini alır (A 23/B 38). Diğer yandan “transendental teşhîr” ise bir kavramın, sentetik *a priori* bilgilerin edinilebileceği kaynak olarak gösterilebilmesi anlamına gelir (A 25/B 40). Kant’ın duyusal belirlenimleri düşüncesele olanlardan

<sup>16</sup> Bu bağlam(lar)da geçen “kavram” terimi, dikkat edilmelidir ki, “anlama yetisinin kavramları” mânâsında değil, genel bir düzlemde her tür “temsil”den söz etmek için kullanılmaktadır.

ayırmaya yönelik söz konusu teşhîrleri, uzay ve zamanın doğasına dâir, felsefe tarihiyle de bir hesaplaşmayı içeren şu satırlarla açılır:

Şimdi, uzay ve zaman nedir? Bunlar, fiilî varlıklar (*wirkliche Wesen*) mıdır? Bunlar (...) yalnızca şeylerin belirlemeleri veya ilişkileri midirler? Yoksa uzay ve zaman (...) ruhsal yapının öznel bir düzeneği olarak (...) sırf görünümün formu mudurlar? (A 23/B 37-38).

Bilindiği gibi bu sorularda içerilen savlardan ilki Newton'ın, ikincisi Leibniz'in ve sonuncusu da Kant'ın kendi görüşünün esâsını teşkil etmektedir (Paton 1936: 107):

Newton ve Leibniz, uzay ve zamanın tözselliği (...) konusunda birbiriyle karşıt görüşe sahip olsalar da, uzay ve zamanın realitesini onaylama konusunda hemfikirdirler: Newton için uzay ve zaman kendilerinde real varlıklar iken, Leibniz için ise en azından şeyler görülenmedikleri takdirde bile 'şeylere aid'dirler. O hâlde her ikisi de uzay ve zamanın öznenin farkındalığından bağımsız olarak dünyada içerildiğini, realitenin bilgisine sahip olduğumuzdan dolayı da uzay ve zamanın temsillerine sahip olduğumuz görüşünü muhâfaza ederler. İşte bu, tam da Kant'ın yadsıdığı şeydir (Gardner 1999: 88).

Bu bölümde, iki alt bölüm aracılığıyla, ilk olarak uzayın, ikinci olarak ise zamanın, sırasıyla metafiziksel ve transendental teşhîrleri irdelenecek ve duysal belirlenimler ile düşüncesele belirlenimler arasında Kant tarafından yapılmaya çalışılan ayırım ana hatlarıyla gösterilmeye çalışılacaktır.

### 3.1. Uzay

Kant uzayın metafiziksel teşhîrinde, ruhsal yapının bir vasfı (*Eigenschaft*) olan dış duyu (*Sinn*) yoluyla, nesnelere kendimize, kendi dışımızda olacak şekilde ve nesnelere tümünü uzayda yer alacak bir tarzda çerçevelediğimizi (*stellen*) belirterek (B 38), uzayın *a priori* görü olduğuna dâir dört ana argüman sunar.<sup>17</sup> Argümanlardan ilk ikisi, uzayın, tecrübenin *a priori* koşulu olduğunu göstermeyi hedeflerken, diğer ikisi ise düşünme yetisinin değil, duysallığın formu olduğunu iddia eder (Buroker 2006: 47).

Teşhîrin ilk maddesinde uzayın, dış tecrübeden türetilen empirik bir kavram olmadığı belirtilir. Bu açıdan uzay, belirli duyumların öznenin dışında bir şeye atfedilebilmeleri, yani öznenin bulunduğu konumdan farklı bir konuma (*Ort*) bağlanabilmeleri için; yine duyumları birbirinin dışında ve yanı sıra görebilmek ve sadece duyumları birbirinden ayırabilmek için değil, fakat farklı konumlarda da temsil edebilmek için zemînde durması gereken bir temsildir. Bu çerçevede dışsal tecrübe, Kant'a göre, *a priori* olan bu temsil aracılığıyla mümkün olur (B 38).

İkinci maddede, uzayın tüm dış görülerin temelinde yatan zorunlu bir *a priori* temsil olduğu iddia edilir. Buna göre, uzayın mevcûd olmadığı hiçbir şekilde tasavvur edilemez, ancak uzay, içinde bulunulan nesnelere olmadan da düşünülebilir. Bu bağlamda Kant, uzayın görünüşlerin olanaklılığının koşulu olarak kabul edilmesi

<sup>17</sup> Bilindiği üzere KrV'nin "Transendental Estetik" bölümünün, çok az farklılıklar içeren iki versiyonu bulunmaktadır. Burada, formülasyonun kesinliği açısından, genelde "B Basımı" takip edilecektir.

gerektiğini belirtir ve uzay temsiline *a priori* olarak dışsal görünüşlerin zemîninde bulunduğunu vurgular (B 38-39).

Üçüncü madde, uzayın, şeyler arası ilişkilere dâir sevke tâbi (*discursive*) ya da tümel bir kavram olmadığını gösterme amacındadır. Buna göre, yalnızca bir bütünlük olarak tek bir uzay tasavvur edilebilir ve farklı uzaylardan söz edildiğinde, aslında kastedilen, söz konusu tek ve aynı birlikli uzayın sınırlanmış parçalarıdır. Böylece de farklı uzaysal belirlenimler, Kant'ın ifâdesiyle, bir uzayın "içerisinde" bulunurlar (B 39).

Son olarak metafiziksel teşhîrin dördüncü maddesi, bir önceki maddeyi tamamlayacak şekilde, uzayın verili sonsuz bir nicelik veya büyüklük (*Größe*) olarak temsil edildiğini savunur. Bu çerçevede, sınırlanmış uzaysal konumlar bir uzayın "içinde" yer alırken, genel kavramlar tarafından kapsanan özel kavramlar ise, karşılık oluşturacak şekilde, söz konusu genel kavramların "içinde" değil, "altında" kapsanır. Bu husus Kant'a göre, uzayın duyusallığa aid *a priori* bir görü olduğunu netleştirmektedir (B 39-40).

Şimdi, uzayın metafiziksel teşhîrinden sonra, bir kavramın, sentetik *a priori* bilgilerin edinilebileceği kaynak olarak gösterilebilmesini hedefleyen transendental teşhîre gelindiğinde Kant, "geometri"nin, uzayın özelliklerini sentetik ama *a priori* olarak belirleyen bir bilim olduğunu belirterek, "böyle bir bilginin olanaklı olması için uzay temsili ne olmalıdır?" sorusunu yöneltir. Kant'ın yanıtı, uzay temsiline "kökensel olarak görü olma"sı gerektiği şeklindedir, çünkü ona göre yalın bir kavramdan, o kavramın ötesine giden hiçbirşey çıkarılamaz, fakat geometride yapılan iş ise tam da budur. O hâlde, geometrinin mümkün olabilmesi, uzayın ancak *a priori* bir görü olmasına; dahası, geometrik belirlenimlerin tecrübe nesnelere uygulanabilmeleri de, nesnelere tüm temsillerini önceleyecek bir saf görüye ihtiyaç duymaktadır. Bu şekilde Kant'a göre, *a priori* sentetik bir bilgi olarak geometrinin olanaklılığı, uzayın saf bir görü olmasına dayanır (B 40-41).

### 3.2. Zaman

Zamanın metafiziksel teşhîrindeki argümanlar, uzayın teşhîrindeler ile bir paralellik arz etmektedir. Bu bakımdan Kant'ın amacı ilkin zamanın tecrübenin *a priori* koşulu olduğunu göstermek, ikinci olarak da düşünme yetisinin değil, fakat duyusallığın formu olduğunu iddia etmek üzerine kuruludur.

Metafiziksel teşhîrin ilk maddesine göre, zaman tecrübeden elde edilebilecek empirik bir kavram olamaz. Kant'a göre, eğer zaman temsili *a priori* bir zemîn olarak işlev görmese, ne eş-zamanlılık ve ne de ardışıklık algıya (*Wahrnehmung*) dâhil olabilir. Bu açıdan yalnızca zaman temsiline varsayılması sayesinde (eş-zamanlı olarak) birçok şeyin tek ve aynı zamanda veya (ardışık olarak) farklı zamanlarda varolduğu söylenebilir (B 46).

Teşhîrin ikinci maddesinde, zamanın "tüm görü"lerin<sup>18</sup> zemîninde bulunan zorunlu bir temsil olduğunu belirten Kant, genel olarak görünüşler<sup>19</sup> bakımından zamanın ortadan kaldırılamayacağını, ancak görünüşlerin zamandan kaldırılabilceğini vurgular. Bu yüzden zaman *a priori* verilmiş olup, görünüşlerin fiilî olabilmesinin koşuludur (B 46).

Üçüncü maddede Kant, uzayın metafiziksel teşhîrinde bulunmayan bir belirleme yaparak, zaman temsiline, zamandaki ilişkilere dâir zorunlu (*apodiktisch*) ilkelerin veya zaman aksiyomlarının imkânını kurduğunu ifâde eder.<sup>20</sup> Bu ilkeler o hâlde tecrübeden elde edilmiş olmayıp, tecrübeyi mümkün kılmaktadırlar (B 47).<sup>21</sup>

Zamanın metafiziksel teşhîrinin dördüncü maddesinde, uzayın teşhîrindeki üçüncü maddeye tekâbül edecek şekilde, zamanın sevke tâbi bir kavram olmadığı, duysal görünün formu olduğunu belirten Kant, farklı zamanların sadece tek ve aynı zamanın kısımları olduğunu vurgular (B 47).

Beşinci ve son maddede ise Kant, zamanın verili sonsuz bir nicelik veya büyüklük olarak temsil edildiğini savlayarak, zamanın metafiziksel teşhîrini, yine uzayın teşhîrindeki değerlendirmelerle bitirir (B 47-48).

Metafiziksel teşhîrden sonra, zamanın transendental teşhîrine geldiğinde ise Kant, ilk teşhîrdeki üçüncü maddeye kısa bir eklemeyle, yer değiştirme (*Veränderung*) hareket kavramlarının yalnızca zaman temsili vâstasıyla ve zamanda mümkün olduğunu belirtir. Bu çerçevede, söz konusu türdeki bir zaman temsili, ona göre, genel bir hareket teorisinin zemînidir (B 48-49).<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Uzayın metafiziksel teşhîri ile karşılaştırılırsa, bilginin tesisinde zamanın uzaya nazaran daha kökensel bir işlev gördüğü bu ifâdelerden anlaşılmalıdır. Zira Kant'a göre uzay dış görüleri, oysa ki zaman ister iç ister dış olsun tüm görülerin olanaklılık koşuludur.

<sup>19</sup> Paralel iki madde karşılaştırıldığında, Kant uzayın teşhîrinde "nesne"lerin uzaydan kaldırılabilceğini söylerken, burada "görünüş"lerin zamandan kaldırılabilceğini söylemektedir. Dolayısıyla "nesne"den "görünüş"e geçiş, uzay ve zamanın statülerindeki farklılığı da gösterir.

<sup>20</sup> Aslında bu maddenin transendental teşhîrde olması gerekmektedir. *Bkz.* B 48.

<sup>21</sup> Kant'ın burada sözünü ettiği ilkeler, anlaşılacağı üzere mekaniğin sentetik *a priori* ilkeleridir.

<sup>22</sup> Buradaki "genel hareket teorisi," mekaniğin sentetik *a priori* ilkelerinden müteşekkildir. Ancak Büroker'in da ifâde ettiği gibi (2006: 56), olağan olarak burada Kant'ın, uzaysal belirlenimleri inceleyen geometriye karşılık düşecek şekilde, aritmetiğin sentetik *a priori* ilkelerinden bahsetmesi gerekirdi. Oysa Kant, mekaniğin ilkelerinden söz eder. Bununla birlikte Kant *Prolegomena*'nın "Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?" başlıklı bölümünde, matematiğin sentetik *a priori* önermelerinin mümkün olabilmesi için saf görünün gerekliliği olduğunu vurguladıktan sonra (Prol, AA 04: 280-281); geometrinin uzayın saf görününü temel aldığı belirtebilir ve aritmetik ile mekanik hakkında şu belirlemeleri yapar: "Aritmetik kendi sayı kavramlarını (*Zahlbegriffe*), birbirine zaman içinde eklenen birimler (*successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit*) yoluyla oluşturur. Fakat herşeyden öte, saf mekanik, hareket kavramlarını sadece zaman temsili yoluyla oluşturabilir (Prol, AA 04: 283)."

#### 4. Transendental İdealite ve Empirik Realite

Şimdi, uzay ve zamanın metafiziksel ve transendental teşhîrlerinden sonra Kant, ilgili belirlemelerden yola çıkarak, onların ontolojik statüsüne dâir eleştirel felsefenin temel savlarını dilegetirmektedir. Bu savlar, Kant'ın bir yandan Newton'a diğer yandan Leibniz'e karşı yanıtı olmak durumundadır.

Kant'a göre, uzay ne kendilerinde şeylerin (*Dinge an sich*) özelliklerini ne de kendilerinde şeylerin birbirleriyle olan ilişkilerini temsil eder (B 42). Aynı şekilde, zaman da kendi başına mevcûd (*für sich selbst bestünde*) veya şeylere objektif bir belirleme olarak yüklenen birşey değildir (B 49). İkinci olarak, uzay dış duyunun görünüşlerinin sadece bir formu, yani dış görünün kendi altında olanaklı olduğu duyusallığın öznel (*subjektive*) bir koşuludur. Bu çerçevede, öznenin nesnelere tarafından etkilenebilirliğine imkân tanıyan alıcılık ciheti zorunlulukla objelerin tüm görülerini öncelediğinden, görünüşlerin formu ruhsal yapıda tüm fiilî (*wirklich*) algılara mukaddem olarak bulunmalıdır (B 42). Yine iç duyunun formundan başka birşey olmayan zaman temsili de bir görüdür (B 49-50).

Uzay ve zamana ilişkin bu savlar, yani uzay ve zamanın kendilerinde şeylerin bir özelliği olmadığı, mutlak varlığının bulunmadığı ve bu açıdan da öznenin biri dışsal diğeri içsel formu olduğu ve böylece de görünüşler olarak nesnelere görülerini önceledikleri anlayışı Kant'a, uzay ve zamanın transendental olarak ideal, ancak empirik olarak da real olduklarını söyleme imkânı tanıyacaktır. Buna göre uzaydan veya yer kaplayan varlıklardan (*ausgedehnten Wesen*), ancak beşerî bir bakış açısından (*Standpunkt*) hareketle söz edilebilir. Bu durumda, dışsal görü edinebileceğimiz, yani aracılığıyla nesnelere tarafından etkilenebilmemizi sağlayan öznel koşulun dışına çıkmayı deneyerek uzay hakkında fikir beyân ettiğimizde, aslında uzay temsili hiçbir şeye delâlet etmeyecektir (*bedeuten*). Dolayısıyla uzaysal belirlenimler şeylere (*Ding*), bu şeyler ancak görünüş cihetinden alındığında, yani duyusallığın nesnelere olduklarında yüklenebilecektir:

Sadece kuşatıcılığı altında dışsal görü edinebileceğimiz öznel koşulu –yani nesnelere etkilenebilirliğimizin koşulunu– terkedecek olursak, o zaman uzay temsili hiçbirşeye delâlet etmez. Bu yüklem şeylere, şeyler sadece bizim görünüşe getirme minvâllerimize bağlı, yani şeyler duyusallığın nesnelere oldukları için atfedilebilir (B 42).

O hâlde, bu ifâdelerden olmak üzere Kant için duyusallığın insan varlıklarına özgü koşulları, şeylerin olanaklılık koşulu (*Bedingungen der Möglichkeit der Sachen*) değil, ancak görünüşlerin olanaklılık koşulu sayılabilmekte; uzayın insan varlıklarına ancak dışsal olarak verilen şeyleri (*Ding*) kapsamından bahsedilebilmekte, fakat ister görüleri mümkün olsun ister olmasın ya da herhangi bir özne için görülebilir olsun olmasın, uzayın kendi başına şeyleri (*Dinge an sich selbst*) kapsamadığından sözetmek gerekmektedir (B 42-43). Aynı tarzda, insanın kendi içsel hâllerini görüleme imkânı olarak zaman görüsü soyutlanma cihetine gidilerek zaman görünüşler yerine şeylerin kendileri ile ilgi içinde düşünölmeye çalışılırsa, bu durumda zaman da bir hiç olacaktır:

Eğer, kendimizi içsel olarak görüleme tarzımızı ve bunun aracılığıyla dışsal görülere yönelmemizi sağlayan ve temsil gücü tarafından (*Vorstellungskraft*) kuşatılan görüyü soyutlayacak, dahası böylece nesnelere kendileri itibâriyle ele



alacak olursak, bu takdirde zaman bir hiçtir. Zaman yalnızca görünüşler bakımından objektif geçerliliğe sahiptir, zira görünüşler, zâten duyularımızın nesnelere olarak ele aldığımız şeylerdir. Fakat görümümüzün duyusallık uyarınca biçimlenmesi, böylece de bize özgü olan temsil türü soyutlanacak olursa ve genel olarak şeylerden söz edilirse, artık zaman objektifliğini yitirecektir. O hâlde zaman, sadece (beşerî) görümümüzün (ki dâima duyusal olmak, yani nesnelere etkilenmeye dayanmak zorundadır) öznel bir koşuludur ve kendisi itibarıyla, özne hâricinde bir hiçtir (B 51).

Söz konusu savlar ekseninde Kant, insana dışsal olarak verilebilecek herşey bakımından uzayın realitesini (*Realität*), yani objektif geçerliliğini (*Gültigkeit*), fakat aynı zamanda, şeyler duyusallığın yapılandırışı dikkate alınmaksızın akıl yoluyla kendileri yönünden mütalâa edildiğinde de uzayın idealitesini (*Idealität*); yani olanaklı dışsal tecrübe uyarınca uzayın empirik olarak real, fakat öte taraftan transendental olarak da ideal olduğunu ifâde etmektedir (B 44).<sup>23</sup> Yine aynı şekilde, söz konusu savlar, duylara verilebilecek tüm nesnelere bakımından zamanın objektif geçerliliğini, yani empirik realitesini, öte taraftan da transendental idealitesini onaylamaktadır. Bu durumda, görümümüz dâima duyusallığa dayalı olmak zorunda olduğuna, zaman koşulu altında durmaksızın hiçbir nesne bize verilemez (B 52). O hâlde bu saptamaların, eleştirel felsefe için temel önemi hâiz sonuçları olmak durumundadır:

Nesnelerin kendileri itibarıyla, duyusallığın tüm bu alıcılığında soyutlanmış hâlleri bizim için tümüyle bilinemez olarak kalır. Yalnızca bize has ve zorunlu olarak diğer varlıklara yüklenemeyecek, ancak tüm insan varlıkları için geçerli olan nesnelere algılama tarzımızdan başka hiçbirşeyle tanışık olamayız. Burada ilgilendiğimiz şey de zâten yalnızca budur. Uzay ve zaman [algılama tarzımızın] saf formu, duyum ise genel olarak maddesidir. Bunlardan yalnızca ilkinin *a priori*, yani fiilî bir algıya öncelikli olarak bilebiliriz ve bu nedenle de bu bilmeye saf görü deriz. Buna rağmen sonraki, bilgimizdeki *a posteriori* olarak adlandırılan bilginin kaynağıdır. İlki, ne türde bir duyum edinirsek edinelim, duyusallığa mutlak bir zorunluluk ile bağlıdır. Sonraki ise çok farklı türde olabilir. Edindiğimiz görüşü en üst derecede bir berraklığa getirsek de, nesnelere kendilerindeki yapılanma tarzına küçük bir adım dahi atamayız. Her hâlükârda, yine tamamen kendi görüleme tarzımızı, yani duyusallığımızı [n verilerini] biliyor (*erkennen*) oluruz ve bu da dâima aslî olarak öznenin koşulları çerçevesine, yani uzay ve zamana bağlı olacaktır. Nesnelere kendi başlarına ne oldukları (*Gegenstände an sich selbst*), bize verilen tek şey olan onların görünüşlerinin en berrak bilgisi (*Erkenntnis*) yoluyla dahi bilinemez olacaktır (B 60. Köşeli parantez içindeki ifâde metne eklenmiştir).

<sup>23</sup> Bu noktada Kant, "uzaydaki transendental görünüş kavramı"nın (*der transzendente Begriff der Erscheinungen im Raume*), uzayda bulunan hiçbirşeye kendinde şey (*Sache an sich*) olarak nüfuz edilemeyeceğini bildiren eleştirel bir uyarı olduğunu, nesnelere kendileri yönünden bilinemeyeceklerini, dışsal nesnelere dediğimiz şeylerin duyularımızın yalnızca temsilleri olduğunu ve bunların hakikî karşılığının (*wahre Korrelatum*), yani kendinde şeyin bunlar yoluyla idrâk edilemeyeceğini tekrar hatırlatır (B 45).

## 5. Değerlendirme

Şu ana kadar gösterildiği üzere, KrV'nin "Transendental Estetik" bölümünde, empirist ve rasyonalist okulların bir sentezini gerçekleştirme adına Kant, üç katmanlı bir hedefe varmaya çalışmıştır: *duyumsal* belirlenimler ile *görüsel* belirlenimleri birbirinden ayırmak, *görüsel* belirlenimlerin "saf" ve "empirik" veçhelerini tespit etmek, eşlik edecek şekilde de *duyu(m)sal* / *görüsel* belirlenimlerin *düşüncesel* belirlenimlerden kökensel farkını tesis etmek. Şimdi, bu kısımda, bir yandan "Estetik"de geliştirilen savların eleştirel felsefe açısından önemi irdelenecek, diğer yandan da, temel kabullerinin Kant'ın sonraki yapıtlarına giden yolda gördüğü işlev açılmaya çalışılacaktır. Geliştirilecek irdelemenin ilerleme hattı, bahsedilen meseleleri Kant'ın metafizik eleştirisine ve buradan da Kopernikus devrimine, ancak onun nesne kuramını *kısmen* de olsa zemini yönünden ele alarak bağlamak üzerine kurulu olacaktır.

KrV'nin 1781 tarihli ilk "Önsöz"ünde Kant, insanın, kendisine kendi aklı tarafından buyrulan, fakat yine de aklın tüm kapasitesini aşan birtakım sorunlar tarafından rahatsız edildiğini belirtmektedir:

İnsan aklı, bilgilerinin bir çeşidinde, geri çevrilemeyen bir takım sorular tarafından rahatsız edilmek gibi özel bir kader ile karşı karşıyadır. Çünkü bu tür sorular bizzât aklın doğası tarafından verilmekte, fakat aynı zamanda da yanıtlanamamaktadır, zira bu tür sorular insan aklının tüm kuvvetini (*Vermögen*) aşar (A vii).

Kant *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde (*Kritik der praktischen Vernunft*), yine, ister spekülatif ister pratik kullanılışı gözönünde tutulsun, saf aklın her zaman bir "dialektik"inin bulunduğunu, yani metafiziğin *doğal bir yatınlık* olduğunu, çünkü aklın verilmiş koşullu bir şeyin koşullarının mutlak totalitesini (*absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegeben Bedingten*) aradığını belirtir (KpV, AA 05: 107). O hâlde metafizik, aklın koşullar dizisi içinde sunulanlarla yetinmeyip, kendisi başka bir şey tarafından belirlenmeyen ve teknik deyimle "koşulsuz olan"a doğru yönelmek istemesiyle ilgili bir etkinlik olmak durumundadır. Bununla birlikte Kant'a göre "saf aklın dialektiğinde ortaya çıkan" *aporia*, 'insan aklının şimdiye dek girdiği en yararlı yanlış yoldur, çünkü bu yanlış yol bizi bu dolambaçtan çıkaracak anahtarı aramaya zorlar' (KpV, AA 05: 107). Bilindiği üzere söz konusu anahtara doğru giden arayış, doğa bilimlerinde (*Naturwissenschaft*) ve matematikte güvenilir bilim olmanın koşullarını sağlayan bir zihniyet değişikliğinin (*Umänderung der Denkart*) metafizikte de taklîd edilmesi düşüncesinde kendisini gösterir. Bu ise KrV'de, genel olarak insan bilgisinin nasıl mümkün olduğunu temellendirmek için kullanılan ve "Kopernikus Devrimi" diye adlandırılan yaklaşıma tekâbül eder:

Şu ana kadar tüm bilimizin nesnelere uyması gerektiği farzedildi; fakat nesnelere hakkındaki bilimizi genişletecek kavramlar aracılığıyla *a priori* herhangi bir şey elde etme çabası, bu yolla bir yere varmadı. Bu sefer, metafizik probleminde daha fazla ilerleyip ilerleyemeyeceğimizi görmek için, nesnelere bilimizde uyduğunu farzedelim (...) (B xvi).

Gerçekten de Wood'un belirttiği üzere,

(...) nesnelere ilişkin *a priori* bildiğimiz şeyler nesnelere değil, yetilerimize ve yetilerimizin uygulanmasına bağlıdır. Kant'a göre, nesnelere bilgisine sahip

olmamızın tek nedeni bizi, şöyle ya da böyle etkilemeleri, dolayısıyla onları tecrübe etmeye yöneltmeleridir (KrV A 19/B 33). Fakat bundan, nesnelere dair bildiğimiz her şeyin, nesnelere ve tecrübenin bize söylediklerine bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Nesnelere bilgisine sahip olabilmemiz için, bilme yetilerimizin de müdahil olması gereklidir (KrV A 1/B 1). Nesnelere kendiliklerinde nasıl teşekkül etmiş, bize nasıl bir tecrübî etki uygulamış olurlarsa olsun, yetilerimizin işlemleri bilginin nesnelere nasıl ulaştırdığına göre ya da böyle belirlenirse, bu belirlenimler, bildiğimiz hatta bilebileceğimiz herhangi bir nesneye ait olmak zorundadır. Belirlenimler nesnelere *a priori*, yani, onlara dair edinebileceğimiz herhangi bir belirli tecrübeden bağımsız olarak ait olacaktır (Wood 2009: 51).

Bu şekildeki bir bilgi tasarımı, Kopernikus'un bilimsel fikirlerinin çıkış noktasını bir değişiklik ölçütü olarak almaktadır. Daha da açılırsa, Kopernikus'tan önce fizikte, dünyadaki gözlemcilerin sabit kaldığı, gök cisimlerinin ise hareketli olduğu kabul edilmiş; ancak Kopernikus, gözlemcinin de hareket içerisinde olduğunu kabul etmek gerektiğini vurgulamıştır.

Benzer şekilde, Kant'tan önce, bilginin nesnesine tâbi olduğunu düşünürdük; şimdi görmeliyiz ki, bildiğimiz nesnelere, bu nesnelere bilme tarzımıza tâbidir. Her iki durumda da doğal bir varsayım bulunmuştuk, çünkü dikkatimizi nesnelere bağıntımıza değil, bilginin nesnelere yoğunlaştırmıştık. Buna bağlı olarak, her şey bize değil de, gözlemlediğimiz nesnelere tâbiymiş gibi görünmüştü. İki durumda da söz konusu olan devrim, doğal görünen yolların aksine, gözlemlemeye ve anlamaya çalıştığımız süreçlerde, kendi oynadığımız rolün hesaba katılmasından meydana gelir (Wood 2009: 53).

O hâlde, “[b]ilginin nesnelere bazı bakımlardan, bilme yetilerimizin etkin bir şekilde uygulanmasıyla belirlendiğini kabul edersek, bu şekilde belirlenmiş olarak özelliklerini anlayabilmek için bu nesnelere nasıl düşünmeliyiz?” (Wood 2009: 52). Bu soruya Kant, *a priori* akıl bilgisinin (*Vernunftkenntnis a priori*) ilk eleştirel değerlendirmesi olarak gördüğü ve “transendental idealizm” olarak adlandırdığı öğretisinin temeli olan, “kendinde şey”<sup>24</sup> ve “görünüş” ayrımı ile yanıt vermektedir. Kant'a göre, bilme kuvvetinin nesnelere düzenlemek veya yapılandırmak için kullandığı *a priori* kavramlar ve ilkeler, ancak ve ancak aynı nesne iki farklı yönden dikkate alındığında uygulanabilir olacaktır. Bir başka ifadeyle nesne, “bir yanda tecrübe söz konusu olduğunda duyuların ve anlama yetisinin nesnelere olarak (*als Gegenstände der Sinne und des Verstandes*), diğer yanda ise tecrübenin sınırlarını aşma söz konusu olduğunda, olsa olsa sadece izole edilmiş akıl yoluyla düşünülen (*denken*) nesnelere olarak (B xviii-xix),” çifte bir bakışa (*Gesichtspunkt*) tâbi tutulmalıdır. Bu çerçevede Kant açısından akıl “görünümlere, kendi başına şeyi (*Sache an sich selbst*) kendisi bakımından fiilî (*für sich wirklich*), fakat bizim için idrâk edilemez (*unerkannt*) hâlde bıraktığı takdirde erişebilir” (B xx).

Şimdi, bu ön belirlemeler ekseninde, metafiziğe dâir problemlerin çözülebilmesi için, kendisi bakımından bir “töz” olarak düşünülen “şey” (nesne) kavrayışından vazgeçmek, bunun yerine, “şey”i (nesneyi) ve “şeysellik”i (nesnelligi) yeni bir anlayış

<sup>24</sup> Daha önceki bir dipnotta dikkat çekildiği üzere, Kant, Türkçede genellikle “kendinde şey” olarak karşılanan ifade için, kimi zaman “Ding an sich” kimi zaman ise “Sache an sich” terimlerini kullanır.

içerisinden ele almak gerekmektedir. Bu yeni anlayış, doğal bir yatkınlık olarak metafiziğin, bir bilim olmasının yolunu açacaktır.<sup>25</sup> O hâlde bu noktada, söz konusu yeni bakış açısına katkısı açısından "Transendental Estetik"i merkeze alarak, ancak "idealite" ve "realite" kavramlarına yönelik bir derinleşme üzerinden, bu çalışmanın amacını tamamina erdirmeye çalışmak uygun olacaktır.

Kant literatürünün önde gelen isimlerinden Henry Allison'ın *Kant'ın Transendental Idealizmi: Bir Yorum ve Savunma (Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense)* adlı eserinde vurguladığı üzere, Kant'ın terimi kullandığı şekliyle "idealite" en genel anlamda zihne (*mind*)<sup>26</sup> bağlı bulunmaya veya zihinde bulunmaya (*ins uns*) işaret ederken, öte taraftan "realite," idealiteye karşıt olacak şekilde, zihinden bağımsız olmaya veya zihne dışsal olmaya (*ausser uns*) gönderme yapar. Bununla birlikte, Allison'ın son derece çarpıcı bir şekilde dilegetirdiği üzere, bu kavramların "empirik" ve "transendental" düzlemlerdeki anlamları birbirinden son derece farklıdır (1983: 6):

Empirik anlamı çerçevesinde ele alındığında 'idealite' bir zihnin (*individual mind*) kendine aid verilerini karakterize eder. Bu anlamda idealite, Descartes-Locke çizgisi bağlamında geçen idealleri veya daha genel olarak, 'mental' teriminin gündelik anlamı dâhilinde, herhangi bir mental içeriği kapsayacak şekilde

<sup>25</sup> Kant fikriyyâtı îtibâriyle "metafizik" için şu genel belirlemeleri yapmak mümkündür: Klasik metafizik ve Kant'ın kendi yeni metafiziği. Klasik metafizik, genel olarak düşünme yetilerinin meşrû kullanım alanlarına dair bir yanılsamadan (Schein) kaynaklanır (Söz gelimi, bir düşünme yetisi olarak akıl, duyusallık üzerinden verilen nesnelere yasa koymaya kalktığında; çünkü bu tür nesnelere yasa koyma bir düşünme yetisi olarak anlama yetisinin işidir). Kant'ın kendi metafiziği ise ilkin "transendental felsefe" olarak asıl anlamını bulan bir meta-metafizik, yani metafiziğin bir metafiziğidir. Kant Prolegomena'da "transendental felsefe"yi, "her metafizikten zorunlu olarak önce gelen" ve felsefede o zamana kadar "hiç olmamış" bir araştırma tarzı olarak nitelendirir (Prol, AA 04: 279). Ancak bununla birlikte, "transendental felsefe," "metafiziğin bir bölümüdür"; yine de bir bölüm olarak "bu bilim, herşeyden önce metafiziğin olanaklılığını oluşturmak zorundadır, dolayısıyla her metafizikten önce gelmelidir" (Prol, AA 04: 279). Bunun yanında, söz konusu meta-metafizik araştırma gerçekleştirildikten sonra Kant ikili bir metafizik önerir: Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) metninde belirttiği şekliyle, "[h]er akıl bilgisi ya materyaldir ve bir objeyi ele alır; ya da formeldir ve objeler arasında bir ayırım yapmaksızın, kavrama yetisi ile aklın yalnızca formuyla ve düşünmenin genel kurallarıyla uğraşır. Formel felsefeye mantık denir. Belirli nesnelere ve bu nesnelere bağlı olduğu yasalarla ilgili olan materyal felsefe de yine ikiye ayrılır; çünkü bu yasalar ya doğanın ya da özgürlüğün yasalarıdır. İlk yasalara ilişkin bilime fizik, diğerine ilişkin olana ise etik denir; ayrıca, ilk bilime doğa öğretisi (Naturlehre), ikincisine ise ahlâk öğretisi (Sittenlehre) de denir (GMS, AA 04: 387). Bu bağlamda, mantığın empirik bir kısmı olmasa da, hem doğaya hem de ahlâka ilişkin dünyabilgeliliğinin (Weltweisheit), yani felsefenin, ayrı ayrı empirik kısımları bulunmaktadır" (GMS, AA 04: 387). Dolayısıyla, tecrübe temeline dayanan her felsefeye "empirik," "öğretilerinin yalnızca a priori prensiplerden çıkarıp" takdîm edene de "saf felsefe" denir. Saf felsefe ise, yalnızca formel olduğunda "mantık", ancak anlama yetisinin nesnelere ile ilgili olduğunda da "metafizik" adını alır (GMS, AA 04: 388). Böylece ikili bir metafiziğin, bir doğa metafiziği ile bir ahlâk metafiziğinin fikri ortaya çıkar. O hâlde, hem fiziğin ve hem de etiğin bir empirik, bir de rasyonel kısmı olacaktır (GMS, AA 04: 388).

<sup>26</sup> Allison'ın burada "mind" terimiyle kastettiği "Gemüt"dür (*ruhsal yapı*).

kullanılır. Empirik anlam bağlamında dikkate alındığında 'realite' ise öznel arası ulaşılabilir, uzay-zamansal olarak düzenlenmiş beşerî tecrübe nesnelere alanına gönderme yapar. O hâlde, empirik seviyede, idealite ve realite ayrımı, beşerî tecrübenin öznel ve nesnel veçheleri arasında bulunan zarurî bir ayrımdır. Kant kendisini empirik düzlemde realist kabul edip, ancak yine empirik düzlemde idealist olarak adlandırmayı reddettiğinde, aslen tecrübemizin, kendi temsillerimizin öz(n)el alanıyla sınırlı olmadığını, fakat "empirik olarak real" uzay-zamansal nesnelere ile yüz yüze olmayı içerdiğini onaylar.

(...) Tecrübe üzerine felsefî (transendental) refleksiyon seviyesi olan transendental düzlemde 'idealite,' beşerî bilginin evrensel, zorunlu ve bu nedenle de *a priori* olan koşullarını karakterize etmek için kullanılır. Transendental Estetik'te Kant, insana has duyusallığın *a priori* koşulları olarak işlev görmeleri düşüncesi zemininde, yani, insan zihninin düşünme veya tecrübe için veri alabilmesi anlamında, öznel koşullar olarak uzay ve zamanın idealitesini kabul eder. Bu koşulları terimleştirmek için "duyusallığın formları" deyişini kullanmaktadır. Uzay ve zamandaki şeyler (empirik nesnelere) aynı anlamda idealdirler, çünkü bu şeyler sözü edilen duyusal koşullardan bağımsız olarak ne tecrübe ne de tasvir edilebilirler. Bu konuyla paralellik arzedecek şekilde, herhangi bir şey eğer aynı duyusal koşullara mürâcaat etmeden karakterize edilebiliyor ve böyle bir şeye referans yapılabiliyorsa, o şey transendental anlamda realdir. Transendental anlamda, o hâlde, zihne bağlı bulunma veya zihinden bağımsız olma (*ausser uns*), duyusalıktan ve onun koşullarından bağımsız olma anlamına gelir (1983: 6-7).

Genel olarak düşünme yetisinin Kant'a göre hep spekülâtif bir kullanımı, tecrübe sınırlarını aşan ve bu mânâda "koşulsuz olan"ı belirlemeye çalışan dialektik bir kullanımı bulunmaktadır. Allison'ın çözümlemesiyle birlikte "Transendental Estetik"in bütününden yararlanılarak belirtilirse, (klasik) metafiziğin "koşulsuz olan"ı kavrama çabasında düşünme yetisi, nesnelere *genel olarak nesne*, yani kendilerinde şey olmaları bakımından ele almakta, bu açıdan da belirlenimlerini, diğer bir ifâdeyle "koşulsuz olan"ı düşünmesini mümkün kılan fikirlerini, kendinde şey olarak kabul edilen nesneye uygulama cihetine gitmektedir. Böylece "geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında düşünmenin ana malzemesini oluşturan idealar, formlar ve tözler (ruh, evren, madde, uzay, zaman, Tanrı) hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik (*Wirklichkeit*) atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak (*hypostasierten*)" ele alınmışlardır (Gözkân 2002: 22). O hâlde, Kant'ın bu dialektik veya yanılısamadan çıkma yolu için önerdiği zihniyet değişikliği, düşünmenin ancak "görünürlere" ulaşabileceği, bunu da "kendi başına şeyi (*Sache an sich selbst*) kendi açısından işler (*für sich wirklich*), fakat bizim için idrâk edilemez (*unerkannt*) hâlde bıraktığı takdirde" (B xx) yapabileceği yönündeki belirlemeden oluşmaktadır. Bu durumda da *duyusallığın koşulları* olan *uzay ve zamanın* transendental mânâda ideal, bununla birlikte de empirik mânâda real oldukları düşüncesi, tam da Kant'ın söz konusu yanılısamadan kurtulmak için önerdiği özel değişiklik olmak durumundadır.

Transendental idealite kavrayışı, görünüşün transendental düzlemde kavranışı için ve ayrıca görünüşler ile kendilerinde şeyler arasındaki transendental düzlemdeki karşıtlığın anlaşılabilirliği için bir zemin temin eder. Bu nedenle, görünüşlerden transendental anlamda/düzlemde söz etmek, yalın bir biçimde uzay-zamansal kendiliklerden (fenomenlerden) bahsetmek, yani insana has duyusallığın koşullarına tâbi olarak görülmeleri bağlamında şeylerden söz etmek demektir.

Bağlı olarak, transendental anlamda kendilerinde şeylerden söz etmek ise aynı koşullardan bağımsızlığı içerisinde şeylerden söz etmek demektir (Allison 1983: 7).

Gerçekten de Kant, *Prolegomena*'nın "Saf Matematik Nasıl Olanaklıdır?" bölümünde, uzay ve zamanın doğasına yönelik olarak sunduğu prensipler üzerinden duyusal temsilleri görünüşler olarak kabul etmenin, "metafizizi şimdye kadar hep aldatan ve onu köpükten balonları yakalamak gibi çocukça çabalara götüren transendental yanılsamanın (*Schein*)" önlenmesi için tek yol olduğunu vurgular (Prol, AA 04: 292).

Çünkü [metafizizi yanılsamaya götüren] şuydu: aslında sırf temsiller olan görünüşler, kendi başına şeyler (*sache an sich selbst*) yerine kondu; bundan da (...) aklın antinomisinin tüm o garip gösterişleri çıktı: görünüşler tecrübede kullanıldıkları sürece hakikati/doğruluğu (*Wahrheit*) meydana getirir, ama tecrübenin sınırını geçip aşkın olduğu anda yanılsamadan başka bir şey ortaya çıkarmaz (Prol, AA 04: 292).

Görüldüğü üzere, eleştirel felsefe bağlamında "Transendental Estetik," Kant'ın Kopernikus devrimini gerçekleştirebilmesinin, yani, klasik metafizizi devre dışı bırakarak nesnelere dâir yeni bir bakış açısı geliştirebilmesinin ana uğrağı olmaktadır. Bu anlamda, duyusalığa dâir belirlenimlerin ve koşulların düşünme yetisinin belirlenim ve koşullarından ayrılması gerektiği düşüncesi, tam da *saf akıl*'in *eleştirisi*'nin merkezidir. Dahası bu ayırım, Kant'ın üzerindeki "yıldızlı gök" ile içindeki "ahlâk yasası"nı (KpV, AA 05: 161-162) birarada kuşatabilmesinin de imkânını tesis eder. Diğer bir deyişle bahsedilen ayırım ekseninde *nesne*'nin çifte bir bakış açısına tâbi tutulması, aklın teorik kullanımındaki "doğa" kavrayışından, aklın pratik kullanımındaki bir başka "doğa" kavramına geçit verir:

[B]ir anlama yetisi dünyası (*Verstandeswelt*) kavramı, aklın, kendini pratik olarak düşünmek için, görünüşlerin dışından (*außer den Erscheinungen*) almak zorunda kaldığı bir bakış açısıdır (*Standpunkt*), ki bu, duyusalığın etkilemesi insan için belirleyici olsaydı, olanaksız olurdu (...). Bu düşünce (...) doğa mekanizması ve duyular dünyasınınkinden farklı bir düzen ve yasama ideasını birlikte getirir ve düşünülür bir dünya, yani kendi başına şeyler olarak akıl sahibi varlıklar bütünü (*das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst*) kavramını zorunlu kılar (GMS, AA 04: 458).

Kant'a göre akıl sahibi bir varlık, kendisine, daha aşağı güçleri/yetileri (*Kraft*) bakımından değil, bir düşünce varlığı olarak, yani, duyular dünyasına (*Sinnenwelt*) değil, anlama yetisi dünyasına aid bir varlık olarak bakmalıdır (*ansehen*). O halde bu varlığın, kendisine yönebilmesi için ve güçlerinin (*Kraft*) kullanılmasının, bu minvâlde de tüm eylemlerinin yasalarını tanıyabilmesi için, çifte bir "bakış açısı (*Standpunkt*)" bulunmaktadır: "İlkin, duyular dünyasına aid olduğu sürece doğa yasaları altında, ki bu yaderklik demektir; ikincisi, düşünülür dünyaya aid olarak, doğadan bağımsız olan, empirik olmayıp sırf akılda (*Vernunft*) temelini bulan yasalar altında (GMS, AA 04: 452)." Böylece Kant'a göre, doğa zorunluluğu ile özgürlük arasında bulunduğu düşünülen çatışkı çözüme bağlanabilmektedir:

[B]u da, olup bitenlere ve bunların içinde yer aldığı dünyanın kendisine, yalnızca görünüşler olarak bakılırsa (...) [mümkün] olur; çünkü eylemde bulunan bir ve

aynı varlığın, görünüş olarak, kendi iç duyusunda bile, duyular dünyasında her zaman için doğa mekanizmine uygun olan bir nedenselliği vardır; oysa aynı olup bitenler açısından, eylemde bulunan kişi kendini aynı zamanda noumenon olarak –zamana göre belirlenebilir olmayan varoluşunda, saf düşünen varlık– olarak görürse, doğa yasalarına göre olup biten nedenselliğin, kendisi bütün doğa yasalarından özgür olan bir belirlenme nedenini kendinde taşıyabilir (KpV, AA 05: 114. Köşeli parantez içindeki ifade metne eklenmiştir).<sup>27</sup>

## KAYNAKLAR

- ALLISON, H. E. (1983) *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, New Haven & London: Yale University Press.
- ALTINÖRS, Atakan (2009) *İdealar ve Dil Bağlamında Locke ile Leibniz*, Ankara: Eflatun Yayınevi.
- AYVERDİ, İlhan (2005) *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, 3 cilt, İstanbul: Kubbealtı Yayıncılık.
- BROAD, C. D. (1978) *Kant. An Introduction*, ed. C. Lewy, London: Cambridge University Press.
- BUROKER, J. V. (2006) *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CAYGILL, Howard (1995) *A Kant Dictionary*, USA: Blackwell Publishing.
- ÇİTİL, Ayhan A. (2002) "Kant'ın Transandantal Felsefesinde *Schein* Kavramının *Sinn* ve *Bedeutung* Kavramlarıyla Temellendirilmesi", *FelsefeLogos*, 19/2002: 87-97.
- ÇİTİL, Ayhan A. (2012) *Matematik ve Metafizik – Kitap I: Sayı ve Nesne (Kant'ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-Merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi)*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- DESCARTES, Rene (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, Volume I, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press.
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2008) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 25. Baskı, yay. haz. Aydın Sami Güneçal, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- FINDLAY, J. N. (1981) *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study*, Oxford: Clarendon Press.

<sup>27</sup> Bu çalışma, "Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı"nda sürdürülmekte olan "Kant'ta Aklın Teorik Kullanımından Pratik Kullanımına Geçişin Koşulları Üzerine Eleştirel Bir İrdeleme" başlıklı "Doktora Tezi"nden türetilmiştir.

(Gerek) Kant (gerekse de felsefe) fikriyatı konusundaki görüşlerin biçilmesindeki katkılarından dolayı Dr. Bülent Gözkân, Dr. Oğuz Haşlakoğlu, Dr. Ayhan Çitil, Dr. Necati Ilgıcıoğlu ve Dr. Aliye Kovanlıkaya'ya gönülden teşekkür bir borç biliniz. Bu bakımdan, çalışmanın tüm doğruluğunun kendilerine aid olduğunu belirtmek bir zarûrettir. Bununla birlikte, idrâk dâiresine vurulmuş tahdîd mührü gereği, çalışmanın tüm eğriliği bilâ-kaydû şart yazar sıfatına bürünmeye çalışana aiddir.

Son olarak, yazının hakemlerine ve ayrıca Tuncay Bayer'e nâzikâne katkılarından dolayı teşekkür edilir.

GARDNER, S. (1999) *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London & New York: Routledge.

GÖZKÂN, Bülent (2002) "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine", *Yeditepe'de Felsefe*, 1/2002: 21-79.

GUYER, Paul (1992) *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Parvis Emad & Kenneth Maly, Indiana: Indiana University Press.

HUME, David (1976) *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

KANT, Immanuel (1990) *Immanuel Kants gesammelte Schriften*, Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff ["AA"].

KANT, Immanuel (1992) *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, Macmillan ["KrV"].

KANT, Immanuel (1993) *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi ["KrV"].

KANT, Immanuel (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları ["KpV"].

KANT, Immanuel (1995a) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örneke, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları ["Pro"].

KANT, Immanuel (1995b) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları ["GMS"].

KANT, Immanuel (1997) *Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, introduction by Allen W. Wood, Cambridge University Press.

KANT, Immanuel (1999) *Critique of Pure Reason*, ed. & trans. by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press ["KrV"].

KANT, Immanuel (2002) *Theoretical Philosophy after 1781*, ed. & trans. by Henry Allison & Peter Heath, Cambridge University Press.

KEMP SMITH, Norman (2003) *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London: Macmillan.

LEIBNIZ, G. W. (1988) *Discourse on Metaphysics and Related Writings*, ed. & trans. by R. N. D. Martin & Stuart Brown, Manchester: Manchester University Press.

LEIBNIZ, G. W. (2011) *Monadoloji ve İlgili Yazılar, Mektuplar*, der. & çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

LOCKE, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

KOVANLIKAYA, Aliye (2002) *A Critical Approach to Kant's Conception of Experience in View of Leibniz's Ontology*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



KOVANLIKAYA, Aliye (2006) "Kant'ta Akli Görünün İptâline Dair," *Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, ss. 77-83, Ankara: Vadi Yayınları.

PARSONS, Charles (1992) "Transcendental Aesthetic," *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, pp. 62-100, Cambridge: Cambridge University Press.

PATON, H. J. (1936) *Kant's Metaphysic of Experience*, Vol. I, London: G. Allen & Unwin.

REYHANİ, Nebil (2006) *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri*, ed. Nebil Reyhani, Ankara: Vadi Yayınları.

WOOD, Allen W. (2005) *Kant*, USA: Blackwell Publishing.

WOOD, Allen W. (2009) *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Kitabevi.

## YAZAR HAKKINDA

Ümit ÖZTÜRK, Araş. Gör.

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

E-posta: uozturk@uludag.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Ümit ÖZTÜRK, Res. Assist.

Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: uozturk@uludag.edu.tr

## Hegel's Interpretation of Kant's Epistemology

### Abstract

Kant and previous philosophers in the modern philosophy have inquired into the limit of human knowledge, so the limitation of knowledge is the result of a basic view of the Critical philosophy. According to most of the modern philosophers, before one wants to attempt to know God, the essence of being, etc., he or she must first investigate the capacity of knowledge itself in order to see whether it is able to accomplish such an attempt.

Hegel criticizes this view in the Encyclopedia, section 10. He claims that the task to examine knowledge before using it is based on a false analogy with tools. If one does not want to fool oneself with words, it is easy to see that other instruments can be investigated and criticized without using them in the particular work for which they were designed. But the investigation of knowledge can only be performed by an act of knowledge.

### Keywords

Hegel, Kant, Knowledge, Absolute, Empiricism, Synthetic a priori judgment, Noumena.

## Hegel'in Kant'ın Epistemolojisini Yorumu

### Özet

Modern felsefede Kant ve öncelleri insan bilgisinin sınırlarını araştırdılar, böylece bilginin sınırı, eleştirel felsefenin temel anlayışının bir sonucu oldu. Çoğu modern felsefeciyeye göre, biri Tanrı'yı veya varlığın özünü girişmeden önce, kendisinin bilme kapasitesinin ne olduğunu araştırmak zorundadır.

Hegel, Ansiklopedisi'nin Onuncu Bölümü'nde bu düşüncüyü eleştirir. O, bilgiyi kullanmadan önce onu analiz etmeye görevinin yanlış bir analojiye dayandığını ileri sürer. Kendisini kendi sözleri ile zor duruma düşürmek istemeyen birisi için, bu özel bilgi durumu için geliştirilmiş araçlar olarak ilgili sözcükleri kullanmadan da başka sözcüklerin araştırılıp

eleştirilebileceğini görmek zor değildir. Öte yandan bilginin araştırılması da ancak bir bilgi/bilme edimiyle/atkıyla mümkün olabilir.

### **Anahtar Kelimeler**

Hegel, Kant, Bilgi, Mutlak, Deneycilik, Sentetik a priori Yargı, Numen.

### **Introduction**

The same idea can be seen in Hegel's "Phenomenology of Spirit". "One must first of all come to an understanding about cognition, which is regarded either as the instrument to get hold of the Absolute, or as the medium through which one discovers." (Hegel, Introduction of Phenomenology of Spirit, #73)

Hegel rejects both the task to examine knowledge before using it and the tool as a metaphor, since knowledge must be used to examine knowledge, and the task to examine knowledge before using it is paradoxical. It is like "waiting to know before one knows" and "an attempt to swim without going in the water" or "wanting to learn to swim before venturing into the water." (Encyclopedia, section 10).

For Hegel, knowledge can be examined only in use. He denies only the possibility of a preliminary examination. The analysis and criticism of certain concepts must not precede their use; however, they must accompany it.

In order to understand Hegel's criticism of Kant's theory of knowledge, I think it is necessary to point out the basic features of Kant's theory of knowledge. Kant's entire epistemology is based on (1) How the transcendental approach considers the condition of the possibility of science, (2) what science can know and what it cannot know, and (3) that philosophy deals with synthetic a priori propositions that are indubitably true.

Therefore, his purpose is to inquire into the original, certainty, and the extent of human knowledge. In other words, his purpose is to inquire into the nature of the understanding. In "Critique of Pure Reason," Kant investigates how far can reason go without the material presented and the aid furnished by experience. That is, reason should examine its own nature, and whether it is capable of attaining knowledge without the aid of experience. According to Dr. Cairal's analogy, the task both Kant and Locke set for themselves resembled that of investigating a telescope, before turning it upon the stars, to determine its competence for the work. (Prichard, Kant's Theory of Knowledge, p. 3)

The rationalist theory of knowledge has its basis on reason. For the Rationalists Descartes, Leibniz, and Spinoza, knowing are independent from knower, i.e., object and subject are two different things. For them, the truth of reason is the certain truth. For example, Quine says that, "for Leibniz the truths of reason are true in all possible world" (p 20). The main idea of the rationalist is that one can be sure only of truth in reason. In other words, the certainty of truth lies in a priori and analytic statements. For Leibniz, both mathematics and metaphysics are a priori, and all a priori propositions are analytic.

In rationalism the problem is to explain the knowledge of the material world if the certainty of truth belongs to reason.

On the other hand, empiricism accepts that all our knowledge comes from experience; therefore, knowledge is not analytic but synthetic. All logical truths and the principles of thought are based on experience. Locke believes that reason is a tabularasa at the beginning. In other words, we do not have any a priori and analytic knowledge. This idea can be shown in Hume's critique of the concept of cause and metaphysics. For Hume, causation is impossible for reason to think a priori because the law of causation is not an a priori a concept, and in the relation of cause and effect, there is no necessary consequence of one thing to another. So Hume rejects the law of causation with regard to an a priori concept and a necessary combination of two events in nature. As a result of his criticism, metaphysics becomes impossible and also science becomes untrustworthy knowledge.

With Hume's attack on the law of causation, Kant says that I woke up from my dogmatic slumbers. Kant sees that Hume touches only one particular case of a fundamental general problem. Kant puts the general problem in the form "How is synthetical a priori knowledge possible?"

"There can be no doubt that all our knowledge begins with experience.... But though all our knowledge begins experience, it does not follow that it all arises out of experience." (C.P.R., B1, 41) Although Kant starts with experience, he immediately thinks that experience is not enough for having knowledge, so he does not accept either rationalism or empiricism. In the next step, he looks at the possible kinds of judgments and knowledge in order to define how they exist in reason.

For Kant, there are four kinds of knowledge in order to establish the possible kinds of judgment: A priori, a posteriori, analytic, and synthetic. Before going into the possibility of judgments, I would like to explain these four concepts in accordance with what Kant means by them.

By a priori, Kant means that "we do not derive it immediately from experience, but from a universal rule—a rule which is itself, however, borrowed by us from experience." (C.of P.R., B2, 43). Kant gives an example for this kind of knowledge: If a man undermines the foundations of his house, he may know a priori that the house will fall. He cannot know this completely a priori, but when he gets it through experience, at that time, he understood that all bodies are heavy, and that they need supports. Therefore, we can learn that a priori knowledge is absolutely independent of all experience. (C. of P.R., B2-B3, 43).

In addition to a priori knowledge, Kant accepts that there are some a priori concepts and percepts which do not come from experience. According to Kant, the notion of cause and substance are a priori concepts, and space and time are also a priori, and they are perceptual but not conceptual.

For Kant, if a proposition is thought as necessary and universal, it is also an a priori judgment. Consequently, a priori judgments are necessary and universal judgments which are not derived from experience.

The opposite of a priori judgments are a posteriori judgments. According to Kant, they are contingent and are not universal judgments which are derived from experience. Therefore, a posteriori knowledge is empirical knowledge.

According to Kant, "whatever be their origin or their logical form, there is a distinction in judgments, as to their content, according to which they are either merely explicative, adding nothing to the content of knowledge, or expansive, increasing the given knowledge. The former may be called analytical, the latter synthetical judgments," (Prol., #2, 14). Kant understands this distinction as a possible relation of subject to the predicate in his "Critique of Pure Reason." He says that "either the predicate B belongs to the subject A, as something which is contained in this concept A, or B lies outside the concept A." (C. of P.R., B11, 48) As it is understood from Kant's definition of analytical judgment, one may define it as one follows analytical judgment, and it adds nothing through the predicate to the concept of the subject; in other words, the predicate does not say anything more than the content of the subject in that proposition. Here, I will take Kant's example: "All bodies are extended." According to Kant, this judgment is analytical because the extension is thought to belong to the body, or the body and the extension are understood as identical, so the predicate of this proposition is identical to its subject.

Furthermore, Kant accepts that all analytical judgments are based on the law of contradiction, and they are a priori by virtue of their nature. In the analytical judgment, the subject contains its predicate in itself, so without contradiction, the analytical judgment cannot be denied. In every case, all analytical judgments are a priori since one needs only to analyze it without looking beyond it.

I think that Kant's example of the analytical judgment is not a good example because in this example, Kant accepts the Cartesian view of "res extensa". Here, Descartes equates body with extension, and Kant believes that Descartes is right. However, one can say that the extension is the main characteristics of the body or the essence of the body, but the body is not just extension. I will take Quine's example of analytical judgment as the best example: "All and only bachelors are unmarried men." This example tells us that the bachelor and the unmarried man are identical by virtue of their meaning and definitions. Although Quine denies that there are no such analytical judgments, I believe that there is such analytical judgment because we know some judgments that they are self-evidence of themselves, such as Quine's example.

Unlike the analytical judgment, Kant believes that there is a synthetical judgment which its predicative tells something more than its subject. Let's take again Kant's example: "All bodies have weight." For Kant, the weight is not the essence of body in the main characteristics of the body, so this judgment adds and amplifies something to its subject.

Contrary to analytical judgment, synthetic judgment is not wholly based on the law of contradiction because synthetical judgments can be a posteriori or a priori. Kant maintains that synthetical a posteriori judgments are based on empirical experience. On the other hand, some synthetical judgment is not based on experience but on a priori judgment.

Generally speaking, there are three possible relations of subject and object in order to make a proposition or judgment: Analytic judgment; synthetical a posteriori judgment, and synthetical a priori judgment; and, for Kant, synthetical a priori judgments can be judgments of science and philosophy because they are both synthetic (predicate more than subject) and a priori (necessary and universal). Therefore, the aim here is to show how this kind of judgment is possible. If Kant can show the possibility of them, then science and philosophy became possible. For this reason, Kant shows that all mathematical judgments are synthetical a priori judgments.

Kant says that all mathematical judgments are a priori not empirical; "because they carry with them necessity, which cannot be derived from experience." (C. of P.R., B15, 52). Kant gives an example of mathematical judgment: " $7+5=12$ ". At the first step, one can think that it is analytical judgment. However, Kant suggests to us that we should look more closely. They are two different intuitions. Kant says that when we added 5 to 7, we have already thought in the concept of a sum  $7+5$ , but not that this sum is equivalent to the number 12. Therefore, all mathematical judgments are synthetical.

Kant accepts that natural science contains a priori synthetical judgments as principles. Kant believes that Newton's law (action and reaction are always equal in all communication of motion) is synthetical a priori, and it is also synthetic. (C. of P.R., B18, 54) Furthermore, Kant accepts that metaphysical judgments are synthetical a priori judgments.

Up to the present, I have tried to show the distinction and the possible combination between analytical and synthetical judgments. It is already said that analytical judgment is possible by virtue of the law of contradiction and synthetical a posteriori judgment is possible by virtue of experience, but how about synthetical a priori judgment? What makes it possible? How is it possible?

Since Hume shows that a priori knowledge is nothing but a long habit of believing something as true. Therefore, metaphysics is impossible and also other sciences. Kant thinks that in order to answer how synthetic a priori judgment is possible, one must answer the following question because the possibility of these questions makes synthetical a priori judgment possible:

1. How is pure mathematics possible?
2. How is pure natural science possible?
3. How is metaphysics in general possible?
4. How is metaphysics as a science possible?

Kant maintains that pure mathematics is possible because pure intuition is not empirical, but a priori. Without intuition, mathematics cannot take any single step. Geometry is based on the pure intuition of space; therefore, geometry is possible. Namely, mathematics and geometry are possible as synthetic a priori subjects.

According to Kant, pure science of nature is possible if and only if we have knowledge which comes from the laws of nature because the laws of nature can be only known by means of experience," but conformity to law in the connection of appearance, because experience itself requires laws which are a priori, necessary, and universal.

Consequently, Kant says pure science of nature is possible by virtue of universally necessary laws of nature.

Metaphysics is possible in general because Kant maintains that reason is concerned with what lies beyond experience. Unlike understanding, reason is analytic, and it can take itself as an object. Although reason wants to learn what there is beyond experience, pure reason is bounded by experience. Therefore, we can just hope to know what lies beyond experience, but we cannot know them. Therefore, metaphysics is a theory of development of reason which can know just possible experience. Therefore, in metaphysics we can make no synthetic a priori judgment, since metaphysics is a transcendental illusion as a science.

Consequently, after answering these four questions, Kant believes that synthetical a priori judgments are possible because they exist in these sciences which we already proved that they exist. Therefore, the possibility of synthetical a priori judgments lies in the possibility of these four questions in which they exist. Furthermore, for Kant, knowledge is a combination of something from experience and something from categories which are a priori. In other words, knowledge is an outcoming of sense intuition and categories of understanding. Therefore, knowledge must be universally necessary by virtue of the categories of understanding which do not come from experience. On the other hand, two a priori concepts-space and time-make sense intuition possible.

Kant goes further in explanation than how we get the knowledge of something. First of all, he examines the rationalistic and empirical aspects of knowledge. He sees some deficiency in both aspects. He maintains that in order to have knowledge, there must be a combination of sensory intuition and categories.

### **Knowledge=Sensory Intuition (with space&time) & Categories**

According to Kant, there are twelve pure concepts of understanding. These concepts of understanding unite the contents of intuition, and they serve to unite the multiplicity of the intuition. Sensory intuitions are given in spatial-temporal forms which are space and time.

I would like to explain what Kant means by "space" and "time." Space is not an empirical concept derived from external experience... Space is a necessary, a priori representation that underlies all outer intuitions. Space is not a discursive concept but a pure (i.e. a priori) intuition and space is not a concept but an a priori intuition. Geometry, for Kant, is a synthetic a priori determination of the proportion of space, for it is a science in which we are in a position to make synthetic a priori judgments about just such spatial concepts as straight lines and shortest distances. The condition of making such judgments is that space is a priori; otherwise judgments about the proportion of space could not be a priori.

Time is not empirical concept we do not get the concept 'time' by abstracting from experience. On the contrary, we cannot experience anything without presupposing time. Time, for Kant, is a necessary idea. Time is not a discursive concept, but an a



priori intuition. Time is not constituted by the sum of discrete temporal units, for to add units of time together would mean that one unit of time follows after another; but in the concept 'follow after' time is already presupposed. For Kant, time is not an empirical concept, but an a priori intuition.

Consequently, space and time are a priori form of intuition. As a priori forms of intuition, space is a necessary condition for all outer intuition and time is a necessary condition for all outer and inner intuition. As a priori forms of intuition space and time are the necessary and sufficient conditions for the synthetic a priori judgments we are able to make. Therefore, space and time are super categories and a priori. Space and time are condition for the possibility of experience whatever. Temporality and spatiality do not belong to the object; they belong to the condition of experiencing the object. Space and time are ideal. The objects are not in space and time.

Categories are rules for working up an object on the basis of sensual intuition, i.e. judgment of experience. Thinking is the same as judging that is uniting representations in consciousness. The object is constituted in such a way that it has universality and necessity; these latter come from us, i.e., the categories of understanding. All objects of experience reflect the objective criteria (causality, the categories, etc.). They are in the object because we put them there. Critical philosophy is an attempt to understand the condition for the possibility of knowing.

The other point in Kantian epistemology I think is the separation of phenomena from the noumena. In the "Critique of Pure Reason", Kant emphasizes that the categories are only applicable to what is given in space and time. The categories have empirical but not transcendent applicability. We cannot, therefore, understand something as a transcendent object, i.e. an object that does not appear in space and time. We call what is intuited in space and time 'phenomena', and Kant calls 'noumenon' which is not phenomenon but thing-in-itself. The concept noumenon has two meanings: **1.** Negative meaning: the concept 'noumenon' is not an object of intuition. **2.** Positive meaning: The concept 'noumenon' means an object that can be intuited through a special kind of nonsensory intuition Kant does not accept the positive meaning of the concept of 'noumenon' since it is meaningless. Therefore, Kant acknowledges only the negative meaning. The concept is not a concept of some sensible object or other, but is a concept of something that is not an object that can be perceived by the senses.

Kant believes that there are categories and that the categories are a necessary condition of knowledge; also that they are only applicable to what is given in intuition. Kant believes that we have knowledge about appearance but not about noumena. Noumena, which is the thing-in-itself, is unknown to us. We do not know what the thing-in-itself is, since noumenon cannot be intuited in time and space.

Kant, hitherto, maintains that it has been assumed that all our knowledge must conform to objects. We must try to know whether we may not have more success in the tasks of metaphysics if we suppose that objects must conform to our knowledge. (Critique of Pure Reason B XV-XVI). In the transcendental Dialectic, Kant argues that it is the nature of reason to employ the categories beyond that which is given in space and time. However, for Kant, categories can only be applied to what is intuited, and an offense against this rule results in what Kant calls a transcendental illusion... This is

unavoidable since the transcendental illusion has its roots in the essence of reason. For this remain, Kant distinguishes between reason and understanding. For Kant, to think an object, i.e., make a judgment about what is given in space and time so that by means of categories it becomes a judgment about an object, is an activity of understanding. As it is said before, reason wants go beyond experience, but reason is bounded up with experience. Reason hopes to know what lies beyond experience, i.e., reason tries to know metaphysical propositions such as immortality of the soul, the existence of God etc.

Transcendental philosophy deals not with objects but with the a priori conditions for knowing the objects. Empirical idealism is what we experience as ideas of representations, that is, representations come first in the order of experience and objects later. However, Kant calls himself an empirical realist and which means that for him things come first in the order of experience. Kant is empirically object directed (or a realist), However, what he is proposing to do-is to tell how objects are possible and that begins with representations.

### **Hegel's Critique of Kant's Theory of Knowledge:**

(1) The knowing before you know issue.

(2) The criticism and the knowing must be part of the same system of thought development.

(3) The analysis of Kant's theory of knowledge is based on the destination between understanding and reason.

(4) Hegel's criticism of the "thing in itself" doctrine and the consequent charge of 'subjectivism'.

(5) The relation between experience and transcendental ideas. On what ground did Kant consider the priority of understanding over reason?

Is knowledge a subject of critical analysis (Kant) or is critical analysis an aspect of knowledge? (Hegel).Hegel says that Kant "demanded a criticism of the faculty of cognition as preliminary to its exercise" (Hegel's Lectures on the History of Philosophy, p. 429). For Hegel this amounts to knowing before you know, since the faculty of cognition and the analysis of knowledge are both part of "knowing."

For Kant, critical philosophy marks out the necessary conditions for the possibility of experience. It endeavors to specify the conditions for the possibility of experience. It endeavors to specify the conditions that are necessary for the possibility of knowing. Hegel insists that the examination of knowledge is itself part of knowledge. Hegel objects to the separation of the activity of criticism from the subject of criticism. Kant's analysis of judgment and the table of categories derived from it are abstract and separated from their use in the actual process of knowing.

For Hegel, the process of inquiry has to include "the action of the forms of thought with a criticism of them" (Encycl, 41, p. 84-8). The forms of thought must be investigated and studied in their nature and application. The forms of thought must be

"the object of research and the action of the object." (Ibid) We can examine their limits and point to their defects as we examine them in their actual performance. Hegel points to his Dialectic as a process whereby the examination of knowledge is immanent in the act of knowing and vice versa.

Hegel criticizes Kant for using the categories as ground for objectivity of knowledge and for analyzing them as prior conditions for the possibility of knowledge, rather than in their actual functioning in the process of knowing. For Kant, we must know what it means to know (criteria that establish the conditions for the possibility of knowing an object) in order to enable us to have the actual experience of knowing.

The above means that in order to arrive at objectivity, i.e. to have a judgment of experience we must subject the representations to a rule and connect them in a specific manner. And "only in so far as our representations are necessitated in a certain order as regards their time relations do they acquire objective meaning" (A 197 B 242-3).

Kant argues for the necessity of a critical examination of our fundamental categories before we engage in the task of doing philosophy. The Hegelian approach is to proceed directly to the actual philosophical problem and knowledge will result in the process of our actual engagement (activity) in dealing with the particular problem at hand.

Kant defines knowledge in terms of the necessary a priori synthetic judgments (concepts of understanding) which make experience possible, or without which, experience would not be possible. There is no simple separation between the empirical and the logical since experience requires a necessary (a priori) logical structure in order for it to be possible. Kant's transcendental approach marks out the necessary conditions for the possibility of experiencing an object as an object of knowledge. The necessary conditions are transcendental, which means that they are neither purely logical in terms of formal logic, i.e. the law of contradiction, etc., nor purely empirical in terms of sensuous input. This is so, since the analysis of being an object, i.e. what it means to be an object is part and parcel of the definition of the general shape of experience. For Kant, the conditions for the appearance (of the object) are subject to the universal and necessary rules and its apprehending (the judging) will have to be in accordance with the necessary rules.

Hegel's main criticism pertains to Kant's doctrine of appearance and the "thing in itself". Hegel accuses Kant of subjectivism by his (Kant's) limiting all knowledge to the sphere of appearances, and by his refusal to include in knowledge the things themselves, as they are constituted in the world. For Hegel, to know is to know the things themselves, their properties and relations, then internal and external determinations. Knowledge is knowledge of the real, and the real is what we comprehend. In Aristotelian terms, the thing is a "this" and "a such." It is substance and accident. Hegel following Aristotle is a realist in terms of the meaning of what it is to know an object. He considers Kant's domain of "appearance" as subjective and insubstantial. Kant's philosophy is a philosophy of subjectivity....since thought is subjective, the capacity of knowing the absolute is denied to it" (Hegel's Lectures... p. 423).

Hegel further says that for Kant to know an object is to produce the object in consciousness. This makes the consciousness assume the properties of the thing and the thing in itself (its unity) is reduced to a mere abstraction. Kant's subject judges the object in accordance with the a priori categories of understanding. The unity, identity and objectivity of the object are derived through the transcendental unity of apperception. The subject thinks about (judges) the object. The object is thought (judged) by the subject. However, for Hegel, it is more reasonable to consider self-consciousness (or the "I") as a self-reflected unity which in trying to apprehend the thing is indifferent to what it cognizes, rather than to postulate the latter on the part of the thing and its properties only.

While it is true that the object does not think the subject, it is nevertheless true that the subject apprehends itself as a unified thinking subject capable of exercising the a priori synthetic judgments (categories of understanding) only in the process of thinking the object. The subject grasps his own subjectivity only as reflected in the transcendental process of the subject thinking of an object. Thus, for Hegel, there is a reciprocal relation between subject and object. Kant's subject-object relation is one-sided, since the unity of the object is chiefly derived from the transcendental unity of apperception by the subject. In other words, for Kant, it is the thinking subject that bestows its unity on the object. For Hegel, the subject's unity is a reflected unity apprehended solely through the transcendental analysis of the object. This means that for Hegel, the subject depends as much on the object as the object on the subject.

The spontaneous activity of the subject is counterbalanced by an understanding of the importance of the object in bringing to light the reflected unity of self-consciousness. If Kant would have followed this route, he would have been better able to appreciate the things in themselves, in their relation to each other and in the manifestation of their unity and properties.

Hegel maintains that Kant's categories are meaningless and empty when taken apart from the sensible manifold to which they apply. The categories belong to thought and they acquire content only when filled with the sensible intuitions. They acquire meaning only in combination with the sensory input. Taken by themselves, they are empty. This is a too strong criticism of Kant's transcendental categories. Kant draws a clear distinction between the judgment of perception and the judgment of experience. He differentiates between the actual and the possible. Whatever agrees with the "formal conditions of experience" is possible, but for the possible to be actual, a connection with perception is necessary. Obviously, one cannot say that the a priori conditions of experiencing an object are only meaningful in the process of their actual application. The latter is what Hegel implies but it is not what Kant would maintain.

Hegel's fundamental criticism of Kant concerns the relation between the transcendental idea and experience. Kant himself questions whether the idea is appropriate (being too large or too small) and "is to that to which it is directed, namely, possible experience" (B 517-18). Possible experience is that which alone gives reality to our concepts. The idea has to adapt itself to empirical knowledge. In the example of the ball and the hole, no priority is established. But in the other example of the man with the coat, it is obvious that the coat is for the man rather than the man for the coat. The

transcendental idea represents reason and the empirical knowledge represents understanding. Having established that the priority of understanding vis a vis reason, Kant asks whether the fault lies with the idea (Reason) as being too large for what the understanding can provide. This comes down to the essence of Hegel's criticism, who questions Kant's dogmatic preference for understanding (empirical knowledge) relative to reason (the idea). In Kant, reason is reduced to a regulative function and is subordinate to understanding. For Hegel, "The idea is in fact what all things truly are and to the extent that sensible things fall short of it, it is they, not the idea, which are defective in "truth" and reality (J.N. Findley, Hegel, p. 253). For Hegel, an understanding that knows a thing only as appearance is itself an appearance and nothing else. Kant acknowledged the necessity of reason (in uniting the possible with the actual) but put it aside in favor of understanding of the phenomenal realm where actuality and possibility can be separated. Hegel's claim is that Kant's doctrine of possible experience confines knowledge to mathematics and natural science. Thus it absolutizes understanding relative to reason, and in doing that, critical philosophy takes a dogmatic stand.

### **My View of This Criticism:**

Hegel points out that Kantian epistemology is bound up with a preliminary examination of the faculties of cognition. In Kant's theory, cognition can examine its rule and its faculties without going outside of itself. Hegel completely rejects this idea, since he thinks that if knowledge is bound up with its use or its performance, then with an examination of the faculties of cognition as a preliminary to their use, it is impossible, I think, that this could be the basic difference between Kant and Hegel. With this criticism, I think that Hegel is right because without exercise, performance and use, the theory of knowledge is one-sided. Here, the analogy which is an attempt to swim without going in the water is very clear. In order to have knowledge of an object, I believe, knowledge must accompany both with the faculties of cognition and performance. So I agree with Hegel at this point.

As Hegel did, I also do not believe that there is a thing-in-itself, the question is how I know that there is a thing-in-itself, and the question is how I know there is a thing-in-itself if I cannot have any knowledge of it. I think here there is a logical paradox which tells us that there is a noumena, but that we cannot know it. This is an absurd proposition in terms of knowing something without knowing it.

Kant limits our knowledge with appearance. After denying that there is no noumena, I think that there is no limit for the knowledge of the objects; everything can be known since there is no unknown noumena. Although Kant limits our categories to twelve, I think that there can be more or less than this number. I mean that there they can be categorized differently as Kant and Aristotle did. According to my understanding of categories, space and time are not super categories or in me, but they are in the object. Objects are in space and time. Space and time are not merely subjective forms imposed by us on the material of sense experience: They are out there as the objects and are imposed on them by the elementary action of the Idea

Consequently, I think that Hegel's criticism of Kant's theory of knowledge is right, but I do not think there is an absolute spirit as Hegel maintains in his philosophy. At this point, I disagree with Hegel. Absolute spirit is good only in abstraction, and it does not exist or exercise anywhere.

### **Its Consequences for the Theory of Knowledge:**

In modern philosophy, there are two opposite theories of knowledge: 1. Foundational aspects of the theory of knowledge; 2. anti-foundational aspects of the theory of knowledge. Hegel's criticism of Kant's theory of knowledge makes the anti-foundationalist aspect very clear. The other important point is that since Descartes, critical philosophy is the central point for the theory of knowledge.

After Kant, the German idealists Fichte, Schelling, and Hegel determined the theory of knowledge in terms of the unity of subject and object. On the other hand, after Hegel, Hegelian philosophers are divided between left Hegelian and right Hegelian. For example Feuerbach, Marx and Engels maintained the material aspect of theory of knowledge. They all started from either foundational or antifoundational aspects of the theory of knowledge.

According to Professor Rockmore, postepistemology, i.e. post-Hegelian epistemology can be divided into two major approaches:

#### **1. Post-epistemological Phenomenology.**

"Both of the phenomenological approaches considered so far respond to the problem of justification of claims to know through methodological considerations, either in concern to exclude presuppositions from the theory as inconsistent with knowledge or in their necessary inclusion as a precondition of it. More recently, a third strategy has arisen on the periphery of post-Hegelian phenomenology, whose defining characteristic is the denial of the need to justify the claim to know other than through itself." (Hegel's Circular Epistemology, p. 171)

#### **2. Analytic Post-epistemology: (Ibid, p. 172)**

"Analytic postepistemology is the result of the denial of the central premise of analytic antifoundationalism, that is, that knowledge without foundations is possible. This new perspective accepts both the original analytic insight that knowledge requires foundations can be provided, in order to draw the skeptical conclusion that knowledge is not possible. Accordingly, this latest analytic attitude represents a strategy whose purpose is to show the validity of the traditional skeptical claim that we can know only that we cannot know within the context of the recent analytic epistemological discussion."(Ibid p. 172)

## REFERENCES

- Beiser, Frederick C. (ed.), (1993) *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C., (2005) *Hegel*, New York and London: Routledge.
- Deligiorgi, Katerina (ed.), (2006) *Hegel: New Directions*, Chesham: Acumen.
- Forster, Michael N., (1989) *Hegel and Skepticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F., (1892) *Lectures on the History of Philosophy*, trans. By E. S. Haldane, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd. London.
- Hegel, G. W. F., (1977) *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller (Translator), Oxford University Press, USA.
- Hegel, G. W. F., (1991) *the Encyclopaedia of Philosophical Sciences*, trans. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris, Indianapolis: Hackett.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of History*, trans. J. Sibree New York: Dover, 1956.
- Kant, Immanuel, (1929), *Critique of Pure Reason*, N. Kemp-Smith (trans.), London: Macmillan.
- Kojève, Alexandre, (1969), *Introduction to the Reading of Hegel*, Allan Bloom (ed.), J. H. Nichols, Jr. (trans.), New York: Basic Books.
- Lukács, Georg, (1975) *The Young Hegel*, trans. R. Livingston, London: Merlin Press.
- Popper, Karl, (1945) *The Open Society and Its Enemies*, 2 volumes, London: Routledge.
- Prichard, Harold Arthur, (2009) *Kant's Theory of Knowledge*, Cornell University Library.
- Rockmore, Tom, (1986) *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington Indiana University Press.
- Solomon, Robert, (1983) *In the Spirit of Hegel*, Oxford: Oxford University Press.
- Stern, Robert, (1990) *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London: Routledge.
- Taylor, Charles, (1975) *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

## YAZAR HAKKINDA

A. Kadir ÇÜÇEN, Prof. Dr.

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

E-posta: kadir@uludag.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

A. Kadir ÇÜÇEN, Prof. Dr.

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: kadir@uludag.edu.tr



## İdealizmin Ötesinde Yeni Bir Schelling İmgesi

### Özet

Schelling, genel olarak Alman idealist geleneğinin içerisinde Fichte ile Hegel arasında bir geçiş filozofu olarak ele alınmaktadır. Bu nitelendirmede çoğunlukla Schelling'in erken dönem düşüncesinin merkeze alınması, bunun bir sonucu olarak geçiş dönemi ve geç dönem felsefesinin göz ardı edilmesi belirleyici olmaktadır. Ancak son dönemde filozofun geçiş dönemi ve geç dönem düşüncesinin zenginliği keşfedilmeye başlanmış ve karşımıza yeni bir Schelling imgesi çıkmıştır. Bu makalede bu yeni imge paralelinde Schelling idealizminin ötesine taşınacak ve bu ötelemenin nedenleri üzerinde durulacaktır.

### Anahtar Terimler

İdealizm, Negatif Felsefe, Pozitif Felsefe, Bilinçdışı, İrrasyonalizm.

## A New Schelling Image Beyond Idealism

### Abstract

It is generally accepted that Schelling is a transitional figure in German idealism between Fichte and Hegel. In this description the determinant is only to being focused on Schelling's early philosophical period and as a result of this, not to being taken into account of his transitional and later philosophy. Today it is started to being discovered profound of Schelling's transitional and later philosophy and so we are faced with a new Schelling image. To the analogy of this new image, in this article Schelling will be moved to beyond of idealism and it will be discussed why Schelling is not an idealist.

### Keywords

Idealism, Negative Philosophy, Positive Philosophy, Unconsciousness, Irrationalism.

## 1. Giriş

Felsefe tarihi okumaları da dahil olmak üzere Schelling üzerine yapılan çalışmaların bir yansıması olarak Schelling genel olarak Alman İdealizmi içerisinde Fichte ve Hegel arasında bir geçiş filozofu olarak ele alınmaktadır. Guido Vergauwen'a göre bu konumlandırmada Hegel'in, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*'de Schelling'e yönelik olarak yaptığı, onun felsefesinin, felsefenin başarı ile sonuçlanmış bir parçası olmayıp henüz oluşum aşamasında olan bir dizisi olduğu şeklindeki değerlendirmesinin etkisi büyüktür (1975: 8). Robert F. Brown da *The Later Philosophy of Schelling* adlı eserinde Vergauwen gibi bu konudaki Hegel etkisine vurgu yapmakta ve bu klasik Schelling algısının temelinde Hegel'in yorumlarının olduğu üzerinde durmaktadır (1977: 15).

Hegel'in bu konudaki belirleyici diyebileceğimiz etkisinin yanı sıra Schelling'e ilişkin felsefe tarihi okumaları da Schelling'in nerede durduğunu tespit etme konusunda önemli bir işleve sahiptir. Buradaki en dikkat çekici nokta, Schelling'e yönelik bu okumaların çoğunun yalnızca erken dönem düşüncesine odaklanmasıdır. Erken dönem düşüncesini merkeze alan söz konusu okumalar, Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte gün yüzüne çıkan düşüncesinin zenginliğini gözden kaçırmakta ve daha da önemlisi onun felsefesinin bütününe genel olarak idealist çizgi içerisinde değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Schelling'in erken dönem düşüncesinde idealizmi vurgulayıp yeniden temellendirme çabası göz ardı edilemez. Ancak bu dönem çalışmalarında dahi önemli ayrıntılar, Schelling'i bu çizginin ötesine taşıyabileceğimizi göstermektedir. Bu bağlamda Schelling'in felsefesinin izlediği yönün, onu başlangıç noktasından tümüyle koparmasa da, oradan uzaklaştırdığına yönelik ipuçları sunduğu ileri sürülebilir. Sözü edilen ipuçları göz önünde bulundurularak bu çalışmada Schelling'in hangi noktalarda idealizmden uzaklaştığı üzerinde durulacak, idealizmin ötesinde bir Schelling imgesine ulaşılmaya çalışılacak, bu imgenin oluşumunda etkili olan nedenler ele alınacaktır.

Bu çalışmanın sınırları içerisinde Schelling'in farklı bir bakış açısı ile değerlendirilmesi noktasındaki asıl güdüleyici neden, Schelling'i, içerisine dahil edildiği klasik Alman düşünce çizgisinden çıkararak onun çağdaş düşünce ile bağlarını kurmaya yönelik yorumların dikkat çekici bir şekilde artıyor olmasıdır. Bu çalışmalar öylesine etkili olmuştur ki, neredeyse alışılmış Schelling imgesini bütünüyle değiştirmiştir. Bu bağlamda Schelling'in kendi ifadeleri çağdaş okumalardaki yorumlarla bir araya getirilerek burada farklı bir Schelling yorumu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

## 2. Schelling'in İdealizmi

Erken dönem düşüncesinde Schelling'in öncelikli amacı, Fichte gibi Kant'ın felsefesini kuşkucu itirazlara karşı korumaktır. Öyle ki 1794 yılında kaleme aldığı *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*'ta Schelling, Kant'ın felsefenin bir ilk ilke gereksinimine vurgusuna dikkat çekmektedir. Hatta Schelling'in, felsefenin böyle bir ilke olmaksızın gerçek bir bilim olmayacağına yönelik inancını belirleyen, kendisinin de belirttiği gibi Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'ta ortaya koyduğu

iddialardır (Schelling 1859, I/1:87). Elbette ilke olmaksızın felsefenin olmayacağı düşüncesinde Schelling Kant kadar Fichte'den de etkilenmiştir (a.e., I/1:88).

Kant'ın felsefesini savunabilmek adına yola çıkan Schelling bu ilkenin ne olması gerektiği noktasında Kantçı bir tavır sergilemez. Kant, *Kritik der Urteilskraft*'ta ilk ilkenin varlığına yönelik ifadeler kullanmaktadır (Kant, 1790: B304-305). Buna rağmen o, bu ilkenin ne olduğunu tam olarak ortaya koyamamaktadır. Buradaki temel sorun, söz konusu ilkenin niteliğine yönelik belirlemeleridir. Nitekim Kant bu ilkenin düzenleyici bir ide olduğunu söylemekten ileri gidememiştir. İlkenin düzenleyici bir ide olarak kalması Fichte ve Schelling için teorik alanla pratik alan arasındaki uçurumun ortadan kaldırılamaması anlamına gelmektedir.

Schelling'in, felsefenin bir bilim olma yolunda gereksinim duyduğu ilk ilkeyi ararken Kant'a karşı kuşkucu bir tavır içine girmesi Kantçı bir Schelling imgesinin kısa sürede ortadan kalktığını göstermektedir. Kant'a karşı ortaya koyduğu eleştirel tavır göz önünde bulundurulduğunda artık Schelling'i felsefesinin bütününde Kantçı olarak görmek doğru olmayacaktır Hatta Frederick Beiser'e göre o başlangıçtan bu yana bağımsız bir düşünürdü ve bu nedenle öncüllerine<sup>1</sup> tam bir bağlılık içerisinde değildi (2002: 70).

Schelling erken dönem felsefesinde, Kant'tan kopuşunun ya da aslında baştan beri ona tümüyle bağlı olmadığını işaretlerini vermektedir. O, Fichte'nin başlattığı eleştirel tutumu sürdürmekte ve Kant'ta yanıtını tam olarak bulamadığımız şeylere ilişkin temel bazı sorular sormaktadır: “Analitik ve sentetik yargılar arasındaki ayrım nereden gelmektedir? Bu yargı formlarının üzerinde temellendirildiği ilke nerededir?” (Schelling 1859, I/1:103). Schelling, bu sorular aracılığıyla Kant felsefesindeki temel ilkenin eksikliğine ve felsefenin bu ilkeye yönelik gereksinimine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla sentetik *a priori* yargıların olanaklılığı sorunu, Fichte ile birlikte aşkınsal (transzendental) sezginin birliği sorununa dönüştürülmekte (Goudeli 2002: 89) ve tartışma Schelling tarafından sürdürülmektedir.

Kant'a yönelik eleştirilerinde Fichteci bir tutum izlese dahi, Schelling'in ilkeye yönelik yaklaşımındaki değişim onu Fichteci idealizmden de uzaklaştırmakta, buna bağlı olarak idealizme yaklaşımındaki farklılıkların belirginleşmesini de beraberinde getirmektedir. Schelling kendi idealizminin Kantçı olmadığı gibi Fichteci bir idealizm de olmadığını öne sürmekte, Fichte ile bazı noktalarda ortak kanıyı paylaşsalar da başlangıçtan itibaren aralarında düşünsel anlamda önemli farklılıklar olduğuna vurgu yapmaktadır.

Daniel Breazeale, Schelling'in erken dönem düşüncesinde Fichte ile aralarında önemli benzerlikler olsa dahi, onun Fichteci olmaktan çok Spinozacı bir yaklaşım sergilediğini öne sürmektedir. Breazeale, Schelling'i Fichte'den çok Spinoza'ya yaklaştırırken ideaların reel oluşundan yola çıkmakta, buna bağlı olarak Schelling'in aşkınsal (transzendental) bir girişimde bulunmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre Schelling Fichte'den farklı bir tavır sergileyerek ideaların bizim için var olmadığını, onların realitenin kendisini oluşturduğunu varsaymaktadır (Breazeale 2000: 22).

<sup>1</sup> Beiser burada Kant ve Fichte'ye gönderme yapmaktadır. Beiser, Frederick, German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801, London, 2002.

Schelling Fichte ile arasındaki bu farkı *Darstellung des Systems meiner Philosophie*'nin idealizmi tartıştığı bölümünde şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Fichte idealizmi tümüyle öznel anlamda ele alırken, ben tersine onu nesnel olarak ele aldım. Fichte idealizmle refleksiyon noktasında ilgilenirken ben idealizmin ilkesini üretim noktasına yerleştirdim. Bu karşılıklı akli terimlerle ifade edilecek olursa, öznel anlamda idealizm ‘Ben=her şeydir.’ derken nesnel anlamda idealizm tersini söylemeye zorlanır: Her şey=Ben’dir. Her ikisinin de idealizm olduğu inkar edilemeye de, bunlar şüphesiz farklı görüşlerdir” (Schelling 1859, I/1:109).

Felsefenin bilim seviyesine yükseltilebilmesinin ancak “Mutlak” aracılığı ile olanaklı olduğunu düşünen Schelling, ortaya koyduğu reel idealizmin sınırları içerisinde “Mutlak” olanı “Varlık” ile özdeşleştirir. Buna paralel olarak *System des transzendentalen Idealismus*'ta ilk ilkenin çıkarımına ilişkin olarak bu ilkenin, tüm tasarımı öncelediği için “Düşünüyorum.” değil de, “Varım.” şeklinde koyulması gerektiğini ileri sürer (a.e., I/3:367). Bu “Mutlak” Schelling tarafından düşünce öncesine taşınmakta ve dolayısıyla idealizme bir realizm eşlik etmektedir. Hatta zamanla söz konusu realizm idealizmin ötesine taşınmakta, bir başka ifade ile realizm idealizme baskın hale gelmektedir.

Manfred Frank'a göre henüz 1795'te Schelling Fichte'den çok Hölderlin ile paralel bir düşünce içerisinde “Mutlak”ın reel bir varoluşa sahip olduğunu vurgulamaktadır (1995: 72). Frank'ın bu yorumunu izleyecek olursak Hölderlin'in Schelling üzerindeki etkisi, aynı zamanda Fichte ile Schelling'in düşünsel anlamdaki ayrılıklarının da belirleyicisi olmuştur. Frederick Beiser, Hölderlin'in Schelling'i Fichte'nin yaklaşımının yanlışlığı konusunda ikna etmede tümüyle başarılı olmadığına vurgu yapsa da, Schelling'in Fichte'nin ilkesine karşı ortaya koyduğu mutlak özdeşlik ilkesini şekillendirmesinde Hölderlin'in önemli bir etkisi olduğunu varsaymaktadır (2002: 478). Nitekim bu etkiyi Hölderlin, 1795 yılında yazdığı bir mektupta Schelling'in önceki düşüncelerinden, ki burada Fichte'ye olan sıkı bağlılığına gönderme yapmaktadır, az da olsa vazgeçtiğini söyleyerek açıkça dile getirmektedir (1922-1926: 6/1:186).

Schelling'in erken dönem düşüncesini şekillendiren idealizmini felsefesinin geneli için geçerli kılan ve Schelling'i içinde bulunduğu geleneğe olan sıkı bağları ile değerlendiren Heidegger açısından baktığımızda Schelling idealist bir filozoftur. Heidegger, *Freiheitsschrift*'e ilişkin çözümlemesinde Schelling'in bilinçdışı olana yaptığı vurguya dikkat çekerek onun gerçekliği kökensiz olana indirgemesinin önemi üzerinde dursa da, yine de Schelling'i idealist bir çizgide değerlendirmekten kendini alıkoyamamaktadır (1988: 163). Schelling'in Alman idealizmini kendi öz geçmişine kadar götürdüğünü iddia eden Heidegger'e göre (a.e., 6) özdeşlik sistemini savunması dahi Schelling'i idealist olarak adlandırmamız için başlı başına yeterli bir nedendir. Ama elbette Heidegger'in Schelling'i idealizmin bir temsilcisi olarak ele alışının tek göstergesi özdeşlik sisteminin idealizmi gerektirdiği ve Schelling'in de *Freiheitsschrift*'in sınırları içinde özdeşliği hala savunduğu şeklindeki çıkarımları değildir. Heidegger, bunun yanı sıra Schelling'in kullandığı istenç kavramına da gönderme yaparak bu kullanımın Schelling'e idealizmin bir mirası olduğunu öne sürmektedir (a.e., 164-165).

Walter Schulz ise Schelling araştırmalarının onu Alman İdealizmi'nin Proteus'u olmaktan çıkarmaya çalıştığına vurgu yapmaktadır (1975a: 9). Bu iddianın karşısında o, Schelling'in yine de idealist çizginin izlerini felsefesinin sonuna kadar taşıdığını ve onun en uç noktada ancak post-idealist olarak görülebileceğini, bunun bir adım ötesinin yanlış bir Schelling imgesine neden olacağını ileri sürmektedir (a.e.). Schelling'in geç dönem felsefesi de bu anlamda Schulz'a göre idealist düşüncenin bir uzantısıdır (a.e., 15).

### 3. Schelling ve İdealizmin Ötesi

Heidegger'in ve Schulz'un idealist Schelling yorumunun tersine erken dönem düşüncesinde ortaya koyduğu idealizmdeki temel unsurların yanı sıra geçiş dönemi eserlerinde gün yüzüne çıkan düşünsel dönüşüm, Schelling'i zamanla idealist çizginin dışına taşımaya başlamaktadır. Bu bağlamda idealist Schelling imgesinin karşısında onun henüz felsefesinin erken dönemlerinden itibaren idealist çizgi ile arasına mesafe koymaya başladığını savunan görüşler de söz konusudur. Schelling'in günümüz düşüncesinde geç dönem felsefesi aracılığıyla idealizmden kopuk biçimde ele alınmasının temelinde özellikle Paul Tillich, G. Lukacs, Wilhelm Windelband gibi önemli isimlerin etkisi göz ardı edilemez.

Tillich, Schelling'i varoluşçu düşüncenin kaynağı olarak görürken (1961: 133-134) aslında Schelling'in varoluşu özün önüne koymakla bir anlamda idea merkezli düşünceden uzaklaştığını varsaymaktadır. Lukacs ise daha keskin bir belirleme yaparak Schelling'i irrasyonalist düşüncenin başlangıcına koymaktadır (2006: 129).<sup>2</sup> Lukacs gibi Windelband da Schelling'in felsefesini Jacobi, Schopenhauer ve Feuerbach ile birlikte irrasyonalizm başlığı altında ele almaktadır (2006: 330-367).

Schelling'in idealizmin dışında ele alındığı yorumlar bununla da sınırlı değildir. Örneğin Jason M. Wirth ve Dale E. Snow başta olmak üzere, Andrew Bowie, Walter A. White, David Walsh, Slovaj Zizek gibi isimler, Schulz'un da vurguladığı gibi Schelling'i Proteus rolünden çıkarmaktadır. Bu isimler arasında özellikle Wirth günümüz Schelling okumalarının sonucu olarak bir Schelling rönesansı yaşandığını öne sürmektedir (2003: 4,9).

Bu yorumlara paralel bir okuma yapan David Walsh, Schelling'in Hegel'i Kant ve Fichte ile ilişkilendirmeyi sağlayan bir öncü olarak betimlendiği resmin çözülmeye başladığını, özellikle Schelling'in geç dönem çalışmalarının bu konuda belirleyici olduğunu öne sürmektedir (2008: 130). White da (1983) Schelling üzerine yapılmış önemli çalışmalar arasında sayılan *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*'da Schelling'in çağdaş düşünceye etkisini ön plana çıkararak onu genel olarak idealizmden uzak bir çerçevede ele almaktadır. Snow da White'in yorumlarına paralel olarak Schelling'in çağdaş düşünce ile ilişkilerini ortaya koyarak söz konusu iddiaları güçlendirmektedir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> İrrasyonalizm, akli temel alan idealist tutumla özdeşleşmediği için Lukacs'ın idealist olmayan bir Schelling profili çizdiği öne sürülebilir.

<sup>3</sup> Benzer yorumlar için bkz. Snow, Dale E., *Schelling and the End of Idealism*, Albany, 1996.

Schelling'i idealist çizginin dışında yorumlayan isimlerin hepsinin dayanak noktasının aynı olduğu elbette söylenemez. Olsa olsa uzlaştıkları noktalardan söz edilebilir. Bunların başında daha önce de vurguladığımız gibi bu yorumcuların hepsinin Schelling'in geçiş dönemi ve özellikle geç dönem felsefesine odaklanmaları gelmektedir. Bu bağlamda onlar genellikle Schelling'in düşünsel çizgisindeki değişim üzerinde durmaktadırlar. Onun düzenin yerine kaosu koyması, açıklama ve anlamının işlevini ortadan kaldırması burada belirleyici öğelerdir. Bir diğer uzlaşma noktası ise kullandığı kavramsal yapıdaki dönüşümdür. Nitekim Schelling'in bilinçten çok bilinç dışı kavramını kullanmaya başlaması, irrasyonele yaptığı vurgu, bugün gelinen noktada yorumcuları farklı yaklaşımlar sergilemeye zorlamaktadır.

Bu farklı yaklaşımlar ise aslında kaynağını genel olarak Schelling'in ortaya koyduğu ve felsefesinde de izlediği negatif-pozitif felsefe ayrımından almaktadır. Bu ayrımın yola çıktığımızda Schelling'in erken dönem düşüncesi negatif felsefe başlığı altında ele alınırken geçiş dönemi düşüncesi pozitif felsefeye bir hazırlık niteliğindedir. Geç dönem düşüncesi ise artık tümüyle pozitif felsefe adı altında ele alınmaktadır. Bu bağlamda Schelling'in idealist düşünce ile arasına koyduğu mesafeyi görebilmek adına negatif ve pozitif felsefe ayrımından söz etmek gerekmektedir.

#### 4. Negatif Felsefeden Pozitif Felsefeye Geçiş

“Neden hiçbir şey değil de bir şey vardır?” (Leibniz'den akt. Schelling 1859, I/6:155). Bu soru, Schelling'in negatif felsefeden pozitif felsefeye ya da bir başka ifade ile idealizmin ötesine geçişinin anahtarı niteliğindedir. Çünkü Schelling söz konusu soruya verdiği yanıt ile birlikte kavramı başlangıç noktası olmaktan çıkarmakta ve artık varlık ile başlamaktadır. Walter Schulz'un *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*'te Schelling'in negatif ve pozitif felsefe arasında ortaya koyduğu ilişkiye odaklanması sonrasında Schelling okumalarında ön plana çıkan bu ayrım (Bracken 1977: 324), Schelling düşüncesindeki dönüşümü belirlemek ve bunun yanı sıra onun idealizmden ayrıldığı noktaları görebilmek açısından da oldukça önemlidir.

Schelling, negatif ve pozitif felsefe kavramlarını Spinoza ve Leibniz'in felsefeleri arasındaki ayrımı vurgularken kullanmakta ve mevcut olan her felsefenin bu iki kategoriden birine girdiğine işaret etmektedir (Schelling, 1859, I/2:37). Spinoza ve Leibniz'den hareketle yaptığı ayrımın vurguladığı nokta, negatif felsefenin öz, idea, kavram arayışında olduğu yerde pozitif felsefenin reel varoluşa odaklandığıdır (a.e., I/10:125). Bu durumda Leibniz felsefesi Schelling tarafından negatif felsefe olmakla itham edilmekte, Spinoza ise töze yüklediği reel niteliklerle pozitif felsefeye dahil edilmektedir. Schelling'e göre, felsefenin dayanağı olan ilke de bu paralelde kavram olmayıp reel bir varlığı olan, bir başka ifade ile pozitif nitelikli bir ilke olmalıdır (a.e., II/1:564).

Schulz kavram ile varlık arasındaki bu ayrımın Schelling'in geç dönem felsefesinin ana sorunu olduğunu dile getirirse de, onu idealizmin ötesine taşımadığı düşüncesindedir. Kavramdan değil de varlıktan hareket etmenin kavramı yok saymak anlamına gelmediğini, kavramın yine de varlıkta barındırıldığını düşünen Schulz, bu

bağlamda pozitif felsefenin idealizmin sonu anlamına gelmediği inancındadır (1975a: 21-22). Oysa Schulz'un iddia ettiğinin tersine Schelling'in ifadeleri, onun pozitif felsefe ile birlikte idealizmin ötesine geçmeye başladığına işaret etmektedir. Öyle ki, Schelling pozitif felsefenin sınırları içerisinde varlık ile düşüncüyü birbirinden ayırmakta, bir başka ifade ile varlığı artık zihinden bağımsız reel bir varlık olarak ele almaktadır. Oysa idealizm söz konusu olduğunda varlık kavram ya da düşünceden türetilmekte, post-idealizmde ise düşünce varlığın içinde kapsamaktadır. Schelling, geçiş döneminde nadiren varlıktan öze doğru bir geçişin olanaklılığına vurgu yapsa da, geç dönem felsefesinde her iki yaklaşımdan farklı olarak varlığı reel bir varoluş olarak ortaya koymakta, kavramı böylelikle saf dışı bırakarak geçişin olanaklılığını ortadan kaldırmaktadır.

İdeadan hareket etmenin bizi varlığın gerçekliği konusunda ilerletmeyeceğini düşünen Schelling'e göre, kavramdan ya da düşünceden varlığa geçilemez. Bir diğer şekilde ifade edecek olursak düşünceden varlık türetilemez, bir "Ne"den bir "Şu" çıkarılamaz (Copleston 1994: 135). Böyle bir çıkarım, mantıksal olarak olanaklı değildir. Çünkü düşüncede türettiğimiz her şey, aslında evrensel bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla tikel "Bu" hiçbir şekilde türetilmez. Kavramdan ancak kavrama geçilir. Schelling kavramdan varlığa geçişin olanaksızlığını pozitif felsefenin sınırları içinde şöyle dile getirir:

"Ben pozitif felsefede daha önceki metafizik yaklaşımların yaptığı gibi ya da ontolojik argümanın yaklaşım tarzında olduğu gibi Tanrı kavramından başlamam; aksine ondan hareketle tanrısallığa bir geçişin olanaklı olup olmadığını görmek için kavramı aşar ve varoluştan hareket ederim." (Schelling 1859, II/3:158).

Schelling geç dönem düşüncesinde varlığı (Sein) tanımlarken onu *unvordenklich* nitelemesi ile belirlemektedir (a.e., II/4:345-347). Bunun anlamı şudur: Varlık ya da gerçeklik düşüncenin sınırlarını aşar. Gerçeklik zeminsizdir, dolayısıyla artık pozitif felsefenin alanı içerisinde akıl (Vernunft) aracılığı ile kavranamaz. Burada Schelling Hegel ile arasına dikkat çekici bir mesafe koymaktadır. Onun, Hegel'in kavramlardan türetilen sistemini eleştirirken "Neden akıl dışı değil de akıl vardır?" sorusunu sorması dikkat çekicidir (a.e., I/10:252). Schelling bu soru aracılığıyla Hegel'in sisteminde akıl dışına yer olmadığına vurgu yapmaktadır. Schelling'e göre bu sorunun yanıtı önemlidir. Çünkü yanıt, gerçek doğaya ya da bir başka ifade ile doğanın gerçekliğinin önemli bir parçası olan karanlık ve kavranılamaz zemine işaret etmektedir. Hegel'in sisteminde ise deneyimin parçası olan bu gerçeklik akıldan türetilmeyeceği için yok sayılmak zorundadır (Wetz 1996: 188).

Akıl yolu ile kavranılamaması gerçekliğin bilincin dışına atılması anlamına gelmektedir ki, bu durumda artık açıklamalar rasyonel yolla yapılamaz. Bunun bir sonucu olarak "Mutlak", Schelling'in sisteminde kendi içinde karanlık bir yanı taşımak zorunda kalmaktadır. Bu karanlık yan, *Freiheitschrift*'te kökensiz varlık olarak karşımıza çıkmakta (Schelling 1859, I/7:363) bununla kalmayıp Schelling tarafından artık geç dönem çalışmalarında neredeyse kendi başına bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Bu, aynı zamanda negatif felsefenin reddinin ya da pozitif felsefenin başlangıcı ile birlikte idealizmin ötesine geçişin ilanı demektir.

## 5. Bilinçdışı Öğe ve İrrasyonelite

Negatif ve pozitif felsefe arasındaki ayrım bize Schelling'in pozitif felsefe ile birlikte neden idealizmin ötesine geçtiği konusunda önemli ipuçları sunmaktadır. Özellikle pozitif felsefede kullandığı kavramlar bu iddiayı güçlendirmektedir. Negatif felsefenin tersine burada Schelling rasyonel niteliklerin tümüyle dışında olan kavramları ön plana çıkarmaktadır. Bunların başında “bilinçdışı” ve “irrasyonelite” kavramları gelmektedir. Söz konusu kavramlar, aslında Schelling tarafından negatif felsefe döneminde de kullanılırlar, ancak bu felsefenin sınırları içerisinde rasyonel olan tarafından baskı altına alınmış durumdadırlar. Schelling'in geçiş dönemi eserlerinin başında gelen *Freiheitsschrift* ve *Weltalter* ile birlikte rasyonalizmin baskınlığı yavaş yavaş azalmaya başlamakta ve geç dönem pozitif felsefesi ile birlikte söz konusu baskı tersine dönmektedir. Artık rasyonel öğe irrasyonel olan öğe tarafından kontrol altına alınarak ikincil kılınmakta, bunun bir sonucu olarak Schelling gerçekliğin tümüyle kavranılabilir olmadığına işaret etmeye başlamaktadır.

Geçiş dönemi ile birlikte Schelling'i idealizmin ötesine taşımaya başlayan düşünsel dönüşümün kökenini, onun erken dönem düşüncesinde ortaya koyduğu doğa tasarımı ve sanat kuramında bulmak mümkündür. Schelling erken dönem doğa felsefesi derslerinde sık sık doğanın kavranılamazlığından bahsetmektedir (Schulz 1975b: 326). Doğanın kavranılamazlığı düşüncesi zamanla felsefesinin bütününe yayılmakta ve “Mutlak”ın kavranılamazlığı noktasına kadar erişmektedir. “Mutlak”ın kavranılamazlığı ilk bakışta Schelling'in idealizmin dışında ele alınmasına dayanak olamıyormuş gibi gözükmektedir. Çünkü o, idealizmi savunduğu *System des transzendentalen Idealismus*'ta da “Mutlak”ın kavranılamazlığından söz etmektedir. Ancak “Mutlak” burada kavranılamasa dahi sezilebilmektedir. Sezgi de hala bir bilme biçimi olarak ele alındığında “Mutlak” bir şekilde bilimize konu olmaktadır (Schelling 1859, I/3:369). Burada belirleyici olan Schelling'in geçiş dönemi ile birlikte mutlak olanın kavranamadığı gibi sezilemediğini ve dolayısıyla hiçbir şekilde bilginin nesnesi olmadığını söylemesidir. O yüzden “Mutlak” bilinçdışına atılmakta, karanlık bir varlığa dönüşmektedir.

Sanat kuramına gelince bilindiği gibi *System des transzendentalen Idealismus*'ta Schelling özne ile nesnenin, bilinç ile bilinçdışının nasıl olup da özdeş bir noktadan ele alınabileceğini tartışmakta ve bunu sanatçının yaratımına gönderme yaparak açıklamaktadır. Sanatçının yarattığı şeyi neden ve nasıl yarattığına yönelik bütünüyle rasyonel bir açıklama olanağı yoktur; dolayısıyla rasyonel ya da bilinçsel öğeler burada bilinçdışı öğelerle iç içe geçmiş durumdadır. Snow'a göre Schelling'in *System des transzendentalen Idealismus*'ta özbilincin gelişimsel tarihinin ancak estetik bilince başvurularak açıklanabileceği iddiası, onun bilinçdışı olanı ön plana çıkarma gereksiniminden ileri gelmektedir (1996: 120). Ancak Snow'un varsayımının tersine belirttiğimiz gibi *System des transzendentalen Idealismus*'ta bilinç ve bilinçdışı öğe dengeli bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Fuhrmann, *Freiheitsschrift*'e yazdığı Önsöz'de Schelling'in 1806 yılına kadar ki çalışmalarında her ne kadar mutlak olan ideal ile birlikte reel yanı kendinde taşısa dahi, reel olan ile ideal olanın bir aradaltığının ideal olan lehine bir dengede bulunduğunu varsaymaktadır. Reel olan, Schelling'in erken dönem düşüncesinde hala ideal



olmaksızın gerçek anlamda var olamayan ve kaosu ifade etse de ideal ile birlikte var olduğu sürece sadece zararsız olarak nitelendirilen pasif bir varlık olarak konumlandırılmaktadır (Schelling 2008: 13-15). Fuhrmann'ın bu tespitini de göz önünde bulunduracak olursak *System des transzendentalen Idealismus* ve öncesindeki eserlerinin Schelling'in hala idealizmi temellendirdiği ya da en azından temellendirmeye çalıştığı eserler olduğu söylenebilir. Bu çalışmalarda reel olan varlığını sürdürmekle birlikte yine de ideal olan aracılığıyla anlamlandırılmaktadır. Schelling bu süreç içerisinde bilinçdışı olanı bilince taşımaya çalışmaktadır.<sup>4</sup>

Schelling'in düşüncesindeki radikal dönüşüm reel olanın irrasyonel yanının ya da bilinçdışı tarafının vurgulanması ile birlikte belirgin hale gelmektedir. Schelling reel olanın ideal olan tarafından dizginlendiği pasif konumu, felsefesinin gelişim sürecinde koruyamamakta, tersine bilinçdışı ögenin aktif hale geldiği, Fuhrmann'ın söylediği gibi bundan böyle zararsız bir varlık olmaktan çıkıp yıkıcı nitelik kazandığı (Schelling 2008: 22-23) ve artık kavranılamazlığı temsil ettiği noktaya taşımaktadır. Geç dönem düşüncesi dikkate alındığında Schelling'in bilinçdışı olanı sistemde baskın öge haline getirmesinin, Kant ile birlikte ulaşılmaya çalışılan saf akıl sistemi olarak idealizmin içerisinde çatlakların oluşmaya başlamasına neden olduğunu söylemek mümkündür.

*System des transzendentalen Idealismus*'ta ortaya koyduğu doğa ve sanat kuramına bağlı olarak Schelling'in bir idealizm tasarımı ortaya koyma çabası Walter Alan White'a göre başarısızlıkla sonuçlanmıştır (White 1983: 55). Bu başarısızlığın temel nedenlerinden biri olarak gösterebileceğimiz bilinçdışı yapılan ağırlıklı vurgu, White'a göre Schelling'in sonraki düşünsel gelişiminin yönü açısından da dikkate değerdir, hatta onun bu vurgusu neredeyse çağdaş düşüncenin gidişini belirlemiştir.<sup>5</sup>

Schelling'in *Freiheitsschrift*'te de tıpkı *System des transzendentalen Idealismus*'ta olduğu gibi idealizmi kendine özgü bir biçimde yeniden şekillendirmeye çalıştığını görürüz. Ancak *Freiheitsschrift*'te izlediği yol ve kullandığı dil, onu ulaşmak istediği noktadan uzaklaştırır. *System des transzendentalen Idealismus*'ta bilinç ile bilinçdışının dengeli bir şekilde bir arada bulunduğu yerde, artık *Freiheitsschrift*'te bu denge bilinçdışı olandan yana bozulmaya başlamakta, irrasyonelitenin ağırlığı eserde kendini yavaş yavaş hissettirmeye başlamaktadır. İrrasyonelitenin ağırlığını fazlasıyla hissettirmesinin bir sonucu olarak *Freiheitsschrift* ile birlikte Schelling'in doğa tasarımı ve buna bağlı olarak idealizme yönelik düşüncelerinde dikkate değer bir dönüşüm açığa çıkmaktadır. Önceki çalışmaları ile kıyaslandığında Schelling'in *Freiheitsschrift*'te doğayı mükemmel bir tasarım olarak almaktan vazgeçtiği görülmektedir. Bu çerçevede doğada düzen ve kural kadar kökende bir kuralsızlığın ve

<sup>4</sup> Schulz bu paralelde Schelling'in erken dönem düşüncesindeki tavrını akıldışı kavramı ile nitelendirilmenin doğru olmayacağını öne sürmektedir. Ona göre mutlak olanın reel yanı olan doğa da bu bağlamda yalnızca aklın biçimlenmemiş, form kazanmamış halidir. Schulz, Walter, "Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie", Schellings Philosophie der Freiheit: Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen içinde, Stuttgart, 1977, s.33.

<sup>5</sup> Örneğin Lancelot Law Whyte'a göre bilinçdışı kavramının ön plana çıkışı noktasında Schelling Freud'u önelemektedir. Whyte, Lancelot Law, The Unconscious before Freud, London, 1960, ss.124-125.

formsuzluğun da olduğu varsayılmaktadır. Hatta Schelling bu varsayımını sonraki bir çalışmasında biraz daha ileriye götürerek doğadaki şeylerin düzenden çok kuralsızlıktan çıktığını öne sürmektedir. “..şimdiki haliyle düzen kaostan, ışık karanlıktan, akıl akıl dışı olandan çıkmaktadır.” (Schelling 1859, I/8:170).

*Freiheitsschrift*'te artık negatif felsefenin sınırlarını aşmaya başlayan Schelling, doğanın ve tinin zemininin rasyonel bir şey olmaması gerektiğini öne sürmeye başlamaktadır:

“Şu an gördüğümüz haliyle dünya tümüyle kural, düzen ve biçimdir; fakat kuralsızlık sanki yeniden dizginlerinden boşanacaktı gibi derinliklerde yatmaktadır, düzen ve biçim hiçbir yerde kökenselmiş gibi görünmez, aksine sanki başlangıçta düzensiz olana düzen verilmiş gibidir.” (a.e., I/7:359).

Schelling, irrasyonelizi ön plana çıkarırken aynı zamanda idealizm ile bağlantısı içerisinde ısrarla aklın sınırlılığına vurgu yapmaktadır. Bunun nedeni, onun “Mutlak”ın varoluşunun zemininin akılla herhangi bir ilişğinin olmadığına inanmasıdır. Bu yüzden de zemini varoluşun rasyonelitesi karşısında mutlak bir irrasyonellikle doldurur.

İrrasyonel ve dolayısıyla kuralsız olan zemin, aynı zamanda doğadaki teleolojik gelişmenin ve insanlık tarihindeki ilerlemenin kesilmesi konusunda bir tehdit oluşturmaktadır. Çünkü kuralsızlık beraberinde kaosu ve karmaşayı da getirmektedir. Ancak o bir yandan tehdit olarak algılanırken öte yandan Schelling'in sisteminde karşımıza yaşamın dinamiği olarak çıkmaktadır. Öyle ki, Tanrı bu zemine bağlı olarak canlı, yaşayan, edimsel ve bireysel bir varlık olmaktadır. Bu çerçevede Schelling'in canlı Tanrı tasarımının, onun düşüncesini çevreleyen irrasyonelitenin ve kuralsızlığın kaçınılmaz bir sonucu olduğu ileri sürülebilir.

Yaşam terimleri ile ifade edilen Tanrı, mükemmel olmayıp oluşum halindedir, rasyonel açıklamalara gelmez. Tanrı, mutlak bir gerçeklik olduğuna göre, kuralsız olanın da bu gerçekliğin kavranılamaz bir parçası olarak kabul edilmesi gerekmektedir (a.e., I/7: 360). Yaşamla nitelendirildiği için kökensel varlığın doğasını baştan beri uyum içindeymiş gibi düşünmek bir hatadır. Çünkü yaşam, karşıtlıkları içeren bir süreçtir.<sup>6</sup> Schelling'e göre idealizmin mükemmel ve durağan Tanrı'sı etkinlikte bulunamaz. Çünkü o birliktir ve mükemmel bir birlikten karşıtlığa geçiş düşünülemez. İdealizm, buna bağlı olarak Tanrı'yı boş bir sonsuzluk olarak algılamaktadır. Bu sonsuzlukta varlık olmayanın ya da negatif bir gücün yeri yoktur. Oysa Schelling, tersine saf bir varlığın bu negatif güç olmaksızın kavranamayacağını öne sürmektedir (a.e., I/8:222). Schelling'in varoluş metafiziğinin temelinde de zaten içerisinde olumsuzlamayı taşıyan bir varlık tasarımı bulunmaktadır. Tüm varlığı önceleyen olumsuzlama, aynı zamanda varlığın da kaynağıdır. Dolayısıyla hiçlik birden bire her

<sup>6</sup> *Freiheitsschrift*'te karşımıza bu şekilde çıkan yaşayan canlı Tanrı tasarımı, *Stuttgarter Privatvorlesungen*'da ve *Weltalter*'de de varlığını sürdürmektedir. *Freiheitsschrift*'te olduğu gibi bu eserlerde de Tanrı'nın yaşam terimlerinde ifade edildiğini ve buna bağlı olarak Schelling'in, *Freiheitsschrift*'te işaretlerini verdiği idealizmi aşma eğiliminin daha sonraki çalışmalarında tümüyle gün yüzüne çıktığına tanıklık ederiz (a.e., I/8: 219).

şey olma noktasında belirmektedir. Eğer tersi olsaydı Schelling'i günümüz düşüncesine yaklaştıramazdık.

## 6. Sonuç

Schelling'in idealist bir filozof olarak yorumlanmasında pek çok unsur etkili olmuştur. Burada öne sürebileceğimiz en önemli etken Schelling'e yönelik okumaların daha çok onun erken dönem düşüncesine odaklanmasıdır. Eğer onun idealizmin ötesine geçerek klasik düşünceden uzaklaştığını ve çağdaş düşünceye ilham kaynağı olduğunu söyleyebileceğimiz geçiş dönemi ve geç dönem düşünceleri bu kadar arka planda kalmasaydı, bugün büyük olasılıkla felsefe tarihinin dönemsel ayrımlarında önemli değişiklikler söz konusu olurdu.

Schelling her ne kadar klasik bir filozof olarak görülse de çağının düşünme biçimi ile kıyaslandığında sıra dışı sayılabilecek adımlar atmıştır. Öyle olmasaydı bugün Manfred Frank, Jason M. Wirth, Dale E. Snow, Slovaj Žižek gibi isimlerin de etkisiyle yeniden popülerliğini kazanmaya ve felsefe tarihi içerisinde sıra dışı bir konum elde etmeye başlamazdı. Bu isimlerin Schelling okumaları üzerindeki en önemli etkisi Schelling'in ortaya koyduğu düşünsel dönüşümü dikkate alarak onu idealizmin ötesine ya da dışına taşıma girişimleridir. Hepsinin üzerinde uzlaştığı nokta, Schelling'in felsefesinin bütününde idealizme sadık kalmadığıdır. O ya başlangıçtan itibaren ya da felsefesinin gelişim sürecinin belirli bir noktasında artık idealizmle arasına mesafe koymaya başlamaktadır.

Schelling her ne kadar felsefe tarihi içerisinde Fichte ile Hegel arasında bir geçiş figürü olarak ele alınsa da bugün artık bu değerlendirme geçerliliğini yitirmiş gibi görünmektedir. O, idealizmin ortasında Hegel'in felsefesine geçişimizi sağlayan bir bağlantı noktası değildir. Schelling, olsa olsa geçmiş ile bugün arasında bir kırılma noktasıdır. Geçmişle hesaplaşırken onunla bağlarını yavaş yavaş koparmakta ve günümüze ışık tutmaktadır.

Günümüze ışık tutmaktadır. Çünkü artık düzenden değil kaostan söz etmekte, bilinç kavramı yerine bilinç dışı kavramını tercih etmekte, irrasyonel olana vurguyu artırmaktadır. Onu içinde bulunduğu idealist gelenekten uzaklaştıran pek çok unsur bulunmakla birlikte bu çalışmada bu unsurlardan en belirleyici olanları üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki negatif ve pozitif felsefe arasında yaptığı ayrımıdır. İkincisi ise pozitif felsefeye geçişinin işaretlerini verdiği geçiş dönemi çalışmaları ile birlikte ortaya koyduğu kavramsal yapıdaki dönüşümdür. Bu dönüşümde dikkat çekici olduğunu vurguladığımız kavramlar, yani bilinç dışı ve irrasyonel Schelling'i sistem, düzen, akıl gibi idealizmin önemli belirleyicilerinden uzaklaştırmış ve farklı okuma ve yorumlamalar ışığında yeni bir Schelling imgesinin doğmasına olanak vermiştir.

## KAYNAKLAR

- BEISER, Frederick (2002) *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism 1781-1801*, London: Harvard University Press.
- BRACKEN, Joseph A. (1977) "Schelling's Positive Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, Vol.15, iss.3, (July, 1977), pp. 324-330.
- BREAZEALE, Daniel (2000) "Philosophy for Beginners: A Comparative Reading of Fichte's *Crystal Clear Public Report on the True Nature of the Latest Philosophy* and Schelling's *Lectures on the Method of University Study*". *Zwischen Fichte und Hegel* (Hrsg.) Christoph Asmuth, Alfred Denker, Michael Vater, pp. 13-40, Philadelphia: B.R. Grüner Publishing Co.
- BROWN, Robert F. (1977) *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Boehme on the Works of 1809-1815*, London: Bucknell University Press.
- COPELESTON, Frederick (1994) *A History of Philosophy, Volume VII, Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard and Nietzsche*, New York: Doubleday.
- FRANK, Manfred (1995) *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GOUDELİ, Kyriaki (2002) *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant*, New York: Palgrave Macmillan.
- HEIDEGGER, Martin (1988) *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit Freiburg Vorlesung Sommersemester 1936, Gesamtausgabe II. Ableitung: Vorlesungen 1919-1944*, Band 42. (Hrsg.) Ingrid Schüssler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HOLDERLIN, Friedrich (1922-1926) *Sämtliche Werke und Briefe*, Leipzig: Insel Verlag.
- KANT, Immanuel (1974) *Kritik der Urteilskraft (1790)*, (Hrsg.) Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LUKACS, G. (2006) *Akılın Yıkımı*, çev. Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları.
- SCHELLING, F.W.J. (2008) *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart: Philipp Reclam.
- SCHELLING, F.W.J. (1859) *Sämtliche Werke*, (Hrsg.) Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart: J.G.Cotta.
- SCHULZ, Walter (1975a) *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Günther Neske.
- SCHULZ, Walter (1975b) "Anmerkungen zu Schelling," *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Vol:29, iss.3, (1975:Juli/Sept.), pp.321-336.
- SCHULZ, Walter (1977) "Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie", *Schellings Philosophie der Freiheit: Festschrift der Stadt Leonberg zum 200. Geburtstag des Philosophen*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- SNOW, Dale E. (1996) *Schelling and the End of Idealism*, Albany: State University of New York Press.
- TILLICH, Paul (1961) *Philosophie und Schicksal: Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, Gesammelte Werke*, Band 4, (Hrsg.) Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

VERGAUWEN, Guido (1975) *Absolute und Endliche Freiheit: Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg.

WALSH, David (2008) *Modern Philosophical Revolution: The Luminosity of Existence*, Cambridge: Cambridge University Press.

WETZ, Franz Josef (1996) *Friedrich W. J. Schelling zur Führung*, Hamburg: Junius.

WHITE, Walter Alan (1983) *Schelling: An Introduction to the System of Freedom*, New Heaven: Yale University Press.

WHYTE, Lancelot Law (1960) *The Unconscious before Freud*, London: Pinter Publishing.

WINDELBAND, Wilhelm (2006) *Die Geschichte der neueren Philosophie: In ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften 1880*, Band II, Leipzig: J.C.B. Mohr.

WIRTH, Jason M. (2003) *The Conspiracy of Life: Meditations on Schelling and His Life*, Albany: Indiana University Press.

## YAZAR HAKKINDA

Oya Esra BEKTAŞ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van.

## ABOUT THE AUTHOR

Oya Esra BEKTAŞ

Yüzüncüyıl University, Faculty of Letters, Van.

## Transcendence and Life: Nietzsche on the “Death of God”

### Abstract

The aim of this essay is to reflect on the implications of the thought of the death of God with a view to two related themes. The first has to do with the a-teleological interpretation of Being and the world as a result of the collapse of the transcendent realm which heretofore had given a meaning to life. The death of God implies that no finality can be ascribed to either the world or human action. The investigation of this theme necessitates examining one of Nietzsche’s central doctrines, the Eternal Recurrence of the Same. It has long been considered to be the most puzzling idea in Nietzsche’s corpus, to which he himself offered no thorough explanation but simply referred to it obliquely as his “most abysmal thought.” The second theme to be discussed is the nature and the task of thinking after the death of God and its relation to suffering. The a-teleological interpretation of life implies that reason and the good no longer guarantee one another, and that thinking cannot justify suffering in the name of the greater good. The relationship between life and suffering must be re-evaluated and so too must the value of suffering. The point that Nietzsche makes is double; the transformation that he calls for is not only to *affirm* suffering rather than eliminate it, but to affirm that thinking *is* suffering.

### Keywords

Nietzsche, Death of God, Eternal Recurrence of the Same, Transcendence.

## Aşkılık ve Yaşam: Nietzsche ve “Tanrının Ölümü Üzerine”

### Özet

Bu çalışmanın amacı Tanrı’nın ölümü düşüncesinin iki tema çerçevesinde incelenmesidir.. İlk tema şimdiye kadar hayata anlamını veren aşkılık alanının çökmesi sonucu varlığın ve dünyanın teleolojik yorumlanması ile ilgili. Tanrı’nın ölümü ne dünyaya ne de insan eylemine bir sonuç yüklenemeyeceğini ima eder. Bu temanın araştırılması Nietzsche’nin ana doktrinlerinden biri olan Aynının Bengi Dönüşü’nün incelenmesini gerektirir. Bu kavram, uzun süreden beri Nietzsche’nin eserleri içinde anlaşılması en zor olanlardan biri olarak değerlendirilir. Nietzsche de kavramın detaylı bir analizini vermemiş sadece “en

dipsiz düşünce” olduğuna değinmiştir. Tartışılacak ikinci tema ise Tanrı’nın ölümünden sonra düşüncenin doğası ve ödevi ile bunun ızdırap çekme ile ilişkisi olacak. Hayatın teleolojik yorumu akıl ve iyinin artık birbirinin teminatı olmadığını ima eder. Ayrıca düşünce artık daha yüce iyi uğruna ızdırap çekmeyi temellendiremez. Yaşam ve ızdırap çekme arasındaki ilişki ve buna bağlı olarak ızdırap çekmenin değeri yeniden değerlendirilmelidir. Nietzsche’nin iddiası iki yönlüdür; talep ettiği dönüşüm ızdırapı ortadan kaldırmak yerine onaylar ama düşünmek ızdırap çekmektir.

### Anahtar Terimler

Nietzsche, Aynının Bengi Dönüşü, Aşknlık, Tanrı’nın Ölümü.

Few philosophers are instantly recognizable from a single phrase that seems to sum up the essence of their thought. Friedrich Nietzsche is one of those. ‘God is dead’ is a proclamation that belongs as unmistakably to him as does the *cogito sum* to Descartes or ‘know thyself’ to Socrates. But there is at least one difference between them. From the moment it became known, Nietzsche’s proclamation has been misinterpreted as a provocation or as a battle cry along the lines of Voltaire’s famous *écrasez l’Infâme*.<sup>1</sup> The most common misunderstanding of his statement is as a strident affirmation of atheism, one of the strongest in modern times which asserts both that God doesn’t exist and that religion, especially Christianity and its fraudulent claims about the afterlife and its moral directives for this life, has little or no value left for our secularized and globalized world. The new ethics by which we live is power, if power can be said to have an ethics at all. Nietzsche is often seen as both herald and advocate of the age of the power, and from an ethical point of view the judgment about both is generally negative. Some hold the death of God and the loss of religion as responsible for the loss of moral values, and even if a purely rational basis for ethics is still thought possible, Nietzsche is again seen as an enemy because of his apparently anti-rationalist, even irrationalist views. The loss of God and the loss of reason are the twin maladies of our *Zeitgeist* in which the mad grab for power seems to be the only thing left that defines the goals of individuals, groups and states.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Literally, “wipe out the infamous!” *L’infame* in this case refers to the Catholic Church, its fanaticism and claims to authority. Although Nietzsche admired Voltaire, his aims regarding Christianity are much different than the celebrated *philosophe*. “God is dead” is not a call for action in the name of science and rationality but a diagnosis of a historical destiny.

<sup>2</sup> Two of the more well-known figures that criticize Nietzsche’s philosophy as irrationalist are Jürgen Habermas and Luc Ferry. In *The Philosophical Discourse of the Modern*, Habermas argues that Nietzsche gives up on the project of reason that is announced in the Enlightenment completely in favor of a mythology of the Dionysian. In *Why we are not Nietzscheans*, Luc Ferry and Alain Renault in a similar manner claim that Nietzsche’s attack on democracy and argumentation as decadent forms of rationalism in modernity lead him to espouse a new form of authoritarianism. [Ferry, 106]



Although views such as these have been questioned significantly for a long time and more so lately, they are still prevalent enough to perpetuate a distorted picture of Nietzsche and his ideas—superficial at best and almost always misleading, especially if they discourage us from addressing the real concerns and themes of a philosopher who has rightfully been regarded as one of the major influences on our time. A hundred years after his death this fact has not changed. Nietzsche's presence in contemporary thinking not only in philosophy but also in art, politics, ethics and religion has grown dramatically, just as Nietzsche himself predicted it would do. "One day my name will be associated with the memory of something tremendous—a crisis without equal on earth. . ."(EH, 326) And what is this tremendous event? He identifies it using various expressions, as the 'revaluation of all values,' the 'uncovering of Christian morality,' or as nihilism, all of which are either synonyms for or inseparably tied to the death of God. The wording chosen by Nietzsche for his proclamation suggests that there is far more at stake than a simple affirmation of atheism. The death of God is an *event* whereas atheism is a belief. This should be noted from the outset. One chooses not to believe in God just as one chooses to believe in progress or the survival of the fittest and so on. Belief is a matter of considering-something-true, but when Nietzsche says that God is dead, he understands it as a world-historical event that has changed the nature of European culture and civilization irreversibly. If the Christian God has become unbelievable (GS §343), this is a symptom for a greater change, one that pertains to the fundamental interpretation of the world and of life that has been part of European culture since its beginnings.

The aim of this essay is to reflect on the implications of the thought of the death of God with a view to two related themes. The first has to do with the a-teleological interpretation of Being and the world as a result of the collapse of the transcendent realm which heretofore had given a meaning to life. Teleology refers to the study of ends and purposes in relation to beings as a whole, and more specifically to the question concerning final causes or ultimate ends. The death of God implies that no finality can be ascribed to either the world or human action. As Nietzsche remarks, "the aim is lacking; "why?" finds no answer." (WP §2, p. 8) The investigation of this theme necessitates examining one of Nietzsche's central doctrines, that which he named as the Eternal Recurrence of the Same. It has long been considered to be the most puzzling idea in Nietzsche's corpus, to which he himself offered no thorough explanation but simply referred to it obliquely as his "most abysmal thought."

The second theme to be discussed is the nature and the task of thinking after the death of God and its relation to suffering. Thinking *qua* rationality has been taken to be man's proper nature through which he frees himself from prejudice and false opinion in the pursuit of the true and the good. The priority given to rationality has been based on a belief that the final purposes of the world and the aims of human action can be brought into a harmony, even though they may appear to be at odds in the particular case. The pursuit of universal knowledge offers us the surest path toward the good life, and progress towards the good life involves the alleviation of suffering, especially unnecessary suffering. If however the alliance between reason and the good, between thinking and progress is broken, then thinking cannot justify suffering in the name of the greater good. The relationship between life and suffering must be re-evaluated and

so too must the value of suffering. The point that Nietzsche makes is double; the transformation that he calls for is not only to *affirm* suffering rather than eliminate it, but to affirm that thinking *is* suffering. Our discussion of these two themes will begin with a clarification of the meaning of the death of God. The relation between the collapse of transcendence and the eternal recurrence of the same will then be discussed, and after that, the problem of suffering as an issue for thinking.

## The Death of God

Of the various statements concerning the death of God, the most well known is the parable of the madman in Book Three of the *Gay Science*.

"Have you not heard of that madman who lit a lantern in the bright morning hours, ran to the market place, and cried incessantly, "I seek God! I seek God!""

One of the noteworthy features of this scene is that the loss of the belief in God has already become a part of the public world.

"As many of those who do not believe in God were standing around just then, he provoked much laughter. Why, did he get lost? said one."

It is the man of the market place who no longer believes in God. He lives quite comfortably and contently in his atheism, which suits the lifestyle of a secularized world in which conducting business sets the agenda. The madman is by contrast the one who seeks after God because he is genuinely distressed by his withdrawal.

"Whither is God" he cried. "I shall tell you. *We have killed him*—you and I. All of us are his murderers. But how have we done this? How were we able to drink up the sea. . What did we do when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving now?"

To which he then adds, "Are we not straying as through an infinite nothing?" The men of the marketplace are completely unaware of the catastrophe that has befallen them until the words of the madman reach their ears. They stand there astonished and speechless. However, their loss for words is telling; not only have they not heard, they do not wish to hear. That would require a leap out of the everyday and a leap into the question concerning the fundamental values that justify their lives, something they have no interest in doing.

"At last he threw his lantern to the ground, and it broke and went out. "I come too early," he said then; "my time has not come yet. This tremendous event is still on its way, still wandering—it has not yet reached the ears of man."

The extraordinary character of this event comes to the fore in that it has happened, but not yet arrived. It has taken place but it has not been recognized as having happened.

"Deeds, though done, still require time to be seen and heard. This deed is still more distant from them than the most distant stars—and yet they have done it themselves."<sup>3</sup>

Thus the madman concludes.

It is obvious that atheism is not the issue that concerns Nietzsche. The loss of the belief in God is already present in crowd. But how can Nietzsche be so sure that the death of God is an event that has taken place, and yet not yet arrived? How can that be? The event cannot have the character of a simple matter of fact or a positive historical occurrence witnessed by someone at a certain place and time. It must therefore correspond to a spiritual occurrence to which certain empirical phenomena can be referred to as signs, but which becomes factual only if it is placed within the unfolding of a truth that comes to light over time, which can only be brought to light through an act of interpretation that comprehends the whole of the history of the West since the Christian God first appeared as the governing principle of life and thought. The interpretation is needed in order to make the event "arrive" in the sense that it articulates the event and through it, the event becomes itself: what is at stake in the death of God is the realization that the values that have sustained an entire way of life have devalued themselves—"and yet they have done it themselves." The crowd in the marketplace no longer believes in God, and so they belong in a certain way to an event that has taken place, but they have not paid any heed to it. Instead, they go about their everyday business with the false security that in life one need not trouble oneself with idle questions about God and ultimate purposes, and that the pursuit of happiness is the only thing that matters.

A second statement by Nietzsche adds clarification to the enigmatic character of this event. "The greatest recent event—that "God is dead," that the belief in the Christian God is becoming unbelievable—is already casting its first shadows over Europe." (GS §343) Nietzsche once again identifies three ways in which the event can be said not to have arrived. It is first of all too great and too distant to be understood, the "tidings" have not even arrived yet, and least of all is there any understanding of "what this event really means." The discrepancy between the event and its arrival is one that consists of the absence of interpretation in a double sense. In the first sense, the meaning of the event has not been unfolded or articulated in any way; in the second and more fundamental sense, the event *as such* has not been recognized. There is no "as such" of the event, because this would involve bringing the event to language and naming it. What has thus not yet arrived is a thinking through of the meaning of the event, which involves the "whole of our European morality" rather than the question of the existence or non-existence of God. To be sure, there have been certain signs pointing to it, but *what it is* that they point toward is still hidden in obscurity.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> GS §125.

<sup>4</sup> "Looking at nature as if it were proof of the goodness and governance of a god. . . that is all over now, that has man's conscience against it. Has existence any meaning at all? It will require a few centuries before this question can even be heard completely and in its full depth." (GS §357, p. 307)

The meaning of the death of God lies in the sphere of moral values and valuation, and what the name "God" refers to is a hierarchical system of values that affirms otherworldly salvation based on the denigration of worldly existence. Nietzsche's primary aim will be to uncover the many consequences of its collapse. While it is certainly true that Nietzsche is referring to the Christian God in these passages, it is no less true that it stands for a great deal more than that. The "shadows" that are spreading themselves over Europe involve nearly every aspect of life, and *life* is basic phenomenon to which all interpretations and perspectives on religion are related. Martin Heidegger has offered a concise and illuminating summary of the meaning of Nietzsche's thought which is worth quoting at some length:

"God is the name for the realm of Ideas and ideals. This realm of the suprasensory has been considered since Plato, or more specifically since late Greek and Christian interpretation of Platonic philosophy, to be the true and genuinely real world.

The pronouncement "God is dead" means: The suprasensory world is without effective power. It bestows no *life*. Metaphysics, i.e. for Nietzsche Western philosophy understood as Platonism, is at an end." ("The Word of Nietzsche: God is Dead," 61)

Several things are notable in this passage. First, the religious-moral interpretation of life is what Heidegger calls the metaphysical. The second is that the religious and moral world view of Christianity is decidedly Platonic in character. The third is that both the religious-moral and the metaphysical gain their justification only in relation to life: do they bestow life or take it away? Do they empower life or weaken it? Do they set a goal that life can aim at or do they deprive life of its ultimate aims? In short, do they affirm life, or do they deny life by depriving it of meaning? Nietzsche's answer is unequivocal. Despite whatever advantages the Christian moral interpretation of the world may have granted concerning man's absolute value and dignity, this advantage is gained at the price of turning the will against life: "Moral value judgments are ways of passing sentence, negations; morality is a way on turning one's back on the will to existence." (WP §11, p 11)

It is now possible to give a more precise account of the character of this deferred event. The loss of belief in the Christian God is due to a long historical process in which the fundamental tenets of Christian morality, which are metaphysical in character, have been shown to be false, mendacious, and even cowardly once they are subject to critical scrutiny in the name of the very same truthfulness that Christianity as Platonism has espoused. The scientific conscience that prevails in modernity can no longer accept the untruth of Christian teaching. What is more, at the heart of Christianity as a "Platonism for the people" lies a devaluation of everything sensuous and everything "this-worldly" in favor of an over-valuation of all the ideals that transcend the worldly. Once the meaning of the world and of life is exiled into the "Hinterwelt" of the transcendent and everything in this life is given meaning only in relation to that which lies beyond it, then an abyss opens up between the two worlds which is destined to collapse. Yet there is something more. Part of the reason why it is bound to fail is that the metaphysical separation of the transcendent from the world down here is also a *moral* valuation. Metaphysics and morality in Christianity are inseparable. To affirm the transcendent

realm as the source of all meaning one must at the same time *pass judgment* on existence, a judgment motivated by revenge: in this world of change and inconstancy, things are never as they ought to be and so one turns against existence, one incriminates existence and lives only for the fiction of an ideal world, a heavenly paradise that can be reached only after death. The "Yes" to the ideal is a "No" to life and life's Becoming.

The teleological structure of Christian Platonism needs to be brought to light if we want to understand why Nietzsche sees the need for a reevaluation of all values and of what it must consist. The critique of morality and metaphysics is inseparably tied to the problem of teleology. If the death of God is Nietzsche's phrase for the collapse of the entire moral edifice that sustained life up to this point in European history, then the resulting sense of worthlessness, aimlessness, the "why" that has no answer are symptoms of the fact that life can no longer aim beyond itself towards another world, a "Hinterwelt", and that it is precisely this Otherworld that has collapsed.

What does Christian morality set as life's aim? At his most polemical, Nietzsche castigates both the morality and religion of Christianity for being "completely out of touch with reality." It consists of an entirely "fictitious world" with an "imaginary teleology" in which one lives entirely for the sake of the otherworldly, to enter the kingdom of God and to await the eternal life. (AC, p. 15) By means of this falsification and devaluation of reality, the Christian God has degenerated into a "contradiction of life instead of its transfiguration and eternal yes!" (AC, p.18) Once Christian morality places life's aim beyond life, once God the creator becomes identical with God as Good, then transcendence becomes total, and nothing *in* life has worth except as it serves the beyond. This denial of immanence is fatal to Christianity, for once any form of transcendence *within* life is denied, once the meaning of life cannot be found *in* life itself, then we are made to live for something which never *is*, which is always to come but which never arrives. "The whole of history is in fact the experimental refutation of the principle of the so-called 'moral world order'." (EH, p. 145)

With the death of God this form of transcendence collapses. This is in fact the primary meaning of this event: the structure of transcendence inherited from Platonism has become impossible. Even the latest attempts at establishing a meaning to life through Humanism, feeble though they may be, do not bridge the abyss that has opened up. Thus does Zarathustra speak of the "last man." "We have invented happiness"—say the last man, and they blink." And likewise, of the last man Zarathustra remarks, "Everyone wants the same, everyone is the same;" "one is clever and knows all that has happened;" "one has one's little pleasures for the day and one's little pleasures for the night;" (*Zarathustra's Prologue*, p. 13) The last man takes progress and happiness to be the goals of life and does not seek transcendence at all but rather contentment. It is the last gasp of transcendence in so far as it aims at nothing beyond itself, and a humanity that aims at nothing beyond or ahead of itself has ceased to be human.

Why is the last man so despicable? Because he is incapable of overcoming himself by setting a goal for himself. This makes him inferior even to religious man, for at least the latter thinks of humanity as poised in between the animal and the divine. Likewise, man is a transitional figure for Nietzsche, who is on the way from the animal to something higher, which can no longer be God. "All beings so far have created

something beyond themselves: and you want to be the ebb of that great tide, and would rather go back to the beast than overcome man?" This aptly describes modern man's dilemma. In so far as he is compelled to go beyond his base animal nature and strive for the eternal, Christian man creates a goal that gives human life a sense of worth precisely through its moral-metaphysical doctrine. However once this valuation of life collapses, modern man is left only with his animal being, which gives him nothing to affirm.<sup>5</sup> "What is the ape to man? A laughing-stock or a painful embarrassment." (Z, p. 9) The reversion back to the animal provides man with nothing he can affirm, because *affirmation* involves a projection of what is highest and most worthy out ahead of oneself. For this the animal cannot suffice.<sup>6</sup>

To summarize the foregoing, there are two major consequences that follow from the thought of the death of God. The first is the collapse of transcendence and with it, the disappearance of a sense of moral obligation that gives an aim and a value to life. The second is the impossibility of interpreting life as a transition from animality to divinity. This renders our human existence and the very definition of our humanity as questionable. Like the tightrope walker in *Zarathustra's Prologue*, humanity stands over an abyss, the "infinite nothing" through which we are straying. When humanity has lost its essence, which consisted of a going-over, then it has nowhere to go.

## The Value of Religion

Given what has been said about the meaning of the death of God, can we conclude that Nietzsche is against religion as such? To answer this question one must keep in mind that Nietzsche's main objection to Christianity is that it separates the divine from life in such a way that the former *deprives* the latter of any value.

---

<sup>5</sup> Much as Nietzsche admires Darwinism it has a major flaw. It reduces human action to a single goal, survival, which as Nietzsche points out, simply reduces life to a common denominator which will never be able take man out *beyond* himself as he is now. See for instance *Twilight of the Idols*, aphorism 14 entitled "Anti-Darwin:" "As far as the famous 'struggle for existence' is concerned, this seems to me to be more of an opinion than a proven fact at the moment." To which he adds, "where there is a struggle, it is a struggle for *power*." (TI, p. 199)

<sup>6</sup> It is interesting to consider this in light of contemporary research in biology, genetics, neuroscience, cognitive theory, and other various attempts to explain human behavior from an evolutionary perspective. There has been a virtual explosion of this kind of research, but what does it accomplish? If anything, the possibility for establishing a set of values that might provide some kind of binding force for society or create a sense of moral obligation seems even more remote than before. This has grave social and political consequences. We are policed and administered in the contemporary world, which can surely change our behavior, but the power that binds is that of force and a threat to conform, not obligation. Foucault's work on biopolitics has explored the various aspects of this in depth. See also the work of Giorgio Agamben, especially *Means without Ends*, where he argues that the recent history of politics in the West is characterized by a "zone of indistinguishability," where political life which is embodied in the citizen and bare life which is embodied in the biological fact of being human are becoming increasingly difficult to separate.

Nietzsche’s stance could only be interpreted universally if he also claimed that all religions regardless of time or place were equally hostile to life. There is plenty of evidence to show that this is not the case, and so the label of “anti-religious” is inappropriate. On the contrary, an *affirmative* religion that remains consistent with the thought of the death of God is entirely possible.

“A people that still believes in itself will still have its own god. In the figure of this god, a people will worship the conditions that have brought it to the fore, its virtues, - it projects the pleasure it takes in itself, its feeling of power, into a being that it can thank for all of this. Whoever has wealth will want to give; a proud people needs a god to *sacrifice* to. . . On this presupposition, religion is a form of gratitude.” (AC §16, p. 13)

What should be noted once again is that Nietzsche interprets religion from the perspective of value. It is not so much whether religion *has* value as to what value a given religion *projects* on behalf of a people. Nietzsche’s conception is cultural-anthropological to be sure, but in a quite extraordinary way. Religion is not so much a set of practices through which a people expresses itself in relation to both the animal and the divine and through which it establishes a cosmic and social order; the *will* to religion arises from a desire to embody the highest virtues in a being and by means of this embodiment, to exemplify what is most worthy. *Giving thanks* to the god makes possible the celebration of that which a people deem to be the highest and most excellent—its virtues.

Once again it is clear that the existence or non-existence of God is not the question, but rather to what extent a religion serves as a spur to life’s essential movement of overcoming itself in the creation and positing of a value. This helps to further illuminate the reasons why Nietzsche considers the death of God to be an historical event that is neither simply factual nor the result of an underlying law that determines such events. Claims that Nietzsche is a historicist miss the point, if by ‘historicism’ one is referring to the view, stated most definitively by Karl Popper, that believes in the existence of non-empirical, non-verifiable laws that govern the destiny of history.<sup>7</sup> Nietzsche does speak of a historical destiny, but its necessity is of a different nature than of a deterministic law. On the one hand, Nietzsche does have recourse to empirical evidence that he believes refutes Christian doctrine. The “experimental refutation of the principle of the so-called ‘moral world order’” by the whole of history is something that he carried out in greater detail in *Human, All-too Human* and *Daybreak*. On the other hand and more importantly, the very concept of ‘event’ cannot be viewed from a traditional scientific perspective which separates fact from value, or fact from interpretation.

Gilles Deleuze in his book on Nietzsche has explained this well. “We will never find the sense of something (of a human, a biological or even a physical phenomenon) if we do not know the force which appropriates the thing, which exploits it, which takes possession of it or is expressed in it.” Something like a phenomenon or an event, he

---

<sup>7</sup> Karl Popper, *The Poverty of Historicism*. Historicism is a form of monism for Popper. It reduces all events to one single truth. In this context Nietzsche would certainly appear not as a monist but as a pluralist thinker.

writes, is for Nietzsche "not an appearance or even an apparition but a sign, a symptom which finds its meaning in an existing force." (Deleuze 3) If he is right and there is no such thing as a simple appearance for Nietzsche, if that which appears is in fact a sign or a symptom of a certain configuration of forces, then an event signifies nothing less than a certain will that has taken possession of an existing complex of forces and re-configured it, and with that re-configuration not only does the meaning change, but so does the appearance. The history of things is the history of their successive appropriations by a plurality of wills, each of which has a different aim and a different set of values. As such there can be no ultimate end to which things owe their meaning<sup>8</sup>: "whatever exists, having somehow come into being, is again and again reinterpreted to new ends, taken over, transformed, and redirected by some power superior to it." (GM II. §12 p. 77) The point to be made here is that the death of God is likewise an event that comes into being as the result of an interpretation, which means something more than the act of deciphering a text. Interpretation *is* an act of appropriation that subjects the entire history of Christian metaphysics and morality to a new force that strives for dominance. As such, the sense and value of God undergo a change from that which is identical to the True, the Good, the Eternal and the One to that which, from the perspective of life, expresses a will to nothingness as the ultimate consequence of the devaluation of life. And what drives the will to nothingness is in turn, a spirit of revenge.

## The Eternal Recurrence of the Same and the Problem of Transcendence

The death of God heralds the end of transcendence. In the wake of the death of God where no ultimate meaning or aim is possible, there emerges a plurality of appropriations and thus a plurality of senses, but as long as the problem of transcendence is not clarified and answered, the possibility for overcoming the nihilism of the modern situation remains in doubt.

Nietzsche experienced the force of this catastrophe and addressed this problem with an unequalled courage and resolve. His response is simple yet supremely difficult, because it forces man to put his entire being at risk in so far as he is "man," and to create a new mode of valuation. It is not simply a set of new values that is needed, but a revaluation of all values in terms of their place of origin and the process of their creation. What are the elements of this revaluation? In his book entitled *Nietzsche's Philosophy*, Eugen Fink sums up the four major ideas that comprise the revaluation of all values. They are in order: the death of God, the overman, the will to power, and the eternal recurrence of the same.<sup>9</sup> (Fink 73] It is beyond the scope of this essay to address all four at length. For the purposes of this essay I have chosen to focus on the eternal recurrence of the same because it pertains most directly to the problem of collapse of transcendence.

<sup>8</sup> This once again confirms that Nietzsche cannot be charged with historicism.

<sup>9</sup> "Overman" is the accepted translation of *Übermensch* because overman is not a type of man but the movement of *going-over* man.



The question to be raised at this point is the question of whether transcendence is still possible after the death of God. Is it possible for man to surpass the condition of nihilism and to posit new aims, and if so, where does it lie—in a separate realm or in the future? Is transcendence possible that remains *in the world*?

Restating the previous conclusion, with the collapse of the ideal realm, the value of life no longer transcends life. This can lead either to a sense of worthlessness and a will to nothing or to a new search for the possibility of transcendence in immanence.

At first glance, Nietzsche espouses a kind of immanence. "*But there is nothing outside the whole!*" writes Nietzsche in *Twilight of the Idols* which implies that nothing, neither God nor any other *causa prima* lies outside of the world. From a cosmological perspective, there are no ultimate purposes. "We have invented the concept of 'purpose': there are no purposes in reality." (TI §8, p. 182) The problem is however whether life can itself be its own value, but as long as 'life' is understood scientifically, this also seems doubtful, and Nietzsche's aforementioned criticisms of Darwinism attest to this. That is to say, the biological sciences cannot establish a purpose for life because their primary aim is to describe its causal mechanisms. Nor can survival or the competition with other species act as values; they are basic conditions for the existence of organic life but not ends.

What is needed is a different concept of life. Life itself must become transcendence, not toward that which is outside the world, but toward life itself. What is the Being of life for Nietzsche? The Being of life is becoming. This statement stands directly opposed to Christian-Platonic metaphysics which rests on the separation of the two. Being is permanent and unchanging; becoming is the opposite. However, Nietzsche's point is that this over-valuation of Being does not think becoming at all. For Plato, there is in becoming always a confusion: one can never say whether something is or is not, and for that reason a changing thing is never one thing at all but rather a plurality which is unintelligible and what is more, unjust. Consequently, the changeable thing can only be justified by an unchanging ideal that makes it *one thing*. So how then can the Being of becoming be thought otherwise than as a privation of Being? This is what must be done. "Becoming must be explained without recourse to final intentions; becoming must appear justified at every moment; the present must absolutely not be justified by reference to a future, nor the past by reference to the present." (WP §708, p. 377) What is notable here is not only the denial of final ends, but the relation that this has to the problem of justice and to time. What Nietzsche would appear to affirm is contingency, in which each and every moment of time is self-justifying. This would also seem to deny the possibility for moral judgments that rely upon an "ought" and indeed it does. Since that which "ought to be" transcends that which is, and the "is", i.e. the state of affairs in the world in the present, is measured in relation to an unconditional moral law that lies outside of the world, then it is clear once again that the moral interpretation of the world is what is at stake. Thus, the attempt to think the Being of becoming coincides with the attempt to overturn Christian morality and its successors.

To carry out this task might very well be the most difficult problem raised by Nietzsche's philosophy. On the one hand, life as becoming is the will to power. Its essence consists of a continual going beyond whatever the valuation of life "is" at a

given time for the sake of setting itself a new purpose through the creation of a new value(s). The movement of life is not an aimless becoming that is characterized by impermanence in the way that Platonism described it; it is rather the expression of power that realizes itself not by hoarding that power but by expending it in a creative impulse. On this issue, the difference between Nietzsche's conception of life in contradistinction to the Darwinian could not be greater. The main fault in Darwinism lies in its interpretation of the evolution of organic life as a process of adaptation to external constraints imposed by the environment. This defines life as essentially reactive, whereas will to power interprets life as *active* and dynamic: "the essential thing in the life process is precisely the tremendous shaping, form-creating force working from within which *utilizes* and *exploits* "external circumstances". (WP §647, p. 344)

On the other hand, the Being of becoming is reinterpreted as the eternal recurrence of the same. "Return is the being of that which becomes," writes Deleuze. (Deleuze 24) Much has been written about Nietzsche's idea of the eternal recurrence of the same. There is in fact a long tradition of Nietzsche criticism which considers it to be neither true nor coherent.<sup>10</sup> This view has come under increasing challenge, and that in fact Nietzsche's idea presents us with an interpretation of beings as a whole which belongs essentially together with his other major ideas.<sup>11</sup> There are several significant places in Nietzsche's corpus where he invokes this idea, the first being Book Four of the *Gay Science*, and the most significant by far being the third book of *Zarathustra* in which Zarathustra's destiny is finally revealed to him by his animals: "behold, *you are the teacher of the eternal return*,-- that is now *your* destiny!" (Z III "The Convalescent, p. 189)

What is the meaning of the eternal return of the same? Two separate statements offer some clues. The first is from *Zarathustra*. Nietzsche places the speech in the mouths of Zarathustra's animals, the eagle and the serpent:

"Everything goes, everything returns; the wheel of being rolls eternally. Everything dies, everything blossoms forth again; the year of being run eternally. .

In every Now being begins; the ball There rolls around every Here. The center is everywhere. The path of eternity is crooked." (Z, p. 187)

The second one is a fragment from Nietzsche's *Nachlass*:

"The world exists; it is not something that becomes, not something that passes away. Or : it becomes, it passes away, but it has never begun to become and never ceased from passing away—it maintains itself in both." (WP §1066, p. 548)

What do these two passages suggest? First, their scope is cosmological. The movement of beings in relation to time is circular and cyclical, but it is not simply beings that return to where they have been, it is time itself that returns. According to the traditional conception, time stretches infinitely in two asymmetrical directions, the past

<sup>10</sup> See the works of Lou Salomé, Georg Simmel, Karl Jaspers, and Walter Kaufmann.

<sup>11</sup> Among them are the works of Heidegger, Fink, Deleuze, Klossowski, and more recently Lawrence Lampert, and Paul Loeb.

and the future. The past or the "it was" is finished and cannot be changed. The future or the "it will be" is not yet determined and is thus open to a range of possibilities. The problem with the traditional interpretation of time is that, even though it assumes that time runs infinitely in both directions, it implicitly assumes that there is a beginning and an end, an origin and a telos. If time runs along a line, the infinity of time appears paradoxical.<sup>12</sup> According to this new interpretation, time neither starts nor finishes, so there cannot be either an origin nor an end to becoming, and that is precisely what recurrence implies: it is becoming without a beginning and without a final state. It is that which "has never begun to become." But what is it exactly that returns over and over again eternally? Nietzsche is not always consistent on this point. At times he seems to suggest that all beings and all events return, that "this life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more." (GS §341, p. 273) This conception does not seem very credible because it contradicts our basic experience that in fact things *do* change and that the future is *not* the same as the past. This conception would seem to be further contradicted by Nietzsche's own claim that the death of God and the uncovering of Christian morality are events without equal and that they mark a clear break of the history of humanity into two parts. "Some live before him [Zarathustra], some live after him. . ." ("Why I am a Destiny," EH, p. 150)

Yet there is another way of interpreting the eternal return. What returns eternally are not the events themselves but the moment of decision *for* a transvaluation of values. The "new" takes place as the repetition of the same moment of decision that has already been, a repetition that recurs eternally. And what is repeated? What is the event that recurs over and over again? The event of a beginning; paradoxically however, this implies that there has never been an origin or a beginning *ex nihilo* to which everything else is posterior. In so far as there has never been an original beginning, every return becomes a new beginning, and yet each new beginning is never original. The movement of eternal return denies the existence of a First Time.

How can we make sense of this paradox? There are two ways. First, the eternal recurrence implies that beginnings never happen just once at the start of a time sequence. Every beginning already exists in relation to what it repeats. Thus to put it another way, every return repeats the act of beginning with a difference. That is to say, the beginning that is repeated reinterprets the complex of events, entities and values attached to them, and most of all, it reinterprets the *self* that wills it. If we recall that interpretation is synonymous with the appropriation of a thing according to the configuration of forces that belong to it, the re-interpretation that takes place in the recurrence re-configures the forces. Forces that may have been subordinate can become dominant and vice versa. Far from producing the monotonous return to identity, the eternal recurrence of the same produces differentiation, a new configuration of forces which are the product of a new will to power.

---

<sup>12</sup> Kant's first antinomy expresses this cosmological dilemma. That the world has a beginning in time and that it has no beginning in time and space are both arguable positions which reason cannot resolve. See Kant, "The Antinomy of Pure Reason. First Conflict of Transcendental Ideas," *Critique of Pure Reason* A426-A435. pp. 458-464]

The second way is to realize that the eternal recurrence is not bound by causality. As Kant showed in his first *Critique*, causality is the rule of necessary succession in time. In so far as one state necessarily follows in time from a previous state, causality provides the rule for understanding objective events, however this also creates the problem of an infinite regress which cannot be resolved by the understanding. Since every event in time is conditioned by the rule of necessary succession, it is always preceded by another event *ad infinitum*. Since the occurrence of events in the world forms an infinite series, that which is eternal can only belong to another realm, the realm of the unconditional into which the pure intuition of time does not extend. In the traditional conception of time therefore, eternity remains separate. However, when time is no longer interpreted in this way but rather as the repetition of the moment of a beginning, causality no longer forms the rule of succession and eternity is no longer separated from time. Movement is what is eternal; it consists of the return of the act of going beyond. When the will re-creates by re-valuing, it decides for a future that will also become the past. What will be decided will become what has been decided.

A couple of examples may help to clarify. If we decide to renounce God in the name of a Humanism that affirms the value of Man as the ultimate aim, then the future we have projected is also one that reinterprets the past. What is past has been reappropriated so that it shows itself as a history of the emergence of Man, of his struggles and development. And yet, the difference between Man and God relies on a certain repetition of God *as* Man. Even though God no longer inhabits the place of transcendence, Man does, which means that the place of transcendence has been repeated and preserved, but with a difference. To offer another example, suppose that a religious political movement demands strict adherence to the letter of the sacred book and its doctrines. This represents a form of willing backwards towards an imagined origin where illumination was pure and unsullied by subsequent history. However such a longing for the origin follows the same movement. The desire to retrieve the past be arises out of a moral judgment, a spirit of revenge that condemns the present in the name of what ought to be. What ought to be—the future that is envisioned—is what has been. However the return to a past that will make things right is not the return to an origin at all, but rather a repetition that produces a new configuration of forces. Such a religious fundamentalism is a thoroughly modern form of will to power, because the strict adherence to the letter of the law as written in the sacred text is *not* a return to the original religion but a *revision* and a *forgetting* of its entire history. In both cases there is no evidence of progress towards some ultimate aim but of an ever-repeating situation in which a new willing takes over and appropriates things through a re-creation of values.

## The Joy of Suffering

The doctrine of the eternal recurrence of the same presents an interpretation of the world as a whole which denies the existence of anything outside of life that can justify it. This not only places Nietzsche's doctrine in direct opposition to the Christian promise of redemption in the afterlife, it also puts into question the interpretation of suffering that goes with it. Christianity lives and breathes on the idea that suffering is

punishment for one's sins, and since we are all guilty of original sin, we are all doomed to suffer. For Christianity, the fact of suffering means that life is not just. Suffering therefore is experienced as something negative; it is the means by which we accuse life and find it guilty. We are called upon to accept our suffering as penance and punishment for the very fact of living. Worse than that, as punishment suffering is extended beyond mortal death into the realm of eternal damnation. The famous passage from *Romans* 6:23 proclaims just that. "For the wages of sin *is* death; but the gift of God *is* eternal life through Jesus Christ our Lord." The death that is spoken of here is a second death, an eternal death that is opposed to the eternal life that awaits the faithful after mortal death.

Eternal recurrence changes this completely. If we accept and affirm that we shall repeat over and over again the events of our lives, then we must also necessarily affirm the sufferings that we undergo. In a sense, transcendence is linked to the desire to live a different life and to escape from suffering. Christianity has idealized this into the notion of the "new life," which can only be obtained through an acceptance of Jesus Christ as the savior who alone can wash away our sins. But what if the "new life" is never new but is always repeated? What if one eternally returns to the moment of re-willing oneself through the creation of new values? Then one cannot separate the good parts of life from the bad and seek to retain only the former, which means that one must say 'Yes' to suffering even though it cannot end in redemption as per Christian teaching. There is no reason why we suffer, no reward that we will receive at the end. Our suffering appears to be quite meaningless, so how could Nietzsche turn this into an affirmation?

Nietzsche's reinterpretation of suffering seems strange. Shouldn't we try to eliminate suffering from our lives? Not necessarily. Once suffering is understood as a negative and harmful thing, then our aim to try and avoid or eliminate it. This is what the Last Man tries to do. In doing so however, we allow suffering to set the terms and conditions for our lives. The avoidance of suffering then rules our destiny, and we in turn become slaves to it. Philip Kain makes the following very insightful comment about this issue: "Embracing eternal recurrence means imposing suffering on oneself, meaningless suffering, suffering that just happens, suffering for no reason at all. But at the very same time, this creates the *innocence* of existence. The meaninglessness of suffering means the innocence of suffering." (Kain, "Nietzsche, the Eternal Return and the Horror of Existence," 59) There is much to recommend this reading. What would we be without our sufferings after all? Do they not make us who we are as much as our happiness, perhaps even more so? We are not shaped simply by the act of enduring our sufferings patiently and working to overcome them, but by *affirming* them, and those who do are freed from the weight of judging, blaming and devaluing life. We can summarize Nietzsche's point by saying that the affirmation of life without goal or aim requires the affirmation of suffering; only then can we be freed from the spirit of revenge; only then can we be freed from the Nay-saying of Christian morality.

There is yet one further aspect of the affirmation of suffering that must be noted. The common idea of the course of human life is one that proceeds irreversibly in one direction from birth to death. Our personal identity is intimately bound to this interpretation of time—it is assumed to remain the same throughout our lives because this "I" that I am is co-present at every moment through which I pass and throughout the

entire succession of nows that will make up my life. This is merely an assumption however. If time is not constituted as a series of nows but as the eternal recurrence of the same, then the self to which "I" return may be the same but is never identical. Nietzsche's idea that I re-live my life innumerable times suggests that what I actually pass through are multiple selves, and that my life consists of a plurality of selves in which I am constantly returning to a self which is certainly mine, but which is also different from the self that I was. My identity does not remain the same through the changes. I do not live according to a history that develops along a single, successive line of moments and hours and days, but as a repetition of myself that is lived through a series of different individualities. This does not mean that there is no "I," but that the "I" constantly returns to itself only by becoming other.

Remarkably enough, the eternal recurrence of the same not only makes it possible for us to experience the innocence of life, but it also makes it possible for us to finally break with a certain notion of the self. Christian morality is inseparable from the idea of the self as a person with a conscience who is capable of feeling guilty. This interiorization of the self is necessary for us to think and act as morally responsible agents. As free-willed beings we enjoy a certain independence from the temptations and injustices of the world, which solidifies into the notion of a person who is in possession of an identity that remains essentially the same. The eternal recurrence of the same releases us from this idea of the self and the corresponding accusation of existence. "There are two kinds of sufferers: first, those who suffer from a *superabundance of life* – they want a Dionysian art as well as a tragic outlook and insight into life – then, those who suffer from an *impoverishment of life*. . ." (NW, p. 271)

"Dionysian" suffering is not penance and it does not make one passive. It is life as the will to power expending itself in a new release of energy that does away with the stability of existing forces. The joy of suffering arises from the feeling of discordance that results when the overabundance of the will to power encounters the feeling of security of an existing life, and surmounts it. To affirm the return of is this joy-in-suffering represents an unrestrained affirmation of eternally returning life, which serves no other end except for itself.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Abbreviations of Nietzsche's works:

EH : Ecce Homo

GS : The Gay Science

WP : The Will to Power

Z : Thus Spoke Zarathustra

AC : The Anti-Christ

TI : Twilight of the Idols

GM : On the Genealogy of Morals

NW : Nietzsche contra Wagner

## BIBLIOGRAPHY

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trans. Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 2006.
- Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy*. Trans. Goetz Richter. New York: Continuum, 2003.
- Heidegger, Martin. “The Word of Nietzsche: God is Dead.” *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated with an Introduction by William Lovitt. New York: Harper, 1977.
- Kain, Philip. “Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence.” *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, Spring 2007, pp. 49-63. *Project Muse*, August 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.
- Ecce Homo*. Trans. Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Ed. Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- The Anti-Christ*. Trans. Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Ed. Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- The Twilight of the Idols*. Trans. Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Ed. Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Nietzsche contra Wagner*. Trans. Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*. Ed. Aaron Ridley and Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Thus Spoke Zarathustra*. Trans. Clancy Martin. Introduction by Kathleen Higgins and Robert Solomon. New York: Barnes and Noble, 2005.
- The Will to Power*. Trans. and Ed. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.
- On the Genealogy of Morals*. Trans. and Ed. Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.
- Popper, Karl. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge Classics, 2002. Reprinted 2004. *Google Books*.

## YAZAR HAKKINDA

Patrick RONEY, Yrd. Doç. Dr.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: proney@ku.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Patrick RONEY, Assist. Prof. Dr.

Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: proney@ku.edu.tr



## İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme

### Özet

Çalışmanın temel konusu, yabancılaşma ve özgürleşme sorunudur. Bu sorun, Hegelci yöntem ve kavramlarla bağlantılı olarak Marksist anlayış çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak, öncelikle tarihsel-felsefi perspektiften, varoluş ve öz kavramsallaştırımı ortaya konulmuştur. Çünkü felsefe tarihinde, varlık ve varoluş tartışmaları süreçte bir varoluş ve öz tartışması biçiminde açığa çıkmıştır.

### Anahtar Terimler

Varoluş, Öz, Yabancılaşma, Özgürleşme.

## Die Entfremdung und Emanzipation als Bestimmungen der menschlichen Existenz und des Wesen.

### Zusammenfassung

Das Hauptthema des Artikel ist das Problem der Entfremdung und Emanzipation. Dieses Problem ist im Zusammenhang des marxistische Verständnis in Verbindung mit dem Hegelschen Methode und Konzepte diskutiert worden. Allerdings ist die Begriffsbildung der Existenz und des Wesen im Rahmen der historisch-philosophischen Perspektive hervorgebracht worden. Denn die Auseinandersetzung des Sein und der Existenz entstand in der Form von der Diskussion der Existenz und des Wesen im Prozess der Geschichte der Philosophie.

### Schlüsselwörter

Existenz, Wesen, Entfremdung, Emanzipation.

## Varoluş ve Öz

Varoluş ve öz hakkındaki tartışmalar Antik Yunan idealizminden günümüze kadar yapıla gelmiştir. Tartışmaların yürütüldüğü dönemlere bağlı olarak da, varoluş ve öz kavramları farklı anlamlar kazanmışlardır. Varoluş, olmakta olan somut, bireysel varlıklara karşılık gelirken, öz, bu varoluşlardaki kalıcı değişmez, akılla bilinebilen biçim veya doğa olarak gerçekliği niteleyecek biçimde tarihsel süreçte farklı anlamlar kazanmıştır. Bu tartışmaların temelinde insanın kendini, doğayı ve evreni anlama ve açıklama kaygısı ağır basmıştır. Anlama ve açıklama kaygısı beraberinde, anlaşılıp açıklanacak olana ilişkin yöntem sorununu da gündeme getirmiştir.

İnsan, doğanın sonsuz döngüsellği içinde yaşadığı çevredeki her şeyi değiştirip dönüştürdüğünü ve zamanın kalıcı hiçbir şey bırakmadığını gördüğünde, kalıcı ve “gerçek” varlığın ne olduğu sorusunu sormaya da başlamıştır. İnsan için, oluş ve değişimin her şeyi bütünüyle sarmaladığı, bireysel varoluşların varlığa gelip ortadan kalktığı bir dünyada, gerçekten “var” olanın ne olduğu sorunsalı, kendini ve doğayı anlamadaki temel soru olacaktır. Bu soru aynı zamanda, varlığı kavrama ve açıklamadaki uygun yöntemin ne olacağını içermiştir.

Evreni ve doğayı değişimi içinde anlama ve açıklama çabasına ilişkin olarak ve oluşun evrenin temel yasası olarak kavranmasını Herakleitos’un “aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka sular akar; aynı ırmaklara hem giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz” (Kranz 1984: 64) biçiminde ifade ettiğini görmekteyiz. Varoluşun diyalektik olarak kavranmasına ilişkin bir yöntem olarak da karşımıza çıkan bu anlayış, olgusal-somut varlıkların oluş yasasına göre varlığa gelip ortadan kalkmalarını gösterir. Bu anlamda, Herakleitos’ta birliği sağlayan ve değişimin kendine göre olduğu ama kendisinin değişmediği yasa-düzen “logos”, değişmez evrensel “öz” olarak karşımıza çıkmaktadır. Logos, oluşun yasası olarak karşıtların içinde bir araya geldiği sözsel, akılsal ve düşünsel bir ilkedir. Doğada bu ilkenin benzeri, sadece “ateş” olabilir, çünkü “ateş” her şeyi eritip bir araya getirebilen güçtür, dolayısıyla logosa uygun iş görmektedir: “Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim kozmosumuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep yaşayan bir ateşti, ve olacaktır, ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen”(a.e., 64). Bu açıdan karşıtların birliğini ifade eden bu yasa, oluşu, dolayısıyla da aynı zamanda varlığı anlamının yasasıydı. Ancak “Herakleitos, diyalektik teriminin bilinçli (özellikle bilerek) bir yaratıcısı olmamakla birlikte, bu diyalektik olguyu “Logos” içinde ve tarafından dile getirmiştir” (Yenişehirlioğlu 1991: 31). Dolayısıyla, Logos, varlığın diyalektik açılımının yansıması olarak düşüncenin onu anlamadaki ilk söylemidir. Ancak diyalektik, varoluşu anlamada, varlık ve düşünce yasası olarak Hegel’de ortaya konulacaktır.

Varoluş ve öz sorunsalında, değişim ve çokluğu yadsıyan, gerçek ve değişmez bir varlık olduğu anlayışını Eleacılar da görmekteyiz. Bu anlayışın temsilcisi Parmenides için tek gerçeklik varlıktır; oluş ve çokluk yoktur ve varlık tektir. Varlık duyu algılarıyla bilinemez; ona ancak akılla ulaşabiliriz. Oluş ve çokluk, düşüncenin özdeşlik ilkesine göre bir şeyi o şey olarak bilme imkânını ortadan kaldırmaktadır; oluşun somut bir şeyde ortaya çıktığının ve o şey olmakta olan ise henüz olmamıştır öyleyse yoktur, “olmuş” ise olmuş bitmiştir, öyleyse hiç yoktur. Dolayısıyla

Parmenides, “BİR” olarak kabul eder; ezeli- ebedi, değişmez “her ne ise o olan” olarak varlık hakkında sadece “var”dır diyebiliriz: “Var olanın, yapısı bütündür, sarsılmaz ve hedefsizdir.(...) bölünmezdir, hep bir cins olduğundan” (Kranz 1984: 83), bu anlamda mutlak varlık anlayışı da oluşu dışta bırakan, dolayısıyla da varolan ve “varlık” arası bağlantıyı kuramayan bir anlayıştır. Bir anlamda, gerçek ve görünüş arasında konulan bu ayırım, varoluş ve öz sorunu olarak, Platon ve Aristoteles felsefelerinde farklı biçimler alacaktır.

Görünüş ve gerçeklik, akıl ve duyu arasında yapılan bu ayırım, Sofistlerin insan merkezli felsefe anlayışında en üst noktaya ulaşır. Sofist Protagoras, bu ayırımı “bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmayanların var olmadıkları için... her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin içinde öyle...” (a.e., 194) biçiminde ortadan kaldırmıştır. Ancak, görünüş ve gerçekliğin duyu algıları temelinde ortadan kalkması, göreceli bilgi anlayışını, dolayısıyla da bilginin imkânsızlığı sorununu gündeme getirmiştir.

Sofistlerden farklı bir tutum içinde olan Sokrates, bilginin imkânına inanırken, öncelikle insanların neyi bilip neyi bilmediğinin farkında olmalarını bilgi edinmede ilk adım olarak görürken, bilgi tümevarımsal bir yöntemle, genel bir tanıma ulaşmayla elde edilebilirdi. Bu ulaşılan bilgi, zaten o ruhta saklıdır. Önemli olan bu saklı olan doğru bilgiyi, doğru bir yöntemle açığa çıkarmaktır yani doğurtmaktır. İnsanın ruhunda saklı olan bilgi, karşılıklı soru-yanıt yoluyla açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu, doğurtma tekniği olarak bir konu hakkındaki karşıt belirlemelerle, evrensel ahlaki değerlere ve kavramsal öze diyalektik yöntemle ulaşmadır. Doğru bilgi, doğru eylemin nedeni olarak iyiyi isteme ve yapma için gereklidir. İyiyi isteme ve yapma ise, erdemli bir yaşam sürmedir; dolayısıyla erdem bilgidir. İnsan varoluşu ve özünü bilgiyle, kendini bilerek eylemede açacaktır.

Platon, hocası Sokrates’in doğru bilgi inancını ve yöntemini derinleştirerek, varlık ve bilgi anlayış ve yöntemini ortaya koyar. Varlık ve bilgi anlayışının iç içe geçtiği ve diyalog biçiminde açıklanan düşüncelerde toplumsal, siyasal, ahlaksal, hukuksal, estetik ve dinsel konular derinlemesine araştırılır. Görünüş ve gerçeklik, duysal ve akılsal olan arasındaki ayırma bağlı olarak yürütülen tartışmalarda, Platon, bu dünyanın ve varolan şeylerin bir yanılısına, asıl gerçekliğin yani “idea”ların birer kopyası olduğunu belirtir. Onun görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koyduğu Devlet (Platon 1992) diyalogunun VII. Kitabındaki mağara benzetmesinde, insanların, yüzleri mağaranın içine dönük biçimde elleri ve ayakları kelepçeli, burunlarının ucundan başka bir şeyi göremeyecek şekilde otururlar. Mağaranın ağzı bir duvarla kapalıdır, ancak içeriye duvar önünde yakılan ateşten az bir ışık sızmaktadır. Mağaranın önünden geçen cisimlerin yansıması bu ışıkla mağara duvarına yansımaktadır. İçerideki insanların dış dünyaya ilişkin bilgileri bu yansımaya ibarettir. İçlerinden biri serbest kalıp dışarıdaki dünyayı görürse, bu gördükleri ona daha gerçek gelecektir. Ama dönüp arkadaşlarına dışarıda gördüklerini anlatsa, o kimseyi inandıramayacaktır. İşte bu adam gibi gerçeği görebilen kişi filozoftur. Filozof da tıpkı mağaradan kurtulan adam gibi, bu görünüşler dünyasından kurtulup, asıl gerçekliklerin olduğu idealar dünyasına akıl yoluyla ulaşan kişidir. Tek tek görünüşlerin, somut-bireysel varolanların formları “ideler”, bir başka dünyadadır ve gerçek dünya da bu dünyadır. Bu alanın bilgisine erişebilir kişi olarak filozof, “episteme” yi elde edendir. O dünyasal düzenin,

değişebilir, eksilebilir, bozulabilir özelliğinden sıyrılmış kişi olarak bu dünyayı değişmez, ezeli- ebedi gerçekliklere göre kurabilecektir.

Platon'un duyusal ve düşünsel dünyayı "idea"da bir araya getirmesi, bu dünyanın yansıması olarak belirlenen kavramsal gerçeklikle başlamakta, bu dünyasal gerçeklik tersine, bu soyutlamadan pay alması olarak kendini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, idealar ile onların pay alması olan duyusal nesnelere arası bağlantı sorunu gündeme gelmektedir; çünkü nesnel, soyut ve tümel varlıklar olarak "idealar" yani kavramlar özdeşlik ilkesine göre oluşturulmuştur. Duyusal alandaki varolanlar çelişmezlik yasasına göre anlaşılabilir ve kavranabilir olan, yani olmakta olan, oluş halinde olan bir alandır. Bu iki alanın pay alma şeklinde bir bağlantısının olması söz konusu olamaz; çünkü somut nesnelere ortak özelliklerinin soyutlanması olarak elde edilen tümellikler, o nesnelere değişebilir olan özellikler olmaktan çıkarak birer "varlık" haline gelir ki, bu da nesnelereki değişimi açıklamayı olanaksız kılar. Kendi başına bir beyazlık ideası ile kendi başına bir siyahlık ideası varsa, bu bir nesnede bulunma durumunda kaldığında, özdeşlik ilkesi gereği biri diğersinin yokluğunu gerektirir ki, bu durumda, karşıtların bir nesnede olması mümkün olamaz. Diğer yandan, dayanak olan şey olmadan bu karşıtların yüklenmesi söz konusu olamaz; eğer karşıtlar bu nesneye yükleniyorsa bunlar birer "idea" yani ilke olamaz. Ayrıca, her bir şeyin bir ideası olma durumu vardır ki, ideanın yansıması olan şeyin ideasının da bir ideası olması gerekir. Varolanlar bireysel-somut varlıklardır; dolayısıyla varoluş bireysel oluşur; oysa evrensel-tümel kavramlar, bireysel-somut olmayandır. O halde, evrenseller var olamaz gibi bir sonuca ulaşılabilir.

İdea ya da form Yunanca "to eidos" asıl gerçeklik olarak, duyusal dünyanın varlık sebebidir. "To eidos" Platon'da varoluşun sebebi olarak onun dışında, başka bir dünyada yer alırken, Aristoteles'te varoluşun sebebi "ousia" (öz-form) olarak bulunmaya başlar. Aristoteles, Platoncu gerçek ve görünüşler dünyası, tümel-kavramsal soyut olan ile tikel-bireysel somut olan arasındaki bağlantısızlık sorunundan hareketle eleştirisini getirir. Bu eleştiri, Aristoteles'in varoluş ve öz anlayışının, dolayısıyla da varlık ve bilgi anlayışının şekillenmesini sağlamış olur. Bu anlamda, Aristotelesçi çaba, Herakleitos'un mutlak oluş ve Parmenides'in mutlak varlık anlayışlarının doğurduğu sorunlar yanında, Hocası Platon'un idealar ve görünüşler ayrımını da ortadan kaldırma amacı güder. Aristoteles, algıların bilgisinin üzerine yoğunlaşarak idea ve varolan dünyası arası bağlantının, yani nesnelere bilgisinin imkânını ortaya koymaya çalışır. Kaygı, sınırsız- sonsuz olan çeşitli çokluklar alanının bilgisinin imkânı için bu alana bir sınırlama getirerek bunu sağlamaktır. Bütünü anlamada bir ilkeyi temele alma ve bu ilkedeki kalkarak duyusal dünyayı açıklama, oluş ve değişme içerisinde olan bu dünyanın bilgisini bize vermeyecektir. Oysa "Varlığın ne olduğu sorunu tözün ne olduğu sorunudur" (Aristoteles 1996: 307), yani varlığın doğasının incelenmesidir. Bu incelemede bir araca ihtiyaç vardır. Bu inceleyeceğimiz şey hakkında nasıl bir yol, yöntem izlememiz gerektiğinin bilinmesi olarak bu araç bize evrensel, zorunlu, genel geçer bilgi imkânını bize versin. İşte, bu anlamda, olgusal şeyleri incelemedeki biçimsel yol ilk kez Aristoteles'çe ortaya koyulur.

Aristoteles'e göre, "Sokrates ne tümellere ne de tanımlara bağımsız bir varlık zıfaze etmemekteydi. Daha sonra gelen filozoflar ise onun tersine onlara ayrı bir varlık verdirdiler ve onların idealar olarak adlandırdıkları işte bu şeylerdir" (a.e., 541).

Özellikle Platoncular, asıl gerçeklik olarak tümelleri ve tanımları kabul etmekle her bir şeyin kendi dışında bir gerçekliği olduğunu ileri sürüyorlardı. Oysa idealar yalnızca şeylerin ortak özellikleri olarak soyutlamalardır. Onlar durağan ve sonsuzdurlar; dolayısıyla somut oluşumlar olarak kabul edilemezler, bunun için tözlerin doğasının ne olduğunun incelenmesi gerekir; çünkü doğanın bilgisinin edinilmesi tek tek varolanların doğasının ne olduğunun belirlenmesinden geçer.

İdea kavramı, Platon tarafından “eidos”un dönüştürülmesiyle elde edilmişti. Eidos, görünüş anlamında, bir şeyin duyu algılarıyla bilinmesi olarak anlaşılırken, Platon onu, “fiziksel gözle algılanabilir olmayan ve hiçbir zaman algılanamayacak olan şey” (Heidegger 1997: 76) olarak idea anlamına dönüştürdü. Bu anlamlandırmayı Aristoteles, kendi varlık ve bilgi anlayışına göre dönüştürerek, önceki anlamını ve Platonun anlamlandırmasını içerecek bir sentezi ortaya kor. İdea, Aristoteles’te *ousia* (öz-form) olarak “şu” diye gösterdiğimiz bireysel somut varlıkta, “iştirilebilir, tat alınabilir, dokunulabilir olan şeyde, herhangi bir biçimde geçişli olan her şeyde, özü olan şeyi hem adlandırır, hem de bizzat özü oluşturan şeydir.” (a.e., 76). Bu varlık, bir değişim süreci içinde aktüel olarak var olmaktadır; zaman, yer, nitelik, nicelik, bağıntı vb. nitelikleri üzerine alan, ama buna rağmen temelde değişmeden kalan asıl varlıktır. Bu varlık, nitelikleriyle bilinebilen ama nitelikler toplamı olmayan varlıktır. Öz, bir şeyi o şey yapan şey olarak, özdeşlik ilkesi gereği, o şeyin diğer varlıklardan ayrı bir varlığa sahip olmasıdır. Her bir öznenin bir özü vardır; bu o öznenin tözü olarak ondaki asıl gerçekliktir. Dolayısıyla, “özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir” (Aristoteles 1996: 310). Bu anlamda, kendisi yüklem olmayan ama diğer şeylerin ona yüklendiği varlık olarak, birinci töz “özne” asıl varlıktır. Cins olarak töz, ikinci tözlerdir. Bunlar birinci anlamdaki tözlerin içerildiği türlere ve bu türlerin cinslerine denir. Öyleyse özü, her varlığın tözü olarak ele alabiliriz. Tümel olarak töz, somut varlıkların ortak özellikleri olarak soyutlamayla elde edilen ortak özelliklerdir. Bu nedenle tümel tözler kendi başlarına, başka bir dünyada var olamazlar.

Varolan şeyler doğasına göre bir değişim ve hareket içinde bulunmaktadır. Bu anlamda var olmak mantıksal olarak, değişim süreci içinde aktüel olarak bulunan bireysel varlığı tanımlamak ve onun hakkında konuşabilmektir. Madde ve formdan oluşan bireysel varlıkların bilinebilme imkânı olarak onlar hakkındaki nitelemelerimiz olan ikinci tözler, tözsel doğa olmaksızın bir şeyde var değildirler. Şeyler doğasına uygun olarak bu özellikleri kendinde toplayan nedensel var olandır. Tümellerin kendinde bir varlığı olamayacağı, onların belli bir şeyin doğası olamayacağı, Platonun ideaları töz kabul etmesine karşılık getirilen bir düşüncedir. Bu karşı düşüncede Aristoteles, tümelleri, şeylerdeki ortak özellikler, birden fazla varlığa ait nitelikler olarak gördüğünden bağımsız tözsel varlıklarını kabul etmez. Eğer tümeller bağımsız birer tözsel varlık olsalar, bir varlığın özü olsalar, varlıklar birbirinin aynısı olacaktır. Diğer yandan, tözün yüklem olmaması gerekmektedir, oysa tümeller yüklemdirler. Yüklemlerinse, yüklemi oldukları “şey”ler dışında bir varoluşları yoktur. Ayrıca tümellerin töz olamayacağı üçüncü adam kanıtıyla da çürütülmeye çalışılır: Buna göre, şeylerdeki ortak özellikler bağımsız tözler olarak kabul edilirlerse, duyuşsal insanla bunun ideası kendinde insan da ortak olan şey ve o şeyin de kendisi üçüncü bir insanı meydana getireceğinden, bunun sonsuza kadar gidebileceği ileri sürülür. Bu yüzden

tümeller birer töz değil, ilinektirler. Bunlar birinci tözün, özsel doğanın, üzerine gelip giden ilineklerdir. Bu anlamda, bizim “şu” diye gösterdiğimiz varlığı bir olanaklılık olarak nitelikler toplamıyla bilebilmekteyiz; ama nitelikler toplamı o varlığın kendisi de değildir. Öyleyse, bir olanaklılık olarak kabul edilen bir tanımla birinci töz, özsel-doğa, olduğu gibi bilinebilecek bir “şey” değildir. Onu, ancak aktüel hale getiren nitelikleri ve yüklemeleriyle bilebiliriz.

Platon ve Aristoteles felsefesinin varoluş ve öze ilişkin olarak gerçekliğin ikili yapısı üzerine bu düşünce ve kavramlar, çağın toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel ortamına bağlı olarak dönüştürülmüş biçimde kendini göstermiştir. Ortaçağda ise, Hıristiyanlığın etkisiyle birlikte varoluş ve öz kavramları, yoktan var eden bir Tanrı ve vahyin açılımı temelinde yorumlanmıştır. Öz, “tanrısal öz” olarak varoluşta işleyen yazgisallıktır. Özleri Tanrı tarafından belirlenmiş yaratıklar, yoktan varoluşa getirilmiş olarak, bu dünyada özlerine göre eyleyeceklerdir.

Modern çağda “öz,” doğa olarak yorumlanır. İnsanı belirleyen artık Tanrı değildir, ama doğadır. İşte, bütün bu belirlenmişliklere karşı çıktığını ileri süren anlayışlar, önceden varolan bir insan özü ya da doğası olamayacağını ileri sürerler. Çünkü bütün bu belirlemeler birer tasarlama olarak aklın soyutlamasıdır, bu tasarılar olmuş bitmiş şeyler gibi çalışırlar oysa yaşam devam etmektedir ve bu tasarılar değişmek zorundadır. Bir özün ya da tözün kabulü varlığın ne olduğunu önceden bilmektir, oysa varlık insan aklı ve onun bir ürünü değildir, onu da içine alandır. O, içine alınmış olan tarafından belirlenmiştir. Öyleyse, o, onu belirleyemez sadece anlamaya çalışabilir. İnsan, bütün yönleriyle kendini anlama ve yorumlamayı, her şeye rağmen yapmak zorundadır. Kendini yeniden oluşturmak ve anlamak zorundadır. Bu tavrı, insanı somut varlığı içinde bütün yönleriyle kabul etme ve merkeze koyma olarak, Sokratesçi anlamda, “kendini bil” ifadesinin yeniden yorumlanmasıdır; insan ne olmadığını bilmek zorundadır. Bu çerçevede, varoluş felsefesi, “varoluş, özden önce gelir” (Sartre 1997: 61) anlayışıyla, insanın varoluşunun dünyasal anlamını göstermeye çalışır. Bu temel üzerinden düşüncelerini açan varoluşçular, geleneksel felsefe anlayışının karşısına bu savla çıkarken, önceden belirlenmiş ve tanımlanmış olan her türlü varoluş-öz anlayışına da karşı çıkmış oluyorlardı.

İdealist felsefenin varoluş ve öz anlayışının bütünsel, nesnel ve kavramsal olarak ortaya konulması Hegel felsefesinde olmuştur. Varoluş ve özün nesnel kavranışını “Hegel, Sokrates-Platon düşüncesinden, -‘kendi kendini tanı’ buyruğundan kalkarak-, insanın doğasının, onun geçirdiği değişimlerin, yarattığı devimin, yine insan varlığının özünün birer dışlaşması, ama sürekli olarak bir üst düzeyde dışlaşması olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1991: 76). Hegel, evrensel diyalektik yasanın varlık-düşünce, özne-nesne özdeşliği temelinde düşüncelerini ortaya koyar. Hegel felsefesinde akıl ve varlığın özdeşliği temeldir; çünkü “aklı olan gerçektir ve gerçek olan aklidir” (Hegel 1991: 29). Gerçeklik akılla anlaşılabilir olan, akılla ortaya konulan “ide”dir.

Hegel, *Tin’in Fenomenolojisinde*, Tin’in varlığını ve gelişimini diyalektik olarak, tez, antitez, sentez üçlü adımları halinde tarihsel süreçteki gelişim ve ilerlemesinin çözümlenmesini yapar (Hegel 1986). Bu çözümlenmede, Tin, yani zihin, canlı, gelişen, ilerleyen, dinamik bir bütün olarak çeşitli uğraklardan geçip, değişen, dönüşen olmakla

birlikte yine de kendi kendisi olarak kalabilmektedir. Dolayısıyla, parçaları anlamada da bu bütüne bakmak gerekliliği vardır. “Demek ki, Diyalektik Yöntem, (...) ‘tümel’ olanı, bilginin sürecinde, saltık bir yapıya sahip oluncaya dek, ‘basit ve tikel’ olandan alıp, dış nesnel gerçeklik ile kavramsal gerçekliğin özdeş kılınmasına dek sürdürülen bir işlemdir. Bu işlemin sonucunda, böylece, ‘kendinde somut bütünlük’ ile kendinde soyut bir bütünlük olan kavramsal bir ve aynı şey olacaktır. Bununla birlikte, onlar, kendilerine özgün ayrılıklarını koruyacaklardır” (Yenişehirlioğlu 1991: 298). Dolayısıyla Hegel’de, bilgi ve nesnesi aynı Varlığın diyalektik ürünü olarak nesnelleşir ve bütünlüştür. Evren, doğa ve insan hakkında gerçek bilim bu bilgide ortaya konulur. Kavramlar ve kategoriler birer ontolojik yapı kazanarak Tin’in nesnelleşmesinin ürünü olarak karşımıza çıkar.

Hegel’de, bilincin gelişimi, üç aşamalı olarak gerçekleşir. Bu aşamalar diyalektik olarak gerçekleşir. Bilinç, birinci aşamada, kendinde bilinç olarak saf haldedir, kendi kendisiyle özdeşlik halindedir. İkinci aşamada, kendinin-bilinci olarak bilincin kendine dönmesidir, yani kendi kendini tanıması anlamında, kendini konu yapmasıdır. Bilinç, saflığından sıyrılarak kendine bakar, içeriksel bir özellik kazanır, kendisi-için-bilinç haline gelir. Bu aşamada, “öteki” ortaya çıkar. Ötekiyle ilgili olarak istek, arzu ve düşünceler oluşur. Bu anlamda kendinde-bilinç olumsuzlanır. Üçüncü aşamada, bilincin mutlaklaşması olarak iki aşamanın sentezinin gerçekleştirilmesidir. “Aynı bilincin bu iki ayrı halini birleştiren bir üçüncü ya da bir başka bilinç vardır. Hegel, buna nesne-varlık demişti. İşte, bu nesne-varlık karşısında,- ayrıca bu nesne varlık da bir bilinçtir- aynı bilincin iki ayrı hali, bu nesne-varlık-bilinçle olan diyalektik ilişkilerinden dolayı birleşmekte ve ortaya kendinde-ve-kendisi-için bilinç dediğimiz bilinç çıkmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1995: 58). Kendinde-ve-kendisi-için bilinç, bilincin kendi kendini tanıması olarak kendini gerçekleştirmesidir. Özne haline gelmesi olarak bilinç, nesnesinde ve nesnesi de kendinde gerçekleşir. Bu gerçekleşme, “...kend-için-varlık ve kendinde-varlığın bu arı birliği ‘kendinde’ ya da varlık olarak belirlenmekte...” (Hegel 1986: 268) bütünlüştür olan asıl gerçekliktir; dolayısıyla bu, aynı zamanda bilincin Tinleşmesidir.

Hegel’de, varoluş ve öz kavramları, özdeşlik ve ayırım ilkeleri temelinde soyut varoluşu sürecinde “öz”ün gerçekleşmesi biçiminde mutlak-Tinin kavramsal nesnelleşmesidir. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde “varoluşun zemini olarak öz”, kendi-kendisi-içinde kendisiyle özdeş görünüştür. “Öz yalnızca arı Özdeşlik ve kendi içinde Görünüştür, çünkü kendini kendisi ile bağıntılayan olumsuzluk ve böylece kendinin kendinden itilmesidir; öyleyse özsel olarak *Ayırım* belirlenimi kapsar” (Hegel 2004: 203). Bu anlamda, ayırım olarak belirleme bir olumsuzlama olarak, özün kendi özdeşliğinden çıkıp dolayımlanmasıyla bir görünüş kazanmasıdır. Dolayısıyla, ayırım her şeyin kendi özünde özsel olarak ayrı bir şey olmasıdır:

Öz ilk olarak kendi içinde görünme ve dolaylılıktır; dolaylılığın bütünlüğü olarak kendi ile birliği şimdi ayırımın ve böylece dolaylılığın kendini ortadan kaldırması olarak koyulur. Bu öyleyse dolaysızlığın ya da *Varlığın* yeniden kuruluşudur. Bu varlık *Varoluştur*. ...Varoluş kendi-içine-yansıma ile başkası-içine-yansımanın dolaysız birliğidir (a.e., 213).

Buna göre, özdeşlik ve ayırım temelinde, özün dolaylı birliğini kendinde olumsuzlamasıyla görünüşü, dolaysız varlık olarak varoluştur. Özün, özdeşlik ve ayırımı

temelindeki belirlenimiyle ortaya çıkan varoluş, kendi-içine-yansıma ve başkası-içine-yansımanın dolaysız birliğinin ikili belirlenimiyle yani olumsuzlanmasıyla varolan olarak “Şey”dir. Her Şeyin kendi özünde özsel olarak ayrı bir Şey olması, Özün varoluşudur. “Öz öyleyse Görüngünün arkasında ya da ötesinde değildir; tersine, Özün varolan olması yoluyla Varoluş Görüngüdür” (a.e., 220). Dolayısıyla, Hegel felsefesinde, soyut Tin’in varoluş içinde “özün” görünüşü olarak kavranan nesnel gerçeğin kendisi mutlak-Tin, Geist’tir. Tarihsel süreçte gerçek, yani mutlak-Tin kendini düşüncede, varoluşu içinde kavranan “öz”ler olarak kavramsal nesnellikte kendini ortaya koyacaktır.

## Marksizm, Yabancılaşma ve Özgürleşme

Düşünce ve varlık ilişkisini maddi temelde kavrayan Marksist felsefe anlayışı, genel olarak doğa ve insan, özel olarak da insanın ekonomik, siyasal, toplumsal, hukuksal, dinsel ve sanatsal faaliyetlerine ilişkin ortaya konulmuş eleştiri ve çözümleri içeren felsefi bir dizgedir. Marx ve Engels yardımıyla ortaya konulmuş bu düşünceler dizgesinin, alternatif bir model olarak ekonomik, siyasal ve toplumsal pratikte önemli boyutta etki ve yansımaları olmuştur.

Hegel sonrası felsefi düşünce, onun yöntem ve kavramlarının etki ve yansımalarına bağlı olarak Hegelciliği “Ortodoks Hıristiyanlık açısından yorumlayan Sağ Hegelciler (K. Hoschel, F. Hinrichs, G. Gabler, Ch. Weisse, I. Fichte) ve liberal bir anlayışla yorumlayan Sol Hegelciler (D. Strauss, Bruno Bauer, L. Feuerbach)” (Hançerlioğlu 1993) biçiminde bir gelişim göstermiştir. Ancak, Sol Hegelci söylem, materyalist varlık anlayışı temelinde tutarlı ve bütünlüklü bir ekonomik, toplumsal ve siyasal felsefi görüşü olarak Marksizm’de ortaya konulur. Marx, Hegelci yöntem ve kavramları, kendi felsefi görüşünü ortaya koyacak biçimde dönüştürerek kullanmıştır. Althusser, bu ilişkiyi, “Marx bitip tükenmeyen araştırması boyunca, Hegel’den kurtulmak ve kendini kavramak için ona yeniden dönmekten; ondan ayrılmak ve kendini tanımak için onu yeniden bulmaktan başka ne yaptı ki?” (Althusser 2000: 40) biçimindeki bir soruyla ifade etmektedir.

Diğer yandan, Hegel ve Marx arasında yöntem ve kavramlar açısından dolayım ilişkisi olarak Barion, “Hegel sisteminde İde ve gerçeklik uzlaşmaya götürülür; bu felsefede bütün gerçeklik ussal olarak İdenin açılması biçiminde kavranılır. Oysa Marx, İde ve gerçekliğin uzlaşmazlığını, dünyasal gerçeklikte de aşmak istiyordu”(Barion 1970: 122). Dolayısıyla, dünyasal gerçeklik temelinde kendi düşüncelerini ortaya koyan Marx, Hegelci yöntem ve kavramlarla girmiş olduğu dolayım lamayla birlikte, bu yöntem ve anlayıştan farkını şöyle belirtir:

Benim diyalektik yöntemim Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil tam karşıttır da. Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünme süreci Hegel bunu ‘Fikir’ (Idea) adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür- gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya yalnızca ‘Fikir’in dışsal ve görüngüsel (phenomenal) biçimidir. Benim içinse tersine, ‘Fikir’ maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir (Marx 1993: 28).



Bu anlamda Marx, gerçekliğin tarihsel diyalektik süreçte soyut-Tinselin dışsal ve görüngüsel bir yansıması değil, somut-maddi olanın insan düşüncesinde yansıması olarak görmektedir. Dolayısıyla, maddi olan zihnin bir yansıması ya da görünüşü değil, zihin maddi olanın bir yansıması ve ürünüdür.

Engels'e göre, özellikle modern felsefenin temel sorunu düşüncenin varlıkla olan ilişkisidir. Bu soruyu yanıtlama biçimlerine göre filozoflar iki kampa ayrılmaktadırlar. Tinin ya da İde'nin doğa-maddeye göre önce geldiğini ileri süren anlayış idealist dünya görüşünü, maddeyi ya da doğayı temele alan anlayış ise materyalist dünya görüşünü temsil etmektedirler. Materyalist anlayışa göre, "madde tinin bir ürünü değildir, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir" (Engels 1992: 24). Tinin kendisinin maddenin en üstün ürünü olarak görülmesi anlamında felsefi dizgenin temellendirilmesi evren, doğa ve insana ilişkin materyalist bir dünya anlayışının varlık, bilgi ve değer alanında açılmasıdır. Bu açıklama, Hegelci diyalektiğin farklı bir okunması, yani "...başı yukarda olmak üzere doğrultuldu ya da daha doğru deyişle başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine konması..." (a.e., 42) biçiminde oluşturuldu. Ancak, Engels, Hegel'in basit bir şekilde bir yana bırakılmadığını, onun devrimci yönü olan diyalektik yönteminden yola çıktığını vurgular. Bu yöntem, Hegelci biçimiyle kullanılmazdı, çünkü Mutlak İdea'yı bütün bir gerçeklik olarak almış ve dogmatikleştirmiştir. Oysa bu dogmatik içerik, Hegel'in dogmatik olan ne varsa hepsini geçersizleştiren diyalektik yöntemi ile çelişki halindedir, dolayısıyla "Hegel öğretisinin devrimci yanı onun tutucu yanının ağırlığı altında ezilip boğulmuştur" (a.e., 14). İşte, Marksizm, Hegel'in diyalektik yönteminin devrimci yanını açığa çıkaracak felsefe olarak, onu, maddi temelde insan, doğa ve evrenin tarih-olgusal durumuyla dolayına sokarak yeniden biçimlendirecektir.

Diyalektik materyalizm Marksizmin doğa anlayışına karşılık gelirken, tarihsel materyalizm ise, toplumsal ve siyasal yapının tarih-olgusal temelde çözümlemesini içermektedir. Diyalektik materyalizm, doğadaki gelişim ve değişim sürecinin diyalektik temelde biçimlenmesi anlamında, en basitten en karmaşık yapıya, inorganik düzeyden organik düzeye doğru evrimleştiğinin, farklılaşma ve çoğalmayla birlikte nicel olandan nitel olana doğru bir dönüşümle birlikte karmaşık yapıların ve canlı varlıkların oluştuğunu vurgulamaktadır. Bu canlı-akıllı varlığın bilinçlenme süreci, onun doğa ve öteki canlılarla girmiş olduğu ilişki sonucunda, tarih-toplumsal yapı içerisinde bir öz-bilinçlenme, varoluşsal bir öz olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak, toplumun gelişim yasaları tarihi, bir noktada doğanın gelişim tarihinden farklı biçimde görünür. Bu fark, doğada genel yasanın zorunluluğunda bilinçsiz ve rastlantısal iken, toplumsal alanda genel yasanın zorunluluğunda bilinçli ve amaçlı insan eylemlerinin rastlantısallığı olarak görünür. Bireysel bilinç ve isteklerin çokluğunda ortaya çıkan çatışmada, tarihsel olanın rastlantısallığının başlangıçta istenenden ve amaçlanandan farklı bir durumun ortaya çıkmasının ardında işleyen genel yasayı bulup çıkarmak bu tarih-toplumsal gelişmenin öncesini anlama ve sonrasını açıklamada temel olacaktır.

İdealist tarih anlayışından farklı olarak materyalist tarih anlayışı, "...pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu maddi pratiğe göre açıklar" (Marx; Engels 1992: 64) Bu aynı zamanda, Hegelci "yaşamı belirleyen bilinçtir" anlayışına karşılık, "bilinci belirleyen yaşamdır" anlayışının başka bir ifadesidir. Tarihsel-toplumsal süreç, maddi üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıkan mülkiyet

biçimlerinde somutlaşmış bir sınıflar mücadelesi olarak görünmektedir. Bu süreçte her mülkiyet biçimi, değişen ve dönüşen insan pratiği ve koşullarına bağlı olarak farklılaşarak değişip dönüşmüş; her bir mülkiyet biçimi kendi anti-tezini kendi içinde taşıyacak biçimde, bir sonraki mülkiyet biçimine yerini bırakmıştır. Buna göre, tarihsel-olgusal diyalektik süreçte, maddi üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak insanların toplumsal örgütlenişleri ve bu örgütlenmenin sonucu olarak ortaya çıkan mülkiyet biçimleri ve sınıf yapıları iş bölümünün ve tarımsal üretimin olmadığı, avcılık ve toplayıcılığın hâkim olduğu üretim tarzı ve ilişkilerinin doğurduğu “aşiret mülkiyeti”; tarımsal üretim ve işbölümünün kısmi yaygınlaşması ve trampaanın gelişimiyle birlikte köle ve yurttaş ayrıcalığı temelinde oluşan antik “komünal ve devlet mülkiyeti”; toprağa bağlı üretim tarzı ve ilişkilerinin yaygınlaştığı serfleştirilmiş küçük köylüler ve onların mülkiyeti olarak “feodal ya da zümre mülkiyeti”; ticaret ve sanayiinin gelişmesine ve emeğin serbest dolaşımına bağlı olarak ortaya çıkan “burjuva mülkiyeti” tarzında görülmektedir. Tarihsel süreçte gelinen noktada kapitalist üretim tarzı ve burjuva mülkiyet biçimi yerini “komünist mülkiyet” biçimine bırakacaktır. Komünizm, mülkiyetin toplumsallaştırılması anlamında, ayrıcalıklar ve sınıfların nedeni olan mülkiyetin ortadan kaldırılması, kişilerin ve grupların mülksüzleştirilmesidir. Bu aynı zamanda, toplumun siyasallaştırılması olduğu kadar, siyasalın toplumsallaştırılması olarak sınıfların ortadan kaldırılmasıdır.

Marx, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasını, bireysel ve toplumsal emek sürecindeki karşılıklı etkileşimi temelinde “ekonomi politik” eleştirisiyle ortaya koyar. Bu konudaki görüşünü Marx, Hegelci yabancılaşma ve nesneleşme kavramsallaştırımı eleştirisinde belirler. Daha öncesinde insanın doğaya ve kendine yabancılaşması sorunu, Hegel’de, özbilincin, öncelikle soyut belirlenimi içinde kendinde ve diğerlerinde ayrımlaşp nesneleşmesi biçiminde ele alınmıştır:

Tin, kendi içinde özgür olan nesnel bir edimselliğin bilicidir; oysa bu bilincin karşısında ‘kendi’ ve özün o birliği, edimsel bilinç karşısında arı bilinç durmaktadır. Bir yandan edimsel özbilinç dışlaşması yoluyla edimsel dünyaya geçerken bu sonucusu ise edimsel özbilince geri döner; öte yandan bir ve aynı edimsellik, hem kişi hem de nesnellik, ortadan kaldırılır; bunlar salt evrenselidir. Bu yabancılaşmaları arı bilinç ya da özdür (Hegel 1986: 297).

Buna göre, yabancılaşma ya da nesneleşme, Tinin dış doğayı olumsuzlamasıyla kendine dönüş aşamasıdır. Yabancılaşma, öteki varlıktır, bilincin ve özbilincin, nesnenin ve öznenin karşıtıdır. Dolayısıyla, “insan ya da evrensel us kendini gerçekleştirirken, tarih denilen şey doğrultusunda bireyi bir alet, bir araç gibi kullanırken, nesnellik içinde yabancılaştırmaktadır” (Yenişehirlioğlu 1995: 64). Ancak Marx, Hegel’den farklı olarak nesneleşme ve yabancılaşmayı birbirinden ayırarak, nesneleşmeyi meta üreten emek-gücü sürecinin olumlu bir yanı biçiminde görürken, yabancılaşmayı bu sürecin olumsuz bir gerçekleşimi olarak görür.

Marx’a göre, Hegel felsefesinin kökensel kaynağı *Tinin Görüngübilimi*’nde çeşitli yabancılaşma biçimleri görülmektedir. Bu farklı yabancılaşma biçimleri aslında, bilincin ve özbilincin çeşitli biçimlerinden başka bir şey değildir. Bu anlamda, Hegel’de ortaya çıkan iki yanılığdan birincisi, düşünülmüş soyut varlıkların yabancılaşmış biçimi olarak felsefi düşünce mutlak olanın bilgisinde sona ermektedir. Dolayısıyla, yabancılaşmış insanın soyut biçimi olarak filozof, kendini gerçek dünyanın ölçüsü

sayar. İkinci yanılı ise, somut, duyulur gerçek dünyanın nesneleşmesi olan ahlak, din, hukuk, sivil toplum ve devletin tinsel özler olarak kavranılmasıdır. Bu kavrayış, mutlak Tinin gerçekleşmesi olarak mutlak bilginin kendini felsefi düşüncede nesneleştirmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, “felsefi tin, öz-yabancılaşmadan çıkmaksızın, kendini anlıkla, yani soyut olarak kavrayan yabancılaşmış dünya tarihinden başka bir şey değildir” (Marx 2000: 43). Bu tarih, somut olarak ancak insanın insanla ve doğayla girmiş olduğu kendini gerçekleştirme mücadelesinde kavranabilir.

Marx, tarihsel süreçteki diyalektik gelişim ve dönüşüme bağlı olarak doğal ve toplumsal olgudan hareketle, nesneleşme ve yabancılaşmanın anlaşılmasının, insanın özgürleşmesi için temel olduğu anlayışından hareket eder. İnsanın nesneleşmesi ve kendine yabancılaşmasına neden olan mülkiyet ilişkileri, tarih-olgusal süreçte üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı olarak toplumsal yapının biçimlenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla, toplumsal yapının kendisi bu yabancılaşma ve nesneleşmenin yeniden üretimini sağlayan bir özellik içermektedir. Yabancılaşma ve nesneleşmenin ortadan kaldırılması için böyle bir toplumsal yapının dönüşümü, onun oluşumunu sağlayan üretim tarzı ve ilişkilerini anlamaktan geçecektir. Bunun için insan oluşturuca öğeden başlayarak insanın kendi emeği karşısında nesneleşmesinin, kendine ve diğer insanlara karşı yabancılaşmasının içeriğini anlamak gerekecektir.

İnsan, emeğiyle doğayı ve varoluş koşullarını değiştirip dönüştürürken, kendini de değiştirip dönüştürmektedir. “Emek-gücü ya da çalışma kapasitesi sözünden, insanın kendisinde bulunan ve hangi türden olursa olsun bir kullanım-değeri üretirken harcadığı zihinsel ve fiziksel yetilerin toplamı anlaşılmalıdır” (Marx 1993: 183). Bu temelde, insan oluşturuca emek-gücünün nesnel ve somut ortaya konuluşu toplumsal-emek yoluyla olacaktır. Tarihsel süreçte mülkiyetin ortaya çıkışı ve sınıflı toplumsal yapının oluşumu, toplumsal-emeğin belli ellerde toplanmasıyla özel mülkiyet temelinde gerçekleşmiştir. Toplumsal-emeğin belli ellerde toplanmasıyla oluşan sınıflı toplum yapısının en son biçimi kapitalist üretim biçimi ve burjuva siyasal ve toplumsal yapısıdır. Burjuva toplumsal ve siyasal yapısı içinde, kapitalist üretim sürecinde çalışan kişi, kendi dışında ekonomik değişim ve kullanım-değeri koşullarına göre belirlenmiş bir yapıdaki üretim sürecinde emek-gücüyle nesneyi olumsuzlayarak, emek-ürünü meta değeri olan nesneyi yaratmakla kendi nesnesi karşısında nesneleşmiştir; aynı zamanda, kişi, meta değeri olan ürününün artı-değer olarak mevcut sömürü ilişkilerini sürdürücü bir “güç” olarak siyasal ve düşünsel alanda kendine dönmesi nedeniyle kendi emek ürünü karşısında yoksunlaşmış, yabancılaşmıştır. “Öyleyse yabancılaşmış emek şu sonuçlara yol açar: insanın cinsil varlığı, doğa kadar onun cinsil entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna dönüşürler. Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, insansal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır. ...insan insana yabancılaşmıştır” (Marx 2000: 29). Bu yabancılaşma, bütün insani, toplumsal ve siyasal ilişkilerde kendini gösterir. O halde burada, “özgürlük sorunu, karşımızda işbölümü sorunu olarak durmaktadır” (Davidov 1997: 80). Dolayısıyla, bu sorun, bireylerin sınırlı ve sonlu faaliyetlerinin, toplumsal düzeyde evrensel ve nesnel bir özellik kazanarak, onların kendilerine yabancılaşması biçiminde ortaya çıkar.

Mülkiyet ilişkileri temelinde biçimlenen toplumsal yapıda, yasalar karşısında eşit görünen sermaye sahibi bir sınıf ile mülksüzleşmiş ve yoksullaşmış, emek-gücünden başka satacak şeyi olmayan insanlar sınıfı karşı karşıya gelirler. Bu yapı, üretim araçları ve ilişkilerini içeren bir alt-yapı ve bu alt-yapı üzerinde yükselen din, ahlak, hukuk, ideoloji gibi bir üst-yapıyı içerir. Alt-yapıdaki ekonomik sömürü ve ilişkilere bağlı olarak “sermaye, ötekinin emeğinin mülkiyeti olarak ve giderek egemen özne olarak ortaya çıkar” (a.e., 135). Bu egemen öznenin varoluşu, kendi ideolojisi ve ilişkilerinin devamı ve yeniden üretimi biçiminde üst-yapıda nesnelleşmiş ve kurumsallaşmış ilişkiler ağı olarak somutlaşacaktır. Bu bir anlamda, Hegelci Efendi-Köle ilişkisinin toplumsal yapıdaki yansımasıdır. Dolayısıyla yabancılaşma, işbölümü ve sömürü ilişkilerinde açıklanan kapitalist üretim tarzı içinde yer alan insanların temel sorunudur.

Kapitalist ekonomik sistem, ürettiği ilişkiler ağıyla kuşattığı insanı nesneleşme ötesinde kendine ve diğer insanlara yabancılaştırır. Bu sistemde, insan, nesneleşmeden kendini kurtulabilir, ama yabancılaşmadan kolay kolay kurtaramaz. Çünkü yabancılaşma, tarihsel-olgusal süreçte dolayımlanmış ilişkiler toplamı olarak kültürel olanda nesnelleşmiş ve kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşmış ilişkilerin oluşturduğu nesnelere kültürel nesnelerdir: “Yüceltilmiş ve yoğunlaştırılmış bir dil, varlıklarını insandan alan ve buna karşılık yavaş yavaş onun içini boşaltan bu garip, asalak kan emici nesnelere üretmeye başlar” (Jameson 1997: 211). Kendi iktidar söylemini insani, toplumsal ve siyasal ilişkilerde kuran bu üretim, insanın kendini yabancılaştırmadan kurtarmasının ve özgürleşmesinin önündeki en büyük engeldir.

Marx’a göre, insan oluşturuca öge olarak emek-gücünün, yani insanın fiziksel ve zihinsel etkinliğinin insana nesneleşmesi ve yabancılaşmasının getirdiği öz-yabancılaşmanın ortadan kaldırılması insanın özgürleşmesinin de önünü açacaktır. İnsanın özgürleşmesi, toplumsal emek-gücünün dönüşümüyle mülkiyet ilişkilerinin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabilecektir:

Özel mülkiyetin (insanal özyabancılaşmanın ta kendisi) olumlu kaldırılışı ve bunun sonucu insanal özün insan tarafından ve insan için gerçek sahiplenilmesi; ...insanın toplumsal yani insanal insan olarak bütünsel dönüşü, bilinçli ve daha önceki gelişmenin tüm zenginliğini koruyarak yapılmış bulunan dönüş olarak komünizm. ...insan ile doğa, insan ile insan arasındaki karşıtlığın gerçek çözümüdür; varoluş ile öz, nesneleşme ile kendinin olumlanması, özgürlük ile zorunluluk, birey ile cins arasındaki savaşımın gerçek çözümüdür (Marx 2000: 43).

Dolayısıyla bu çözüm, kapitalist üretim tarzı ve mülkiyet ilişkilerinin yapılandığı toplumsal ve siyasal yapının, kendi iç çelişkisinden dolayı olumsuzlanması olarak ortaya çıkan bir sonraki toplumsal ve siyasal aşama olan komünizmde olanaklı olabilecektir. Bu, özel mülkiyetin toplumsal mülkiyete dönüşümüyle, siyasal yapının toplumla bütünleştirilmesi anlamında toplumun siyasallaştırılmasını ifade eder. Toplumun devletle bütünleşmesiyle ortaya çıkacak siyasal kamusalılıkta, bireysel çıkar ve özgürlükler yerini, toplumsal çıkar ve özgürlükleri gözetten bir özgürleşmeyi getirecektir. Dolayısıyla bu özgürlük anlayışı, bireylerin sınırlamalar, engeller ve zorlamalardan bağımsız olma anlamında bir liberal negatif özgürlük anlayışına karşılık, belirli bir amaç, karşılıklı ilgi ve çıkarlar çerçevesinde gerçekleştirilebilecek pozitif bir özgürleşmeyi ifade eder (Wildfeuer

2009). Ancak, tarihsel-olguşal süreçte, Marx'ın burjuva toplum ve siyasal yapısında değişiklik yapacak kapitalist üretim tarzı ve ilişkilerindeki çelişkinin derinleşmesi ve bu sınıfın sömürü ilişkilerinden dolayı kendi sınıfsal bilinçlenmesini tamamlayıp mevcut dönüşümü sağlayacak “proleter” öncü sınıfının hareketi gerçekleşmemiştir. Sosyalist ve komünist topluma geçişte bir aşama olan burjuva toplum ve kapitalist üretim tarzı, liberal hukuk devleti olarak toplumun tüm kesimlerine yönelik eşitlikçi ve katılımcı siyasal anlayışı ve sosyal adaletçi bir tavırla sermayenin tabana yaygınlaştırılmasıyla oluşturulan “orta sınıf” vb. kendi iç çelişkisine yönelik uygulamalar sayesinde varoluşunu devam ettirmektedir.

Diğer yandan, Marx'ın, üretim tarzı ve ilişkileri temelinde ortaya koyduğu çözümlenmeyle gösterdiği, insanın kendine ve diğer insanlara yabancılaşmasındaki işleyiş, yoğunlaşmış ve incelmış çıkar ve sömürü ilişkileri biçiminde dünyasal ölçekte keskin bir şekilde devam etmektedir. Ekonomik çıkar ilişkilerine bağlı kurulan insansal, toplumsal, siyasal ilişkiler, düşünsel ve kültürel alanı belirlemesi çerçevesinde, ulusal ve uluslararası ilişkiler düzeyinde de, insanın kendine ve diğer insanlara yabancılaşmasının ve özgürleşmemesinin temel nedeni olarak gözükmektedir.

## Sonuç

Varoluş ve öz kavramlarına ilişkin Marksist bakış, insansal varoluş ve özün belirleniminin üretim biçimi ve ilişkilerine bağlı olarak biçimlenen toplumsal ve siyasal yapı içinde anlaşılabilceğini vurgulamaktadır. Bu anlamda, tinin ya da idenin yaşamı belirlediği Hegelci anlayıştan farklı olarak, yaşamın ve maddi koşullarının tını belirlediğini ifade eden Marksist anlayışa göre, insan fiziksel ve zihinsel yetiyle donatılmış doğal bir varoluş olarak, özünü içinde bulunduğu ve üretim biçimi ve ilişkilerine göre biçimlenmiş toplumsal ve siyasal koşullar içinde oluşturacaktır. Bu toplumsal ve siyasal koşullarının belirlenimini sağlayan tarihsel-olguşal gerçeklikler ise, diyalektik temelde anlaşılabilir olacak gelişimsel ve dönüşümsel bir yapıya sahiptir.

Tarihsel-olguşal gerçeklikler, toplumsal ve siyasal yapının ekonomik üretim tarzı ve ilişkilerine bağlı biçimlendiğini göstermektedir. İnsan varoluş ve özünün anlaşılması, onun varoluş ve özünün gelişim ve dönüşümünü sağlayacak koşulların bilinmesi ve çözümlenmesinden geçecektir. Bu anlamda, Marksist varoluş ve öz anlayışı, doğal ve maddi bir anlayış çerçevesinde açıklanır. Varoluş, fiziksel ve zihinsel doğal ve maddi koşullar içindeki akıllı insan varlığı, öz ise bu varlığı ve kendini gerçekleştirmesi biçiminde anlaşılabilir. İnsanın kendini gerçekleştirmesi, kendi fiziksel ve zihinsel yetilerini geliştirip, kendi yaşamını kendi belirleyecek biçimde var olmaktır. Bu varoluş, kendinin öz-gerçekleştirimi olarak diğer insanlarla birlikteliği ve karşılıklılığı temelinde olanaklıdır.

Mülkiyet ve üretim ilişkilerinin, insanı kendine ve diğer insanlara yabancılaştırması, onun kendi varoluşunun dışardan belirlenimi, insanın istek ve arzuları doğrultusunda seçme ve eyleme etkinliğinin olmayışıdır. Burjuva toplumu ve onun modern bireyi, çıkar ve güç ilişkileriyle dolayımlanmış toplumsal yapıda kendinden ve diğerlerinden “uzağa-düşmüşlük” içindedir. Bu bir anlamda, tek-boyutlu birey ve toplum anlayışının kitle kültürü ve bireysel bilinç oluşumunda kendinin

gösteren “özerklikte ve kavramada gerilemenin belirtisidir” (Marcuse 1997: 67). Kitle kültürü ve onun bireyleri, çıkar ilişkileriyle dolayınlanmış toplumsal yapıda, her an yeniden üretilen bir ve aynı gerçeklikte, beğeni ve duyarlılığı tüketimin sınırsızlığı ve doyumsuzluğunda eriterek birbirine benzetilmektedir. Teknolojik ve ekonomik gelişmeler ve kapitalist üretim ilişkilerine bağlı olarak dünyasal ölçekte hâkim olan tahakküm ve sömürü ilişkileri, bireysel özerklik ve özgürlükleri yok edecek biçimde kurumsallaşmıştır. İletişim teknolojileri aracılığıyla “gerçekliğin” çarpıtıldığı ve yeniden oluşturulduğu bilinç biçimi ve kültürel değerler ortamı, insanların farklılık ve yaratıcılıklarının köreltilmesiyle, kolay yönetilebilir ve yönlendirilebilir bağımlı ve kendine yabancılaşmış bireylerden kurulu toplumsal ve siyasal bir yapıyı biçimlendirir. Dolayısıyla bu yapı içinde insanların yabancılaşmadan kurtulabilmeleri ve özgürleşebilmeleri, ancak bu yapıyı üreten ve yeniden biçimlendiren üretim biçimi ve ilişkilerin aşılmasıyla olanaklı olacaktır.

## KAYNAKÇA

- ALTHUSSER, Louis (2000) *Özeleştirici Öğeleri*, Çev. Levent Targu, İstanbul: Belge Yayınları.
- ARISTOTELES (1996) *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- BARION, Jakob (1970) *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag.
- DAVİDOV, Yuri (1997) *Özgürlük ve Yabancılaşma*, Çev. Sargut Şölçün, 2. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- ENGELS, Friedrich (1992) *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993) *Felsefe Ansiklopedisi*, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEGEL, G.W. F. (1991) *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- HEGEL, G.W. F. (1986) *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- HEGEL, G.W. F. (2004) *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- HEIDEGGER, Martin (1997) *Tekniğe Yönelik Soru*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul: Afa Yayınları.
- JAMESON, Fredric (1997) *Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Y.K. Yayınları.
- KRANZ, Walter (1984) *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- MARCUSE, Herbert (1997) *Tek-Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1992) *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları.
- MARX, Karl (1993) *Kapital*, Birinci Cilt, Çev. Alattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

MARX, Karl (2000) *Yabancılaşma*, Der. Barışta Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

PLATON (1992) *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, 7. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

SARTRE, Jean Paul (1997) *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları.

WILDFEUER, Armin G. (2009) *Freiheit*, (www. perennis.de).

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1991) *Felsefe ve Diyalektik Bilgi Kuramı (Epistemoloji)*, 3. Baskı, İstanbul: Alkım Yayınevi.

YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1995) *Birey Toplum Devlet İlişkileri*, Ankara: Ümit Yayıncılık.

## YAZAR HAKKINDA

Seyit COŞKUN, Yrd. Doç. Dr.

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı.

E-posta: seyit.coskun@hotmail.com

## ABOUT THE AUTHOR

Seyit COŞKUN, Assist. Prof. Dr.

Çankırı Karatekin University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Çankırı.

E-mail: seyit.coskun@hotmail.com



## Mantık-Matematik İlişkisi Üzerine\*

### Özet

Mantık ve matematik, başlangıçlarından beri birbirlerine hep yakın durmuş ve çeşitli şekillerde ilişki içinde olmuşlardır. Tarihsel olarak bakıldığında, genel olarak, aralarındaki ilişkinin özellikle birinde yaşanan bir sorunun diğerinin yardımıyla aşılmaya çalışılması durumunda kendini gösterdiği görülür. Bu yazıda, başlıca üç döneme odaklanılarak mantık-matematik ilişkisinin nasıl ortaya çıktığı aydınlatılmakta; dahası, bu ilişkinin genelde mantığın gelişimine büyük bir katkı sağladığı netleştirilmektedir.

### Anahtar Terimler

Mantık, Matematik, İspat, Aksiyomatik/Dedüktif Yöntem, Matematiksel/Mantıksal Doğruluk, Matematiksel Mantık, Matematiğin Mantıksal Temelleri.

## On Relationship Between Logic and Mathematics

### Abstract

Since their beginnings logic and mathematics have been very close to each other and there has been relationship between them in various kinds. It is seen historically that their relationships appear especially in cases in which one of them tries to help in solving problems the other has. In this paper, by focusing on basically three such cases, it is illuminated how the relationship between logic and mathematics occurs; what is more, it is clarified that their relationship makes, in general, great contributions to progress of logic.

### Keywords

Logic, Mathematics, Proof, Axiomatic/Deductive Method, Mathematical/Logical Truth, Mathematical Logic, Logical Foundations of Mathematics.

---

\* Bu yazı, 3-4 Mayıs 2013 tarihlerinde Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yunussemre Kampusunda düzenlenen II. Mantık Çalıştayında sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş metnidir.

## Giriş

Matematiğin mantıksal temellerine, yani mantık ilkelerinden türetilabilirliğine ilişkin olarak B. Russell (1872-1970) ve A. N. Whitehead'in (1861-1947) birlikte yazdıkları, sembolik mantığın klasiği olarak da değerlendirilen üç ciltlik kitapları *Principia Mathematica*'nın, 1910-1913 yılları arasında yayımının tamamlanmasının yüzüncü yıldönümünde,<sup>1</sup> “mantık-matematik etkileşimi” üzerinde yeniden durmak ve düşünmek yararlı olacak gibi gözüküyor. Bir kere, “sayı, nokta, küme, fonksiyon türünden soyut nesnelere özgü özellikleri ortaya çıkarma, belirleme ve mantıksal olarak kanıtlanma (ispatlama) bilimi” olarak tanımlanabilen matematik, olgusal olmayan kavramsal içeriğiyle, dahası yöntem ve sonuçları açısından da empirik bilimlere değil, “soyut kavramsal ilişkiler ile zorunlu çıkarımları konu alan” tanımsal, biçimsel bir disiplin niteliğindeki mantığa yakın durmuştur hep (Yıldırım 1996: 13, 14, 16). Bundan ötürü, birbirleriyle hemencecik ve kolayca ilişkilendirilebilen bu iki disiplinin, tüm bir tarihsel süreç boyunca, özellikle karşılaştıkları güçlüklerle baş etmekte zorlandıkları kimi sıkıntılı dönemlerinde birbirlerinin yardımına koşmuş, birbirlerini desteklemiş olabileceklerini düşünmek hiç zor olmasa gerek. Gerçekten de geçmişlerine bakıldığında, Antik dönem (daha açıkçası -Aristoteles mantığı ve Eukleides geometrisiyle öncelleri<sup>2</sup> göz önüne alınacak olursa- İÖ 4. yüzyıl) başlangıçlı bu iki formel disiplin arasındaki ilişkinin, en başından beri, birinde yaşanan bir zorluğun diğerinin katkısıyla aşılması şeklinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Şimdi, matematiğin, mantıkla olan ilişkisinin açığa çıkarıldığı kuramsal-kavramsal bir çerçevede kurulmuş olması da dikkatte alındığında, *Principia*'da en yetkin biçimine ulaşmış olan “matematiğin mantığa indirgenmesi/mantıkla özdeşleştirilmesi” girişiminin doğru olarak değerlendirilebilmesi için, ikisi arasındaki ilişkinin nasıl oluşturulduğunun çok iyi anlaşılması gerekir. İşte bu yazı, mantık ve matematik arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği, bu iki disiplinin hangi koşullar altında birbirini etkilediği ya da etkileyebildiği gibi, mantık ve matematik felsefelerinin kapsamında yer alabilecek tartışmalara odaklanmaktadır. Bu tartışmalar bağlamında ise başta matematiğin doğası, matematiksel doğruluk (matematiksel kesinlik ve zorunluluk), kuramsal matematik-uygulamalı matematik ayrımı ve matematiğin temelleri gibi sorunlarla da hesaplaşıldığı görülmektedir. Bu sorunlar, örneğin matematiğin konusunun ne olduğu, yani matematiksel nesnelere ne türden nesnelere olduğu, bu nesnelere nasıl, hangi yollarla edinildiği gibi bir sorun çerçevesini -örneğin G. Frege'nin (1848-1925) “gerçekçi”, P. J. S. Benacerraf'ın (1931- ) “adacı” veya A. Einstein'ın (1879-1955) “yapımcı” bakış açılarından- ele alarak irdeleyen matematik felsefesinin önemli sorunlarından.

<sup>1</sup> Cambridge University Press tarafından birinci cilt 1910, ikinci cilt 1911, üçüncü cilt 1913'te yayımlanmıştır.

<sup>2</sup> Antik Yunan'da, matematikteki asıl büyük ve önemli katkıların geometri alanında yapılmış olmasından ötürü, geometri öne çıkmaktadır; bunun en iyi örneği Eukleides'in geliştirmiş olduğu geometri sistemidir.

## Matematiğin Mantıksal Karakterinin Netleşmesi Temelinde Kurulması

Mantık ile matematik arasında netleşen ilk ilişki, görüldüğü kadarıyla, matematiğin içine düştüğü çıkmazdan mantıktan yararlanarak çıkması yönündeki ilişkidir. Matematiğin *mantıksallığı*nın açığa çıkarılarak gerçek anlamda kurulduğu bu ilişkisel çerçeve, matematiğin, Antik Yunan'da, pratik yaşam kaygılarına yönelik empirik niteliğini yitirip, kuramsal/kavramsal bir nitelik kazanmasına yol açar. C. Yıldırım'a (1925-2009) göre “[f]elsefede olduğu gibi matematikte de Yunan düşüncesi olgunluk çağına İÖ 4. yüzyılda ulaşır. Thales ile başlayan matematiğin, mantıksallaşma süreci, Pythagorasçılarla Eudoxus'un önemli katkılarını yüklenerek sonunda Eukleides geometrisinde en yetkin örneğiyle günümüze ulaşır.” (1996: 25). Gerçekten de söz konusu yüzyılda -İÖ 384-322 yılları arasında yaşamış olan- Aristoteles mantık bilimini kurmuş; Eukleides ise İÖ 300'de İskenderiye'de yazdığı on üç ciltten oluşan kitabı *Elementler*'de geometriyi, mantıksal kesinliğe sahip, matematiksel bir ispat çerçevesi olarak dedüktif çıkarımlı, aksiyomatik bir yapıya oturtmuştur. Böylelikle geometri, başlarda (Babil'de ve Mısır'da) yalnızca olgusal olarak sınırlanabilen deneysel-gözlemsel-ölçümsel önermelerin alanı iken, artık doğrulukları mantıksal çıkarım yöntemiyle ispatlanabile(n), (yani aralarında mantıksal ilişkilerin kurulduğu, mantıksal bir düzen içine sokulabilen) matematiksel önermelerin bir dizgesi durumuna gelmiştir. Eukleides, aslında, *Elementler*'de yeni bir teorem ortaya atmamış, yalnızca o güne kadar belirlenerek gelmiş olan teoremlerin, kimi temel önermelerden (tanım, aksiyom ve postulatlardan) dedüktif yollarla çıkarılmasını (yani ispatlanmasını) -önermeleri sistematize ederek- olanaklı kılmıştır. Böylece dedüktif mantık “(...) geometriye, hiçbir düşünce alanında örneği gösterilemeyen mantıksal bir bütünlük (...)” (Yıldırım 1996: 27), bu bütünlük içinde de doğruluk, kesinlik ve zorunluluk kazandırmıştır.<sup>3</sup> Eukleides'ten sonra Arkhimesdes de aksiyomatik yöntemi başarıyla kullanmayı sürdürmüştür.

Şimdi, matematikteki bu gelişme, matematiğin farklı dönemlerinde veya başka düşünsel etkinlik alanlarında da görülebileceği gibi, sancılı bir sürecin ardından yaşanmıştır. Matematik tarihindeki ilk büyük bunalım, Pythagorasçıların bulduğu “ $\sqrt{2}$ ” gibi irrasyonel sayılarla ortaya çıkan negatif ve sanal sayıların neden olduğu bunalım olarak kabul edilir.<sup>4</sup> Özel bir öneme sahip olan bu ilk bunalım, mantığın, daha açık bir söyleyişle dedüktif düşünme veya yaklaşım biçiminin, matematiğin yardımına koşması ile aşılrken, matematiğin kuramsal olarak kurulması gerçekleşmiş, oluşum süreci içindeki “özünde evreni nicel özellikleriyle algılama yeteneğine dayanan” (Yıldırım 1996: 19) matematiksel düşünmenin yöntemi de iyice belirginlik kazanmıştır. “Mantıksal inceleme ispat fikrinin doğduğu yerde başlar.” diyen Yıldırım (1999: 95), bu durumu şöyle vurgulamaktadır:

<sup>3</sup> Yine de bu doğruluk, kesinlik ve zorunluluğun mutlak değil, bağlı (yani ispatta kullanılan öncüllere bağlı), koşulsal/koşullu olduğuna dikkat çekmekte yarar var.

<sup>4</sup> Matematikte yaşanan diğer büyük bunalımlar ise, sırasıyla, sonsuz küçüklerin hesabıyla ilgili bunalım, Eukleides'çi olmayan geometrilerin yarattığı bunalım ve kümeler kuramında karşılaşılan paradoksların doğurduğu bunalım olarak verilmektedir (Yıldırım 1996: 75).

(...)  $\sqrt{2}$  gibi irrasyonel sayıların ortaya çıkmasıyla başlayan bunalımın giderilmesi yolundaki çalışmalar, mantıksal ispat yönteminin belirginlik kazanmasında başlıca etkenlerden biri olmuştur. Nitekim dönemin ünlü bilgini Eudoxus'un,  $\sqrt{2}$ 'nin rasyonel bir sayı olamayacağına ilişkin verdiği ispattır ki, bunalıma son vermiştir. Ama Pythagorasçıların asıl büyük katkıları, Thales'te ilk örneklerini gördüğümüz dedüktif çıkarılamayı içeren ispat yöntemini ileri bir düzeyde kullanma başarılarıdır. (...) Eukleides'ten önce Pythagorasçıların geometriyi aksiyomatik olarak kurma yolunda büyük çaba gösterdiklerini öğreniyoruz. Pythagoras teoreminin çeşitli ispatları bu çabanın ürünleridir. (1996: 24)

Bu şekilde geometride (genel anlamda da matematikte) uygulanmaya başlanmış olan aksiyomatik yöntemi, Eukleides'in daha da geliştirip yetkinleştirmesinden önce Aristoteles, tüm mantık görüşlerini içeren *Organon*'un *İkinci Çözümlemeler* kitabında (ki bu kitap, felsefe tarihindeki ilk bilgi kuramı kitabı olarak değerlendirilmektedir), "dolaylı/çıkarımsal bilgi"nin yöntemi olarak ayrıntılı bir biçimde ele almıştır: "(...) 'tanıtlama aracılığıyla bilmek'ten de söz ediyoruz. 'Tanıtlama' dediğim, bilgi veren bir tasım; 'bilgi veren' dediğimse, ona göre bilgiyi edinmemizi sağlayan tasım. İmdi 'bilmek' belirttiğim gibiyse, tanıtlamalı bilginin şöyle öncüllerden çıkması zorunlu: doğru, ilk, doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen, daha önce gelen ve sonucun nedeni olanlar; çünkü böylece ilkeler de tanıtlanana uygun olacak." (2005: Birinci Kitap, II. Bölüm).

Aristoteles'e göre, tanıtlamalı bilgi veren tasımın söz konusu öncülleri konumundaki "ilk önermeler" (yani tanıtlamanın yola çıktığı tümeller) ise tümevarımla öğrenilebilen, tanıtlanamaz bilgiler olmak durumundadır (2005: Birinci Kitap, XVIII. Bölüm). *İkinci Çözümlemeler*'in hemen ilk satırlarında Aristoteles şöyle diyor: "Her anlalsal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgiden yola çıkar. (...) matematiksel bilgiler ve öteki sanatların her biri bu yolla elde edilir. Gerek tasımın gerek tümevarımla yapılan usullamlamalarda da bu böyle; bunların her ikisi de önbilgilerle öğretim yapar: birinciler kabul edilen öncülleri alır; berikiler tekilin açık olmasıyla tümeli gösterir." (2005: Birinci Kitap, I. Bölüm). Matematiksel düşünmenin tümünü (bütün aşamalarını/adımlarını) kuşatan bir metodolojiyle ilgili olarak -matematikte dedüktif düşünmenin yanı sıra, yeni kavram ve genellemelere ulaşmak için indüktif ve retrodüktif düşünmenin önemine ve gerekliliğine inanan- Yıldırım'ın da Aristoteles'inkilere benzer görüşlere sahip olduğu görülmektedir: Ona göre "[i]spat, ispata konu bir ilişki, özellik ya da bunları içeren bir genelleme gerektirir. Öyle bir özellik veya ilişkinin bulunması ise, mantıksal bir çıkarım değil, retrodüktif türden bir düşünme işidir. (...) araştırmacının yaratıcı zekâ, algılama gücü, sezgi, ilgi gibi öznel yetilerine ve konuya ilişkin birikim ve deneyimlerine bağlıdır." (1996: 54).

Öte yandan, matematiğe ilişkin olarak çizilen bu türden bir yöntemsel çerçevenin sergilediği kısmi mantıksallığın tersine, matematiği bütünüyle içeriksiz, formel bir disiplin, matematiksel doğruluğu da olgusal bir içeriğe değil yalnızca forma dayanan, analitik nitelikte, mantıksal doğruluk olarak gören günümüzün kimi matematikçileri için, matematik, kısmi olarak değil, tümüyle mantıksaldır. Örneğin böyle bir matematikçi (aynı zamanda felsefeci ve bilgisayar bilimci, bilgisayar dili BASIC'in geliştiricilerinden biri de olan) J. G. Kemeny'nin (1926-1992), genelde mantıkçı empiristlerin "kuramsal matematiğin bir dalı olan geometri" ile "uzaysal ilişkilerin

empirik bilimi olan geometri” arasında yaptıklarına benzer bir ayırım<sup>5</sup> temelinde bunu belirlediği görülmektedir. Kemeny’ye göre “[m]atematik, mantık gibi, salt çıkarım biçimleriyle uğraşan, bilginin en genel bir dalıdır; üstelik bilimin vazgeçilmez dili olan matematik bize yeni hiçbir şey öğretmez. Aksini düşünmek (...) kuramsal matematikle bir tür bilim olan uygulamalı matematiği karıştırmak olur.” (Yıldırım 1996: 16).

Bununla ilişkili başka bir ayrımı da gözeterek yapılan bir saptama açısından ise, “matematsel doğruluk/kesinlik/zorunluluk” alanı olan kuramsal matematik ile “empirik/olgusal doğruluk” alanı olan uygulamalı matematik arasındaki farkın, matematiğin mantığa indirgenmesi çerçevesinde tam olarak açıklığa kavuştuğu düşünülmektedir. Çünkü bu çerçevede “Russell tüm matematiğin, ‘P doğru ise Q doğrudur.’ biçimini alan önermelerden oluştuğunu söylerken, matematsel kesinliği önermeler (ya da önerme kalıpları) arasındaki mantıksal ilişkiye (bir önermenin başka bir önermeyi içermesine) bağlıyordu.” (Yıldırım 1996: 69). Mantıkla matematik arasındaki etkileşimin belki de en net şekilde aydınlandığı, matematiğin mantıksal temellere dayandırılması girişimi olan bu çerçevede, iki disiplinin arasındaki ilişki de matematiğin kurulma aşamasındaki ilişkiye benzer bir ilişkidir. Ancak, 19. yüzyılın ikinci yarısında yüz yüze kaldığı bunalımlardan kurtulmak için matematiğin mantıktan yardım aldığı (ya da mantıkcı yaklaşımın matematiğin yardımına koştuğu) bu ilişki, aşağıda da görüleceği gibi, bu iki disiplinin başlangıç dönemlerindeki etkileşimlerinden daha ileriye taşınan bir ilişkidir.

## Modern/Matematsel Mantığa Geçiş

Sınıf-üye ilişkileri bakımından ya da sınıflar arası kapsamsal ilişkiler açısından irdelenebilen “özne-yüklem-koşaç” biçimindeki önermeler ve tasımsal çıkarımlarla sınırlı Aristoteles kökenli klasik/geleneksel mantık, bağıntıların dile getirildiği önermeleri ve bunlara dayanan çıkarımları inceleme konusu edinmez. Çünkü o, araştırma konuları arasında özelliklerini yanı sıra ilişkilerin de yer aldığı “matematik ve bilimle değil, edebiyat veya hitabetle ilişki içinde” yoluna devam etmiş (Yıldırım 1999: 93), böyle olunca da matematiğin ve bilimin ilerlemelerine ayak uyduramaz bir hale gelmiştir. Bundan ötürü doğan sorunlarıyla mantığın matematiği etkileyip, matematikçileri kışkırtarak yönlendirdiği bu dönemde görüldüğü kadarıyla “(...) mantıktaki modern gelişmeler matematikçilerin mantığa el atmasını beklemiştir.” (Yıldırım 1999: 93).

Yetersizliklerinin giderilmesi için (geleneksel) mantıkta girişilen reformun ilk önemli aşaması, 17. yüzyılda G. W. Leibniz’in (1646-1716) evrensel/ideal bir dil (*lingua characteristica*) geliştirme ülküsü doğrultusunda gerçekleşir. Eukleides’in ortaya koymuş olduğu aksiyomatik geometri dizgesinin sonrasında “soyut ispat

<sup>5</sup> C. G. Hempel (1905-1997) ve H. Reichenbach (1891-1953), saf/matematsel geometri (yorumlanmamış matematik) ve fiziksel geometri (yorumlanmış matematik, yani empirik bilim) arasındaki ayrımı netleştirirken, ikisi arasındaki ilişkiyi de aydınlığa kavuşturmaktadırlar (Hempel, “Geometri ve Empirik Bilimler (1945)”, Yıldırım 1996: 191-200; Reichenbach, “Geometrinin Yapı ve Niteliği (1951)”, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. C. Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, 2. basım, 89-101).

yöntemi”nin diğer alanlara da yaygınlaştırılmaya çalışıldığına değinen Yıldırım, bu bağlamda “hesap(lama)” fikrinin Leibniz tarafından -“evrensel bir bilim kimliği” de kazandırılmak istenen- felsefeye taşınması düşüncesinin gelişimini şöyle aktarmaktadır:

(...) Descartes’ın geometriye cebirsel yöntemleri uygulamada gösterdiği parlak başarı, mantık için de aynı sonucun alınabileceği umudunu yaratmıştır. (...) Hobbes ve daha başkaları soyut akıl yürütmeye bir tür hesaplama işlemi gözüyle bakılabileceğinden söz etmişlerdi. Bir “akıl yürütme hesabı” (...) kurmanın olanak dışı olmadığını Leibniz (...) kesin bir biçimde dile getirir. Ona göre matematiksel sembolizmi andıran evrensel bir dil (...) kurmak yalnız mümkün değil (...) gereklidir. Böyle bir dil her türlü anlam belirsizliğini veya kavram karmaşasını önleyecek açıklıkta ve kesinlikte olacaktır. Sayılar üzerinde olduğu kadar kavramlar üzerinde de hesap yapabilmeliyiz. (...) böyle bir sistem kurulunca, (...) felsefede de, bitip tükenmez tartışmalar ve çekişmeler yerini kesin sonuçlara bırakacaktır. (1999: 97-98)

Leibniz, “önergeleri cebir denklemleri gibi ele alma fikri”nin yanı sıra, “özdeşliğin gösterimi için eşitlik işareti”ni de mantığa yerleştirir (Cryan ve diğerleri 2011: 10). Dahası, Aristoteles’in karşıolulum karesinin yerine ortaya koyduğu basit yasalar ve olmayana ergi/saçmaya indirgeme (*reductio ad absurdum*) yöntemi ile klasik mantığın her tür tasımının denetlenmesini sağlayacak, “özdeş sembolleri (eşanlımları) birbirinin yerine geçirecek önceden belirlenmiş yasalardan sonuçlar türetmeye dayanan ilk gerçek doğruluk teorisini”ni ileri sürer (Cryan ve diğerleri 2011: 11). Ancak yine de Leibniz, ne yazık ki bu son derece önemli ve değerli girişimini tamamlayıp istediği noktaya getiremez.

Mantıktaki reformun ikinci önemli aşamasıysa 19. yüzyılın ortalarına rastlar. J.-G. Rossi’ye göre “19. yüzyılın ortaları, George Boole (1815-1964) ile birlikte bir matematiksel mantığın ortaya çıkışı ve Aristoteles mantığının çok dar olduğuna karar verdikleri çerçevesinin genişletilmesi iradesi yönünde hareket eden W. S. Jevons, J. Venn ve DeMorgan’ın araştırmalarıyla dikkati çeker. Gerçekten de, Aristoteles mantığının Hint-Avrupa dillerinin gramatikal formlarına aşırı bağlı olduğu ve yeni matematiği hesaba katmada yeterince güçlü olmadığı görülüyordu.” (2001: 5). İşte böyle bir ortamda, kendi adıyla anılan “Boole cebri”ni bir sınıflar cebri olarak geliştirip mantıkta “Boole dönemi”ni başlatan Boole’un, mantığı matematiksel dilde ifade etmeye girişerek, yani mantığı matematiksel olarak çözümleyerek, “Descartes’ın cebire dayalı geometrisine paralel cebire dayalı bir mantık” ortaya koyduğu *Mantığın Matematiksel Analizi* kitabıyla Leibniz’in yüz elli yıl önceye dayanan düşünüyü de gerçekleştirme yolunda olduğu anlaşılıyordu (Yıldırım 1999: 99). Bunun sonrasındaysa onun izinden giden kimi mantıkçılar cebirsel mantık sistemleri kurma yolunda çabalarını sürdürürler. O halde, “mantığın matematikleştirildiği” bu reform sürecinin başlatıcısı ve noktalayıcısı olarak sırasıyla Leibniz ve Boole göz önüne alındığında, matematikçilerin ya da matematiğin mantık tarihinde oynadığı rol, tartışmasız bir şekilde belirginlik kazanmaktadır.

## Temeller Sorununa Çözüm Önerisi Olarak Matematiğin Mantıksal Temelleri

Matematiğin geçmişine bakıldığında, tarihsel sürecinin kimi güçlükleri, çeşitli bunalımları barındırdığı görülür. Bunlardan 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Eukleides’çi olmayan geometrilerin yarattığı bunalım matematiğe yönelik olarak bir tedirginlik ortamı doğurmuş, “(...) ilk kez bu dönemde, birtakım belirsizlik, çelişki ve üstünkörülüklerle yüklü olduğu gözlenen matematiğin, aynı zamanda, temelde bir bütün oluşturduğu bilinci uyanmıştır.” (Yıldırım 1996: 80). “Matematiğin doğruluğu zorunlu ya da apaçık aksiyomlara dayandığı görüşünü çökerten” bu yeni geometriler yetmezmiş gibi bir de aynı zaman diliminde “[k]ümeler teorisinden kaynaklanan paradokslar (...) [m]atematiğin tutarlılığına ilişkin genel bir ispatın yokluğuyla (...) matematiğe duyulan geleneksel güveni temelinden sarsar.” (Yıldırım 1996: 87). Matematiğin içinde bulunduğu bu olumsuz durumdan kurtarılması amacıyla da özellikle temellerine ilişkin olarak yürütülen sorgulamalar iyice yoğunluk kazanır.

Görüldüğü kadarıyla G. Cantor’un (1845-1918) 1880’lerde geliştirmiş olduğu kümeler kuramı, “sonsuz”un tanımının verilebildiği, üstelik “bütün bir matematiğin temeli sayılan” kuramsal çerçeveyi de oluşturmuşken, “(...) tüm matematiği sarsan beklenmedik bazı mantıksal çelişki ya da paradokslara yol açarak bunların giderilmesi görevini yüklenen mantığın gelişmesini kamçılar. Bu görevinde mantık bir yandan matematiğin temellerini denetleme, öte yandan akıl yürütmede geçerliliğin kurallarını yeniden gözden geçirme gibi iki köklü araştırma içine girmekle yeni bir gelişme aşaması başlar.” (Yıldırım 1999: 105).<sup>6</sup> Matematik felsefesinin önemli bir soruşturma alanı olarak “matematiği sağlam bir temele oturtma” sorunuyla ilgili ortaya çıkmış başlıca felsefi (ya da temelci) yaklaşımlar, Frege’nin yolunu açtığı “mantıkcılık”tan başka D. Hilbert’in (1862-1943) öncülüğünü yaptığı “biçimcilik” ve L. E. J. Brouwer’in (1881-1966) önde gelen temsilcileri arasında yer aldığı “sezgicilik”tir.<sup>7</sup>

Matematiğin temellendirilmesi sorunsalı kapsamında G. Peano (1858-1932), Eukleides’in geometri için ortaya koymuş olduğu yetkin, aksiyomatik, dedüktif dizgesel yapıyı, aritmetik için başarmaya girişerek, kullandığı basit bir mantıksal yazım biçimi (notasyon) aracılığıyla sistemini geliştirir. “0”ın, “sayı”nın ve de “ardışıklık/ardıllık”ın (ardışığı/ardılı olma bağıntısının) ilkel terimler olarak alındığı, ayrıca bunlar arasındaki ilişkilere ilişkin “0 bir sayıdır.”, “Herhangi bir sayının ardışığı yine bir sayıdır.”, “Aynı ardışığa sahip iki sayı yoktur.”, “0 hiçbir sayının ardışığı değildir.” ve “0’a ait herhangi

<sup>6</sup> Russell da *Principia*’da, kümeler kuramında ortaya çıkan, Frege için de büyük sorun olmuş paradokslardan kaçınmak için, “karmaşık bir mantıksal düzenek” olan tipler kuramını geliştirir. Ona göre “[f]arklı küme tiplerinin ayırılıklarını göstermemiz gerekir. (...) Elemanları nesnelere olan kümeler, elemanları kümeler olan kümeler vb. Böylece elemanları kümelerin kümeleri olan kümeler gibisinden ayrımlarla belirsiz biçimde ilerleyebiliriz. Aynı şekilde nesnelere bahseden yüklemeleri ve yüklemelerden bahseden yüklemeleri kullanabiliriz.” (Cryan ve diğerleri 2011: 69).

<sup>7</sup> Öte yandan temelciliğe baştan beri karşı çıkan felsefeciler de vardır; örneğin H. Putnam bu konuda şöyle demektedir: “Kanımca matematik açıklık gerektiren bir konu değildir; temellendirilmesine ilişkin bir bunalımı da yoktur. Dahası, matematiğin temeli olmadığı gibi, bir temele ihtiyacı olduğuna da inanmıyorum.” (Putnam’dan akt. Yıldırım 1996: 101).

bir özelliğe, bu özelliğe sahip bütün sayıların ardışıkları da sahip ise, bütün sayılar bu özelliğe sahiptir.” postulatlarının verildiği (Russell 2004: 77-78), sıkı bir ispata olanak tanıyan bu mantıksal sistem, bütün bir doğal sayılar aritmetiğinin çıkarılabileceği bir aksiyom sistemidir.

Şimdi, aritmetiği mantığa indirgeme ya da mantıkla özdeşleştirme yolunda başı çeken Frege, öncelikle, aritmetiğin terimlerinin tanımlanmasında yararlanılabilecek olan bazı önerme eklemelerine (bağlaçlara) ve niceleyicilere, yani kimi mantıksal değişmezlerle ilişkin (mantıksal) terimleri netleştirir. Öte yandan, “ardışıklık”ın zaten mantıksal bir terim olduğu, “0” a da bir sayı olarak açıklık kazandırıldığı bu çerçevede asıl sorun, doğal sayıların doğasının belirlenmesi, daha açıkçası “sayı”nın mantıksal terimlerle tanımlanması olarak somutlaşır ki, Frege bunu “küme” kavramına ve “eşdeğerlik” bağıntısına dayanarak yapar. Buna göre bir sayı, o kadar ögesi bulunan tüm kümelerin (yani ögeleri birebir karşılıklı halinde olduğu için eşdeğer olan kümelerin) kümesi olarak tanımlanır. “Çift elemanlı her küme (...) 2 sayısının somut bir örneğidir; ama 2 sayısı bu türden somut örneklerin tümünü kapsayan kümedir. Sayı ise daha genel bir kavram olup, her biri bir küme oluşturan 0, 1, 2, 3, ... gibi tikel sayıların tümünü içine alan kümedir. Buna göre her tikel sayı, sayının bir örneğidir.” (Yıldırım 1996: 89). Frege’ye göre “[k]ümeler akla gelebilecek en temel matematiksel şeylerdir. Bunlar temelde herhangi bir ortak yanlarının olması gerekmeyen elemanlar topluluğudur. Her topluluğun, diğer kümelerdeki eleman sayısı ile karşılaştırılabilecek belirli bir eleman sayısı vardır.” (Cryan ve diğerleri 2011: 20).

Frege’nin sayı kavramıyla ilgili olarak geliştirdiği bu mantıksal analiz temelinde Peano’nun postulatlarını mantık ilkelerinden türetmesiyle de aritmetik mantığa indirgenmiş olur.<sup>8</sup> Bunu izleyen bir ileri adım olarak matematiğin tamamını mantığa indirgemek içinse Russell, matematikle mantığın özdeşliğinin tümüyle gösterildiğini savunduğu *Principia*’da Peano postulatlarından yola çıkarak gerçek sayıları doğal sayılara, doğal sayıları da kümelere indirgemeye girişir (Yıldırım 1996: 90). Aslında burada Russell’in öncelikle gerçekleştirdiği ve özenle dikkat çekmek istediği işlem, geleneksel saf matematiğin bütünüyle temel aritmetiğe indirgenmesi, yani doğal sayılar kuramından çıkarılabilir olması, başka bir deyişle “matematiğin aritmetik(sel)leştirilmesi”dir (2004: 76-77). Demek ki bu doğrultuda aritmetik, tüm bir matematiğin mantıksal dayanaklarının aydınlatılması sürecine katkıda bulunmuş da olmaktadır.

Burada böylelikle netlik kazanan mantıkçı bakış açısının matematiğin neliğine ya da doğasına ilişkin olarak ortaya koymuş olduğu tezi, Hempel’e göre de şöyle özetlemek olanaklıdır: “Matematik, mantığın bir koludur; mantıktan şu anlamda çıkarılabılır: a) Matematiğin (yani, aritmetik, cebir ve analizin) tüm kavramlarını, salt mantık terimlerini kullanarak tanımlayabiliriz. b) Matematiğin tüm teoremlerini bu tanımlardan, mantık ilkeleri aracılığıyla (sonsuzluk ve seçiş aksiyomlarını ekleyerek) çıkarılabılıriz.” (1996: 187-188).

<sup>8</sup> Bu konudaki tüm ayrıntılı incelemeler için Frege’nin 1884’te yayımlanan ünlü kitabına bakılmalıdır: *Aritmetiğin Temelleri-Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, çev. H. B. Gözkân, YKY/Cogito, İstanbul, 2008.



Matematik ile mantık arasındaki ilişkinin, herhangi bir etkileşim ya da etkile(n)menin ötesinde düpedüz bir özdeşlik ilişkisi olduğunu savunan Russell, *Matematiksel Felsefeye Giriş*'te bu özdeşliği şöyle vurgulamaktadır: "(...) ikisi de son zamanlarda gelişmiştir; mantık daha çok matematikselleşmiş ve matematik daha çok mantıksal hale gelmiştir. Sonuçta, ikisi arasında bir çizgi çekmek tamamen imkansız hale gelmiştir; haddi zatında ikisi bir olmuştur. Genç ve yetişkin kadar birbirinden farklıdır; mantık matematiğin gençliği ve matematik mantığın yetişkin halidir." (2004: 91).<sup>9</sup> Yıldırım da bu iki disiplin arasındaki benzerlik noktalarını şu şekilde sıralamaktadır:

"İki kere iki dört eder," aslında "A, A'dır," demekten öte bize bir şey söylememektedir. "İki kere iki" ile "dört" terimleri (...) eş-anlamlı deyimlerdir. Leibniz'den beri giderek önem kazanan bu görüşe göre matematik temelde mantıkla özdeştir; ikisinde de kesinlik tümüyle tanımsaldır. Mantık gibi matematiği de (...) olgusal içeriği olan bilim sayamayız. (...) Her ikisi de birtakım soyut kavramlarla veya kavramsal nesnelere uğraşır. Bilimle ilişkileri biçimle-özün ilişkisinden ileri geçmez. İkisi de, verilen önermeleri başka önermelere dönüştürmeye, (...) önermelerden mantıksal sonuçlar türetmeye yarayan dedüktif yöntemle dayanmakta, dönüştürme ve çıkarımların geçerlik denetimini sağlayıcı kurallara başvurmaktadır. (1999: 198)

Kısaca, ana aktörler olarak Frege ve Peano ile başlayıp Russell'la doruk noktasına erişen, matematiği mantıksal temeller üzerinde kurma (yani mantıktan türetme) çabası, "mantıkçılık" adıyla anılır. Aslında "matematiğin mantıklaştırılması" olarak nitelendirilen bu süreçte söz konusu yaklaşımı karakterize eden eserler olarak Frege'nin kitabı *Aritmetiğin Temelleri*'ni Russell ve Whitehead'in *Principia*'sı izlemiş, tüm bu gelişmeler sonucunda da mantık, 20. yüzyılın ilk yarısında gerçek biçimsel disiplin kimliğine kavuşmuştur.

## Sonuç

Burada tarihsel süreç gözetilerek konu edinilen mantık-matematik ilişkisinin kurulduğu belli başlı dönemlere bakıldığında, ya matematikte ortaya çıkan güçlüklerin mantıkçı bir bakış açısıyla aşılmaya çalışıldığı ya da mantıkta karşılaşılan zorlukların, bu zorlukların harekete geçirdiği matematikçilerce çözülmeye girişildiği görülmektedir. O halde, ikisi arasındaki etkileşimde, genelde çıkmazlara düştüklerinde, sorun yaşanan alanın diğerini etkileyerek tetiklediğini, onun yardımıyla da sorunundan kurtulduğunu (ya da bunun yolunu açtığını) söylemek olanaklı görünmektedir.

Şimdi, yukarıda üç dönem halinde ele alınan mantık-matematik ilişkisinin birinci ve üçüncü dönemlerinden her ikisinin de, mantığın (ya da mantıksal yaklaşım biçiminin) ilgili dönemde matematikte yaşanan sorunun giderilmesine katkı sağladığı

<sup>9</sup> Bu şekilde matematiğin "analitik" karakteri, I. Kant'ın (1724-1804) "sentetik a priori" nitelikli, J. S. Mill'in ise (1806-1873) "empirik (deneyimsel)" nitelikteki matematiğinin tersine (ki Mill'e göre matematiğinkiler gibi mantığın önermelerini de "(...) kesin gibi benimsememiz bunlara ilişkin çok büyük sayıdaki ampirik doğrulamanın sonucudur." Cryan ve diğerleri 2011: 123), iyice kes(k)inleştirilmiş olmaktadır.

dönemler olmasına karşın, aralarında ancak kısmi bir benzerlik olduğunun görülmesi gerekir. Çünkü bu dönemler arasında, yalnızca, Eukleides'in geometriyi, Peano'nun da aritmetiği aksiyomatikleştirmesi üzerinden bir paralellik kurulabilir. Yukarıda da belirtildiği üzere, üçüncü dönemde birincisinden farklı olarak hem Frege hem de Russell Peano'nun gerçekleştirdiği dizgesel yapıyı daha ileri noktalara taşımış; sırasıyla, mantık ilkelerine dayandırdıkları bu aksiyomatik sistem aracılığıyla aritmetiği ve de tüm matematiği mantığa indirgemeye girişmişlerdir.

Öte yandan, üç dönemden başlangıç dönemi hariç diğer iki dönemden -mantığın matematiğe etki ettiği- birincisi mantığın matematikselleştirilmesinin, -matematiğin mantık üzerinde etki yarattığı- ikincisi ise matematiğin mantıksallaştırılmasının gerçekleştirildiği dönemlerdir. Dikkat edilirse açıkça görülecektir ki söz konusu her iki dönem de (hem Leibniz'in 17. yüzyılda başlattığı ve Boole'un 19. yüzyılda sürdürdüğü dönem, hem de Frege'nin 19. yüzyılın ikinci yarısında başlattığı, *Principia*'nın da içinde yer aldığı dönem), aslında, modern mantığın geliştirilip yetkinleştirilmesine hizmet eden süreçler olmuşlar ve tümüyle mantığın matematikle olan sıkı ilişkisi sonucunda ortaya çıkmışlardır. Kimi mantık tarihçilerinin, bu iki dönemden ilkinin sonunda Boole'un kitabının (*Mantığın Matematiksel Analizi*'nin) yayımlandığı 1847 yılını modern mantığın başlangıcı olarak görmelerine karşın, bu başlangıç asıl, matematiğin mantığı etkilediği ikinci dönemde Frege'nin kitabı *Kavram Yazıları*'nın yayımlandığı 1879 yılı olarak kabul edilir. Bu durumu daha da netleştiren Rossi'ye göre "(...) 'yeni mantık' olarak adlandırılmaya uygun düşen şeyi geliştirenler özellikle Frege, Peano ve Peirce olmak durumundadır. Frege sembolik bir dil icat eder, niceleme teorisinde görüldüğü gibi tümcelerdeki iki öğeyi, fonksiyon ve argüman olarak birbirinden ayırır. Peano, yeni mantığa aydınlık ve şık bir sembolizm getirir. Peirce ise, o zamana kadar ihmal edilmiş bir bağıntı mantığını meydana çıkarır." (2001: 5). Şimdi, bu dönemlerden her ikisi de göz önüne alındığında, mantığın matematikle olan ilişkisinden oldukça verim alarak kârlı çıktığını söylemek pek de yanlış olmayacak gibi görünüyor.

D. Cryan, S. Shatil ve B. Mayblin 20. yüzyıldaki modern mantığı, hem -önergelerin arasındaki çıkarsama ilişkilerini araştıran- *ispat kuramıyla* hem de kendi aralarında birbirleriyle bağlantıları olan, matematiksel mantık, sembolik mantık ve felsefi mantık olarak üç alt alana ayırırken, toparlayıcı bir şekilde mantık ile matematik arasındaki etkileşim noktalarını da netleştirmektedirler. Onlara göre Russell'ın temsil ettiği matematiksel mantık, "matematiği ve küme teorisini bir araya getirmeye dönük (...) ortak özelliklerini bularak farklı matematik alanlarını birleştirmeyi" hedefleyen bir mantık dalıdır (2011: 35). Frege'nin temsilcisi olduğu sembolik mantık, "sembollerin yönlendirilmesine dönük saf teorik irdelemedir. Bu semboller herhangi bir şeye denk düşmek zorunda değildir; etkileşimleri tanımlarla ifade edilen soyut yapılardır" (2011: 35). Bu ikisinden farklı olarak Wittgenstein ile temsil edilen felsefi mantık ise "gerçek kavramlara mantığı uygulamaya çalışır. Saf semboller yerine, olasılık ve inanç gibi gerçek kavramların etkileşimi üzerinde durur." (2011: 35). O halde, Cryan ve diğerlerinin hassas bir ayrımı gözeterek yaptıkları bu sınıflandırmaya göre matematik, yalnızca matematiksel mantık ve sembolik mantık ile ilişkili olmak durumundadır; zaten çoğu zaman da birçok mantıkçı tarafından bu iki alan birbiriyle örtüşür olarak görülüp anılmaktadır.

Şimdi, 1920'lerin sonundan itibaren mantıkçılıkta baş gösteren bir gerilemenin yanı sıra, Russell da, mantıkçılıktan ödün vermek pahasına, -mantıksal olup olmadıkları oldukça tartışmalı- sonsuzluk ve indirgenebilirlik/seçiş aksiyomlarını geliştirmek durumunda kalır. Ama asıl, *Principia*'nın temel tezini, -kimilerince “dünyanın en büyük çağdaş mantıkçısı” olarak anılan- K. Gödel'in (1906-1978), 1931 yılında yayımlanan ünlü teoreminin içerildiği makalesi (“*Principia Mathematica* ve İlişkili Dizgelerin Biçimsel Olarak Kararlaştırılamayan Önergeleri Üzerine”) sarsar. İki önemli sonucundan birine ilişkin olarak “eksiklik teoremi” olarak da adlandırılan bu teoreme göre, hiçbir aksiyomatik sistemin eksiksiz olamayacağını (örneğin doğal sayılar aritmetiğini içeren, başka bir deyişle temel aritmetiğin çıkarsanabileceği bir aksiyom sisteminde, doğru olduğu halde onun aksiyomları tarafından ispatlanamayan önermelerin var olduğunu) göstermek için Gödel, üstelik *Principia*'nın aksiyom sistemini örnek olarak kullanır. Burada ilginç olan nokta, kısa bir süre önce, yaşadığı güçlüklerden kurtarmak için matematiği temellendirmek amacıyla girişimde bulunmuş olan mantığın, böylelikle ona ciddi bir darbe vurmuş olduğudur. Cryan ve diğerlerine göre “[m]atematikte kanıtlanamayan doğru tümceler bulunduğu sonucu, matematiğini sağlam bir temele oturtma çabasına ilgi duyan herkes için çok endişe vericidir. Gödel basit ve kesin bir aksiyom dizisinden bütün matematiği türetme yönündeki 19. yüzyıl rüyasına son darbeyi vurdu. Matematiğe temel bulma umuduyla mantıkla uğraşılmamaktadır artık.” (2011: 76-77).

Görüldüğü kadarıyla, mantıksal temellere (ilkelere) dayandırılması bir yana, ispat düşüncesi temelinde “mantıksallık” karakteristiğinin netleştirilmesiyle kurulan matematiğin, her önermesinin aksiyomatik yöntemin izlendiği dedüktif-çıkarımsal bir süreçle bilinmeyeceği gibi çarpıcı bir noktaya gelinmiş olmaktadır. O halde, son olarak, mantıkla matematik arasında, burada ele alınan üç dönemdeki olumlu, yapıcı ilişkinin tersine, olumsuz, yıkıcı bir ilişkidenden de söz etmek olanaklı görünüyor.

## KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (2005) *İkinci Çözümlerler*, çev. A. Houshiary, YKY-Cogito, İstanbul.
- CRYAN, D., SHATIL, S. ve MAYBLIN, B. (2011) *Mantık*, çev. N. Elhüseyni, NTV Yayınları, İstanbul (2. basım).
- HEMPEL, C. G. (1996) “Matematiğe Doğruluğun Niteliği (1945)”, çev. C. Yıldırım, *Matematiğe Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul (2. basım), 179-190.
- ROSSI, J.-G. (2001) *Analitik Felsefe*, çev. A. Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- RUSSELL, B. (2004) “*Matematiğe Felsefeye Giriş*’ten Seçmeler”, çev. M. Özlük, *Matematik Felsefesi*, ed. B. S. Gür, Orient Yayınları, Ankara, 73-103.
- YILDIRIM, C. (1996) *Matematiğe Düşünme*, Remzi Kitabevi, İstanbul (2. basım).
- YILDIRIM, C. (1999) *Mantık-Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara (3. basım).

## YAZAR HAKKINDA

Zekiye KUTLUSOY, Prof. Dr.

Maltepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: zekiyekutlusoy@maltepe.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Zekiye KUTLUSOY, Prof. Dr.

Maltepe University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: zekiyekutlusoy@maltepe.edu.tr

## Sözdizim ile Anlambilim Arasındaki Bağıntıya Türkçe Açısından Bir Bakış\*

### Giriş

İnsan, duygu ve düşüncelerini dile getirebildiği gibi, çeşitli davranış biçimleriyle de ifade edebilir. Bu durum, dilbilimsel (linguistik) ve kültürel semiotiğin birlikte incelenmesi gerektiğini ortaya koyar. Dilin dilbilimsel yapısı ile kültürü arasında karşılıklı bir belirleme ilişkisi vardır. Bu nedenle bize yabancı bir dili konuşan bir insanın jestlerini, mimiklerini de anlamayız. Semiotiğin iki ana bölümü olan sözdizim (sentaks) ile anlambilim (semantik) arasında da bağıntı vardır. Ancak bu bağıntı, her dilde aynı değildir. Bu da bütün diller için geçerli bir anlam kuramının olamayacağını gösterir. Ben bu makalede, Türkçedeki bu bağıntı durumunu göz önüne alarak dil felsefesi açısından, özellikle anlamın belirlenmesi konusunda bazı yeni öneriler sunuyorum.

### Anahtar Terimler

Dil, Sözdizim, Anlambilim, Türkçe, Gönderim, Anlam.

## On the Relationships between Syntax and Semantics with regard to the Turkish Language

### Abstract

A belief commonly held in linguistics and philosophy is that semantics is defined by syntax. In this article, I will demonstrate that this does not hold true for Turkish. A fundamental syntactical rule builds around the successive order of words or speech units in a sentence. The order determines the meaning of the sentence, which in turn is rendered meaningless if the rule is not observed. In a given language, if a sentence retains meaning without this rule being applied, then the rule cannot be said to determine meaning. Turkish, with its mathematical structure, is one such language. In effect, the degree to which semantics is determined by syntax varies considerably from one language to the other. If

---

\* Bu yazının İngilizcesi, "Cultura: International Journal of Philosophy of Cultur and Axiology (2012, Vol IX, No 2, Sf. 61-76)"de yayımlanmıştır.

meaning is constructed through dissimilar means in different languages, then it is not possible to talk about a single theory of meaningfulness valid for all languages. Each language is uniquely determined, and is a reflection of its proper cultural background. A theory of language must take into account this cultural framework. In this paper, I shall deal with a different way of constructing meaning whereby syntax does not determine semantics, and present the linguistic possibilities it gives rise to.

### Keywords

Language, Syntax, Semantics, Turkish, Meaning (reference) and sense.

Dil üstüne bazı araştırmalarda dendiği gibi (Örn. Bkz. Morris 1964: 23, Chomsky, 1976: 75, ve Chomsky, 1957: 108) dilde anlambilim sözdizime dayanır, anlamı sözdizim belirler. Ancak bu belirleme dilden dile önemli farklılıklar gösterir. Eğer farklı dillerde farklı anlam (meaning) kuruluşları varsa, o zaman anlamlılık hakkında tüm diller için geçerli bir kuramından söz edilemeyecektir. Ben bu makalede bir eklemli dil örneği olarak Türkçede bulunan sözdizimin anlambilimi belirleme görevliğinden kaynaklanan farklı bir anlam kuruluşundan ve bunun doğurduğu bazı dilsel olanaklardan ve felsefi sonuçlardan söz edeceğim.

### Söz, Anlam ve Dilbilgisi

Sözün ve cümlelerin gösteriminden (meaning/ reference) ve anlamından (sense) söz edilir. Sözler ve cümleler, ses işitimi, kâğıt ve diğer yüzeyler üzerine yansıyan yazılar olarak alındığında, onların gösterimleri ve anlamları, kendilerinin dışındadır. Gösterim ve anlam zihindedir (intellekt). Daha doğrusu söz anımsandığında veya söylendiğinde onun gösterimi ve anlamı zihinde çağrışıma gelir. Söz, bir nesneyi veya herhangi bir biçimi gösterdiğinde, onun bir gösterimi olduğu söylenir. Cümle, zihinde bir resim çizimine yol açıyorsa, onun gösterimi, aynı zamanda anlamı olur. Bu da zihinde çizilen resimdir. Ama cümle, böyle bir resim çizilmesine neden olmadığı halde, ona anlamlı deniyorsa, o zaman onun anlamı (sense) nerede olacaktır? Bu sorunun yanıtı dilbilgisinde aranacaktır. Çünkü tek başına sözcüklerin, eğer varsa gösteriminden söz edilirken sözcüklerin dilbilgisi kurallarına göre bir araya geldiği deyimlerin ve cümlelerin anlamından söz edilir. Demek ki anlamı sağlayan bir araya geliş kurallarıdır, eş deyişle, dilbilgisidir. “Cümlelerin anlamı” derken bundan, içindeki bazı sözcüklerin birer gösterimi olsa da bütün olarak bir gösterimi olmayan cümlelerin anlamını kastediyorum.

Burada yanıtlanması gereken ilk soru şudur: Cümlede anlamı meydana getiren dilbilgisi kuralları, nasıl ve neye göre konulmuştur? Onların kendisi ölçüttür, ölçülen değil; bu nedenle onların bir şeye göre olduğunu varsayıp, o şey nedir diye sormak yanlıştır tarzında bir açıklama tatmin edici değildir. Bu kuraldır deyip orada duramayız. Sorunun daha yakından incelenmesi gerekir. Dilbilgisi kurallarından, örneğin cümlelerin

öznesinin yalın halde olması, bir cümlenin en az bir özne ile bir yüklemden meydana gelmesi gibi çok azı her dilde aynı olmasına karşın, onların çoğu dilden dile değişiklik gösterir. Burada *Wittgenstein*'ın yaptığı “derin dilbilgisi”, “yüzey dilbilgisi” ayrımı işe yarayabilir. (1997: 664) Ancak *Wittgenstein*, bu ayrıma yeterli bir açıklama getirmiş değildir. Bu kavramların açık kılınması gerekir. Bu amaçla örneğin *Jeff Coulter*'in bu iki tarz dilbilgisi arasında yaptığı ayrıma bakabiliriz. O şöyle diyor: “*Wittgenstein*, ‘yüzey’ ve ‘derin’ dilbilgisi arasında ayrım yaparken kolayca kavranabilen ve aynı kolaylıkla anlaşılır olmayan söz kullanımının iki görünümüne karşı bizi uyararak istemektedir” (1999: 169). “Yüzey dilbilgisi” hakkındaki *Wittgenstein*'in sözlerini anlamakta sanırım bir güçlük yoktur. Bu konuda başka yorumcular da benzeri şeyler söylemektedir. Örneğin G. P. Baker, “yüzey dilbilgisi”ni bir sözcüğün kullanımında edindiğimiz dolaysız izlenim olarak niteler (2001: 306). Bu sözler *Wittgenstein*'in “yüzey dilbilgisi” hakkında söylediklerinden farklı değildir. (*Wittgenstein*, 1997: 664). Öte yandan *Wittgenstein*'in “derin dilbilgisi” hakkında söyledikleri ise çok açık değildir. O, “kastetmek” sözcüğünün derin dilbilgisi için yüzey dilbilgisinin yeterli olmayacağını belirtir. Demek ki bu sözcüğün anlamı onun dolaysız olarak bizde bıraktığı izlenimle edinilmez. Bunun için daha derin dilbilgisel araştırmaya gerek vardır. *J. Coulter*, yukarıda adı geçen makalesinde insan zihninin sosyal yapılanmayla ilgisini araştırırken *G. C. F. Bearn*'den şu alıntıyı yapar: “Dilbilgisel araştırmalar, sözlerin değişik durumlarda kullanımının araştırılmasıdır. Bundan dolayı bu araştırmalar, dar bir anlamda dille ilgili değildir. Örneğin *Wittgenstein*, “Bizim ‘bir sandalyede oturmak’la işaret ettiğimiz şey, ‘sandalye’ sözcüğünün dilbilgisinin bölümüdür” der. (1999, p.170) Oysa *Bearn*'in öne sürdüğünün tam tersi doğrudur. Örneğin Latince sandalye demek olan “sedes” sözcüğü, oturmak demek olan “sedere”den gelir. Bunun başka dillerde de örnekleri vardır. Dolayısıyla dilbilgisi araştırmaları, yalnızca sözcüklerin değişik durumlarda kullanımının araştırılması değil, aynı zamanda dar bir anlamda dille de ilgilidir.

İnsan zihninin sosyal yapılanma (construction) ile ilgili olması, Bu ikisinin dille, dilbilgisi ile sıkı bir ilgi içinde olmasını engellemez. *Gordon Park Baker*'in belirttiği gibi, derin dilbilgisi, *R. Carnap*'ın dilin mantıksal sözdizimi ve *G. Ryle*'ın “mantıksal coğrafya” dedikleri, cümle yapısının mantıksal boyutuyla ilgilidir. *Wittgenstein*'in şu sözleri, bu düşüncüyü haklı çıkarıyor: “Bir cümlenin başka bir cümleden çıkıp çıkmadığı, cümlenin dilbilgisinden açıkça anlaşılmalıdır” (1990: 256). Bir cümleden başka bir cümle çıkıyorsa aralarında mantıksal bağ var demektir. Bu yorumu destekleyen *Wittgenstein*'in diğer sözleri de şudur: “Öz, dilbilgisi yoluyla açıklık kazanır. (...) Dilbilgisi, nesnenin ne tarz bir şey olduğunu söyler” (1997: 371, 373). Bu sözlerinde *Wittgenstein*'in kastettiği dilbilgisi, elbette derin dilbilgisidir. Nitekim *Baker*, yukarıda anılan yazısında *Wittgenstein*'in ilk cümlesini “Öz, derin dilbilgisi yoluyla açıklık kazanır” biçiminde yorumlar. (2001: 303). Bu dilbilgisi, yalnızca *Wittgenstein*'in kullandığı Almanca değil, her dilin dilbilgisi olmalıdır. Bir şeyin her bir dilin dilbilgisinde ifade edilmiş olması derken, burada dilbilgisinden kastedilen şey, evrensel olan mantıksal yapıdan başka bir şey değildir. Ben derin dilbilgisini, mantık ya da dilbilgisinin mantıksal yönü olarak anlıyorum. Mantığın evrensel olmasından dolayı onun kurallarının da dilden dile değişmeyeceği açıktır. Ancak yüzey dilbilgisi kuralları değiştiğine ve bunlar da cümlenin anlamının (sense) belirlenmesinde rol aldığına göre,

her dil için genel geçer bir anlam kuramının olanaklı olmayacağı görüşü burada bir destek daha elde ediyor.

## Türkçenin Durumu

Mantık gibi anlama yetisinin (mind) veya aklın (reason) da bütün insanlarda ortak olduğu kabul edilebilir. Dolayısıyla derin dilbilgisi kurallarının anlama yetisinden veya akıldan kaynaklandığı söylenebilir. Yüzey dilbilgisi kuralları ise dilsel uzlaşımaya dayanır. Bu kuralların dilin sözdizimsel yapısını belirlediğini, yüzey dilbilgisinin sözdizimsel yapıyı içerdiğini söylemek istiyorum. Sözcüklerin gerek bir deyimde, gerek cümlenin bütününde sıralanışının uzlaşımaya olması, bunun mantıksal bir sıralanış olmadığı anlamına gelir. Örneğin İngilizcede “a friend of Ali’s” (“Ali’nin bir arkadaşı”) derken, “Ali” İngilizcede ikinci, Türkçede birinci sıradadır. Başka bir deyişle bu tamlamada İngilizcede tamlayan önce, tamlanan sonra gelmesine karşın, bu sıralanış Türkçede tersinedir. Bu neden böyledir? diye de sorulmaz. Çünkü bu, yalnızca dilsel bir uzlaşımadır; sıralamada mantıksal bir bağ yoktur. Başka bir deyişle İngilizce, Türkçeden daha mantıksaldır veya tersi denemez.

Bu da yüzey dilbilgisi kurallarının mantığa bağlanmamakla evrensel olmadığını gösterir. Bu kuralların mantıksal olmadığını söylemek istemiyorum. Her dilin oluşum koşulları, bu dilleri konuşan insanların yaşam biçimleri birbirinden farklıdır. Örneğin bir toplumda erkekler pantolon giyerken başka birinde etek giyer. Bu iki giyim biçimi arasında mantıklı-mantıksız ayrımı yapmak saçmadır. Her iki tarz da kendi yaşam biçimlerine uygun, dolayısıyla mantıklıdır. Yüzey dilbilgisi kurallarının farklı dillerde farklı olmaları bunun gibidir.

Örnek deyimimizi kısa bir cümle haline getirip araştırmamızı sürdürelim: “A friend of Ali’s married” (“Ali’nin bir arkadaşı evlendi.”) Bu cümle, Türkçede de tamlamanın öğeleri dışında aynı biçimde söylenir. Ama cümlenin sonunda olan fiil, Türkçede başa da getirilebilir ve cümlenin anlamı değişmez. Kuşkusuz “evlendi” fiili ya da başka bir sözcük, İngilizcede olduğu gibi Türkçede de bir tamlama olan “Ali’nin bir arkadaşı”nın arasına giremez. Tamlama dilsel bir birimdir, bölünemez. Türkçe cümlelerde yaptığımız bu yer değişikliğini İngilizcede yapamayız. İngilizcede çoğu zaman fiilin kendisi değil, ama yardımcı fiil, cümlenin başına gelir. Aşağıda ele alacağım “Every alteration must a causa” gibi cümlelerde doğrudan doğruya fiilin kendisi de cümlenin başına gelebilir. (“Must every alteration have a causa?”) O zaman da cümle soru cümlesi olur. Almandada ise fiil, eğer yardımcı fiil almamışsa, daima olduğu gibi başa gelir ve cümle yine soru cümlesi olur. Evrensel olmayan yüzey dilbilgisi kuralları, sözdizimine dahil olduğu için ve sözdizimi de anlamı belirlediği için, bu durum, yukarıda ifade ettiğim anlamlılık hakkında evrensel geçerli bir kuram olamayacağı savının bir örneğini oluşturur.

Şimdi de örneğimizi, tüm dilsel öğelerin kullanıldığı en uzun cümle biçimde verelim. Kurallı Türkçe bir cümle en çok şu beş öğeden oluşur: Özne, zarf, tümleş, nesne, yüklem. Öğeler birden çok sözcükle oluşmuş veya ek almış olsa da bir birim (unit) olarak görülmelidir; eş deyişle, onların bölünmesi, araya başka bir sözcük girmesi söz konusu değildir. Bu beş öğenin her biri için aynı sırayla birer örnek verelim: Ali, |



“geçen yıl” (“last year”) | “NewYork’ta” (“in NewYork” | “bir ev” (“a house”) | “kiraladı” (“rented”). Bu sözcüklerle oluşturacağımız İngilizce cümlede sözcükler şöyle sıralanır:

Ali | rented | a house | in NewYork | last year.

Bu cümle Türkçede genellikle yukarıda yazdığımız sıralanışla yapılır. Ancak bu beş öge Türkçede istenildiği gibi sıralansa da elde edilen tüm cümleler aynı anlamı verecek biçimde anlaşılır. Başka bir deyimle söz birimlerinin sıralanması ne olursa olsun cümle anlaşılırdır. Burada sıralanış olasılığı matematiksel olarak 120’dir. ( $5! = 1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$ ) Böylece elde edilecek 120 Türkçe cümlelerin her biri aynı anlamda anlaşılır olacaktır. Burada yalnızca üç örnek cümle vermekle yetinelim. *Geçen yıl bir ev kiraladı Ali New York’ta/ Kiraladı New York’ta Ali geçen yıl bir ev/ New York’ta bir ev kiraladı Ali geçen yıl.*

Türkçede son ekler ait olduğu sözcükten ayrılmadığı için ekli sözcükler bir birimdir ve tek bir sözcük olarak görünür. Bu nedenle cümle hiçbir anlam değişikliğine uğramadan sözcükler cümle içinde yer değiştirebilir. Yine beş ögeli bir başka örnek cümle alalım: “Dün gece İstanbul’da bir eve hırsız girdi.” Bu cümlelerin de 120 olası her biçimi aynı anlamdadır. Bu kez dört ögeli bir başka cümle alalım: “Yarın hava yağmurlu olacak.” Bu cümlelerin de olası yirmi dört biçiminin her biri aynı anlamdadır. Sözcüklerin cümle içindeki bu yer değiştirebilirliği verdiğimiz örnekler ve benzerleri için geçerlidir. Her Türkçe cümlede bu tarz değişikliğin yapılabileceği söylenemez. Ancak burada söz konusu olan Türkçenin böyle bir olanağı verebilmesidir.

Bunu, bir ölçüde İngilizcede yapabilir, bir örnek olarak şöyle diyebiliriz: “Rented in New York a house last year Ali.” (“Kiraladı New York’ta bir ev geçen yıl Ali.”) Anadili İngilizce olanların çoğu, sözdizimsel olarak yanlış biçimlenmiş bu cümleyi anlayacaktır. Ancak cümlelerin fiilinin başa alınması demek, yardımcı fiilin başa alınması anlamına gelir. O zaman da bu cümle soru cümlesi olur, anlam değişir. Almancada ise belirttiğimiz gibi fiil olduğu gibi başa alınabilir ve cümle soru cümlesi olur. Kaldı ki Türkçede söz birimlerinin cümlede yer değiştirebilme esnekliğini, sözdizimin anlambilimi belirleme gevşekliğinden ötürü, ne İngilizcede ne de Almancada veya Türk dili grubu dışında olan herhangi bir Avrupa dilinde buluruz.

## Dilsel Göstergenin Anlambilimsel ve Gösterimsel Değeri

Şimdi şu soruyu yanıtlayacağız: Türkçede sözdizimi anlamı belirlemiyorsa, anlam nasıl belirleniyor? Bir cümlelerin ister her bir söz biriminin belirli birer gösterimi olsun, ister bazılarının olsun bazılarının olmasın ya da hiçbirinin bir gösterimi olmasın, eğer onlardan herhangi biri, bir diğerini sözdizimsel olarak etkilemiyorsa, onların cümlede bulunuş sırasının anlamı belirlemede bir rolü yoktur. Çünkü insan, birbirini etkilemeyen bu birimleri zihninde ilgili oldukları yere rahatlıkla koyabilir. Daha doğrusu, hoş bir cümle elde etmek için onların ilgili olduğu yere konulmasından söz ediyorum; yoksa onlar nerede olursa olsun cümle anlamını yitirmeyecek olduğu için cümledeki her yer onlar için ilgili yerdir. Bu tür yapıdaki bir cümle modüler olarak adlandırılabilir. Modüler yapıdan şunu anlıyorum: Modül bir mobilya takımının birbirinden bağımsız parçalarının yerleri istendiği biçimde değiştirildiğinde, mobilyanın

görünümü değişse de işlevinden hiçbir şey yitirmez. Benzetmede bir mobilya takımı bir cümle, ilkinin parçaları ikincide dilsel birimler, mobilyanın görünüşü ve işlevi, cümlelerin görünüşü ve anlamı olarak karşılanmıştır. Örnek cümlemiz böyle bir yapıda idi. Ondaki “kiraladı” biriminin belirli bir gösterimi yoksa da yine aynı etkisizlik nedeniyle onun ilgili olduğu nesneyi (bir ev) gösterdiğini zihin belirler, cümle anlaşılır. (“Kiralamak” sözcüğü bir eylemin adı olmasına karşın, bu eylemin zihinde canlandırılabilir bir görüntüsü yoktur.)

Burada ortaya çıkan bir soru şudur: Söz birimlerinin zihnimizde yer değiştirebilmesini sağlayan şey nedir ya da bu durum nasıl vuku buluyor? Bu soruya aşağıdan yeniden döneceğim. Şimdilik kestirmeden şunu söylemek isterim: Söz birimleri anlamca birbirini etkilemediği, aralarında anlamı tamamlayacak veya bozacak bir bağıntı olmadığı için onların cümlede bulunuşları kulağa çok hoş gelirse de zihin onları yer değiştirmede bir güçlüklerle karşılaşmaz. Bu bağıntısızlıktan ötürü Türkçede cümle ile varlık bağıntısı (cümlelerin var olan bir şeyi göstermesi) eğer varsa, cümlelerin bütünüyle varlık arasında kurulduğu gibi onun birimleri ile de varlık arasında kurulabilir. Bu durum, aynı zamanda cümlelerin bütün olarak varolanın oluş sırasına uygun olarak kurulabilmesini de sağlar. Bu konuyu, yukarıdaki sorunun yanıtıyla birlikte aşağıda açıklayacağım.

Düşünmek, insanın zihninde bir dil oluşturmasıdır; *Platon*’un deyişiyle insanın içinden sessizce konuşmasıdır. O şöyle diyor:

Düşünme ile konuşma aynı şeydir. Ancak birincisi, ses oluşmaksızın ruhun içinden kendi kendisiyle bir konuşmasıdır. Bundan dolayı ona ‘düşünme’ adını veririz. (...) Buna karşılık düşünmenin ruhtan fıkkırıp ses eşliğinde ağız içinden çıkmasına konuşma denir. (1961:441)

Benzeri düşünceleri *Aristoteles*’te de buluyoruz:

Konuşmada çıkarılan sesler, ruhtaki etkilenimlerin simgesi; yazılı işaretler ise konuşmada çıkarılan seslerin simgesidir. Bütün insanların kullandığı yazılı işaretler aynı olmadığı gibi, konuşmada çıkardıkları sesler de aynı değildir. Fakat bunların her şeyden önce simgesi oldukları şey (ruhtaki etkilenimler) herkes için aynıdır; ve bu etkilenimlerin benzer oldukları şeyler –gerçek nesnelere– de aynıdır. (*Aristoteles*,1991: 16a 4–8)

*Sextus Empiricus* için de durum benzerdir:

Bir anlaşmazlık konusu daha vardı. Doğru ve yanlış, kimileri gösterilen şeyin alanında; bazı diğerleri sözün alanında; ve nihayet başkaları ise düşünce hareketinin alanında konuşulmaktaydı. Stoacılar birinci görüşün savunucusuydular: Üç şeyin —hem gösterilen şeyin, hem gösterenin, hem de nesnenin— birbirine bağlı olduğunu öne sürüyorlardı. Bunların arasında, gösteren görevini üstlenen öge sözdü (Ör. “Dion” sözü). Gösterilen şey ise bu sözün açığa çıkardığı edimsel olgu durumuydu. Biz, bu sözü düşüncemizde varlığını sürdürdüğü ölçüde kavıyorduk. Yabancılar ise, sözü iştmelelerine karşın bu gösterileni anlayamıyordu. Ve nesne de dışarıda var olan şeydi (Ör. Dion’un kendisi). Bunlardan ikisi (söz ve nesne) birer cisimken diğeri (gösterilen, dile getirilebilir olgu durumu) cisimsizdi, doğru ya da yanlış değerini bu olgu durumu alabiliyordu. (*Sextus Empiricus*, 2005: 11–12)

Tüm bu alıntılardan çıkan bir sonuç, düşünmek için dile gerek olmasıdır. Zihinde bir dilin oluşması için onda sözcüklerin biriktirilmiş olması gerekir. Bellekte tutulan sözcükler arasında zihnin bağıntılar kurmasıyla düşünme gerçekleşir. Düşüncelerimizin, bilgilerimizin belleğimizde birikmesi, tutulması, bir dile sahip olmamızdan ötürüdür. Bir tasarımı (representation) anımsaması onun ait olduğu nesnenin anımsanmasıdır; ama bazen nesneyi anımsadığımız halde onun adı olan sözcüğü anımsamayabiliriz. Öte yandan bir tasarımı olan sözcüğü anımsadığımızda onun nesnesini (görüntüsünü) tasarlayamamız, hastalık ya da çok kısa bir an için olmak dışında söz konusu değildir. Belli bir tasarımı olsun veya olmasın bir sözcüğü, bir kavramı ise bazen anımsamada güçlük çeker, “dilimin ucundadır bir türlü anımsayamıyorum” der; sözcük dile geldiğinde “Hah, tamam şimdi anımsadım!” deriz. Bir gönderimi olan ve olmayan sözcüklerle düşünmek, cümle kurmak ve bu iki tarz cümleleri anlamak arasındaki ayrım, örneğin *Robert B. Brandom*’un yaptığı *de re/ de dicto* (şey üstüne/ söz üstüne) ayrımını akla getirebilir. *Brandom*, ayrımı, doğrudan ve dolaylı anlatım üzerinden şeyler üstüne doğrudan konuşmakla sözler üstüne dolaylı anlatımla yapar (2002: 94–95). Benim yaptığım ayrımda ise anlatımın doğrudan veya dolaylı olması belirleyici değildir. Fakat *Brandom*’un *de dicto* için söylediği “kavramsal içeriğin uslamamada bir rolü olduğu” deyimini, benim tasarımı olmayan anlama dediğim şey için de söylenebilir. Yaptığım gönderim (reference)/ anlam (sense) ayrımını gönderimi olan ve olmayan sözleri içerecek biçimde örnekler üzerinden açıklayayım.

Bir nesne durumunu betimleyen, gönderimi olan “Yağmur yağdı, yollar ıslandı” cümlesini anlamak, betimlenen durumu göz önüne getirmekle olur. Ama örneğin, *I. Kant*’ın şu cümlesi, hiçbir nesne durumunu betimlemez, zihnimizde hiçbir tasarım uyandırmaz: “Deney yargılarının hepsi sentetiktir.” (2000: 142). Bu cümleyi nasıl anlarız? Bunun için ilkin cümlede geçen “deney yargıları” ve “sentetik” deyimlerinin ne demek olduğunu, yani onların tanımlarını bilmek gerekir. Tanımlar da yine nesne durumlarını betimleyen cümleler olmayacak; onların içinde geçecek yeni kavramların tanımlarını da vermek gerekecektir. Böylece felsefi bir söylem oluşur. Biz bu dil aracılığıyla, bu dili kullanarak bu tarz cümleler kurar, onları anlarız. Anlama alıştırmaya yaparak gerçekleşir. *Kant* felsefesini bilmeyen birinden, o ne denli iyi eğitilmiş olsa da örnek cümleyi anlaması beklenmez. Yaptığım bu ayrımın literatürde bir karşılığı olduğunu sanmıyorum. Bu nedenle izin olursa burada bir anımı anlatmak istiyorum. Bir Alman sanat tarihi profesöründen dinlemiştim. Profesör bir felsefe toplantısına dinleyici olarak katılmış; “Herkes Almanca konuştuğu halde söylenenlerden hiçbir şey anlamadım” demişti. Bu anlama anlamama durumu yalnızca filozoflarla filozof olmayanlar arasında değil, fakat filozoflar arasında da söz konusudur. Örneğin bazı filozoflar *M. Heidegger*’i anlamadıklarını söyler. Bu, onların *Heidegger*’in diline yabancı olduklarını gösterir.

Benim yaptığım gönderim/anlam (reference/sense) ayrımı, *Gottlob Frege*’den beri süregelen ayrımdan farklıdır. *Frege*, “akşam yıldızı” ile “sabah yıldızı”nın gönderimlerinin aynı olduğunu, anlamlarının ise aynı olmadığını söylerken (1966: 41) her iki deyim de hem gönderimi hem anlamı olduğunu ifade eder. *Frege*’nin başka bir örnek deyimini olan “yeryüzünden en uzak gök cismi”nde (1966: 42) ise gönderimi olmayan ama anlamı olan ve dilde, dış dünyada olmayan bir yeri olan bir durum söz

konusudur. Oysa ben, bir gönderimi olan sözler ile hiçbir gönderimi olmayan ama anlamlı olan sözler arasındaki ayırmadan söz ediyorum.

Benzeri bir başka ayrımı *David J. Chalmes*, anlambilimin iki boyutundan söz ederken yapar: “Genellikle, anlambilimsel değerlerden biri gönderim ve alışıldık doğruluk koşulları ile ilişkili iken; diğeri ise bu gönderim ve doğruluk koşullarının dış dünya ile bağının nasıl olduğu ile ilişkilidir.” (2006: 574). Görüldüğü gibi *Chalmers* de tıpkı Frege gibi iki boyuttan her birinin de gönderimi olduğunu söyler.

İster belirli bir tasarımı olsun, ister olmasın sözcükler, genel anlamda dil, bellekte veya zihinde tutulur. Bellekte tasarımlar biriktirilmez. Bellek bir albüm değildir. Bunun bir kanıtı şudur: Eğer hiçbir tasarımı olmayan sözler de anımsanabiliyorsa, demek ki bellekte birikmiş hiçbir resim olmadan anımsama gerçekleştiğine göre, anımsanan şey sözlerin yalnızca kendisidir. Bir tasarımı olan bir sözcük anımsandığında resim de zihinde canlanır. Anımsama sessizdir. Sesin anımsanmayacağını ise başka bir yerde (Soykan 2009) kanıtlamıştım. Sanatsal gösterge durumunda ise şiirsel işlev, gönderimsel işlevden çok daha fazlasına sahiptir (*Jakobson*, 1960: 371). Sanatçı, ‘doğruluk-değerli’ (nesnel) tasarımları kullanmaktan daha fazla çok anlamlı ve yeni düşünceler esinleyen psişik-zihinsel tasarımlar kullanmaya eğilimlidir. Burada anlambilimsel değer, göstergenin ilişkide olduğu gönderimsel değeri aşabilir.

Sözcükler olarak dünyaya ilişkin resimleri kendisinde biriktiren dil, kendisini taşıyan zihinle dünya arasında aracılık eder. Zihnin dil aracılığıyla dünya ile kurduğu ilişkinin tüm insansal başarıların temeli olması bir yana, bu aracılıktan dolayı dil ile dünya arasında belli ölçüde uygunluk olduğu söylenebilir. Sözcükler dildedirler. Onlardan bazılarının dünyada, gerçeklikte karşılığı vardır, bazılarının yoktur. *Parmenides*’in “varolmayan var değildir” sözünden ve dil ile varlığın özdeş olduğu kabulünden hareket eden *Parmenidesçiler*’in karşılaştığı güçlük şu idi: “meon” (varolmayan) dendiğinde bu dilsel ifadenin gerçeklikte bir karşılığı olacaktır. Bu da “varolmayan vardır” demekten başka bir şey değildir. (Plato, 1961: 236e vd.) Benzeri bir durum, *Heidegger*’in “Language is the house of Being” (“Dil varlığın evidir”) (1971: 65) sözünde de vardır. Dil varlığın evi ise o zaman sorulur: Yokluk da dile geldiğine göre, dil hem varlığın hem yokluğun evi değil midir? Dilde varolandan söz edilebileceği gibi, kendilerine bir varlık yüklenmeksizin varolmayandan da söz edilmelidir. Ve bundan dolayı bir çelişki ortaya çıkmamalıdır. (Çelişki, dil ile dünya arasında bir özdeşlik olduğu kabulünde ortaya çıkar.) Bunu Türkçe hem varolanı hem varolmayanı çoğul biçimlerinde bile kullanarak açıkça ortaya koyar. Çoğul olabilmeye, varolmayana da verilebildiğine göre, demek ki o yalnızca ontik bir özellik değildir. Çoğul eki Türkçede dilbilgiseldir, varlıksal (ontik) değil. Oysa İngilizcede ve diğer birçok dilde sayılabilir-sayılamaz ayrımı yapılır. Böyle bir ayrımın yapılması, sözcüklerin gösterdiği nesnelere bakılarak sözcüklerin bu iki sınıftan birine konulması anlamına gelir. Bu da dil ile dünya arasında dili bağlayıcı bir bağıntının kabulünün dilde bulunduğunu gösterir. Buna göre eğer bir dilde böyle bir ayrım yoksa, her ad çoğul eki alabiliyorsa, bu dilde böyle bir bağlayıcılık yok demektir. Böyle bir dil olan Türkçe, var olmayan şeylerin yalnızca dil alanında bulunduğunu açıkça ifade eder. Bu da dil alanı ile gerçeklik arasında bire bir karşılıklık aramanın Türkçede hiçbir yeri olmadığını gösterir.

## Türkçede Modüler Yapı

Türk dilinde ve kültüründe dil alanı ile varlık alanı arasındaki söz konusu ayrımı gösteren bir başka örnek şudur: Bütün Türk masalları “Bir varmış, bir yokmuş” kalıp deyişle başlar. Böylece var olanların yanında, hiçbir varoluş izlenimi bırakmaksızın yok olanların da söylenmesine sözün başında izin çıkarılmış olur. “Develer tellal, pireler berber olur, ben annemin beşiğini tıngır mıngır sallarım”. Burada çok anlamlılık değil, fakat bir absürdite buluruz. Bu tarz dil kullanımlarıyla birçok Türkçe tekerleme ve türküde bulunan hoş, şiirsel etki bırakan absürt deyişlerin kültürü renklendirdiğini görürüz. *Yunus Emre*’nin “Çıktım erik dalına/ anda yedim üzümü” deyişinde de benzeri renkli, hoş bir absürdite vardır. Absürditede söz ile onun gönderimi arasında bir karşılıklılık arayan akla tuzak kurulur: “Annemin beşiğini tıngır mıngır sallarım, erik dalında üzüm yerim.”

*Heidegger* ile ilgili olarak konumuz açısından bir başka husus ta şudur: *Heidegger*’in “Das Nichts selbst nichtet.” (1981: 34) sözü Almancaya uygun değildir. “Nicht”ten “nichten” gibi bir fiili *Heidegger*’in uydurması bir yana, ne Almancada ne de İngilizcede, bir sözcük hem özne hem yüklem olarak birlikte kullanılamaz. Örneğin İngilizcede “It rains” (Almancada “Es regnet”) yerine “The rain rains” (Alm. “Das Regnen regnet”) denmez. Ama *Heidegger* bunun benzerini “Nicht” sözcüğü ile yapıyor. Oysa bu kullanım Türkçede çok yaygındır. Bu konuda verilebilecek çok sayıda örnekten birkaçı şunlardır: “Yağmur, yağar/ El eller/ Uzun uzar.” *Heidegger*, sanki Türkçe düşünmüş, Almanca söylemiştir. “Hiçin kendisi hiçler” deyişi de Türkçede dilsel bir olanaktır. Türkçede dil alanıyla gerçeklik arasında bire bir karşılıklılık olmadığı açıkça ortada olduğu için bu deyimden varlığa ilişkin bir şey söylendiği çıkarılamaz. Düşünmek bir dil kullanımıdır. Doğru bir dil kullanımı var olan üstüne olduğu gibi var olmayan üstüne de olabilir. Yalnızca var olan üstüne konuşulabilseydi ne yanlıştan ne de hayallerden söz edilebilirdi.

Şimdi de varlık dil bağıntısı üzerine yukarıda açık bıraktığım sözü sürdüreyim. Her bir söz biriminin birer gösterimi olduğu bir cümle alalım: “İş dönüşü balıkçıdan 1 kg balık aldım.” (“After work, I bought 1 kg fish from fish market.”) Bu cümlemin Türkçesinde söz birimlerinin cümlede sıralanışı, betimlenen olayların zamansal oluş sırasına tamı tamına uygundur. İngilizcesinde bu sıralanışta küçük bir aykırılık olduğu söylenebilir. Çünkü bir kilo balık almak için önce balık marketine gitmek gerekiyor. Dolayısıyla “from fish market”in “1 kg fish”ten önce gelmesi gerekirdi. Ama cümle böyle kurulsaydı, yani şöyle yazılsaydı: “After work, I bought from fish market 1 kg fish.” yine de anlaşılırdı. Demek ki onu anlayan zihin sözcükleri kendisinde dilbilgisine uygun hale getirebiliyor. Çünkü İngilizcedeki bu yer değiştirmede sözdizimi, anlambilimi tümüyle bozacak kadar etkili değildir. Türkçede ise belirttiğimiz gibi, söz birimlerinin sıralanışının, cümlemin anlamını belirlememesi nedeniyle tüm olası yer değiştirmeleriyle cümlelerde aynı anlam korunabiliyor. Demek ki yukarıdaki sorunun yanıtı şudur: Eğer bir dilde sözdizimi anlambilimi belirlemiyorsa, cümleyi oluşturan söz birimlerinin yerinin bir önemi yoktur; zihin onları cümlemin neresinde bulsa cümleyi anlar.

Bir metin içindeki bir cümle, kendi anlamını metnin içinde bulunduğu yerde elde ediyorsa, o cümlemin metindeki diğer cümlelerle ilişkisi, onun anlamını etkiliyordu. Bu

durumda cümlenin anlamı, “Contektualizm” (“bağlamsalcılık”) açısından ele alınabilir (Örn. Bkz. Cappelen and Lepore, 2005). Fakat benim burada sözünü ettiğim cümle, anlamı bir bağlama bağlı olan cümle değildir. O, hiçbir metin bağlamı içinde olmaksızın tek başına da anlamlı olabilir. Örneğin yukarıda *Kant*’tan alıntılıdığım “Deney yargılarının hepsi sentetiktir” cümlesinin anlamı ne ise odur, bağlamdan bağlama değişmez. Fakat bu cümleyi anlamının onda geçen kavramların tanımlarını bilmeyi gerektirmesi, bir “bağlamsalcılık” olarak nitelenecekse de bu, benim sözünü ettiğim anlama tarzıyla çelişmez. Çünkü burada bağlamdan bağlama değişen farklı anlama biçimleri yoktur. “O tanımlar başka türlü de yapılabilirdi; o zaman cümlenin anlamı değişirdi” demenin hiçbir anlamı yoktur. Çünkü o zaman cümle başka bir cümle olurdu.

Eğer bir cümlenin hiçbir söz biriminin bir gösterimi yoksa, onun anlamı da yine aynı tarzda görülecektir. Örneğin yine şu *Kant*’gil cümleyi alalım: “Every alteration must have a causa.” Bu cümlenin Türkçesi üç ögedir: “Every alteration” (“her değişmenin”) | “a causa” (“bir nedeni”) | “must have” (“olmalıdır”). Bu üç ögenin tüm olası sıralanışıyla altı cümle elde edilir. Onların altısı da aynı anlamı verir. Her bir öge tek başına anlamlıdır. Birinin anlamı bir diğerini etkilemiyor. Bu nedenle hiçbiri, belli birinin önünde veya ardında olmak zorunda değildir. Türkçede söz birimlerinin hiçbir gösteriminin olmadığı cümlelerde söz birimlerinin yer değiştirimi ile elde edilen cümlelerde anlam, diğer tarz cümlelerde olduğundan daha da sabittir. Çünkü burada zihni bulandırabilecek hiçbir gösterim yoktur. İngilizce örnek cümlede ise fiili başa getirerek elde edeceğimiz “Must every alteration have a cause?” cümlesi soru cümlesi olacaktır.

Türkçe cümlede, anlamın sözdizimden bağımsız olması, eş deyişle, cümlenin modüler yapısı, onun matematiksel bir dil görünümünde olduğunu verir. Matematik cümlesinin ise tarihi yoktur. Örneğin  $2+3=5$  gibi bir cümle, bundan beş yüz yıl önce ne ise bugün de odur. *J. Lohmann*’ın benden farklı bir gerekçeyle söylemiş olsa da Türkçeyi “tarihsiz” (210) bir dil diye nitelemesi doğrudur. Modüler-matematiksel yapısının yanında Türkçenin “tarihsiz” olmasının ikinci nedeni şudur: Türkçede adlarda gövde, fiillerde kök değişmez. Sözcüklerin aldığı son eklerin onlara verdiği anlam belirlidir. Kural dışı olanların sayısı ve işlevleri de bellidir. Örneğin “-cik” eki sözcüğe küçültme anlamı verir. Adı Ali olan birine “Alicik” diye hitab etmem onu küçük ve sevimli bulduğumu gösterir. Aynı ek “tepecik” sözcüğünde olduğu gibi, cansız nesnelere için de aynı işlevi görür. Bir sözcüğün birden çok ek alması durumunda ekler, belirli düzenli bir sırayı izler, hiçbir karışıklığa yer verilmez. Örneğin tek bir sözcükle ifade edilen “yapmalısın”, “yap” kökünün her zaman aynı sırayla aldığı eklerle oluşturulur: *yap-me-a-lı-sın*. Türkçenin ekler sistemi çok düzenlidir. Bu düzenli yapı, Türkçeye büyük bir sadelik, açıklık ve kolaylık verir. Sözcüğün anlamı zaman içinde değişse de ilk anlamı veren başka bir sözcük cümlede ilkinin yerine konulabilir. Örneğin bundan yedi yüz yıl önce yaşamış Türkçenin bir şairi *Yunus Emre*’nin bir şiirindeki “Yunus eydür bu sözü” biçimindeki dizesinde bugün kullanılmayan “eydür” yerine “söyle” koymakla sözün anlamı aynı kalmaktadır. Bu anakronizmden ötürü *Yunus Emre*’nin şiirleri bugün rahatlıkla anlaşılabilir, zevkle okunabilir.

Bir aritmetik cümlesindeki eşitlik işareti, sözel bir cümledeki koşaca (“kopula”) karşılık gelir. İşaretin sol yanındaki sayıların yerleri değiştirilirse, eşitlik bozulmaz. Ama eşitlik işaretinin yeri değişirse, eşitlik bozulur. Türkçe cümlede koşacın ekli

olduğu sözcük, cümlelerin herhangi bir yerinde de olsa anlam değişmez. Bunun nedeni koşacın tek başına olmaması, bir sözcüğe ekli olmasıdır. Türkçede koşaç, batı dillerindeki gibi tek başına bir sözcük değil, fakat bir ektir. Bu ek, daima yükleme ekli olduğu için, yüklem de cümledeki diğer sözcükler gibi yer değiştirebilir olduğundan cümlelerin anlamı değişmiyor. Türkçenin bu özelliğini sözünü ettiğim modüler yapı ile birlikte aldığımızda, Türkçeyi yalnızca aritmetiksel değil, fakat matematiksel dil olarak nitelemek uygun olur.

Söz birimlerinin, anlam değişikliğine neden olmaksızın yer değiştirebilmesi “dilini kendi üstüne katlanabilmesi, dönüşümü” (“self-reflexivity of language”) anlamına gelir. *Marie-Laure Ryan* söylüyor: “Kendi üstüne katlanma (“self-reflexivity”), bilgisayar dilinde ve matematiksel dizgelerde olduğu kadar tüm temsili sanatlarda da bulunur” (Ryan, 2012). Sanat bir yana Türkçede böyle bir özelliğin bulunması, belirttiğim diğer özellikleriyle onun bilgisayarda çeviri yapmak için merkezi bir dil olarak kullanılmaya çok elverişli olduğunu göstermektedir. Çevrilecek metin ilkin Türkçe yazılır, sonra operasyonel olarak istenilen dile çevrilir. Zaten günümüzde bu tür çeviriler yapılmaktadır. Elbette bu çevirilerde mecazlar, belli bir kültüre özgü deyişler, operasyonel olarak çevrilemez. Onların ilkin düz anlamda (denotation) verilmiş olması gerekir. Bu son söylediğim şey, bir sav değil, yalnızca bir öneridir. Onun gerçekleşmesi, bilgisayarla ve dilbilimle ilgili, bu yazının sınırlarını aşan çalışmalara bağlıdır.

Türkçenin modüler yapısı ve bunun ortaya çıkardığı bazı felsefi sonuçlar hakkında söylediklerime Türkçe bilmeyenleri de inandırmak için varsayımsal şöyle bir durumu ele alalım. Bir dil düşün ki şu belirtilenler dışında onda hiçbir dilbilgisi kuralı yok: Her bir sözcük daima aynı biçimdedir. Her zaman kipi için, her durum için, ön ek ve son ekler için ayrı ayrı sözcükler var. Bunların her biri, ilgili sözcükle birlikte kullanılıyor, aralarına başka bir sözcük girmiyor. İnsanlar, yalnızca bu tarz sözcükleri söyleyerek anlaşıyor, sözcüklerin, daha doğrusu söz birimlerinin sırası hiç önemli değil. Çünkü bu belirttiğim özellikleriyle söz birimleri birbirlerinin anlamını ister istemez etkilemeyecektir. Tüm olası sıralanışlarla elde edilen cümlelerin anlamı aynı kalacaktır. Bir kimse, bir niyetini ifade ettikten sonra duruyor, başka bir şey söylemiyor. Ancak bir süre sonra, varsa ikinci bir niyetini söylüyor. Bu olanaklı mıdır? Neden olmasın! Bir niyet bir söz birimiyle ifade edilebildiğine göre, bir kimse, söz birimlerinin bu tarz kullanımıyla bir şeyi kast edebilir. Kast etmek (düşünmek), içinden konuşmak olduğuna göre, eğer bir kimse kullandığı sözcüklerle bir şeyi kast ediyorsa, karşısındakinin onun kastettiği şeyi anlamaması için bir neden yoktur. Çünkü her ikisi de aynı anlama yetisine sahiptir. Anlama yetisi, birbirini etkilemeyen sözcükler, cümlelerin neresinde olursa olsun onları, bu dili kullanan herkesin anlayacağı biçimde bir araya getirecektir. Elbette Türkçede dilbilgisi kuralları vardır; ancak bu makalede belirttiğim anlamda bazı sözdizimsel kurallar uygulanmazsa da cümle, anlamını koruyabiliyor. Türkçede sözdizimin anlambilimi belirlemesinin gevşek olduğunu ve bundan dolayı söz birimlerinin sıralanışının cümlelerin anlaşılması için bir koşul olmadığını söylerken demek istediğim şey buydu. Genel olarak şu söylenir: Herhangi bir konuda ne denli az kural varsa ve bununla birlikte işler yürüyorsa, ekonomi ilkesi gereğince bu az kuralılık tercih edilir. Bu genel ilke dil için de geçerlidir. Türkçe böyle bir dil olma şansına sahiptir.

## Sonuç

Türkçede cümlede söz birimlerinin tüm olası yer değiştirmelerine karşın cümlenin anlamını koruması, sözdizimin anlambilimi belirlemesinin gevşek olduğunu gösterir. Bu durumu İngilizcede ve bilebildiğim kadarıyla diğer batı dillerinde göremiyoruz. Onlarda sözdizimi çok daha belirleyicidir. Bu da söz konusu belirlemenin evrensel olmadığını gösterir. Eğer kurallar bir mantık ihlalinı engelliyorsa, o zaman onların evrensel olduğu söylenebilir. Ama eğer bir kuralın böyle bir işlevi yoksa, o zaman o, yalnızca uzlaşımaldır ve dilden dile değişebilir. Türkçedeki söz konusu belirleme gevşekliği, onun yukarıda açıkladığımız diğer özellikleriyle birlikte matematiksel bir yapıda olduğunu gösterir. Bu da Türkçenin bir sözel dil olarak (matematik dili değil) bilgisayarda evrensel kaynak dili olma konusunda güçlü bir aday olduğunu ortaya koyar.

## Kaynakça

- Aristotle. *De Interpretatione. The Complete Works of Aristotle*. Ed. Johnathan Barnes. Vol. 1. Bollingen Series LXXI 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- Baker, Gordon Park. "Wittgenstein's 'depth grammar'." *Language & Communication* 21 (2001): 303–319.
- Brandom, Robert Boyce. *Tales of the Mighty Dead*. Harvard University Press, 2002.
- Cappelen, Herman, and Ernest Lepore. *Insensitive Semantics: A Defense of Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.
- Chalmers, David J. "Two-Dimensional Semantics." *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*. Eds Ernest Lepore and Barry C. Smith. Oxford: Clarendon Press, 2006. 574–606.
- Chomsky, Noam. *Syntactic Structures*. Hague: Mouton & Co. 'S-Gravenhage, 1957.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: The MIT Press, 1976.
- Coulter, Jeff. "Discourse and Mind." *Human Studies* 22 (1999): 163–181.
- Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1952.
- Frege, Gottlob. *Funktion, Begriff, Bedeutung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Heidegger, Martin. *On The Way To Language*. New York: Harper & Row Publishers, 1971.
- Heidegger, Martin. "What is Metaphysics?" *Martin Heidegger Basic Writings*. Ed. David Farrell Krell. London: Routledge & Kegan Paul, 1978. 91–112.
- Heidegger, Martin. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M: Vittorio Klostermann, 1981.
- Jakobson, Roman. *Style in Language*. Ed. Thomas Albert Sebeok. New York: Wiley, 1960.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- Lohmann, Johannes. *Philosophie und Sprachwissenschaft*. Berlin: Dunker & Humblot, 1965.



Morris, Charles William. *Foundations of the Theory of Signs*. Toronto: The University of Toronto Press, 1964.

Plato. *Sophist*. London: William Heinemann Ltd. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1961.

Ryan, Marie-Laure. "Net.art: Dysfunctionality and Self-Reflexivity." *Between Page and Screen*. Ed. Kiene Brillenburg Wurth. Oxford University Press Publication, Forthcoming. Sextus Empiricus. *Against the Logicians*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Soykan, ÖmerNaci. "Arts and Languages: A Comparative Study." *Art Criticism* 24. 1 (2009): 113–121.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Grammar*. Ed. Rush Rhees. Oxford: Basil Blackwell Publishers Ltd, 1990.

Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997.

## YAZAR HAKKINDA

Ömer Naci SOYKAN, Prof. Dr.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: onsoykan@hotmail.com

## ABOUT THE AUTHOR

Ömer Naci SOYKAN, Prof. Dr.

Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: onsoykan@hotmail.com

## “Derrida ve Yapıçözüm” veya “Vav”

### Özet

Bu çalışmada, Jacques Derrida'nın “ve” bağlacının çeşitli dillerdeki ve felsefe dilindeki (Latince *cum*, Yunanca *sum*) çoğul değerlerine vurgu yaptığı “Et cetera” makalesinden itibaren yapıçözümün ilişkili olduğu temalardan sadece uzam ve zamana (uzamda aralanma, zamanda erteleme) değinerek “ile-olmanın” etik ve siyasi olmadan önceki ontolojik statüsü tartışılmaktadır.

### Anahtar Terimler

Jacques Derrida, Yapıçözüm, Uzay, Zaman.

## “Jacques Derrida et la Déconstruction” ou bien “Wav”

### Résumé

A partir d'un article de Jacques Derrida (“Et cetera”) où il fait signe aux valeurs multiples de l'adverbe “et” dans les diverses langues et dans celles philosophiques (*cum* en Latin, *sum* en grec), on discute la statue ontologique de l' “être-avec” avant ses significations éthiques et politiques, en ouvrant précisément le problème de l'espace et du temps (espacement dans l'espace, différer dans le temps) entre les autres problèmes avec lesquels la déconstruction est liée.

### Les mots clés

Jacques Derrida, Déconstruction, Espace, Temps.

“O halde bir harften söz edeceğim”<sup>1</sup>

Bu başlık bana ait değil. Bu yüzden de “**Derrida ve Yapıçözüm**” şeklinde bir başlığın “tırnak içinde” işitilmesini/ okunmasını dilerim. Bunu, bu başlığın bana bir şekilde beni buraya davet edenler tarafından empoze edilmiş olduğunu imâ etmek için söyleyemiyorum şüphesiz<sup>2</sup> (zira söz konusu olan sıcak ve içten bir davetti, ve her davette söz konusu olduğu gibi, başlığın ve üzerinde konuşmam için davet edildiğim konunun bir davetli-misafir olarak tarafımdan seçilmesi için yeterince serbestlik sağlanmıştı). Buna rağmen bu başlığın “ötekinden gelen”, az çok seçme şansı bırakmayan, neredeyse kendini bir gereklilik olarak empoze eden bir niteliği olduğunu, nihayetinde benden geldiği veya benim tarafımdan onaylandığı halde sanki öteki tarafından buyrulmuş gibi benim üzerime –bir vazife gibi– düşen, üzerinde yanıt vermeye, sorumluluğunu üstlenmeye çağrıldığı bir başlık olduğunu da gizlemeye gerek var mı?

Ancak bu seçimsizlikte, ya da bu yarı-seçimsizlikte her şeyden önce benim kendi yazıp çizdiklerimin, en azından son yirmi yıl boyunca yayımladıklarımın bir rolü olduğu, *kendi kendimi* bir özel isim (Jacques Derrida –şüphesiz tek isim değil, ama diğerleri arasında özel bir isim) ve bir başka cinsten özel bir isim, ya da çok özel tarzda bir “cins isim” (*déconstruction*/ yapıçözüm: Türkçe çevirisinde “yapıbozum”, “yapısöküm” gibi çoğul adların araya girdiği bir cins isim) etrafında bir angajmana, bir bağlanmaya sokmuş olduğum inkâr edilebilir mi?<sup>3</sup>

Ama bu başlığın bana ait olmadığını, bu başlığı sahiplenmemin neredeyse imkânsız olduğunu söyleyerek başlamamın başka, daha genel, hatta tarihsel, konjonktürel nitelikte nedenleri de var: onun (J. D.) metinleriyle, seminerleriyle geçirmiş olduğum yirmi yılı aşkın sürenin sonunda böylesi kapsayıcı ve genel, kişiselleşmemiş bir nitelikte başlığa benzer başlıkların –özellikle Anglo-sakson akademik yayın dünyasında onun yapıtı üzerine yazılan eserlerde- bir artış gösterdiğini

<sup>1</sup> Jacques Derrida, “La différance”, *Marges de la Philosophie*, Minuit, 1972, s. 3.

<sup>2</sup> Nihayetinde Jacques Derrida’nın felsefesi ve “yapıçözüm” kavramı etrafında bir tartışma açabilme amacıyla kısa notlar, “ekler” ve tematik hatırlatmalardan ibaret olan bu metin, ilk olarak Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümünün nazik daveti üzerine 12 Mayıs 2006’da Bursa’da sözlü olarak sunulmuştur.

<sup>3</sup> Yayım serüvenim içinde benim de bu konu (“Derrida ve yapıçözüm”) üzerine, başlıkta benzer işlevde bir “ve” bağlacıyla bağlanan bir çok metnim olduğunu bugün biraz da şaşırarak farketmem -ve birazdan tartışacağım konuyla yakın ilgisi- dolayısıyla bunlardan birkaçını burada hatırlatmama izin verilirise: En azından 1988’de *Defter* dergisinde ilk versiyonu yayımlanan (N. 5, İstanbul) bir makalem “Kıymet-i Tarih/ Kıyamet-i Tarih; Derrida ve Tarih: ‘déconstruction’ Kavramı Üzerine Bir Deneme” başlığını taşıyordu. 1996’da yine *Defter* dergisinde (N. 27) yayımlanan bir başka makalenin başlığı ise “Yapıçözüm ve Kaynak Sorunsalı, ‘M.C.Anday’ın Kaynakları” idi (*Gıyabında, Yerinelere*, Paradigma, 2004’de tekrar basılmıştır). Bunun da ötesinde “ve” bağlacına duyduğum ilgi, yayımlanmış ilk kitabımın başlığının ilk kelimesinde ortaya çıkacak denli (*Ve niçin (yine) Felsefe... Yapıçözümler*, YKY, 1993, İstanbul), hatta bu kitabın içinde bulunan ve onun başlığını esinleyen, haber veren “Ve niçin (yine) şairler üzünç devirlerinde” makalesine kadar vurgulanmakta ve kendini haber vermekteydi.

biliyoruz. Bu akademik ve üretken meraka ya da oyuna Derrida'nın kendisinin de, her zaman kendisine özgü, beklenmedik yapıçözümsel stratejilerle yanıt verdiğini, oyuna dahil olduğunu ya da dahil olmuştuk gibi yaptığını da biliyoruz (“hayır” demesini bilmeyen, ve olumlayıcı “evet”i de iki defa kullanan/ düşünen bir filozoftu). Bunun en son örneklerinden biri de 2000 yılında Nicholas Royle'un çağrısı ve editörlüğünde gerçekleşen bir oyundu: Royle katılımcıların her birini “yapıçözüm ve ...” konusunda bir incelemede bulunmaya çağrı yapmış ve ortaya çıkan, örneğin G. C. Spivak'ın kaleme aldığı “Déconstruction and Cultural Studies”, Boothroyd'un “Déconstruction and Drugs”, G. Bennington'un “Déconstruction and Ethics”, D. Elam'ın “Déconstruction and Feminism”, D. Attridge'in “Déconstruction and Film”, R. Gasché'nin “Déconstruction and Hermeneutics”, P. Kamuf'un “Déconstruction and Love”, J. H. Miller'in “Déconstruction and a Poem”, R. J. C. Young'un “Déconstruction and the Postcolonial”, M. Ellmann'ın “Déconstruction and Psychoanalysis”, T. Clark'ın “Déconstruction and Technology”, C. Rooney'in “Déconstruction and Weaving” başlıklı metinleri *Deconstructions. A User's Guide (Yapıçözümler. Bir Kullanma Kılavuzu)*<sup>4</sup> şeklinde ilginç ve sözde bir nahiflik içeren, hatta gülünç bir başlık altında bir kitapta toplanmıştı. J. Derrida'nın bu toplama katkısı da yine “ve” bağlacını, sözcüğünü veya konusunu, onun çoğul anlamlarını inceleyen “Et cetera... (and so on, und so weiter, and so fort et ainsi de suite, und so überall, etc.)” başlıklı bir metin olmuştur.

Ve bu metin “Ve başlangıçta ve var(dı)” ile başlar ve çoğul seslere bölünerek “-Evet, evet. Ve evet [çevrilemez bir “et oui”]” ile sona erer.<sup>5</sup>

\*

Metnin başını ve sonunu, *alfa* ve *omega*'sını –en azından zahiri olarak– bildiğimize göre (aynı bir metin olarak, ya da metinlerden geçen bir yaşam olarak Derrida'nın yaşamının da başını ve sonunu bildiğimiz gibi –eğer tabii böyle bir bilgiye sahip olduğumuz söylenebilirse– zira bu ne tam olarak bir bilgi ne de anlamın ve bilincin birliğine geri götürülebilecek bir şey), geriye kalan aradaki, doğum ve ölüm tarihi arasındaki tıreda, aralıklarda ve belli bir aralanmada (*espacement*) –zamanda ve uzamda aralanmada... Ve geriye bu aralanmadan itibaren vuku bulmaksızın vuku bulan bir “anlam serüveni” veya “anlamın bitimsiz üretim sürecinin” serüvenini, ya da anlamın çatalanmasının, çoğul anlamlara bölünmesinin serüvenini izlemek kalıyor. Bunun metinlerden geçen bir çalışma olmaksızın, belli bir yol katetmeden gerçekleşebilecek, doğrudan ve cehpeden ulaşılabilecek, *logos*'un veya söz-anlam merkezçiliğin yoluyla, sezgisel bir bütün içinde, bilincin yönelimselliği ile ulaşılabilecek bir şey olmadığı konusunda, bütün Derrida külliyatı bizi sürekli bir şekilde uyarmaktan başka bir şey yapmamıştır denebilir belki.

Metni başlatan “ve başlangıçta ve var” önermesi bir yandan Yuhanna İncili'nin “Başlangıçta söz vardı” önermesini hem hatırlatır hem ona karşı çıkar (burada

<sup>4</sup> Yayımcı N. Royle, New York, Palgrave, 2000.

<sup>5</sup> Metne göndermeler için bundan böyle Fransızca aslının sayfa numaraları belirtilecektir: J. Derrida, “Et cetera... (and so on, und so weiter, and so fort et ainsi de suite, und so überall, etc.)”, L'Herne, N.83, Paris, 2004, s. 21.

başlangıçta söz veya *logos* değil, eklenti'nin ve'si vardır), öte yandan da Hegel'in “başlangıcın sonuç olduğuna” (“*Der Anfang ist das Resultat*”) <sup>6</sup> dair önermesini hatırlatır, ve anlam içeriği olarak onunla ancak görünüşte uygunluk gösterir. Zira “ve” ile başlama, başlangıcın her şeyden önce bir tür eklenti veya yeniden başlama olduğunu söyler (“*le commencement est toujours un recommencement*”). “Ve başlangıçta ve var” önermesi aslında –Hegel'den farklı olarak– belki de sadece bu önermenin *kendi* başlangıcı (sentaktik/ sözdizimsel veya gramatik) üzerine bir gerçeği söylemekle yetinir: yani “bu önermenin başında *ve var*” türünden bir gerçeği... Ve bu önermenin bütünü içinde işaret ettiği şey yanlışlanamaz bir doğruluk taşır. Derrida'nın burada *Psyché I* kitabında “Ötekinin İcadı” adlı metninde incelediği F. Ponge'un dizesine benzer dil içi –dil içre, şiirsel bir hakikati dile getirdiğini söyleyebiliriz:

“İle (*par*) sözcüğü ile başlar o halde bu metin /

*ilk satırı gerçeği söyler” (F. Ponge)*<sup>7</sup>

Görünüşe göre zayıf, fakir bir hakikattir bu, oldukça da kırılğan. Tümceyi veya dizeyi kendi başına, *yalnız* bırakır. Veya tözsel olmayan bir hakikattir; kendi tözünü kendisi biraz önce –yolda– yaratmış/ ya da yitirmiş gibidir.

[“Et cetera” metninin çoğul sesleri “ile” veya “ve”nin yapıçözümü maruz bıraktığı “teklikeli ilişkiler”den söz ederken (“Bu ‘ile’ (*cum, syn, mit, with*) ile beraber, ve bu ‘ve’ ile, işte maruz kaldığımız bunca teklikeli ilişkiler...” diye yazar Derrida), bir diğer ses de “aynı zamanda ilişkisizliklere de maruz” kalındığından söz eder: “Emin olun. Ve bir bilerseniz yapıçözüm nasıl da bağımsız, ve yalnız, öylesine yapayalnız ki, sanki bir kollokuyumun tam ortasında bir tren garında bırakılmış -veya bir havaalanında bilmem hangi sefer için kalkış pistindeki birine benziyor...”, s. 21].

Neredeyse kendi hakikatini edimsel yoldan (söz edimleri kuramının bir sınır örneği gibi) eşzamanlı olarak kendisi kuran bir hakikattir bu... Ama bu *zamanda* eşzamanlılık, *uzamda* bir aralanmadan, bir -ile veya -siz/-siz olmaktan itibaren kurulmuştur: en azından sözcüklerin, dizelerin kendi aralarındaki mesafeden itibaren... Birinci “ile”nin (veya “ve”nin) ikinciye (“ile” veya “ve”yi) alıntılama, veya yineleme değerinden itibaren bu *eşzamansallık* gerçekte zamanda bitişmeyen bir *ardışıklıktan* itibaren kurgulanmıştır.

[Bu örnek, Derrida'nın Heidegger üzerinden Felsefe Tarihinde Aristoteles'ten Kant'ta ve Hegel'e kadar zaman ve uzam kavramlarının nasıl kurgulandığı ve bunun mevcudiyet veya hakikat değeri ile nasıl bağlantılandırıldığı sorununa geçmek için, en azından taslak halinde uygun bir geçiş veya bir sıçrama noktası oluşturabilir belki de. Buradan da yine Derrida ile beraber, “ve”, “ile”, “-den itibaren”, “üstünde”, “ötesinde”, “öncelik”, “sonralık” gibi bir yandan uzamsal öte yandan da zamansal değerlerin yeniden düşünülmesinin, mevcudiyeti (*ousia*, varolmaklığı) bilincin mevcudiyetine

<sup>6</sup> Hegel'in *Mantık Bilimi*'nin ilk kitabı olan “Varlık Doktrini”nin başlangıcında yer alan bu önerme bir yandan Heidegger tarafından (“La constitution onto-théologique de la métaphysique”, *Question I-II*, Gallimard, 1968, s. 287 ve devamı) öte yandan da Derrida tarafından (*Marges*, s. 335) yorumlanmıştır.

<sup>7</sup> Alıntılayan J. Derrida, “Ötekinin İcadı”, çev. M. Başaran, *Toplumbilim*, N. 10, 1999, s. 106.

taşımaya, hakikat değerine ulaşma sorunlarının, yeni bir yazı (*grammè*) pratiğinden itibaren yapıçözümüne uğratılabilmesinde nasıl bir katkıda bulunabileceği, buradan da uzamda aralanma ve zamanda ertelenme (henüz değil/ artık değil), ve birlikte-varoluş değerleriyle nasıl yeniden düşünülebileceği sorununa değinebilmeyi umuyoruz].

Bu “Et cetera...” metnine dönersek, burada Hegel’e değil ama Husserl’e başvurulacak, ve onun “ve” örneği üzerinden bağlaçların (*syncatégorème*) tek başına alındıklarında nasıl anlamlı olabileceklerine dair bir zorlukla karşılaştığıma dair bir çözümlenmesine değinilecektir: Bağlaçlar Husserl’de kendi başına alındıklarında “bir anomali” (s. 29) göstermekte, veya anlam doluluğuna, yani “*Erfüllung*”a ulaşmamış, “özgün olmayan temsiller” (s. 27) olarak betimlenmektedir.<sup>8</sup>

Görünüşte masum bir “bağlaç” etrafında dönen, kategorem’ler ve syncategorem’ler arasındaki mantıksal ayrımlarla, bağlantılar (*conjonction*) ve ayrımlarla (*disjonction*) ilgili tartışma, gerçekte *birlikte olma* (*mit-sein –ile-olma*; *être ensemble*) pratikleri, yani siyasi bir pratiğin esasına ilişkin *aynı* ile *öteki*, aynı kümeye yerleştirilebilir olup olmama (Gödel’in “kümeler teorisi”ne burada da atıfta bulunulacaktır, s. 21), “ayrışıklık” veya “karmaoluş”, heterojenite (“*énumérations hétérogènes*” –J. L. Borges, s. 24), tikellik, yalnızlık (“bir tren garında” veya “bir havaalanında”, s. 21), yalnız bırakılma (*esseulement*, s. 25), benzersiz olanın yalıtılması (“*isolation de l’unique*”, s. 25), “münezzeh” olma (*sauf*, “sağ-salim”, *sain et sauf*), mutlak (ayrılmış; “*ab-solu*”) veya bir araya gelme, toplanma veya birlik olasılığın (Heidegger’de bunca tartışmalara yol açmış “*Versammlung*” olasılığının, s. 26) yeniden düşünülmesine yönelik bir tartışmaya zemin hazırlar veya –en azından bu tartışmaların Derrida’nın çeşitli çalışmalarında başlatılmış olduğu düşünülecek olursa– ardında bu önemli tartışmaları gizler gibidir.

“*Yapıçözüm ve...*” başlığı etrafında dönen bu ironik (“ve başlangıçta ve var(dı)” tarzında) girişten öte, sadece “ve” bağlacını yeniden düşünme en azından şu sorunun yeniden sorulmasına imkan verecektir: yapıçözüm (kimliği belirlenebilir bir ne’liği olduğu/ saptanabildiği takdirde) kimlerle veya hangi alanlarla ittifaka girecektir veya girebilir, ve de bu ittifakın “bağlacı”nın kipliği nasıl olmalıdır: bu kiplik bir defaya mahsus olarak ve içerisi-dışarısı arasına sınır çekercesine tanımlanabilir mi, veya tanımlanmalı mıdır?

Kimi zaman Heideggerci *Destruktion*’la (“yıkım”) karşılaştırılmış, kimi zaman bazı dillere şartıcı bir biçimde “*perestroyka*”<sup>9</sup> şeklinde, veya “yapıbozum” diye çevrilmiş, çoğul seslere ve karakterlere, mizaçlara veya zorunluluklara göre edebiyattan siyasete, mimarlıktan psikanalize, fenomenolojiden tekno-bilime, şiire kadar değişik alanlarda uygulama alanı bulmuş bir düşünme pratiği *bugün* (gelenen noktada; “bugün” sözcüğünün saptadığını iddia ettiğimiz birlik’te –“zamanın mutlak bu’su”, ya da “işaret

<sup>8</sup> Husserl, *Les Recherches Logiques*, çev. H.Elle, L.Kelkel, R.Schére, II. cilt, ikinci kısım, Paris, PUF, 1960; “özgün ve özgün olmayan temsiller için” s. 107-108 ve “normal ve anormal ayrımı için” s. 116.

<sup>9</sup> “Bir kaç yıl önce Moskova’dayken, bazı sovyet felsefecileri bana, *perestroyka*’nın en iyi çevirisinin gene ‘yapıçözüm’ olduğunu söylemişlerdi” diye yazar Derrida (*Marx’in Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı, 2001, s.140).

zamiri”, *das absolute Dieses der Zeit*, diyecektir Hegel– veya dağılmada) bu ittifakı icadi bir şekilde nasıl tanımlayacaktır? Söz konusu olan *bugün* bu *cem* veya Latince’deki *com* (*cum*)’un, Yunanca’daki *syn* veya *sum*’un, Arapça’daki (veya İbranice’deki) *vav* ve bundan itibaren de *ayva*’nın nasıl okunacağı/ işitileceği, tanımlanacağı, ya da “evet” deme kiplikleridir (bu arada silinmiş bir iz olarak, Anadolu’daki Kommagene uygarlığının adının başındaki kom’un da Latince’deki bu “bir araya gelme” değeri taşıyan *cum*’la ilişkili olduğunu hatırlatalım: Yunanca Κομμαγηνης).

Ayrıca “Et cetera” makalesinde Derrida’nın Tevrat İbranice’sinde “ve”nin bir çeşit “cümle başı” oluşturma (“noktalama işareti”) işlevi olduğundan söz ettikten sonra Arapça’daki *vav*’ın “ve” dışında “ile”, “aynı zamanda”, “eşzamanlılık” ifade ettiğini de hatırlatır (s. 26). Mounira Khemir’e gönderme yaparak, kendisine bu harfin Arapça’da “şevkat harfi” (*lettre de tendresse*) olduğunun söylendiğini belirtir: “Sanki bu birleştirmeye, bu dilbilgisel mknatsızla, bir birliktelik, belli bir yakınlaşma jesti, bir sevgi yönelimi orada bir duygunun izini bırakıyor gibidir” der. “Hatta görünüşte durum bunun tersi bile olsa, yani bir karşıtlık, bir ayrılma, bir uyumsuzluk, bir mahrum bırakma: ‘bir dışında’, ‘karşısında’, bir ‘-siz/-sız’, bir ‘yokluğunda’ olsa bile. Zira tahmin edebileceğiniz gibi, ‘-siz/sız’da ‘-ile olmaksızın’ [*sans-avec, avec-sans, et-sans*] vardır. Bu biçimsel mantığın genel yasasıdır: her türlü ayırmada bir birleştirme oraya daha baştan sızmış, girmiştir, ve bunun tersi de geçerlidir (*vice versa*)”. Başka bir yerde de yazacağı gibi her türlü inkârda veya hayır’da belli bir “evet” vardır.

Ve dipnotta şaşırtıcı bir biçimde, Kuran’da “ve” ile başlayan ayetlerde bu harfin (*vav*), adına and içilen, yemin edilen, bağlantıya girilen şeyi belirttiğini yazar.<sup>10</sup> Ve 89. sureyi (resmi sıralamaya göre 89, iniş sırasına göre 10’uncu olan bu sure ilk surelerin şiirselliğini taşır), yani *Fecr* (Tan Ağarması) suresinin başını alıntılar:

“Rahman ve rahim olan Allah’ın *adıyla*, 1-Andolsun fecre, 2-On geceye, 3-Çifte ve teke, 4-Gitmekte olan geceye, 5-Bunda [akıl sahibi için]<sup>11</sup> bir yemin var değil mi?”

Gerçekten de Türkçe çeviride ne yazık ki belirgin olmamakla birlikte ilk dört ayet “*vav*” ile başlar ve Fransızca söz dizimine göre Arapça ile uyum içinde “*par*” ile çevrilmiştir (s. 33, not. 11).

\*\*

Bilindiği üzere kategoriler Aristoteles’te on adet, Kant’ta oniki adettir (Bkz. Aristoteles, Kategoriler, 4.bölüm). “(*ta skhemata tes kategorias*): töz (nelik: *ti*), nicelik

<sup>10</sup> Kuran’da “ve” ile başlayan ayetlerin bir çoğu “ve iz”, “ve iza”, “ve iz kâle” biçimlerindedir; bunun “hatırlama”, “hatırlatma”, bir “bağın yinelenmesi” veya “söz verme”yle ilişkisine daha önce bir Derrida çevirisine düştüğümüz dipnotta dikkat çekmiştik. Bkz. J. Derrida, “İman ve Bilgi. Basit Aklın Sınırlarında ‘Din’in İki Kaynağı”, *Toplumbilim*, N. 10, 1999, s. 143.

<sup>11</sup> Köşeli parantezin içindeki kısım (büyük olasılıkla Fransızca söz diziminde sonda kaldığı için anlam bütünlüğünü bozmadan kesilebildiğinden) Derrida tarafından alıntılanmamıştır. Türkçe çeviri için bkz. Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, 6. cilt, Milliyet, 1995, s. 3040.



(*poson*), nitelik (*poion*), ilişki, yer (nerede: *pou*), zaman (ne zaman: *pote*), konum (position), hal (*statu*), etkinlik, edilginlik."<sup>12</sup>

Kant'ın "kategoriler tablosu" ise, bilindiği üzere: *nicelik* (birlik, çokluk, bütünlük), *nitelik* (gerçeklik, olumsuzlama, sınırlama), *ilişki* (tözsel-ilineksel; sebep-sonuç; karşılıklılık), *kiplik* (olanaklılık-olanaksızlık; varolma-varolmama; zorunluluk-olumsallık) şeklinde *mükemmel bir simetriye* göre sıralanmıştır.<sup>13</sup>

Et cetera" metninde Borges'i alıntılayan Derrida, Schopenhauer'in şu anlamlı Kant eleştirisine değinir: "Bu yapıya ilişkin olarak, Schopenhauer'in Kant'ın oniki kategorisine ilişkin olarak söylediği şeyi tekrarlamak uygun olacaktır: [Kant] *herşeyi bir simetri çılgınlığına (rage) kurban etmiştir.*"<sup>14</sup> Bu sözü ciddiye almak ve varlığın, anlamın ve hakikatin sahiplenilmesinde nelerin kurban edildiğini veya göz ardı edildiğini dikkatli bir araştırmasına girişmek gerekir.

Zaman ve uzam, bilindiği üzere, Kant'ta Aristoteles'ten farklı olarak kategoriler tablosundan çıkarılıp, daha *önsel, a priori bir form* olarak her türlü duyarlığın "aşkınsal estetiği" içinde yerleştirilmiştir: uzam her türlü *dışsal* görünüm veya duyarlığın önsel formu iken, zaman da her türlü *içsel* görünüm/ duyarlığın önsel formu olarak tasarlanmıştır.

Varlığın veya her türlü deneyimin, deneyimin kendisinden türemeyen biçimsel koşulu veya içsel duyunun *a priori* formu olarak zaman, Aristoteles'in belki *Kategoriler*'inden değil ama *Fizik IV.* kitabından itibaren belli bir geleneğin devralınmasıyla Kant'ta bir dönüşüme uğramıştır. Aristoteles'in *Fizik IV.* kitabı ile Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki "Zaman kavramının aşkınsal sunuluşu" (§5) kısmının sıkı bir karşılaştırmasını yapan Derrida, Aristoteles'in zamanı değişim ve hareketle (hareketin sayısı: *arythmos kineseos*) ile tam olarak özdeşleştirmedeğini, ama zamanın bunlarla *belli bir ilişki* olduğunu söylediğini: genelde "hareketi algılayarak zamanı algııyoruz" diye yanlış bir şekilde çevrilen

"*ama gar kineseos aisthanometha kai khronou*"

sözünün daha çok "hareket ve zaman duyumuna (*aisthesis*) birlikte/ eşzamanlı olarak (*ama*) sahip oluruz" şeklinde okunması gerektiğini; Aristoteles'in "duyum"u ve "ruhta" (*en te psykhe*) gerçekleşen *hareketi* göz önüne aldığını; dolayısıyla da Kantçı "aşkınsal serimleme"nin buna sadık olduğunu, bu nedenle de zamanı "içsel duyum biçimi" olarak tanımladığını belirtir.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Bu konuda, kategorilerin Yunan diline için bir yapısı olup olmadığına dair, E. Benveniste'ten itibaren bir tartışma için, bkz. Derrida, "Le supplément de copule", in *Marges de la Philosophie*, s. 219-221.

<sup>13</sup> Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, "Anlayış gücünün saf kavramları veya kategoriler", "Analytique Transcendantale". *Critique de la Raison Pure*, §10, fr. çev. Tremesaygues-Pacaud, PUF, 2001, s. 94.

<sup>14</sup> J-L. Borges, *Fictions*, Gallimard, 1951, s. 113 (Bkz. J. Derrida, a.g.y., s. 33, not: 8, italikler bize ait).

<sup>15</sup> "*Ousia et Grammè*, note sur une note de Sein und Zeit", *Marges*, s. 54-5.

Ancak bu “içsel görü”nün hiçbir duyulur biçimine (*figure*) sahip olmadığımız için, ve buna rağmen, veya tam da bu nedenle bir “biçim verme”, bir *analoji gerekliliği* aynı Aristoteles’te olduğu gibi ortaya çıkar. Zamanın “nokta”, “çizgi”, daha sonra da “yüzey” ile imgelendirilme gerekliliği (zamanın sıradan veya gündelik algısı diyecektir buna Heidegger) Aristoteles’te olduğu gibi Hegel’de de (içsel) zamanı tekrardan uzamla ilişkilendirme (uzamdan itibaren açıklama/ serimleme) ihtiyacını doğurmuştur.

Kant da tam bu noktada kendisi “maddi” veya “ontik”, “duyulur” bir varoluşa zahip olmayan, ancak “içsel durumlarımızı” ve “kendimizi sezgi yoluyla” deneyimlememizin koşulu olan zamanın bu duyulur olmayan niteliğinin *analojiler yoluyla ikame* edilmeye çalışıldığını ifade etmiştir:

“Ve tam da bu içsel duyu hiçbir [duyulur] figüre sahip olmadığı için, bu eksikliği (*manque*) analojiler yoluyla ikame etmeye (*suppléer*) çalışıyoruz, ve de zamansal bir kesiti sonsuza doğru yol alan bir *çizgi* şeklinde temsil ediyoruz” (Kant, a.g.y.).<sup>16</sup>

Derrida, işte bu şekilde tanımlanan “çizgi” veya “iz” (*tracé*) kavramını *grammè*, ve sadece duyulur şeylerin (temsillerin) kaydına indirgenemeyen, dolayısıyla her türlü duyusal veya temsili kesinlik ve ontik indirgemeciliğe direnen genel bir *yazı* problematiği içinde okur.

\*\*\*

“La Mythologie Blanche”<sup>17</sup> adlı makalesinde ise Derrida, *synkategorem*lerden (örneğin: *-ile*, *-için*, *-üstünde*, *-önünde*, *-dışında*, *-e doğru*, *-de*, *-den*, vb) söz ederken Husserl’in şu görüşüne yer verir: Mecazi kullanım, “olduğu haliyle” (kendi başlarına) herhangi bir anlam taşımayıp ancak bir söz dizimi içinde anlam taşıyan *synkategorem*lerin (veya saf gramatik, mantıksal öğelerin) değil, ancak kendi başına bir “işim” veya “isimleşme” (*nominalisation*) imkanına sahip olup (dolayısıyla ontik veya duyulur dünyada bir şeye tekabül eden) bir anlam taşıyan *categorem*lerin bir yerden diğer yere “taşınması” (*meta-phorein*) yoluyla gerçekleşebilecektir. Ancak ne var ki, Husserl bazı *syncategorem*lerin (Türkçe’de de “içinde”, “dışında”, “önünde” örneklerinde olduğu gibi) “isimleşebileceğini” kabul eder. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, bunların da bir mecazlaştırma, veya (daha üst, karmaşık zihinsel işlemlere) aktarım olasılıkları mevcuttur.

Bundan da öte, ayrıca, dikkatli incelendiğinde, *syncategorem*lerin çoğunun zaten bir yere, mesafeye, uzaklığa veya yakınlığa, harekete, düzene, ardışıklığa, farklılıklara veya benzerliklere göndermede bulunan uzam-zamansal tasarımlamalar, dolayısıyla saf “kavranabilir” (mecazi ve duyulur şeylerin karşısı anlamında) şeyler, saf gramatik, mantıksal öğeler olmak bir yana her türlü duyulur uzamsal “taşınmaya” (uzamsal mecazlara) izin verebilen şeylerdir.

Diğer yandan, “süre” (*durée*) kavramını geliştiren ancak onu nihayetinde “yaşam atılımı” (*élan vital*) gibi bazı vitalist kavramların bağımlılığında bırakan Bergson’la hemen hemen çağdaş olan Husserl’in bir yandan “*zamanın içsel bilinci*”

<sup>16</sup> Bkz. J. Derrida, *Marges*, s. 55.

<sup>17</sup> *Marges*, s. 278-9.

araştırmalarından, öte yandan da syncategorem çözümlemelerinden itibaren, Heidegger'in de "varlığın grameri" diyebileceğimiz (*mit-sein; zu-sein; Umwelt*, vb.) varoluşsalların analizine doğru yöneldiğini biliyoruz (Ontik bir uzama veya *Vorhandenkeit*'a indirgenemeyecek özgün bir zaman anlayışının varlığı anlamada elzem olduğunun farkında olan Heidegger'in bu konuyu *Varlık ve Zaman*'ın hiçbir zaman gün yüzü görmemiş ikinci cildinde ele almayı planlamaktaydı).

Hem *a priori* niteliğini koruyan hem de tarihsel koşullara göre kesintili bir değişkenlik gösteren bir başka zaman anlayışını ise, yeni tarihsel önsel koşulların araştırılışıyla Foucault'nun *tarihsel a priori* kavramında bulabiliriz. Foucault, "tarihsel *a priori*" kavramıyla, temel belirleyici yapılar sorununu tarihselliğe açmış olmasıyla Kant'tan sonra kökten bir farklılık ortaya koymuş gözükmektedir. Onun çalışmaları bir yandan epistemik kopuşların araştırılışına, bilginin arkeolojisine doğru yönelirken, diğer yandan da belli bir tarihsel kesitte insan deneyimini belirleyen "*dispositif*"lerin, bize göre "yarı-aşkınsal" yapıdaki düzeneklerin araştırılışına doğru evrilmiştir.

Buradan da belki G. Deleuze'ün farklılaşma-farklılaştırma (*différenciation-différentiation*) analizlerinden itibaren,<sup>18</sup> Derridacı *différance* kavramıyla, *zamanda erteleme* ve *uzamda aralanma*'nın birlikte düşünüldüğü yeni bir anlam üretim-parçalanma sürecine/ serüvenine, dünya-resimleri (*Welt-bild*) çağının "resimlerinin", "temsillerinin" veya "resmi ideolojilerinin" her bir yönde dağılma, ve "varlığın evi" olan dilin katmanlarının tortusu üzerinde bitimsiz ve başlangıçsız (en azından önceden belirlenmiş bir *arkhe*'si ve *telos*'u olmayan) bir "yeniden başlama" çağına girildiğini söyleyebiliriz.

Aynı "*ilişki-siz ilişki*", "belki", "yarı-aşkınsal", "çifte zorunluluk" (*double-bind*) veya "eidetique yasa", vb. yarı-kavramlarına olduğu gibi "karar verilemezlik" kavramına da büyük bir önem veren Derrida, *La Dissémination*<sup>19</sup> kitabında da, Gödel'e göndermede bulunarak, "karar verilemez bir önermenin, bir aksiyomlar sisteminin bir çokluğa hâkim olarak düşünülebilecek [bir kümeye ilişkin] konumunu bu aksiyomlardan analitik veya tümdengelimsel bir sonuç olarak türetilmeyecek, onlarla *ne çelişki içerisinde* bulunan, ne de bu aksiyomlara göre *doğru veya yanlış* olan, bireşime girmeyen (*sans synthèse*), *Tertium datur*<sup>20</sup> bir önerme" olarak nitelemiştir.

<sup>18</sup> Gilles Deleuze'ün bazen "c/t" şeklinde birlikte yazdığı *différenciation* kavramını "farklılaşarak farklılaştırma" şeklinde anlayabiliriz. Bkz. *Différence et Répétition*, PUF, 1968, s. 267-270 ve devamı. Derrida, "*différance*" (ayırım) kavramıyla ilişkili makalesinde, diğerleri (Hegel, Nietzsche, Freud, Heidegger, Levinas'ın)yanısıra Deleuze'ün *Nietzsche et la Philosophie* adlı kitabını da alıntılıyarak, bir anlamda Nietzsche düşüncesi dolayımıyla (gücün güçler arasındaki nicel ayırmadan başka -ontik- bir varoluşunun olmaması) Deleuze'ün fark kavramına olan borcunu teslim eder (*Différance*, çev. Ö. Sözer, Toplum Bilim, N. 10, s. 56).

<sup>19</sup> Seuil, 1972, s. 248-9.

<sup>20</sup> Bu arada, yukarıda Kant'ın kategorilerine yapmış olduğu eleştiriyi gündeme gelen A. Schopenhauer'un da *Le Monde comme volonté et comme représentation*'un (III. cilt) "Dördüncü kitabına ek"inin son satırlarında (başka bir bağlamda) "üçüncü halin olanaksızlığı"ndan (*non datur tertium*) söz edip "bütün felsefenin bugüne kadar bu yollardan ya birini ya da ötekisi aldığını," "ancak bu *tertium*'un gerçek varlığını ortaya koyarak" (bu

Burada Derrida ve “ve” bağlacı çerçevesinde geliştirdiğimiz bu konuşmadan itibaren, olmayan sonuç yerine, ve her türlü olası (mantıksal, varlıksal) ilişkinin protokollerini bir defaya mahsus ve genelliği içinde sabitlemeye çalışmış filozoflar silsilesi ve onların “*skhemata*”ları, kategoriler tabloları, bazen da *shammata*’ları (musevi dininde “afaroz etmek”; burada “dışlamak”) karşısında, ve onlara ek olarak aynı uzamı ve zamanı paylaşmaksızın paylaşarak, Derrida ile beraber uzamda ve zamanda bir ilişkinin belki de doğrunun ve yanlısın ötesinde, “bireşime girmeyen”, karar verilemez bir tarzını (belki de varolmanın ve varolmamanın ötesinde bir “üçüncü tarz”, bir *tertium quid* veya *triton genos* olarak,<sup>21</sup> hem o hem o, veya ne o ne o şeklinde) içimize sindirme yönünde bir aşama kaydedebiliriz...

“*Ousia et Grammè*” makalesinde Aristoteles’in *Fizik* IV. kitabında (218a) ortaya konulan zaman paradoksundan itibaren, Derrida, bütün paradoksun şu Yunanca “aynı zamanda”, “ile” anlamına gelen ancak ne zamansal ne de uzamsal bir değerle sınırlandırılmayacak “*ama*” sözcüğünde sıkıştırılmış olarak bulunduğu dikkat çeker.<sup>22</sup> Sonra da eşzamanlılığın bir eş zamansızlığı varsaydığını, her türlü uzamda bir araya gelmenin, toplaşmanın da bu bir araya gelmenin imkânsızlığından itibaren mümkün olduğunu belirtir:

“*Latince konuşmak gerekirse*” (a.b.ç.) der Derrida, “ortak-varoluşun (*co-existence*) *co*’su veya *cum*’u ancak bunun imkânsız olmasından itibaren bir anlam taşır.” Ya da birlikte-varoluş bu yüzden anlamlıdır. “Uzam adı altında tam olarak ne anlama geldiğini bildiğimizi sandığımız şey, [yani] ortak-birlikte-varoluş olasılığı, imkânsız bir ortak-varoluş uzamıdır” (*Marges*, s. 63).

Bergson’un da *Düşünce ve Devingen*’de dediği gibi, zaman, uzam üzerinden düşünülemez: zaman sorunu “yanyanalık” veya “üstüste bitişme” (*juxtaposition*) kavramlarından, zamanda iki “nokta”nın aynı anda üst üste gelemeceği nedeniyle, “ardışıklık” (*succession*) kavramına geçilerek sorunu çözümlenmiş olmayız.<sup>23</sup> Duyulur bir takım figürlerle ikame etmeye çalıştığımız bu eksiklik her türlü *grammè*, veya genel anlamda yazı problemini açar: Bu da varlığın veya an’ın bir defaya mahsus olarak yekpare bir şekilde sahiplenilemeyeceği, ama bir “ve” veya “eklenti” olasılığını her zaman, bitimsizce bıraktığı, anlamın da *arada*, aradaki bu paylaşımsız paylaşım uzamında olduğu anlamına gelir.

---

ona göre, Derrida’dan oldukça uzak bir kavram, yani “kendisinden dünyanın doğduğu istenç” olacaktır), ilk kez kendisinin bu seçimden uzaklaştığını iddia ettiğini de hatırlatalım.

<sup>21</sup> Bu kavramlar için bkz. J. Derrida, *Khôra*, Galilée, 1993, s. 91. Derrida, başta Platon’un *Sofist*’inde Parmenides’in varlık kuramıyla ve *Timaios*’ta o çok özel “yer/uzam” kavramı *Khôra*’ya ilişkili olarak felsefeyi meşgul etmiş sözleri olmak üzere, olumsuz ilahiyatın önermelerine de duyarlıydı. Örneğin A. Silesius’la ilişkili olarak *Sauf le nom*, Galilée, 1993.

<sup>22</sup> *Marges*, s. 61-65.

<sup>23</sup> H. Bergson, *La pensée et le Mouvant*, PUF, 1941, s. 5.

## YAZAR HAKKINDA

Melih BAŞARAN, Prof. Dr.

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: mbasaran@gsu.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Melih BAŞARAN, Prof. Dr.

Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: mbasaran@gsu.edu.tr



## Aşk ile Açılan Varlık\*

### Özet

Bu metinde Heidegger'in hakikati bir ontoloji sorunu olarak düşünmekteki ısrarı irdelenecek ve bu doğrultuda Platoncu "idea"lara dair, "idea"ların epistemolojik mahiyetini göz ardı etmeye yönelik tutumu tartışılacaktır. Böylece, Heidegger'in "alētheia"yı Varlığın açılımı olarak kavraması ve Platon'daki "idea"ların işlevini bu zeminden hareketle inceleme önerisi, yazarın *Hakikatin Esası (Vom Wesen der Wahrheit)* adlı kitabı üzerinden eleştirel bir bakışla değerlendirilecektir.

### Anahtar Terimler

Heidegger, Platon, *Alētheia*, Hakikat, *Eros*, *Ousia*, Varlık, Tecrübe, Epistemoloji, Tekabülîyet, Ontoloji.

## Being Opened with Eros

### Abstract

In this essay, Heidegger's approach to consider the truth as an ontological issue and in the context of Platonic ideas, his proposal of deconsidering the epistemological character of ideas is evaluated. In relation to this, Heidegger's interpretation of "alētheia" as the opening of being and his recommendation of investigating on the role of Platonic ideas on this very ground, is critically discussed with reference to his book *The Essence of Truth (Vom Wesen der Wahrheit)*.

### Keywords

Heidegger, Plato, *Alētheia*, Truth, *Eros*, *Ousia*, Being, Experience, Epistemology, Adequation, Ontology.

---

\* Bu çalışma, Galatasaray Üniversitesi "Bilimsel Araştırma Projeleri" tarafından desteklenen "10.501.001" kodlu ve "Kant Antropolojisinin Teorik ve Pratik Cihetlerinin Öncelleri ve Ardılları Bakımından Eleştirel Değerlendirilmesi" başlıklı proje kapsamında gerçekleştirilmiştir.

## 1. Giriş

Felsefenin ilk olarak sorduğu soru, Varlık<sup>1</sup> nedir sorusudur. Bu soru, “değişime rağmen kalıcı olan Varlık nedir?” şeklinde okunabilir. Bu, elbette bugün anladığımız biçimde sadece seküler bir Varlık değildir ve ilahi bir boyutu da vardır. (Aristoteles 1996: 1026a15) Platon’un “idea”lar kuramı, tam da bu soruya verilmiş bir cevap olarak ele alınabilir. Bu anlamıyla “idea”, değişimin içindeki aynılığı yakalama ya da başka bir deyişle çokluk içinde birliği ifade etme imkânını sunan bir felsefe buluşudur. “İdea” Varlığın bilinmesinin imkânını açar ve aynı zamanda onun meydana gelişine katkıda bulunur. Platoncu “idea”lar kuramı başlangıçtan itibaren oynadığı bu kurucu rol nedeniyle felsefe tarihinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur ve birçok felsefe ekolünü “idea”lar konusunda yaptıkları değerlendirmeler üzerinden ayırt etmek mümkündür.

Bilindiği üzere Heidegger felsefesinin kuruluşu açısından, kadim Yunan filozofları ile diyalog kökensele bir öneme sahiptir. Çalışmamızda sık sık başvuracağımız Heidegger’in, *Devlet ve Theaitetos* gibi iki önemli Platon metnini ele alan *Hakikatin Esası* adlı eseri, bu kurucu diyalogun gelişiminde önemli bir yer tutar. Bu eser, Alman felsefecinin düşüncesinin mahiyetini kavramak ve antik gelenekle ilişkisini yakalamak açısından hayati bir öneme sahiptir.

Yapacağımız bu tartışmaya hazırlık olarak, hakikat kelimesinin etimolojik anlamı irdelenecek ve bu kelimenin Heidegger’e göre Platon’dan itibaren uğradığı anlam kayması hakkında bilgi verilecektir.<sup>2</sup> Akabinde hakikatin keşfinde, “idea”ların nasıl bir rol oynadıkları sergilenecek ve Heidegger’in, Platon’un epistemolojik yaklaşımı hakkındaki eleştirileri gözden geçirilecektir. Ardından Heidegger’in hakikati bir ontoloji sorunu olarak değerlendirmesi ve bu amaçla öne çıkardığı çaba, aşk ve kaygı gibi kavramların işlevi tanıtılacak ve bu minvalde Heidegger’in yaklaşımının işaret ettiği güçlükler tartışılacaktır.

## 2. “Alētheia”nın Gizemli Yapısına Dair

Hakikat kelimesinin etimolojik anlamının ele alınacağı bu bölüme, “alētheia” ve “Wesen” terimleri üzerine kısa bir terminolojik/kavramsal saptama ile başlamak uygun olacaktır. Yunanca “alētheia” kelimesi, Latince “veritas,” Fransızca “vérité,” Almanca “Wahrheit,” Türkçe ise “gerçeklik” veya “doğruluk” kelimeleri ile karşılanan, çevirisi sorunlu bir terimdir.<sup>3</sup> Çeviride karşılaştığımız bu güçlükler genel olarak felsefi bakış açılarıyla ilgilidir. Bu anlamda “alētheia’yı” Türkçeye çevirmek için, Heidegger’in

<sup>1</sup> Varlık kelimesini Heidegger sözkonusu ise “Sein”ın karşılığı olarak kullanıyoruz. Platon sözkonusu ise aynı kelime “to on” için kullanılmaktadır.

<sup>2</sup> Heidegger’in bu anlam kayması hakkındaki eleştirel görüşleri ilerleyen bölümlerde açıklanmaktadır.

<sup>3</sup> Heidegger, Latince “Veritas” kelimesinin, “Alētheia” için hatalı bir çeviri olduğunu düşünmektedir. Yazarın bu görüşleri, ilerleyen sayfalarda ayrıntılı olarak irdelenecektir. “Alētheia”nın Türkçe çevirisi ile ilgili tartışmalar için ise Aziz Yardımlı ile ilgili dipnota bakınız.



yaklaşımına daha yakın olmak adına “gerçekliği” değil “hakikati” tercih edeceğiz.<sup>4</sup> Bu terim, önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı tartışması üzerinden ele alınsaydı “gerçeklik”, (“veritas” anlamında ) daha uygun bir karşılık olacaktı.

Heidegger’in burada tartışılacak olan *Hakikatin Esası (Vom Wesen der Wahrheit)*<sup>5</sup> metnindeki “esas” (“Wesen”) kavramı ise, özel olarak “alētheia”nın bir epistemoloji sorunu olmaktan çok, bir ontoloji sorunu olarak düşünülmesi gerektiğine gönderme yapıyor. Bilindiği üzere bu husus Heidegger’in en önemli tezlerinden birini teşkil etmektedir. Yazara göre, daha Platon zamanında ortaya çıkan ve kısmen de Platon’un kendisi tarafından başlatılan bir yanlış eğilimin sonucu olarak, “hakikat” (“alētheia”) epistemolojik bir sorun haline dönüşmüş, hakikatin asıl doğası felsefe tarafından göz ardı edilmiştir. Heidegger’in eleştirmekte olduğu bu yanlış kavrama, hakikati bir önermenin olaylar tarafından tasdik edilmesi durumunda ortaya çıkan şey olarak ilan eder. Hakikat, bu anlamda önermelere dairdir. Önermeler ise aklın verdiği hükümleri ifade etmek içindir.<sup>6</sup> Bu nedenle hakikati, aklın nesnelere uygunluğu olarak tanımlayabiliriz. Bu son haliyle hakikat, “Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.”<sup>7</sup> olarak Aquinalı Thomas tarafından klasik formülüyle dile getirilmektedir ve bu tam olarak Heidegger’in eleştirdiği şeydir. (Thomas d’Aquin 1906: I.16,1) “Veritas est adaequatio” yani “hakikat uygunluktur” ifadesi ile özetlenen yaklaşım, hakikatin “tekabüliyet kuramı” (“Korrespondenztheorie”)<sup>8</sup> olarak adlandırılır.

<sup>4</sup> Bu çeviri meselesinin önemini kavramak için birçok felsefe eserini biraz da tartışmalı bir dille Türkçeye kazandıran Aziz Yardımlı’nın değerlendirmesini okumak ilginç olabilir: “Türkçede de “gerçek” sözcüğü kavram ve olgusallığın birliğini anlatır, örneğin ‘gerçek insan’ dediğimizde olduğu gibi. Burada “gerçek” fiziksel olanı değil, Kavramına uygun olanı anlatır. Doğal bilinç için yalnızca fenomenal/tasarımsal olan, yalnızca reel/olgusal olan, yani duysal ve tekil olan gerçek olandır. Bu bilinç geçici, yitici olana, kavramına uygun olmadığı için gerçekten var olmayana, oluşta olana “Gerçeklik” der ve hiç anlamadığı ve bu nedenle onda derinlik yanılması yaratan yabancı bir “hakikat” sözcüğünü “gerçeklikten” boşalan yere geçirir. Bir ikon gibi gördüğü salt bir sesin ve simgenin arkasında anlamadığı, anlatım veremeyeceği ve anlamsız, saçma, giderek abuk sabuk düşüncelere dalarak doğal dilini de bozar.” (Yardımlı 2012:1) Burada Aziz Yardımlı’nın eleştirel bir ayrıma tabi tuttuğu “hakikat” ve gerçek sözcükleri arasında bir seçim yapıyor ve “hakikatin” Heidegger’in kullandığı anlama daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Bu seçim Aziz Yardımlı’nın kimi eleştirilerine katılmadığımız anlamına gelmiyor.

<sup>5</sup> Tam başlığı “*Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theäter*” olan bu metin, 1931-32 yılına ait Heidegger’in ders notlarından derlenmiştir. Bu açıdan bakılırsa *Varlık ve Zaman*’dan sonra kaleme alınmış bir metindir. Verdiğimiz sayfa numaraları, yararlandığımız Almanca ve İngilizce baskılarda aynıdır: (Heidegger 2002).

<sup>6</sup> Epistemolojik hakikati, doğru ya da yanlış değerlerini alan bir fonksiyon olarak düşünebiliriz.

<sup>7</sup> Kendi çevirimizle: “Hakikat şeylerin (ya da olayların) akla tekabülüdür tanımını söz konusu edersek bu her iki durumda da uygundur.” “Her iki durumda da uygundur” ile kast edilen, hakikati daha çok akıldan yana görenlerin ve hakikati daha çok nesneden tarafta görenlerin arasındaki tartışmadır. Aquinas, tanımın bu haliyle, tartışmadaki bütün tarafların kabul edebileceği bir şekilde söylendiğini vurgulamak istiyor.

<sup>8</sup> Tekabüliyet kuramı hakkında daha fazla bilgi için: (Kirkham 1992)

Heidegger bu görüşleri eleştirirken, epistemolojik kriterleri bir kenara bırakmayı ve esas olarak Varlık açısından hakikati incelememizi önermiştir. Aşağıda detaylı olarak inceleyeceğimiz bu yaklaşım sonucunda, “hakikat” artık “doğru” ya da “yanlış” gibi epistemolojik terimlerle ilişkilendirilmez. Bu tür bir anlayışa karşıtlık olacak şekilde Heidegger, “hakikat” söz konusu olduğunda kendi özel kavramları olan, gözlerden perdenin kalkması anlamında “açılma” (“Erschlossenheit”) ve “otantik” (“Eigenlichkeit”) gibi terimleri tercih eder. Bu kavramların zıddı ise “kapanma” ya da “otantik olmayan” gibi terimlerle dile getirilir. Bu kavramlar “doğruluk” ve “yanlışlık” gibi “hakikat”e atfedilen değerler değildir. Burada akılda tutulması gereken husus artık Heidegger’in “bir önermenin doğruluğu meselesini” tartışmadığıdır.

Heidegger, Platon’u hakikati “doğruluk” (“veritas”) minvalinde anlamakla, deyim yerindeyse bir anlam kaymasına neden olmakla eleştirmektedir. Bu şekilde düşünülen hakikatin bir de zıttı [doğrunun tersi anlamında “pseudos” (yanlış olan)] gerekli olacaktır. Böylece tekabül etme (“Korrespondenz”) problematiği üzerinden düşünülen hakikat sorunu, bir önermenin doğru ve yanlış olması meselesine indirgenecektir. Bu ikilem üzerinden meseleyi kavramak da Heidegger’e göre Platon tarafından Batı felsefesine hediye edilen bir hatadır.<sup>9</sup>

Ana hatlarıyla belirtilirse, Heidegger’de “hakikat” orijinal Yunanca kelime “alētheia”nın etimolojik anlamına uygun olarak bir açılma ve gizli olanın ortaya çıkarılması anlamına gelir. Bu açılma, son tahlilde özgürlük zemininde mümkün olur. Bundan kasıt “Dasein”in<sup>10</sup>, yani Varlığa atılmış ve hisseden insanın, bir kapanma ve gizlenme zemininde saklı olanı görünür kılmak ve ona sahip olmak için göstereceği tamamıyla özgür ve sınırlandırılmamış çabadır. Bu şekilde düşünüldüğünde Heidegger’in hakikati, yani “alētheia” aslında Varlığın açılmasıdır. Bu bir açma ve açılma tecrübesidir.

Heidegger, felsefenin çok açık olmamasından yanadır ve bunu güçlü bir biçimde dile getirir. Heidegger’e göre fazla anlaşılır olmak felsefenin intiharıdır. (Heidegger

<sup>9</sup> Platon’un hakikati salt doğruluk olarak görmediğini söylemek ve Heidegger’e karşı Platon’u savunmak gerekebilir. Netice de *Theaitetos* diyalogu salt doğru ve yanlışlık üzerinden yapılan araştırmaların sonuç vermediğini göstermektedir. Aynı diyalogun asıl mesajının, pekâlâ Heidegger ile uyumlu olduğunu ve bilginin salt kavramsal bir arayışla elde edilmesinin imkânsız olduğu sonucunun metinden çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü bu diyalogda “doğruluk” ve “yanlışlık” kavramları, kuş kafesi ve balmumu metaforu üzerinden tartışılır fakat bu tartışmaların sonuçsuz kaldığı belirtilir. Solon, aynı metinde büyük bir devlet adamı olarak nitelenir ama bu sanatı kimseye öğretemez çünkü Solon büyük devlet adamlığının ne olduğunu tanımlama yeteneğinden yoksundur. Büyük devlet adamı olma bilgisi Tanrılar tarafından verilir, sonradan elde edilmez. Bu nedenle de öğretilemez. *Theaitetos* diyalogu, bilginin “logos”unun verilemediği tespitiyle bitmektedir. Son tahlilde diyalog, bilginin akıl ile bulunmadığını, Tanrı eliyle verildiğini ima etmektedir.

<sup>10</sup> *Dasein*, Heidegger’in temel kavramlarından biridir ve bir başka dile aktarılması oldukça zordur. Örneğin Heidegger’e göre Sartre’ın kullandığı Fransızca çeviri olan “être-là” (orada-olan) hatalıdır. Heidegger, Sartre’ı kendisini yanlış anlamakla suçlamaktadır. Daha fazla bilgi için bakınız: (Heidegger 1946) Daha iyi bir çeviri olarak Heidegger, “être-le-là”ı önerir (orada-o-olan). “Dasein”, Varlığa atılmış insan olarak düşünülebilir. Bu sorunlardan dolayı Almanca “Dasein”i doğrudan kullanıyoruz.

1999: 307) Burada söylemek istediği, zor anlaşılır olmak anlamında gizemli olmak değildir. Burada özel olarak söylenen şudur: “alētheia”nın yani hakikatin tanımı bir kaç sözcüğe indirilmiş bir formül olarak verilmemelidir. Bunu yapmak kavramların içini boşaltmak ve sahip oldukları derinliği gizlemek riskini yaratır. Bu kesinlikten uzak yaklaşım, yukarıda dile getirdiğimiz görüşlerle birlikte düşünüldüğünde Heidegger’in ontolojisi açısından gereklidir. Varlığın ya da hakikatin kendisi bir formül halinde ifade edilemez. Bu, tam tersine hakikatin, bir arayış, bir arzu ediş, bir çaba (“Erstrebnis”) gerektiren tecrübe olması nedeniyle böyledir. “Alētheia”, Heidegger’de gizli (“versteckt”) olan tarafından taşınır ve onun üzerinde yükselir. Gizli olanın ontolojik önceliği vardır ve açılmış olanda bile gizli olan, etkisini sürdürür. Bu, Varlığın en başat özelliklerinden biridir. Hakikati açmanın özgürlüğü bile ancak bu örtülülük (“Verborgenheit”) zemininde mümkündür. Bu nedenle hakikatin mutlak bir biçimde sonuna kadar açılması mümkün değildir. Hakikat ayrıca kesin bir tanıma indirgenemez. Özet olarak bir kereye mahsus kuralları konmuş bir hakikat, Heidegger’de mümkün değildir. Hakikat direnişi tüketilemeyen bir gizlilik paydasını her zaman içermelidir.(Heidegger 2002: 322)<sup>11</sup>

Bu noktadan hareketle salt “bilimsel kesinlik iddiası”nın bile Heidegger felsefesi açısından bir nihilizm içerdiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü bilimsel kesinlik, “kesinlik” olması itibarıyla, müphem olanla bağıntısını sürdürmek zorunda olan “bir hakikati” yok saymaktadır. Buradan hareketle, kesin ve donmuş olan hiçbir şeyin hakiki olmadığını belirtebiliriz. Yine aynı nedenle, hiçbir donuk “poz”, “kesin” olduğu müddetçe otantik olamaz.<sup>12</sup> Heidegger, özetlediğimiz ontolojisindeki bu duruşu nedeniyle, anti-modern bir düşündürür. Karşı çıktığı moderniteyi, kesinliğe, nesneleştirmeye, temsile, teknolojiye, bilime aşırı güven duymakla itham eder.

Hakikatin, bir arayış, bir arzulama, bir çaba gerektiren bir tecrübe üzerinden yakalanacağını söylemiştik. Bu, biraz da başka araçlarla, hakikatin yakalanamaması nedeniyeldir. Kesinliğin ve şeyleştirilmenin ontoloji açısından sonucu, gözlerimizi hakikate kör etmektir. Şimdi, Heidegger’in bu görüşlerini kavramak, onun Platonik “idea”lar teorisi hakkında yaptığı eleştirilerin iyi anlaşılmasını gerektirir. Çünkü hakikat arayışının neden tecrübe ve dolayısıyla aşk üzerinden kurulacağını ve neden doğru ve yanlışın tespit edilmesine dayanan bir hesap kitap işi olmadığını ancak böyle görebiliriz.

<sup>11</sup> Bu cümle bizim Heidegger’in düşüncesine yaptığımız bir açıklamadır. Heidegger, “Varlık sorunu tamamıyla belirsizdir. – Bu en derin hakikat olmanın sorunu ve aynı zamanda onun kıyısında, ve alanında durduğu hakikat olmamanın sorunudur.” der. (Kendi çevirimiz) Heidegger’in felsefesinde Aristoteles okumalarının etkisi büyüktür. (Heidegger, öğrencilerle herhangi başka bir şey yapmadan beş-on sene Aristoteles okumalarını tavsiye eder.) Aristoteles ile Heidegger düşüncesi arasında olası bir bağ, hakikatin bir tanıma indirgenmemesi meselesinde ortaya çıkıyor: Aristoteles’e göre, cevher (“ousia”) ile “tanımı” karıştırmamak gerekir. “Cevher nedir?” sorusuna, o bir tanımdır diyerek cevap verilemez. Metafizik delta da anlatıldığı üzere, “horismos” yani bir tanım olarak *logos*, *genos* ve *diaphora* gibi iki şey yardımıyla bulunur. Bundan dolayı her tanımın iki elemanı vardır. Oysa cevher tektir. Bu nedenle cevher, tanımların kapsama alanının ötesindedir.

<sup>12</sup> Heidegger’in yapmak istediği daha çok kesinliğin ve anlaşılır olmanın doğru koşullarını sorunsallaştırmaktır: (Heidegger 1999: 307)

Bu amaçla, konuya bir derinlik kazandırması açısından, bir sonraki bölümde ruh, hisler ve “idea”lar arasındaki ilişkileri tartışacağız.

### 3. Hakikati Arayan Makama Dair

*Hakikatin Esası* metni esasen iki önemli Platon metninin okumasına dayanır. Bunlar sırasıyla mağara metaforunun bulunduğu *Devlet* ve *Theaitetos* diyaloglarıdır (Plato 1903). Heidegger, *Theaitetos*'ta yer alan bilginin (“episteme”) ne olduğu sorusu etrafında gelişen tartışmayı özellikle önemli bulur. Heidegger'e göre Batı felsefesinde, ilk defa “idea” Platon tarafından bildiğimiz anlamda kullanılmıştır<sup>13</sup>. Bu nedenle Platon'u “idea”ların mucidi olarak adlandırır (Heidegger 2002: 171-173). İdeanın asıl dikkat çeken işlevi, bizi hislerin (“aisthesis”) çokluğundan kavramanın birliğine götüren bir araç olmasıdır.<sup>14</sup>

Heidegger'in, genç Theaitetos ve Sokrates arasındaki tartışmada son derece önemli bulunduğu pasajlardan biri “Truva atı” olarak adlandırılabilir argüman hakkındadır. Platon *Theaitetos* diyalogunda her duyu organının kendi uzmanlık alanı ile sınırlı olduğunu söylemektedir. Göz sadece görmekte ama işitmemekte, kulak ise sadece duymakta ama görmemektedir. Eğer bilgiye sahip olmak için sadece bunun yeterli olduğunu söyler ve duyuların doğrudan bilgi ürettiğini varsayarsak şu paradoksla karşılaşırız: Salt duyularla bilen kişi, içinde birçok askerin bulunduğu bir Truva atı gibidir. (Platon 1903: 184d) Bu örnekte her duyu, birbirleriyle haberleşemedikleri için yalıtılmış özneler gibi tasarlanmakta ve Truva atına benzetilen bedende hapsedilmiş olarak düşünülmektedir. Platon'a göre bu, kabul etmek istemeyeceğimiz bir sonuçtur.<sup>15</sup> Heidegger'e göre bu örnek aynı zamanda, bilen kişinin kimliğinin birliğinin tesis edilmesinin güçlüğü gibi son derece önemli bir soruna gönderme yapmaktadır. Eğer Truva atı örneğinde ısrar edecek olursak insanın tüm esası yitirilecek, benliği parçalanacaktır, her duyu bağımsızlığını ilan edecektir. Heidegger (2002: 170-171)

Truva atı örneğinin yer aldığı paragrafı kendi çevirimiz ile sunuyoruz. Çeviride ve dip notta yer alan Yunanca metinde yer alan kritik önemdeki kelimelerin altını biz çizdik.

“Sıra dışı olacaktı genç adam, hissedilen birçok şey eğer bir Truva atının içindeki askerler gibi, bedenimizin değişik yerlerine dağılmış olsalar ve (bu yüzden) bunlar **bir “idea” gibi görünen** bir şeye doğru **birleşmeyip**, onda buluşmasalar ve bunu bir doğa, ruh, (ya da ne ad verilirse verilsin) bir şeyde yapmasalardı.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Burada kast edilen anlamıyla “idea”, hislerin çokluğunda mevcut olana katılan (metexis) ve onu bize tanımlanmış bir şey olarak gösteren suret anlamında “idea”dır.

<sup>14</sup> Heidegger, *Theaitetos* diyalogunda 184d'den itibaren yapılan tartışmayı bunu gösterebilmek adına çok anlamlı bulur.

<sup>15</sup> Abese icra, “Reductio ad absurdum”.

<sup>16</sup> Orijinal metin: “deinon gar pou, õ pai, ei pollai tines en hēmin hōsper en doureiois hippos aisthēseis egkathēntai, alla mē eis mian tina idean, eite psukhēn eite hoti dei kalein, panta tauta sunteinei, hē dia toutōn hoion organōn aisthanometha hosa aisthēta.” (Platon 1903: 184d).

Bu durumda Heidegger'e göre şu temel soru sorulmalıdır: Beş duyu organına bölünmüş insanın birliğini ne sağlayacaktır? (Heidegger 2002: 171) Bu soruyla bağlantılı olarak altını çizmemiz gereken bir ilişki de hissedenden insanın birliği ile hissedilen şeyin birliği arasında olan gizli bağlıdır.<sup>17</sup> Bu iki alandaki birlik, Platon'un metninin gelişimi dikkate alındığında zorunlu bir ilişki sergiler. Hissedilenin birliğinden kasıt, dokunma, koku, ses, tat ve görüntü gibi farklı duyumların aynı şeye gönderme yapmasıdır. Bir elma yiyorsak bütün bu duyumlar bir arada olacak ve tek şeye işaret edecektir. Eğer bu duyumları birleştiremezsek ortada bir elma değil, beş ayrı duyu organının hissettiği beş ayrı şey olur.<sup>18</sup> Aynı şekilde beş ayrı his için beş ayrı "hisseden kişi" yani beş ayrı insan gerekir.

Heidegger'e göre metnin en can alıcı kısmı, "birleşme" ("syntefinei") kavramı yoluyla kuşatılan mesele, yani bütün duyu verilerin tek bir noktaya doğru birleşmesi ve bunun ruh gibi (ya da ne ad verilirse verilsin) bir şeyde gerçekleşmesidir. Heidegger'e göre bu benzersiz olan şeyin, ne olarak adlandırıldığının önemi yoktur [Bununla tek bir şey haline gelmiş görülebilirlik hali kastedilmektedir ("eine einzige Sichtsamkeit")]. Bu hal, aslında ne olduğu kısmen açık bırakılarak, bir "idea" gibi ("mían tinà idéan") tanımlaması altında verilmiştir ve bu "ruh"tur. Heidegger, bu noktadan sonra "idea" kelimesi ile Platon'un ne kastettiğini sorgulamayı önerir. Platon'un bu terime vereceği ilk anlam ile sonradan felsefe geleneğinde ortaya çıkan kullanımın arasındaki farkları ortaya koymak gerekir. Bu çerçevede Heidegger, "idea" terimini, kuru akademik yorumunun içerdiği tuzaklara düşmeden, ilk halinin imkânlarını yeniden keşfederek tartışmaktan yanadır.

Heidegger, tartışmayı başlatmak adına, ruhun nesnelere tanırken, hislerde sunulandan daha fazlasını gördüğünü belirterek Platon'u yorumlar. Ruhun nesnelere görüşünde, hislerin içerdiğinin ötesinde bir "fazlalık" ("Mehrbestand") vardır. Çünkü ruhun görme eylemi, hislerin incelenmesini, yalın olan ve ayrı duyu organlarından gelen özgün hislerin ("aisthesis") "karşılaştırmalı" olan bir düzeyde varlık ya da yokluk, benzerlik ve benzemezlik, özdeşlik ya da farklılık açısından sınıflandırılmasını gerektirir. Ruh bu fazlalığın ortaya çıktığı yerdir ve hissedilenler Varlığa bu şekilde gelirler. Bir başka anlatımla ruh hislerin kör ve sağır<sup>19</sup> doğalarına bir ek yapmadıkça ve bunu "idea"lar üzerinden gerçekleştirmediği, bir şey, bir şey olarak görülür hale gelmez.

<sup>17</sup> Platon'un metninde de benzer bir yaklaşıma rastlıyoruz. Truva atında ki askerler, açıkçası farklı hislerin birleşip tekil insanı oluşturmalarının güçlüğünü anlatmak içindir. Diğer taraftan tek tek şeylerin Varlığa getirilmeleri ya da farklı hislerin aynı şeyi göstermeleri ruhun işlevleri anlatılırken tartışılır. Bu sefer de farklı hisler birleşip tek bir şeyin varlığına delalet etmektedirler. Şeylerin birliği ile hissedenden birliği meselesinin iki düşünürde de bağlantılı olarak ele alındığı görülmektedir.

<sup>18</sup> Bu varsayımda hisler artık bir araya getirilemediği için "elma" değil "X" anlamında "şey" kelimesini kullandık.

<sup>19</sup> Kör ve sağır deyimleriyle kulağın görmemesini, gözün duymamasını kast ediyoruz. Bu anlamda kulak kördür, dokunma hissinden yoksundur ve tat alamaz. Her his, diğer hisler açısından engellidir.

Platon, orijinal metninde Theaitetos'un ağzından, yukarıda sıraladığımız "karşılaştırmaları" hemen hemen aynı kelimelerle dile getirmektedir:

"Demek istiyorsun ki onlara uygulananlar şunlardır: var olmak ve var olmamak, benzerlik ve benzemelik, aynılık ve farklılık ve aynı zamanda teklik ve çokluk. Belli ki ruhumuzla, hangi bedensel organlar üzerinden teki ve çifti ve buna benzer kategorileri soruşturduğumuzu öğrenmek istiyorsun." (Plato 1903: 185d).<sup>20</sup>

Dikkat edilirse "benzerlik" ve "benzemelik" gibi kavramlar hislerin alanına ait değildir. Bilakis ruh bu kavramlarla, hislerin alanı üzerinde çalışır ve ayrımlarını yapar. Yukarıda bahsettiğimiz fazlalık bu şekilde tecelli eder ve ruhun katkısı sayesinde Varlık tezahür eder. Heidegger'den bağımsız olarak, bu noktada bir gözlem daha yapmamız gerekiyor. Karşılaştırmanın konusu olan terimler, yani "varlık", "yokluk", "benzerlik", "benzemelik" gibi kelimelerle dile getirilen özellikler, bilginin konusu olarak düşünülebilirler. *Theaitetos* diyalogunun, bilginin mahiyeti üzerine bir sorgulama olduğu unutulmamalıdır. Yine aynı şekilde "logos'un" tanımında, "genos" ve "diaphora"nın<sup>21</sup> olduğunu ve bunların da "benzerlik" ve "benzemelik" ile akraba terimler olduğunu akılda tutmalıyız. Hisleri analiz eden ve "benzerlik" ve "benzemelik" ölçütlerini kullanarak burada bir şey vardır diyen, ruhtur demiştik. Bu faaliyet de "logos'un" "genos" ve "diaphora" üzerinden tesisine benzeyen bir faaliyettir. Bu mantıkla bir şeyin Varlığının ortaya çıkış biçimi ile bir şeyin bilgisinin bulunmasının yolları birbirine benzemektedir. Her iki durumda da bu görevler ruh tarafından yerine getirilir.

Heidegger, bu irdelemenin akabinde, "idea"nın kökeninde yer alan "görülebilirlik" anlamını tartışır ve bunun gözün dışarıda olan bir şeyi klasik anlamda görmesinden çok, bunu bir görülebilirlik alanında ayırım yapmak, o alanı bölmek, o alanda var olanı açığa çıkarmak olarak düşünür. (Heidegger 2002: 174-176) Bu anlamda görme aktif bir eylemdir. Heidegger şu örneği verir: Bir kitap görürüz, ama aslında "tüm görülebilirlik alanı" daha geniştir. Alan, kitabı ve o kitabın içinde bulunduğu dersliği, kısaca her şeyi ayrımsız olarak içerir. Görmek bu anlamda o alandaki kitabı bulup çıkarmaktır. Bunu bakmakla, görmenin aynı şey olmadığını hatırlatarak da açıklayabiliriz. Aynı yöne bakan iki kişi farklı şeyler görebilirler. İdea, bu alanda bir bölgeyi belirleyerek, ona birliğini veren, görme eyleminin bu şekilde odaklanmasını sağlayan şeydir. Heidegger, "idea"nın doğrudan görülebilir olmadığını ama onların aracılığıyla bizim gördüğümüzü ima etmektedir. Bu anlamda Heidegger'e göre görme, yaratıcı bir eylem olarak düşünülmelidir. Ruh, Heidegger'de görmenin gerektirdiği ilişkileri kuran şeydir ve esas itibarıyla ilişkiseldir.<sup>22</sup> İsmi telaffuz etmeksizin, hatta

<sup>20</sup> Kendi yaptığımız çeviri kullanılmıştır: "ousían légeis kai tò mè eīnai, kai homoiótēta kai anomoiótēta, kai tò tautón te kai tò héteron, éti dē hén te kai tòn állon arithmón perì autón. dēlon dē hótí kai ártiōn te kai perittōn erōtáis, kai tállá hōsa toutois hēpetai, diá tinos potē tōn toū sōmatos tēi psukhēi aisthanómetha."

<sup>21</sup> "Genos" yunanca bir kelimedir ve bu bağlamda cins anlamına gelmektedir. "Benzerleri" oluşturan bir küme olarak da düşünülebilir. Etimolojik olarak aynı doğumdan gelmek anlamını taşır. Örneğin antik Yunanistan'da klan kelimesi, "genos" ile ifade edilirdi. "Diaphora" ise ayıran, yani "benzemeyen", farklılık gösteren anlamındadır.

<sup>22</sup> Heidegger, metinde ruh ile Platon'un anladığı biçimdeki ruhu yani "psuche"yi kastetmektedir.

nasıl yapıldığını bilmeksizin ruhun yaptığı, bir kitabı olduğu şey olarak ve üzerinde yer aldığı zeminden farklı bir şey olarak görmektir. Heidegger'in hakikat olarak önemseydiği açığa çıkarma işlevi aslında budur. Bu şekilde bakıldığında da hakikat önermesel bir doğruluk teorisi ile yakalanamaz. Burada görülen "idea"nın kendisi değil, onun altında birleştirilen ve açığa çıkan Varlıktır. Heidegger'in muhtemel bir "alētheia" çevirisi adayı olarak "veritas" terimine ve hakikatin tekabülîyet kuramına yaptığı itirazlar bu zeminde anlaşılmalıdır.

Şimdi, bu görüşleri Heidegger'in başka bir eserine de başvurarak daha da açmamız ve "idea" ile Varlık<sup>23</sup> arasındaki ilişkiyi aydınlatmamız gerekiyor. Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini" adlı eserinde, "agathon"un yani İyi "idea"sının, Yunanlılar tarafından muktedir olmak ve bir başka şeye de bu gücü vermek anlamında düşünüldüğünü söyler. (Heidegger 1998: 15). Bilindiği üzere, Devlet diyalogu, mağara metaforunda da İyi "idea"sını güneş olarak sunar. Bu anlamda bir "idea" olarak İyi, yani bir şeyin görülebilirliğinin imkânını sağlayan güneş ışığı, var olanlara güç veren ve onları görünür hale getirendir. Bu etki, ışıldaama yetisini, ışıldaama imkânı olan şeylere kazandıran kudrettir. Bu nedenle Platon, "agathon"a, "toū ōntos tō phanótaton" yani en çok ışıldaayan şey demektedir. (Platon 1903: 518c) Burada anlatılmak istenen "idea"nın, Varlığı açmak, ortaya çıkarmak gibi bir güce sahip olduğudur. "İdea" zaten ortaya çıkmış bir şeye sonradan eklenen bir kavram olarak düşünülmemelidir. "İdea" muktedirdir. Aynı şekilde Güneş, sadece görmemizi sağlamaz, Heidegger'in özellikle belirttiği gibi Güneş, aynı zamanda "sıcaklığı" ile görülenin üretimini ve Varlığa gelişini de mümkün kılar. (Heidegger 1998: 229) Heidegger, burada doğrudan Devlet diyalogunu özetleyerek devam etmektedir. (Platon 1903: 509b) Güneş sadece ışık kaynağı değil aynı zamanda var olanların nedenidir. Başka bir deyişle Güneş, sadece var olanları göstermez, aynı zamanda onları yaratır.<sup>24</sup> Bilinenler İyi "idea"sına sadece bilinmelerini değil, aynı zamanda var olmalarını da borçludurlar. İyi "idea"sı, hem epistemolojik, hem de ontolojik bir işlev yüklenmektedir. Bu noktada bir "idea"nın, hem bilinme hem de Varlık nedeni olmasını anlamak için şu mecaza başvurmayı deneyebiliriz: Örneğin "cumhuriyet nedir?" sorusunu halkın yönetime katıldığı rejim olarak cevaplayabiliriz. Bu durumda elimizdeki "cevap" bir bilgidir. Diğer taraftan, "cumhuriyet" halkın yönetime katılması için yaratılmıştır. Bu son durumda biraz evvel bilgi olan ve bir tanım gibi duran ifade, bu sefer "cumhuriyetin" Varlığının nedeni haline gelmektedir. Epistemolojik olan ontolojik olana ayrılmaz bir biçimde

<sup>23</sup> Varlık kelimesini, bir Heidegger terimi olan "Sein" anlamında kullanıyoruz.

<sup>24</sup> Devlet diyalogunun bu bölümünü tartışırken Heidegger, Platon tarafından "idea"nın, Varlık olarak yorumlandığını söylemektedir. (Heidegger var olanlar için "Sein" kelimesini kullanıyor.) "Dieselbe Auslegung des Seins als idea." Bu Heidegger'e göre hatalı bir kullanımdır ve olumsuz haliyle Batı metafiziğinin başlangıç anıdır. (Heidegger 1976: 236) Platon bağlamında "to on"u Varlık ile çevirdiğimizi daha önce hatırlatmıştık. Platon'un İyi "idea"sını yukarıda verdiğimiz alıntıda "toū ōntos" olarak betimlemesi buna örnektir.

bağlanmaktadır.<sup>25</sup> Bu yaklaşım, bilgiyi gayi (“teleolojik”) sebep olarak düşünür. Aynı bağlamda bilinebilir olmak, pasif değil aktif bir gayedir (“telos”).<sup>26</sup>

Tekrar vurgulanırsa, bir önceki cümlede “idea” olan cumhuriyetin asıl var olan cumhuriyet olduğunu söylemiştik. Bu anlamda “idea”, “vardır” demiş olduk. Bu meseleye dikkat etmek gerekir çünkü “idea”ların, “var” kabul edilmeleri Heidegger’in Platon’a yaptığı eleştirinin tam da merkezinde duran bir sorundur. Heidegger’e göre “idea”lar var olmamalıdır ve “idea”lar Varlıkla karıştırılmamalıdır. “Idea” Heidegger’e Varlığın açılmasına yardımcı olandır ve açılmış Varlığın kendisiyle bir tutulmamalıdır. (Heidegger 1998: 234) “Idea” Varlığın hizmetkârıdır.

Heidegger, *Devlet* diyalogunun tartıştığımız bu bölümünde İyi “idea”sı ile “Varlık” arasındaki öncelik ilişkisinin ters kurulduğunu söyleyerek Platon’u eleştirmektedir. Bu karışıklık sonucunda “Varlık”, “idea”ya tabi kavram haline dönüşmekte ve neticesinde “hakikat” doğru ya da yanlış olan bir şey gibi ele alınmaktadır. Bir başka deyişle, “asıl var olan” “idea” olursa, hakikat onun boyunduruğu altına girmekte, hakikat doğruluk gibi görünmektedir. Heidegger’e göre “idea”, tam tersine Varlığın ortaya çıkması için yardımcı olandır. Bu anlamda ona göre ikincildir. “Idea”, sadece hakikatin görünmek için büründüğü bir yüzdür.<sup>27</sup> Mecazla ifade etmeyi denersek, “idea” hakikatin manzarasıdır ama kendisi değildir.

Bu noktada, Heidegger’in bu eleştirisini dikkate alarak mağara metaforunun farklı bir yorumunu önermek istiyoruz. Açık olmak anlamındaki hakikat, metaforun bu yeni yorumunda hangi unsura denk düşmektedir? Bizce bu unsur mağaranın kendisidir. İçerdiği gölgeler ve ışık oyunları ile olabildiği kadar açık ve geri kalanıyla da gizlilik olan mağara hakikattir. Mağara toprağın içinden gökyüzüne doğru “açılan” bir kovuktur. Işık, yani “idea”ların “idea”sı olan “İyi”, sadece görünenlerin görünmesi için yardımcı olandır. Işık, gizli olanın üstüne düştüğü ölçüde, onu gösterir. Işık (“idea”), boş uzayın karanlık olması durumundan anlaşıldığı gibi kendi başına görünür değildir.

Şimdi, eğer mağarayı, hakikatin yeniden yorumlanmış bir metaforu gibi düşünerek yaptığımız değerlendirme doğruysa, bu mağaradan kurtuluşun mümkün olmadığını düşünmek zorundayız.<sup>28</sup> Bu son tespit, yazımızın sonunda yapacağımız eleştiri açısından önemlidir. Bir sonraki bölümde meseleyi, mağaranın içinde esir olan

<sup>25</sup> Epistemolojik olan ve ontolojik olan arasındaki bu örtüşme Heidegger’in açısından sorunlu görülecektir. Alman yazarın bu konudaki eleştirisi ilerleyen satırlarda özetlenmektedir.

<sup>26</sup> Bir de içinde yaşadığımız “Türkiye Cumhuriyeti” vardır. Bu son cumhuriyet, bir öncekinin (bilinebilir ve var diyeceğimiz ideal cumhuriyetin) sadece bir tezahürüdür. İlk “cumhuriyet” aktif gayedir ve hislerin alanını, ruhun ortamında, bir şekilde düzenler, analize tabi tutar ve içinde yaşadığımız ülkeyi bize “Türkiye Cumhuriyeti” olarak “gösterir”.

<sup>27</sup> Heidegger’in burada kullandığı ifade tam olarak “Die idea ist nicht ein darstellender Vordergrund der alētheia” şeklindedir. Bu önermede Platon’u böyle düşünmemekle suçladığı için, kasıt, olumlu olarak okunmalı ve “Die idea ist ein darstellender Vordergrund der alētheia” olarak anlaşılmalıdır. (Heidegger 1998: 234)

<sup>28</sup> Platon’un mağara metaforunu kullanarak bir başka metafor öneriyoruz. Buradaki metafor sadece Heidegger’in yaklaşımı hakkındadır. Bu, kurtuluşu olmayan bir mağara olmak anlamında ilkinden farklıdır.



insanlar açısından değerlendireceğiz. Açıkır ki mağaranın kendisi kadar, mağaraya “atılmış” ve orada hapsedilmiş insanların durumunun da incelenmesi gerekir. Son tahlilde hakikat, insana açılmaktadır ve bunun koşullarının doğru anlaşılması gerekir.

#### 4. Hakikatin Bulunmasına Dair

Henüz açılmamış olanın, aralanarak Varlığın görülmesi ve hakikatin ortaya çıkması zahmet gerektirir. Heidegger’in vurguladığı üzere bu, sadece mağaradaki kölenin bakışlarını ışığa çevirmesiyle çözülecek bir konu değildir. Kölenin, hem beden, hem ruh olarak tümüyle İyiye dönmesi gerekir. Bu ancak çaba ile olur. Çaba, Heidegger’in özellikle belirttiği gibi, henüz elde olmayanın peşinden gitmektir. Bu Varlığın peşinden koşma anlamındaki çaba, “sahip olma” anlamındaki ele geçirmeden farklı düşünülür. Ele geçirme anlamında sahip olma, aslında çabanın nihayete ermiş halidir ve iştahların ya da gereksinimlerin hükümrancılığı altındadır. Özgürlüğün dışındadır. Bu anlamda olumsuzdur ve otantik değildir (Heidegger 2002: 212-214).

İnsan bazen peşinden koştuğu şey yerine, sadece kendisini yakalar. Oysa insan kendisini “bir şeyin peşinde koşan” olarak görmeli, kendisini böyle tanımlamalı ve yakalamalıdır. Kendisini, bu ilişkisellik, bu arayış hali üzerinden tanımalıdır. Mağara metaforunda bu, dans eden gölgelere bakarak anlamlı bir şey görme arzusudur. Bu Heidegger’e göre aşktır (Heidegger 2002: 202). Platon’a göre de öyledir.<sup>29</sup> Platon’da gerçekten de Varlık, ruhun kendisi üzerinden, kendisi aracılığıyla, kendisine doğru arzuladığı, ele geçirmeye çabaladığı (“streben”) bir şeydir. *Theaitetos*’ta bunun için “eporegetai” fiili kullanılır. (Platon 1903: 184d) Bu kendinde olmayı elde etmek istemektir. Bu fiilin arzu ya da “eros”la bağlantısı için ise *Sempozyum*’da anlatılan yarı tanrı Eros miti örnek gösterilebilir.<sup>30</sup> Eros kendinde olmayan bilgeliği istemektedir. Tanrılar bilgeliği aramazlar çünkü zaten öyledirler. Cahiller ise bilgeliği istemezler çünkü ondan tamamıyla bihaberdirlere. Eros, bu anlamda felsefecinin kendisini ya da uğraşını simgeler. O hem yarı tanrı, hem de yarı insandır. Böyle olduğu için, iki dünya arasında aracıdır (Platon 1903: 204). Bu bağlamda insan olmanın en özgün hali bu aşk ile betimlenen arayıştır.

Bu bilgiler ışığında, Heidegger hakkında şu yorumları ileri sürebiliriz: Arzu olmadan çaba mümkün değildir. (Aşk kendinde olmayı elde etme çabasıdır.) Dahası çaba olmadan hakikati açmak olası değildir. Bu yaklaşımda bizim açımızdan önemli olan bu peşinden koşma ve çaba içinde olma halinin içerdiği gerilimi fark etmektir. Tam anlamıyla ele geçirme ve arzunun doyurulması hali otantik olmayan bir duruma yol açmakta ve hakikate ulaşmamızı engellemektedir. Diğer taraftan bu gerilimin sürdürülmesi zorunluluğu hakikati hep peşinden koşulan, uzakta görülen ama hiç bir zaman tam anlamıyla ele geçirilemeyen şey haline getirmektedir. Bu sistemde ne tam olarak açık, ne de tam olarak kapalı bir durum mümkündür. Hakikat, her zaman kısmen

<sup>29</sup> Daha fazla bilgi için Platon’un, *Sempozyum* diyaloguna (Platon 1903: 202-203) başvurulabilir

<sup>30</sup> Heidegger, kitabında “Varlık için gösterilen çaba olarak eros” adlı bir bölüm açmış olmasına rağmen “eros” kelimesinin Platon’da geçtiği yerlere referans yapmamaktadır. *Sempozyum* diyaloguna yapılan göndermeler aydınlatıcı olmak açısından tarafımızdan eklenmiştir.

örtülü, kısmen perdesi kaldırılmış olandır. Bir başka deyişle Varlık, her zaman hiçlikle beraber verilmiştir.

Bu tartışma ekseninde Varlık aşk ile (o da sadece kısmen) açılabilir. Aşk, tamamlanmamış olmak duygusu ve kavuşma özlemi içerir. Heidegger’de var olmak bu nedenle tam anlamıyla olumlu bir durum değildir. Heideggerci “kaygı” (“sorge”) <sup>31</sup> kavramını bu bağlamda yeniden düşünmek yerinde olacaktır. Var olmak, atılmış olmaktır ve bunun farkına varmak kaygı ile mümkün olur. Kaygı “Dasein”ın varoluş halidir. (Heidegger 1986: 233) “Kaygının” hakikati açma görevi vardır çünkü bizi hiçlikle tanıştır.

Şu ana kadar mağaraya atılmış olan insanın Varlığı açma çabasını ve bunun aşk (“eros”) ile ilişkisini ele aldık. Aşk, bir gerilimi, bir çabayı, bir arzuyu simgeliyordu. Bu anlamda her şeyden önce bir tecrübeydi. Bu, Varlığı kapalı olandan talep ederek, ondan koparıp alarak, hiçlik zemininde yapılan bir iştir. Bu tecrübe, Varlıktan da önce olduğu için esas olan hiçliğin, yani “kapalı olanın” anlaşılmasını gerektirir. Bu da hiçlikle karşılaştığımız anda hissettiğimiz kaygının tahlilini gerektirir. Bu amaçla Heidegger’in *Metafizik Nedir?* adlı metninden yararlanarak bazı değerlendirmeler yapacağız. Var olan, Heidegger’e göre aslında var olmayanın, daha doğru bir deyimle gizliliğin ya da “hiçliğin” zemininde yükselir. Hiçlik kendini kaygıda belli eder ama kendisi bir “şey” değildir. Hiçlik var olanları yok etmez ama onların yanı başında ve etrafında belirir. Hiçlik, bir olumsuzlama (“negation”) değildir. Tam tersine olumsuzlama sadece önceden hiçliğin sezilmesi şartıyla kavranabilir. Hiçlik, Varlıkların etrafında belirerek ne olmadıkları üzerinden ne olduklarını gösterendir. (Heidegger 1975: 113-117). Hiçlik ve kaygı üzerine bu değerlendirmelerimiz Heidegger’in terk etmeyi önerdiği epistemolojik hakikat kuramının bir kavramı olan yanlışlık ile karşılaştırıldığında daha yararlı olacaklardır. Epistemolojik hakikate ait olan yanlışlık, tamamıyla olumsuz bir kavram iken, ontolojik hakikate ait olan hiçlik ve onun fark edilmesi olan kaygı aslında yararlıdır ve hakikatin elde edilmesi açısından elzemdir. <sup>32</sup>

<sup>31</sup> “Kaygı” konusu olan bir korku değildir. O daha çok bir ürperti, hatta dinginlik de içerebilen bir duygudur.

<sup>32</sup> Platon’un *Sofist* diyaloguna da bu kavramları aydınlatmak için başvurmak mümkündür. Platon, görülelerde oldukça bol Varlık (“to on”) ama sonsuz bir biçimde daha fazla hiçlik (“to me on”) olduğunu söyler. (Platon 1903: 256e) Aynı ve gayri benzer biçimde birbirine akrabadır. (Platon 1903: 255d) Platon Parmenides’e gönderme yaparak onun öğretilerine ters düşme pahasına da olsa hiçliğin Varlığa katıldığını belirtir. (Platon 1903: 260d) Hiçlik, bir diğeri ile karşılaştırılan varlıkların üzerinden ortaya çıkar. Elma, küçük ve sarı ise, büyük ve kırmızı değildir ve daha binlerce konuda, ne olmadığı üzerinden anlatılabilir. *Sofist*’te bilgiye diyalektik yoluyla ulaşılır. Bu da bir harekettir ve çaba gerektiren bir iştir. Hareket ise tanım icabı, var olan ve var olmayanı birlikte düşünmeyi gerektirir. Bu son noktayı dikkate aldığımızda bir çaba, bir uğraş, bir tecrübe olarak anlattığımız aşkın işlevi aydınlanır. Çünkü aşk da olmayandan olana doğru bir yolculuktur. Kendisi bir hareket, bir arayış olan aşk, bize hiçlikten, kapalı ve gizli olandan, Varlığı açmamızı, çıkarmamızı sağlar. Platon, Heidegger’in eleştirdiği biçimde “idea”lara varlık atfetmektedir. Bu nedenle Heidegger’in kabul etmek isteyeceğinden farklı olarak “idea”ları kavradığı dikkate alınmalıdır. Bu nedenle Platon’un hiçlik değerlendirmesini Heidegger’e birebir uygulamak doğru olmaz. Bu pasajlar daha çok kavramın gelişimini göstermesi açısından öğreticidir.

## 5. Hakikatin Tesisine Dair

Şu ana kadar Heidegger'in hakikat teorisinin veçhelerini tartıştık. Heidegger, epistemolojik hakikat kuramını, Varlığın yanlış anlaşılmasına meydan vermekle suçluyor ve bunun yerine oldukça farklı, doğru yanlış zıtlıklarına başvurmeyen bir ontolojik yaklaşım öneriyordu. Bu ontolojik yaklaşım, Varlığı hiçlikle beraber karşılıklı bağımlılık içinde ele alıyordu. “Alētheia” olarak hakikat, Varlığın hiçlik zemininden hareketle açılması demektir. Bu yaklaşımın bazı mahsurlarına yazımızın bu son bölümünde değineceğiz.

Heidegger'in hakikat yaklaşımını iki yönden eleştirmek mümkündür. İlk olarak “alētheia” olarak düşünülen hakikat, Varlığın ortaya çıkış süreci hakkındadır. Heidegger'in Platon'u “alētheia”nın önermelerin doğruluğu ile ilişkilendirmekle suçladığını belirtmiştik. Heidegger, önermelerin doğruluğu-yanlışlığı meselesini tartışırken, bir şeyi olduğu şeyden başka bir şey olarak zannetmek durumunu “pseudos” olan ile betimler. “Pseudos” bu anlamda (hatalı olarak) “alētheia”nın zıddı olarak düşünülmüştür. Heidegger'e göre yapılması gereken, “alētheia”yı, “pseudos” ile ilişkilendirmekten vazgeçmektir. Diğer taraftan hakikat, saklı olanla zıtlaşmaz. Tam tersine hakikat, (bu anlamda açıklık olarak düşünülen “alētheia”) her zaman kapalı olanla, saklı duranla iç içedir ve onu gerektirir.

Bu yaklaşım, hakikati hakikat olmayanla tanımlamak anlamına gelmektedir. Aynı kavram içinde zıddını barındırmakta, zıddı olmadan anlaşılammaktadır. Hakikat açık olduğu kadar kapalıdır. Dahası kapalı olma halinin açık olma haline ontolojik önceliği vardır. Bu nedenle de kapalı olduğu müddetçe açılabilir. “Açık olanı” anlamak sorunu, bir başka deyişle hakikatin ne olduğunu anlamak meselesi, çözülmemiş olarak, hatta daha da ağırlaşmış olarak, bu sefer “kapalı olanın” ne olduğunu anlamak sorunu haline gelmiştir. Bu açık seçik bir düşünme adına istenmeyen bir sonuçtur. Bu durumda otantik olanın ne kadar otantik olduğunun yani hakikatin ne kadar açılıp açılmadığının bağımsız bir sınamaya tutulması mümkün değildir. Çünkü “sonuna kadar açılmış” olan ve mevcut durumu kıyaslamada kullanabileceğimiz bir hakikat yoktur. Bu nedenle de Heidegger'in mağarasından çıkış yoktur. O halde yarı açık ve kapalı olanın oyununda, Heidegger bir kurtuluş vaat etmez ve insan atıldığı bu kovuktan çıkamaz. Aynı şekilde Heideggerci aşk umutsuzdur. Çünkü bu aşk gerçek bir kavuşma umudu içermez. Çabamız ne kadar yoğun olursa olsun, hakikate dair kesin bir sonuç elde edilmeyecektir.

İkinci olarak dikkati çeken nokta Heidegger'in, önermelerin doğruluğu üzerinden düşünülen epistemolojik doğruluk kavramını gerçek anlamda reddetmiyor oluşudur. Heidegger, sadece bu sorunun “alētheia” ile ilişkilendirme biçimine itiraz etmektedir. Bundan dolayı doğruluk meselesinin ikincil anlamı, “pseudos” olan ve olmayan önermeler sorunu, çözülmemiş bir mesele olarak bir kenarda beklemektedir. Heidegger sadece, bu tartışmanın, ontolojik bir hakikate dair olarak sürdürülmesinin anlamsızlığına işaret etmektedir. Deyim yerindeyse, önermelerin doğruluğu tartışması ve “pseudos” sorunu iptal edilmemekte ama çözülmemiş bir konu olarak bir başka zamana ve bağlama ertelenmektedir. Heidegger'in hakikat analizi, bu tür epistemoloji sorununa cevap getirme amacını taşımaz. Bu analiz, sadece açık ve kapalı olarak görünen Varlığın ışıltısı ve insana kendini sunmasının veçheleri hakkındadır.

Bu iki değerlendirmeden yola çıkarak şu nihai eleştiri Heidegger hakkında yapılabilir: Varlığın açık iken kapalı sanılması ya da otantik değilken otantik olduğunun düşünülmesi ihtimalinde, Heidegger'in bize yapabileceği hiçbir yardım yoktur. Bu son durumda Varlığa erişimimiz açısından felsefe yol gösterici olma yetisini kaybeder. Düşünce, korkuluklarından arındırılmış tehlikeli bir etkinlik haline gelir. Felsefe kriterlerle sınanmayan, dahası her şeyi içinde ölçüleri belirlenmeksizin barındıran muğlak bir düşünce haline gelir.

Hakikatin açılması süreci ontolojik bir yapıya sahip olsa da, düşünce ya da felsefe önermelerle yapılır ve hükümler içerir. Bu nedenle düşünce “doğruluk” ve “yanlışlık” gibi kavramlara hala muhtaçtır. İşte bu nedenle “hakikatin ontolojik açılımını” mutlak kesinliklerden uzak olan bir süreç olarak tarif etmek bir şeydir. “Tarifin” kendisinin, buna bağlı olarak kesinlikten yoksun olabileceğini düşünmek bir başka şeydir. Birincisi savunulabilir ama ikincisi bundan türetilemez. Bunun gösterilmesi için başka kanıtlar gerekir. Bu yine sadece, felsefi argümanlarla, dolayısıyla hükümlerle yapılabilir. Hüküm vermek ise ancak Heidegger'in kapıdan kovduğu “doğruluk” kavramını bacadan geri çağırarak mümkün olur. Oysa Heidegger, buna izin vermez ama bu yardım olmadan da felsefenin, en az varlık kadar muğlak olduğu kanıtlanamaz.<sup>33</sup> Heidegger'e yönelttiğimiz eleştirinin temeli budur. Bu nedenle felsefenin kendisinin kesinlikten mahrum bırakılmasını hem tehlikeli, hem de yanlış buluyoruz.

Heidegger lehine söylememiz gereken ise şu olabilir: Heidegger, zaten kendi felsefesinin bir sonucu olarak Varlığı muğlak bir şey olarak tanımlamaktadır. Heidegger, bunu açıkça söyler ve bu *Hakikatin Esası* kitabının son sayfasıdır (2002: 321-322). Bu anlamda zorunlu olarak, Varlığın açılması olarak hakikat de muğlaklık içerecektir. Bu son durumda, Heidegger felsefesinin zaten öngördüğü bir sonucu, ona karşı eleştirimizde kullanarak kendisine karşı haksızlık ettiğimiz söylenebilir.<sup>34</sup>

Belki de Heidegger'in felsefesi bize yol göstermemekte ama esas olarak yola devam etmemizi öğütlemektedir. İnsan, hakikatin peşinden koşmalı ve bunun gerektirdiği çabadan vazgeçmemelidir. Varlığı aşk ile açma çabasında ve buna bağlı olarak hakikati örtüsünü aralama uğraşında bize hazır sunulan bir reçete olmayacaktır.

Artık âşık, divanedir – “Burada olan”, “burada yok olan” olmuştur.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Bunun kanıtlandığına hükmedersek, “kesin olmayan bir hakikati”, “kesin olmayan bir biçimde düşündüğümüzden” ibaret olan ama kendisi de kesin olmayan bir cümle kurmuş oluruz. Bu kesin olmayana, kesin olmayanla tanımlamaktır ve yararsızdır.

<sup>34</sup> Son tahlilde hangi yaklaşımın “doğru” olduğunun takdiri okurlara aittir.

<sup>35</sup> Yazımızı bitirirken sevdiğine hiç bir zaman kavuşamayan ve bu nedenle yok olan Ferhat'ın şiirine başvurduk. Ferhat yok olsa da bir o kadar hakikidir.

## KAYNAKLAR

- ARISTOTELES, (1996) *Metaphysics*, with an English translation by Hugh Tredennick, Cambridge: Harvard University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1946) *Lettre sur l'Humanisme*, trad par. Munier Roger, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1975) *Was ist Metaphysik*, Wegmarken, Gesamtausgabe 9, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1976) *Platon Lehre von der Wahrheit*, Wegmarken, Gesamtausgabe 9, Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1979) *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- HEIDEGGER, Martin (1986) *Être et Temps*, trad par. François Vezin, Paris: Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1995) *Aristotle's Metaphysics [theta] 1-3: on the Essence and Actuality of Force*, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1997) *Kant and the problem of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1998) *Plato's Doctrine of Truth*, trans by. Thomas Sheehan, New York: Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1999) *Contributions to Philosophy*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (2002) *The Essence of Truth: on Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, trans by. Ted Sadler, New York; London: Continuum.
- HEIDEGGER, Martin (2003) *The End of Philosophy*, trans by. Joan Stambaugh, Chicago: University of Chicago Press.
- KIRKHAM, Richard L. (1992) *Theories of Truth: A Critical Introduction*, Cambridge, MA: MIT Press.
- PLATO (1903) *Platonis Opera*, ed. by John Burnett, Oxford, Clarendon Press.
- SCHURCH, Franz-Emmanuel (2009) *Le Savoir en Appel: Heidegger et le Tournant dans la Vérité*, Bucharest: Zeta Books.
- THOMAS d'AQUIN, (1906) *Summa Theologiae cum Supplemento et Commentariis Caietani*, édition Léonine, Rome.
- WRATHALL, Mark (2004) *Heidegger on Plato, Truth, and Unconcealment: The 1931–32 Lecture on the Essence of Truth*, Inquiry, 47. Oslo: Taylor & Francis
- VLADÍSLAV Suvák (2000) *The Essence of Truth and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patočka*, in Thinking Fundamentals, IWM Junior Visiting Fellows Conferences Vienna.
- YARDIMLI, Aziz (2012) İstanbul: İdea Yayınevi internet sitesi: <<http://www.ideayayinevi.com>> [erişim 31 Ağustos 2012].

## YAZAR HAKKINDA

Aliş SAĞIROĞLU, Öğr. Gör.

Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: alissagioglu@gmail.com

## ABOUT THE AUTHOR

Aliş SAĞIROĞLU, Lect.

Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: alissagioglu@gmail.com.

## Doğa-Kültür Karşıtlığı Bağlamında Özgürlük Sorunu

### Özet

Özgürlük sorunu felsefenin en temel ve kapsamlı sorunlarından biridir. Genellikle felsefe tarihinde özgürlük sorunu doğa ve kültür arasındaki karşıtlık aracılığıyla tartışılmıştır. Bu nedenle, doğa-kültür karşıtlığı, us ile beden ya da us ile özgürlük arasındaki karşıtlık olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu karşıtlığa karşın, geleneksel felsefede ve dinsel düşüncede us, özgür eylemin ve uygarlığın kaynağında bulunmaktadır. Bu çalışmada usu, insanın özgürlüğünün ya da özgür eylemiyle yaratmış olduğu toplumsal yaşamın, kültür ve uygarlığın kaynağında gören geleneksel görüş ile usun aynı zamanda insanın özgürlüğünü sınırlandırdığı düşüncesi eleştirel bir yaklaşımla karşılaştırılacaktır. Bu çalışmanın sonucuna göre, özgürlüğü olumlu yönüyle ele alan ilk görüş ve olumsuz yanıyla ele alan ikinci görüş de kendi içinde eksik ve çelişkili yanlar taşımaktadır. Oysa özgürlük, ussal ya da kültürel bir sınırlama ve baskı ile ortaya çıktığı kadar, ancak bu sınırlandırmanın aşılmasıyla olanaklıdır.

### Anahtar Terimler

Özgürlük, Us, Bilinç, Uygarlık, Doğa-Kültür Karşıtlığı.

## The Problem of Freedom in the Context of the Contradiction of Nature-Culture

### Abstract

The problem of freedom is one of the most fundamental and comprehensive problems of philosophy. Generally, the problem of freedom is discussed through the opposition of nature and culture in the history of philosophy. For this reason, we encounter the opposition of culture-nature as the opposition of mind and body or the opposition of reason and freedom as well. In spite of that contradiction, according to traditional philosophy and religious thought reason is the source of free action and civilization. This study aims to critically compare the two main contradictory approaches of freedom. The traditional approach argues that reason is the basis of human freedom and the source of social life, culture and civilization. The second approach argues that reason or culture sets limits to

human freedom. According to the results of this study both the first and positive approach and the second and negative approach to freedom are incomplete and contradictory within themselves. However, although freedom arises through reason constrain or cultural constraint, freedom is only possible by transcending this restriction.

### Keywords

Freedom, Reason, Conscious, Civilization, The Contradiction of Nature-Culture.

Özgürlük, tüm düşünce tarihi boyunca insanın tinsel varoluşuyla doğrudan ilişkili olan, filozofların sürekli sorguladığı ve üzerinde önemle durduğu en kapsamlı ve temel sorunlardan biridir. Temelde insanın doğal ve toplumsal varlığı ile doğrudan ilişkili olan özgürlük, sadece bir varlıkbilim ile değil, aynı zamanda varlık bilim üzerinde temellenen bilgi kuramı ve bunun yanı sıra etik ya da insanın kılgsal yaşamını da belirleyen felsefenin en kapsamlı ve kapsayıcı sorunlarından birisidir.

Özgürlük sorunu, felsefe tarihinde genellikle insanın doğrudan ussal varlık olduğundan yola çıkılarak, onun tinsel varlığıyla ilişkilendirilerek ele alınan bir sorun olmuştur. Buna göre ussal bir varlık olmak ve aynı zamanda özgürlüğün bilincinde olmak, özgür olmanın önsel bir koşulu olarak görülmektedir. İnsanın özgür eylemini us belirlemekte us insanın özgür eylemini belirlerken, belirlediği ve biçimlendirdiği oranda da sınırlamaktadır. Fakat sınırlamadan dolayı, us ile özgürlük arasında kendini açık bir biçimde gösteren karşıtlık, usun özerk istencinin sonucu olduğu olduğundan, özgürlüğün ortadan kalması anlamında bir sınırlama olarak değil, tam tersine özgürlüğün özü ve varlık nedeni olarak kavranmaktadır. Böylece us, istenci özerk bir biçimde sınırlandırdığı oranda, istenci ve onun eylemini özgürleştirmektedir. Bu durum felsefe ve dinsel düşünüş açısından her ne kadar ussal bir temellendirmeye dayansa da, özgürlük kavramı diğer yandan ister içsel özerk bir istençten isterse öte yandan dışsal bir zorlamadan kaynaklansın sınır ya da sınırlama kavramına karşıt durmaktadır. Bu nedenle felsefe, özgürlük kavramını kendi içinde içermiş olduğu karşıtlıklarla birlikte bir sorunsal olarak kavramaya ve açıklamaya çalışmaktadır.

İnsanın kendisini ve diğer nesnelere ilişkisinde dünya içindeki varlığını ve konumunu sorun edinen, kendi içinde tutarlı ussal düşüncesinin bir ürünü olan felsefe, öncelikle usun kendisini olduğu kadar, temelini aynı kaynaktan alan özgürlük sorunu da sorgulamak ya da açıklığa kavuşturmak zorundadır. İnsan varlığının içinde bulunduğu dünyada ve eylemlerinde özgür olup olmadığı olgusu ya da sorusu, insanın bu dünyadaki varoluşu açısından sorulması gereken en temel sorudur. Bu soru felsefenin başlangıcından beri benzi ve metafizik olduğu oranda, öncelikle kendi üzerine düşünen ve bu dünyadaki kendi varlığı üzerine kaygı duyan bir varlık olarak insanın ve dolayısıyla onun ussal ve düşünsel etkinliğinin bir sonucu olan felsefenin en başta sorgulaması gereken bir sorundur.

Kesin bir çözümünün oldukça güç olmasından dolayı tam bir felsefi sorun olarak karşımıza çıkmaktadır özgürlük. Öncelikli olarak, özgürlük metafizik bir sorun olmakla



birlikte, özcü ya da insan özüne ilişkin bir yaklaşımla, insanın ancak düşünen ve ussal bir varlık olduğundan dolayı “özgür” olması, o halde insan olmak ya da insanın özüne ilişkin bir belirleme oluşturmakta, insanın ussal ve bilinçli bir varlık olmasıyla yakından ilişkili kılınmaktadır. Böylece bu sorun insan varlığının bu dünyadaki varoluşsal bütünlüğü içinde kavranışının ve aynı zamanda felsefi antropolojinin de temel sorununa dönüşmekte ya da içeriğini belirlemektedir. Felsefede ve felsefi düşüncenin başlangıcından beri genellikle us ya da bilinç, insanın özerk ve dolayısıyla özgür bir varlık olmasının temel koşulu sayılmıştır.

### 1) Us ve Özgürlük Bağlantısı

Bilinçli varlık olmak demek, felsefede olduğu kadar dinsel düşüce geleneği açısından, insanın salt kuramsal düşünen ussal bir varlık olmakla kalmayıp kendi eylemini ussa dayalı kararı ve bireysel istenci ile gerçekleştirebilen kılışsal bir varlık olmak demektir. Ussal olanın içeriği o halde kendini ancak eylemde açığa vurabilecektir. Ve bu nedenle, ussallık ya da bilinçlilik, belirli bir toplum içinde yaşarken, insanın kendi özerk ve tikel varlığının yönelimleriyle yapmış ve yapacak olduğu seçim ya da eylemlerinin sorumluluğunu yüklenilecek bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Ya da doğrudan ussa dayalı edimleri göz önünde bulundurularak, insan varlığının bilinçli bir varlık olduğu oranda özgür bir varlık olduğu varsayılmaktadır.

İnsanın bireysel varlığı ve insanın içinde bulunduğu ve oluşturduğu devlet, toplum din gibi kurumlar, düşünsel bir bakış açısının ötesinde, kılışsal olarak da gündelik yaşamı belirleyen bu kuramsal varsayım üzerinde yapılandırılmaktadır. Bu durumda insanın usu aracılığıyla özgür bir varlık olduğu düşüncesi, insanın etik eyleminin yanı sıra belirli bir toplum ve devlette, hukuk ve inanç dizgeleştirimleri yoluyla da tüm toplumsal ve siyasal, dolayısıyla aynı zamanda dinsel yaşamının özünde yer almaktadır. Özgürlüğün ancak usa bağlı olduğu ve usa bağlı olmakla birlikte usa dayalı bir sorumluluğu gerektirdiği düşüncesi yoluyla, us toplumsal ve siyasal bir yaptırım aracına dönüşebilmektedir. Bu yaptırımcı özelliği aracılığıyla ya da bütün baskıcı niteliğiyle us, tüm us dışı siyasal otorite ve kurumları haklı kılarak ya da aklarak meşrulaştırmaktadır. Bu yönüyle de sadece us kendi kendini olumlamakta ve haklı çıkarmaktadır. Usun kedi dışında kedisine eşdeğer bir başka ölçüt ve yetke yoktur. Olumlu ve olumsuz olan tüm gelişmenin, özgürlüğün olduğu kadar tüm baskı ve zorlamanın da kaynağında yer almaktadır.

İnsan Aristoteles'ten beri tanımlandığı üzere, ussal bir varlık olduğu kadar aynı zamanda toplumsal bir varlıktır. İnsan böylece, diğer varlıklardan tümüyle ayrı doğal ve doğa olanın üstünde ayrıcalıklı bir varlıktır. Bu yönüyle insan, usu aracılığıyla az ya da çok kendi eylemine yön vermekte, kendine sunulan olanaklar içinde bilinçli ve özgür bir seçim yapabilme olanağına kavuşmaktadır. İnsan bilinci aracılığıyla değerli ve bu nedenle de davranışlarından sorumlu bir varlıktır. İnsan bilinciyle verili koşulların ötesine geçebilmekte, eyleminin nedenini kendi ussal varlığından alarak bağımsız bir varlık haline gelebilmektedir. O bu nedenle, kendine dışsal koşullara direnebilen, bedensel yönelimlerinin farkında olup denetleyebilen, kendi eylem ve istencini kendi yönlendirip belirleyebilen özerk bir varlıktır.

Başlangıçtan itibaren, geleneksel düşüncede Platon ve Aristoteles aracılığıyla özgürlük, sorululukla birlikte, toplumsal sonuçları ve yaptırımları da olan bireysel bir özerklik, kendi içinde bağımsız bir özne varlığın yapıcı içeriği biçiminde kavrandığı için, bilinç ya da us doğal olarak, insanı özerk ve özgür kılan en ayırt edici yeti olarak belirlenmektedir. Özgürlük, o halde bireysel varlığın ve özneliğin özüdür.

Us, bu özcü düz mantık açısından bakılacak olduğunda, koşulsuz olarak özgürlüğün kaynağı ve olmazsa olmaz nedeniyken, diğer yandan diyalektik bir bakış açısıyla bakıldığında, tersine içinde bulunduğumuz özgür toplumsal yaşam ve ilişkilerin kaynağında bulunan ve uygarlığı olduğu kadar baskıyı da yarandır. O halde olumlu ya da olumsuz yanıyla bu aynı usun hiç de özgürleştirici olmadığı da görülebilecektir. İnsanın özgür bir varlık olarak tanımlanmasına olanak sağlamakta kalmayıp, us insanın özgür eylem ve istencini hem özerk hem de dışsal ya da toplumsal bir baskı ile sınırlandırarak tarihsel süreç içinde kendine karşıt bir konum kazanmıştır. Us bağımsızlaştırıcı (özerk) olduğu kadar baskıcı da olabilmektedir.

Özgürlüğün olduğu kadar uygarlığın ve toplumsal yaşamın temelinde bulunan us, tarih içinde bilinçli insan eyleminin sonucu olarak, insanın diğer insanlarla birlikte baskı altında yaşamasına dolayısıyla özgürlüğünü yitirmesine de yol açmıştır. Us, özgürlüğe olanak sağlamakla birlikte, insanın bilinçli ya da ussal eylemi göz önünde bulundurulduğunda, kendi eylemini sınırlandıran özgürlüğe karşıt ikircikli bir yanı da içeriğinde barındırmaktadır.

Us, böylece bir yandan toplumsal varlık olarak insan varlığının özgür eyleminin temelinde yer alırken, diğer yandan da bu eylemi belirlediği oranda sınırlandırmaktadır. Sadece birey için değil, herkes için ortak niteliğiyle us diğer insanlar için de eylemin evrensel ve nesnel ölçütünü belirlemektedir. Bu nedenle, usun eylemin kendisine ölçülebilir bir nesnellik kattığı düşünülmektedir. Us, sonuçta bu evrensel niteliğiyle özgürlüğe sadece olanak sağlamayan, aynı zamanda onu sınırlandıran bir özellik de taşımaktadır. Us özgürleştirici olduğu oranda, birey ve toplumu baskı altında tutan ve denetleyen bir toplumsal yapıya da olanak kazandırabilmektedir.

Ussal ve özgür bir varlık olmak, diğer insanlarla birlikte birey için kılışsal bir yaşamın zorunlu kıldığı bir yaşamı sürdürmek, toplumsal ve siyasal bir sorumluluk üstlenmektir. Sorumluluğun kaynağı usun özünde bulunmaktadır. Bu yönüyle us, insanı içten içe ele geçiren en kabul edilebilir yetke, dolayısıyla kendi kendini meşrulaştıran evrensel bir yasa koyucudur. Kendi istencini diğer insanlarla birlikte yaşarken, kendi ussal istenci aracılığıyla sınırlandıran bir özgürlük, salt insan varlığına ve onun usa dayalı kılışsal varoluşuna ilişkin ayırt edici bir özellik, insan olmanın kaçınılmaz bir yazgısı ve zorunlu gerçeği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu durumda özgürlük, her şeyden önce bilinçli bir varlık olmayı, dolayısıyla birey olmayı gerektirmekteyse, insanın toplumsal yaşamı ve özsel varlığıyla da doğrudan ilişkilidir; ancak insanın dünyasında var olmaktadır. Özgürlük ya da özgür bir birey olmak açısından insanın bireysel istenci ile toplumsal yaşamı arasında uzlaşmaz bir gerilim ya da uyumsuzluk var olmak zorundadır. Kavramsal olarak özgürlük, saltık ya da sınırsız bir istenç özgürlüğünü gerekli kılsa da, belli toplumsal sınırlar ve koşullar içinde yaşayan birey istencini sınırlamak zorunda kalmaktadır. Özgürlüğün, bu uzlaşmaz ussal çelişkisi ancak her tür dışsal koşul ve zorlamadan bağımsız olarak

özgürlüğün ya da özgür istencin ussal bir öz-belirlenim olduğu düşüncesiyle aşılmaya çalışılacaktır.<sup>1</sup> Özgürlük, birçok filozofa göre, sadece sıradan bilinçli bir varlık olmayı değil, aynı zamanda özgürlüğün bilincini ya da özgürlüğün bilincinde olmayı da zorunlu olarak içermektedir.

Bilinçli varlık olmaksızın özgürlükten söz edilemez. Özgürlük bir başka deyişle insanı “kendi için varlık” ya da kendinden sorumlu varlık haline getirir. J. P. Sartre, insanın özgürlükten kaçınmayacağını, “özgürlüğe tutsak” olduğunu vurgularken, insan olmanın özgürlükle olan yakın bağıntısına, ortak ya da evrensel bir yazgısına ve aynı zamanda sorululuğuna da vurgu da bulunmaktadır.<sup>2</sup> Sartre, bu çarpıcı vurgulamayla, özgürlüğün özellikle insan varoluşuyla bütünleşmiş, ondan ayıramayacak olan daha çok bireysel yanına, insanın her şeyden önce bilinçli varlık olmak ve var olan ya da keline sunulan olanaklar arasında her an kaçınılmaz bir biçimde bilinçli seçimler yapan bir varlık olarak bu temel özelliğine dikkat çekmek istemektedir. O halde, Sokrates ile önemli bir evreye ulaşan geleneksel felsefede olduğu gibi, Sartre’ın varoluşçu felsefesinde de bireysel ya da varoluşsal yanıyla özgürlük bilince eşdeğer kılınmaktadır. Bilinçli bir varlık olmak ya da insan olmak, saltık anlamda özgür olmakla aynı anlama gelmektedir.

## 2) Doğa ile Kültür, Özgürlük ya da Us Karşıtlığı

Us ya da bilinç ile özgürlük arasında başlangıçtan itibaren çoğunlukla filozofların dile getirmiş oldukları gibi, yadsınamaz doğrudan olumlu bir ilişki olmakla birlikte, düşünce tarihinde geleneksel çizginin dışında bunun tersi de savunulmuştur. Bilinç ile özgürlük arasında birbirini tamamlamak yerine karşıt olumsuz bir ilişki de bulunmaktadır. Bilincin gelişiminin toplumsal yaşamı biçimlendirip örgütleyerek, tarih ve uygarlık oluşturuca süreci, özgürlük oluşturuca olduğu kadar, toplum ya da uygarlık uğruna, özgürlüğü yok eden ya da sınırlandıran bir süreç olarak da görülmüştür.

Bilinçli ya da ussal varlık olmanın sonucu ve zorunlu bir koşulu olarak kabul edilen geleneksel özgürlük anlayışı, felsefe tarihinde başat bir düşünce biçimi olsa da tek başına kapsayıcı yaklaşım değildir. Bu egemen anlayış, en başta “doğa” ile “insansal yasa (uylaşım)”<sup>3</sup> arasında yapmış oldukları köktenci ayrımla Sofist felsefe olmak üzere, toplumsal ve siyasal felsefede, doğal hukuk anlayışlarının ve toplumsal sözleşme kuramcılarının büyük bir çoğunluğunun paylaştığı olduğu düşünce göz önünde bulundurulacak olursa, tümüyle farklı ve karşıt bir düşünceye dönüşür. Us ya da bilinç ile özgürlük arasında her zaman birbirini tamamlayan olumlu ve zorunlu bir ilişkidir söz etmek olanaklı değildir.

<sup>1</sup> Özgürlüğü ahlak yasasının koşulu olarak gören Kant’ın ahlak yasasını dile getiriş biçimi ve onun ödev ahlakı, istencin özerkliğini vurgulaması açısından bu sorunun aşılmasına yönelik önemli bir çabadır. (Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (Önsöz), çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, H. Ü. Yayınları, Ankara, 1980, s. 4.)

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. A. Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985, s. 72.

<sup>3</sup> Bkz. Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, “Doğa-Uylaşım Karşıtlığı” alt başlığı, çev. A. Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, s. 84-91.

Doğa hukuku ya da doğa yasası savunucuları, insanın doğasından ve insan kavramından ya da özünden yola çıkarılarken, var olan ve şu anda hazır bulunan gerçek ya da edimselleşmiş tikel ussal insan ya da toplumdaki değil, zaman ve mekândan bağımsız evrensel olanı, toplum öncesi olması gereken insanı dile getirmeyi amaçlarlar. Bu durumda, doğa durumundan, insanlar tarafından konulmuş uyuşimsal yasaların olduğu toplum durumuna geçmek, belirli toplumsal yasa ve koşullara bağlı olmak, insanın doğadan getirmiş olduğu temel bir hak olan özgürlüğün sınırlandırılmasına yol açar. Doğaya karşı uyuşimsal toplumsal kurallar ve yasalar, us tarafından haklı kılınmaya ve aklanmaya çalışılsa da, uyuşimsal doğaları gereği her zaman ussal ve insan doğası ve doğaya uygun yasalar değillerdir.

Us her şeyden önce insanı doğal itki ve yönelimlerinden uzaklaştırarak, onun toplumsal varlık olanına geçmesine olanak sağlar. Fakat doğal itki ya da bilinçli istencin içten ya da dıştan, bir başka deyişle insanın kendisi ya da bir başkası tarafından sınırlandırılmış olması özgürlüğün yitirilmesi anlamına gelir. Ussal ya da bilinçli bir varlık olmak, aynı zamanda usu aracılığıyla toplumsal bir varlık olmak ve toplum içinde yaşamak, insan için olumsuz ve kaçınılmaz bir yazgıdır; dolayısıyla özgürlüğün kazanılmasının değil, yitirilmesinin bir olanağı olarak karşımıza çıkar. İki karşıt yaklaşım açısından bakıldığında zaman, insan yaşamında iyi ve kötü olanı ayır etmekte önemli bir yeti olan us, hem özgürlüğün önkoşulu hem de ona karşıt bir görünüm kazanmaktadır.

Us, genellikle doğal hukuk anlayışına ve toplumsal sözleşme kuramcılarının göre, doğal yasaya uygun olmak ve toplumsal sözleşmenin kaynağında bulunmakla birlikte, çoğu zaman özgürlük, bilinçli ve uygarlaşmış ussal varlık olmayı gerektirmek yerine, uygarlığın karşıt ucu olan doğa alanında bulunur.

Usa ve usa dayandırılan, sözleşmeye uygun toplumsal yaşam, insanlar arasında usun yanı sıra insanın doğasına ve dolayısıyla özgürlüğe aykırı eşitsizliği doğurur. Doğa ve doğa durumu, insan için hem eşitlik hem de eşitlikten kaynaklanan özgürlük alanıyken, sözleşmeye dayanan uygar toplum, insanlar arasında zorundalık ve zorlama sonucu iş bölümüyle oluşan bir sıra düzeninin yaratmış olduğu baskı ve sömürünün gerçeklik kazandığı bir başka alandır. Eşitliğin yitirilmesi, aynı zamanda doğaya aykırı bir biçimde, baskı ve zorlamanın ortaya çıkmasına, toplumsal alanda özgürlüğün yok olmasına yol açmıştır. Oysa us, sözleşmeye temel oluştursa da, en azından doğaya karşıt olmamak, doğa yasasını doğrulamak ya da ona uymak zorundadır.

Usun kendisi sözleşme aracılığıyla hiç de usa uygun bir durum yaratmamıştır. Aydınlanmacı düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan Toplum Sözleşmesi kuramcılarının usu toplum sözleşmesinin temelinde görsele de olumsuz anlamda doğaya karşıt konumlandırmamaya da ayrıca özen gösterirler. Us, Aydınlanma geleneği içinde her koşulda aklanmak zorundadır. İster doğa durumunda isterse toplum durumunda olsun us her zaman olumlu bir konumda bulunmaktadır.

Her ne kadar romantik bir filozof olarak nitelendirilse de J. J. Rousseau bile usa doğrudan karşı çıkmaz. Modern felsefeyle birlikte daha belirgin hale gelen zihin-beden ayırımının daha da keskinleştiği usun ya da kültürün, doğa ve özgürlükle olan karşıtlığına karşın, bu karşıtlıktan yararlanmakla birlikte Aydınlanma geleneği içinde yer alan sözleşme kuramcılarının, usun özgürlüğe karşıt ve çelişik durumunu usa

olumsuzluk yüklemeyen çözülemeye özen gösterirler. Usa karşı çıkarken aynı zamanda usa dayanmak gerekir. Ve bu çelişkiyi, bir başka deyişle usun doğa ile arasında bulundurduğu çelişkiyi us adına aklamaya çabalarlar. Sözleşme, Rousseau'da ussal olmakla birlikte, daha çok tarihsel süreç içinde bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Sözleşme o halde, zamanla usa aykırı hale gelmiş ya da bozulmuş doğa durumunun us aracılığıyla onarılma çabasıdır. Varılan son nokta olarak toplum durumu, usun kendisinden kaynaklanan ya da ussal olarak gelişen bir süreç olmamakla birlikte, insan varlığı düşmüş olduğu bu olumsuz durumdan ancak gene de usu aracılığıyla kurtulabilecektir. Bu nedenle, us hiç değilse var olan somut olumsuz koşullardan biri de olsa sözleşme yoluyla en iyisini seçmek durumunda kalmaktadır.

Bu nedenle, ussallık ve özgürlüğün, doğal hukuk ya da toplumsal sözleşme kuramcıları bağlamında, doğa-kültür ya da us ile özgürlük karşıtlığını us lehine aşmak için, usun ve özgürlüğün birlikteliğinin korunması için daha esnek farklı bir yorumuna gereksinim vardır. Toplum Sözleşmesi kuramcılarında, özellikle de bu düşünürlerin en önemli temsilcilerinden biri olan J. J. Rousseau'ya göre, ilk bakışta bize us ile özgürlük arasında bir karşıtlık olarak görünen, doğa-kültür karşıtlığı doğrudan usun kendisinden kaynaklanmamaktadır. Usun doğru bir yorumuyla iki karşıt bağlamın uzlaştırılması gerekmektedir. Bunun için diyalektik bir mantığa başvurulur.

Diyalektik bir mantık yürütme sonucunda özgürlük, bunun yanı sıra uygarlık ve tüm bunların temelinde bulunan bir us ya da ussallıkla her zaman doğru orantılı gerçekleşen bir süreç değildir. Rousseau'da aynı zamanda us, uygarlığın gerçekleştiği tarihsel süreçte, hem doğayla karşıt hem de onun ile uyum içinde düşünülür. Rousseau, sözleşme kuramcıları içinde özellikle ilk söylev yapıtlarında rasyonalizme karşıt algılanan, bu nedenle bilincin doğaya aykırılığını en çarpıcı biçimde dile getiren kuramcı olmakla birlikte, tümüyle rasyonalizme karşı çıkan bir filozof değildir.<sup>4</sup> O, her şeyden önce bir Aydınlanma filozofudur. Fransız Aydınlanmasının en önemli temsilcilerinden birisidir. O halde us ile doğa arasındaki karşıtlık, sadece usun zaman içinde ve belirli koşullar altında kendisine yabancılaşmış olmasını, yozlaşmış bir görünüm kazanmış olduğunu açığa vurmaktadır.

Us doğayla ve insanın doğuştan getirmiş olduğu kendi doğası ile uyumlu olduğu ölçüde bozulmamış gerçek bir nitelik taşır. Ussallık ve onun sonucu olan özgürlük arasında var olan ilişki, tümüyle yadsınmasa da, insanın doğadan ve doğuştan getirmiş olduğu hakların varlığından yola çıkıldığında, bu hakların uygar toplumda korunamamış olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, ilk bakışta usun doğayla ya da doğal yasa ile uyumlu olmadığı sonucuna ulaşmış oluruz. Rousseau'nun toplumun temelinde gördüğü sözleşme kuramında, doğal hukukçulardan daha köktenci bir yaklaşımla, usun doğayla uzlaştırılmaktan çok, usun doğaya karşıt konumlandırıldığını görürüz. Us

<sup>4</sup> Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998, s. 98-99. Rousseau bize, her şeyden önce, usa dayalı ilerlemenin ilk kez kendi karşıtına dönüştürebilen çelişik yanını gösterir. Fakat bu düşünceyle Rousseau, usun tümüyle özünde totaliter ve özgürlüğü kısıtlayıcı bir özellik taşıdığını savunmaz. Onun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı yapıtı bu düşüncenin çeşitli örnekleriyle doludur. Bkz, aynı yapıt. Ayrıca bkz. J. L. Lecercle tarafından yapılan yorum. Aynı yapıt s.99, 41 nolu dipnot.

zaman içinde, bilinçli ya da bilinçsiz olası koşullar altında, doğaya karşıt bir süreç izleyerek kendine yabancılaşmıştır.

Doğa ile kültür ya da usa dayalı uygarlık arasında karşıtlık ilk çalışmalarında ya da ilk iki söylevinde daha baskın bir düşünce olarak ağırlık kazanmış olsa da, sözleşme kuramıyla birlikte ortaya koymuş olduğu düşüncesinin bütünlüğü göz önünde bulundurulacak olursa, aslında Rousseau'nun usu doğaya karşıt konumlandırması görünüşte bir karşıtlıktır. Gerçek bir karşıtlık değildir. Karşıtlık başlangıçta usun doğayla uyum içinde olan özünden kaynaklanan bir karşıtlık değildir.

Sözleşme kuramıyla ortaya koymuş olduğu yapıt, Rousseau'nun daha sonra ortaya çıkan karşıtlığı uzlaştırma çabasından oluşmaktadır.<sup>5</sup> Bu karşıtlık doğuştan gelen ve doğada var olan doğa yasasına ve aynı zamanda ussa uygun olan doğal eşitliğin zaman içinde yitirilişiyle ortaya çıkmıştır. Doğanın insana sağlamış olduğu eşitlik ve özgürlük gibi olanaklar, tümüyle sağduyu ve akla uygundur. Usun usdışlığı, usa ve doğaya ya da doğa yasasına uygun olan eşitlik ve özgürlükten uzaklaşmayla ortaya çıkmış, uygar toplumda us, eşitsizlikten kaynaklanan bencil hırs ve tutkularla kendi karşıtına dönüşmüş, gerçek temellerinden koparılmıştır. Doğa özünde usdışı ya da usa aykırı değildir; insan açısından doğal durumun ya da doğa durumunun uygar toplum adına yitirilmiş olması tüm usdışlığın kaynağını oluşturmaktadır. Toplum sözleşmesi, bu usa aykırılığın bir ölçüde giderilmesi, usu başlangıçtaki özgürlükle uyumlu olan konumuna dönüştürülme çabasıdır. Sözleşme insanın ve dolayısıyla usun yozlaşmasının ya da yabancılaşmasının tümüyle aşılması olmasa da iyileştirilmesi ile doğrudan ilişkilidir.

O halde, felsefe tarihinde yaygın bir biçimde karşımıza çıkan ve özellikle de Rousseau'da doğa-kültür karşıtlığı olarak kendisini gösteren özgürlük ile us arasındaki karşıtlık, bir doğa kültür karşıtlığı olarak, usun özünde ya da doğasında bulunan gerçek bir karşıtlık değil, sadece görünüşte ya da sözde bir karşıtlıktır. Bu karşıtlık, zaman içinde usun kendisine karşı dışarıdan gelen etkilerle yanlış bir biçim almasından kaynaklanmaktadır. Rousseau, diyalektik bir yaklaşımla, modern toplumun köktenci bir eleştirisini yapmak için, toplum yaşamının usa aykırılığına vurguda bulunarak, doğayla uyumlu bir ussallığı ve bu anlamda en doğru olan ya da hakiki usçuluğu savunur.

Uygarlık aracılığıyla doğayı ve aynı zamanda insanı boyunduruk altına alan ussallık, Rousseau açısından, doğaya aykırı yanlış ve bozulmuş bir ussallık ya da bilinç durumudur. Özgürlüğe olanak sağlamak yerine, bu bozulmuş ussallık özgürlüğü ortadan kaldıran bir ussallıktır. Us, bu durumda sadece özgürlüğe karşı değil, aynı zamanda insan doğasına aykırı ve onunla uyumsuz bir konuma ulaşmıştır. Bir başka deyişle, böyle -bir tür ilerleme ve gelişme olarak kabul gören- bir us, Rousseau'da, usun ya da insanın bozulma ve yozlaşmasından, insanın kendine ve doğasına yabancılaşmasının görünüm kazanmış olmasından başka bir şey değildir.

Rousseau ilk kez dizgesel bir anlatımla ya da kapsamlı bir biçimde, bilincin kendisine karşıt bir nitelik kazandığını belirleyerek, insanın tarihsel süreç içinde kendisine yabancılaşmış olduğu olgusunu, dolayısıyla yabancılaşma sorununu gündeme

<sup>5</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. A. Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.

getiren bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern toplumun olumsuz doğasına ilişkin eleştirel nitelikteki bu yabancılaşma kuramı, Marksizm'in hem materyalist tarih kuramına hem de Marksist diyalektik materyalist yabancılaşma kuramlarına önemli ölçüde esin kaynağı olmuştur.

### 3) Aydınlanmanın ya da Aydınlanmacı Usun Diyalektik Eleştirisi

Usun modern ve anamalcı toplumda yabancılaşmasına ve araçsal kullanımına karşı çıkan, Frankfurt Okulu filozoflarından Max Horkheimer,<sup>6</sup> Theodor W. Adorno ile birlikte aydınlanmanın ya da aydınlanmacı usun karşısına dönüşmesi düşüncesini<sup>7</sup> en çarpıcı biçimde diyalektik bir yaklaşıla ele almıştır. Horkheimer, diyalektik bir gelişim süreci içindeki, çağdaş uygar toplumun Marksist bir eleştirisini, farklı bir açıdan da olsa, Rousseau'da karşılaştığımız doğa-kültür ya da us ile özgürlük karşıtlığı bağlamında, oluşturduğu uygarlık eleştirisine koştur bir biçimde sunmaktadır. Horkheimer açısından uygarlığın ve teknolojinin gelişimine koştur olarak kuşkusuz, "Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği de getirir."<sup>8</sup> Doğa üzerindeki egemenlik, kaçınılmaz bir biçimde, insanın hem diğer insanlar üzerindeki hem de kendi içsel doğasına yönelik sınırlama ve baskı ile sonuçlanır; doğanın denetim altına alınması, usun insan üzerindeki tahakkümünü ya da egemenliğini de birlikte doğurur. Horkheimer, Adorno ve Herbert Marcuse gibi eleştirel kuramcılar farklı tarihsel koşullar ve düşünsel ilkelerden yola çıkmış olsalar da, Aydınlanma düşüncesinin temelinde yer alan usun, özgürleştirici olmaktan çok baskıcı yanına köktenci bir eleştiriyile karşı çıkarlarken, Rousseau düşüncesiyle az ya da çok ortak bir payda da buluşurlar.

Bunun yanı sıra farklı dönemlerde farklı yönelim ve düşünsel konumda bulunmalarına karşın, hem Rousseau'da hem de Horkheimer ve Adorno gibi eleştirel kuramcılarda uygar toplumda, doğa durumundan ve saltık özgürlükten bir kez uzaklaşmış olduktan sonra, bu özgürlüğe tekrar aynı koşullarda dönüş olanaklı değildir.<sup>9</sup> Frankfurt Okulu filozoflarında us eleştirisi, geçmişe özlem belirtisi taşımamaktadır. Us, tarihsel süreç içinde özgürlük bilinciyle dönüşüp gelişme eğilimi göstermektedir; uygarlığın bütünüyle içinde bulunduğu olumsuz durumdan us sorumlu değildir. Usun modern dönemde olumsuz görünümü, usun doğrudan kendisinden kaynaklanmamaktadır. Özgürlüğün yitirilmesi ile ancak usun yozlaşması ya da araçsal kullanımı arasında yakın bir ilişki vardır. Usun yozlaşmadan arındırılması ve dolayısıyla insanın kendine yabancılaşmasından kurtulmak için, usun tekrar asıl ya da doğru içeriğine dönmek gerekmektedir. Usun tüm olumsuz sonuç ve görünümlerine karşın, değeri ve insanın kendi doğasına yabancılaşması konusunda Rousseau ile eleştirel kuram arasında doğrudan bir yakınlık kurulabilir.

<sup>6</sup> Max Horkheimer, *Akil Tutulması*, çev. O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

<sup>7</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Felsefi Fragmanlar I, çev. O. Özügül, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 1995.

<sup>8</sup> Horkheimer, *Akil Tutulması*, s. 120.

<sup>9</sup> Bkz. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, s. 104

Rousseau'da olduğu gibi, eleştirel kuram açısından da us ya da uygarlık eleştirisiyle var olan yabancılaştırılmış bir ussallığa karşı çıkılırken, bu karşı çıkış usun doğrudan kendisine yönelen bir olumsuzlamayla us dışılığıya vurdurulmaz. Doğa durumuna göre, ilk saltık nitelikteki gerçek özgürlüğü oluşturmak olanaklı olmamakla birlikte, görece ya da sınırlı da olsa uygar dünyada özgürlüğü tekrar us aracılığıyla oluşturmak olanaklıdır. Bu durumda, doğa-kültür karşıtlığını ortadan kaldırmak ve insanı ve toplumu doğayla uyumlu hale getirmek için, doğayla karşıtlığı başlatan ve özünde olmasa da ona karşıt hale gelmiş olan aynı usa gereksinim vardır. Usu anamalcı işleyim toplumunda ya da günümüz uygarlığında düşmüş olduğu kötü durumdan kurtarmak ve aklamak bir başka araca değil, usun kendisine düşmektedir. İnsanlığın ve aynı zamanda usun içinde bulunmuş olduğu olumsuz durumdan kurtulmak için, usun kedisinden bir başka dayanağı, bu konuda başvurulabilecek bir başka araç yoktur. Bozulmuş da olsa, Horkheimer'a göre, ustan ve onun yarattığı uygarlık ve değerlerinden vazgeçmek, insanlığı barbarlığın daha olumsuz bir evresine götürmek demektir.<sup>10</sup> Usun ya da ussallığın gelişimine bağlı tarihin diyalektik gelişimi, her aşamada kesintisiz olumluya doğru giden, toplumları her koşulda mutluluğa ulaştıracak bir süreç değildir. Eleştirel kuramcılar, bu konuda Hegel'in olumsuzun tarih içinde geri dönerek, tekrarlar ile gelişen diyalektiğini dikkate alırlar; onun diyalektiğinin tekrarlanan döngüsel süreçlerinden içinde buldukları tarihi ve toplumu açıklamak için yararlanırlar.

Oysa iyimser sağduyuya dayalı, eleştirel olmayan düz mantıkla bakıldığı zaman, felsefede genellikle bunun tam karşıtı olan usa dayalı ilerlemeci çoğu zaman diyalektik olmayan tarih anlayışlarının varlığıyla karşılaşırız. Usun ulaştığı olduğu gelişme düzeyine bakıldığı zaman, us öz olarak ne tümüyle olumlu nede tümüyle olumsuzdur. Özgürlük, insanın doğası gereği varlığının özünü belirleyen ussallıkla ya da insan bilincinin tarihsel süreç içinde ilerlemesiyle doğru orantılı bir gelişme içindedir.

Bu durumda, özgürlük, insanın doğa durumundaki yaşantısından ve doğadan kaynaklanan bir durum ya da hak değil, doğadan ve doğa durumundan uzaklaştığı oranda elde ettiği uygarlıkla insana özgü ayırt edici bir niteliktir. İnsanın doğasına ilişkin olsa da, özgürlüğü doğrudan insanın bilinçli varlığıyla ilişkili kılan Rousseau karşıtı yaygın anlayış açısından, özgürlük insanın doğadan ya da doğuştan getirmiş olduğu bir hak olmaktan uzaktır. İnsan, doğayı dönüştürerek, bilincinin zaman içinde gelişimiyle özgür bir varlık haline gelmektedir. İnsan önce örgensel bir varlık olmak bakımından doğal bir varlık ve bilinciyle doğadan uzaklaştığı oranda da ayrıca doğal varlığı üzerinde yükselen doğal eğilimlerinin ötesine geçebilen ve ancak bu yolla özgürleşebilen, toplumsal ve özgür bir varlıktır.

İnsanın doğa durumunda yaşıyor olması, ustan yoksun ve doğal itkileriyle yaşıyor olmasını gerektirir. Böyle bir durumda, ustan ve onunla birlikte var olan uygarlıktan bağımsız bir özgürlükten söz etmek olanaksız hale gelir. Özgürlük uygarlıkla birlikte var olmakta ve çoğu zaman ona karşıt bir konumda yer almaktadır. Felsefede özgürlük, genellikle doğal içsel itkilerden ve olası dışsal belirlenimlerden arınık bir varlık olan bilinçli özerk bir özne varsayımına dayanır. Çoğu zaman insanın kendini doğal varlığından kaynaklanan eğilimlerine karşı sınırlaması ve tutku ve

<sup>10</sup> Bkz. Horkheimer, *Akal Tutulması*, s.120.



arzularını denetim altına alması, onun ussal bir varlık olmak açısından özgürlüğünün ve ahlaksal varlığının temeli olarak görülür.

Oysa insan salt ussal bir varlık olmaktan çok bedensel ve duygusal bir varlıktır da, o aynı zamanda özgür bir varlık olmak durumundaysa, tutku ve arzularını gerçekleştirebilmesi ve herhangi bir sınırlama olmaksızın ona göre yaşaması gerekir. Bu durumda genellikle özgürlüğün iki karşıt yorumuyla karşılarız. Çoğu zaman usdışı nitelendirilecek olsa da doğa durumundaki sınırlandırılmamış olumsuz (negatif) ile toplum içinde yaşamak zorunda olduğumuz davranışlarımızı sınırlayan olumlu (pozitif) usa ya da uygarlığa dayalı özgürlük arasında bir ayırım yapmak zorunda kalırız.<sup>11</sup> Bu ayırım aynı zamanda us ya da ruh ile beden arasındaki ayırmadan doğan karşıtlığa da kaynaklık etmekte ve dayanmaktadır.

Usun dolayısıyla bilincin hangi eylemin gerçekleşeceğine özerk biçimde karar vermesi, ahlak ilkelerine dayalı uygar toplumda yaşayan bir öznenin toplumsal varlığına ve etik olgunun ancak özgürlükle olanaklı olduğu bir duruma gönderimde bulunur; bu bakımdan etik açısından sınırlandırılmış bir özgürlük, özgürlüğün olumsuz ama gittikçe doğa durumundan uzaklaşan olumlu niteliğine karşılık gelir. Bu durum bize, aynı zamanda öznel ve toplum yaşamından arındırılmış bir o kadar soyut olan bireysel arzu ya da istenç ile Rousseau'nun genel istenç kavramına yakın düşen nesnel toplumsal istenç arasındaki uyumsuzluk ve gerilimi gösterir. Günümüz devlet ve toplum ya da siyaset felsefesi, bu iki uçsal gerilim ya da gerçeklik alanının büyük oranda ve olanaklı olduğunca uzlaştırılması çabasının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Doğal ve ideal olanla gerçeklik arasındaki karşıtlığın toplumsal yaşam içinde tam olarak aşılması hiç de kolay olmayan bir düşünsel çabayı gerekli kılar. Her iki özgürlük kavrayışının ya da kavramının bir arada düşünülmesi usun olduğu kadar özgürlük kavramının uzlaşmaz bir çelişkisidir.

#### 4) Özgürlüğün Toplumsal ve Etik Yaşamla Uzlaştırılması Çabası

Usun, insanın doğal ya da bedensel varlığı üzerindeki duygusal haz ve arzuları sınırlandırma yoluyla egemenliğini açığa vuran “özdenetim” ve “özerklik” felsefe tarihinde genellikle özgürlük olarak kavranmıştır. G. W. F. Hegel özgürlüğü, geleneksel felsefede olduğu gibi, “ussal bir öz-belirlenim”<sup>12</sup> olarak görse de, eylemden yoksun bir özdenetimi özneliğinden ve soyut niteliğinden dolayı yeterli bulmamaktadır. O, böyle bir özgürlük anlayışını, nesnel ve edimsel özgürlükten ayırmakta, az ya da çok kendini sınırladığı oranda bireyi özgürleştiren içe dönük olan bir özgürlük olarak kabul etmektedir. Bu içe dönük özgürlük, Hıristiyan bir kültür ile yakından ilişkili olan bireyselliğin ve özneliğin tarihsel gelişimi açısından Hegel için olumlu görünse de, bu tür bir özgürlüğü Hegel mutsuz bilincin bir görünümü olarak nitelendirmektedir. İç

<sup>11</sup> Bkz. Isaiah Berlin, “Two Concept of Liberty”, *Political Philosophy*, Edited by Antony Quinton, Oxford University Press, Oxford, 1973.

<sup>12</sup> Bkz. Allan Patten, *Hegel's Idea of Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2005, s.43.

dönük özerklik ve özgürlüğü Hegel, *Tin'in görüngü Bilimi*'nde<sup>13</sup> özdenetim ve buna bağlı tinsel bir iç dinginlik ve mutlulukta gören Stoa, Septisizm ve Hıristiyan dünya görüşünü mutsuz felsefeler ya da mutsuz bilincin biçimleri olarak adlandırır. İster stoacılık ister Hıristiyanlık olsun, bu felsefelerde genel görünüm ve egemen olan tutum ve düşünce, içsel özgürlük görünümünü altında köleci bir felsefenin dışavurumudur. Bu durumda özgürlük, nesnelleşmiş ya da somut olmaktan uzaktır; tek yanlılığından ötürü parçalanmış ya da bölünmüş olan bir bilincin, tarihte ve özgürleşme süreci içinde Tin'in kendi içine kapanmış olan yabancılaşmış bir dışavurumu ya da görünümüdür. Bilincin dışı dönük bir tepkisellikten kaynaklanmakla birlikte, içinde bulunduğu dünyanın olumsuzluk ve sınırlandırmalarına eylemi aracılığıyla karşı koyan edimselleşmiş bir özgürlük değildir. Henüz bu tek yanlı özgürlük biçimi, özgürlük kavramının gerçekleşmesi söz konusu olduğunda, özgürlük kavramının gerçekliğine uygun düşmemiş halidir. Soyut kavramsal ve öznel olan bu özgürlük, Ortaçağın Hıristiyan ve köleci toplumunda değil, ancak belirli bir tarihsel süreç içinde efendilik ve köleliğin son bulduğu eşit yurttaşlar toplumundan oluşan modern bir Devlet'te gerçekleşecek ya da edimsel hale gelebilecektir.

Böyle bir toplumda öznel ile nesnel toplumsal istenç arasındaki ayırım ortadan kalktığı, birey kendinin birey olduğunun farkına vardığı ve kendi istenci olarak evrensel ya da nesnel toplumsal istence boyun eğip uyum sağladığı oranda özgürleşmiş, kendi özgür istenç ve eylemini bilinçli bir biçimde ya da özgürlüğün bilincine vararak gerçekleştirmiş olacaktır. Böylece eski Yunan'da istenç bakımından yurttaş ile toplum ya da devlet arasında var olan dolayım kazanmamış ve örtük bir özdeşlik ya da bütünlük biçiminde gerçekleşen özgürlük, bireysellik ve öznellik özellikleriyle birlikte, uzun bir tarihsel süreç içinde ancak dolayım kazanarak, modern Devlet'te kendinin bilincinde olan edimsel bir özgürlüğe dönüşecektir. O halde Hegel, görüldüğü gibi, Rousseau'nun özgürlük felsefesinden ve özgürlüğün doğadan verili getirilmiş bir hak olduğunu savunan doğal hak ya da hukuk anlayışlarından farklı olarak özgürlüğü, doğal ya da doğadan getirilmiş olanın karşıt alanına koymaktadır. Özgürlük doğada var olan bir şey değildir; Hegel özgürlüğü Tin'in içeriğine yerleştirmekte onun gelişim süreci içinde kavrayıp açıklamak istemektedir.

Hegel için Tin ya da bilinç özü bakımından özgürlüktür,<sup>14</sup> fakat doğada kendine yabancılaşmış ya da örtük ve dolaysız bir biçimde bulunmaktadır. İnsan doğaya eşit ve özgür biçimde gelmiş ya da doğmuş olsa da, o henüz özgürlüğün ve eşitliğin bilincinde değildir. Hegel bu açıdan haklıdır; bilinçten yoksun bir özgürlük kavramından söz etmenin olanaklı olmadığını vurgulamakta, bilinçten ve bilinç adına mücadeleden ya da sınırlamadan kopuk bir özgürlüğün kendi içinde çelişik yapısını ortaya koymaktadır. İnsanda özgürlük, doğuştan gizil bir biçimde var olmakla birlikte, ancak ve ancak başlangıçta kavramsal olarak örtük bir nitelik olarak bulunmaktadır. O, kısaca dile getirilecek olursa, özgürlük ve eşitliğini, bir efendi karşısında bağımsız bir bilinç ve insan olma onuru uğruna ölümüne gerçekleştireceği bir mücadele sonucunda, efendilik ve köleliğin tümüyle ortadan kalkmış olduğu modern Devlet'te tanınmış eşit bir yurttaş olarak elde edecektir. Birey sadece modern Devlet'te özgür olmakla kalmaz, aynı

<sup>13</sup> Bkz. G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20.

zamanda bireyin bu özgürlüğünü Devlet olanaklı kılar, korur ve sürdürür. Modern Devlet usun ya da bilincin somut bir biçimde ulaştığı ve gerçekleştiği en yüksek noktadır. Devleti özgürlüğün edimselleşmiş biçimi olarak gören Hegel, onu aynı zamanda bireyin özgürlüğü ile karşıtlık içinde görmeksizin yüceltir.

Devlet, zorunluluktan yoksun tümüyle bireysel ve isteğe bağlı bir sözleşmeye dayanmaz. Sözleşme kendini, ancak bireysel ve soyut bir hak olarak gösterir; sivil toplumda bireysel bir mülkiyet olmak bakımından bir bağlayıcılığa sahiptir; oysa Devlet karşında tümüyle değerden yoksundur. Bu açıdan Devlet, sadece kişiler arasında var olabilecek keyfi ya da isteğe bağlı bir sözleşme üzerinde kurulmaz. Tam tersine, kişisel ve aynı zamanda tarihsel gerçeklikten yoksun varsayımsal bir sözleşmeye dayanmaz. Devlet, bireysel bir tercih ya da özgürlükten değil, uzun bir süreç içinde tarihsel bir mücadele ve zorunluluktan doğar, ancak zaman içinde gerçekleşir.

Özgürlüğü, Tin'in ve onun kendisini zaman içinde açılmadığı tarihin tözü olarak gören Hegel, bu tözü aynı zamanda bütünüyle evrensel usun, dolayısıyla bilincin tarih içinde kendisini kavrama süreciyle ilişkilendirmektedir. Özgürlük, tarihsel ve diyalektik bir süreç içinde ortaya çıkar; diyalektik bir biçimde karşıtıyla birlikte ve ancak bir sınırlanma içinde var olur. Bilinç sınırlılığın ve aynı zamanda zorunluluğun bilincine ulaştığı oranda, zorunluluğun ötesine geçerek özgürleşir. Kendinin bilincine olduğu kadar, aynı zamanda içinde bulunduğu zorunluluğun bilincine ulaşmış olan bilinç artık soyut değil, ancak özgürleşen ya da edimsel özgür bir bilinçtir. Bu özgürlük ve özgürleşmiş bilinç ancak kendini Devlet aracılığıyla görünür kılar.

İnsanın doğa durumunda özgür olduğu düşüncesinden yola çıkan T. Hobbes, J. Locke ve J. J. Rousseau gibi modern devletin temelini toplumsal sözleşmeye dayandıran kuramcılar, soyut insan kavramına ve dolayısıyla buna bağlı olarak soyut bir insan doğası ya da özü düşüncesine bağlı kalarak belirli bir özgürlük tanımına ulaşmışlardır. Oysa Hegel, özgürlüğü belirli koşullar altında hem bir sonuç hem de bir süreç olarak kavramaya çalışmaktadır. Özgürlüğün soyut kavramından çok özgürleşmenin kendisinden bir süreç olarak söz etmektedir. İnsan özgür doğmaz zaman içinde özgürleşir. Kavram olarak özgürlük, edimsel gerçekliğin dışında ve ötesinde bir yerde değildir. Ussal ya da kavramsal olan, Hegel felsefesi açısından bakıldığı zaman edimsel olandan ayrı düşünülmemektedir. Hegel tam olarak, zamana ve mekâna aşkın bir özgürlükten söz etmemektedir.

Hegel'de özgürlük, farklı bir yaklaşımla, Rousseau'da olduğu gibi, insanın ya da Tin'in kendine yabancılaşmasıyla ilişkili olmakla ve yabancılaşma düşüncesiyle ilişkilendirilerek açıklanmakla birlikte, usun tarihsel süreç içinde diyalektik bir biçimde ilerlemesine koşut bir gelişim izlemektedir. Dolayısıyla Hegel felsefesinde, Platon felsefesinden beri süre gelen Batı düşüncesinde ve geleneğinde baskın bir biçimde karşılaştığımız insanın özgürlüğünün ya da özgür eyleminin temelinde usallığın bulunduğu düşüncesi korunmuş olur.

## 5) Usa ve Baskıcı Kültüre Karşı Dionysosçu Özgürlük

Toplumsal sözleşme kuramcılarında görmüş olduğumuz, doğa-kültür karşıtlığı ya da doğa ile kültür arasındaki ayırım, düşünce tarihinde us ya da ruh ile beden

arasındaki ayrıma karşılık gelerek, bir zorunluluk alanı olan doğa yasası ile insan elinde çıkma olumsal ve uyuşmaya dayalı toplumsal yasa arasındaki karşıtlığa da dayanmaktadır. Platon özellikle kendi bilgi kuramı ve siyaset felsefesinde, Sofistlerin derinleştirdiği doğa ile uyuşma arasındaki karşıtlığı aşmaya çalışmıştır. O özgürlüğü sınırlandıran bireylerin istencine ya da uyuşmaya bağlı toplumsal yasaları, kendi ideal devlet kuramında, insan doğası ve yapısından yola çıkarak, olması gereken doğa yasası ya da yasalarıymış gibi bir zorunluluk olarak kavrayıp yorumlamaya çalışmıştır.

Platon'da özgürlük, insanın doğadan getirmiş olduğu doğal ya da bedensel varlığıyla değil, ussal yanıyla doğrudan ilişkilidir. Usun doğa ya da beden üzerinde baskın olması ya da egemenliğiyle gerçekleştirdiği özgürlük, Hıristiyan düşüncesinin arzu ve tutkularından arınmış içe dönük bir dinginliği temel alan bireysel özgürlük anlayışıyla ayrıca yakından ilişkilendirilmiştir. Platon, bu yönüyle Nietzsche tarafından özellikle usu öne çıkarmış olmakla eleştirilmiştir. Beden usa boyun eğdiği ya da onun egemenliği altına girdiği oranda insan varlığı Platon'da bedensel tutkularından arınmış, özerk bir biçimde iyi ya da doğru eylemde bulunan özgür bir varlık nitelemesini kazanmış olacaktır.

F. Nietzsche, eski Yunan'ın trajik çağına karşıt bir gelişme olarak Platoncu düşüncüyü eleştirmiştir. Trajik eski Yunan kültüründe doğa ya da beden ile us arasında var olan uyumlu birlik ve bütünlüğe karşılık, Nietzsche sadece usa karşı doğayı ya da doğaya karşı bir ussallığı savunmamaktadır. Bir başka deyişle Dionysosçu olan doğayı usu temsil eden Apolloncu olan usa ve düzene karşıt konumlandırmamaktadır. Nietzsche tam tersine, bozulan bu uyumla birlikte, Apolloncu düşünme biçiminin ya da kültürün Dionysosçu düşünce biçimi karşısında bir utkusu olarak,<sup>15</sup> Platon'un insan varlığının sadece ussal yanını temel alan bir özgürlük anlayışını savunmuş olmasını yadsımaktadır. O, Platon'a karşı çıkararak, insanın duygusal ve bedensel yanına bir bütünlük olarak bakmaktadır. Nietzsche hiçbir zaman tek yanlı bir üstünlük gözetmeden, birini diğerine karşı yüceltmeden eski Yunan kültüründe gerilemiş olan Dionysosçu özelliğin önemine vurguda bulunmaktadır.

Nietzsche'nin haklı görülebilecek tüm acımasız eleştirisine karşın, bireyi ve onun bir yansıması olan toplumu aslında organik bir bütün olarak gören Platon, üç ayrı ögenin bütünlüğünden oluşan ruh öğretisiyle, insan varlığını usu, tini ve bedeniyle bir uyum içinde kavramaya da özen göstermiştir. Bu özelliğiyle, bedensel arzuları tümüyle bir kenara atmayan ve ona da yer veren Platon, bireyin bütünlüğünü olduğu kadar, sağlıklı ve doğru bir toplum oluşturmak için, toplum ya da devletin de kendisini oluşturan farklı toplumsal katmanların uyumlu bir birliğini gerçekleştirmeyi ideal devlet kuramında temel almıştır. Bu uyumlu birlik bir üstünlük düşüncesine dayandırılmaktadır. Dolayısıyla Platon, ussal ya da tinsel yetiler ile bedensel yetiler arasında, sonuçta bir uyum ve uzlaştırma aramakla birlikte, us ile beden arasındaki ayrımın usu daha egemen hale getirmiş ve doğaya ya da bedensel olana karşı, insanın toplumsal yaşamında usun önemini savunmuştur.

<sup>15</sup> Bkz. Friedrich Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. M. Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.

Farklı yönleriyle ele alınabilecek us ile beden ya da doğa ile kültür arasındaki karşıtlık, tüm Batı felsefesinde olduğu gibi, alt benlik (İd) ile toplumsal üst benlik arasında var olan bir karşıtlık olarak Sigmund Freud'un çok katmanlı yapısal psikodinamik kişilik kuramında da korunmaktadır. İnsan ruhunun üç ayrı ögenin birliği ve bütünlüğünden oluşması düşüncesi Platon'un daha öce ortaya koymuş olduğu insan anlayışının Freud'un psikanalitik kuramına bir yansıması olarak görülebilir. Buna karşın Freud, uygarlığın cinselliğin düzenlenmesi ve dizginlenmesi özelliği açısından insanın bedensel ve psikolojik yaşamı üzerinde bıraktığı sınırlayıcı olumsuz özelliğine dikkat çekmektedir.<sup>16</sup> Uygarlık ve usa dayalı toplumsal yaşam baskıcı ve insanın bedensel yaşam içgüdülerini sınırlayıcıdır. Uygarlık ya da toplusal bir üst ben oluşturucu ussallık, içgüdülerin yadsınmasına ve aynı zamanda bastırılmasına, babanın ve dolayısıyla da toplumsal otoritenin bir yansıması olan devletin tabu ve yasa koyan otoritesine, diğer yandan bu otoritenin birey tarafından içselleştirilmesine dayanmaktadır.

Us ile doğa arasındaki karşıtlık Freud'un düşüncesinde korunmakta, insanın tinsel yaşamı bu karşıtlık aracılığıyla ancak açıklanabilmektedir. Freud'a göre, "Bireysel özgürlük uygarlığın getirdiği bir şey değildir."<sup>17</sup> Uygarlığın gelişimi özgürlüğü sınırlandırır. Doğa ve kültür karşıtlığından yararlanan Freud, özgürlüğü doğanın ve yaşam içgüdüsünün yanında, uygarlığı ise yıkıcı ve baskılayıcı ölüm içgüdüsünün yanında görür. Her ne kadar saldırgan olsa ve bunun yanı sıra cinsel dürtüleri denetim altına alsın da uygarlık, insan varlığının tümünden mutsuzluğunun tinsel rahatsızlıklarının kaynağında bulunur. Kültür ve uygarlık sonuçta, toplum aracılığıyla cinsel arzuları bastırıp yasaklamakla ruhsal hastalıkları üretir.<sup>18</sup> Marcuse, *Aşk ve Uygarlık* adlı yapıtında, Freud üzerine felsefi bir inceleme ortaya koyarken, Freud felsefesinde önemli bir yer tutan yaşam ve ölüm içgüdüsünün belirleniminde doğa-kültür karşıtlığına dikkat çekmekte ve bu karşıtlığı tümüyle açığa çıkarmaktadır. Marcuse Freud'un psikanalitik kuramından yola çıkarak ve bu kuramın bütünüyle içeriğinde var olan doğa-kültür karşıtlığını göz önünde bulundurarak Freud'un kuramını köktenci bir özgürleşme kuramı olarak kavramaya çalışır. O, uygarlığın gelişimiyle özgürlüğün bastırılması arasında zorunlu ama bir o kadar da diyalektik bir ilişki görür. Uzun bir alıntıyla vurgulayacak olursak, Marcuse, *Aşk ve Uygarlık* adlı çalışmasında, "Freud'a göre, insanın tarihi, insan baskısının tarihidir. Kültür insanın sadece toplumsal değil, biyolojik yaşamını da kısıtlar ve insan varlığının sadece bazı bölümlerini değil, içgüdüsel yaşamının bütününe bastırır. Ancak böylesi bir baskı, gelişimin ilk koşuludur"<sup>19</sup> derken, Freudcu düşünce üzerine önemli bir yorumda bulunmaktadır.

Bizim burada özgürlük sorunu bağlamında dile getirmiş olduğumuz karşıtlığı Marcuse, Freud'un psikanalitik kuramında en açık ve çarpıcı bir biçimde dile getirmektedir. Marcuse, insanın ve toplumun özgürlüğünün ve özgürleşmesinin, kültür

<sup>16</sup> Bkz. Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, s. 54.

<sup>18</sup> Bkz. Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, Maya Yayınları, Ankara, 1984, s. 66

<sup>19</sup> Herbert Marcuse, *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, çev. S. Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968, s. 27.

ve uygarlık tarafından sınırlandırılmış ve baskı altına alınmış insan doğasına karşı yaşam içgüdüsünün geliştirilmesi ve serbest bırakılmasıyla ancak olanaklı olduğunu Freud'un psikanalitik kuramına dayanarak savunmaktadır. Her ne kadar Marcuse bize, uygarlığın gelişimiyle zorunlu olarak özgürlüğümüzün yitirilişi arasında bir bedel ödeme ilişkisinin var olduğunu göstermiş olsa da, buna karşın uygarlığın tüm olumsuzluklarıyla birlikte özgürlüğün olanaklı koşullarının yaratılabileceği bir iyimser tutumu öne çıkarmaya çalışır.

Sonuç olarak özgürlük, Platon'dan beri geleneksel felsefede doğa-kültür karşıtlığı bağlamında ele alınmaktadır. Çoğu zaman özgürlük usa ve usun yaratmış olduğu uygarlık ve kültüre dayandırılırken, bunun tam tersini savunmakta olanaklıdır. Usu uygarlık ve kültürün olduğu kadar özgürlüğün de temelinde gören bu ussalcı ya da usu öne çıkaran geleneğin dışında, özgürlük aynı zamanda modern felsefede özellikle Rousseau ile birlikte birçok filozof tarafından ussal olan kültür ya da uygarlıkla bir karşıtlık içinde konumlandırılmaktadır.

Us hem özgürlüğün olanaklı koşulu olarak kabul edilirken hem de usun yaratmış olduğu kültürel ve toplumsal yaşam ile birlikte özgürlüğe karşıt bir nitelik taşımaktadır. Us ile özgürlük arasında bir karşıtlığın yanı sıra birbirlerini gerektiren ve zorunlu kılan bir ilişki bulunmaktadır. Bir düşünsel açmaz biçiminde, ussal ya da bilinçli bir toplumsal yaşam olmaksızın özgürlükten ve onun bilincinden söz edemeyeceğimiz gibi, öte yandan usun ve toplumsal yaşama dayalı kültür ya da uygarlığın tümüyle insan özgürlüğünü sınırlandıran ikircikli bir özellik taşıdığını vurgulamamız gerekmektedir. Doğa ile kültür karşıtlığı açısından us ya da usa dayalı gelişen özgürlük arasında birbirini tamamlayıcı olmaktan çok, özgürlüğün kazanılması ve yitirilmesinde insanın trajik bir biçimde kaçınılmaz yazgısını belirleyen diyalektik ilişki vardır. O halde, kısaca belirtmek gerekirse özgürlük, bir yandan us aracılığıyla ortaya çıkarken ve ancak aynı zamanda öte yandan uygarlığı oluşturan usun sınırlamasıyla birlikte var olmaktadır.

## Kaynakça

- Allan Patten, *Hegel's Idea of Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Engin Gençtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, Maya Yayınları, Ankara, 1984.
- Friedrich Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. M. Tüzel, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2011.
- G. W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 20.
- G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.
- Herbert Marcuse, *Aşk ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir Araştırma*, çev. S. Çağan, May Yayınları, İstanbul, 1968.
- Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (Önsöz), çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, H. Ü. Yayınları, Ankara, 1980.
- Isaiah Berlin, "Two Concept of Liberty", *Political Philosophy*, Edited by Antony Quinton, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 1998

Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. A. Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1996.

Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. A. Bezirci, Say Yayınları, İstanbul, 1985.

Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. A. Cevzici, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1985.

Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1990.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar I*, çev. O. Özügül, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

Sigmund Freud, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. H. Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

## YAZAR HAKKINDA

Şahin ÖZÇINAR, Yrd. Doç. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Antalya.

E-posta: sahinozcinar@akdeniz.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Şahin ÖZÇINAR, Assist. Prof. Dr.

Akdeniz University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Antalya.

E-mail: sahinozcinar@akdeniz.edu.tr



## Gazali ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)

### Özet

Bu makalede Gazali ve İbn Rüşd'ün farklı fikirlere yönelik dışlayıcı bakışlarını temelleriyle birlikte ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda öncelikle Gazali ve İbn Rüşd'ün İslam dünyasındaki diğer düşünce/mezhep/ekol/yaklaşımlara yönelik bakışlarını ortaya koyduk. Sonrasında onların kendi alternatif hakikat yolları hakkında bilgi verdik. Ortaya çıkan tabloda iki düşünürün de diğer fikirlere yönelik dışlayıcı bir bakış açısı sergilediklerini ve farklı görüşleri sapkınlık, dalalette kalma, bidat ve küfürle nitelediklerini gördük. Onları bu bakışa iten etkenlere ve bu yaklaşımın kendilerinde ortaya çıkardığı çelişiklere vurgu yaptık. Biz bu yaklaşımın felsefi, düşünsel, bilimsel tavır ve tutuma uymadığını ve hoşgörüden uzak bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Dolayısıyla bu çerçevede birtakım eleştirilerimize bu makalede yer vermeyi ihmal etmedik.

### Anahtar Terimler

Gazali, İbn Rüşd, Dışlayıcı Bakış, Hoşgörü, Hakikat, Mezhep.

## Ghazali and Ibn Rushd's Exclusive Views and its Bases (A Critical Approach)

### Abstract

In this article, we have tried to present Ghazali and Ibn Rushd's exclusive views toward the other ideas with its bases. In this context, firstly, we have presented Ghazali and Ibn Rushd's aspects to the other ideas/sects/approaches in Islamic world. Than we have informed about their alternative truth paths. In the resulting frame, we have analyzed that two philosophers displayed an exclusive view toward other ideas and accused them of misguidedness, estraying, heresy and being unbelief (kufr). We have emphasized factors or causes that lead them to this views, and contradictions they reveal. We have considered that this is an approach which doesn't agree with philosophical, ideational and scholarly attitude and far from tolerance. Because of that, within this scope we have not neglected including some our critics in this article.

### Keywords

Ghazali, Ibn Rushd, Exclusive View, Tolerance, Truth, Sect.

## Giriş

İslâm dünyasında felsefî konularla ilgilenmiş, döneminin felsefî birikimini, inandığı dinin inanç ve ibadet ilkelerinin yanı sıra dinî ilimler ve bireysel deneyimleriyle yoğurup kendine özgü bir yol çizerek bu konularda eserler yazmış şahsiyetler hep olagelmıştır. Gazali (1058–1111) ve İbn Rüşd (1126–1198) de bunların başında gelir. Bu makalede, Gazali ve İbn Rüşd'ün İslam dünyasında ortaya çıkan farklı düşünce/ekol/bakış açısı vs.ye yönelik dışlayıcı bakışlarını tespit etmeye, böyle bir bakışın sergilenmesinde etkili olan faktörlere, bu bakışı ortaya koyarken düştükleri çelişiklere ve bunlara yönelik tenkitlerimize yer vereceğiz. Ayrıca onların dışlayıcı bakışlarının felsefî ve düşünsel tavır ya da tutumla ne derece örtüştüğünü de irdeleneceğiz.

İki düşünürümüzün dışlayıcı bakış açılarının irdelenmesinin ve bunun felsefî ve düşünsel bir tavır olmadığı şeklindeki vurgunun, öncelikle onlara ait fikirlerin anlaşılmasında ortaya çıkacak yanlış anlaşılmaları gidermede, felsefî ve bilimsel metottaki hataların tekrar edilmesinin önüne geçmede, başka fikirleri hoşgörülle karşılamının teşvik edilmesinde birtakım imkânlar sağlayacağını düşünmekteyiz. Onların dışlayıcı bakışlarını eleştirmemizin ise -daha önce kendilerinin de yaptığı gibi- yeni fikirlerin ortaya çıkmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. Gazali ve İbn Rüşd'ü bir arada ele almamızın sebeplerine gelince, bunda kendilerinin hakikat arayışlarıyla ilgili sınıflandırmaları (metodik), bunlara yönelik yorum ve tepkilerinde (içerik) benzerlikler göstermeleri ve tabî ki sonrakinin öncekine yönelik eleştirileri (ilişki) etkili olmuştur. Bu iki düşünürümüzün yanı sıra Müslüman düşünürlerden daha başkalarını da örnek vermek mümkünse de bu durum çalışmamızın boyutlarını aşacağı için kendilerine burada yer vermedik.<sup>1</sup>

Gazali ve İbn Rüşd'ün farklı görüşler ve bunlara yönelik dışlayıcı tavırlarını sorgulamaya geçmeden önce, felsefî ve düşünsel tavır ile bilimsel ve hoşgörülü bakıştan ne kast ettiğimizi bir çerçeve oluşturarak belirtmekte yarar olacaktır. Bu çerçeve birtakım eleştirilere açıktır ama değerlendirme yapmanın bu şekilde olanaklı olabileceği de bilinmelidir. Burada çizeceğimiz çerçeveyi “felsefî”, “düşünsel” ve “bilimsel” gibi kavramlara başvurmadan bunlardan sadece “felsefî” kavramıyla da belirtebiliriz. Zira ele aldığımız konunun zaman dilimine dikkat edilirse “felsefe” denen şeyin günümüzde sınırları daralmış/daraltılmış felsefe disiplininin ibaret olmadığı fark edilir. Öyleyse felsefe bu anlam da dâhil olmak üzere, o dönemde sahip olduğu anlamlar ve içerimler bağlamında düşünülmeli ve felsefî bakışa bu doğrultuda bakılmalıdır. Bu hususa dikkat çekmek için biz felsefî, düşünsel ve hatta bilimsel bakış açısı kavramlarını bu çalışma boyunca kullandık.

<sup>1</sup> İslam dünyasında birçok düşünür hakikat arayışlarını sınıflandırmıştır. Burada iki örnek daha vermek gerekirse bunlardan Ömer Hayyam'ın (1048-1231) tasnifine göre hakikati arayanlar 1. Kelamcılar, 2. Filozof ve Hukema, 3. İsmailiyye ve Talimiyye, 4. Tasavvuf Ehli olmak üzere dört grup olup ona göre hakikat ehli tasavvuf yoludur (Deniz 2003: 151-152). Endülüslü Abdülhak İbn Seb'in (1217-1270) ise hakikati arayanları 1. Fakihler, 2. Eş'âriyye (Kelamcılar), 3. Filozoflar, 4. Süfîler, 5. Mukarrebler/Muhakkikler olmak üzere beş gruba ayırmış ve hakikate ulaşanların Mukarreb/Muhakkik yol olduğunu ileri sürmüştür (Bozkurt 2009: 283-309).

Bilinmektedir ki felsefe, hikmet sevgisidir ve bir hakikat arayışını ifade eder (Jaspers 1995: 47; Gürsoy 1991: 20; Keklik 1996: 1-37). Hakikati araştırmak ise Aristoteles'in dediği üzere bir açıdan kolay bir açıdan da güç bir iştir. Kolaydır; çünkü insanlar ondan tamamen uzak durmaz. Zira herkesin, şeylerin doğası hakkında söyleyecek doğru bir sözü vardır. "Bir kapıya kim isabet ettiremez [ki]!?" sözü de bunu ifade etmektedir. Hakikate ulaşmak güçtür; çünkü hiç kimse onu tam olarak elde edemez; zira bir doğaya her yönüyle vâkıf olmak güç bir iştir (Aristoteles 1996: II/1, 993a 30-993b 1-5). Bu nedenle felsefe her ne kadar hakikati bulamasa da ona ulaşmanın önündeki engelleri kaldırır ve herkesin hakikate az da olsa ulaşma ihtimalini göz ardı etmez. Dolayısıyla Aristoteles'in de belirttiği gibi herkesten öğrenilecek bir şey vardır. Yüzeysel görüşleri ileri sürenler bile en azından düşünme yetimizi geliştirmemize yardımcı olur (Aristoteles 1996: II/1, 993b 12-20).

Bu açıdan baktığımızda felsefe mutlak hakikatlere ulaştığını iddia etmez (Jaspers 1995: 43). Onda "biliyorum"lardan çok "bilmeye, anlamaya çalışıyorumlar" vardır (Gürsoy 1991: 20). Bunun için Jaspers "Felsefenin özü, gerçekliğin elde bulundurulması demek değildir.", "Oysa felsefe belli bir yolda olmak demektir." (Jaspers 1995: 47) diyerek mutlak hakikate ulaştığını iddia etmeyi ve dışındakileri tamamen yanlış görmeyi dışlamış olmaktadır. Bu özelliğiyle felsefe, kesin, su götürmez ve şaşmaz bir bilgi vermez. Felsefe, tartışmayla, eleştiriyle ve dolayısıyla aklı kullanmakla olur. Bundan dolayı filozof bağınaz ve önyargılı olmamalıdır (Tanilli 1997: 14,16). Felsefe ve filozof, sorgulama, araştırma ve incelemeye önem vermelidir (Turgut 1991: 8). Felsefe kuşkuyu gerektirdiğinden filozof da kuşkucu ve eleştirel olmalıdır. Elbette başkalarının görüşlerini olduğu gibi kabul etme mecburiyeti yoktur. Çünkü filozof, varlığın kendisinden bile şüphe eder. Kullanılacak yöntemi, varlığı, doğruyu, yanlışını kısaca her şeyi sorgular. Bu açılardan filozof mutlak özgürdür (Arslan 1999: 33-34). Ayrıca felsefe şahsî bir faaliyet ve hikmet arayışıdır da (Heimsoeth 1952: 16; Deleuze - Guattari 1993: 11-20). Öyleyse felsefe ve filozofta bulunması gereken tavır ve bakış açısı 1. Şüphe duymak ve dogmatik olmamak 2. Açık görüşlü ve hoşgörülü olmak 3. Belirsizlik ve yargıda bulunmamak 4. Sakinlik ve duygusuzluk<sup>2</sup> şeklinde sıralanabilir. Burada üçüncü ilkenin nihai ve mutlak kararlar vermekten sakınmayı, dördüncü ilkenin de duygularla ve tepkisel bir şekilde hareket etmemeyi ifade ettiğini belirtmek gerekir. Bu dört ilke, her ne kadar filozof ve felsefe için belirlenmiş olsa da, aslında her alandaki düşünsel faaliyet için geçerli kılınabilir. Zira fikrîsel muhalefetlere bu ilkeler doğrultusunda yaklaşmak yanlış yargılarda bulunmayı engeller, başka görüşlerin de birer yorum olduğu hoşgörüsünü kazandırır. Her ilimde farkı görüşler gelişimi sağlar ve bu farklı görüşlere saygılı olmak esastır. Görüş ve yorumlara saygılı olmak, onların mutlaka kabul edilecekleri anlamına da gelmez. Bir görüş kabul edilmese bile en azından onu anlamaya çalışmak gerekir. Muhalif görüşün kavramları tahlil edilip bir sistem içerisinde değerlendirilmeli ve reddinden öte bütünsel anlamda tutarlılığı/tutarsızlığı ortaya konmalıdır. Ama yine de dışlamadan, hakir görmeden yeni şartlar içerisinde değerlendirilmeli ve kullanılmalıdır (Gürsoy 1991: 20-21).

<sup>2</sup> Felsefî tavır veya davranış ile ilgili tespit edilen dokuz ilkeden geriye kalanlar şunlardır: 5. Merak-şaşkınlık, 6. Reflexion-dönüşüm-yansıma, 7. Aklın ve deneyin yönlendirmesini istemek, 8. Tahmin spekülasyon, 9. Devamlılık ve ısrarlılık (Çüçen 2005: 46-48).

Bu çerçeveyi esas alarak Gazali ve İbn Rüşd'ün yaklaşımlarını değerlendirmeye geçebilir ve ilk olarak şu ön tespitlerde bulunabiliriz. Her iki düşünürümüz de farklı düşünce, yorum ve hakikat arayışları/bakışları/anlayışları ve bunları savunanları ya yanlış bulmuşlar ya sapkınlık ve dalalet üzere görmüşler ya bidat ve bidat ehli kabul etmişler ya da tekfir etmişler yani dinden çıkmış olmakla nitelemişlerdir. Bu bakış açılarından sadece ilkinin doğal ve hatta faydalı olduğunu söyleyebiliriz ama geriye kalan yaklaşımların hem hatalı hem de anlamsız olduğunu düşünüyoruz. Elbette Gazali ve İbn Rüşd'ü bu bakışa götüren farklı sebepler vardır. Kanaatimizce bu sebepler, yeni bir hakikat yolu ortaya koyma girişimi -ki bu doğal ve yararlı bir tavidir-, tepkisel yaklaşımlar, dinin inanç ilkeleriyle ilgili hassasiyetler ve dayanağı Hz. Peygamber'in yetmiş üç fırka hadisine<sup>3</sup> dayanan “fırka-i nâciye” anlayışı şeklinde sıralanabilir. Ancak bunlar ne derece geçerli sebeplerdir? Şimdi bunları temelleri ve çelişkileriyle beraber eleştirel bir bakışla sorgulamaya geçebiliriz.

### Gazali'nin Bakışı

Gazali'nin dışlayıcı bakışının ilgili olduğu birçok felsefi ve dinî mesele vardır. Epistemolojik bir konu olan hakikat ve ona ulaşma, epistemoloji, hermeneutik ve dinî metinlere yönelik yaklaşımlarla ilgili olan te'vil<sup>4</sup> meselesi bunlardan bazılarıdır. Bu konular aynı zamanda birbirleriyle oldukça ilişkilidirler. Zira hakikat arayışı bir te'vil anlayışına dayanmakta, yapılan te'vile göre bir hakikat düşüncesi oluşmakta ve beraberinde farklı mezhep/ekoller ortaya çıkmaktadır. Ancak burada tüm bu konuları ve Gazali'nin te'vil, hakikat ve hakikate ulaşma anlayışını, bu yolda gayret gösteren mezhepleri ve bütün görüşlerini ortaya koymak elbette mümkün olmadığı gibi bu doğrultuda yapılmış bazı çalışmalar da vardır (Bkz. Vural 2004; Ayman 2000; Orman 2000; Gündoğdu 2000: 410-419; Tatar 2000: 429-440; Gemuhluoğlu 2010). Fakat biz bu meselelere konumuzla ilgili olduğu kadarıyla eğileceğiz.

Gazali için hakikate ulaşmış veya ulaştıracak yolu bulmak, hayatının önemli bir sorunu ve hedefidir. Gençliğinden itibaren farklı ekol ve anlayışlar deryasının en bulanık yerlerinde dolaştığını söyleyen Gazali için bu arayıştaki temel amaç, hak ile batılı, sünnete uyan ile uymayanı (bidat) ayırmak için her grubun inancını araştırıp

<sup>3</sup> Bu hadisin metni şu şekildedir: “Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrılmışlardır. Bunların bir tanesi cennette ve yetmiş tanesi de cehennemdedir. Hıristiyanlar da yetmiş iki fırkaya ayrılmıştır. Yetmiş biri cehennemde bir tanesi ise cennettedir. Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, elbette benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan bir fırkası cennette, yetmiş iki fırkası cehennemde olacaktır.” Cennete gidecek fırka hangisidir sorusuna Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: “Sünnete ve cemaat-i müslimine sarılan kimselerdir.”, Başka bir rivayette ise “Benim ve ahabımın (yolu) üzerinde olanlardır.” demiştir. (Daha sonra da geçecek olan bu hadis ve varyantları için bkz. İbn Mace, Fiten 17; Ebu Dâvud, Sünnet 1; Tirmizî, İman 18).

<sup>4</sup> Te'vil, hem “bir sözün ya da yazılı bir metnin kapalı yönlerinin açıklanıp yorumlanması, metnin gerçek maksadının ortaya konulması” hem de “bir lafzı ilk ve aslı manasından ikincil manasına hamletmek” şeklinde yaygın şekilde tanımlanmışsa da her disiplinin ve bazen her düşünürün kendisine özgü farklı bir te'vil tanımı ve anlayışı olmuştur. (Bu konuda kapsamlı tartışmalar için bkz. Öztürk 2003:179-197; Mavil 2012: 187-202).

mezheplerin sırlarını açığa çıkartmaktadır. Ona göre hakikate ulaşmak bir yakîn (kesin bilgi) meselesidir ve yakîn gerçekleşince hakikate ulaşılabacaktır. Yakîne ulaşmak da öncelikle taklitten, tüm önyargı ve otoritelerin (anne-baba, hoca vs.) etkilerinden uzaklaşmakla olur. Yakîni sağlayan ilimle de bilinen şeyler açıkça anlaşılır, şüpheler yok olur, yanlışlık ve hata silinir (Gazali 1998: 22-24).

Hakikati bulmak bu derece önemli olduğu için, Gazali birçok ekolün görüşlerini incelemiş ve kurtuluşa eren grubu (firka-i nâciye) bulmak için ciddi çabalar harcamıştır. Bu nedenle onun eserlerinde her an bir mezheple ilgili yorum ve eleştirilerle karşılaşmak mümkündür. *Fedâihu'l-bâtıniyye*, *Kavâsimu'l-bâtıniyye*, *Faysalu't-tefrika beyne'l-Islâm ve'z-Zenâdika*, *Mekâsidu'l-felâsife*, *Tehâfutu'l-felâsife*, *el-Munkız mine'd-dalâl* gibi eserlerini de belli mezheplerin görüşlerini yıkmak amacıyla yazmış ve bu mezheplerin adlarını bazı eserlerinin isminde kullanmıştır. Sonuçta Gazali, araştırma döneminin sonunda ve ulaştığı hakikatin neticesinde İslâm dünyasında hakikate ulaşmayı hedefleyen belli başlı dört ekol belirlemiştir. Bunlar, Kelâmcılar, Talimiyye, Filozoflar ve Sûfîlerdir (Gazali 1998: 20, 34-35).

Gazali'ye göre bu mezheplerin ilk üçü hakikate ulaşamamıştır. Bu üç mezhep ve alt gruplarına baktığımızda, bunların daha çok inançla ilgili konular üzerinde yorumlar yapan mezhepler olduklarını görürüz. Nitekim ekseriyetle amelî konularla ilgilenen fakihlerin bu tasnifte yer almamış olması bundan olsa gerektir. Ancak fakihler de zâhîrle ilgilenmeleri gereğiyle Gazali'nin eleştiri oklarından kaçamamış (Gazali 1993: 1/52-53,56,64) fakat inanç noktasında Gazali'nin çizdiği çerçevenin dışına çıkmadıkları için ilk üç mezhep gibi görülmemiştir.

Gazali'nin mezheplere dair görüş ve değerlendirmelerini incelediğimizde ona ait net bir çizgi belirlemek o kadar da basit görünmemektedir. Zira hayatının belli dönemlerinde ciddi kırılmalar yaşamış olan Gazali'nin, eserlerine göre farklı kurtuluş reçeteleri verdiği bir gerçektir. Bazen Eş'ârîlik'i bazen de sûflîği ön plana çıkartması buna örnektir. Ancak bütün eserlerini göz önüne alıp konuyla ilgili ifadelerini karşılaştırdığımızda kurtuluş yolu olarak, bu dört mezhebin dışında, ortaya bir Ehl-i Sünnet yolu çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet bu bağlamda bir mezhep isminden çok bir ana çerçeveyi ve ölçütü ifade etmektedir. Bu ana çerçevenin sınırları ise Gazali'de "orta yol" anlayışıyla çizilmiştir. Nitekim *İktisad*'ında ileri sürdüğü düşünceler ve eserin bizzat ismi (İktisad) "orta yol" anlayışına dayanır. "Ehl-i Sünnet" in ona göre orta yolu ifade etmesi şu cümlelerinden anlaşılır: "Şimdi Ehl-i Sünnet'in doğru yolu bulmaya nasıl muvaffak olduğuna ve gerçekten itikatta iktisada nasıl riayet ettiğine bir bakınız." (Gazali 1971: 67). "Akıllı olan herkesin bilmesi gereken 'itikatta orta yol' işte budur." Gazali'nin "Allah, Ehl-i Sünnet'i hak ve hakikat üzere kaim olmaya muvaffak kıldı. Böylece onlar doğru yolu bulmuşlardır..." (Gazali 1971: 54) şeklindeki ifadesi ise Ehl-i Sünnet'in kurtuluş yolu olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Gazali'nin "orta yol" anlayışı, problemleri çözmesinde de bir ölçüttür. Örneğin, kulun fiilleri ve kudreti meselesinde Ehl-i Sünnet'in, Cebriye ve Mutezile arasında bir yol takip ettiğini belirtmiştir (Gazali, 1971: 67 vd.). Zat-sıfat ilişkisinde aşırı uçlardan (tefrit) biri olan filozofların bir tek zatı kabul ettiğini, diğer uç olan ifratın (Mutezile ve Kerramiye'den bazıları) ise sıfatları kendi başına kaim gördüğünü söylemiştir. Orta görüşün, zatla kaim olan sıfatları ne zattan ayrı ne de gayrı kabul ettiğini ileri sürmüştür (Gazali, 1971: 100-102). Yine

Gazali'nin Ehl-i Sünnet çerçevesi, kelâmî eserlerde kelâmî-aklı, sûfî nitelikli eserlerinde ise tasavvufî-tecrübî bir orta yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Şayet onun fikir dünyasını, eser kronolojisi üzerine bina edersek, kelâmî-aklı nitelikli yolun, zamanla yerini tasavvufî-tecrübî bir yola bıraktığını söyleyebiliriz. Nitekim onun *el-Munkız*'daki ifadeleri, sûfî yola girmeden önceki akıl temelli kurtuluş yolunun aslında sapkın bir yol olduğunu göstermektedir. Gazali, tüm mezhepleri en ince ayrıntısına kadar bilmenin, hangisinin hak, hangisinin bâtil olduğunu bulmanın, hakikate ulaşmak için gerekli şartlar olduğunu vurgulamış ve bunu taklitçilikten kurtulmak için zarurî görmüştür. İşte bu nedenlerle Gazali, şüpheye düşüp, araştırmalar yaptığı ve hakiki bilgiye ulaşmadaki yolları araştırıp bilgi kaynaklarını sorguladığı ve kendisince henüz sonuca ulaşmadığı dönemi “safсата mezhebi üzerinde olmak” şeklinde nitelemiştir (Gazali 1998: 19, 22-23, 30).

Dolayısıyla Gazali *Munkız*'dan önceki eserlerinde kurtuluş yolunu “hakiki ilim”de görse de hayatının sonlarında bunu sûfî yola bırakmıştır. Fakat bu sûfî yol, çerçevesini çizdiği Ehl-i Sünnet'in sınırları dışına çıkmamalıdır. Çünkü o, *İhya*'da Ehl-i Sünnet inancına dayalı bir sûfî yolu önermiştir. Ona göre kurtuluşa eren bu yol, Peygamber ve sahabesinin yoludur. Dünya ve ahiret dengesini, yani itidalli olmayı öngören, ifrat ve tefritten kaçınan bu yol, Gazali'ye göre “firka-i nâciye”dir, çünkü Hz. Peygamber; “Ümmetim benden sonra yetmiş üç fırkaya bölünecek, bunlardan yalnız bir firka kurtulacaktır.” buyurmuş, “Onlar kimdir?” diyenlere de “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaattir.” demiştir. “Ehl-i Sünnet kimdir?” diye soranlara ise “Ben ve ashabımın yolu üzerinde olanlardır.” karşılığını vermiştir (Gazali, 1993: III/508-509).

Gazali'nin bu görüşlerine baktığımızda, temelinde “firka-i nâciye” anlayışının bir bakış açısı olarak yer aldığını görmekteyiz. Her ne kadar Ehl-i Sünnet anlayışını bir çerçeve/ölçüt olarak en geniş manasıyla belirlediğini kabul etsek de bu çerçevenin dışında birçok mezhebin kaldığını ve bunların küfür ya da bidatle damgalandığını bilmekteyiz. Gazali'nin anlayışında “firka-i nâciye” vardır ve onun düşünce sistemi bunu gerekli kılar. Zira “Biliniz ki, insanların çeşitli din ve milletlerde bulunması, daha sonra da İslâm ümmetinin kendi arasında çeşitli gruplara ayrılmış olması hali, içinde birçoklarının bulunduğu, pek azının kurtulduğu bir denizdir. Her grup kurtuluşa eren ‘firka-i nâciye’nin kendisi olduğunu iddia eder.” diyen Gazali, bu ifadelerinin hemen ardından “Ne var ki insanlar kendi aralarındaki işlerini parça parça böldüler. Her grup kendilerinde bulunan (fikir ve davranış) ile sevinip böbürlenmektedir.” (Mü'minin, 23/53) ayetini ve Hz. Peygamber'in yetmiş üç firka hadisini aktarır. Hatta o, bu doğrultuda Hz. Peygamber'in haber verdiği grupların hemen hemen tamamlandığı tespitinde bile bulunmuştur (Gazali 1998: 21)!

---

sadece bâtına takılıp kalan Bâtınîler ile sadece zâhire takılıp kalan Haşviyye'nin yanlış yolda olduklarını, ancak iki anlayışı dengeli bir şekilde kabul edenlerin kâmil olduklarını söylemiştir (Gazali: 1994: 50-51). Âlemin ezeliği meselesinde Dehriyye'nin mutlak, filozofların ise kısmî ezeliği savunduklarını söylemiş, doğru görüşü ise Ehl-i Sünnet'e vererek onları hak ehli (ehlu'l-hak) görmüştür. Ayrıca onların âlemin bir yaratıcı tarafından sonradan yaratıldığı anlayışını en makul ve mantıklı görüş olarak kabul etmiştir (Gazali 2003: 79; 1971: 77).

Ancak Gazali'nin geniş bir yelpazeye yayılmış çok sayıdaki eserinde, yukarıda ulaştığımız fikirleriyle tamamen tezat oluşturacak ifadelerini görmek de mümkündür. Bu doğrultuda o, mezhep taassubuna şiddetle karşı çıktığını, bir mezhebe körü körüne bağlanmanın Kur'an'ı anlamayı engellediğini, mezhep imamı hakkında taassup gösterenlerin şeytana uyduğunu açıkça söylemiştir (Gazali, 1993: I/805, III/79). Bunun yanında Gazali, filozofları tekfir etse de onların görüşlerinden yararlanmış ve bir kısmını da benimsemiştir. Öyle ki, bu konuda çelişkiye düştüğünü sananlara "Arkadan gelen daha önce geçenin ayak izine basmıştır." (Gazali 1998: 60) sözüyle cevap vermiştir. Hatta o, diğer sözlerini unutarak, gerçeklerin filozofların, şeriatın veya mutasavvıfların kitaplarında bulunabileceğini, sadece filozofların kitaplarında bile olsa; eğer bu sözler akla uygun, apaçık, kesin delillerle desteklenmiş ise kitap ve sünnete muhalif değilse, o sözün terk edilmemesi gerektiğini söyler. Düşüncesi bätül olan kişinin hak sözlerini inkâr etmek yanlışdır diyen Gazali "sözün doğruluğu sahibine göre belirlenmemelidir" ilkesini benimser (Gazali 1998: 60-62).

İşte Gazali'nin bu yaklaşımı ile sapkınlık, dalalet, bidat ve tekfirle nitelediği diğer yollara dair fikirleri arasında ciddi çelişkiler vardır. Bu durumu fark eden İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*'de, dışındakileri tekfir etme anlayışının, esasında te'vil meselesiyle ilgili olduğunu ve Gazali'nin koyduğu ilkelerle, dışındakileri (özelde filozofları) tekfir etmenin bir çelişki doğurduğunu söylemiştir (İbn Rüşd 1992: 80-83). İbn Rüşd'ün bu tespitini önemseyerek Gazali'nin te'vil anlayışına ve bu anlayışın neden böyle bir tekfir sonucunu doğurduğuna kısaca bakmak gerekir. Gazali'nin te'vil anlayışının "fırka-i nâciye", tekfir ve bidat ile ilişkisini en net ve öz biçimde *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde bulduğumuz için<sup>6</sup> bu eser çerçevesinden konuyu irdeleyeceğiz.

Gazali *Faysalu't-tefrika* adlı eserinde öncelikle küfür ve iman tanımlarıyla yola çıkar. Ona göre "Küfür, peygamberi, Allah'tan getirdikleri şeyler hususunda yalanlamaktır. İman ise peygamberi Allah'tan getirdikleri her şey hususunda tasdik etmektir." (Gazali: 78). Bu tanımlara göre Gazali, Yahudi ve Hıristiyanlar ile Brahmanlar ve Dehriyer'i tekfir etmenin şer'î bir hüküm olduğunu söylemiştir. Bir kişiyi tekfir etmek, o kişinin kanının helal olması ve ahirette cehennemde ebedi kalacağına hükmetmek demektir. Bu kadar ciddi bir mesele olduğu için küfürün şer'î delille bilinmesi gerekir. Şer'î delil de ya nassa (ayet ve hadis) ya da nassa dayalı kıyasla olur. Gazali'ye göre Yahudi ve Hıristiyanlar nassa dayalı olarak, Brahmanlar, Zındıklar<sup>7</sup> ve Dehriyer (materyalistler) ise nassa dayalı kıyasla kâfir olmuşlardır. Gazali için küfür ve iman kavramlarıyla benzerlikleri nedeniyle tasdik ve tezkîp kavramları da önemlidir. Ona göre tasdik, haberle hatta daha doğrusu haberi verenle ilgili olup mahiyeti, Peygamber'in var olduğunu haber verdiği şeylerin mevcudiyetini varlığın beş mertebesiyle kabul etmektir. Bu beş mertebe de zatî, hissî, hayalî, akli ve şibhî varlık

<sup>6</sup> Gazali'nin te'vil ile ilgili diğer bir eseri de *Kanunu't-Te'vil*'dir ve Türkçeye çevrilmiştir (Bkz. Gazali, 2000: 521-526; Te'ville ilgili olarak ayrıca bkz. Gazali 1987).

<sup>7</sup> Zındık kavramı çok farklı şekillerde tanımlanmıştır. Manihaizm, Zerdüştlük, zend, münafık, kâfir vb. kavramlarla ilişkilendirilen zındık kavramı, İslam dünyasında ortaya çıkan bazı farklı mezheplerin kötülüğünü ifade etmek için kullanılmıştır. Zındık kavramı, en yumuşak düzeyden başlayarak, İslam'ın simgelerini inkârdan gizli kâfirliğe kadar farklı manaları barındıracak şekillerde anlaşılmıştır (Bkz. Özen 2001: 18-24).

şeklinde sıralanabilir. Bu beş mertebeyi bilmeyenler, muhaliflerini bir şeyin varlığını inkârla ya da bir konuda tekfirle itham etmişlerdir (Gazali: 78-80). Tekzip ise tasdikle ilgili olarak anlatılan tüm hususların reddedilmesi demektir (Gazali: 83).

Gazali'nin tasdik ile ilgili anlattıkları, tekfir etmenin nedenini anlamada büyük öneme sahiptir. Zira muhatabın bir konuyu kabul edip etmediğini anlayabilmek için varlığın beş mertebesini bilmek gereklidir. Aksi takdirde o kişiyi tekfir etme yanılığına her an düşülebilir. Nitekim Gazali, fırkaların, muhaliflerini tekfir ettiğini, Hanbeliler'in Eş'ârîler'i, Eş'ârîler'in de Mutezile'yi çeşitli açılardan tekfirle suçladığını söylemektedir. Fakat bunun yanlış olduğunu belirten Gazali, şeriat sahibinin sözlerini, zikredilen beş dereceden biriyle te'vil eden herkesin şeriatı tasdik edici olduğunu savunur (Gazali: 83). Bu nedenle o, "Küfrün tanımının, Eş'ârî, Mutezile veya Hanbelî gibi mezheplere muhalefet etmek şeklinde düşünülmesi akılsızlık ve taklitçiliktir." (Gazali: 77) diyerek tekfiri gerektiren hususları şöyle sıralar:

1. Teorik şeyler iki türdür. Birincisi esas prensipler diğeri ise tali meselelerdir. İmanın esas prensipleri üçtür: Allah, peygamber ve ahiret. Bunun dışındakiler ise ayrıntılardır. Ayrıntılar nedeniyle kimse tekfir edilmez; ancak bidatçı ve hatalı olabilir. Örneğin fikhî konular, halife ve sahabelerin durumlarına dair konular, hilafet anlayışındaki farklılıklardan dolayı kimse tekfir edilemez.

2. Tevatürle gelen hususları reddetmek tekfiri gerektirir. Örneğin "Mekke'deki beyt, Allah'ın hac ile emrettiği Kâbe değildir." demek, küfrü gerektirir. Zira bu husus bize tevatürle ulaşmıştır. Gazali bunları, hakkında te'vil ihtimali olmayan ve aksi istikamette burhan getirilmesi düşünülemeyen konulardan görür. Bedensel diriliş (cismanî haşr) ve Allah'ın bilgisi meselesi de bunlardandır ve inkâr edilmeleri durumunda tekfir gerekir.

3. Vahit haberle veya icma ile sabit olan hususları reddetmek ise tekfiri gerektirmez. Zira icma meselesi, hakkında ihtilaf olan bir meseledir.

4. Eğer bir hususta kesin bir delil varsa onu kabul etmek gerekir. Eğer onu avama açıklamak zararlı ise bunun açıklanması bidat olur. Eğer kesin bir burhan olmamasına rağmen zann-ı galip ifade ediyorsa ve dine de bir zararı bilinmiyorsa –Mutezile'nin Allah'ın görülmesini reddetmesi gibi- bu, küfrü gerektirmeyen bir bidattir. Fakat bir konuda, zararının olduğu biliniyorsa ve bu husus bir içtihat ve fikir konumunda ise tekfir edilip edilmemesi ihtimal dâhilindedir. Eğer bu durum aşırı bir sūfi yorum olan İbahiyye gibi bir durum ise ve cehennemde ebedi kalmalarına dair hükümde bir şüphe olsa da bunların öldürülmesinin vacipliğinde şüphe yoktur. Bu gibilerinin öldürülmesi Gazali'ye göre yüz kâfiri öldürmekten daha faziletlidir. Çünkü bunların dine zararı kâfirlerden daha büyüktür (Gazali: 89-91).

Gazali, tekfir etmeyle ilgili olarak başka kriterlerin de ileri sürüldüğünü belirtmiş ama bunlara katılmamıştır. Örneğin tekfirden esas ölçünün bilgi olduğu, bu nedenle de Allah'ı bilmeyenin kâfir, bilenin ise mümin olduğu şeklindeki ilke ve "Ben sadece beni tekfir eden tekfir ederim" düşüncesi gibi. Bunların yanında "İki Müslüman'dan biri



diğerini küfürle itham ederse bu itham mutlaka ikisinden birine döner.” hadisini<sup>8</sup> de değerlendiren Gazali, bile bile bir kişi tekfir edildiğinde bu hadisin belirttiği hususun gerçekleşeceğini ifade etmektedir (Gazali: 98-99). Gazali bu değerlendirmelerden sonra te’vil şartlarının ve konularının iyi bilinmesi gerektiğini bir ön şart olarak koyar ve te’vil yapacakların şu hususları bilmeleri gerektiğini belirtir:

1. Zâhirî manası terk edilen şer’î nassın te’vile müsait olup olmadığını, müsait ise te’vilinin akla yakın bir te’vil mi yoksa uzak bir te’vil mi olduğunu bilmek gerekir. Zira te’vile uygun olan ve olmayan nassı ayırmak kolay değildir. Bu işe girişebilmek için Arap dilini, bu dilin esaslarını, istiare ve mecazı, deyimleri vs. bilmek gerekir. 2. Te’vil edilen nassın tevatürle mi, âhad olarak mı yoksa icmaya dayalı mı sabit olduğunu bilmek gerekir. 3. Zâhirî manaya muhalefet edilmesine sebep teşkil eden delil üzerinde de durmak gerekir. Bu delilin bir delilde bulunması gereken şartları taşıyıp taşımadığı bilinmelidir. 5. Söylenen sözün dine vereceği zararın büyüklüğü ve küçüklüğüne bakılmalıdır. Sözün saçma olması dine zarar verdiği anlamına gelmemelidir (Gazali: 91-92).

Bu kriterlerle tekfir işini uzmanlarına bırakan Gazali, tekfirden tereddüt edilmesi durumunda ise bundan kaçınılması ve acele edilmemesi gerektiğine dikkat çeker (Gazali: 90). Te’vil kurallarına uyararak te’vil yapanların tekfirini yanlış bulan Gazali, tüm mezhep müçtehitlerinin te’vili zarurî gördüğünü, (Gazali: 83) birbirlerine muhalefet etseler de ehl-i İslâm’a dil uzatmaktan ve çeşitli fırka mensuplarına kâfir demekten kaçınılması gerektiğini, kelime-i tevhit ilkesini benimseyip bununla çelişmedikleri müddetçe kimseye kâfir denilmemesi gerektiğini de vurgulamıştır (Gazali: 78).

Gazali’nin son ifadeleri başta olmak üzere bu fikirlerine baktığımızda onun diğer eserlerinde neden bazı grupları tekfir ettiğini anlamakta güçlük çekmekteyiz. Teorik olarak, birbirlerine muhalefet etmeleri nedeniyle birinin diğerini tekfirle suçlamayı yanlış bulan, tekfir yerine dalaletçi veya bidatçı ifadesinin kullanılmasını ve bunun da kişiye özgü bir yorum olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Gazali’nin (Gazali: 85) uygulamaya gelince filozofları ve başka mezhepleri küfürle itham etmesi anlaşılır gibi değildir.

Ancak Gazali, anlamakta güçlük çektiğimiz bu hususu yukarıda saydığı tekfiri gerektiren birinci ve ikinci kurala şöyle dayandırmaktadır: Kesin burhan olmaksızın zann-ı galip ile te’vil edenleri her konuda tekfir etmemek gerekir. Eğer bu te’viller akaidin ana konuları veya bunlarla ilgili önemli meselelerle alakalı değilse tekfir edilmemelidir. Mutasavvıfların yaptığı te’viller bunlara örnek verilebilir. Eğer bu te’viller halkı etkileyecek noktaya gelirse yine tekfir edilmez ama bidatçı denebilir. Ancak akaidin önemli ilkelerini kati delillere dayanmadan zanla te’vil yaparak nassların manalarını tahrif edenler ise tekfir edilir. Bedensel dirilişi reddetmek, Allah’ın tikelleri bilmemesi ve âlemin ezeliği gibi meseleler bununla ilgilidir ve tekfiri gerektirir. Bunları savunanlar da filozoflar mezhebinin büyük çoğunluğudur (Gazali: 87).

Gazali ayrıca bu üç meselenin kabul/red biçimiyle ilgili yaklaşımları üç gruba ayırır. Birincisi “mutlak zındıklık” olup bunlar bedensel dirilişi, Allah’ın tikelleri

<sup>8</sup> Hadis için bkz. Buhari, Edeb 44; Müslim, İman 26; Ebu Dâvud, Sünnet 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* N/142.

bilmesini ve âlemin sonradan yaratıldığını mutlak bir biçimde inkâr ederler. İkincisi “orta zındıklar” olup filozofların bakışını temsil eder. Üçüncü grup ise “Mutezili zındıklık”tır ki bunlar filozofların derecesine varmayan bir tezkibe yönelmişlerdir (Gazali: 88; 2003: 225-226). İşte Gazali bu tespitten sonra Hz. Peygamber’in “Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar müstesna hepsi cennete girecektir.” hadisini aktarır<sup>9</sup> (Gazali: 88). Bu durumda Gazali, zındıkları cehennemlik olarak kabul etmiş fakat “zındık” ifadesiyle kimi kast ettiğini açıkça söylememiştir. Ancak bunların filozoflar olduğu kesin gibidir. Nitekim mutlak zındıklar inkârcı olduklarından, hadisteki “ümmeitim” ifadesine zaten dâhil olmazlar. Gazali’nin Mutezile’yi tekfir etmediği bilinmektedir. O zaman geriye filozoflar kalmaktadır.

### İbn Rüşd’ün Bakışı

İbn Rüşd de Gazali gibi hakikate ulaşma çabalarına değinmiş, başka yorum ve ekollerden söz etse de nihayetinde bunları dört grupta toplamıştır. O, bu durumu sistemli bir şekilde *el-Keşf* isimli eserinde ele almıştır. Hatta söz konusu eserin yazılış amacı da budur. Çünkü İbn Rüşd bu çalışmasında dinin (şeriat) insanları sorumlu tuttuğu konuların zâhir inançlar olduğunu ve kendisinin de bu konuyu araştırmak istediğini söylemiştir. Bu araştırma içerisinde o, şâri’in (kanun koyucu) maksadını bulmaya çalışacağını, çünkü halkın bu noktada ciddi bir sıkıntıda olduğunu, bunun neticesinde de dalalette kalmış fırkaların (fırka-i dâlle), birtakım mezhepsel sınıfların türediğini belirtmiştir. Ona göre bu fırkalar, fikirlerinin “şeriat-i ûlâ”ya yani şeriatte ilkin konulmuş esaslara uygun olduğunu iddia etmekte ve kendilerine muhalif olanları da bidatçı ya da kanı ve malı mubah birer kâfir olarak görmektedirler. Fakat bu yaklaşım İbn Rüşd’e göre aslında şâri’in maksadından geriye dönmek demektir. Çünkü bu fırkalar şeriatin maksadını anlayamamışlardır. Ona göre dönemdeki bu fırkaların en meşhurları Haşviyye,<sup>10</sup> Eş’ariyye, Bâtuniye (Sûfiyye) ve Mutezile’dir (İbn Rüşd 1955: 36). Her ne kadar bu tasnif Allah’ın varlığını bilme meselesi bağlamında yapılmışsa da nihayetinde bu bağlam asıl itibarıyla hakikat meselesini oluşturur. Diğer yandan İbn Rüşd eserlerinde bu dört mezhep dışında başka mezheplerden de söz eder. Dehriyer, Zâhirîler ve Kerramiyye bunlardandır ve bunlar da yukarıdaki dört mezhep gibi ona göre hakikate ulaşamamışlardır (İbn Rüşd, 1998: I/25, 159-160, 301, 317-318, II/498, 508, 636; 1955: 58).

İbn Rüşd’ün ele aldığı mezhepler de Gazali’de olduğu gibi daha çok inanç ile ilgili mezheplerdir. Çünkü ona göre tüm bu mezhepler, Allah hakkında çeşitli itikatlara sahiptirler. Şeriatın birçok sözünü zâhirinden çevirerek inançlarına kaynak teşkil eden birtakım te’villere sapsmışlardır. Buradan ulaştıkları sonuçları da “şeriat-i ûlâ”nın herkesi inanmakla sorumlu tuttuğu inançlar olarak görmüşlerdir. Daha da kötüsü, bu

<sup>9</sup> Bu hadis Gazali’nin daha önce zikrettiği hadisin tersi bir mana vermektedir (Hadis için bkz. Makdîsî 1960: 39).

<sup>10</sup> Haşviyye, Allah’ın akıl yoluyla değil ancak nakil yoluyla bilinebileceğini kabul eden bir mezhep olup akli kıyaslara karşı çıkarlar. Haşviyye olarak da bilinir. (İbn Rüşd 1955: 37; 1992: 68; Altıntaş 1999: 61-64).

tutmuş oldukları yoldan ayrılanları kâfir veya bidatçi olarak kabul etmişlerdir (İbn Rüşd 1955: 36-37).

İbn Rüşd bu mezheplerin kendi yollarını hakikat yolu olarak görmelerine itirazda bulunmuştur. Farklı yapılarla sahip insanları hakikate götürecektir yolun (doğru yol) ana çerçevesi İbn Rüşd'e göre ise Kur'an'ın dikkat çektiği ve sahabenin dayandığı şer'î yoldur. Bu çerçeve içerisinde örnek vermek gerekirse Allah'ı bilmenin delilleri, Kur'an'ın ayetleri incelendiğinde ortaya çıkan inayet ve ihtira delilleridir (İbn Rüşd 1955: 52-53, 53-58). İbn Rüşd'ün belirlediği çerçeve Kur'an, Peygamber ve sahabenin yoluyla sınırlanmış ve dolayısıyla dinin özünü temsil etmektedir. Ona göre dinin esas ilkeleri inançla ilgilidir ve bu da Allah'ı bilmekte toplanır (İbn Rüşd 1955: 36-37). Kelâmî nitelikli *el-Keşf* eserinde dinin esas sorununu Allah'ı bilmeye bağlayan ve buna ulaşmak için çerçevesini dinin esas kaynaklarında arayan İbn Rüşd'ün, felsefi eserlerde bu kaynağı akılla ifade ettiğini görmekteyiz. Bu husus, onun *Faslu'l-makâl*'deki felsefe-din ilişkisinde izahını daha net bulmaktadır. Bu nedenle İbn Rüşd'ün alternatif hakikat yolu bu eserde felsefe ile isimlendirilmiştir. Çünkü ona göre felsefenin delalet ettiği konunun bilinmesi şeriat bakımından vâcib ve menduptur. Zira felsefe Allah'ın yarattığı varlıklara bakar ve onları Allah'a delaletleri açısından değerlendirir. Ayrıca şeriat, insanları akli kullanmaya ve bu yolla varlıkların bilinmesine davet etmiştir<sup>11</sup> (İbn Rüşd 1992: 64-65). Dolayısıyla felsefenin yoluyla şeriatın yolu Allah'ın varlığını bilme hususunda paralel giden iki yol olmaktadır.<sup>12</sup> Çünkü ona göre, "Burhanî nazar, şeriatın getirmiş olduğuna aykırı (neticelere) götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez, aksine (hakikat hakikate) uygun olur ve onun lehine şahadette (bulunur.)" (İbn Rüşd 1992: 75 vd.).

İbn Rüşd'ün bu ifadeleri, burhanı esas alan felsefenin/hikmetin/aklî yolun, hakikat yolu olduğunu göstermektedir. Ona göre bu yolun sonradan ortaya çıkmış olması ve başka milletlerden gelmiş olması bir sorun oluşturmaz. Nitekim akli kıyaslar, asr-ı saadette yoktu diyerek bunları bidat olarak görmek yanlıştır. Zira o dönemde fikhî kıyaslar vardı ve buna rağmen bidat olarak görülüyordu. Bunun yanında İslâm ümmetinin çoğu da akli kıyasları kabul etmiştir. Ayrıca felsefî yol da herhangi bir ilim gibi görülmelidir. İlimde de dinsel veya ırksal tutuculuk yanlışı olduğundan felsefenin İslâm dışından gelmiş olması, reddini gerektirmez. Öyleyse İbn Rüşd'de kurtuluş yolu, felsefe yoludur. Bu yolda sapıtanlar olsa da bu, onu hakikat yolu olmaktan alıkoymaz. Su içerken, suyun birinin boğazında kalıp onu öldürmesinden yola çıkarak suyu susamışlara yasaklamak nasıl yanlışsa felsefeden dolayı da sapmış olanlara bakarak felsefî yolu yasaklamak o derece yanlıştır (İbn Rüşd 1992: 67-74).

İbn Rüşd, hakikat yolunu belirledikten sonra, onun hakikate ulaşan/ulaşamayan tüm mezheplerin tespitinde ne tür kriterleri esas aldığına bakmak gerekir. Bu mesele

<sup>11</sup> Bu konudaki ayetler için bkz. Haşr 59/3; A'raf, 7/184; En'âm 6/75; Gaşiye 88/17; Âl-i İmrân 3/191.

<sup>12</sup> İbn Rüşd'e göre bu yol Kur'an'a doğrudan yönelmektir. Kur'an'a bakılırsa, doğru yol açıkça görülür. Nitekim asr-ı saadette Kur'an te'vil götürlmeden anlaşılıyor, te'vil edilecekse de bunlar halka izah edilmiyordu. Dolayısıyla bidatlere yönelmeden doğrudan Kur'an'a yönelmek gerekir (İbn Rüşd 1992: 112-113).

Gazali'de olduğu gibi İbn Rüşd'de de dönüp dolaşıp te'vil meselesine gelmektedir. İbn Rüşd'ün te'vil konusundaki görüşleri üç ana konu etrafında şekillenmiştir:

A. Te'vil ehliyeti ve entelektüel seviyeleri açısından insanların sınıflandırılması: İbn Rüşd bu açıdan insanları üç gruba ayırır: 1. Cumhur: Te'vil ve burhan ehli olmayan ve dindeki bazı hususların te'vile konu olup olamayacağını bilemeyen sıradan insanlardır. 2. Kelâmcılar: Bunlar cumhur ile âlim arasında, cedele dayalı te'vil yapan, ancak sorunları çözmede yeterli olamayanlardır. 3. Filozoflar: Asıl te'vil ehli olan ve gerçek âlimler bunlardır ( İbn Rüşd 1992: 104-105; 1955: 70, 82).

B. Te'vil edilebilecek nassların sınıflandırılması: İbn Rüşd bu nassları şöyle sınıflandırır: 1. Hatabî, cedeli ve burhanî yöntemlerin her biriyle bilinmesi mümkün olan ve bu nedenle örnekleme ve benzetmeye ihtiyaç duyulmayan konularla ilgili olan nasslar. Bunlar Allah'ın varlığı, nübüvvetin gerçekliği gibi dinin temel ilkeleriyle ilgili olan hususlar olup bunları tasdik etmeyen kâfir olur. Bu tür nassları te'vil etmemek gerekir. 2. Burhanî bilgi düzeyindekilerin mutlaka te'vil etmesi gereken nasslar: İstiva ayeti gibi. Eğer bunlar te'vil edilmezse küfürle karşı karşıya kalınabilir. 3. Bu iki grubun arasındaki nasslar: Bunlar bazılarına göre te'vil edilebilir, bazılarına göre edilemez. Buna ölümden sonra dirilme meselesi örnek verilebilir (Sarioğlu 2003: 215-216; İbn Rüşd 1992: 91-96). Bu sınıflandırma te'vil edilecek konunun muhtevasına yöneliktir. Bunun yanında İbn Rüşd, te'vile konu olan nassları ifade ve üslup açısından da sınıflandırmıştır. Ancak burada bunların hepsini ele almak mümkün gözükmemektedir (Sarioğlu 2003: 217-218; İbn Rüşd 1955: 147-150).

C. Hataların biçimleri veya sınıflandırılması: İbn Rüşd hataları ikiye ayırır: 1. Nazar ehlinden olan kişinin, yaptığından mazur sayıldığı hatadır. Uzman bir doktorun düştüğü hata gibi. Bu hata, uzman olmayanlar için mazur görülmez. 2. Hiç kimsenin mazur sayılamayacağı hata. Bu da kendi içerisinde iki şekilde düşünülebilir: Eğer hata şeriatın ilkelerinde yapılan hata ise bu küfürü gerektirir. Eğer şeriatın ilke olmayan hususlarında yapılan hata ise bidati gerektirir. Bu ikinci grup hatalar her çeşit delil getirme yöntemleriyle (burhan, cedel, hitabet) bilinebilen konulardaki hatalardır ve bu nedenle o şeyin bilinmesi herkes için mümkün olur. İmanın temel esasları olan Allah, peygamberlik, ahiret inancı gibi. Sonuçta İbn Rüşd şeriatın, nazari konularda uzman kişilerin düştükleri hataları günah olarak kabul etmediğini, uzman olmayan kişilerin hatalarını ise ister nazari, isterse de amelî olsun günah olarak kabul ettiğini belirtmiştir ( İbn Rüşd 1992: 89-91).

İbn Rüşd'e göre bu sınıflandırmalar neticesinde ortaya çıkan tablo hakikat ehlini ve bidat ehlini belirlemede önemli bir çerçevedir. Bu çerçeveye bakılarak kimin hak kimin batıl yolda olduğu tespit edilebilir. Te'vil ehliyeti ve entelektüel seviyeleri açısından yapılan gruplandırmadaki (A), birinci (cumhur) ve üçüncü (te'vil ehli veya filozoflar) sınıfların durumları nettir. İbn Rüşd'e göre birinci sınıfa giren insanlar zâhire göre iman etmeli ve te'vilden kaçınmalıdır. Te'vil etmeye kalkıştırlarsa bu durum onlar için küfürü gerektirir ( İbn Rüşd 1992: 97). Üçüncü sınıf ise te'vil ehlidir. Bunlar herhangi bir şer'î konuda hataya düşerlerse mazur görülür. Bu kanaatini Peygamberin "Hâkim içtihat eder de isabet ettirirse ona iki mükâfat vardır. Yanılırsa bir mükâfat vardır. Varlığın şöyle olduğuna veya böyle olmadığına hükmeden kişiden daha ulu hangi hâkim vardır? Bu hâkimler; Allah'ın te'vil (yetkisini) kendilerine tahsis ettiği

bilginlerdir.” hadisine<sup>13</sup> dayandırır. Bu grup, hatalarından dolayı tekfir edilemez ( İbn Rüşd 1992: 89-90).

İbn Rüşd, ikinci grup olan kelâmçıların te’vile ehliyetli kişiler olmamalarına rağmen te’vil yapmaktan sakınmadıklarını belirtmektedir. Bu grup, müteşabih konularda şüpheye düşmüş ve bu tür ayetleri kavrayamadıklarından dolayı da doğrudan ve haktan sapmışlardır. Sapıklığa düşmeleri, ayetten değil kendi yetersizliklerinden ileri gelmektedir. Yine ona göre bu grup, “Kalplerinde sapıklık bulunanlara gelince, bunlar fitne arzusuyla o beyanattan müteşabih olanlara bağlanıp kalırlar.”(Âl-i İmrân, 3/7) ayetinde ifade edilenlerdir. Bunlar cedel ve kelâm erbabıdır. Bunlar zâhir üzere olmadığını zannettikleri birçok ayeti te’vil etmişler ve sonra da “bu te’vil maksudun bih değildir. Allah’ın bu konuyu ‘müteşabih’ şekilde tebliğ etmesi, kulları imtihan etmek içindir.” demişlerdir. İbn Rüşd, bu bakış tarzına şiddetle karşı çıkmış ve şunları söylemiştir: Kur’an açıklama ve ifadede icaz düzeyindedir. Öyleyse müteşabih olmayan bir şeye müteşabih demek ve bu tahminle onu te’vil etmek ve “size farz olan, bu te’vile inanmaktır.” demek şer’in maksadından çok uzaktır. Oysaki bu konuların çoğu burhan ile izah edilip onaylanabilecek türden durumlardır (İbn Rüşd 1955: 83-85).

Dolayısıyla İbn Rüşd ikinci grubu hataların kaynağı olarak göstermiştir. Ona göre bunların yolunu tutmaktan dolayı birçok fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar da aynı bakışla hareket etmiş, her biri diğerine uymayan te’villerde bulunmuş ve şeriatçe de kast edilenin kendi te’villeri olduğunu sanmışlardır. Bu yüzden de şeriat darmadağın olmuş ve ilk vaziyetinden uzaklaşmıştır. İşte bu noktadan sonra İbn Rüşd, Gazali’de olduğu gibi yetmiş üç fırka hadisine dayanarak bu hadiste ifade edilen “firka-i nâciye”den kast edilenin, şeriatın zâhirine göre yol tutan, o zâhiri, halka da açıkça bildirmek suretiyle te’vil etmeyen fırka olduğunu söyler. Bu fırka da kendi yolu olan felsefi-aklı yoldan başkası değildir ( İbn Rüşd 1992: 112-114). Bu noktada dışındakileri sapkın, kendi yolunu “firka-i nâciye” gören İbn Rüşd, “Şeriatın ‘deva-ı azam’ını ilk taşıyan eden Havaric taifesi, sonra Mutezile fırkasıdır. Bunlardan sonra da sırasıyla Eş’âriyye ve Sofiyye gelir. Nihayet Ebu Hamid (Gazali) de çıkarak bu yolda pek çok ileri gitmiştir.” diyerek bu kanaatini pekiştirmiştir. Hatta o, Gazali gibi, birçok fırkanın çıkışını Hz. Peygamber’in geleceğe dair bir öngörüsü olarak da görmüştür (İbn Rüşd 1955: 85; 1992: 110-111, 115).

İbn Rüşd’e göre fırkaların çıkması ve tekfirleşmenin yaygınlaşması da temelde te’ville ilgili bir konudur. Ancak buradaki durum te’vilin içeriğinden çok onu gizlemek veya saklamakla ilgilidir. Buna göre te’vil konuları halka açıklanmamalıdır. Açıklayanlar halkın bu te’villerle düşecekleri kötü durumları paylaşma akıbetiyle karşı karşıya kalacaktır. Bunlar da cedel ehlidir. İbn Rüşd’ün bu yaklaşımı Gazali’nin de yaklaşımıdır. İbn Rüşd, cedel ehlinin bu kurala uymadığını, özellikle Mutezile ve Eş’ârîler’in te’villeri halka açtığını ve dolayısıyla da halkı düşmanlık, kin ve nefret içerisine soktuğunu ve sonuçta şeriatı paramparça edip fırkalara böldüğünü ileri sürmüştür. Hatta ortaya çıkan mezheplerin birbirini tekfir etmesini veya bidatle nitelendirmesini de kelâmçıların te’ville ilgili bu tutumlarına bağlamıştır. Nitekim

<sup>13</sup> Bu hadisin metni için bkz. Buharî, el-İ’tisâm 21; Müslim, el-Akdiye 15; Ebu Dâvud, el-Akdiye 2; Tirmizî, el-Ahkâm 2; Nesaî, el-Kudât 3; İbn Mace, el-Ahkâm 3; Ahmed b. Hanbel *Müsned*, II/187.

Eş'ârîler'den bir fırkanın, Allah'ın varlığını kendi kitaplarında ortaya koydukları prensiplere göre benimsemeyenleri tekfir ettiğini söyleyen İbn Rüşd, gerçekte onların kâfir ve sapkın olduklarını belirtmiştir ( İbn Rüşd 1992: 106-111).

Ancak şu var ki, İbn Rüşd'ün kendisi de, bu son ifadeleriyle, tekfirleşme hatasına düşmüştür. Benzer hata Gazali'ye yönelik eleştirilerinde de vardır. Bilindiği gibi İbn Rüşd, genelde kelâmcıların ve özelde Eş'ârîler'in temsilcisi olarak Gazali'yi te'vile ilişkin konuları yayması hususunda eleştirmiş, onun *Mekâsîd*'da filozofların fikirlerini halka açıkladığını, *Tehâfut*'te filozofları tekfir ettiğini, insanları bazı şüphelere sevk ederek hikmet ve şeriat noktasında dalalete düşürdüğünü, *Cevahiru'l-Kur'an*, *el-Maznûn* ve *Mişkât*'ta ise bu sözlerine muhalif yaklaşımlar sergilediğini, *el-Munkız* ve *Kimya-i saadet*'te ise sûfî yola meylettğini belirterek çelişki ve yanlışlarını ortaya koymaya çalışmıştır (İbn Rüşd 1955: 85-86; 1998: I/140). Gazali'nin te'vil meselelerini halka yaymakla şeriatı ihlal ettiğini ve maalesef hikmete halel getirdiğini de söyleyen İbn Rüşd (İbn Rüşd 1955: 86-87), “Bu te'villeri ehli olmayanlara açıklayanlar, halkı küfre davet eden durumunda buldukları için kâfirdir.” diyerek (İbn Rüşd 1992: 106, 107-108) açıkça Gazali ve benzerlerini küfürle itham etmiştir. Çünkü ona göre Gazali de te'vili, ehli olmayanlara açıklamıştır ( İbn Rüşd 1992: 105).

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımında iki çelişki vardır. Birincisi, tekfircilikle suçladığı Gazali'nin hatasına kendisinin de düşmüş olması, ikincisi ise Gazali'yi te'vili yaymakla suçlarken kendisinin de te'vili yaymış ve halka yönelik eserlerinde açıklamış olmasıdır. İbn Rüşd bu ikinci çelişkisini fark etmiş olacak ki, savunma amacıyla şunları kaydetmiştir: Eğer bu konular halk arasında yaygın olmasaydı, bu konuda tek bir kelime bile yazmaz ve te'vil ehlini hiçbir şekilde mazeret görmezdik. Çünkü bu meseleler sadece burhan kitaplarında geçmelidir ( İbn Rüşd 1992: 99). Öyleyse İbn Rüşd, aynı hataya düşmek yerine Gazali'nin muhtelif eserlerindeki te'vil ilkelerinden hareketle ondaki çelişkileri ortaya koysaydı belki daha felsefî ve bilimsel davranmış olurdu. Nitekim o kısmen bunu yaparak, Gazali'nin filozofları tekfir etmesinin *Faysalu't-tefrika*'daki yaklaşımıyla çeliştiğini söylemiştir. Çünkü filozofların nazarî konularda bir yorum yaptıklarını ve nazarî konulardaki icma şartlarının, amelî konulardakinden farklı olduğunu belirtmiştir. Amelî konularda bize bir muhalefetin aktarılmamış olması bir şart olarak gerekirken, nazarî konularda bu şartlar geçerli değildir ilkesini hatırlatan İbn Rüşd, bu nedenle Gazali'nin icmayı bozmaktan dolayı birini tekfir etmesinin kesinlik düzeyinde değil de bir ihtimal şeklinde olabileceğini söylemiştir. İşte bundan dolayıdır ki Gazali'nin filozofları tekfir etmesi doğru değildir ( İbn Rüşd 1992: 80-81, 82-84, 84-88, 119-126). Ama sonuçta aktardıklarımızdan da anlaşılmalıdır ki, İbn Rüşd tekfir etme, bidat ehli görme ve “firka-i nâciye” gibi anlayışların etkisinde kalmıştır. Kurtuluşu felsefe yolunda gören birinin, bu yolun gereklerine göre, yani burhanî delillerle hareket etmesi elbette daha uygun bir tutum olurdu.

## Değerlendirme ve Sonuç

Her iki filozofun düşüncelerini karşılaştırmalı olarak değerlendirdiğimizde Gazali'nin hakikat yolunu sûfilerde, İbn Rüşd'ün ise felsefî yolda bulunduğu görülmektedir. Gazali sûfilerin mutlak hakikate ulaşmalarını, bilgilerinin kaynaklarına bağlamıştır. Zira sûfî yolun bilgisi, sûfî uygulamalar sonunda gönle doğan bilgilerdir.

İbn Rüşd ise hakikati elde etmede sûfi yaşamı bir şart görmeyerek rasyonel bilgiye yönelmiştir. Sonuçta her iki düşünürümüz de belirledikleri bu yolları asıl, gerçek ve mutlak hakikat yolu görmüştür. Onların bu yaklaşımlarının temelinde Hz. Peygamber'in yetmiş üç fırka hadisinin bulunduğu "fırka-i nâciye" anlayışının etkili olduğu açıktır ve kendileri de eserlerinin çeşitli yerlerinde bu hadise atıfta bulunmuşlardır. Diğer yandan Gazali ve İbn Rüşd'ün, bu yaklaşımlarına ters düşecek şekilde, bazen hakikat kapısını genişlettiklerini görmekteyiz. Bunda farklı alan, amaç ve sosyolojik maksatlarla yazılmış eser çeşitliliği bir etken olarak gösterilebilir. Genişletilen hakikat kapısı Gazali'de Ehl-i Sünnet, İbn Rüşd'de din ile kardeş olan felsefi-aklı yoldur. İki düşünürümüz de farklı isimlerle belirlenen bu çerçevelerin ana hatlarını, genel olarak Kur'an, sünnet, sahabe yolu ve akıl ile çizmiştir. Hatta buna diğer mezheplerin yorumlarını da eklemiştirler. Fakat bu makul ve olumlu yaklaşımın filozoflarımızın düşünce dünyalarına büsbütün yansdığı söylemek güçtür. Onların bu hoşgörülü yaklaşımlarının birçok yerde sözde kaldığını ve genellikle farklı yorumları, giriş bölümünde belirlediğimiz dört yaklaşım tarzıyla değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bu doğrultuda onlar, sırasıyla farklı hakikat arayışlarının yanlış olduğunu ileri sürmüş, bu yolları sapkınlık ve dalalette görmüş, bazılarını bidat ehli kabul etmiş ve nihayetinde bir kısmını da tekfiri (dinden çıkma) nitelemiştirler. Tekfiri, Gazali açıkça, İbn Rüşd ise büyük oranda dolaylı olarak yapmıştır.

Gazali, dışladığı mezheplerin çelişkilerini fikrî düzeyde tenkit etmek, her tür ilmi yolu kullanarak çürütmek ve sonunda yanlışlıklarını göstermekle kısmen bilimsel ve felsefi bir tavır takınsa da eleştirilerini güçlendirmede dinî referanslara yönelerek (dalalet, bidat ve tekfir gibi) bu tavırdan uzaklaşmıştır. Ayrıca te'vil ve şartlarını belirlerken icmaya ters düşmenin, te'vil kurallarına göre hareket ettikten sonra te'vil yapmanın, başka bir mezhebe muhalefet etmenin, Allah'ı ve Peygamber'i inkâr dışında başka bir şeyin tekfiri gerektirmeyeceğini söylemişse de bu ilkelere ters düşmeyen filozofları tekfir etmekten çekinmemiştir. Bunu yaparken meşhur üç meseleyi imanı bir dogma olarak belirlemiş ve bu dogmalara uymayan filozofları -ki uymadıkları da yanlıştır- küfür dairesinde görmüştür. Gazali'nin filozofları belli konularda küfre düşmekle nitelemesi onları büsbütün küfre düşmekle nitelemesinden başka bir şey değildir. Zira küfrün azı çoğu yoktur.

İbn Rüşd de Gazali gibi farklı mezheplerin yanlışlıklarını fikrîsel mücadeleyle ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat te'vil hususunda yetersiz kişilerin te'vile yönelmesi durumunda yapacakları hataların, küfre düşmelerine ve sapmalarına neden olacağını bir ilke olarak koymuş ve kelamcıları da bu grupta değerlendirmiştir. Dolayısıyla te'vile ehliyetli görmediği kelamcıları, buna yönelmeleri nedeniyle hatalı ve sapkın görmüştür. Diğer yandan, yapılan te'vili ehliyetsiz insanlara açıklamayı ve sonucunda bu insanların karşılaşacağı durumu -ki bu hata, dalalet, sapkınlık, bidat ve tekfirden biri olacaktır- buna neden olanların da paylaşacağını ileri sürmüştür. Bu noktada da kelamcıları asıl suçlu gören İbn Rüşd, Gazali'yi de bunlara dâhil etmiştir. O, Gazali'yi, te'vili, ehil olmayanlara açıklamasından ve filozofları tekfir etmesinden dolayı küfre düşmekle itham etmiştir.

İşte Gazali ve İbn Rüşd'ün bu dışlayıcı bakışları, makalenin başında belirlediğimiz felsefi ve düşünsel bakış/tavır veya tutumdan büsbütün uzaklaşmalarına yol açmıştır. Evet, İslâm'da dogmalar vardır ama bunların tümünün sınırları çok da

kesin değildir. Tanrı'nın sıfatları, özü, evrenle ilişkisi ile ilgili hususlarda Kur'an'da anlatımlar olsa da bunlar tartışma götürmez oranda açık ve net değildir. Bu çerçevede bazen birbiriyle çelişiyor gibi görünen ifadeler bile bulmak mümkündür. Diğer yandan İslâm dininde dogmalarla ilgili tartışmalarda mutlak anlamda hakikatin ne olduğunu tespit edecek otorite ve kurumlar da yoktur. Bu hususlarda akıllı, bilgili ve kısaca entelektüel seviyesi yeterli herkes yorum yapma hakkına sahiptir. İslâm dünyasında Tanrı'nın doğasıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan fikrî çeşitlilik de bunu göstermektedir (Arslan 1999: 15-16). Ancak Allah'ı ve Peygamber'i inkâr ettiklerine dair kesin bir kanıt bulunmadan, sırf farklı fikirlerinden dolayı birini tekfirle, bidatle, sapkınlık ya da dalaletle düşmeyle nitelemek ve tartışmayı dinî bir alana özellikle de fikhî bir boyuta taşımak gerçekten de anlaşılmasız bir durumdur. Ayrıca tekfir etmenin, fikrî gelişime katkı sağlamayacağı da ortadadır.

Yine de filozoflarımızın olumlu ve olumsuz yaklaşımları bir arada ele alındığında İbn Rüşd'ün farklı fikirlerden yararlanma noktasında Gazali'den daha hoşgörülü olduğunu söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün bu yönü felsefî kimliğinin ağırlığıyla ilişkilendirilebilir. Gazali ise felsefe ve mantık zekâsına ve bilgisine sahip olmasına rağmen, farklı görüşler karşısında çoğunlukla felsefî ve bilimsel bir tutum sergilemekten ziyade genellikle kelâmî davranmıştır. Onun bu sert yaklaşımı siyasî etkenlere bağlanabilse (Atay 2004: 9-12,31-34) de bu tavrı kabul etmek mümkün değildir. Diğer taraftan o, hakikati tasavvuf yolunda bulmasına rağmen bu yolun hoşgörüsünü sergileyememiştir. Zira tasavvuf, insanın yaşantısını, deneyimini, hakikat arayışını ve tutumunu bir ilke olarak görmesi açısından felsefenin özüne uygun düşen bir tavır sergiler ve felsefî bir özelliğe sahiptir (Arslan, 1999: 42-44).

Sonuç olarak Gazali ve İbn Rüşd kendi yollarını mutlak hakikat yolu kabul etmelerinde, başka görüş ve yorumları sapkın ve dalalette görmelerinde, onları bidat ve tekfirle nitelemelerinde felsefî ve düşünsel bakış, tavır ve tutumdan uzaklaşmışlardır. Bu yaklaşım ne din, ne bilim ne de başka bir şeyle bağdaştırılamaz. Onların birtakım mezhepsel sınıflamalar yapmalarının dönemlerinin bir geleneği olması da bu bakışı haklı çıkaramaz. Tamamen farklı inançları barındıran Kadim felsefe mirasından yararlanmaktan çekinmeyen ve felsefî kimlikleri bu derece önde olan düşünürlerimizin yapması gereken -ki zaman zaman yapmışlardır- İslam dünyasındaki düşünür ve düşüncelere karşı da fikrî tartışmalar, münazaralar ve ilmî tenkitlerle felsefî ve düşünsel bir tutum ve tavır sergilemekti, inandığını açıkça söyleyen insanların kâfir ya da Müslüman olmasına karar vermek değil.

## Kaynakça

Altıntaş, Ramazan, (1999), "Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri", *CÜİF Dergisi*, sy.3, ss.57-100

Aristoteles, (1996), *Metafizik*, Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Arslan, Ahmet, (1999), *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara: Vadi Yayınları.

Atay, Hüseyin, (2004), "Gazali ve İbn Rüşd Felsefelerinin Karşılaştırılması", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.3, ss.7-61.

Ayman, Mehmet, (2000), *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İstanbul: İnsan Yayınları.



Bozkurt, Birgül, (2009), "Endüslü Filozof-Süfi İbn Seb'in'e Göre Hakikati Arayanlar", *İSTEM Dergisi*, sy.14, ss. 283-309.

Canan, İbrahim, (1994), *Kütübü Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çüçen, A. Kadir, (2005), *Felsefeye Giriş*, Bursa: Asa Yayınları.

Deleuze, Gilles - Guattari, Félix, (1993), *Felsefe Nedir*, Çev: T. Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Deniz, Gürbüz, (2003), "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması (İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ve İmam Ömer Hayyam (ö.521/1127) Örneği)", *Tasavvuf Dergisi*, sy. X, ss.147-158.

Heimsoeth, Heinz, (1952), *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: İÜEF Yayınları.

Gazali, (1998), *el-Munkız mine'd-dalâl*, çev. Yahya Pakış, İstanbul: Umran Yayınları.

Gazali, (1993), *İhyau ulûmi'd-din*, Çev: Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları.

Gazali, (1971), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İtikatta Orta Yol)*, Çev: Kemal Işık, Ankara: AÜİF Yayınları.

Gazali, (1994), *Mişkâtü'l-envâr (Nurlar Feneri)*, Çev: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınları.

Gazali, (2003), *Tehâfutu'l-felâsife*, Çev: Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.

Gazali, (2000), *Kanunu't-Te'vil*, Çev: Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4, ss. 521-526.

Gazali, (1987), *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*, Çev: D. Sabit Ünal, İzmir: İİFV Yayınları.

Gazali, (tarihsiz), "Faysalu't-tefrika", *Mecmuu'r-resail-i İmamü'l-Gazali*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut, Bölüm: III, Risale: 4, ss.75-99.

Gemuhluoğlu, Zeynep, (2010), *Teolojik Olarak Yorum Gazali ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Gündoğdu, Hakan, (2000), "Gazali'nin Teolojik Hermenötüğine Yorumlayıcı Bir Bakış", *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4, ss. 410-419.

Gürsoy, Kenan, (1991), "Felsefe ve Hoşgörü", *Felsefe Dünyası*, sy. I, ss.18-21.

İbn Rüşd, (1992), *Faslu'l-makâl (Felsefe Din İlişkileri)*, Çev: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları.

İbn Rüşd, (1998), *Tehâfutu't-tehâfut*, Çev: Kemal Işık - Mehmet Dağ, İstanbul: Kırkambar Yayınları.

İbn Rüşd, (1955), "Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille", *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Çev: Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara: TTK Yayınları.

Jaspers, Karl, (1995), *Felsefe Nedir*, Çev: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Keklik, Nihat, (1996), *Felsefe'nin İlkeleri*, Ankara: İÜEF Yayınları.

Makdisî, (1960), *Ahsenu't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, Tahkik: M. J. De Geoje, Leiden: Brill.

Mavil, Kılıç Aslan, (2012), “Te’vil Meselesine Dair Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi”, *Kelam Araştırmaları*, 10:2, ss.187-202

Orman, Sabri, (2000), *Gazali'nin İktisat Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Özen, Şükrü, (2001), “İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lutff'nin İdamlığının Fikhîliği”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy.6, ss.17-62.

Öztürk, Mustafa, (2003), “Geleneksel Te’vil Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname*, I/2, ss.179-197.

Sarioğlu, Hüseyin, (2003), *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Tanilli, Server, (1997), *Yaratıcı Aklın Sentezi (Felsefeye Giriş)*, İstanbul: Adam Yayınları.

Tatar, Burhanettin, (2000), “Gazali'de Metin Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 13/3-4, ss. 429-440.

Turgut, İhsan, (1991), *Felsefenin Temel Sorunları*, İzmir: Bilgehan Matbaası.

Vural, Mehmet, (2004), *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

## YAZAR HAKKINDA

Ömer BOZKURT, Yrd. Doç. Dr.

Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı.

E-posta: omerbozkurt21@gmail.com

## ABOUT THE AUTHOR

Ömer BOZKURT, Assist. Prof. Dr.

Çankırı Karatekin University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Çankırı.

E-mail: omerbozkurt21@gmail.com



## **Sühreverdî'nin Kiplikli Önergeleri Zorunlu Olumlu Önermeye İndirgemesi Yaklaşımının Modern Mantık Açısından İfade Edilmesi**

### **Özet**

Bu çalışmada Sühreverdî'nin kiplikli önermelerle ilgili indirgemeci yaklaşımını modern mantık açısından ifade etmeyi denedik. Bu doğrultuda Sühreverdî'nin üzerinde durduğu örnekleri belirginleştirip sembolleştirmeye çalıştık. Bu sembolleştirme girişiminde de niceleme mantığındaki ve kiplikli mantıktaki sembollerden yararlandık.

### **Anahtar Terimler**

Sühreverdî, Kiplik, Zorunluluk, Olanaklılık, Niceleyici, Tümel, Tikel.

## **Expressing Suhrawardi's Reduction of All of Modal Propositions to the Necessity Positive Proposition from the Point of Modern Logic**

### **Abstract**

In this paper we tried to express Suhrawardi's reductive approach concerning modal propositions from the point of modern logic. Therefore we endeavored to concretize and symbolize the examples on which Suhrawardi emphasizing. And in this attempt of symbolization we made use of symbols in predicate logic and modal logic.

### **Keywords**

Suhrawardi, Modality, Necessity, Possibility, Quantifier, Universal, Particular.

Sühreverdî, önermeleri kipliği belirli olan önermeler ve kipliği belirli olmayan önermeler olarak 2'ye ayırır. (Sühreverdî 2009: 47; Suhrawardi 1999: 18). Kipliği belirli olan önermeleri de İbni Sina'nın kiplikli önermeler sınıflamasından hareketle ele alır.

Bilindiği gibi, Aristoteles önermelerin -zorunlu ve olanaklı- 2 kipliğinden söz eder. Fârâbî de, Aristoteles gibi –zorunlu ve olanaklı- 2 kipliği kabul eder. İbni Sina, bunların olumsuzunu da alarak önce kiplikleri; zorunlu, olanaklı, zorunsuz ve olanaksız olmak üzere 4'e çıkarır. Daha sonra da zorunsuzu olanaklının içine katarak 3'e indirir. (Bolay 1994: 96). Sühreverdî de İbni Sina'nın bu 3 kipliği üzerinde durur. Ancak o, bu 3 kipliğin başına zorunluluk kipliğini getirerek çifte kiplikli mantık anlayışını oluşturur. Bu şekilde de kiplikli önermeleri “kesin zorunlu önerme” adı altında zorunlu olumlu önermelere indirger. Buna göre olanaklının olanaklılığı, olanaksızın olanaksızlığı ve zorunlunun da zorunluluğu zorunlu hale gelir. Sühreverdî, bunlardan 1'incisine *insanın okur-yazar olmasını*, 2'ncisine *insanın hayvan olmasını*, 3'üncüsüne de *insanın taş olmasını* örnek verir. (Sühreverdî 2009: 46; Suhrawardi 1999: 16). Aşağıdaki satırlarda Sühreverdî'nin kiplikli önermelerle ilgili bu indirgemeci yaklaşımını modern mantık açısından ifade etmeye çalışacağız.

Belirli bir anlatımın modern mantık açısından ifade edilmesi, bu anlatımın analitik açıdan ele alınmasını ve sembolik hale getirilmesini gerektirir. Şimdi yukarıdaki örnekleri bu hususları dikkate alarak ele alalım.

1. Her insanın okur-yazar olmasının olanaklı olması zorunludur.

Bu önerme niceleme ve kiplik içerir. Bundan dolayı bu önermeyi önce niceleme mantığı açısından<sup>1</sup>, daha sonra da kiplikli mantık<sup>2</sup> açısından belirginleştirip sembolleştirmemiz gerekir. Niceleme mantığı açısından doğru bir sembolleştirme yapabilmemiz için öncelikle bu önermenin en yalın önerme biçimini tespit edelim. Bu doğrultuda da aşağıdaki tekil önermeyi oluşturalım.

2. Ahmet, okur-yazardır.

Bu önermeyi, niceleme mantığı açısından şöyle sembolleştirebiliriz:

3. Oa

Bir de olumsuzluğu dile getiren aşağıdaki tekil önermeyi ele alalım:

4. Mehmet okur-yazar değildir.

Bu önermeyi de şu şekilde sembolleştirebiliriz:

5. ~Om

Şimdi de “1” numaralı örnekteki tümelliği ifade etmeye çalışalım ve şu anlatımı oluşturalım:

6. Tüm “x”lerle ilgili olarak, x okur-yazardır.

Bu anlatımı sembolik açıdan şöyle ifade edebiliriz:

<sup>1</sup> Niceleme mantığında, özne ve yüklem farklı harflerle belirtilir. Özne, yüklemden sonra gelir ve küçük harflerle sembolleştirilir. Eğer özne belirsiz ise, x, y, z vb. bireysel değişkenlerle, belirli ise, a, b, c vb. bireysel değişkenlerle ifade edilir. Yüklem ise, öznenin önce gelir ve A, B, C vb. büyük harflerle sembolleştirilir. Tümel niceleyici “∀” sembolüyle, tikel niceleyici de “∃” sembolüyle ifade edilir. (Bostock 2002: 75-77).

<sup>2</sup> Kiplikli mantıkta, “□” sembolüyle zorunlu, “◇” sembolüyle de olanaklı ifade edilir. (Bostock 2002: 354).

7.  $\forall xOx$

Buradaki “x” insan öbeğini belirttiği için aşağıdaki koşul önermesini oluşturarak bu anlatımı daha da netleştirebiliriz:

8. Tüm x’lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise, x okur-yazardır.

Bu anlatımı da sembolik olarak şöyle ifade edebiliriz:

9.  $\forall x(\dot{I}x \rightarrow Ox)$

Şimdi de bu önermeden hareketle “1” numaralı önermedeki olanaklılığı dile getirelim.

10. Tüm x’lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise, x’in okur-yazar olması olanaklıdır.

Bu anlatımı sembolik açıdan aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

11.  $\forall x(\dot{I}x \rightarrow \diamond Ox)$

“1” numaralı önermeye bağlı kalarak yüklemdeki olasılığın da zorunlu olduğunu belirtelim ve şu önermeyi oluşturalım:

12. Tüm x’lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise, x’in okur-yazar olmasının olanaklı olması zorunludur.

Bu önermeyi şöyle sembolleştirebiliriz:

13.  $\forall x(\dot{I}x \rightarrow \square \diamond Ox)$

Buradaki zorunluluğu önermenin tamamına da uygulayabiliriz. Bu durumda önermemizi şöyle ifade etmemiz gerekir:

14. Tüm x’lerle ilgili olarak şu durum zorunludur: Eğer x bir insan ise, x’in okur-yazar olması olanaklıdır.

Bu önermeyi sembolik olarak şöyle ifade edebiliriz:

15.  $\forall x \square (\dot{I}x \rightarrow \diamond Ox)$

Ya da olanaklılığı da önermenin dışına alabiliriz. Buna göre önermemizi şöyle oluşturabiliriz:

16. Tüm x’lerle ilgili şu durum olanaklıdır: Eğer x bir insan ise, x okur-yazardır.

Şimdi de bu anlatımı sembolleştirelim:

17.  $\forall x \diamond (\dot{I}x \rightarrow Ox)$

Bu anlatımı da zorunlu olarak ifade ettiğimizde şu önermeye ulaşırız:

18. Tüm x’lerle ilgili şu durumun olanaklılığı zorunludur: Eğer x bir insan ise, x okur-yazardır.

Bu önermeyi sembolik olarak şöyle ifade edebiliriz:

19.  $\forall x \square \diamond (\dot{I}x \rightarrow Ox)$

Ya da olanaklılığı ve zorunluluğu en başa getirebiliriz. Buna göre önce olanaklılığı belirterek şu anlatımı elde ederiz:

20. Şu durum olanaklıdır: Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise, x okur-yazardır.

Bu anlatımı şöyle sembolleştirebiliriz:

$$21. \diamond \forall x(\dot{I}x \rightarrow Ox)$$

Bunu zorunlu hale getirdiğimizde de şu anlatıma ulaşırız:

22. Şu durumun olanaklılığı zorunludur: Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise, x okur-yazardır.

Sembolik açıdan bu anlatım şöyle ifade edilebilir:

$$23. \Box \diamond \forall x(\dot{I}x \rightarrow Ox)$$

Sühreverdî'nin diğer örneklerini de bu şekilde sembolleştirebiliriz. Bu doğrultuda öncelikle zorunluluğun zorunlu kılınması ile ilgili örneği, daha sonra da olanaksızın zorunlu kılınması ile ilgili örneği ele alıp aynı şekilde sembolleştirmeye çalışalım:

24. Her insanın hayvan olmasının zorunlu olması zorunludur.

25. Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x'in hayvan olması zorunludur.

$$26. \forall x(\dot{I}x \rightarrow \Box Hx)$$

27. Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x'in hayvan olmasının zorunlu olması zorunludur.

$$28. \forall x(\dot{I}x \rightarrow \Box \Box Hx)$$

29. Tüm x'lerle ilgili olarak şu durum zorunludur: Eğer x bir insan ise x'in hayvan olması zorunludur.

$$30. \forall x \Box (\dot{I}x \rightarrow \Box Ox)$$

31. Tüm x'lerle ilgili olarak şu durumun zorunluluğu zorunludur: Eğer x bir insan ise x bir hayvandır.

$$32. \forall x \Box \Box (\dot{I}x \rightarrow Ox)$$

33. Şu durum zorunludur: Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x bir hayvandır.

$$34. \Box \forall x(\dot{I}x \rightarrow Ox)$$

35. Şu durumun zorunluluğu zorunludur: Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x bir hayvandır.

$$36. \Box \Box \forall x(\dot{I}x \rightarrow Ox)$$

37. Her insanın taş olmasının olanaksız olması zorunludur.

38. Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x bir taş değildir.

$$39. \forall x(\dot{I}x \rightarrow \sim Tx)$$

40. Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x'in bir taş olması olanaklı değildir.

$$41. \forall x(\dot{I}x \rightarrow \sim \diamond Tx)$$



42. Tüm x'lerle ilgili olarak, eğer x bir insan ise x'in bir taş olmasının olanaklı olmaması zorunludur.

$$43. \forall x(\dot{I}x \rightarrow \square \sim \diamond Tx)$$

44. Tüm x'lerle ilgili olarak şu durum olanaklı değildir: Eğer x bir insan ise x bir taştır.

$$45. \forall x \sim \diamond (\dot{I}x \rightarrow Tx)$$

46. Tüm x'lerle ilgili olarak şu durumun olanaklı olmaması zorunludur: Eğer x bir insan ise x bir taştır.

$$47. \forall x \square \sim \diamond (\dot{I}x \rightarrow Tx)$$

48. Şu durum olanaklı değildir: Tüm x'lerle ilgili olarak eğer x bir insan ise x bir taştır.

$$49. \sim \diamond \forall x (\dot{I}x \rightarrow Tx)$$

50. Şu durum olanaksızlığı zorunludur: Tüm x'lerle ilgili olarak eğer x bir insan ise x bir taştır.

$$51. \square \sim \diamond \forall x (\dot{I}x \rightarrow Tx)$$

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Sühreverdî'nin çifte kiplikli önergelerini, bu önergelerle ilgili vermiş olduğu örneklerden hareketle niceleme mantığındaki ve kiplikli mantıktaki sembolleştirme yöntemlerini kullanarak modern mantık açısından ifade edebiliriz. Bu ifadeleri de iki şekilde ele alabiliriz: Önermenin yüklemine kipliği açısından ve önermenin tamamının kipliği açısından.

Önermenin yüklemine kipliğinin zorunlu olumluya indirgenmesini de zorunluluk kipliğini yüklemine ya da önermenin başına getirerek gösterebiliriz. Önermenin tamamının kipliğinin zorunlu olumluya indirgenmesini ise önermenin başında yer alan kipliğin önüne zorunluluk kipliğini getirerek belirtebiliriz.

Ayrıca zorunluluk kipliğini, tümelliğin ya da tikelliğin önüne alarak da ifade edebiliriz.

## KAYNAKLAR

BOLAY, M. N. (1994) *İbni Sina Mantığında Önergeler*, İstanbul: MEB Yayınları.

BOSTOCK, D. (2002) *Intermediate Logic*, Oxford: Clarendon Press.

SUHRAWARDI, S. (1999) *The Philosophy of Illumination*, trans. John Walbridge and Hossein Ziai, Utah: Brigham Young University Press.

SÜHREVERDÎ, Ş. (2009) *İşrak Felsefesi: Hikmetü'l -İşrak*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayıncılık.

## YAZAR HAKKINDA

Fikret OSMAN, Yrd. Doç. Dr.  
Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bingöl.  
E-posta: fosman@bingol.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Fikret OSMAN, Assist. Prof. Dr.  
Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bingöl.  
E-mail: fosman@bingol.edu.tr

## **Etnisite, Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi**

### **Özet**

Bu makale etnisite, kimlik ve milliyetçilik kavramları üzerinde durmaktadır. Etnisite, kimlik ve milliyetçilik kavramları, toplumsal ve siyasal değişimler sonucunda entelektüeller tarafından yeniden ele alınmaktadır. Bu yeniden ele alış, kavramlara yüklenen anlamların değişimine neden olmaktadır. Bu bağlamda bu makalede kavramların siyasi, sosyal ve kültürel arka planları ile teorik yeniden ele alınışın sosyolojik mahiyeti üzerinde durulmuştur.

### **Anahtar Terimler**

Etnisite, Kimlik, Sosyal Kimlik, Etnik Kimlik, Milliyetçilik.

## **Sociological Analysis of the Concepts of Ethnicity, Identity and Nationalism**

### **Abstract**

This article emphasizes the concepts of ethnicity, identity and nationalism. The concepts of ethnicity, identity and nationalism are reconsidered by the intellectuals as a consequence of the social and political changings. This reconsidering of the concepts of ethnicity, identity and nationalism caused to changings in the meaning of these concepts. In this context, the political, social and cultural backgrounds and sociological character of the theoretical reconsidering of the concepts of ethnicity, identity and nationalism are focused in this article.

### **Keywords**

Ethnicity, Identity, Social Identity, Ethnic Identity, Nationalism.

## Giriş

Kimlik, sosyal bilimler alanındaki önemli kavramlardan biridir. Kimlik kavramının sosyal bilimlerde önemli bir kavram haline gelmesinde kavrama ilişkin entelektüel ilginin artması etkilidir. Kavrama yönelik entelektüel ilgi 80'li ve 90'lı yıllarda artmıştır. Bu dönem zarfında Batı'daki siyasi, toplumsal, ekonomik ve kültürel değişimler bu ilginin artışında etkili olmuştur. Bilhassa 80'li yıllarda, artan bir oranda, gerek Kıta Avrupa'sı ülkelerinde gerekse de ABD, Kanada ve Avustralya özelinde toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda ulus-devlet içerisindeki farklı grupların, toplulukların ya da azınlık konumunda olanların farklılık talepleri dile getirilmiştir. Bu tür taleplerin toplumsal ve siyasal alanda yarattığı etki, kimlik kavramına ilişkin farklı nitelermelerin de yeni bir boyut kazanmasına neden oldu.

Toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda görülen farklılığa yönelik talepler özellikle Batı'da, sosyal bilimler alanında kimliğe, etnisiteye ve ulus pratiğine yönelik yeni bir paradigmayı teşkil eder. Bu tür bir kimlik paradigmasının, şu veya bu şekilde göndermede bulunduğu pratik sorunlar ise geniş bir yelpazede yer almaktadır: Evrensel kültür, yerel kültür, insan hakları, küreselleşme, etnik veya dinsel komünöterler, yabancılarla ilişkiler, ırkçılık, azınlıklar, ayrılıkçı hareketler, marjinaler, milliyetçilik, kozmopolitizm, milliyet ve vatandaşlık sorunu, kitleselleşme, bireylik yitimi, sosyal norm ve değerler, ekoloji ve çevre korunması, sosyal bütünleşme ve dayanışma ve hatta daha da somut olarak, Bosna Hersek, Azerbaycan'da, Somali'de, Almanya'da cereyan eden olaylar, vb.dir (Bilgin 1994: 249). Ancak bu yeni paradigmada asli unsur, bu döneme kadar göz ardı edilen, yok sayılan, yok edilen veya asimile edilmeye çalışılan toplulukların, asimilasyonunun ya da yok edilmesinin geçersizliği üzerine odaklanmaktadır. Bu duruma bağlı olarak oluşan kimlik arayışları, azınlık etnilerin uyanışı, cemaat tarihini, yurt anlayışını, zamanın derinliklerine götürme çabası farklı kimlik algılarının şekillenmesinde önemlidir (Somersan 2004: 146).

Yukarıda özetlenmeye çalışılan sosyal ve siyasal duruma münhasıran kimlik kavramına yönelik sosyal psikolojik kavrayışın yerine, sosyolojik imgelemi yüksek bir kavrayış almıştır. Bunun ardında yatan temel saik, kimliğin toplumsallığına yapılan atıfla anlam kazanır. Toplumsal arka plana dayanıyor olmasında kimliğin insanın tarihselliği ile rabitalı olmasının yanı sıra insanların birbirileriyle/bir arada sunduğu yaşam pratiği de kimliğin toplumsal boyutu noktasında önemli bir veçheyi teşkil etmesinden kaynaklanır. Tarihselliği ve toplumsallığı olmaksızın bir bireyi, insanı ve topluluğu düşünmek mümkün değildir. Toplumsallaşması, bir topluma doğması ve tarihin her anında farklı bir yapıyı türetebilme kapasitesi nedeniyle ki soyut, ütöpic ve ahistorik bir bireyden/insandan söz edilmez. Tüm bu özellikleri ile birlikte ele alındığı takdirde ancak bir kimlik ve bununla bağlantılı olarak kimlik şekillenmesi/oluşumu söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda kimliğin etnik kimlik oluşumuna etkisinin hangi ölçüde olduğu ve aynı şekilde etnik kimliğin de milliyetçilik düşüncesinin şekillenmesinde ne tür bir etkisi olduğunun sosyolojik anlamda açıklanması gereklidir. Bu nedenle, bu makalede, etnik kimlik ve milliyetçilik kavrayışı arasındaki sosyal ve kültürel arka plan çerçevesinde sosyolojik açıklamalarda bulunarak, farklılık taleplerinin dile getirilmesindeki işlevselliğinin incelenmesi gerekmektedir. Çünkü kimlik kavramı tekil bir kavrayışa sahip değildir.

Sosyal boyutu ile birlikte düşünüldüğü takdirde anlamlı olabilecek kimlik kavramının, sosyal ve psikolojik özellikleri makalede öncelikli olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirme noktasında kavramın hangi içeriğe-sosyal ve psikolojik anlamdaki-sahip olduğu temel sorunu üzerine odaklanılacaktır. Daha sonraki aşamada ise kolektif yapısı ile birlikte ele alınan kimliğin etnik arka planı üzerinde durulacaktır. Özellikle etnik kimlik arka planı üzerinde durulmasının temelinde, kimlik kavramına ilişkin bugün için geliştirilen ve günümüz dünyasının temel sosyal, siyasal ve kültürel ana eksenlerinde etnik kavrayışının temel alınmasıdır. Bunun yanı sıra kolektif kimliklerden biri ve en önemlisi konumunda yer alan etnik kimliğin milliyetçiliğin şekillenmesinde asli fonksiyonunun bulunmasıdır. Bu nedenle etnik kimlik ile milliyetçilik kavramı arasındaki ilişki boyutu makalede incelenen bir diğer konudur. Bu bağlamda, bu makalede, öncelikli olarak kimlik kavramının genel anlamı üzerinde durulacak, sonrasında etnisite ve etnik kelimeleri sosyolojik anlamı itibariyle ele alınacak ve en son aşamada ise milliyetçilik<sup>1</sup> kavrayışı çerçevesinde adı geçen kavramlar kritize edilecektir.

### **Kimlik-Sosyal Kimlik**

Kavram olarak kimlik, kolektif aidiyetlerden başka, arzularımız, hayallerimiz, kendimizi tasavvur etme, yaşama ilişki kurma-tanınma biçimimiz gibi hayattaki duruş yerimizi bildiren niteliklerin toplamını ifade etmektedir (Bostancı 1998: 42). Kimlik, salt anlamı itibariyle kolektif bir yapıya sahip olmamakla birlikte, bireysel yaşantıda var olan tasavvurları, yaşama katılma biçimlerimizi ve son analizde toplumsal yaşantı içerisinde bireyin konumlanmasını kapsamaktadır. Ancak bireysel bir tasavvurun boyutu, toplumsal alanın mahiyetinde farklı bir hüviyete bürünebilmektedir. Bu noktada farklı bir kavrayış ön planda olmaktadır. Bu kavrayış ise toplumsal yaşantının içeriğinde var olan otorite boyutudur ki; bu boyutu yalnızca toplumsal aktörler onları içselleştirdiğinde, kendi anlamlarını bu içselleştirme etrafında örgütlediğinde kimlik haline gelirler (Castells 2006: 13). Birey otorite ile ilişkisiyle birlikte ele alındığında, onun sahip olduğu değerler toplamı, otoriteye yönelik tutumuyla anlamlı olacak ve bir kimlik edinimi süreci başlayacaktır. Toplumsal alandaki otoritenin şekillendirdiği anlam evreni, bireyi farklı kodlamaları ile olanaklı kılacak ve bu şekilde kimlik ontolojik olarak değil, ancak toplumsal ve tarihsel arka planı ile bir oluşum içerisinde var olacaktır. Zira kimliklerin inşası, “tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üretmeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar

<sup>1</sup> Bu makalede milliyetçilik kavramının yerine ulusalcılık kavrayışına başvuruda bulunulmamaktadır. Çünkü milliyetçilik kavramının tarihsel arka planı, toplumsal tekabüliyet noktası, siyasal, kültürel ve aynı zamanda etnik ayrıma teması ulusalcılık kavrayışından daha fazladır. Bu tekabüliyetin özellikle ulusalcılık nosyonuna ilişkin bugünkü siyasal tartışmaların odaklandığı noktanın ötesinde olduğunu burada vurgulamak gerekmektedir. Bu nedenle makalede ulusalcılık kavrayışı ve nosyonu yerine, toplumsal, siyasal, tarihsel ve kültürel bağlantısı ile birlikte milliyetçilik tasavvuruna ve kavramına başvuruda bulunulacaktır. Ancak bu başvuru noktasında şu noktanın akıldan çıkarılmaması gerekmektedir: bugünün devletleri ulus devletlerdir ve bu ulus devletler etnik bir kabulü-milliyet kavrayışından daha çok-siyasi ve ideolojik alt anlamıyla içermektedir.

aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır. Ama bireyler, toplumsal gruplar, toplumlar bütün bu malzemeyi, içinde buldukları toplumsal yapıya uzam/zaman çerçevesinden kaynaklanan toplumsal koşullara ve kültürel projelere göre işler, bütün bu malzemenin anlamını yeniden düzenler” (Castells 2006: 14).

Sahip olunan toplumsal arka plan bağlamında ve yine tarihsellik çerçevesinde kimlik belirli bir anlam kazanarak, bireyler tarafından inşa edilmeye başlanır. Bu inşa sürecinde kimlik, farklı yaşamsal kalıplarla düzlemsel bir pratiği takip etmektedir. Yaşamsal kalıplar, bireyin psikolojik özelliklerinden bağımsız olarak ele alınmaz. Çünkü kimlik, “akademik olarak her şeyden önce psikolojik bir kavramdır. İlk olarak bir psikiyatr ve psikanalist olan Erik Erikson kimlik kavramını 1950’li yıllarda akademik platforma taşımıştır.<sup>2</sup> Kimlik meselesi, ilk defa onun yazılarında ve yalnızca bireysel kimliği tanımlamak amaçlı olarak görülür” (Göka 2006: 307). Bu bağlamda bireysel kimliğe yönelik atıf, modern bir atıftır.<sup>3</sup> Erik Erikson’un açıklamaya çalıştığı bireysel temeldeki kimlik vurgusu, modern bir vurgudur. Zira “geleeksel dünyada daha çok ‘verili’ bir kimlik egemenken, modern dünya bunu önemli ölçüde ‘kazanılma’ yönünde değiştirmiştir” (Bostancı 1998: 43).

Bireysel yaşantı boyutuyla değerlendirilen kimlik tanımlaması, bireyin kimliği elde etmesi, kazanması perspektifinde okunmasını gerekli kılmaktadır. Bu kazanımda birey tek başına, psikolojik “ben”i ile birlikte okunabilecek bir pratiğe sahiptir. Bu nedenle Erikson’a göre kimlik, psiko-sosyal anlamda bireydeki ego sentezinin ve yine bireyin gruptaki rolünün tamamlanmasına dayanır. Kimlik olumlu yaklaşım ile muhtemelen bütün günlük olaylara karşı kararlı olmaktır (Sözen 1989: 4). Günlük olaylara karşı kararlı olma belirli bir süreci içermektedir. Bu süreç, nihai analizde, bireyin sosyal kimliğinin şekillenmesine katkıda bulunur. Bu noktada sosyal kimlik, “bireyin kendini sosyal bir çevreye göre tanımlamasını ve konumlamasını ifade eder” (Bilgin 1995a: 66).

Topluma ya da toplumsal yaşantıya uygun bir şekilde davranmak, davranış kalıpları sergilemek bağlamında okunabilecek olan sosyal kimlik, bireyin psikolojik özelliklerinden öte bir alana ya da uzama adım atmasına olanak tanır. Bu durumda birey

<sup>2</sup> Kimlik kavramı psikolog Erik Erikson’un çalışmaları temelinde 1950 ile 1960’ların son döneminde sosyal bilimler alanında çalışılmaya başlandı. 1950 öncesi dönemde kimlik kavramına ilişkin gerek sözlüklerde gerekse de ansiklopedilerde herhangi bir atıf bulunmamasına rağmen, bu dönem sonrasında kuşku götürmez bir biçimde açıklayıcı bir yapıya kaynaklık etti. Ancak kavramın yoğun bir şekilde kullanımı, nihai analizde, birbiri ile rekabet halindeki kimlik anlayışlarının doğuşuna ve bu bağlamda kakafonik bir ortamın yaratılmasına neden oldu. Bu konuda ayrıntılı bir bilgi için bkz. (Malešević 2006: 16 vd.)

<sup>3</sup> Modern devlet sahip olduğu hapisanelerden mahkemelere, eğitim sisteminden sınır kontrollerine kadar uzanan çerçevede kimliklerin tanzimi temelinde gelişim göstermiştir. Kimliğin devlet temelli irdelenmesi bağlamında ele alınabilecek bu bakış açısı, yirminci yüzyıl zarfında yükselişe geçen kimlik siyasaları kavramına kapı aralamıştır. Bu durumla bağlantılı olarak birbirine karşıt biçimde gelişen iki farklı kimlik algısından ilki, modern toplumların, özellikle baskın özellik sergileyen modern toplumların genel özelliğinin kimlikleri cebri bir şekilde kontrolü üzerine odaklanırken, diğeri ise kimlikleri toplumun siyasal anlamdaki örgütlenmesi olarak ifade etmiştir (Stevenson 2006: 277-278).

ya da insan, “bir toplumda, kültürde dünyaya geldiği ve yaşamına devam ettiği için bireysel kimliği toplumsal kimliği ile beraber, etkileşimli olarak oluşur. İnsan, ontolojik olarak bir grup-varlıktır. Dolayısıyla ‘ben kimim?’ sorusuna verilen cevabın oluşturduğu ‘bireysel kimlik’, her zaman şöyle ya da böyle ‘biz kimiz?’ sorusuna verilen cevabı da, yani mensubiyet ve aidiyet unsurlarını da içermek zorundadır” (Göka 2006: 297). Sosyal kimliğin, bireyin psikolojik özelliklerini aşan bir yapıya bürünmesi ile birlikte, topluluk ve toplum temelli kendini tanımlama süreci aktif hale gelmektedir. Topluluk ya da toplum temelli tanımlama sürecinde kolektiflik, etken hale gelmektedir. Kolektif bir yapı içerisinde birey, bireysel özelliklerinden arınarak toplumsal yapının kendi muhtevasında bir yer edinmeye çalışır. Bu nedenle sosyal kimlikteki asıl vurgu ya da etmen kolektifliğe yöneliktir. Kolektif yapı içerisinde kimlik edinimi süreci, Erol Göka’nın vurguladığı gibi, modern bir paradigmayı içerir. Bu modern paradigmada kimlik edinimi süreci ontolojik bir kurguyu içinde barındırır. Çünkü “her durumda grup-varlık olan ve hep bir grubun içine doğan insanın ontolojik yapısı gereği aidiyet ve mensubiyet duygularından arınmış bir kimlik söz konusu olamaz” (Göka 2006: 310). Sosyal kimlik sürecindeki etkin yönün mensubiyet ve aidiyet ikilisi doğrultusunda ele alınması, bireysel kimliğin artık toplumsal rabitası içerisinde değerlendirilecek kolektif kimlik kurgusuna kapı aralamaktadır. Bu noktada kolektif kimlik, “belirli bir alanda sınırları belli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimlik olarak sınırlandırılabilir (veya genişletilebilir); bu anlamda etnik kimlik ve ulusal kimlik bunun versiyonudur” (Bilgin 1995b: 60).

Kimlik kavramının bireyden başlayan ve toplumsal alana kadar uzanan bir süreci kapsadığı, kavramla ilgili yapılan tanımlamalarda görülmektedir. Birey, psikolojik özellikleri itibarıyla kimlik inşasında önemlidir. Kimlik adını verdiğimiz bireysel ve toplumsal olgunun kökeninde elbette ki bireyin kendisi yer alacaktır. Ancak birey, toplumsal dünyadan ayrı olarak düşünülemediği için, onun toplumsal bağlamı ele alınmaksızın yapılacak bir tanımlamanın da hatalı olacağı burada vurgulanması gerekir. Toplumsal ve tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilecek olan bireyin, topluluk veya grup normlarına dayalı olarak geliştirdiği kolektif kimlik algısı, etnisite ve etnik kimlik yaratımı sürecinde etkilidir.

Etnik kimlik, azınlık statüsüne indirgenen grupların başvurdukları ya da refere ettikleri bir durumdur. Bu durum, sosyal olduğu gibi siyasi muhtevaya sahiptir. Özellikle azınlık statüsündeki grupların temel referans noktaları dilsel, dinsel, kültürel ve siyasal olduğu sürece etnik kimlik, toplumsal bir durum olmaktan daha çok siyasal bir içeriğe dönüşmektedir. Zira grup içi dayanışma süreci, siyasal bağlamı ile birlikte değerlendirildiği takdirde, etnik kimliği anlamlı kılmaktadır. Bunun yanı sıra etnik kimlik ulus kavramının ve aynı zamanda milliyetçilik kavrayışının şekillenmesinde ve oluşumunda önemli bir işlevi yerine getirir. Bu işlev ise etnik kimlik bağlamında milliyetçiliğin oluşumu tezidir. Çünkü öncelikli olarak bir ulus yaratılacak, bu ulus bağlamında bir etnik kimlik şekillendirilecektir. Bu nedenle kavram olarak etnik kimlik üzerinde durmak onun gerek toplumsal gerekse de siyasal içeriğini analiz etme olanağını tanımaktadır.

## Etnik Kimlik

Etnisite ile doğrudan bağlantılı olarak elen alınacak etnik kimlik, bir inşa sürecini kapsamaktadır. Etnik kimliğin bir inşa olarak ele alınmasındaki ana parametre, kavramın kimlik tanımlamasında görüldüğü gibi modern bir olguya tekabül etmesinden kaynaklanmaktadır. Modern bir olgu olarak etnisite kavramının kullanılmasında, göç ve göçmenlik durumu ile dünya üzerinde yaşanan bir takım olumsuz olaylar etkili olmuştur.

Coğrafi keşifler sonrasında Kıta Afrikası'nın sömürsünde gerçekleştirilen kitlesel göçten daha fazla ve ona göre daha yoğun olarak hissedilen uluslararası göç sonrasında, göçmen kimliklerin azınlık statüsü bağlamında ulus-devletler içerisinde yaşadıkları sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi açmazlar sonuçta, etnisite kavramına başvuruyu özellikle Kıta Avrupası özelinde arttırmıştır. Bunun yanı sıra, dünyanın genelinde gözlemlenen ilkin bölgesel temelde başlayan, sonrasında ise diğer ulusları da etkileyen etnik temizlik olarak adlandırılan süreç, etnik ve etnisite kavramlarına sosyal bilimlerde kimlik bağlamında daha fazla atıfta bulunmanın artışına neden olmuştur. Bu ve benzeri sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel nedenlerden dolayıdır ki etnisite kavramı, kimlik ile birlikte kullanılır hale gelirken, aynı zamanda kimlik açıklamalarında başvuru kaynağı şeklinde de ifade edilmiştir.

## Etnisite ve Etnik Kimlik

Etnisitenin siyasi bir kavram olarak “1953'teki ilk kullanımı, Amerikan sosyolog David Riesman'a atfedilir” (Yıldız 2001: 39). Bir kavram olarak “etnik”in ilk olarak 1953'te kullanımına karşın kavram, özellikle ulus-devlet formülasyonunun geçerli olması açısından işlevseldir. Çünkü ulus-devlet oluşumu sonrasında etkili olan belirli bir etnin hakim hale getirilir. Hakim etni, sahip olduğu kültürel ve toplumsal özellikleri nedeniyle ki bir ulusun siyasal oluşumunda ön planda yer alacaktır. Zira öncelikli olarak belirli bir etni belirlenir daha sonra ise bu etniye uygun bir ulus kavramsallaştırması ve siyasal formülasyon şekillendirilir.<sup>4</sup> Bu bağlamda bir etnik kimlik olgusu üzerinde vurguda bulunmak gerekir. Çünkü etnik kimlik, özellikle toplumda kaos zamanlarında birleştirici rol oynar ve öne çıkarılır, fakat özellikle modern zamanlarda ortak etnik köken ‘ulusal kimlik’ oluşumu için yeterli olmamaktadır. Yine etnik kimlik, topluluğun kendisini bir devlet yapısı içinde örgütleyecek bir organizasyon yeteneğine sahip olması gerekmez, neredeyse verili olarak sahip olduğu özellikler olarak ifade etmek mümkündür (Göka 2006: 261).

<sup>4</sup> Devlet, özellikle ulus-devlet pratiği bağlamında etni kavramı belirli bir öneme sahiptir. Çünkü ulus-devleti oluşturan bir takım unsurlar temel formasyonunu farklı etnilerin ortadan kaldırışı üzerine kurulumuştur. Bu formasyon çerçevesinde hem cihazlar (aparatus) teşekkül etmiş hem de siyasal ve kültürel birikim tekillik/yecknesaklık ile ilişkilendirilmiştir. Ancak burada şu noktanın altı çizilmesi gerekir: ulus-devlet pratiğinin bir özne konumunda algılanmasından öte bir bakış açısıyla değerlendirilmesi gerekliliği. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. (Yanık 2013).



Etnik kimliğin modern bir olgu olarak ilk dönem ulus-devlet oluşumunda ve bugünün ayrımlaşan ulus-devletlerdeki (Yugoslavya, Çekoslovakya ve Sovyet Rusyası vb.) farklı kimliklerin bir arada olabilmesinde, grup içi dayanışmayı artırıcı bir işlevi yerine getirdiği sosyolojik bir gerçekliktir. Çünkü, kimlik kavramının açıklanmasında da vurgulandığı üzere, grup içi dayanışmayı sağlayıcı yönü ile birlikte ele alındığı takdirde etnik kimlik, “ortak dil, müşterek kadim inançlar, kozmoloji-kozmoğoni ve ortak yaşam ritüelleri etrafında kendisini organize edebilmiş insan grubu” (Göka 2006: 311) için anlamlı bir siyasi, kültürel ve toplumsal bir evren sunabilmektedir.<sup>5</sup> Ancak etnik kimliğin grup içi dayanışmayı artırıcı işlevi pozitif bir durum olarak ele alınabileceği gibi, ayrımlaştırıcı bir özelliğe sahip olduğu hususunu da burada vurgulamak gerekir. Bu yön, negatif bir özellik olarak değerlendirildiğinde, kan veya soy bağı gibi atipik özellikler nedeniyle toplumsal, siyasi ve kültürel kaosa veya anomik bir hale kapı aralayabilmektedir. Etnik kimliğe aşırı vurgu, nihai analizde, ayrımlaştırıcı ve hattı zatında diğerini yok edici bir işlevi üstlenebilmektedir.

Tüm bu özellikleriyle birlikte etnisiteyi, “doğuştan getirilen ‘verili’ bir durum, bireylerin aidiyet duyguları ile kabul ettikleri, genetik yollarla nesiller arası sürekliliği sağlayan, ortak noktaları aynı dili, gelenekleri canlı tutan, topluluk oluşumunda temel olan ritüelleri eksen alan toplumsal organizasyon olarak tanımlayabiliriz. Etnisite, gelenek oluşumunda birincil rolü bulunan ortak bir ataya sahip olmayı, kökene ait mitolojileri ve paylaşılan bir tarihi içerir” (Göka 2006: 233). Etnisitenin bu tanımında vurgulanan “verili” olma durumu, sosyolojik anlamı içerisinde sorunlu bir hal almaktadır. Çünkü tekil kimliklerden sosyolojik olarak bahsetmek imkansızdır. Bireyler çoğul kimliklere, farklı toplumsal ve kültürel ortamlar içerisinde var olduğu sürece sahip olmaktadır. Bu nedenle “verili” bir kimlik algılayışı ütöpic bir dünyada olanaklı iken, var olan/somut dünyada ise olanaksız bir hal almaktadır.<sup>6</sup> Bunun yanı sıra etnik kimlik biyolojik anlamda aktarılan bir durum da değildir. Eğer biyolojik olarak, yani genetik yollarla aktarılan bir durumsa etnisite veya etnik kimlik, antropolojik anlamdaki “ırk” kavramından farkı ortaya konulamaz. Kökene ait mitoloji, bireyin veya topluluğun toplumsal ve kültürel anlamda karşı karşıya kaldığı durumlarla doğrudan rabitalidir. Durumun sosyolojik veya sosyal antropolojik özelliği, azınlık veya çoğunluk statüsü ile doğrudan ilişkilidir. Çoğunluk durumunda ortak ritüellerin kesinliği/kesifliği muğlak bir görüntü sergilemekteyken; azınlık statüsünde durum daha kesin bir hal alabilmektedir. Etnisiteyi bu tanım bağlamında açıklamada özellikle “‘verili olan’ veya oluşturulan, bireyin aidiyetlerine göre tanımladıkları bir kurgu olarak kabul edilen iki uçta açıklanmaya çalışılır. Konuşulan dil, din-inanç sistemi, yeme-içme, giyim-kuşam gibi alışkanlıklar, değer düzeneği, sosyal ağın yapısı vs. etnisitenin objektif yönünü verirken, aidiyet hissi, ‘öteki’ anlayışı ve tarih bilinci sübjektif yönünü verir. Bu ikisi birlikte

<sup>5</sup> Bu durum Türkiye bağlamında değerlendirildiğinde etnik kavramı ile ulusallığın birbirinden farklı olduğu vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Peter Andrews’a göre Türkiye bağlamında etnik ile ulusallık arasındaki farklılığı vurgulamak özellikle önemlidir. Çünkü Cumhuriyetin temel ilkeleri, ilk yıllardan itibaren, Türk sözcüğünün etnik anlamda kullanımıyla ulusal anlamda kullanımı birleştirmiş ve bu iki kullanım arasında herhangi bir net ayırım koymamış ve bu belirsizlikten doğan yanlış anlamaları görmezden gelmiştir (Andrews 1992: 10).

<sup>6</sup> Tekil kimliklerden bahsetmenin olanaksızlığı noktasında farklı toplumsal, kültürel ve siyasi pratikler bağlamında durumun analizi için bkz. (Maalouf 2012).

etnikliği ortaya koyarken aynı zamanda ayrı bir kimlik oluşum kaynağını da meydana getirir” (Aslan 2004: 8). Bu anlamda etnik kimliğin değişken bir yapıya sahip olması, dolayısıyla etnik grupların da homojen/yeckpare bir bütün olması düşünülemez. Etnik kimlik değişmez, şaşmaz, kayalar kadar mutlak bir tarihsel yapı değildir. Etnik kimlikler bu tür yapıya sahip olmadıkları için tarihsel olaylara göre, belli dönemler içinde değişiyor, geliyor, önem kaybediyor ve derken yok oluyorlar. Tarihin başka bir döneminde ya da yakın bir zamanında ise bir bakıyorsunuz ki yeniden ortaya çıkıvermişler (Somersan 2004: 38). Değişken bir içeriğe sahip olmasına karşın etnisite kavramı, günümüzde sosyal bilimler alanında yoğun bir biçimde başvuru kaynağı haline gelebilmektedir. Etnik temizlik, etnik soykırım vb. nitelemeler, yaşanan toplumsal olayları açıklamada kullanılan metaforlar haline dönüşmektedir. Etnisite, bu anlamda, halihazırdaki toplumsal, kültürel ve siyasal olayların temel varyantlarını anlamda ve milliyetçilik gibi bir siyasi ve ideolojik içeriğe sahip bir kavrayışı idrak etme noktasında işlevseldir. Bu bağlamda etnisite ve milliyetçilik arasındaki yatay eksenli ilişki noktalarının ortaya konulma çabası, bugünün siyasi paradigmasında, yani ulus-devlette meydana gelen siyasi, kültürel ve toplumsal farklılık taleplerinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini anlama çabasında aydınlatıcı bir role sahiptir. Bu nedenle etnisite ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin niteliksel boyutunun ortaya konulması gerekmektedir.

### **Etnisite ve Milliyetçilik**

Kimlik, etnisite ve etnik kimlik tanımlamalarındaki ortak yön, kolektiflik ve bir gruba aidiyettir. Milliyetçilik sıralanan kavramlarla ortak bir yöne sahiptir. Çünkü milliyetçilik hem dil ve din gibi kolektif yapılarla beslenmekte hem de etnisite gibi ayırma ve ayırıcı vasfı ile birlikte farklılık yaratma duygusunu bireyler üzerinde oluşturabilmektedir (Abercrombie vd. 1994: 276). Kolektiflik veya topluluğa aidiyet duygusunun geliştirilmesi, ulusal-devletin teşekkülü noktasında da etkindir. Çünkü ulus-devletin inşasında, bir etnin hakim hale getirilmesi, bu etniyle bağlantılı olarak hegemonik bir kültürün diğer etnikler üzerinde etkili hale getirilmesi süreçlerini kapsamaktadır.<sup>7</sup> Bu çerçevede milliyetçilik, düşünce olarak ifade edilebilecek milliyetçilik bir ideolojidir. Bir ideoloji olarak milliyetçilik, ulusun yanı sıra toplumsal yaşamın doğal temelidir. Bununla birlikte en iyi doğal siyasal birimler, uluslar yani ulus-devletler üzerine temellenmektedir. Bir ideoloji olarak ele alınan milliyetçilik, benzer şekilde grupların kendilerini bir ulus olarak tanımlamalarında özellikle de bağımsız bir ulusal devlet olarak adlandırmalarında teşvik edici bir yönü kendi içinde barındırmaktadır (Kumar 2006: 412).

Ulus-devlet inşasının şekillendiği dönem, aynı zamanda imparatorlukların düşüşe geçtiği ve tarih sahnesinden silindiği bir dönemdir. Bu dönemde, yani yirminci yüzyılın başlangıcı olan dönemde, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrasında hanedanlığın altın çağı sona ermiştir. 1922’de Habsburglar, Hohenzollernler, Romanovlar ve Osmanlılar artık yoktu. Berlin Kongresi’nin yerini Avrupalı olmayanların dışlanmadığı Milletler Birliği almıştı. Bu noktadan itibaren uluslararası norm artık ulus-devletti (Anderson

<sup>7</sup> Bunun yanı sıra Turner’a göre milliyetçilik düşüncesi ve kavrayışı ulus-devletin oluşumundan önceki dönemde yer almamaktaydı (Abercrombie vd. 1994: 276).

1995: 129). Uluslararası norm olarak ulus-devletin görülmesinin en önemli örneğini Romanların Büyük Rus, Hanover hanedanının İngiliz, Hohenzollernlerin de Alman olduklarını keşfetmesi oluşturur (Anderson 1995: 101).

Etnik kimliğin ve bu bağlamda milliyetçi perspektifin şekillenmesi sürecinin diğer ayağını sömürgelerin ulusal kurtuluş hareketleri sonucunda özgürlüklerine kavuşması oluşturmaktadır. Kurtuluş hareketleri, sömürgeler açısından donmuş bir toplumsal veya etnik kimliğin tekrar egemen haline gelmesine imkan tanımıştır. Zira “19. yüzyılda bütün Avrupa’ya egemen olan ‘milliyetlerin’ ulusal kurtuluş siyaseti, devrimci çalkantıların patlak vermesi ve kıta imparatorluklarının tarihi karışması biçiminde tezahür etti” (Leca 1998: 34). Bu durumla bağlantılı olarak milliyetçilik 18. yüzyılın son dönemi Avrupası’nda bir doktrin olarak yükselişe geçmiş, Fransız devriminde güçlü bir tanıma ulaşmıştır. Aynı zamanda bu durum milliyetçilik temel ilkelerinin tanımlandığı önemli bir aşamayı teşkil etmiştir. Ancak Fransızların bilakis kendisi sivil kavramını savunmalarına karşın Almanlar bu duruma bir tepki olarak etnik kavramı bağlamında milliyetçiliği ele almıştır. Fakat her ne kadar ulus siyasal ya etnik temelde tanımlanmış olsa da 19. yüzyılın ilk yarısında milliyetçilik geniş bir anlamda demokrasi ve liberalizmin ilerici vaziyeti olarak tanımlanmıştır (Kumar 2006: 413).

Gerek imparatorlukların çöküşü gerekse de ulusal kurtuluş hareketleri sonrasında belirli bir etnik kimliğin ön planda tutularak ulus-devletin inşa edilmesi, milliyetçilik düşüncesi ile doğrusal bir ilişkiye sahiptir. Çünkü ulus kavrayışının toplumsal alanda geçerli ve mümkün kılınabilmesinin olası kaynakları, ideolojik cihazların uygun bir şekilde kullanılması ile mümkündür. Bu anlamda ulus-devlet bağlamında şekillenen milliyetçilik söylemi etnik kimliğin savunusu olarak işlevseldir.

Milliyetçilik düşüncesi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kullanım biçimlerini Anthony D. Smith şu şekilde sıralamaktadır: “Bütün olarak millet ve milliyet-devletlerin bütün bir kurulma ve kendini idame ettirme süreci; bir millete ait olma bilinci ve milletin güvenliği ve refahıyla ilgili özlem ve hissiyata sahip olmak; ‘Millet’ ve bu millet rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm; milletler ve milli irade hakkında bir kültürel doktrin ile milli emellerin ve milli iradenin gerçekleşmesine dair reçeteleri de içeren bir ideoloji; milletin amaçlarına ulaşacak ve milli iradeyi gerçekleştirecek bir toplumsal ve siyasi hareket vb.” (Smith 2004: 119).

Milliyetçiliğe ilişkin farklı tanımlamaların ortak noktası, bir ideoloji ve bu ideoloji ile bağlantılı kültürel bir formasyonun teşekkülüdür. Kültür, etnik bir kimlikle doğru orantılı bir şekilde yaratılır. Bu kültür, ulus-devlet içeriğindeki ideolojik yönelimin ana eksenine haline gelerek yurttaş niteliğini de şekillendirir. Çünkü yurttaş olarak belirlenecek olanın ontolojik ve sosyolojik anlamı belirli bir etni bağlamında çerçevelenen kültürel formasyonla gerçekleşir. Bununla birlikte bu kültür, kimin ne olup olmadığı ayrımı ile kesin sınırları çizecek bir muhtevaya sahiptir. Oluşturulan devletle birlikte şekillenen ulusun belirgin etni perspektifinde ele alınan kültürün milliyetçilik söylemi ve ideolojisiyle doğrusal diyalogu, yurttaş ve aynı zamanda bireylerin devlete yönelik algı kalıbını içerecektir. Bu nedenle milliyetçilik, “bir milletin özerklik, birlik, kimlik kazanmasına ve bunları idame ettirmesine yönelik ideolojik bir harekettir” (Smith 2004: 122). Ancak etnik ulusçuluk, “kurumlara değil etnik olarak tanımlanmış kültüre dayanır. Bu sebeple, etnik ulusçuluk, yedekte bekleyen ama her zaman devreye

girmeye hazır bir seçenek sunmaktadır: Kurumlar çöktüğünde, mevcut kurumlar halkın temel ihtiyaçlarına cevap vermediğinde ve tatmin edici alternatif yapılar olmadığında etnik ulusçuluk kendini duyurur” (Yıldız 2001: 36). Gerek milliyetçilik söyleminde geçerli kılınan ulusal kültür ve kimlik vurgusu gerekse de etnik kimlikte ön planda tutulan tanımlanmış kültüre ait yönseme siyasal, ekonomik ve toplumsal yaşantının tümüne hakim bir paradigma olma yolunda atılan bir adım olarak telakki edilebilir. Hakim bir etni bağlamında geçerli kılınan etnik milliyetçi söylem ve pratik, kültürel boyutuyla ulus-devletin siyasal içeriğinin şekillenmesinde itici bir motivasyonu oluşturmaktadır. Böylece kimlik, etnisite bağlamında ulusal bir boyut kazanarak, kültürel ve siyasal şekillenme ile doğru orantılı olarak bireylerin ve toplumsal yaşantının esas unsuru olarak görülmektedir.

## Sonuç

Sosyolojik anlamları sorgulanmaya çalışılan kimlik, etnisite, etnik kimlik ve milliyetçilik, bireysel çapta bir kavrayıştan daha çok topluluksal ve toplumsal temelde ele alınması gereken kavramlardır. Etnisite, kimlik ve ulus kavrayışı yoğun bir biçimde milliyetçiliği, aynı zamanda etnik milliyetçiliği etkileyen siyasi bir algılanış olarak ele alınması gerekmektedir.

Etnisite tanımlamalarında görülen aidiyet ve kolektivite, etnik kimliğin şekillenmesinde bir önceliktir. Çünkü bireylerin tekil anlamda belirli bir etnik kimliğe yönelimde bulunması konjonktürel olduğu gibi, toplumsal, siyasi ve kültürel mekanizmaların tutarsızlığı ya da değişim boyutu da bu tür bir yönelimle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle etnisiteye ilişkin bir tanımlamanın bireysel arka planından daha çok toplumsal ve siyasal arka planına yapılacak atfın daha fazla olması gerekmektedir.

Ulusal kimliğin, kimlik oluşumunun benzer süreci içerisinde yer aldığı sosyolojik bir gerçekliktir. Ernest Gellner’in ifade ettiği üzere, öncelikli olarak bir devletin yaratılması gerekmektedir. Bu devlet bağlamında bir kimlik şekillenecektir (Gellner 1998). Bu kimlik ise belirli bir etnin sahip olduğu kültürün hakim kültür haline dönüştürülmesi sürecini izleyecek ve bu sayede modern ulus-devlet şekillenmiş olacaktır. Ancak bu sürecin tüm toplumlar için geçerli olup olmadığı noktası burada belirli bir anlam kazanır. Çünkü farklı toplumsal ve siyasi pratikler farklı algılayış kalıplarını kanalize ederek, farklı bir yapıyı doğurabilmiştir. Örneğin sömürge sonrası oluşan devletlerin yapısı ile farklı kimliklerin ve etnilerin devamlı surette çatışma halinde olduğu toplumsal yapılarda süreç, diğer devletlerin içerisinde geçtiği siyasi pratiği içermeyebilir. Bu nedenle kimlik olarak adlandırdığımız sosyolojik kavrayış durağan, ahistorik veya psikolojik temellendirim olmadan kimlik kavramına yönelik toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi sac ayaklarıyla birlikte ve ona içkin bir tarzda yeni bir bakış açısı geliştirmek gerekmektedir. Farklı kimliklerle toplumsal yaşantı içerisinde yer alan farklı etnilerin oluşturduğu heterojen yapı, farklılıkları daha fazla ön planda tutmayı gerekli kılmaktadır. Bu sayede ulus-devletin geçmişteki geçerli milliyetçilik söylemi bağlamında şekillenen kültürel yönsemesi eleştirilerek farklı kimliklerin durağan olmayan bir yapıdan aktif bir yapıya bürünmesini ve bu sayede toplumsal, siyasal ve kültürel alanda kendilerini daha rahat ifade etmesini olanaklı kılmaktadır.

Etnisite tanımlaması bu süreç içerisinde muğlak bir hal almaktadır. Çünkü etnisite tanımlamasındaki kolektiflik ve homojenlik artık geçerliliğini yitiren bir özneye dönüşmektedir. Özellikle dünya genelinde görülen ayrılıkçı ve aynı zamanda ayrımlaştırıcı bir paradigma çerçevesinde etnisitenin tutarlı bir bütün oluşturması sorunlu bir hal almaktadır. Etnisite bağlamında şekillenen etnik kimliğin tekil bir kimliğe yönelik içerimde bulunması da sorunludur. Etnik kimliğin ne zaman ve ne şekilde aktif hale gelebileceği siyasi, toplumsal ve kültürel yapılarla doğrudan bağlantılı olduğundan, sosyolojik tahayyülde bu kavrama ya da kavrayışa yönelik durağan bir bakış açısının geliştirilmesi olanaklı görülmemektedir. Bunun yanı sıra milliyetçilik düşüncesinin sorunlu bir yapıya sahip olduğunu burada ifade etmek gerekir. Çünkü milliyetçilik, tekil/yekpare kimlikli bütünlükler üzerine kurulu bir “ideoloji”yi ortaya koymaktadır. Bu tür bir tekil ya da yekpare bütünlük anlayışı gerek yeni toplumsal hareketler bağlamında gelişen demokrasi anlayışı<sup>8</sup>, gerekse de farklılık söylemlerinin siyasal ve toplumsal tabanda talepkar bir şekilde dile getiriliyor oluşu nedeniyle problemleri bir durum yaratmaktadır. Tüm bu nedenlerden dolayı etnisite, etnik kimlik ve ulusal kimlik kavrayışlarımızın sosyolojik tahayyüldeki yerlerinin tekrar sorgulanması gerekmektedir.

Kavramların sosyolojik içeriğinin sorgulanıyor olması, toplumsal yaşantıda karşılaşılan problemlerin ortadan kaldırılabilmesi kolaylığını değil, anlaşılmasına katkıyı sağlayabileceği bir gerçekliktir. Bu nedenle bu makalede etnisite, kimlik ve etnik kimlik tanımları eleştirel bir bakış açısıyla ele alınarak, günümüz dünyası için olası toplumsal, siyasal ve kültürel ayırım noktalarını ya da yapılarını “anlama” çabasını sunmaya çalışmaktadır.

## Kaynaklar

ABERCROMBIE N.- HILL S.- TURNER Bryan S. (1994) *The Penguin Dictionary of Sociology*, Third Ed., Harmondsworth: Penguin Books, England.

ANDERSON B. (1995) *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

ANDREWS Peter A. (1992) *Türkiye’de Etnik Gruplar*, çev: Mustafa Küpüsoğlu, İstanbul: Ant Yayıncılık.

ASLAN C. *Birey Toplum Devlet Kavramlaştırma ve Ara Değişken Olarak Etnisite*, Adana: Karahan Kitapevi.

BİLGİN N. (1994) *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir: Ege Yayıncılık.

BİLGİN N. (1995a) *Kollektif Kimlik*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

<sup>8</sup> Bugünün siyasal ve toplumsal yaşantısında çoğulculuğun dile getirilmesinde “aganistik çoğulcu demokrasi” düşüncesinin önemli bir aşamayı teşkil ettiği gözden kaçmaması gereken bir durumdur. Çünkü siyasal içeriği bağlamında çoğulculuk bir düşünceden daha çok belirli bir “durum”un yansımaları özelinde gelişmektedir. Agonistik çoğulcu demokrasi anlayışı da bu “durum”u anlama açısından sosyal bilimler alanında, özellikle de siyaset sosyolojisi alanında önemli kavramlardan biridir. Agonistik çoğulcu demokrasi anlayışı için bkz. (Yanık 2011: 168-172)

BİLGİN N. (1995b) *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

BOSTANCI N. (1998) ‘Etnisite, Modernizm ve Milliyetçilik’, *Türkiye Günlüğü*, S. 50, (Haziran 1998), ss. 38-55.

CASTELLS M. (2006) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, II. Cilt, çev: Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

GELLNER E. (1998) *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Günay Göksu Özdoğan-Büşra Ersanlı Behar, İstanbul: Hil Yayınları.

GÖKA E. (2006) *İnsan Kısım Kısım: Toplumlar, Zihniyetler, Kimlikler*, Ankara: Aşına Kitaplar.

KUMAR K. (2006) “Nationalism”, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner, Cambridge: Cambridge University Press.

LECA J. (1998) *Uluslar ve Milliyetçilikler*, çev. Siren İdemen, İstanbul: Metis Yayınları.

MAALOUF A. (2012) *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

MALESEVIC S. (2006) *Identity as Ideolgy: Understanding Ethnicity and Nationalism*, Hampshire: Palgrave Macmillan.

SMITH Anthony D. (2004) *Milli Kimlik*, çev. Bahadır Sina ŞENER, İstanbul: İletişim Yayınları.

SOMERSAN S. (2004) *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

SÖZEN E. (1989) *Toplum Yapısı, Değişimi ve Sosyal Kimlik: İki Kültürün Karşılaştırılması*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi.

STEVENSON N. (2006) “Identity”, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner, Cambridge: Cambridge University Press.

YANIK C. (2011) “Gramsci’nin Hegemonya Kavramı ve Agonistik Çoğulcu Demokrasi: Birleşme ve Ayrılma Noktaları”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Y. 8, S. 29-30, Temmuz-Aralık 2011, ss. 161-174.

YANIK C. (2013) *Dünyada ve Türkiye’de Çokkültürlülük*, Bursa: Sentez Yayınları.

YILDIZ A. (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İstanbul: İletişim Yayınları.

## YAZAR HAKKINDA

Celalettin YANIK, Yrd. Doç. Dr.

Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Çanakkale.

E-posta: celalettinyanik@hotmail.com

## ABOUT THE AUTHOR

Celalettin YANIK, Assist. Prof. Dr.

Çanakkale 18 Mart University, Faculty of Economic and Administrative Sciences, Department of Administration, Çanakkale.

E-mail: celalettinyanik@hotmail.com





## Çizgisel Tarihe Karşı Çıktışları Bağlamında Spengler ve Toynbee'nin Döngüsel Tarih Yaklaşımları

### Özet

Yirminci yüzyıla değin, genel olarak egemenliğini sürdürmüş olan çizgisel tarih yaklaşımı, yirminci yüzyılın başında, özünde yatan ilerlemeci ve erekselci bakış açısı nedeniyle, Spengler ve Toynbee tarafından eleştirilmiştir. Her iki düşünür de ilerlemeci yaklaşımların yerine, tarihte sürekli yineleyen döngüler arayan bir başka yaklaşımı geçirmeye çalışmışlardır. Bu çabalarında genel olarak doğa bilimlerinin yöntemine öykünmüşlerdir. Bu yönde Batı merkezli dünya algısının karşısında, tüm kültür ve uygarlıkları içeren modeller ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunu yaparken kaba bir pozitivizme batmakla suçlanmış olan her iki düşünür, söyledikleri kadar söylemlerindeki kötümser ve Batıya yönelik tespitleriyle değerlendirilmiştir. Bununla birlikte bu makalede her iki düşünür çizgisel tarihe karşı çıktışları bağlamında kendi döngüsel tarih anlayışları içerisinde ele alınmıştır. Böylece Spengler ve Toynbee'nin döngüsel tarih yaklaşımlarını açık kılmak suretiyle, onlara getirilebilecek eleştiriler de ortaya konmaya çalışılacaktır.

### Anahtar Terimler

Spengler, Toynbee, Döngüsel Tarih, Çizgisel Tarih, İlerleme.

## Cyclical History Approach of Spengler and Toynbee within the Context of their Objection to Linear History

### Abstract

As the dominant approach until the 21st century, linear history approach had been criticized by Spengler and Toynbee at the beginning of 21th century because of the intrinsic progressive a teleological perspective. Both of the philosophers had attempted to replace another approach that searches for periodical cycles in history instead of progressive approach. In this attempt, they have emulated the method of natural sciences. In this manner, they had tried to present models involving all cultures and civilizations against west-centered world perception. While doing so, both philosopher has been blamed to be sinking in a rough positivism and evaluated for their pessimistic way of stating their west-oriented

determinations. Moreover, in this study both philosophers have been investigated with their own cyclical history approach besides their objection to linear history. In that by clarifying the cyclical history approach of Spengler and Toynbee, the critics of whom they have been the subject are explained.

### Keywords

Spengler, Toynbee, Cyclical History, Linear History, Progress.

Eski çağlarda insanlar içinde yaşadıkları dünyadan kendilerini ayırmamışlardır. Öyle ki eski kültürlerde, zaman algısı henüz bizim çağdaş zaman algımızdan çok farklıken, insanların gördükleri sürekli yineleyen doğal olgulardır. Birbirlerini izleyen günler, mevsimler onlar için hep bir döngü biçiminde yineleniyor görünür. Her gün güneş doğar ve batır veya sonbaharda bitki örtüsü ölür ve ilkbaharda yeniden canlanır ve en önemlisi insanlar doğar, yaşlanır ve ölürlür. Bu döngünün dışına çıkamayan insanların, bizim anladığımız anlamda bir tarihleri de yoktur. Genel olarak kabul edilen yoruma göre ne zaman ki Yahudilik ve oradan da Hıristiyanlık üzerinden eskatolojik ve ereksel dünya anlayışları egemen olmaya başlamıştır, o zaman insanlar kendilerine bir tarih inşa etmeye başlamışlardır. Hatta Koselleck'in deyişiyle tarih ve ilerleme aynı zamanda ortaya çıkmıştır (Koselleck 2007: 20). Bu yaklaşımla birlikte, döngüsel bir zaman algısından çıkılıp, kendisine doğru yol alınan bir sonuca doğru ilerleyen çizgisel tarih anlayışı egemen olmuştur. Bu anlayış gereğince, insanlar kendi şimdilerini geçmiş ve geleceğe bölümlemişler, bir bakıma yaşanan anın dışına çıkıp ya geçmişte ya da gelecekte yaşamının düşünüyü kurmuşlardır. Bu anlayış, farklı biçimlerde de olsa yirminci yüzyılın başına kadar egemenliğini hiç tartışılmaksızın sürdürmüştür.

Oysa Spengler ve Toynbee, Batı merkezli bu ilerleme düşüncesini eleştirerek, belli bir amaca doğru ilerleyen ereksel ve çizgisel tarih anlayışına karşı çıkmışlardır. Her iki düşünür de tam da bu anlayışın egemenliğinin doruğunda, yirminci yüzyıla geldiğinde, hiç kimsenin kendisinden kuşku duymadığı bir dünya anlayışına, tarih alanından yöneltilmiş bir karşı çıkışın sözcüleri olarak görülebilirler. Onlar tarihte ilerleme düşüncesinin yerine, kendi özgün döngüsellik anlayışlarını geçirmişlerdir. Bu anlayış Batılı anlamda daha önce İbni Haldun ve Vico'da da bulunmaktadır. Bu düşüncenin temel özelliği döngüleri aradıkları konu nesnelere, uygarlıklar ve kültürler olmasıdır, yani söz konusu olan bir tür kültür döngüsüdür. Bu anlamda eski çağlarda bulunan döngüsellikten de ayrılır. Oysaki ilerleme kavramı, her tarihsel olayın bir kerelik olduğu ve çizgisel bir yapıda geleceğe doğru aktığı düşüncesini içerir. Bu düşünceye karşı olarak, her iki düşünür de tarihte yinelenen belli durumlar veya örnekler aramışlardır. Örneğin Toynbee bunu, tarihte belli modeller arayarak yapmıştır. Ona göre, biz ona ulaşıncaya kadar gelecek bizden saklıdır; bu durumda yapmamız gereken geçmişin ışığında ona bakmaktır. Bunu da bize geçmişteki deneyimlerimiz verir (Toynbee 1992: 3).

Hem Toynbee hem de Spengler ilerleme karşıtı pozitivist tarih anlayışları nedeniyle eleştirilmişlerdir. Örneğin Collingwood, Spengler'i açıkça aşırı pozitivist

olmakla suçlamıştır. Çünkü ona göre örneğin Spengler tarihin yerine bir tarih morfolojisi olan bir doğalcı bilim geçirmeye çalışmıştır. Bu anlamda ona göre on dokuzuncu yüzyılın pozitivist düşünürleri bile, tarihi bu denli sapmış bir biçimde bozmamışlardır (Collingwood 2007: 249). Öyle ki Toynbee uygarlıkları birbirinden yalıtık şeylermiş gibi görerek benzeri bir hataya düşmüştür. Bu konuda E. H. Carr daha da acımasız bir biçimde, Spengler'in düşüncesini eleştirmiş ve kendi kendine şu soruyu sormuştur: “Nasıl olur da böylesine değersiz bir düşünce bunca başarı kazanır?” (Carr 1992: 59). Carr ile Collingwood, Toynbee ve Spengler'e yönelttikleri bu eleştirilere rağmen, onların çağları üzerindeki etkilerini tümüyle kabul etmişlerdir. Hughes için bunun nedeni, Spengler'in kendi yapıtında saklıdır. Bu yapıt kültürel bir bunalımın belirtisini ve teşhisini, kendine özgü etkileyici bir biçimde belirtmiştir. Spengler'in yapıtı, teşhisi açısından ender bulunan öngörü yetenekleri sergiler ve okuyucuyu etkileyecek çarpıcı ve eğretilemeli bir dili kusursuzca kullanır (Hughes 1985: 326). Hentch için ise örneğin Toynbee'nin ilginçliği, uygarlıkları kavranabilir tarihi birimler olarak ele alma ve temelde daima içten kaynaklanan çöküş nedenlerini anlama çabasında yatmaktadır (Hentch1996: 219). Öyleyse her iki düşünür de zamanlarının onları yönlendirdiği belli gereksinimler içinden ve neye karşıt olarak yazdıklarına göre okunabilir. Nitekim bu durumda asıl önemli olan her iki düşünürün ne söyledikleri kadar, söylediklerini söylemelerine neden olan koşulları anlamakla da bağlantılıdır.

Spengler'in kendi tarih tasarımı anlattığı *Batının Çöküşü* adlı yapıtı birçok açıdan yirminci yüzyıl düşünce anlayışının en etkileyici ve o oranda en çok eleştirilen yapıtlarından biridir. Batının geleceği konusunda karamsar olan Spengler, bu yapıtıyla batının içine düştüğü çıkmazı, belki de yıkımı dillendirdiği savındadır. Spengler'in dillendirmeye çalıştığı bu yıkım, tarihte sürekli geleceğe ilişkin öndeyiler arayan tarihçilerin göremediği bir şeydir. Öyle ki ona göre batıda egemen olan bu tarih felsefeleri, bu yüzden “anlamsız olan şeylerin en anlamsız” bir şey olarak tarihte hep bir ereklilik arayıp durmuşlardır (Özlem 1996: 161). Bu erekliliğe karşın Spengler açısından düşünür, kendi görüş ve anlayışına göre zamanı simgeleyen kişidir. Bu anlamda kendisi de bulunduğu çağın bir düşünürüdür. Bu bakımdan Spengler için gerçek, kişinin keşfetmediği, ama kendisini içinde bulduğu bir şeydir. Ona göre tarihin kendisinde, kendinden makul ne bir erek ne de bir amaç bulunur. Bu bağlamda Spengler tanımlamalarla uğraşmadığını, tanımlarla uğraşanların yazgının ne demek olduğunu bilmediğini söyler. Spengler'in düşüncelerini ve kendisindeki her şeyi borçlu olduğunu söylediği iki insan ise Goethe ile Nietzsche'dir; Goethe'nin yöntemini, Nietzsche'nin ise araştırma yeteneğini aldığı belirtir. Bu nedenle kendi yapıtını, yazdığı yılların sefaletine ve iğrençliğine rağmen, yine de bir Alman felsefesi olarak adlandırmakla övündüğünü özellikle vurgulamıştır (Spengler 1997: 13).

Spengler için, Batı'nın çöküşü, ilk bakışta klasik kültürün çöküşüne benzer biçimde zaman ve yer içerisinde kısıtlanan bir olay gibi görünür. Spengler için bu durum aslında bütün ciddiyetiyle ele alındığında, var olmanın her yüce sorununu içine alan bir felsefi sorundur. Bu durumu değerlendirmek için kitabının başında kısaca, kendi yöntemini şu biçimde tanımlar: “Ölü biçimleri tarif etmek edebilmek için araç, matematiğin yasasıdır. Canlı biçimleri anlamak için ise analogidir (Spengler 1997: 20). Bu yaklaşımı özünde tarihte yinelenen benzer döngüler arayıp, bu döngüler üzerinden tarihi anlamaya çalışacağının bir itirafıdır. Bu açıdan Spengler için dünya tarihindeki

ifade biçimlerinin sınırlı olduğu tüm çağlar, dönemler, durumlar ve insanların tiplerine uygun biçimde sürekli yinelenen, bu nedenle de bilinebilir şeyler vardır. Öyleyse örneğin Sezar ve İskender'e bakmadan Napolyon hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Oysa ona göre tarihçiler, ilk ve ciddi amaçlarının, tarihin simgeselliği ve analogileri olduğunu fark edememişlerdir (Spengler 1997: 21).

Spengler kendi felsefesinin, ancak Batı'nın metafizik yaklaşımlarıyla yorgun düşmüş ruhsal dünyasının üstüne serpilmiş ölü toprağı kaldırıldığında geleceğin felsefesi olabileceğini düşünür. Öyle ki bu felsefe, Batı Avrupalı zekâsının gelecek çağlarındaki olanaklarını içeren tek felsefedir de. Bu felsefe, onun deyişle şimdiye kadar hemen hemen felsefenin tek konusu doğa olarak dünya biçimbilimine karşı, dünya tarihinin biçimbilimi kavramına kadar genişler (Spengler 1997: 21). Böylece onun için kendi araştırması, tinsel-politik olayları günden güne yüzeyde görünür değerleriyle ele alıp bir "neden" ve "sonuç" tasarına göre düzenleyip belli ve anlayış düzeyine kolay gelen yollara doğru izlemeye çalışır. Bu anlamda vurgulanması gereken Spengler'i ilgilendirenin, şu ya da bu zamanda ortaya çıkan tarihi olayların ne olduğu değil, "ortaya çıkmak"la neyi temsil ettiği, neyi gösterdiğiidir.

Spengler tarih incelemesinde, Dilthey'e benzer biçimde ele aldığı tarihsel nesneyi, parçalara ayırmak yerine, tarihte yaşanmış bir olayla duygudaşlık kurmak suretiyle anlama yöntemini kullanır. Aynı zamanda Spengler için tarih, çağdaşı olan başka bir tarif felsefecisi olan Croce'de olduğu gibi bir sanattır, "doğru" ya da "yanlış" olmaz, olsa olsa "derin" ya da "sığ" olur. Buna karşın doğada yöntem, ona göre nesneyi gözlem ve dıştan ölü olan şeyi kesip açmaya dayanır. Bu baskından bilimsel tanıma yöntemi olarak ölü biçimleri tanımanın aracı, matematiksel yasadır. Bu anlayışta nedensellik ilkesi baskındır ve mekân mantığı vardır. Bilim yalnızca "doğru" ya da "yanlış" olanı bilir. Onun için tarihsel davranışın, kuramla aydınlanmış sanatı yoktur. Bunun yerine geçen, bilgi usulleri, özellikle ve tek başına disiplini altında tutan bir bilimin, fiziğin alanından elde edilir. Böylece tarihçi, tarihi araştırmalar sürdürdüğünü sanarak, aslında neden ve sonucun nesnel ilişkilerini izler.

Spengler için Batı kültürünün insanları, tarih duygularıyla, bir kaide değil istisnadır. Bu yaklaşımıyla Spengler kültürel bir merkezilik düşüncesine karşıdır (Spengler 1997: 29). Buna karşın Batılı insana ayrıcalıklı bir yer vermekten de geri durmaz. Spengler ve bir açıdan Toynbee, kendi batılı kimliklerinden bağımsız bir biçimde, içinde yer aldıkları kültürü ele alamamışlardır. Yaptıkları bir bakıma kendi kültürleri konusunda kötümser olmak, ama yine de ona bir ayrıcalık tanıtmaktan vazgeçmemektir. Oysa bu güdüden bağımsız bir biçimde Spengler için dünya tarihi, geçmişin düzenli bir sunumu, biçimleri duyabilme yeteneğinin bir ifadesidir. Biçimleri duyabilmek, ne kadar kesin olsa da, biçimin kendisiyle aynı şey değildir. Kuşkusuz ona göre dünya tarihini duyarız, deneyimleriz ve bir haritanın okunduğu gibi okunduğuna inanırız, oysa bildiğimiz yalnızca tarihin kısmi biçimleridir, bir başka deyişle bilebildiğimiz kendi iç hayatımızın aynadaki görüntüsünün karşılığı olan şeyin tam bir biçimi değildir. Bu Spengler'in en doğru öngörülerinden biridir. Tarihçi asla tarihi bütünüyle yansıttığı savında olamaz, yapabileceği yalnızca onun kısmi bir görünümü sunmaya çalışmaktır.

Spengler bu düşüncesini anlatmak için Batı kültürüyle ilgili örnekler kullanır. Onun deyişiyse binlerce yıllık ömrüyle meşe ağacına bakan hiç kimse ağacın şu andan itibaren doğru ve uygun yaşama biçimine başlamak üzere olduğunu söylemeye cesaret edemez (Spengler1997: 35). Böylece denilebilir ki Spengler tarihte, yalnızca olayların ezici çoğunluğuna göz yumarak ayakta durabilen tek düzenli tarihin boş uydurması yerine, birçok kültürün dramını görmüştür. Onun gördüklerinin her biri ömrü boyunca sıkıca bağlı kaldığı ana bölgenin ilkel bir güçle fıskıran; her biri kendi malzemesini, kendi insanlığını, kendi görüntüsüne göre damgalayan, her biri kendi ölümüne sahip olan kültürlerdir. Bu bakımdan Spengler için her kültür büyüyen, olgunlaşan, çürüyen ve bir daha da geri gelmeyen kendine ait yeni ifade olanaklarına sahiptir. Bu olanakları arayıp bulmak, Spengler'in kendine yüklediği misyondur.

Spengler geleneklerden veya kişisel bir seçimden doğan ve tarihin içine itildiği bütün bu dar planların tersine, tarihe karşı tüm önyargılardan kurtulmuş olduğunu düşündüğü ve bu anlamda önceki tüm tarihsel yaklaşımları hepten sorunlu kılan Kopernikçi bir tarihsel yaklaşımı öne sürdüğü iddiasındadır (Spengler 1997: 40). Örneğin ona göre İsa'dan sonra on dokuzuncu yüzyıl, İsa'dan önce on dokuzuncu yüzyıldan daha önemli görünmektedir, ama Ay da Jüpiter'den çok daha büyük görünür. Spengler bu noktada doğa bilimlerinin bu aldatmacayı çoktan fark ettiğini ama tarihçilerin bu aldatmacaya mahkûm olduğunu vurgular. Spengler bu mahkûmiyetin yerine kendi deyişiyse "Kopernikçi görüş"ü getirmiştir. Bu görüşe göre hiçbir kültüre ayrıcalık tanınmaz. Yine bu görüşe göre gerçeklik iki ana bölüme ayrılır: Doğa olarak dünya ve tarih olarak dünya. Doğa, yüksek kültürden insanın duyularının izlenimlerini içinde birleştirdiği ve yorumladığı "biçim(imge)"dir. Tarih ise insanın dünyayı kendi yaşamıyla ilişkisi içinde kavrayabilmek için, sezgisel, güdüsel ve sonra da akılcı olarak yarattığı "imge"dir (Sorokin 1972: 73). Tarih olarak dünya, oluş durumunda olan canlı bir gizilliktir ve kendi yazgısı vardır. Burada zaman mantığını izleyen, varlığın uşağı olan bir bilinç söz konusudur. Doğa olarak dünyaysa, durgun ve ölü olan şeydir; kendi nedenselliği vardır. Burada biçimsiz ve renksiz formüller ya da genelleştirilmiş yasalar vardır. Birbirinden ayrı olan bu iki disiplinin, farklı biçimbilimsel ilkeleri vardır.

Spengler için sistemli felsefe çok gerilerde kalmış, ahlaki felsefe ise devrini kapatmıştır. Fakat klasik kuşkuculuğa karşılık gelen üçüncü bir olasılık, Batı'nın ruh dünyasına hala açık kalmaktadır (Spengler 1997: 58). Bu anlamda Spengler kuşkuculuğunun bir saldırı değil, düşünce ve çalışma stokumuzun doğrulaması olduğunu düşünür. Bu bakımdan kuşkuculuk ona göre amaçları ne olursa olsun, özel alanlarda bulunan, yaşayan bütün gerçek yönelimleri birleştirdiğinden, nesillerden beri araştırılan ve başarılan her şeyi doğrular. Onun için tarihin özünü kavramamıza yarayan, tarih ve doğa karşıtlığıdır. İnsan yalnızca doğanın değil, tarihin de bir üyesidir. Tarih ise, metafizik tarafından doğanın lehine ihmal edilmiş olan yapısı ve mizacı ile değişik ikinci bir evrendir. Bu aşama da Spengler temel itkisini kendi yapıtında şu biçimde belirtir:

"Gençliğinden beri bana musallat olan, cezbeden, orada olduğu ve saldırılması gerektiği duygusu ile beni rahatsız eden, onu ele geçirmem için meydan okuyan, keşfedilebilir olduğu halde asla keşfedilmemiş olan tek bir yöntemden çıkan bir çözüm yolu. Böylece hemen hemen tesadüfi bir başlama fırsatından, yeni bir

dünya görüntüsünün geçici bir ifadesi olarak ortaya çıkan bu yapıt doğmuştur” (Spengler 1997: 63).

Öyleyse Spengler’e göre yapılması gereken, bütün dünyaya yayılmış olan Batı Avrupa kültürünün çöküşünün incelenmesi, amaç bir felsefenin ve ona uygun olan bir yöntemin, eşdeyişle dünya tarihinde karşılaştırılmalı biçimbilim yönteminin geliştirilmesi olacaktır. Ona göre insanın bütün gerçeğini olabildiğince uzaktan yeniden gözden geçirmek, tarih alanında Kopernik’e öykündür. Bununla batılı, Batlamyus’un dünya algısından Spengler’in zamanında varolan dünya algısına geçtiğinde, bunu doğayı nesnel bir biçimde ele alan doğa bilimleriyle yapmıştır. Sonuçta onun için doğa ve tarih, insanın dünyayı temsil etme olanaklarının karşıt ve uç noktalarıdır. Doğa, yasa tarafından zorla kabul ettirilen gereksinimler bütünüdür. Her bilinen şey zamansızdır, geçmiş değil, gelecek değil, yalnızca “orada”dır ve bunun için devamlı olarak geçerlidir (Spengler 1997:103). Buna karşın Spengler tarihte her olayın tek olduğunu ve yinelenmesinin olanaklı olmadığını vurgular. Bu teklisinde neden ve sonuç yasallık alanının dışına çıkar. Fakat tarih, olumlu olarak ele alındığında, saf oluşum olmaktan çok tarihinin uyanan bilincinden fıskıran bir görüntü gibidir. Öyle ki tarihten bilimsel sonuçlar çıkarma olanağı, ele alınan konuda, sunulan “oluşan” şeylerin oranına dayanır.

Söylenildiği üzere hakiki bir tarihsel yaklaşım için geçerli olan sözcükler, Spengler’e göre “doğru” ve “yanlış” değil, “derin” ve “yüzeyseldir”. Oluşma ile oluş arasında kesin sınırlar yoktur. Bunlar her çeşit anlayışta birbirine eklenmiş olarak bulunur. Biçim ve konum dünyayı resimleyen temel öğelerdir. Tarihe uyum süreci sezgilere ve içgüdülere bağlıdır. Yalnızca nicelik, nedensel bir biçimde açıklanabilir, cisimlerle kavranabilir, yasa ve formüllerle yakalanabilir (Spengler 1997: 103). Bir bakıma Spengler için kültürler organizmalardır, ona göre eğer bu kültürlerin biçimlerini çözersek, bütün kişisel kültürlerin altında yatan ve onların çeşitli görünümünde yansıyan ilkel kültür biçimini buluruz. Bu bir bakıma onun neden pozitivist olmakla eleştirildiğinin de göstergesidir. Onun için bu bağlamda kültür bütün geçmiş ve gelecek dünya tarihinin temel olayıdır (Spengler 1997:105).

Söylenildiği üzere Spengler’e göre kültürler organizmalardır; dünya tarihi de onların ortaklaşa yaşam öyküsüdür. Kültürler aynen bir insan gibi doğar, büyür ve yazgılarını yerine getirdikten sonra da ölürler. Her kültür, aynen bir bireyin hayatı boyunca geçtiği kimi yaş aşamalarından geçer. Hepsinin, kendi çocukluğu, gençliği ve yaşlılığı vardır. Sonunda, kültürün ruhundaki ateş dinince, son aşamaya girilir. İşte bu aşama Spengler açısından uygarlık aşamasıdır. Bu durumda her kültür bir sonuç olarak uygarlık yaratarak cisimleşir. Bir başka deyişle Spengler’e göre büyük kültürler aniden görünür, fevkalade çizgilerle şişer, yeniden yassılaştır ve ortadan kaybolurlar ve suların yüzü tekrar uyuyan bir boşluk olur. Her kültür kendini gerçekleştirmek için, içinde çaba harcadığı yayılmayla, derin biçimde simgesel, adeta mistik bir ilişkide bulunur. Kendi gecesine vardığında kültür aniden sertleşir, kanı donar, gücü kırılır ve Mısırlılık, Bizanslılık, Mandarinlik sözcükleriyle duyumsadığımız ve anladığımız uygarlık biçimini alır (Spengler 1997: 107).

Uygarlık aşamasının kendine özgü belirli karakteristik özellikleri vardır. Örneğin, uygarlık aşamasında kalan tek mücadele, hayvansı bir üstünlük kazanmak için yapılan salt erk mücadelesidir. Bu aşamada oluşan bıkmışlık yeniden köklere dönme

isteği yaratır. Bu aşama ikinci dindarlık sürecidir. İşte bu ikinci dindarlık süreci, kültür uygarlığının yaşam devresinin sonunu, ölümünü ve büyük olasılıkla da yeni bir kültürün doğuşunu imler. Spengler bu anlamda Batı kültürünü de bu çöküş aşamasında görür, ama bundan önce de ona göre birçok kültür aynı süreci yaşamıştır. Bu noktada Spengler sekiz büyük kültürden söz eder. Bunlar sırasıyla bunlar; Mısır, Babil, Çin, Klasik ya da Apolloncu, Arap ya da Magi, Meksika ve Batı ya da Faustçu kültürlerdir.

Söz konusu kültürlerin hiçbiri birbirinin aynı olmayan farklı inanç sistemleri vardır. Aynı zamanda her kültürün, geçerliliği onda başlayıp onda biten kendi ölçütleri vardır (Sorokin 1972: 84). Örneğin klasik ahlak bir tavır alma ahlakıdır, Faustçu ahlak ise bir iş yapma ahlakıdır. Yine Spengler'e göre, her kültürün kendi doğa bilgisi vardır. Ona göre fizik ve kimyanın en nesnel bilimler olduğu bir efsanedir; çünkü bunların her birini kendi imgesine göre yaratmıştır. Örneğin onun için Batının parçacıklar fiziği, Faustçu kültürün ruhunun erk istencinin anlatımından başka bir şey değildir. Yine, Spengler'e göre, modern fizikteki örneğin entropi kavramı, Faustçu doğa biliminin çözülmeye başladığının işaretidir. Böylelikle, her kültürün gençlik aşamasında dinden doğan fizik bilimi, nihayetinde başlangıçtaki ruhsal durumuna, yani dine geri dönmektedir.

Sonuçta ona göre her kültür bir bireyin yaş aşamalarından geçer. Her uygarlığın çocukluğu, gençliği, olgunluğu ve yaşlılığı vardır. Böylece her kültür, her ilkbahar, her yükseliş ve düşüşün kararlaştırılmış safhaları vardır ki, bunlar bir timsalin tumturaklığı ile hiç değişmeden yinelenirler. Bu bakımdan, değeri ne olursa olsun, her varlık kişisel gereksinimden dolayı, ait olduğu kültürün safhalarını özetler. Kısaca söylemek gerekirse, Spengler'e göre her kültür tektir ve ancak bu kültürün insanları tarafından anlaşılabilir. Böyle olarak da yabancı bir kültüre aktarılamaz ve yayılmaz (Sorokin 1972: 105). Kültürler arasında var olduğu düşünülen akrabalıklar aslında, her kültürün bir diğerdenden aldığı kendi imgesinde yeniden yaratmasıdır. Spengler'e göre her kültür kendisine yabancı olan herkese kapalıdır ve tam olarak ancak kendisi ve kendi üyesi olan insanlar için anlaşılabilir niteliktedir.

Biraz daha geç bir zaman diliminde yaşamış olsa da benzer bir ruh durumunu paylaşan Arnold Toynbee, Spengler'le birçok konuda uzlaşmaktadır. Özellikle Batı kültürünün gelmiş olduğu en son durum açısından ikisi de kötümserdirler. Bunun yanı sıra, tarihte çizgisel bir ilerleme olduğunu düşünen on dokuzuncu yüzyıl tarihçiliğine karşıt olarak döngüsel tarih anlayışını Spengler'le birlikte savunur, ama bu iki düşünürün döngüsellik anlayışları arasında da belirgin farklılıklar vardır. Öncelikle Spengler'in aksine Toynbee ikinci dünya savaşını yaşamış ve Spengler'in öngörülerinin bir kısmının gerçekleştiğine tanık olmuştur. Buna rağmen Toynbee, Batının ve dünyanın geleceği konusunda daha iyimserdir. Ona göre modern batının karşılaştığı temel sorun maddi değil, tinseldir (Perry 1996: 27). Bu anlamda döngüsellik düşüncesi, Spengler'de olduğu gibi kati ve değişmez döngüler biçiminde değil, daha açık uçlu ve olumlu bir yapıdadır. Toynbee tarih düşüncesini 12 cilt olarak yayınladığı *Bir Tarih Çalışması* adlı yapıtında anlatır. Bu yapıtın daha sonra yazar tarafından yapılan bir özeti olan *Tarih Bilinci* adlı yapıtı onun tarih anlayışının anlaşılması açısından daha berrak ve toparlayıcı bir niteliktedir.

Öncelikle Toynbee kendisinden çok etkilendiğini belirtmekle birlikte, Spengler'in dogmatik ve belirlemci bir yaklaşım içinde olduğunu belirtir (Toynbee 2004: 15). Spengler'e göre uygarlıklar doğar, gelişir, geriler ve belirli bir zaman çizelgesine uyarak yıkılır, oysaki Toynbee'ye göre bu yalnızca Spengler'in algıladığı bir yasaydı ve öncelikle başkalarının bunun doğruluğuna güvenmesi gerekmektedir. Toynbee, Spengler'de gördüğü bu duruma karşı çıkmıştır. Bu nedenle Collingwood doğalcılığın Toynbee'de yalnız genel ilkeleri etkileyen egemenliğin, Spengler'de her ayrıntıya işlediğini belirtir (Collingwood 2007: 250). Bu noktada ikisi arasında belirli bir koşutluk kurulabilir. Örneğin Toynbee'nin kendisi aynı Spengler gibi kendi zamanının bilimsel sayılabilecek açıklamaların yıkılması sonucunda mitolojiye kaymıştır (Toynbee 2004: 16).

Toynbee *Tarih Bilinci* adlı yapıtına yazdığı önsözde de belirttiği gibi, onun için belirli bir ülkenin, bir uygarlığın, bir dinin, sırf bizim olduğu için merkezi bir konumda olduğunu düşünmek bir yanılısamadır. Bir tarihçi için tarihe kendi atalarına duyduğu bağlılık açısından bakmak, tarihçinin küresel panoramayı gerçek orantıları içinde görmesini zedeleyen bir pürüzdür (Toynbee 1975: 10). Toynbee İkinci Dünya Savaşı'nı yaşamış biri olarak arkadaşlarının birçoğunu bu savaşta yitirmiştir. Kendi deyişiyle kötülüğün kısa kestiği bu yaşamlar karşısında dinmeyen bir öfke duyan Toynbee, kendi kitabının yazılmasının bu anlamsız ölümlere verilmiş bir tepki olduğunu ifade eder (Toynbee 1975: 11). Toynbee kitabının başında ilk önce tarihin biçimi üzerine kimi belirlemeler yapar. Toynbee, kendi başına bir bütün sayılabilen, bir tarihi inceleme birimi aramakla yapıtına başlar. Bu anlamda incelediği ulus devletler değil, uygarlıklardır. Kendi birimini tanımlayıp toplumlara baktıktan sonra, uygarlık tarihleri için bir "model" kurmaya çalışır. Bunun içinde Helen, Çin ve Yahudi tarihlerine başvurur. Bunların ana özelliklerini birleştirerek, bildiğimiz uygarlıkların çağına uyan bir model önerir. Collingwood ise bu konuda Toynbee'yi pozitivist tekillik anlayışına düşmekle suçlar. Collingwood'a göre birçok farklı uygarlığa ait olan "uygarlaşmışlık" özelliğinin dışında, uygarlık diye bir şey yoktur (Collingwood 2007: 224).

Toynbee'ye göre hangi toplumun hangi çağında olursa olsun tıpkı başka toplumsal edimler gibi bir tarih çalışması da zaman ve yerin hâkim yönelimlerinin egemenliği altındadır. Kanıtlara dayanarak sonuç çıkararak her çeşit düşünce, üzerinde çalışılabileceği bir takım önbilgileri gerektirdiğinden, erken dönemlerinde herhangi bir fizik biliminin ele alınan doğru yolu bu olabilir ve tüm Batı bilimi ölçü olarak Batı toplumunun yaşı alındığında bile ona göre henüz çok gençtir. İşte Toynbee'de tarih felsefesinin yeri, bu endüstriyel sistemin prestijinin öne çıktığı, çeşitli düşünce alanları arasındadır ve bu noktada ilgilenilen Batı rejiminin, kendi tarihinden çok daha eski bir geçmişe sahip olan zihni bir egemenlik alanı içinde Batı'da ki modern endüstriyel sistemin, yaşayıp çalışmak için en iyi rejim olduğuna ilişkin hiçbir güvence bulunmaz (Toynbee 1975: 30). Bu noktada Toynbee'nin temel sorusu şu biçimdedir: "Mutlak olana ve yalnızca belirli tarihçilerin toplumsal çevrelerine görece olmayan anlaşılabilir bir tarihi inceleme alanı var mıdır?" (Toynbee 1975: 39).

Toynbee için tarihçi ancak kendi zihninin morfolojisini, içinde yaşadığı belirli bir toplumun bu zihin üzerindeki etkilerini analiz ederek aydınlığa çıkarmayı becerebilir, ama değişik zamanlarda ve yerlerde yaşamış başka toplumların yapısını aydınlığa çıkarmak tarihçi açısından olanaklı değildir. Bunun için Toynbee yapılması



gerekenin, yöresel ve geçici bakış açılarından arınmış ve şimdiye değin dikkatimizi üzerinde topladığımız tarihçilerin edimlerinden bağımsız, anlaşılır bir tarihi inceleme alanını araştırmak olduğunu düşünür (Toynbee 1975: 44). Bu nedenle Toynbee, kendi alanını belirlemek için kimi ayrımlar yaparak konusunu açık kılmaya çalışır. Bu amaçla bu ayrımlara koşut belirlemeler yapar.

İlk olarak onun için tarihi incelemenin anlaşılabilir alanları, gerek zaman gerekse mekân içinde, ulus devletlerden, kent devletlerinden ya da başka herhangi bir politik topluluktan geniş toplumlardır. Bu bakımdan tarihi inceleyenlerin ele almaları gereken “toplumsal birim” devletler değil, toplumlardır. Nitekim toplumlar bir yanıyla bağımsız varlıklardır, bir yanıyla da birbirleriyle bağlantılılardır. Toynbee’ye göre hiçbir toplum tek başına insanlığın bütününe kucaklayamaz. Öyle ki iki ayrı toplum arasında süreklilik, tek bir toplumun kendi iç unsurlarındaki sürekliliğinden daha azdır. Bu noktada Toynbee kimi temel terimlerin tanımlarının yeniden belirlenmesi gerektiğini düşünür.

Bu durumda onun için toplum, insanlar arasındaki toplam ilişkiler ağıdır. Toplumı meydana getiren öğeler böylece insanların kendisi değil, insanlar arasındaki ilişkilerdir. Bir toplumsal yapıda “bireyler” yalnızca ilişkiler ağının odak noktalarıdır. Onun için kültür ise bir toplumun üyelerinin, açıkça soya çekimden gelen düzenli davranışları dışında kalan, içsel ve dışsal davranış düzenlilikleridir. Nihai olarak uygarlık ise içinde bütün insanlığın, herkesi kapsayan tek bir ailenin üyeleri olarak, tam bir uyum halinde yaşayabilecekleri bir toplum oluşumunu yaratmak için girilmiş bir çabaya karşılık gelir. Hangi ölçüde bakılırsa bakılsın, olayların anlaşılabilirliği, ancak kısmi ve kusurlu olabilir. Bu demektir ki, bir uygarlık ancak görece anlamda “anlaşılabilir” bir “inceleme alanı”dır. Böylece Toynbee için kendi yapıtının araştırma konusu olan toplum türlerinin uygarlıklar ve yüksek bir aşamaya varmış dinler olduğu söylenebilir (Toynbee 1975: 50).

Toynbee için birçok örneğin karşılaştırılarak incelenmesi, bunların tikel özelliklerini bir yana bırakıp, aralarındaki benzerlik ve ayrıklara dikkat ederek hepsinin birden uyduğu standart bir tip olup olmadığını bulmaya çalışmak demektir. Toynbee için burada bir model kurmak gerekir. Öyle ki ona göre bilimsel araştırmalarda kullanıldığı anlamda “*model*” araç olarak kullanılan bir simgedir (Toynbee 1975: 57). Bu noktada Toynbee için bir simgenin yerini bulup bulmadığını denemenin en iyi yolu, onun bu nesneyi anlaşılır kılabilecek kadar aydınlatıp aydınlatmadığını göstermektir. Bir modelin dış dünyada bir şeye benzeyip benzemediği ancak doğrulama yoluyla anlaşılabilir. Onun için nihai amaç asla modelin ne ölçüde geçerli olduğunu öğrenmek değildir. Daha ziyade amaç, geçerli ve öyle olduğu için etkili bir araç olan bir modeli uygulayarak gerçekliğin yapısına ve doğasına nüfuz etmektir. Modelin kendisinin ne kadar geçerli olduğunun kendi başına hiçbir asli önemi yoktur. Sonuçta Perry’in belirttiği üzere Toynbee’nin temel önermesi, devam eden veya yok olan uygarlıkların birbirinden bağımsız biçimde geliştiği, ama genişler veya çökerken ortak örüntüleri (pattern) deneyimlediğidir (Perry 1996: 26).

Bu modelleri bulmaya çalışmasının yanı sıra Toynbee öncelikle uygarlıkların doğuş nedenlerini de araştırır. Bu noktada bu sorunun yanıtının tek başına ne ırk ne de çevrede aranmayacağını düşünür. Dolayısıyla ona göre yaşayan yaratıkların incelenmesi demek olan tarih düşüncesine, cansız doğa üzerine düşünmek için yaratılan

bilimsel düşünce yöntemini uygulamak bir yanılgıdır. Toynbee'ye göre her etkinin bir sonucunun olması kaçınılmazdır, değişmezdir ve önceden öngörülebilir, ama yaşayan kimselerin biri ya da öbürünün bir çatışma karşısında üstün gelmesi bir etkiden çok bir tepkidir. Ona göre meydan okuma ve tepki, bir olaylar dizisini temsil etmek bakımından neden ve sonuca benzer. Bu anlamda bu olaylar dizisinin yapısı homojen değildir, her durumda aynı olmaz ve dolayısıyla önceden öngörülmesi, kendi içsel yapısı gereği olanaklı değildir, yani uygarlıkların doğuş nedeni Toynbee açısından basit değil, karmaşıktır; bir varlık değil, bir ilişkidir. Ona göre bu ilişkiyi, ya iki insan dışı güç arasındaki karşılıklı etkileşime ya da iki kişilik arasındaki bir karşılaşma olarak kavramak arasında bir seçme yapmak durumunda kalırız. Toynbee kendisinin bu durumlardan ikincisini seçtiğini söyler. Nihayetinde Toynbee uygarlıkların doğuş nedeninin, “meydan okuma ve tepki” adını verdiği karşılıklı etkileşime kalıbı içinde aranması gerektiği sonucuna varır (Toynbee 1975: 120). Neden sonuç ilişkisinden farklı olarak, bir meydan okumanın tepkisi değişebilir, dolayısıyla önceden tatmin edilemez. Aynı meydan okuma bazı durumlarda yaratıcı bir tepkiye yol açarken, başka durumlarda aynı sonucu vermeyebilir.

Toynbee'ye göre doğmayı başarmış bir uygarlık ilk ve en yüksek engeli aşmış demektir. Ama doğduktan sonra büyümeleri kesilen bazı toplumlar da vardır. Toynbee için bir toplumun büyümeye devam etmesi için, bir meydan okumaya karşı başarılı bir tepkinin yeni bir meydan okumaya yol açması, böylece tek bir hareketin bir hareket dizisine dönüşmesi gerekir. İlginç bir yaklaşımla Toynbee aynı zamanda bir uygarlığın gelecekteki yazgısının yaratıcı insanlar azınlığının elinde bulunduğu inanır. Bu bakımdan tarihsel dönüşümlerin başlıca etkeni olarak çağının ötesiyile bağını kuran insanı ele alır. Bir bakıma seçkin bir tavrı vardır. Ona göre büyümesi duran toplumların ya da toplulukların ortak özelliği, hepsinin aynı tür bir zorlayana kalkışması, bunu başarması ve salt bu nedenle hareketsiz kalmasıdır. Bu tür uygarlıklar düşmemek için harcadıkları onca çabaya rağmen ancak oldukları yerde kala kalırlar (Toynbee 1975: 144).

Böylece bir başarıdan yeni mücadelelere, bir sorunun çözümünden yeni sorunların ortaya çıkışına, geçici bir durgunluktan yinelenen harekete, yani Yin'den Yang'a geçilir. Tüm bunlardan sonra özetle söylemek gerekirse, Toynbee için büyüme, büyüyen kişilik ya da uygarlığın kendi kendisinin meydan okuması ve kendi kendini belirlemeye doğru ilerlemedir. Toynbee açısından tarihin biçimlendirici ögesi, daha öncede söylendiği üzere her şeye rağmen insan toplumları değil, insan bireyleridir. Zaten Toynbee için toplum da insanların birbiriyle karşılıklı eyleme giriştikleri iletişim aracıdır. Başka bir deyişle Toynbee için toplumların büyümesini sağlayan kimi bireyler vardır ki Toynbee bu bireyleri “insan üstü” bireyler olarak adlandırır. Bu bireyler, kendilerini denetlemede üstün bir yere erişerek ender bulunan bir kendini belirleme kudretini gösterirler (Toynbee 1975: 153). Bunlar tanımı gereği bir duraklama olan şeyi harekete dönüştüren ayrıcalıklı bireylerdir. Burada anılan yaratıcı kişilik, insan kardeşlerini kendi derin görüşüne çekerek onları değiştirmenin içsel zorunluluğunu bir itki olarak duyar. Bu çeşit bir deha, kaçınılmaz bir biçimde bir toplumsal çatışmaya, toplumun, onun yaratıcı enerjisinin bozduğu dengeyi kurmak için mücadelesine yol açar. Bu anlamda Toynbee için bir uygarlığın büyümesi yaratıcı bir azınlığın elindedir.

Toynbee döngüsellik düşüncesini en net biçimde, tarihsel belirlenmişliğe yaklaşımıyla ortaya koyar. Ona göre Spengler, bir uygarlığın bir organizmayla karşılaştırılabileceğini, bu uygarlığın tıpkı bir insan gibi çocukluk, gençlik, olgunluk ve yaşlılık süreçlerinden geçeceğini öne sürmüştür, oysa Toynbee için toplumlar organizmalar değil, yalnızca anlaşılabilir inceleme alanlarıdır (Toynbee 1975:169). Bu bağlamda Toynbee döngüsellik düşüncesinin tarihsel kökenlerine değinir. Onun belirlemesiyle döngü düşüncesi, ilk Babil’de ortaya çıkmıştır. Dünyadaki bitkilerin yıllık doğum ve ölümleri açıkça, güneş yılı döngüsüyle yönetiliyorsa bunun karşılığı, kozmik yıl döngüsünün zaman çizelgesinde de olmalı, orada her şeyin doğum ve ölümü tekrarlanmalıdır.

Toynbee’ye göre bu durumda dikkat etmemiz gereken en önemli şey parçaların hareketleriyle bütünü hareketlerini birbirine karıştırmamak, araçlarla amaçların doğasını iyice ayırt etmektir. Ona göre amacın araçla aynı doğada olmasını buyuran ya da bütünü parçası gibi hareket etmesini gerektiren, önceden koyulmuş bir uyum yasası yoktur. Bu durumu açık kılmak için, döngüsel felsefenin tekerlek benzetmesi kullanılabilir. Öyle ki tekerliğin kendi dingiline bağlı hareketi açıkça tekrarlardır, ama tekerlek yalnızca bir taşıtın bir parçası olsun diye yapılmış ve bu dingile yerleştirilmiştir. Bir hareket aracı olarak tekerlek, taşıtın zorunlu bir parçasıdır, ama taşıtın hangi yönde hareket edeceğini o belirlemez. Yol, dizginlere ya da direksiyona bağlıdır. Tekerlekle taşıtın arasındaki ilişkiyi yöneten bir yasa varsa, bu özdeşlik yasası değil, karşıtlık yasasıdır. İşte Toynbee açısından bu yasaya bağlı olarak tekerleğin tekrarlı hareketi, taşıtın tekrarlı olmayan hareketini doğurur (Toynbee 1975:173). Bu noktada Toynbee tarihte gördüğü döngülerden bağımsız ilerleyen bir yan olduğunu da kabul eder. Öyle ki ona göre esasında dünyanın nesnel anlamında tarih bir değişim sürecidir; özne anlamında ise bir durumdan bir diğerine nasıl ve neden geçildiği üzerine bir çalışmadır (Toynbee 1992: 19). Böylece, düzenli aralıklarla tekrarlanan hareketi, uygarlık sürecinin analizinde bulmak, hiçbir biçimde sürecin kendisinin onu destekleyen yardımcı hareketlerle aynı döngüsel düzende işlediğini göstermez. Tersine ana hareket özünde Toynbee’ye göre yineleyen değil, ilerleyen bir harektir.

Nitekim Toynbee için ölen uygarlıklar erekselci tarih anlayışlarının karşı olacağı bir biçimde, “kaderleri öyle” olduğu için ölmemişlerdir; öyle ki onun için de Batı uygarlığı gibi, yaşayan bir uygarlık, bu dünyadan göçmeye daha baştan mahkûm değildir. Bu bir bakıma Toynbee’nin Spengler’e yanıtıdır da. Bu noktada Toynbee, uygarlıkların yıkılışıyla ilgili düşüncelerini edebi bir biçimde ifade eder: “Gerilim anlarında, nefes sırasındaki çığ insanlığın ilkel suratından uygarlık maskesi yırtılır; ama uygarlığın çöküşünün ahlaki sorumluluğu önderlerin üzerindedir” (Toynbee 1975: 181). Bu anlamda kendini belirleme yeteneğini yitirmek Toynbee için çöküşün nihai ölçütüdür. Toynbee uygarlığın doğuş ve büyüme süreçlerine değindikten sonra uygarlıkların çözümlüşüne de değinir. Toynbee’ye göre büyüme sürecinde aynı meydan okumayla iki kere karşılaşılmaz; çünkü varsayım gereği, büyüme devam ettiği sürece her meydan okuma başarıyla karşılanmakta, sorun olmaktan çıkmaktadır. Uygarlıkların gelişimi meydan okuma ve yanıt verme yoluyla gerçekleşir. Uygarlıklar ilkin insanların doğaya karşı meydan okumaları ve doğaya egemen olmaları sayesinde ortaya çıkabilir (Özlem 1996: 162). Buna karşılık, sürekli gelen meydan okumalara gösterilen tepkinin sonucu yenilgi olursa, bu meydan okumadan asla kurtulunamaz; dolayısıyla aynı sonuç

hep tekrarlar, bu da toplumun yıkılışına neden olur. Böylece bir uygarlığın büyümesi gibi çözülmesi de hem sürekli, hem de belli bir birikimin sonucu olan bir süreçtir. Bu anlamda bir uygarlık dışsal değil içsel nedenlerle yıkılır (Perry 1996: 27).

Bütün bu söylenenlerden sonra, Toynbee için tarihi düşüncenin ne demek olduğunu özetle şöyle dile getirebiliriz. Toynbee'ye göre, tarih, bireysel olayların karmaşıklığını korumaya çalışmalı, aynı zamanda da belirli bir anlam uyarlılığı olan bir tasarım halinde onları kurabilmelidir (Toynbee 1975: 511). İnsan davranışlarında değişme, yenilik ve yaratma, bu davranışlardaki benzersizlik ögesinin kendini ortaya koyuşudur. Tarihçilerin en sevdikleri işlerden biri de değişme, yenilik ve yaratmayı zihnen kavramaktır. Buna rağmen benzer noktaları analiz edip sınıflandırabilen, fakat başkalarıyla herhangi bir ilişki göstermeyen olaylardaki öğeleri açıklamayan bir düşünce aracı kullanmak zorundadır. Bu anlamda, Toynbee için tarihçi, benzersiz olanı kavramaya çalışırken, tam bir özgürlüğe sahiptir (Toynbee 1975: 512).

Öyle görünüyor ki hem Spengler hem de Toynbee, Dilthey'in tarihsel aklın eleştirisini yaparken özenle kaçındığı, tarih için doğa bilimlerinin yöntemini kullanma yanılmasından kurtulamamışlardır. Her iki düşünür de pozitivist dünya anlayışının henüz egemenliğinin sarsılmaya yeni başladığı bir ortamda, derin toplumsal dönüşümlerin içinde yazmışlardır. Bu nedenle, tarihte yineleyen olguları, sanki buldukları çağın diğer olgularından yalıtılmış gibi ele almakla, tarihi bize malumatlar yığını olarak görünen bir sürü olgu ve olaydan oluşan bir süreç olarak göstermişlerdir. Yine de her ikisi de yaşamın özüne ilişkin bir karşı çıkışı da dillendirmektelerdir. Bu açıdan hem artık bir biçimde sonunu geldiğini düşündükleri bir dünya anlayışının bir takım unsurlarını kullanmaktan geri kalmayan hem de onun kimi dayatmalarına direnen aykırı bir duruş sergilemişlerdir. Elbette her iki düşünür arasında ciddi tavır farklılıkları vardır. Spengler Nasyonel Sosyalizme sempati duymuş, ama yine bu dünya görüşü tarafından dışlanmış bir düşünürdür. Oysa Toynbee aynen Russell gibi İngiltere'nin kalburüstü bir sınıfının üyesidir. Birbirinden farklı yerlerde duran iki düşünürün paylaştığı temel şey erekselci bir ilerleme anlayışına karşı olmalarıdır. Bununla birlikte Aysevener'in de belirttiği üzere ilerlemeye, batı merkeziliğine ve toplumsal olgularda nedensel ilişkiler aramaya karşı çıkan bir tarih anlayışında özetlenebilecek yaklaşımlarıyla (Aysevener 1989: 99), ilkeleri açısından değil de, ele aldıklarını ele alma biçimleri bakımından, döngüsel tarih anlayışları içinde derin çelişkiler barındırmaktadırlar.

Öncelikle sözde Batı merkezli düşünmeyi eleştirmelerine karşın, kendi durumlarını ve tarihsel konularını, Batıyı merkeze almak suretiyle incelemekten kaçınmamışlardır. Bununla birlikte her iki düşünür de, bir yanıyla insan eyleminin biricikliğini tümüyle göz ardı edecek bir biçimde, olayların tüm özgünlüğünü yok sayan bir yaklaşıma girmişlerdir. Bu durumda örneğin yalnızca Napolyon hakkında konuşmak olanaksız hale gelir; çünkü en nihayetinde o bir önder kişilik olarak diğer ayrıcalıklı kişiliklerle benzer durumları paylaştığı için olduğu kişi olur. Dolayısıyla onun durumunda bir özgünlük aramak yerine onunla başkaları arasında bir benzerlik ararız. Bu tavırları onları bir tür pozitivistimin içine sıkıştırır. Tarihte yaşanan olayları, bu olaylarda özgünlükler aramak yerine benzerlikler arayarak incelemek ve sonuçta yineleyen örnekler bulmak, tarihi indirgemeci bir yaklaşımla ele almak gibi durmaktadır. Böylece her iki düşünür de, tarihte sürekli yinelenen belirli döngüler

aramaları, ama bu yinelemelerin asla tam olarak aynı olmadığını söylemeye çalışmaları bakımından da eleştirilebilirler.

Bu noktada özellikle vurgulamak gerekir ki her iki düşünürün döngüsellik anlayışları bir yinelemeyi de illaki gerektirmez. Onların yapmak istedikleri aslında ilerleme düşüncesini tümüyle ortadan kaldırmaktan ziyade çizgisel bir tarihsel bakışı, bir bakıma erekselci bir anlayışı ortadan kaldırmaktır. Nitekim Carr'ın deyişiyle, uygarlıkların doğuş, yükseliş ve çöküşlerinden yaşam döngüleri olduğunu düşünmenin de hiçbir anlamı yoktur. Carr'a göre bu tür yaklaşımlar, ancak uygarlığı ileri götürmek için gerekli çabanın bir noktada yok olduğu ve sonra başka bir yerde yeniden ortaya çıktığı, böylece ilerlemenin zaman ve mekânca sürekliliği olmadığını bize anımsatmaları noktasında önemlidirler (Carr 1996: 138). Sonuçta her iki düşünür de çağın kendi dayatmaları karşısında, bu dayatmalardan biri olan erekselci ve çizgisel bir tarihsel yaklaşımı karşılığında alarak, ilerleme kavramının yeniden sorgulanmasına neden olmuşlardır. Dolayısıyla Spengler ve Toynbee'nin ortaya koymaya çalıştığı döngüsel tarih yaklaşımını, ilerleme kavramını yok sayan bir yaklaşımdan çok, bu kavramı yeniden değerlendiren bir yaklaşım olarak görmekte fayda vardır.

## KAYNAKÇA

AYSEVENER, Kubilay (1989) *O. Spengler, A. Toynbee ve Yirminci Yüzyılda Döngüsel Tarih Anlayışına Dönüşün Nedenleri*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

CARR, E. Hallett (1996) *Tarih Nedir?*, Çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları.

CARR, E. Hallett., FONTANA, J. (1992) *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, Çev. Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi.

COLLINGWOOD, R. George (2007) *Tarih Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğubatu Yayınları.

HENTCH, Thierry (1996) *Hayali Doğu*, Çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları.

HUGHES, H. Stuart (1985) *Toplum ve Bilinç*, Çev. Güzin Özkan, İstanbul: Metis Yayınları.

KOSELLECK, Reinhart (2007) *İlerleme*, Çev. Mustafa Özdemir, Dost: Ankara.

ÖZLEM, Doğan (1996) *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

PERRY, Marvin (1996) *Arnold Toynbee and the Western Tradition*, New York: Peter Lang Publishing.

SOROKİN, A. Pıtırım (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Ankara: Bilgi Yayınevi.

SPENGLER, Oswald (1997) *Batının Çöküşü*, Çev. G.Scagnamillo, Nuray Sengelli, İstanbul: Dergâh Yayınları.

TOYNBEE, Arnold (1962) *Tarih Üzerine İki Konferans*, Çev. Özcan Başkan, İstanbul: Fakülteler Matbası.

TOYNBEE, Arnold (1975) *Tarih Bilinci*, Çev. Murat Belge, İstanbul: Bateş Yayınları.

TOYNBEE, Arnold (1992) *Change and Habit*, Oxford: Oneworld Publication Press.

TOYNBEE, Arnold (2004) *Uygarlık Yargılanıyor*, Çev. K. Yargıcı, M. A. Yalman, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

## YAZAR HAKKINDA

Eren RIZVANOĞLU, Araş. Gör. Dr.  
Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van.  
E-posta: erenrizvanoglu@yyu.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Eren RIZVANOĞLU, Assist. Prof. Dr.  
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Van.  
E-mail: erenrizvanoglu@yyu.edu.tr

Muhsin YILMAZ, Ayşe Gül ÇIVGIN, Ümit ÖZTÜRK

## Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I): *Kaygı*\*

### Özet

“Kaygı” dergisi hakkında bu bibliyografya, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen bir bilimsel araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri tabanı oluşturmaktır. Bu bağlamda, hedeflenen veri tabanının fiiliyata geçirilmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim alma amacıyla, geçmişten günümüze her bir felsefe dergisinin bibliyografik verilerinin sunulmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

### Anahtar Terimler

Felsefe Dergileri Bibliyografyası, Felsefe Dergileri Veri Tabanı, Akademik Etkileşim.

## Bibliography of Philosophical Journals (I): *Kaygı*

### Abstract

This study including bibliographical data of the journal of “Kaygı” is an integral part of a scientific project that was supported by “The Commission of Scientific Research Projects of Uludag University.” The essential aim of that project is to constitute a database about philosophical journals published in Turkey. In this context, before realizing the database in its taproots, it is adopted to be much more convenient to make up a detailed bibliographical presentation of each individual philosophical journal published from past to present in order to obtain a critical feedback from researchers whose studies are also apparent in the parallel fields and disciplines.

---

\* Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

### Keywords

The Bibliography of Philosophical Journals, The Database of Philosophical Journals, Academical Interaction.

Günümüzde bilimsel ve felsefi hareketliliğin gelişiminde süreli yayınlar son derece önemli ve vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu hareketliliği desteklemek ve çeşitli tarzlarda yaygınlaştırmak için de bilindiği üzere farklı disiplinlere ilişkin hem ulusal hem de uluslararası “veri tabanları” ve “indeks”ler oluşturulmakta, böylece araştırmacıların ürettikleri yayınlar küresel düzlemde erişilebilir hâle gelmektedir. Bu tür veri tabanları ve indeksler, bir çalışmanın (veri tabanı veya indeksin amacına göre) başta bibliyografik verileri olmak üzere, özet metinlerini, tam metinleri ve ayrıca yazar bilgilerini okuyucuya hızlı ve kolay bir biçimde sunmaktadır. Dahası, bu türdeki gelişmeler sadece akademik etkileşim düzleminde değil, bir başka düzlemde, bir araştırmacının akademik yeterliliğini değerlendirmede de bir işlev görmektedir; yani, üniversiteler veya araştırma kurumları giderek daha yoğun bir biçimde, bir araştırmacının başarısını, ilgili veri tabanı ve indekslerde yer alan çalışmaları üzerinden ölçme yoluna gitmektedir.

Şimdi, Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında, bir dizi kuruluşun/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek, benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülmektedir. “Veri tabanı” olma açısından örneklenirse,<sup>1</sup> Milli Kütüphane, “1923-1999 yılları arasında Türkiye’de yayınlanmış 4398 süreli yayında yer alan” çalışmaların bibliyografik verilerini içeren “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası;” “1995’ten günümüze kadar Milli Kütüphane’de taranan süreli yayınlar”ın bibliyografik verilerini içeren “Makaleler Bibliyografyası” ve “eski harfli Türkçe süreli yayınlar”dan oluşan “Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar”<sup>2</sup> gibi veri tabanlarına sahiptir. Son derece geniş kapsamlı bir içeriğe sahip olan ve tüm bilim dallarıyla ilgili bu üç veri tabanından ilk ikisi sadece bibliyografik veri içerirken, üçüncüsü ise ek olarak, veri tabanına dahil edilen yayınlardaki bir dizi makalenin tam metinlerini de elektronik ortamda sunmaktadır. Milli Kütüphane’nin sunduğu bu üç genel veri tabanı yanında, ülkemizde, daha özel türde/tematik veri tabanları da bulunmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) desteğiyle yürütülen, “Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı,”<sup>3</sup> “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı,”<sup>4</sup> “Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı”<sup>5</sup> gibi veri tabanları; yine Milli Kütüphane tarafından hazırlanan “Mehmet Akif Ersoy,”

<sup>1</sup> Burada ve takip eden satırlarda sunulan liste tam olma amacında olmayıp, sadece örneklem olma bakımından seçilmiştir.

<sup>2</sup> Erişim adresi: “<http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.”

<sup>3</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.”

<sup>4</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.”

<sup>5</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.”



“Nazım Hikmet Ran,” “Yahya Kemal Beyatlı,” “Mevlana,” “Hacı Bektaş Veli,”<sup>6</sup> bibliyografyaları ve veri tabanları söz konusu türdeki özel/tematik veri tabanları arasında gösterilebilir.

Şimdi, (genel ve özel/tematik amaçlı) veri tabanlarının yanında, yukarıda sözü edilen sürece “indeks”ler açısından bakıldığında ise, Türkiye’de hem bibliyografik veri hem de akademik bir indeks olarak işlev gören bir dizi ağ bulunmaktadır. Bu ağlardan en önemli ve geniş kapsamlısı, “Tübitak” bünyesinde kurulan Ulakbim<sup>7</sup> Ulusal Veri Tabanlarıdır.<sup>8</sup> İlgili ağ tanıtımında belirtildiği üzere,

ULAKBİM'in temel misyonlarından biri (...) ülkenin akademik bilgi birikimini yansıtacak bilgi ürünleri geliştirmektir. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmaların en önemlileri arasında, araştırmacıların Türkçe bilimsel içeriğe elektronik ortamda erişimlerini etkinleştirmek amacıyla uluslararası standartlarda geliştirilen ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları yer almaktadır.

ULAKBİM tarafından oluşturulmakta olan ulusal veri tabanları; Sağlık Bilimleri, Mühendislik ve Temel Bilimler, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Yaşam Bilimleri ve Hukuk olmak üzere 5 ayrı konu alanındadır.<sup>9</sup>

Ulakbim Ulusal Veri Tabanlarının yanısıra, ülkemizde, daha da özelleşmiş/tematik bir dizi indeks bulunmaktadır. Yine örneklenirse, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index),<sup>10</sup> “sosyal bilimler alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve sosyal bilimler alanında ulusal düzeyde profesyonel indeksleme hizmeti” sunmakta; Türk Eğitim İndeksi,<sup>11</sup> “eğitim bilimleri alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve eğitim bilimleri alanında profesyonel indeksleme hizmeti” vermektedir.

Kısaca gösterildiği üzere, küresel düzlemdeki gelişmelere paralel olarak, ülkemizde, çeşitli disiplinler ve alanlar ile ilgili giderek daha ayrılmış ve özelleşmiş veri tabanları ve indeksler bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan bu gelişmelere rağmen, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi” tarafından desteklenen ve aynı üniversitenin “Felsefe Bölümü”nün yürüttüğü “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında gerçekleştirilen incelemeler neticesinde, Türkiye’deki uygulamaların, küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında bir takım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir. Buradaki sorunlar çok değişik ve çeşitli türde olup aslında başlı başına bir araştırma konusu olsa da, sözü edilen proje “felsefe” disiplini ile ilgili olduğundan, ilkin, temel bazı sorunların ana hatlarıyla saptanması uygun olacak; bu çerçevede de

<sup>6</sup> Genel erişim adresi: “<http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.”

<sup>7</sup> “Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi.”

<sup>8</sup> Erişim adresi: “<http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.”

<sup>9</sup> Erişim adresi: “[http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt\\_hakkinda.uhtml](http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt_hakkinda.uhtml).”

<sup>10</sup> Erişim adresi: “<http://asosindex.com/>.”

<sup>11</sup> Erişim adresi: “<http://www.turkegitimindeksi.com/>.”

ilgili proje çalışmalarında teşhis edilen problemler, indekslenme ve veri tabanında yer alma ekseninde kısaca çözümlenecektir.

Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerine indekslenme açısından bakıldığında, örneğin, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı’nda 4 felsefe dergisinin (Felsefe Dünyası, FLSF, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi ve Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi); Akademia Sosyal Bilimler İndeksi’nde (ASOS Index) ise 4 derginin (Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, Felsefe Arkivi, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi ve FLSF) yer aldığı görülmektedir.<sup>12</sup> Bununla birlikte, ülkemizde yayımlanan felsefe dergileri bu listeler tarafından tüketilmemektedir.<sup>13</sup> Dahası, söz konusu indeksler belirli ölçütler kapsamında olmak üzere yalnızca güncel yayınları takip etmekte, bu bakımdan da daha önce yayımlanmış felsefe dergilerini içermemektedir. Bu husus, artık yayın hayatına devam etmeyen ve indekslerde çeşitli nedenlerle yer almayan felsefe dergilerinin (gerek) bibliyografik verilerinin (gerekse de dijital ortamda tam metinlerinin) erişiminde ciddi bir sorun bulunduğunu göstermektedir.

Aynı konuya, ülkemizdeki bazı veri tabanları çerçevesinde bakıldığında ise bu sorun ilk bakışta kısmen çözülmüş gibi görünmektedir. Sözgelimi “Milli Kütüphane Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası” ve “Milli Kütüphane Makaleler Bibliyografyası”nda artık yayın hayatına devam etmeyen felsefe dergilerinin bibliyografik verileri bulunmaktadır. Bununla birlikte, daha derinlikli bir araştırmada, bu iki veri tabanında da, yer yer yanlışlığa varan bibliyografik verilerin sunulduğu, tüm dergilerin kapsamadığı, kapsanan dergilerin de tüm sayılarının yer almadığı saptanabilmektedir. Sözgelimi örneklerle belirtilirse, bir ve aynı derginin, Milli Kütüphane “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası”nda üç ayrı isim altında üç farklı dergi olarak listelendiği anlaşılmaktadır (“Felsefe Arkivi” dergisi, “Felsefe Arkivi”, “Felsefe Arşivi” ve “Felsefe Arkivi” olarak üç ayrı dergi olarak görünmektedir). Yine, yirmi yılı kapsayan bir süre boyunca yayımlanan “Felsefe” adlı derginin, kırkın üzerinde sayısı olmasına karşın yalnızca beş sayısı bu son bibliyografyada yer almakta; 1982-1983 arasında yedi sayı yayım yapan “Yazko Felsefe Yazıları Dergisi”ne ise bu bibliyografyada yer verilmemektedir. O halde, geçmişten günümüze ülkemizde yayımlanan felsefe dergilerinin bibliyografik verilerine erişimde veri tabanları açısından da sorun bulunmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Burada, iki indeks de sadece örnek olmak bakımından seçilmiştir ve irdelenecek problem gerekli değişikliklerle diğer indeksler için de geçerlidir.

<sup>13</sup> Bu noktada, yapılan çözümlemenin hangi indekslerde hangi dergilerin neden yer almadığı sorusuna odaklanmadığı dikkate alınmalıdır. Çözümleme yalnızca felsefe dergilerinin bibliyografyalarının erişilebilir olup olmadığı ve benzer hususlar açısından sürdürülmektedir.

<sup>14</sup> Bu noktada, yayım hayatını sürdüren felsefe dergilerinin kendi internet siteleri üzerinden bibliyografik verilerini listeleyip listelemediği hususu gündeme getirilebilir. Ancak kısa bir tarama, ilgili konunun problemler içerdiğini son derece net bir biçimde göstermektedir (Yine örneklendirmek gerekirse, ülkemizin en köklü felsefe dergilerinden olan “Felsefe Tartışmaları”nın yalnızca 35. sayısından sonraki içerikleri, bibliyografik bilgi olmadan

Şimdi, kısaca özetlenen bu gerekçeler bağlamında, yukarıda sözü edilen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında, felsefe disipliniyle sınırlı olmak koşuluyla, internet erişimli bir “Felsefe Veri Tabanı”nın hazırlanması çalışmalarına başlanmıştır. Söz konusu veri tabanının iki amacı bulunmaktadır: İlk amaç, başlangıcından günümüze, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerinin “bibliyografik” verilerinin tam ve eksiksiz olarak hazırlanarak araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. Bunu takip edecek ikinci amaç ise (gerekli koşullar temin edilebildiği sürece), bibliyografik verilerin yanında, veri tabanında yer alacak olan dergilere ait çalışmaların özet ve/veya tam metinlerinin erişime sunulmasıdır.

Bu çalışma, sözü edilen projenin ilk adımı olarak, “Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” ile ilgili bibliyografik bir çalışmadır. Bu ve takip eden/edecek bibliyografyaların temel hedefi, yukarıda sözü edilen veri tabanının fiiliyata dökülmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim almaktır. Bu bağlamda, geniş ve uzun vadeli bir projenin ilk adımlarından biri olarak hazırlanan çalışmanın, Türkiye’deki felsefe yayıncılığına bir katkı sunması öngörülmekte; bulunacak eksikliklerin, önerilerin ve her tür değerlendirmenin makalenin “sorumlu yazar”ına iletilmesi beklenmektedir.

Bibliyografik veriler sunulurken, derginin ilk sayısından basılı son sayısına kadar geçen dönem dikkate alınmış; sayı numaraları ile birlikte derginin basıldığı yıl birlikte gösterilmiş; her sayının editör, yayın kurulu ve ilgili diğer bilgileri dipnotlar ile verilmiş; ayrıca son olarak, yayın süreci boyunca dergideki önemli değişikliklere yine dipnotlar üzerinden dikkat çekilmiştir (Bununla birlikte, ilgili dergiye ait bilgilerdeki temel verilerde bir değişiklik olmamış ise, söz konusu bilgiler tekrar edilmemiş, dipnotlarda gerekli malumat okuyucuya aktarılmıştır).

### 1/2000<sup>15</sup>

- Gökmen, Tahir. “Fizik’in Belirsizliği ve Sosyal Bilimler”, 1/2000: 2-5.  
 Keskin, Mesut. “Husserl’in Fenomenolojisine Giriş”, 1/2000: 6-8.  
 Durmaz, Birsen. “Neopozitivizm, Uzlaşıcılık ve Eleştirel Rasyonalizm”, 1/2000: 9-17.  
 Inwood, Michael. “Heidegger’in Felsefesi”, çev. Neziha Dalgıç, 1/2000: 18-22.  
 Inwood, Michael. “Zaman, Ölüm ve Vicdan”, çev. Neziha Dalgıç, 1/2000: 23-36.  
 Inwood, Michael. “Zamansallık, Aşkılık ve Özgürlük”, çev. Birsen Durmaz, 1/2000: 37-44.  
 Lin, Timothy Tian-Min. “Kierkegaard’ın Düşüncesinin Merkezi Kavramı: Paradoks”, çev. Metin Becermen, 1/2000: 45-49.  
 Moser, Paul K., Dwayne H. Mulder & J. D. Trout. “Septisizm”, çev. Funda Ömer, 1/2000: 50-55.  
 Altun, Ayhan. “Friedrich Nietzsche [Portre]”, 1/2000: 56-58.  
 Öztürk, Ümit. “Annemarie Pieper: *Etiğe Giriş* [Kitap İnceleme]”, 1/2000: 59-61.  
 Kaygı Felsefe Dergisi Yayın Kurulu. “Türkiye’den ve Dünya’dan”, 1/2000: 62.  
 Rilke. “Sen Ne Yaparsın, Tanrı? [Şiir]”, çev. Turan Oflazoğlu, 1/2000: 63.

### 2/2001<sup>16</sup>

- Özlem, Doğan. “Bilim Nedir? Ne Değildir?”, 2/2001: 7-18.  
 Gherdjikov, Serghy Stoilov. “Bilimin Sınırları”, çev. Enis Akyol, 2/2001: 19-28. <sup>[A]</sup>  
 Vorländer, Karl. “Descartes’in Epistemolojik Perspektifi”, çev. Orhan Saadettin, Latinize eden & çağdaş Türkçeye çev. Önder Kosbatar, 2/2001: 29-33.  
 Becermen, Metin. “Aristoteles’in Varlık Felsefesi”, 2/2001: 35-46.  
 Dalgıç, Neziha. “Uygunluk Olarak Doğruluk Anlayışı”, 2/2001: 47-56.  
 Mikeshina, Ludmilla A. “Özne, Eğitim, Hakikat”, çev. Neziha Dalgıç, 2/2001: 57-62. <sup>[A]</sup>  
 Conford, F. M. “Sokrates’in Öncesi ve Sonrası”, çev. Elif Nuyan, 2/2001: 63-68.  
 Sözer, Önay. “Önay Sözer’le ‘Günümüzde Felsefe ve Türkiye’deki Durumu’ Üzerine [Röportaj]”, röportajı yapan. Mesut Keskin, 2/2001: 69-81.  
 Tetik, Şükran. “Albert Camus [Portre]”, 2/2001: 83-87.  
 İskeçe, Fadime. “Nicolai Hartmann. *Ontolojinin Işığında Bilgi* [Kitap İnceleme]”, 2/2001: 89-91.  
 Yaman, A. Kadir. “Ezberlenen Yaşam ve 9. Köyün Hikayesi [Deneme]”, 2/2001: 93-94.  
 Ergül, Ekrem. “Şiir [Şiir]”, 2/2001: 95.  
 Akıl, Servet. “Soğuk İtiraf [Şiir]”, 2/2001: 96.  
 Bilmiş, Uğur. “Porselen Adamlar [Şiir]”, 2/2001: 97.

<sup>15</sup> Dergi, bu sayıda “Kaygı – Felsefe Dergisi” adını taşımaktadır. Derginin bu ve takip eden 2/2001 sayısında ISSN numarası bulunmamaktadır.

Yayın Yönetmeni: Mesut Keskin (2/2001 sayısı dâhil). Yayın Kurulu: Fadime İskeçe, Deniz Mersin, İlknur Sanatçı, Cihan Yüksel, Ramazan Çarkı, Aytekin Tütmez, Ümit Öztürk, Ozan Öktü, Caner Özgül. Görsel Medya, Bursa.

<sup>16</sup> Dergi, bu sayıda “Kaygı – Uludağ Üniversitesi Felsefe Kulübü Dergisi” adını taşımaktadır.

Yayın Kurulu: A. Kadir Yaman, Fadime İskeçe, Nezihe Dede, E. Tahircan Aktaş, Hülya Tilav, Andaç Taner.

Özal Matbaası, İstanbul (3/2004 sayısı dâhil).

“<sup>[A]</sup>” ile işaretlenen metinlerde Türkçe özet bulunmaktadır.

**1/2002<sup>17</sup>**

- Çuçen, A. Kadir. “Bilim ve Felsefe İlişkisi”, 1/2002: 5-7.  
 Becermen, Metin. “Mitos ve Felsefe İlişkisi”, 1/2002: 8-19.  
 Bilmiş, Uğur. “Nar Mesel [Şiir]”, 1/2002: 20.  
 Ekinci, Hediye. “Büyük Öğle”, 1/2002: 21-25.  
 Demirtaş, Pınar. “Nietzsche ve Felsefesi”, 1/2002: 26-32.  
 Erbil, Metin. “İyi ve Kötünün Ötesinde Nietzsche”, 1/2002: 33-36.  
 Küçükalp, Kasım. “Nietzsche’nin Nihilizmi Alt Etme Projesi”, 1/2002: 37-43.  
 Gündüz, Olgun. “Seduction [Şiir]”, 1/2002: 44.  
 Inwood, Michael. “Messkirch’in Aziz Martin Heidegger’i”, çev. Neziha Dalgıç, 1/2002: 45-48.  
 Inwood, Michael. “Dil, Hakikat ve Kaygı”, çev. Neziha Dalgıç, 1/2002: 49-60.  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm. “Tasımsal Şekillerin Matematiksel Saptanmasına Dair”, çev. Kutsi Kahveci, 1/2002: 61-66.  
 Çuçen, A. Kadir. “Düşünmek Yaşamaktır”, 1/2002: 67-69.  
 Çiçekdağı, Caner. “ ‘Eleştiri’ ile Bakıldığında Teknoloji, ‘Mutluluk’ mudur?”, 1/2002: 70-89.  
 Nuyan, Elif. “Sofistler ve Retorik”, 1/2002: 90-93.  
 Pompa, Leon. “Tarih Felsefesi”, çev. Ayşe Yavuz, 1/2002: 94-119.  
 Ömer, Funda. “Yeni Pragmatizm, Hermeneutik ve Postmodernizm”, 1/2002: 120-133.  
 Güzel, Berrin. “Ayrılığa Sürgün [Şiir]”, 1/2002: 134.  
 Sarıoğlu, Ayhan. “Sessiz Gölgeler [Şiir]”, 1/2002: 135.  
 Mollaoğlu, Tuğçe. “Hayat [Şiir]”, 1/2002: 136.

**2/2003<sup>18</sup>**

- Kuçuradi, Ioanna. “İnsan Hakları Düşüncesinin Işığında İnsan Hakları Belgeleri”, 2/2003: 6-11.  
 Yavral-Gedik, Nermin. “I. Kuçuradi’nin İnsan Hakları Görüşü”, 2/2003: 12-19.  
 Ağın, Eren. “Düşünen Adam [Şiir]”, 2/2003: 20.  
 İyi, Sevgi. “İnsan Olma Bilinci, Kişi Olma Sorumluluğu”, 2/2003: 21-26.  
 Çuçen, A. Kadir. “İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi”, 2/2003: 27-35.  
 Apel, Karl-Otto. “Bugün Evrensel Bir Etiğe Gerekçenim Duyuyor muyuz? Yoksa Bu [Etik] Yalnızca Avrupa Merkezli Bir Güç İdeolojisi mi?”, çev. Taşkın Ketenci, 2/2003: 36-44.

<sup>17</sup> 2002 yılından günümüze değin “ISSN” numarası ile yayın hayatına devam eden “Kaygı,” tekrardan “1. sayı” başlığı altında basılmıştır. Derginin 1/2002, 2/2003 ve 3/2004 sayıları “Kaygı – Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi” adını taşımaktadır. Aynı zamanda dergiye ilişkin sonraki verilerde, derginin 1/2002 sayısından itibaren “Index Islamicus” tarafından taranmaya başladığı bilgisi bulunmaktadır.

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Genel Yayın Sorumlusu (Editör): Metin Becermen (Bu sayıdan itibaren güncel sayıya kadar). Yayın Kurulu: Elif Nuyan, Mustafa Dedem, Berrin Güzel, Başak Koşar, Nezihe Dede.

<sup>18</sup> Derginin bu sayısını “hakemli dergidir” ifadesi ile basılmış ve dergiye Türkçe “Yayın İlkeleri” eklenmiştir.

Danışma Kurulu: Ahmet İnam, Sevgi İyi, Ahmet Cevizci, Zekiye Kutlusoy, Işık Eren (Bu sayıda “Yayın Kurulu” bilgileri yer almayıp, yalnızca “Danışma Kurulu” bilgileri bulunmaktadır. Ancak uygulama sadece bu sayıya özgüdür).

- Yıldız, Mesut. “Devlet ve Hukuk Bağlamında Hobbes, Rousseau ve Kant’ta Özgürlük Sorunu”, 2/2003: 45-49.
- Demirtaş, Pınar. “Heidegger ve Varlık Yorumu”, 2/2003: 50-60.
- Ermış, Buğlem. “Heidegger’in Varlık Tarihiyle Hesaplaşması”, 2/2003: 61-67.
- Ergül, Öykü H. “Heidegger’in Varoluşçu Ontolojisi”, 2/2003: 68-72.
- Günay, Mustafa. “Türkiye’de Hermeneutik (Yorumbilgisi)”, 2/2003: 73-81.
- Türkyılmaz Çetin. “Kant’ta ve Schopenhauer’de Kendinde Şey (Ding an sich) Kavramı”, 2/2003: 82-88.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. “Aklın Matematiği”, çev. Kutsi Kahveci, 2/2003: 89-96.
- Zimmerman, Michael. “Teknolojik Kültür ve Felsefenin Sonu”, çev. Nezaha Dalgıç, 2/2003: 97-103.
- Kanayev, Serik. “Siyasi Amaçlar ve Onlara Ulaşmanın Yolları: Gücün Mahiyeti ve Kullanılması Meselesi Üzerine”, 2/2003: 104-108.
- Becermen, Metin. “Platon’un Ruhun Ölümsüzlüğü Düşüncesini Phaidon Diyalogunda Temellendirdiği”, 2/2003: 109-116.
- Çarkı, Ramazan. “Lise Felsefe Ders Kitabı ve Öğretimi Üstüne Bir İnceleme”, 2/2003: 117-120.
- Özdemir, Deniz. “Liseler İçin Felsefe Kitabı Üzerine Bir İnceleme”, 2/2003: 121-122.
- Güven, Metin. “Savaş [Şiir]”, 2/2003: 123.
- Mercaner, Emel. “Liseler İçin Felsefe Kitabı Eleştirisi”, 2/2003: 124-127.
- Bilmiş, Uğur. “Misket [Şiir]”, 2/2003: 128.
- Schwab, Peter & Adamantia Pollis. “Küreselleşmenin İnsan Hakları Üzerine Etkisi”, çev. Ayşe Yavuz, 2/2003: 129-140.
- Çelik, Seçkin Özgen. “Lârâ [Şiir]”, 2/2003: 141.

### 3/2004<sup>19</sup>

- Veysal, Çetin. “Felsefe Üzerine”, 3/2004: 6-16.
- Fırıncı, Türkan. “Özgürlük Kavramı ve Problem Olarak Özgürlük”, 3/2004: 17-25.
- Eryüksel, Ali. “Kaygı [Şiir]”, 3/2004: 26.
- Kızıltepe, Eylem. “Nietzsche’nin Tarih Anlayışına Genel Bir Bakış”, 3/2004: 27-31.
- İyi, Sevgi. “Egemenlik/Egemen Olma Sorunu ve Kişi”, 3/2004: 32-36.
- Erdem, H. Haluk. “Althusser’in Felsefesinin Temel Kavramları”, 3/2004: 37-48. <sup>[A]</sup>
- Yıldız, Mesut. “‘Eşitlik’ Bağlamında ‘İnsan Hakları ve Irk’”, 3/2004: 49-54.
- Çüçen, A. Kadir. “Heidegger’s Understanding of Being”, 3/2004: 55-59.
- Doğan, Aysel. “İlişki İfadeleri Olarak Bilimsel Önermeler”, 3/2004: 60-64. <sup>[A]</sup>
- Günay, Mustafa. “Barış Bir Ütopya Mıdır?”, 3/2004: 65-72.
- Ceylan, Yasin. “İslam, Batı ve Terörizm”, çev. Hatice Nur Erkızan, 3/2004: 73-82.
- Deleuze, Gilles. “Gilles Deleuze’le Röportaj”, 3/2004: 83-89.
- Kutlusoy, Zekiye. “Türkiye’deki Mantık Eğitimi, Sorunlar ve Öneriler”, 3/2004: 90-96.
- Bilmiş, Uğur. “Önümde Diz Çöktüm [Şiir]”, 3/2004: 97.
- Adugit, Yavuz. “İnanç ile Akıl İlişkisi Açısından Anselmus”, 3/2004: 98-107.

<sup>19</sup> Bu sayıda dergideki çalışmalar ilk defa (Sevgi İyi’nin makalesi hariç diğer) Türkçe ve yabancı bir dildeki “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” ile yayınlanmış; ancak, <sup>[A]</sup> ile işaretlenen iki makale hariç diğer makalelerde yabancı dilde “Başlık” a yer verilmemiştir. Ayrıca bu sayıdan itibaren dergi, “The Philosopher’s Index” ve “Ulakbim-Tübitak Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı” tarafından taranmaya başlamıştır.

Koşat, Duygu. “Sıradan Bir Gündü, Yine de Benzersiz [Deneme]”, 3/2004: 108-110.

Çalışkan, Onur. “Ütopya”, 3/2004: 111-117.

Yılmaz, Muhsin. “A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi* [Kitap İnceleme]”, 3/2004: 118-120.

#### 4/2005<sup>20</sup>

Şenşekerci, Erkan. “Avrupa’da Işıklar Yüzyılı ve Siyasetin Özerkleşmesi”, 4/2005: 9-26.

Erdem, H. Haluk. “Marx Felsefesinin Temel Kavramları ve Tarihsel-Diyalektik Materyalizm”, 4/2005: 27-41.

Çıvgın, Ayşe Gül. “Max Scheler ve İnsan”, 4/2005: 42-48.

Mollaer, Fırat. “Modern Bilim ve Kapitalizmin Erken Bir Eleştirisi: J. J. Rousseau’nun Felsefesi”, 4/2005: 49-66.

Akpınar, Burcu. “Demokrasi Üzerine”, 4/2005: 67-73.

Akdemir, Müslim. “Temel Hak ve Özgürlükler Açısından İnsan Doğası”, 4/2005: 74-79.

Çüçen, A. Kadir. “Felsefi Açıda İnsan Haklarının Evrenselliği Sorunsalı”, 4/2005: 80-91.

Ketenci, Taşkın. “Kant Felsefesinde Metafizik ve İnsan Doğası”, 4/2005: 92-103.

Gündüz, Olgun. “Bilim, Teknoloji ve Sanat Üzerine: Martin Heidegger Düşüncesinde Bir Yolculuk”, 4/2005: 104-110.

Çüçen, A. Kadir. “Kültür, Uygarlık, Evrensellik ve Çok-Kültürlülük”, 4/2005: 111-115.

Ege, Ragıp. “Jacques Derrida’nın, Hegel’in ‘Aufhebung’ (Ortadan Kaldırma) Kavramını Soruşturması Üzerine”, 4/2005: 116-125.

Kılıç, Yavuz. “Hume’un Ahlak Görüşünde Duygunun Yeri”, 4/2005: 126-138.

Pöggeler, Otto. “Heidegger, Nietzsche ve Politika: ‘Felsefenin Sonu’ Batı’nın Sonu mu veya Politik Felsefe Bir Daha Olanaklı mı?”, çev. Selim Çörekçi, 4/2005: 139-153.

#### 5/2005

Kabadaı, Talip. “The Place of ‘The Fifth Meditation’ in the Philosophy of Descartes”, 5/2005: 11-19.

Sarı, Mehmet Ali. “Paul Ricoeur’un Hermeneutik Görüşü”, 5/2005: 20-39.

Aslan, Hasan. “*Kratylos*: Gerçekliği Araştırmanın Aracı Olarak Dil”, 5/2005: 40-48.

Kılıçaslan, Eyüp Ali. “Goethe’nin *Faust*’unda Felsefi Tin”, 5/2005: 49-66.

Bravo, Hamdi. “Antik Yunan Felsefesinde Madde-Biçim ve Görünüş-Gerçeklik İkilikleri”, 5/2005: 67-75.

Fırınacı, Türkan. “Biçim-İçerik Tartışması Temelinde Sanatın Neliği ya da Sanatsal Anlam”, 5/2005: 76-89.

Ürek, Oğün. “Bir Metot Olarak Diyalektik: Hegel ve Sartre”, 5/2005: 90-99.

Şenşekerci, E., A. Bilgin & A. Oksal. “Öğretmenlerin Epistemolojik İnançlarının Oluşumunda Felsefe Eğitiminin Önemi”, 5/2005: 100-108.

Atasoy, Emin. “Çevre Bilinci ve Çevre İçin Eğitim”, 5/2005: 109-131.

<sup>20</sup> Dergi bu sayıdan itibaren artık “Kaygı – Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi” adını taşıyacak ve Uludağ Üniversitesi Matbaası (Bursa) tarafından basılacaktır. Yine bu sayıdan itibaren çalışmalara Türkçe ve yabancı bir dildeki “Özet” ve “Anahtar Kelimeler”in yanında ayrıca yabancı bir dildeki “Başlık” eklenmiş ve dergi “editoriyal bilgiler” ve “içindekiler” kısımlarını hem Türkçe hem de İngilizce olarak vermeye başlamıştır.

Derdiman, R. Cengiz. "Hukuk Felsefesi Gözüyle 'Polis' Kavramı ve Çağdaş Polislik Düşüncesi", 5/2005: 132-150.

Dilthey W. "Başka Kişileri ve Onların Yaşam-İfadelerini Anlama", çev. Metin Becermen, 5/2005: 151-161.

### 6/2006<sup>21</sup>

Uçar, Özgür & Başak Koşar. "Felsefe Açısından Dünya Problemleri ve Aydınlanma İdeali", 6/2006: 11-13.

Koyunbakan, Sezai. "Teknik ve Yeni İnsan", 6/2006: 14-19.

Topan, Hüseyin. "Sorgulamak ve Yaşamak İçin Tek Bir Hayat", 6/2006: 20-24.

Sak, İpek. "Yaşama(ma)nın İçinden Bir Ses Duyuluyor: 'İntihar' ", 6/2006: 25-29.

Çakır, Tuba. "John Dewey'in Eğitim Felsefesi Bağlamında 'Eğitim Hakkı' ve Günümüz Eğitim Sistemine Eleştirel Bir Bakış", 6/2006: 30-36.

İşler, Hülya. "Savaş Karşısında Felsefi Tavrı Alış", 6/2006: 37-41.

Öktem, Duygu. "İnsan Özgürlüğünü Taşiyabilir mi?", 6/2006: 42-47.

Şişman, Begüm. "Küreselleş(tir)me Karşısında Bir Olanak Olarak Başkaldırı ve Albert Camus", 6/2006: 48-58.

Uçak, Selim. "Milli Devletler, Küreselleşme ve Avrupa Birliği", 6/2006: 59-70.

Yenisoy, Eylem. "Thomas Hobbes'da 'Yasa' ve 'Özgürlük' Kavramları", 6/2006: 71-77.

Ekinci, Ekrem. "Hobbes ve Rousseau: Toplumsal Sözleşme Kuramı", 6/2006: 78-89.

Okurlu, Hasret. "Avrupa'da Bir Hayalet Dolanıyor: Postmodernizm Heyulası!", 6/2006: 90-95.

Esgün, Toros Güneş. "Postmodernizme Rağmen Aydınlanma", 6/2006: 96-103.

Köroğlu, Esmâ. "Yüzeysellik Felsefesi", 6/2006: 104-106.

Uslu, Ateş. "Budapeşte Okulu'nun İhtiyaçlar Teorisi", 6/2006: 107-114.

Kardeş, Murat Ertan. "W. Benjamin'de Tarih Kavramı", 6/2006: 115-120.

Oğuz, Özlem. "Aristoteles'te Estetik Hoşlanma", 6/2006: 121-127.

### 7/2006<sup>22</sup>

Demirdöven, İsmail H. "Filozof Olarak Jean-Paul Sartre", 7/2006: 7-20.

Gödelek, Kamuran. "The Place of Psychologism in Husserl's Philosophy", 7/2006: 21-30.

Eyim, Ahmet. "Husserl'in Felsefesinde Doğal Tavrın Gerekliliği: Fenomenolojik İndirgeme ve Özel Dil Üzerine Tartışma", 7/2006: 31-39.

Kabadayı, Talip. "Gaunilo's Contributions to the Onto(theo)logical Argument of St. Anselm", 7/2006: 40-49.

Akdemir, Müslim. "Küreselleşme Sorunu: 'Ötekilik' ve 'Karşı-Ötekilik' ", 7/2006: 50-57.

Taşçier, Feysel. "Küresel Bir Tehdit: Terörizm", 7/2006: 58-66.

Atasoy, Emin & Sedat Yüksel. "The Role and Effects of Elementary Environmental Education and Environmental Consciousness During Globalization in Turkey", 7/2006: 67-80.

Atasoy, Emin & A. Kadir Çüçen. "A Comparative Analysis of the Demographic and Social Characteristics of the European Union Countries and Turkey", 7/2006: 81-96.

<sup>21</sup> Editör Yardımcıları: İpek Sak, Hasret Okurlu. Yayın Kurulu: A. Kadir Çüçen, Ahmet Cevizci, Zekiye Kutlusoy.

<sup>22</sup> Yayın Kurulu: A. Kadir Çüçen, Ahmet Cevizci, Zekiye Kutlusoy, Işık Eren, Muhsin Yılmaz, Ayşe Gül Çıvgın, Ümit Öztürk.



Göksel, Nil. "A. H. Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü Adlı Romanında Saçma ve Gerçeklik Kavramları", 7/2006: 97-104.

Hacinebioğlu, İsmail Latif. "Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks", 7/2006: 105-120.

Strauss, Leo. "Liberal Eğitim Nedir?", çev. Hakkı Hünler, 7/2006: 121-126.

### 8/2007<sup>23</sup>

Yaldır, Hülya. "The Cartesian Man: The Hybrid Entity Emerging From an Intimate Unification of the Mind and Body", 8/2007: 9-23.

Erdem, H. Haluk. "Jaspers' Weltphilosophie und ihre Bedeutung für die universale Kommunikation", 8/2007: 24-34.

Arslan Topakkaya. "I. Kant'ın 'Aklı ve Algısal Dünyanın Formları ve Temelleri Üzerine' [*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*, (Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen)] Adlı Eserinde Zaman Kavramı'nın Analizi", 8/2007: 35-40.

Bravo, Işıl Bayar. "Viyana Çevresi'nin Bilim Tasarımı", 8/2007: 41-50.

Taşkın, Ali. "Malebranche'ın Felsefesinde Epistemolojik Sorunlar", 8/2007: 51-68.

Sam, Rıza. "Pierre Bourdieu ve Sanatın Kuralları Üzerine", 8/2007: 69-83.

Gülcan, Nur Yeliz. "Rawls'ın Doğruluk Olarak Adalet Teorisi", 8/2007: 84-90.

Tekerek, İsmet. "Aristoteles'te Etik", 8/2007: 91-105.

Koç, Emel. "Teknoloji ve İnsan", 8/2007: 106-114.

Taşdelen, Demet Kurtoğlu. "Dilthey'in İnsani/Tinsel Dünyada Shakespeare'i Konumlandırması ve Unutulan Tarihselliği Oluşturma Çabasına Bir Örnek Olarak Macbeth", 8/2007: 115-127.

Gündoğdu, Hakan. "Corliss Lamont'ta 'Seçme Özgürlüğü ve Belirlenimcilik' Problemi", 8/2007: 128-152.

Ürek, Ogün. "Kant'ta İnsana Saygı Duyuma Eğitimi", 8/2007: 153-161.

Yılmaz, Muhsin. "Eğitimin Hermeneutik Boyutu: Eğitim Kavramının Doğasına İlişkin Kimi Sorular", 8/2007: 162-172.

Özmutlu, Emin. "En Az Eylem İlkesi", 8/2007: 173-179.

### 9/2007

Mazman, Ayça. "Heidegger's Critique of Western Metaphysics", 9/2007: 11-19.

Öztürk, Fatih. "On Our Knowledge of Real Existence in Locke", 9/2007: 21-36.

Erhart, Itr. "Can We Survive Drinking from the River Lethe?", 9/2007: 37-48.

Topakkaya, Arslan. "J. G. Fichte'nin 'Bilim Öğretisi' Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", 9/2007: 49-59.

Tanrıkulu, Oya Esra. "Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin 'Önsöz' ve 'Giriş' Bölümlerinde 'Biz'in Ele Alınışı", 9/2007: 61-75.

Dursun, Yücel. "Hegel'de Bir ve Çok Kavramları Üzerine", 9/2007: 77-84.

Anlı, Ömer F. "Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger'in 'Noein' Kavramı Yorumunun İncelenmesi", 9/2007: 85-97.

Urhan, Veli. "M. Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkinin Soykütüğü", 9/2007: 99-118.

<sup>23</sup> Dergiye, Türkçe "Yayın İlkeleri"nin yanında İngilizce "Publication Rules & Principles" eklenmiştir.

Aslan, Hasan. "Sokrates Öncesi Filozofların Doğa Anlayışında Dayanışma (Solidarity) Düşüncesi", 9/2007: 119-129.

Dönmez, Banu Mutsan. "Psiko-Etik Bir Fenomen Olan *Katharsis*in Müzikteki Görünümü", 9/2007: 131-146.

Öztürk, Ümit & Ayşe Gül Çıvgın Bolat. "Descartes'da Etik", 9/2007: 147-161.

Kılıç, Sinan. "Geleneksel ve Ahlaki Bir Yargının Ötesinde Spinoza'nın İyi-Kötü ve Nedensellik Problemlerini İrdeleyişi", 9/2007: 163-173.

Torun, Tayfun. "John Locke'un Doğuşancılık Eleştirisi", 9/2007: 175-183.

Çiçekdağı, Caner. "Berkeley'in, 'Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma' Metni Üzerine Bir Değerlendirme", 9/2007: 185-211.

Demirdöven, İsmail H. "Etikte 'Yeni' Bir Görüş: Ioanna Kuçuradi, *Etik* [Kitap İnceleme]", 9/2007: 213-220.

## 10/2008

Serin, İsmail. "Some Remarks on Kant's Contribution for Understanding the Nature of the Transition from Epistemology to Ontology", 10/2008: 11-15.

Denkov, Dimitar. "The Decay of Aura and the Media Integrator (About the Transition from Consciousness as a Medium of Ideas to Consciousness as a Medium of Communication)", 10/2008: 17-26.

Yılmaz, Muhsin. "The Ethical Character of Philosophy: A Wittgensteinian Case", 10/2008: 27-32.

Karageorgieva, Aneta. "Tendencies in Contemporary Philosophy of Mind", 10/2008: 33-38.

Kutlusoy, Zekiye. "Cognitive Epistemology in Redefining Knowledge", 10/2008: 39-43.

Gungov, Alexander L. "Paradoxes and Flaws in Speaking about Value", 10/2008: 45-50.

Vidinsky, Vassil. "Dynamical Interpretation of Leibniz's Continuum", 10/2008: 51-70.

Taşdelen, Demet Kurtoğlu. "The Role of Closed Morality in Achieving Rational Communication: The Possibility of Rational Communication within Bergson's Non-Rationalist Morality", 10/2008: 71-82.

Uzunova, Boryana. "The Limits of Language in the Later Wittgenstein", 10/2008: 83-89.

Zafer, Zeynep. "Hartmann's Epistemology Based on Ontology and its Contributions", 10/2008: 91-96.

Kassabov, Ognian. "Finite vs. Absolute Knowledge in German Idealism: The Case of Art", 10/2008: 97-106.

Esenyel, Adnan. "The Problem of Knowledge in Hume's Philosophy and Kant's Attempt to Solve it", 10/2008: 107-113.

Çiçekdağı, Caner. "*Esse Est Percipi* in Berkeley's Book 'Three Dialogues between Hylas and Philonous'", 10/2008: 115-126.

Bayer, Tuncay. "My Experience and Observations in Philosophy as an 'Unrelated Person Before'", 10/2008: 127-131.

Kaya, Pir Ali, Doğan Bıçkıcı & A. Kadir Çüçen. "The Principle of Equal Treatment in the Labour Laws of European Union", 10/2008: 133-143.

Düzbakar, Ömer. "The Image of the Turkish Women in Orientalists' Travelbooks from the 'Others' Point of View", 10/2008: 145-155.

Ercan, Özlem & Ömer Düzbakar. "Gezek Tradition in Bursa and its Historical Background", 10/2008: 157-167.

Mermutlu, Bedri. "Multi-Perception of the Enlightenment Thinking in Nineteenth Century Turkey", 10/2008: 169-180.

**11/2008**

- Ürek, Ogün. “Kant’ta *A Priori* Sentetik-Pratik Bir Önerme Olarak Ahlak Yasası ve Saygı Duygusu”, 11/2008: 11-20.
- Reyhani, Nebil. “Georg Büchner, Philosophie und eine Untersuchung über Büchners ‘PHILOSOPHIE’ ”, 11/2008: 21-39.
- Akpınar, Burcu. “Hegel’in Kant’ın İdea Anlayışını Eleştirisi”, 11/2008: 41-51.
- Aşkın, Zehragül. “Kant ve Heidegger’de Özgürlük Sorunu”, 11/2008: 53-67.
- Gül, Fikri. “Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau-Kant Örneği”, 11/2008: 69-76.
- Yazıcı, Aslı. “Kantçı ve Feminist Etik Kuramlarda Bireysel Özerklik Tartışması”, 11/2008: 77-90.
- Yalçın, Şahabettin. “Kant ve Benlik”, 11/2008: 91-101.
- Eren, Işık. “Phenomenology: Edmund Husserl, Max Scheler”, 11/2008: 103-120.
- Koleva, Irina. “Pre-School Education and Multithetical Environment: Reflexive Analyses of Bulgarian Pre-School Education”, 11/2008: 121-134.
- Bakır, Kemal. “Eğitim Üzerine Anarşist Bir Yaklaşım: William Godwin ve Ulusal Eğitimin Eleştirisi”, 11/2008: 135-145.
- Yaldır, Hülya & Sibel Kiraz. “Nedensellik, Bilim ve Metafizik”, 11/2008: 147-163.
- Cihan, Mustafa. “Machiavelli ve Hobbes’da İnsan Doğası Sorunu”, 11/2008: 165-179.
- Topakkaya, Arslan. “J. G. Fichte’de Devlet ve Mülkiyet İlişkisi”, 11/2008: 181-189.
- Şen, Neslihan. “Batı Düşünce Tarihinde İntiharın Algısal İnşası”, 11/2008: 191-203.
- Haşlakoğlu, Oğuz. “Platon Düşüncesinde *Aletheia*”, 11/2008: 205-209.
- Erdoğan, Eyüp. “Platon’da Bilgisizlikten Bilgiye Giden Süreç”, 11/2008: 211-221.
- Güzel, Cemal. “Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi”, 11/2008: 223-235.
- Aquinas, Thomas. “Yasa Üstüne Bir Tez”, çev. Aysel Doğan, 11/2008: 237-246.
- Çüçen, A. Kadir & Elvan Ertürk. “Soyut Düşünmede Mantık ve Matematik Bilgisinin Yeri”, 11/2008: 247-268.

**12/2009<sup>24</sup>**

- Udefi, Amaechi. “An Analysis of some Contemporary Alternativies to Traditional Epistemology”, 12/2009: 11-26.
- Coşkun, Seyit. “Gadamer’de Hermeneutik Yöntem”, 12/2009: 27-37.
- Mermutlu, Bedri. “Value Matter and Objectivity in Historical Sciences”, 12/2009: 39-45.
- Çiftçi, Erdem. “Temsilden Kullanıma: Resim Kuramının Evrimi”, 12/2009: 47-56.
- Atış, Naciye. “Grek Düşünce Dünyasında Felsefe, Din ve Mitoloji İlişkisi”, 12/2009: 57-66.
- Eyim, Ahmet. “Nesne ve Olay Ontolojileri Üzerine”, 12/2009: 67-77.
- Yılmaz, Zafer. “John Dewey’in Liberalizmi: Birey/cilik-Toplum ve Özgürlük”, 12/2009: 79-92.
- Çakıroğlu, Miray. “The Unspeakable in Love: A Nietzschean Perspective”, 12/2009: 93-99.
- Çıvgın, Ayşe Gül. “Aslında Kimdir Kadın?”, 12/2009: 101-107.

<sup>24</sup> Bu sayıda, derginin “Index Copernicus (IC)” ve “MLA International Bibliography” tarafından taranmaya başladığının bilgisi bulunmaktadır.

Haşlakoğlu, Oğuz. “Silenus Maskesinde Bir Ayna: Platon Diyaloglarında Sokrates Figürü”, 12/2009: 109-115.

Sol, Ayhan. “Lyell’in, Lamarck’ın Evrim Kuramını Eleştirisinin Bir Değerlendirmesi”, 12/2009: 117-130.

Küçükalp, Kasım. “Deleuze’ün Felsefe Kavrayışı”, 12/2009: 131-145.

Kılıç, Yavuz. “Hannah Arendt’te ‘Yurtsuzluk’ Fenomeni”, 12/2009: 147-158.

Ürek, Oğün. “Schelling’in Kant Eleştirisi”, 12/2009: 159-166.

Anlı, Ömer Faik. “Hegel’in Mantık Bilimi’nde (Felsefi Bilimler Ansiklopedisi Birinci Cilt) ‘Nesnellik’in İki Anlamının İncelenmesi”, 12/2009: 167-180.

Karadağ, Engin, Nuri Baloğlu & Sedat Kaya. “Okul Yöneticilerinin Eğitim Felsefesi Akımlarını Benimsemeye Düzeylerine İlişkin Ampirik Bir Çalışma”, 12/2009: 181-200.

Kamözüt, Mehmet Cem. “Doğal Seçilim Yasasının Bulunuşu: Darwin ve Wallace’ın Yaklaşımlarındaki Farklar”, 12/2009: 201-208.

Coşar, Metin. “A few Words on Education”, 12/2009: 209-215.

Taşdelen, İskender. “Erken 20. Yüzyıl Dil Felsefesinde Mantıksal Çözümleme”, 12/2009: 217-224.

Çetin, İsmail. “Some Reflections on the Concept of ‘Timeless God’ in Western Thought”, 12/2009: 225-234.

Akdemir, Müslim. “Frantz Fanon’da Şiddetin Meşruluğu Sorunu”, 12/2009: 235-239.

Kostova, Siyka Çavdarova. “Çokkültürlü Eğitim: Bulgaristan Örneği”, çev. Emin Atasoy, 12/2009: 241-254.

Marx, Karl. “Alman İşçi Partisi Programına Küçük Notlar (Gotha Programının Eleştirisi)”, çev. Aysel Doğan, 12/2009: 255-268.

### 13/2009<sup>25</sup>

Igbafen, Monday Lewis. “The Existentialist Philosophy of Albert Camus and Africa’s Liberation”, 13/2009: 9-20.

Ürek, Oğün. “La Critique du Marxisme chez Sartre”, 13/2009: 21-28.

Becermen, Metin. “Nietzsche ve Adorno’da Sanat ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 13/2009: 29-40.

Küçükalp, Kasım. “From the Ontological Subject to the Ethical ‘I’ ”, 13/2009: 41-50.

Duman, Musa. “Hiç, Metafizik, Nihilizm”, 13/2009: 51-70.

Türer, Celal. “Charles S. Peirce’ün (Pragmatik) Doğruluk Teorisi”, 13/2009: 71-82.

Macit, M. Hanifi. “Teleolojik Etik Anlayışın Deontolojik Eleştirisi [Yararlı Etik ve Ödev Etiği]”, 13/2009: 83-91.

Zagorov, Orlin. “The Ecosophy: Humanistic Paradigm of the New Millennium”, 13/2009: 93-99.

Can, Nevzat. “Mekanistik Evren Anlayışı ya da Hakikatin Bilgisinden Fenomenler Bilimine”, 13/2009: 101-112.

Özcan, Muttalıp. “Aristoteles’in Varlık Görüşü”, 13/2009: 113-131.

Çelik, Şengül. “The Role of Animal Reason in Hume’s Ethics”, 13/2009: 133-147.

Gadamer, Hans-Georg. “Anlambilim ve Yorumbilgisi”, çev. Muazzez Uslu, 13/2009: 149-156.

<sup>25</sup> Yayın Kurulu: İsmail Serin, Funda Günsoy Kaya, Ayşe Gül Çıvgın, Ümit Öztürk, Nihal Petek Boyacı, Tayfun Torun, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esenyel.

**14/2010<sup>26</sup>**

Aşkın, Zehragül. “Aşkınsal Çıkarılma'nın Ontolojik Temellendirilişi”, 14/2010: 11-26.

Imafidon, Elvis. “Heidegger's Approach to Being: Man as the Fundament of Ontology”, 14/2010: 27-43.

Becermen, Metin. “Popper'in Marx'ın Tarih, Toplum ve Siyaset Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”, 14/2010: 45-59.

Sarı, Mehmet Ali. “Tarihin mi Sonu yoksa İdeolojilerin mi?”, 14/2010: 61-84.

Samancı, Elif Sezen & Arda Arıkan. “Postmodern Theory and Postmethod Condition: New Tasks and Roles for English Language Teachers”, 14/2010: 85-95.

Öktem, Ülker. “Felsefede Edebiyatın Rolü”, 14/2010: 97-109.

Keha, Mine Kaya. “Descartes'ın Epistemolojisi ve Foucault'nun Eleştirisi: Akıl ve Akıl Dışılık Bağlamında Bir Eleştiri”, 14/2010: 111-122.

Çetin, İsmail. “ ‘Language Metaphor’ and its Implications in George Berkeley's Philosophy”, 14/2010: 123-130.

Erdem, H. Haluk. “Nermi Uygur'da Kültür ve Teknik İlişkisi”, 14/2010: 131-139.

Günay, Mustafa. “Çokkültürlülük Gerçeği ve Türkiye”, 14/2010: 141-151.

Baş, O. Fırat. “Bir Ontoloji Olarak Şiir: Wislawa Szymborska'nın Şiiri”, 14/2010: 153-165.

Çetin, İsmail. “George Berkeley. *Alciphron or The Minute Philosopher* [Book Review]”, 14/2010: 167-169.

**15/2010**

Orman, Evren. “On Hegel's Concept of the Absolute”, 15/2010: 11-18.

Çetin, İsmail. “Divine Foreknowledge and Human Freedom in Leibniz Philosophy”, 15/2010: 19-27.

Yılmaz, Muhsin. “Aristoteles'te Eğitim Kavramının Politik İşlevi”, 15/2010: 29-40.

Becermen, Metin. “Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme”, 15/2010: 41-60.

Demir-Atay, Hivren. “Reading *The Logic of Sense* as a Psychological Novel: Gilles Deleuze's Adventure with Lewis Carroll”, 15/2010: 61-69.

Bayaoğlu, Filiz. “Simone de Beauvoir: Öteki Olarak Kadın”, 15/2010: 71-78.

Küçükalkal, Derda. “The Problem of Nihilism in Modern Political Philosophy: A Nietzschean Discussion”, 15/2010: 79-90.

Demir, Gökhan Yavuz. “Modernitenin Şafağında Sözü Düşüşü ve Don Quijote”, 15/2010: 91-99.

Çoşkun, Seyit. “Çevre Sorununa Radikal Bir Çözüm Önerisi Olarak Eko-Anarşizm”, 15/2010: 101-116.

Offor, Francis. “The Contractual Foundation of Justice and Democracy as an Imperative for Social Development in Africa”, 15/2010: 117-127.

Anlı, Ömer Faik. “Metafizik'in Dili: Dilin Şiddeti – Derrida'nın ‘Şiddet ve Metafizik’ Metni Bağlamında Şiddet-siz'liğin Olanığının İncelenmesi”, 15/2010: 129-142.

Çiçekdağı, Caner. “ ‘Aklın Yolu da Bir Değildir...’ (Alev Alatlı) Üzerine”, 15/2010: 143-158.

<sup>26</sup> Yayın Kurulu: İsmail Serin, Funda Günsoy Kaya, Elif Nuyan, Ayşe Gül Çıvgın, Nihal Petek Boyacı, Ümit Öztürk, Tayfun Torun, Adnan Esenyel, Melek Zeynep Zafer (17/2011 dâhil).

Çörekçioğlu, Hakan. “Nietzsche’de Ahlaksal ve Politik Bir Mesele Olarak Epistemoloji”, 15/2010: 159-173.

Becermen, Metin. “Nicolai Hartmann. *Ontolojinin Işığında Bilgi* [Kitap İnceleme]”, 15/2010: 175-179.

## 16/2011

Hutchens, Benjamin. “Against Wittgenstein’s Reading of Freudian Psychoanalytic Methodology”, 16/2011: 11-23.

Güzel, Cemal. “‘Novum Organum’ versus ‘Organon’”, 16/2011: 25-35.

Démuthová, Slávka. “Does the Freedom Sentence Work?”, 16/2011: 37-45.

Demirdöven, İsmail H. “Meslek Etiklerindeki Sorunların Kaynağı Üzerine”, 16/2011: 47-52.

Démuth, Andrej. “Respect for Reason as a Reason of Law and Morality in the World: Some Anotation to Kant’s Conception of Worldcitizenship”, 16/2011: 53-59.

Taşkın, Ali. “Platon’un Demokrasi Paradoksu, Popper’ın Yorumları ve Türkiye’de Demokrasi Tartışmaları”, 16/2011: 61-73.

Türker, Habip. “Husserl’de Psikolojizm Eleştirisi”, 16/2011: 75-93.

Yeke, Yıldız Karagöz. “Spinoza’da Felsefe, Etik ve Siyaset”, 16/2011: 95-122.

Sarı, Mehmet Ali. “Aristoteles’de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, 16/2011: 123-131.

Nuyan, Elif. “Kısa Bir Sinema Felsefesi Tarihçesi: R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky”, 16/2011: 133-141.

Öztürk, Ümit. “Carnap’ın Metafizik Eleştirisi”, 16/2011: 143-160.

Petit, P. “Cumhuriyetçi Siyasal Kuram”, çev. Ahu Tunçel, 16/2011: 161-178.

Cicero. “*Devlet ve Yasalar*’dan Seçmeler”, çev. Aysel Doğan, 16/2011: 179-184.

Becermen, Metin. “Michel Foucault. *Hapishanenin Doğuşu* [Kitap İnceleme], 16/2011: 185-188.

## 17/2011

Kurtar, Senem. “*Sezginin Arı Formu* ya da *Formel Sezgi* Olarak Kant’ta Zaman: Heidegger’i Marburg Okulu’ndan Ayıran Yitimsellik Paradoksu”, 17/2011: 11-27.

Ukpokolo, Isaac E. “What is this Thing Called Love? A Gender Implication of the Ontologico-Epistemic Status of Love in an African Traditional Marriage System”, 17/2011: 29-39.

Aşkın, Zehragül. “Heidegger ve Adorno’nun Perspektifinden Teknik Kavramının Değerlendirilmesi”, 17/2011: 41-55.

Duman, Musa. “Popper and the Theory of Evolution”, 17/2011: 57-70.

Anlı, Ömer Faik. “Doğruluğun Uygunluk Kuramı ve Bilimsel Açıklama Modeli Bağlamında Pozitivizm ve Hempel”, 17/2011: 71-89.

Özer, Mahmut. “On the Possibility and Necessity of the Land Ethics”, 17/2011: 91-101.

Önder, Özlem. “Heidegger Bir Varoluşçu muydu?”, 17/2011: 103-110.

Günay, Mustafa. “Tarih Bilinci Bağlamında Kültür, Kriz ve Birey”, 17/2011: 111-120.

Gülenç, Kurtul. “Küreselleşme, Postmodernizm ve Siyasal İslam”, 17/2011: 121-136.

İsbir, Erdal. “W. Dilthey’de Hermeneutiğin Epistemolojik Sınırları”, 17/2011: 137-148.

Esenyel, Adnan. “İdealizm ve Kant’ın Uzam Görüşü”, 17/2011: 149-162.

Yanık, Celalettin. “Postmodern Siyaset Anlayışı ve Çokkültürlülük”, 17/2011: 163-174.

Kılıç, Mineş & Elif Ünsal Avdal. “Güncel Tıp Etiğinin Felsefi Temelleri Üzerine Bir Deneme”, 17/2011: 175-184.

Robertson, Roland. “Glokalleşme: Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik”, çev. Mehmet Fatih Elmas, 17/2011: 185-203.

Kaya, Funda Günsoy. “Carl Schmitt. *Political Romanticism* [Kitap İnceleme]”, 17/2011: 205-211.

### 18/2012<sup>27</sup>

Demuth, Andrej. “Heidegger’s Concept of ‘die Befindlichkeit’ and his Role in Human Cognition and Self-Cognition”, 18/2012: 11-17.

Soykan, Ömer Naci. “Nesnelerin Bölümlemesi Hakkında Bir Öneri”, 18/2012: 19-28.

Kišoňová, Renáta. “On a Forming of a Method of Intuition”, 18/2012: 29-33.

Slimane, Melouki. “La Question (Problématique) du Changement Entre L’élite Réformiste (Religieuse) et L’élite Politique”, 18/2012: 35-44.

Yaldır, Hülya & Necdet Guner. “Immanuel Kant’s Philosophy of Mathematics in Terms of His Theory of Space and Time”, 18/2012: 45-70.

Yetişken, Hülya. “The Value of the Relationship between Philosophy and Literature”, 18/2012: 71-79.

Onos, Idjakpo. “Certitude and Scepticism as Complementary in the Search for Knowledge”, 18/2012: 81-92.

Topakkaya, Arslan. “ ‘Felsefi Bilgelik’ ve (Evren Karşısında) ‘Hayranlık Duyma’ Kavramları Arasındaki İlişki Üzerine”, 18/2012: 93-99.

Oyeshile, Olatunji A. “Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*: A Morality of Immoralism”, 18/2012: 101-110.

Karademir, Aret. “Habermas and the Impasse of Universalism”, 18/2012: 111-121.

Bozkurt, Ömer. “İhvân-ı Safâ’da Aritmetik, Geometri ve Felsefe İlişkileri”, 18/2012: 123-152.

Gözel, Özkan. “In a Foucaultian Perspective Sufism as an Art of Existence”, 18/2012: 153-164.

Koç, Çağlar. “Phenomenological Evidentialism”, 18/2012: 165-185.

Coşkun, Seyit. “Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem-Etiği”, 18/2012: 187-195.

Ağırman, Ferhat & Ahmed Türkmetin. “Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği”, 18/2012: 197-208.

Esenyel, Melek Zeynep. “İnsanın, İnsan Olmak Bakımından İşlevi Nedir?: Aristotelesçi Bir Bakış”, 18/2012: 209-220.

Kaya, Funda Günsoy. “Leo Strauss. *Doğal Hak ve Tarih* [Kitap İnceleme]”, 18/2012: 221-224.

Becermen, Metin. “Michel Foucault. *Bilginin Arkeolojisi* [Kitap İnceleme]”, 18/2012: 225-229.

Striker, Gisela. “Niçin Felsefe Tarihi Araştırması?”, çev. İrfan Görkaş, 18/2012: 231-234.

<sup>27</sup> Yayın Kurulu: Funda Günsoy Kaya, Elif Nuyan, Ayşe Gül Çıvgın, Ümit Öztürk, Tayfun Torun, Adnan Esenyel, Melek Zeynep Zafer Esenyel.

19/2012<sup>28</sup>

- Ülker, Öktem. “Effects of Charles Darwin’s Theory of Evolution in Tanzimat”, 19/2012: 11-26.
- Yetişken, Hülya. “Aristoteles’te Sanatın Neliği ve İşlevi”, 19/2012: 27-35.
- Sayan, Erdinç. “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, 19/2012: 37-54.
- Ceylan, Tuncay. “Belirlenimci Etik’te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı ve Rasyonalite (Spinoza Örneği)”, 19/2012: 55-76.
- Kılıç, Yavuz. “Geçmişle Gelecek Arasında İnsan”, 19/2012: 77-90.
- Kutlu, Evrim. “Der Begriff der Anerkennung in G. W. F. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und im interkulturellen Dialog”, 19/2012: 91-103.
- Duman, Musa. “Reflections on Parmenides’ Monism”, 19/2012: 105-121.
- Doru, M. Nesim. “Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryanilerde Felsefi Düşüncenin Gelişimi”, 19/2012: 123-131.
- Çağatay, Hasan. “Two Kinds of Principle of Alternative Possibilities”, 19/2012: 133-137.
- Kaya, Funda Günsoy. “Politik Olan’ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt’in Marx Okuması”, 19/2012: 139-158.
- Osman, Fikret. “Modern Mantık Açısından Ahlâk Çıkarımı”, 19/2012: 159-164.
- Bayındır, Ahmet. “Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi”, 19/2012: 165-172.
- Öztürk, Ümit. “Thomas Kuhn’un *Paradigma* Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme”, 19/2012: 173-191.
- Yanık, Celalettin. “Avustralya ve Yeni Zelanda’da Çokkültürlülüğün Değişen Yüzü”, 19/2012: 193-206.
- Çıvgın, Ayşe Gül. “Allen W. Wood. *Kant* [Kitap İnceleme]”, 19/2012: 209-211.
- Öztürk, Ümit. “Şaban Teoman Duralı: *Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi’nin Teşrihi* [Kitap İnceleme]”, 19/2012: 213-215.

## KAYNAKLAR

*Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)*, <http://asosindex.com/>.

AKYOL, O. Faruk & Sanem Yazıcıoğlu ÖGE (2000) *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası. Kitaplar-Makaleler (1928-1999)*, haz. O. Faruk Akyol & Sanem Yazıcıoğlu Öge, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri ve İsmail KÖZ (2007), *Türkiye’de Düşünce Yayınları Kaynakçası (1839-2007)*, Ankara [Erişim adresi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-73836/felsefe.html>].

*Index Copernicus (IC)*, [http://www.indexcopernicus.com/index\\_en.php](http://www.indexcopernicus.com/index_en.php).

*Index Islamicus*, <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>.

*Kaygı – Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi/>.

*Milli Kütüphane*, <http://www.mkutup.gov.tr/>.

<sup>28</sup> Yayın Kurulu: Elif Nuyan, Funda Günsoy Kaya, Ayşe Gül Çıvgın, Ümit Öztürk, Adnan Esenyel, Melek Zeynep Zafer Esenyel, Mehmet Fatih Elmas.



*Milli Kütüphane – Bibliyografyalar*, <http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.

*Milli Kütüphane – Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası*,  
<http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/CumMak>.

*Milli Kütüphane – Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar*,  
<http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.

*Milli Kütüphane – Türkiye Makaleler Bibliyografyası*, <http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/Makale>.

*MLA International Bibliography*, <http://www.mla.org/bibliography>.

TESTA, James (2012) “The Thomson Reuters – Journal Selection Process,”  
[http://thomsonreuters.com/products\\_services/science/free/essays/journal\\_selection\\_process/](http://thomsonreuters.com/products_services/science/free/essays/journal_selection_process/).

*The Philosopher’s Index*, <http://philindex.org/>.

*Tübitak: Ulakbim Ulusal Veri Tabanları (UVT)*, <http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.

*Tübitak: Ulakbim-Tübitak Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı*,  
<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt/>.

*Türk Eğitim İndeksi*, <http://www.turkegitimindeksi.com/>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, <http://www.isam.org.tr/>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.

## YAZARLAR HAKKINDA

Muhsin YILMAZ, Doç. Dr.

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

E-posta: myilmaz@uludag.edu.tr

Ayşe Gül ÇIVGIN, Öğr. Gör.

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

E-posta: ag.civgin@gmail.com

Ümit ÖZTÜRK, Araş. Gör. [Sorumlu Yazar]

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

E-posta: u.rzg.ozturk@gmail.com

## ABOUT THE AUTHORS

Muhsin YILMAZ, Assoc. Prof. Dr

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: myilmaz@uludag.edu.tr

Ayşe Gül ÇIVGIN, Lect.

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: ag.civgin@gmail.com

Ümit ÖZTÜRK, Res. Assist. [Correspondent Author]

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: u.rzg.ozturk@gmail.com

## Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II): *Felsefe Tartışmaları*\*

### Özet

“Felsefe Tartışmaları” dergisi hakkında bu bibliyografya, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen bir bilimsel araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri tabanı oluşturmaktır. Bu bağlamda, hedeflenen veri tabanının fiiliyata geçirilmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim alma amacıyla, geçmişten günümüze her bir felsefe dergisinin bibliyografik verilerinin sunulmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

### Anahtar Terimler

Felsefe Dergileri Bibliyografyası, Felsefe Dergileri Veri Tabanı, Akademik Etkileşim.

## Bibliography of Philosophical Journals (II): *Felsefe Tartışmaları*

### Abstract

This study including bibliographical data of the journal of “Felsefe Tartışmaları” is an integral part of a scientific project that was supported by “The Commission of Scientific Research Projects of Uludag University.” The essential aim of that project is to constitute a database about philosophical journals published in Turkey. In this context, before realizing the database in its taproots, it is adopted to be much more convenient to make up a detailed bibliographical presentation of each individual philosophical journal published from past to present in order to obtain a critical feedback from researchers whose studies are also apparent in the parallel fields and disciplines.

---

\* Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

### Keywords

The Bibliography of Philosophical Journals, The Database of Philosophical Journals, Academical Interaction.

Günümüzde bilimsel ve felsefi hareketliliğin gelişiminde süreli yayınlar son derece önemli ve vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu hareketliliği desteklemek ve çeşitli tarzlarda yaygınlaştırmak için de bilindiği üzere farklı disiplinlere ilişkin hem ulusal hem de uluslararası “veri tabanları” ve “indeks”ler oluşturulmakta, böylece araştırmacıların ürettikleri yayınlar küresel düzlemde erişilebilir hâle gelmektedir. Bu tür veri tabanları ve indeksler, bir çalışmanın (veri tabanı veya indeksin amacına göre) başta bibliyografik verileri olmak üzere, özet metinlerini, tam metinleri ve ayrıca yazar bilgilerini okuyucuya hızlı ve kolay bir biçimde sunmaktadır. Dahası, bu türdeki gelişmeler sadece akademik etkileşim düzleminde değil, bir başka düzlemde, bir araştırmacının akademik yeterliliğini değerlendirmede de bir işlev görmektedir; yani, üniversiteler veya araştırma kurumları giderek daha yoğun bir biçimde, bir araştırmacının başarısını, ilgili veri tabanı ve indekslerde yer alan çalışmaları üzerinden ölçme yoluna gitmektedir.

Şimdi, Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında, bir dizi kuruluş/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek, benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülmektedir. “Veri tabanı” olma açısından örneklenirse,<sup>1</sup> Milli Kütüphane, “1923-1999 yılları arasında Türkiye’de yayınlanmış 4398 süreli yayında yer alan” çalışmaların bibliyografik verilerini içeren “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası,” “1995’ten günümüze kadar Milli Kütüphane’de taranan süreli yayınlar”ın bibliyografik verilerini içeren “Makaleler Bibliyografyası” ve “eski harfli Türkçe süreli yayınlar”dan oluşan “Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar”<sup>2</sup> gibi veri tabanlarına sahiptir. Son derece geniş kapsamlı bir içeriğe sahip olan ve tüm bilim dallarıyla ilgili bu üç veri tabanından ilk ikisi sadece bibliyografik veri içerirken, üçüncüsü ise ek olarak, veri tabanına dahil edilen yayınlardaki bir dizi makalenin tam metinlerini de elektronik ortamda sunmaktadır. Milli Kütüphane’nin sunduğu bu üç genel veri tabanı yanında, ülkemizde, daha özel türde/tematik veri tabanları da bulunmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (ISAM) desteğiyle yürütülen, “Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı,”<sup>3</sup> “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı,”<sup>4</sup> “Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı”<sup>5</sup> gibi veri tabanları; yine Milli Kütüphane tarafından hazırlanan “Mehmet Akif Ersoy,” “Nazım Hikmet Ran,” “Yahya Kemal Beyatlı,” “Mevlana,” “Hacı Bektaş Veli,”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Burada ve takip eden satırlarda sunulan liste tam olma amacında olmayıp, sadece örneklem olma bakımından seçilmiştir.

<sup>2</sup> Erişim adresi: “<http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.”

<sup>3</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.”

<sup>4</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.”

<sup>5</sup> Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.”

<sup>6</sup> Genel erişim adresi: “<http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.”

bibliyografyaları ve veri tabanları söz konusu türdeki özel/tematik veri tabanları arasında gösterilebilir.

Şimdi, (genel ve özel/tematik amaçlı) veri tabanlarının yanında, yukarıda sözü edilen sürece “indeks”ler açısından bakıldığında ise, Türkiye’de hem bibliyografik veri hem de akademik bir indeks olarak işlev gören bir dizi ağ bulunmaktadır. Bu ağlardan en önemli ve geniş kapsamlısı, “Tübitak” bünyesinde kurulan Ulakbim<sup>7</sup> Ulusal Veri Tabanlarıdır.<sup>8</sup> İlgili ağ tanıtımında belirtildiği üzere,

ULAKBİM’in temel misyonlarından biri (...) ülkenin akademik bilgi birikimini yansıtacak bilgi ürünleri geliştirmektir. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmaların en önemlileri arasında, araştırmacıların Türkçe bilimsel içeriğe elektronik ortamda erişimlerini etkinleştirmek amacıyla uluslararası standartlarda geliştirilen ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları yer almaktadır.

ULAKBİM tarafından oluşturulmakta olan ulusal veri tabanları; Sağlık Bilimleri, Mühendislik ve Temel Bilimler, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Yaşam Bilimleri ve Hukuk olmak üzere 5 ayrı konu alanındadır.<sup>9</sup>

Ulakbim Ulusal Veri Tabanlarının yanısıra, ülkemizde, daha da özelleşmiş/tematik bir dizi indeks bulunmaktadır. Yine örneklenirse, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index),<sup>10</sup> “sosyal bilimler alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve sosyal bilimler alanında ulusal düzeyde profesyonel indeksleme hizmeti” sunmakta; Türk Eğitim İndeksi,<sup>11</sup> “eğitim bilimleri alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve eğitim bilimleri alanında profesyonel indeksleme hizmeti” vermektedir.

Kısaca gösterildiği üzere, küresel düzlemdeki gelişmelere paralel olarak, ülkemizde, çeşitli disiplinler ve alanlar ile ilgili giderek daha ayrılmış ve özelleşmiş veri tabanları ve indeksler bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan bu gelişmelere rağmen, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi” tarafından desteklenen ve aynı üniversitenin “Felsefe Bölümü”nün yürüttüğü “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında gerçekleştirilen incelemeler neticesinde, Türkiye’deki uygulamaların, küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında bir takım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir. Buradaki sorunlar çok değişik ve çeşitli türde olup aslında başlı başına bir araştırma konusu olsa da, sözü edilen proje “felsefe” disiplini ile ilgili olduğundan, ilkin, temel bazı sorunların ana hatlarıyla saptanması uygun olacak; bu çerçevede de ilgili proje çalışmalarında teşhis edilen problemler, indekslenme ve veri tabanında yer alma ekseninde kısaca çözümlenecektir.

<sup>7</sup> “Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi.”

<sup>8</sup> Erişim adresi: “<http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.”

<sup>9</sup> Erişim adresi: “[http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt\\_hakkinda.uhtml](http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt_hakkinda.uhtml).”

<sup>10</sup> Erişim adresi: “<http://asosindex.com/>.”

<sup>11</sup> Erişim adresi: “<http://www.turkegitimindeksi.com/>.”

Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerine indekslenme açısından bakıldığında, örneğin, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı’nda 4 felsefe dergisinin (Felsefe Dünyası, FLSF, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi ve Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi); Akademia Sosyal Bilimler İndeksi’nde (ASOS Index) ise 4 derginin (Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, Felsefe Arkivi, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi ve FLSF) yer aldığı görülmektedir.<sup>12</sup> Bununla birlikte, ülkemizde yayımlanan felsefe dergileri bu listeler tarafından tüketilmemektedir.<sup>13</sup> Dahası, söz konusu indeksler belirli ölçütler kapsamında olmak üzere yalnızca güncel yayınları takip etmekte, bu bakımdan da daha önce yayımlanmış felsefe dergilerini içermemektedir. Bu husus, artık yayın hayatına devam etmeyen ve indekslerde çeşitli nedenlerle yer almayan felsefe dergilerinin (gerek bibliyografik verilerinin (gerekse de dijital ortamda tam metinlerinin) erişiminde ciddi bir sorun bulunduğunu göstermektedir.

Aynı konuya, ülkemizdeki bazı veri tabanları çerçevesinde bakıldığında ise bu sorun ilk bakışta kısmen çözülmüş gibi görünmektedir. Sözgelimi “Milli Kütüphane Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası” ve “Milli Kütüphane Makaleler Bibliyografyası”nda artık yayın hayatına devam etmeyen felsefe dergilerinin bibliyografik verileri bulunmaktadır. Bununla birlikte, daha derinlikli bir araştırmada, bu iki veri tabanında da, yer yer yanlışlığa varan bibliyografik verilerin sunulduğu, tüm dergilerin kapsamadığı, kapsanan dergilerin de tüm sayılarının yer almadığı saptanabilmektedir. Sözgelimi örneklerle belirtilirse, bir ve aynı derginin, Milli Kütüphane “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası”nda üç ayrı isim altında üç farklı dergi olarak listelendiği anlaşılmaktadır (“Felsefe Arkivi” dergisi, “Felsefe Arkivi”, “Felsefe Arşivi” ve “Felsefeve Arkivi” olarak üç ayrı dergi olarak görülmektedir). Yine, yirmi yılı kapsayan bir süre boyunca yayımlanan “Felsefe” adlı derginin, kırkın üzerinde sayısı olmasına karşın yalnızca beş sayısı bu son bibliyografyada yer almakta; 1982-1983 arasında yedi sayı yayım yapan “Yazko Felsefe Yazıları Dergisi”ne ise bu bibliyografyada yer verilmemektedir. O halde, geçmişten günümüze ülkemizde yayımlanan felsefe dergilerinin bibliyografik verilerine erişimde veri tabanları açısından da sorun bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Şimdi, kısaca özetlenen bu gerekçeler bağlamında, yukarıda sözü edilen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine

<sup>12</sup> Burada, iki indeks de sadece örnek olmak bakımından seçilmiştir ve irdelenecek problem gerekli değişikliklerle diğer indeksler için de geçerlidir.

<sup>13</sup> Bu noktada, yapılan çözümlemenin hangi indekslerde hangi dergilerin neden yer almadığı sorusuna odaklanmadığı dikkate alınmalıdır. Çözümleme yalnızca felsefe dergilerinin bibliyografyalarının erişilebilir olup olmadığı ve benzer hususlar açısından sürdürülmektedir.

<sup>14</sup> Bu noktada, yayım hayatını sürdüren felsefe dergilerinin kendi internet siteleri üzerinden bibliyografik verilerini listeleyip listelemediği hususu gündeme getirilebilir. Ancak kısa bir tarama, ilgili konunun problemler içerdiğini son derece net bir biçimde göstermektedir (Yine örneklendirmek gerekirse, ülkemizin en köklü felsefe dergilerinden olan “Felsefe Tartışmaları”nın yalnızca 35. sayısından sonraki içerikleri, bibliyografik bilgi olmadan listelenmekte; “FelsefeLogos” dergisinde yine bibliyografik bilgi olmaksızın sadece makale adları verilmektedir).

Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında, felsefe disipliniyle sınırlı olmak koşuluyla, internet erişimli bir “Felsefe Veri Tabanı”nın hazırlanması çalışmalarına başlanmıştır. Söz konusu veri tabanının iki amacı bulunmaktadır: İlk amaç, başlangıcından günümüze, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerinin “bibliyografik” verilerinin tam ve eksiksiz olarak hazırlanarak araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. Bunu takip edecek ikinci amaç ise (gerekli koşullar temin edilebildiği sürece), bibliyografik verilerin yanında, veri tabanında yer alacak olan dergilere ait çalışmaların özet ve/veya tam metinlerinin erişime sunulmasıdır.

Bu çalışma, sözü edilen projenin ilk adımı olarak, “Felsefe Tartışmaları” dergisi ile ilgili bibliyografik bir çalışmadır. Bu ve takip eden/edecek bibliyografyaların temel hedefi, yukarıda sözü edilen veri tabanının fiyata dökülmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim almaktır. Bu bağlamda, geniş ve uzun vadeli bir projenin ilk adımlarından biri olarak hazırlanan çalışmanın, Türkiye’deki felsefe yayıncılığına bir katkı sunması öngörülmekte; bulunacak eksikliklerin, önerilerin ve her tür değerlendirmenin makalenin “sorumlu yazar”ına iletilmesi beklenmektedir.

Bibliyografik veriler sunulurken, derginin ilk sayısından basılı son sayısına kadar geçen dönem dikkate alınmış; sayı numaraları ile birlikte derginin basıldığı yıl birlikte gösterilmiş; her sayının editör, yayın kurulu ve ilgili diğer bilgileri dipnotlar ile verilmiş; ayrıca son olarak, yayın süreci boyunca dergideki önemli değişikliklere yine dipnotlar üzerinden dikkat çekilmiştir (Bununla birlikte, ilgili dergiye ait bilgilerdeki temel verilerde bir değişiklik olmamış ise, söz konusu bilgiler tekrar edilmemiş, dipnotlarda gerekli malumat okuyucuya aktarılmıştır).

### 1/1987<sup>15</sup>

- Quine, W. V. “Bir Deneycilik Dogması”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1/1987: 9-22.  
 Kripke, Saul A. “Ad Verme ve Zorunluluk”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 1/1987: 22-36.  
 Altuğ, Taylan. “Kant’ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik”, 1/1987: 37-57.  
 Denkel, Arda. “Epistemizm”, 1/1987: 58-75.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Tümellerin Gerçekliği Üzerine”, 1/1987: 76-86.  
 Yıldırım, Cemal. “Felsefe Açısından Bilim ile Din”, 1/1987: 87-96.  
 Rızatepe, Harun “Tarihleri ile Bağıntıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne”, 1/1987: 97-106.  
 Eşel, Tunca. “Dil Gerçekliği Betimler mi?”, 1/1987: 107-110.

### 2/1988

- Frege, Gottlob. “Fonksiyon ve Kavram”, çev. H. Şule Elkâtip, 2/1988: 7-24.  
 Çotuksöken, Betül. “Abelardus’a Göre Tümeller Sorunu: *Logica Ingredientibus*’un Birinci Bölümü”, 2/1988: 25-33.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Duyu Çemberi, Bilgi ve İletişim”, 2/1988: 34-52.  
 İnam, Ahmet. “İnsan Ussal mıdır?”, 2/1988: 53-56.  
 Kaynaradağ, Aslan. “Diyalogun Özellikleri: Dünya ve Düşünce Tarihinde Diyalog”, 2/1988: 57-62.  
 Özlem, Doğan. “Max Weber’in Bilim Anlayışı”, 2/1988: 63-78.  
 Kuntman, M. Ali. “ $E=mc^2$ ’nin Anlamı”, 2/1988: 79-85.  
 Denkel, Arda. “Özdek”, 2/1988: 86-98.  
 Kuntman, M. Ali. “Kütle-Enerji Eşdeğerliliğinin Potansiyellik-Aktüellik Yorumu Üzerine”, 2/1988: 99-102.  
 Denkel, Arda. “Potansiyellik Kavramının Küçükler Fiziği Bağlamında Kullanımına İlişkin Notlar”, 2/1988: 103-106.  
 Denkel, Arda & Yalçın Koç. “Uzaysal Konum ve Ontoloji: Arda Denkel ile Yalçın Koç Arasında Bir Tartışma”, 2/1988: 107-125.  
 Yavuz, Hilmi. “Bir Eleştiriyeye Yanıt”, 2/1988: 126-127.  
 Eşel, Tunca. “Nerede Bu Argüman”, 2/1988: 128-130.  
 Yavuz, Hilmi. “İşte Reductio”, 2/1988: 131-132.  
 Eşel, Tunca. “Reductio Nerede?”, 2/1988: 133-134.

### 3/1988

- Dilman, İlham. “Descartes’in İnsan Kavramı: Zihin ve Vücut”, 3/1988: 7-17.  
 Sezgin, Erkut. “Wittgenstein’in Ardından: Felsefede Yöntem”, 3/1988: 18-27.  
 Yıldırım, Cemal. “Matematıksel Kesinlik”, 3/1988: 28-37.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Matematik Önergeleri”, 3/1988: 38-54.  
 Arslan, Ahmet. “Felsefenin Başlangıçları ve İyonya”, 3/1988: 55-69.  
 Dürüşken, Çiğdem. “Thales’in *Arkhesi* Üzerine Filolojik Bir İnceleme”, 3/1988: 70-75.  
 Denkel, Arda. “Bilgi ve Nesne (I): Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar”, 3/1988: 76-99.  
 Eşel, Tunca. “Fiziksel Varlık”, 3/1988: 100-112.

<sup>15</sup> Yayın Yönetmeni: Vehbi Hacıkadiroğlu (27/2000 sayısı dâhil). Yayın Danışmanı: Arda Denkel (8/1990 sayısı dâhil). Panorama Yayınları, İstanbul (27/2000 sayısı dâhil).



- Denkel, Arda. “Eşel’e Yanıt: Ontolojinin Sınırları”, 3/1988: 113-116.  
 Kuntman, M. Ali. “Çağdaş Fizik ve Bazı Ontolojiler”, 3/1988: 117-125.  
 Eşel, Tunca. “Yine Bir Argüman”, 3/1988: 126-130.

#### 4/1988

- Dilman, İlham. “Wittgenstein ve Kendimden Başka İnsanların Varlığı”, 4/1988: 9-16.  
 Kuntman, M. Ali. “Özdek-Alan-Nesne: Nesnelerin Etkileşimi, Girilmezliği ve Bireyleşimi”, 4/1988: 17-26.  
 Denkel, Arda. “Alanlı Nesne”, 4/1988: 27-29.  
 Kuntman, M. Ali. “Denkel’in Eleştirileri Üzerine Notlar”, 4/1988: 31-32.  
 Denkel, Arda. “Ve Yanıtları”, 4/1988: 33-34.  
 Denkel, Arda. “Bilgi ve Nesne (II): Gerçeklik İçin Sınırlar”, 4/1988: 35-48.  
 Rızatepe, Harun & Arda Denkel. “Uslamlama Üzerine Yazışma”, 4/1988: 49-55.  
 Akdoğan, Cemil. “Bilimin Felsefeden Kopuşu”, 4/1988: 57-60.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Zihin ve Gerçeklik”, 4/1988: 61-73.  
 Çotuksöken, Betül. “Genel Çizgileriyle Ortaçağ Felsefesi ya da Ortaçağ Felsefesinde Birkaç Tema”, 4/1988: 75-86.  
 Soykan, Ömer Naci. “Yalan Söylerken Dilde Neler Olur?”, 4/1988: 87-91.  
 Kaynaradağ, Arslan. “Türkiye’de İlk Felsefe Dergisi ve Baha Tevfik”, 4/1988: 93-98.  
 Yıldırım, Cemal. “Matematik Önermeleri”, 4/1988: 99-100.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Prof. Cemal Yıldırım’ın Eleştirisi Üzerine”, 4/1988: 101-103.

#### 5/1989

- Frege, Gottlob. “Anlam ve Yönetim Üstüne”, çev. H. Şule Elkâtip, 5/1989: 7-23.  
 Denkel, Arda. “Frege’nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler”, 5/1989: 24-46.  
 Rızatepe, Harun. “İmlleme Yolları”, 5/1989: 47-64.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Frege ve Aritmetik”, 5/1989: 65-75.  
 Sezgin, Erkut. “Önerme Kavramının Gelişimi”, 5/1989: 76-83.  
 İrzık, Gürol. “Nedensellik Kuramları (1)”, 5/1989: 84-96.  
 Yıldırım, Cemal. “Bilimde Nedensellik”, 5/1989: 97-105.  
 Denkel, Arda. “Felsefede Karıştırma”, 5/1989: 106-111.  
 Örs, Yaman. “Hangi Felsefe?” 5/1989: 112-120.

#### 6/1989

- Smart, J. J. C. “Duyumlar ve Beyin Süreçleri”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 6/1989: 9-19.  
 Shaffer, Jerome. “Zihinsel Olaylar ve Beyin”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 6/1989: 20-24.  
 Cornman, James W. “Zihin ve Beden Özdeşliği”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 6/1989: 25-30.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Zihin-Beyin Sorunu”, 6/1989: 31-42.  
 Yıldırım, Cemal. “Bilim ile İdeoloji”, 6/1989: 43-50.  
 Ströker, Elisabeth. “Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim (Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)”, çev. Doğan Özlem, 6/1989: 51-63.  
 İrzık, Gürol. “Nedensellik Kuramları (2)”, 6/1989: 64-81.  
 Denkel, Arda. “Belirlenim, Neden ve Değişim”, 6/1989: 82-100.  
 Çotuksöken, Betül. “‘Felsefi Söylem Nedir?’ Üzerine”, 6/1989: 101-107.  
 Eşel, Tunca. “Doğrudan Yönetim Kuramı”, 6/1989: 108-115.

### 7/1990

- Hume, David. “Bilgi ve Olasılık”, 7/1990: 9-32.<sup>16</sup>  
 Denkel, Arda. “Gerçek Neden”, 7/1990: 33-45.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Hume’da Nedensellik ve Tümevarım: Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı”, 7/1990: 46-60.  
 Sezgin, Erkut. “Sıradan ve Olağanüstü: Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (contingent) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, 7/1990: 61-70.  
 Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Yönteme ‘Hayır’ mı?”, 7/1990: 71-78.  
 Dilman, İlham. “Mutluluk Nedir?”, 7/1990: 79-87.  
 Çotuksöken, Betül. “Aristoteles’te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik”, 7/1990: 88-93.  
 Soykan, Ömer Naci. “Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller İçin Bir Sınıflama Önerisi”, 7/1990: 94-105.  
 Sutel, Nuri. “Bilim ve Metafizik”, 7/1990: 106-109.

### 8/1990

- Ayer, A. J. “Görüngücülük”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 8/1990: 9-27.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Algılamının Görüngücü Kuramı”, 8/1990: 28-39.  
 Denkel, Arda. “Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük”, 8/1990: 40-46.  
 Sezgin, Erkut. “Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs.”, 8/1990: 47-58.  
 Yıldırım, Cemal. “Diyalektik Materyalizm ve Bilim (I)”, 8/1990: 59-63.  
 Irzık, Gürol. “İki Kuhn”, 8/1990: 64-71.  
 Rızatepe, Harun. “İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım”, 8/1990: 72-76.  
 Örs, Yaman. “Felsefede Bilimsel Söylem”, 8/1990: 77-94.

### 9/1990<sup>17</sup>

- Rhees, Rush. “Bir Kişisel Dil Olabilir mi?”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 9/1990: 11-23.  
 Sezgin, Erkut. “Anlam Doğruluk Bağlamı ve Oyunun Kuralları”, 9/1990: 24-41.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Wittgenstein ve Kişisel Dil”, 9/1990: 42-56.  
 Sober, Elliott. “Evrimsel Özgecilik Nedir?”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 9/1990: 57-74.  
 Yıldırım, Cemal. “Diyalektik Materyalizm ve Bilim (II)”, 9/1990: 75-83.  
 Irzık, Gürol. “Karl Popper’in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelligi”, 9/1990: 84-94.  
 Çotuksöken, Betül. “Felsefede Bilimsel Söylem mi Yoksa Felsefi Söylem mi?”, 9/1990: 95-101.  
 Örs, Yaman. “Godot, Glasnost ve Felsefe”, 9/1990: 102-112.  
 Kaynaradağ, Arslan. “Türkiye’de Schopenhauer”, 9/1990: 113-122.  
 Yıldırım, Cemal. “Bir ‘Eleştiri’ye Yanıt”, 9/1990: 123-125.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “İmleme mi Yönelme mi?”, 9/1990: 126-133.

### 10/1991

- Price, H. H. “Kavramlar ve Kendini Göstermeleri”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 10/1991: 11-43.

<sup>16</sup> Çeviren belirtilmemiştir.

<sup>17</sup> Yayın Danışmanları: Arda Denkel, Erkut Sezgin (26/2000 sayısı dâhil).

Ryle, G. “Düşünceler Üretmek ve Kavramları Olmak”, çev. Vehbi. Hacıkadiroğlu, 10/1991: 44-47.

Çotuksöken, Betül. “Kavram Kavramı”, 10/1991: 48-53.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Kavramlar Üzerine”, 10/1991: 54-70.

Sezgin, Erkut “Algının Bağlamı, İnsanın Durumu”, 10/1991: 71-79.

Yıldırım, Cemal. “Özgürlük Kavramı”, 10/1991: 80- 85.

Örs, Yaman. “ Felsefede Ne, Neden, Nasıl?”, 10/1991: 86-107.

Kula, Erhun. “John Rawls’un Sosyal Adalet Kuramı - Bir Tanıtma”, 10/1991: 108-112.

Rızatepe, Harun. “İmleyle İlgili Üç Görüş”, 10/1991: 113-116.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Yine İmleme ve Yönelim Üzerine”, 10/1991: 117-119.

## 11/1992

Ayer, A. J. “Metafizik ve Sağduyu”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 11/1992: 5-18.

Aune, Bruce. “Metafizik Nedir?”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 11/1992: 19-28.

Hamlyn, D. W. “Metafizik”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 11/1992: 29-36.

Yıldırım, Cemal. “Metafizik Üzerine Bir İrdeleme”, 11/1992: 37-44.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Metafizik Üzerine”, 11/1992: 45-58.

İrzik, Gürol. “Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*’un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi”, 11/1992: 59-81.

Denkel, Arda. “Hayvan İletişiminde Anlam”, 11/1992: 83-95.

Sezgin, Erkut. “Bilgisayar, Beyin ve Düşünme”, 11/1992: 96-105.

Örs, Yaman. “Felsefede ‘Kanatsız-Spiritler’ ya da Geleneksel Felsefenin Çıkmazı: Hans Reichenbach’ın Anısına”, 11/1992: 106-121.

Soykan, Ömer Naci. “Acı Yaşantısının Dilsel-Fenomenolojik Çözümlemesine Önsöz”, 11/1992: 122-127.

Tepe, Harun. “ ‘Doğruluğun İki Yüzü’: Doğruluk ve/veya Hakikat Sorunu”, 11/1992: 128-135.

Hünler, Hakkı. “Alman Aydınlanması ve Kant’ta Sanatsal Otonomi ve Özgürlük Kavramları: En Yüksek İyi’yi Düşlemek”, 11/1992: 136-147.

Weil, Simone. “Okuma Kavramı Üzerine Bir Deneme”, çev. Suğra Öncü, 11/1992: 148-152.

## 12/1992

Denkel, Arda. “Yayımlanışları Öncesinde Aristoteles’in Yapıtları”, 12/1992: 7-14.

Özlem, Doğan. “Kültür Felsefesi”, 12/1992: 15-30.

Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Düşünmede İndüksiyonun Yeri”, 12/1992: 31-36.

Sezgin, Erkut. “Descartes’in Kuşkusu ve Oyunun Kuralları”, 12/1992: 37-42.

Aral, Vecdi. “Mutluluk ve Sanat”, 12/1992: 43-47.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Locke’u Yeniden Ele Almak”, 12/1992: 48-60.

Örs, Yaman. “Felsefe Üzerine Filozofça Yanılgılar”, 12/1992: 61-75.

Kanıt, Z. Deniz. “A. J. Ayer’in Geleneksel Bilgi Teorisini ‘Doğruluk Ölçütü’ Açısından Değerlendirişine Genel Bir Bakış”, 12/1992: 76-83.

Kaygı, Abdullah. “ ‘E. Boutroux’da Zorunsuzluk Doktrini’ Üzerine”, 12/1992: 84-94.

Tepe, Harun. “Varolan/Nesne/Tasarım: Bilgide Nesne Sorunu”, 12/1992: 95-105.

Kula, Erhun. “Nükleer Artık İstifinin Moral Felsefesi”, 12/1992: 106-112.

- Feyerabend, Paul K. “Nasıl İyi Bir Deneyci Olunur. Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma”, çev. Kurtuluş Dinçer, 12/1992: 113-135.
- Popper, Karl R. “Bilimin Amacı”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 12/1992: 136-146.
- Soykan, Ömer Naci. “Bir Wittgenstein Yorumu Üstüne Açıklayıcı Bir Eleştiri”, 12/1992: 147-151.

### 13/1993

- Weil, Simone. “Özdekçi Görüş Açısı”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 13/1993: 7-30.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Simone Weil ve İki Dogma”, 13/1993: 31-39.
- Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Nesnellik ve Değer Yargıları”, 13/1993: 40-45.
- Soykan, Ömer Naci. “Dilbilgisinin Felsefeye Ne Yardımı Olur?”, 13/1993: 46-59.
- Çotuksöken, Betül. “Nasıl Bir Tarih Felsefesi?”, 13/1993: 60-67.
- Tepe, Harun. “Doğruluk ‘Uygunluk’ mudur? –Doğruluk Kuramları Tartışmasına Giriş– Uygunluk, Tutarlılık, Uylaşım, Fazlalık Kuramları”, 13/1993: 68-78.
- Kanıt, Deniz Z. “Aristoteles’de Varlık-Düşünce İlişkisi”, 13/1993: 79-84.
- Örs, Yaman. “Metafizik’ten Felsefe’ye”, 13/1993: 85-94.
- Dinçer, Kurtuluş. “Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine”, 13/1993: 95-105.
- Schelling, F. W. J. “Transzendental Felsefe Kavramı”, çev. Ali Irgat, 13/1993: 106-114.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Zorunsuzluk Hakkında Bir Yazı Üzerine Bazı Açıklamalar”, 13/1993: 115-125.

### 14/1993

- Ayer, A. J. “Adlar ve Betimlemeler”, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, 14/1993: 7-25.
- Altuğ, Taylan. “Locke’un ‘Göstergeler Öğretisi’: İdeler ve Sözcükler”, 14/1993: 26-47.
- Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Ussallık ve Ölçütleri”, 14/1993: 48-54.
- Özlem, Doğan. “Nietzsche Üzerine”, 14/1993: 55-60.
- Aslan, Ahmet. “İslam Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”, 14/1993: 61-83.
- Çotuksöken, Betül. “Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açılıarı”, 14/1993: 84-91.
- İyi, Sevgi. “Niçin Metafizik Sorunu”, 14/1993: 92-102
- Tepe, Harun. “Platon-Aristoteles’ten N. Hartmann’a: Bilgi Sorunlarında Ontolojik Bakışın Yeri”, 14/1993: 103-115.
- Kanıt, Z. Deniz. “Aydınlanma Filozofu Kant’ın Ebedi Barış Düşüncesine Genel Bir Bakış”, 14/1993: 116-128.
- Örs, Yaman. “Felsefe Üzerine Çeşitlemeler”, 14/1993: 129-138.
- Nietzsche, Friedrich. “Moral Dışı Doğruluk ve Yalan Üzerine”, çev. Ali Irgat, 14/1993: 139-148.
- Hünler, Hakkı. “Adorno’nun Estetik Teorisinin Geleneksel ve Original Boyutları”, 14/1993: 149-153.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “E. Boutroux’da Zorunsuzluk Tartışması Üzerine”, 14/1993: 154-158.

### 15/1994

- Altuğ, Taylan. “Macit Gökberk İçin”, 15/1994: 7-8.
- Yıldırım, Cemal. “Bilim Felsefesine Toplu Bir Bakış”, 15/1994: 9-24.
- Soykan, Ömer Naci. “Schelling’in Eylem Felsefesi”, 15/1994: 25-41.
- Sezgin, Erkut. “Açıklığa Doğru”, 15/1994: 42-53.

Cramer, Konrad. “18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant”, çev. Ahmet Aslan, 15/1994: 54-62.

Örs, Yaman. “Felsefe ve Sınırlar”, 15/1994: 63-71.

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “Analitik Yargılar ve A Priori Yargılar”, 15/1994: 72-84.

Cassirer, Ernst. “Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi”, çev. Doğan Özlem, 15/1994: 85-102.

Sayan, Erdinç. “Marksist Felsefe Kuruyup Gidiyor mu?” 15/1994: 103-105.

İyi, Sevgi. “Platon’da Bilgi-Nesne İlişkisi Bakımından ‘İdealar’ ”, 15/1994: 106-111.

Irgat, Ali. “Wilhelm Dilthey’da Tinbilimleri Kavramı”, 15/1994: 112-117.

Çotuksöken, Betül & O. Faruk Akyol. “Aristoteles Kaynakçası”, 15/1994: 118-128.

## 16/1994

Virvidakis, Stelios. “Ahlaksal Gerçekçilik ve Normatif Ahlak Bir Paket mi Seçmek Gerek?”, 1994/16: 7-18.<sup>18</sup>

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “Duyu Deneyi ve Gerçek Deney”, 1994/16: 19-37.

Denkel, Arda. “Düşünme, Dil ve Anlam”, 1994/16: 38-54.

Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Yöntemin Yeterlik Sorunu”, 1994/16: 55-62.

Soykan, Ömer Naci. “Wittgenstein’in ‘Felsefe ve Metafizik’ Karşısındaki Tutumu”, 1994/16: 63-75.

Misch, Georg. “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, çev. Doğan Özlem, 1994/16: 76-89.

Taşpınar, Bülent. “Kierkegaard’da Dolaylı İletişim”, 1994/16: 90-98.

Örs, Yaman. “Felsefede ‘Populizm’: Söзде Hoşgörü İlkesi”, 1994/16: 99-108.

Kojève, Alexandre. “Öncesiz-Sonrasızlık, Zaman ve Kavram Üzerine Bir Not”, çev. Hakkı Hünler, 1994/16: 109-125.

Schelling, F. W. J. “Transzendental İdealizmin İlkesi”, çev. Ali Irgat, 1994/16: 126-142.

## 17/1994

Bollnow, Otto Friedrich. “İfade ve Anlama”, çev. Doğan Özlem, 17/1994: 7-32.

Rızatepe, Harun. “Düşün”, 17/1994: 33-62.

Denkel, Arda. “Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik”, 17/1994: 63-74.

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “Bilgi Üzerine”, 17/1994: 75-94.

Yıldırım, Cemal. “Astroloji Bilim midir?”, 17/1994: 95-103.

Sezgin, Erkut. “Descartes, Moore ve Wittgenstein: Kesinlik Üzerine”, 17/1994: 104-116.

Örs, Yaman. “Bilgi-Etik Koşutsuzluğu ya da Sokrat’ın Bir Teması Üzerine Karşıt Çeşitlemeler”, 17/1994: 117-126.

Çüçen, A. Kadir. “Heidegger Felsefesinde Doğrunun Özü Üzerine”, 17/1994: 127-137.

Yıldırım, Cemal. “Vehbi Hacıcadıroğlu’nun, *Felsefe Tartışmaları*’nın 16. Kitabındaki ‘Duyu Deneyi ve Gerçek Deney’ Başlıklı Yazısı Üzerine”, 17/1994: 138-140.

Rızatepe, Harun. “Kavramların Edinilmesi Üstüne Bazı Düşünceler”, 17/1994: 141-145.

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “‘Kavramların Edinilmesi Üzerine Bazı Düşünceler’ Yazısına Yanıt”, 17/1994: 145-150.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

<sup>19</sup> Bu metin, bir önceki metnin devamı olarak “Vehbi Hacıcadıroğlu’nun Bu Mektupla İlgili Görüşleri” başlığı altında yayımlanmıştır. Burada, ayrılması uygun görüldü.

### 18/1995

- Özlem, Doğan. “Takiyettin Mengüşoğlu’nda İnsan Kavramı”, 18/1995: 7-17.  
 Yıldırım, Cemal. “Kuramsal Terimlerin Anlam Sorunu”, 18/1995: 18-21.  
 Sezgin, Erkut. “Açıklığın Gizemi: Ötekiliğin Keşfi Olarak Felsefe”, 18/1995: 22-37.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bilgi ve Bilinç”, 18/1995: 38-50.  
 Rızatepe, Harun. “Söyle”, 18/1995: 51-61.  
 Örs, Yaman. “‘Üçüncü’ Binyılda Felsefe?”, 18/1995: 62-70.  
 Karbuz, Şükrü. “Zeno Paradoksları ve Modern Fiziğin Sonuçlarına Göre Hareketin Yeniden Tanımlanması Gereği Üzerine”, 18/1995: 71-92.  
 Atıcı, Medar. “Leibniz’de İdelerin Olgularla Bağlantısı”, 18/1995: 93-99.  
 Özbek, Sinan. “Hans Jonas’ın Ekolojik Etiği”, 18/1995: 100-113.  
 Spinoza. “Tractatus Theologico-Politicus”, çev. Ali İrgat, 18/1995: 114-120.  
 Heller, Agnes. “İnsan Hakları, Modernite ve Demokrasi”, çev. Hakan Çörekçiöğlu, 18/1995: 121-133.  
 Kanat, Celal A. “Gerçek Deney, Duyu Deneyi, Ussal Deney”, 18/1995: 134-142.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Vehbi Hacıkadiroğlu’nun Açıklaması”, 18/1995: 143-146.<sup>20</sup>

### 19/1996

- Altuğ, Taylan. “Postmodern Dil Durumu”, 19/1996: 5-19.  
 Yıldırım, Cemal. “Bilişsel İletişim”, 19/1996: 20-24.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Yine Duyumlar ve Bilgi Üzerine”, 19/1996: 25-35.  
 Rızatepe, Harun. “Kavramlar: Konuları ve Gelişmeleri”, 19/1996: 36-43.  
 Mengüşoğlu, Tomris. “Disharmonik Bir Varlık Olarak İnsan”, 19/1996: 44-48.  
 Raphael, Max. “Bilinmeyen Platon”, çev. Doğan Özlem, 19/1996: 49-54.  
 Soykan, Ömer Naci. “Daha İyi Bir Dünya İçin Avrupa Kendisini Nasıl Dönüştürmelidir Sorusuna Bir Yanıt Olarak Kimlik Karşısında Kişilik”, 19/1996: 56-61.  
 Örs, Yaman. “İnsanlığın Sorunları, Kadınlar ve Felsefe”, 19/1996: 62-70.  
 Günay, Mustafa. “Tarihsellik, Felsefe ve Hermeneutik”, 19/1996: 71-75.  
 Karbuz, Şükrü. “Hareketin Sürekli Olmadığı Bir Evren Modeli Denemesi”, 19/1996: 76-96.  
 Aysever, R. Levent. “Anlam Sorununun Sınırları”, 19/1996: 97-109.  
 Çüçen, A. Kadir. “İnanç ve Bilgi (Akıl) İkilemi”, 19/1996: 110-118.  
 Hinchman, Lewis, P. & Sandra K. Hinchman. “Heidegger’in Gölgesinde: Hannah Arendt’in Fenomenolojik Hümanizmi, çev. Solmaz Zelyut Hünler, 19/1996: 119-139.  
 Kanat, Celal A. “Us, Duyumlar, Platon ve Kant”, 19/1996: 140-153.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Not”, 19/1996: 153-155.  
 Çotüksöken, Betül. “Vehbi Hacıkadiroğlu’nun Bilgi Kavrayışına İlişkin Birkaç Gözlem”, 19/1996: 156-157.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Not”, 19/1996: 157-158.

### 20/1996

- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Matematik Önergeleri Üzerine”, 20/1996: 5-19.  
 Raphael, Max. “Newton’un Mutlak Uzamı”, çev. Doğan Özlem, 20/1996: 20-38.  
 Adorno, T. W. “Sanat, Toplum, Estetik”, çev. Taylan Altuğ, 20/1996: 39-58.

<sup>20</sup> Bir önceki metne karşılık olarak yazılmıştır.

Akyol, O. Faruk. “Thomas Aquinas’ta Bireyleşme İlkesine (Principium Individuationis) Farklı Bir Bakış”, 20/1996: 59-69.

Aysever, R. Levent. “Anlam Sorunu”, 20/1996: 70-79.

Aslan, Hasan. “Bilimsel Kuramların Karşılaştırılması”, 20/1996: 80-89.

Çüçen, A. Kadir. “Martin Heidegger: Teknoloji Sorunu”, 20/1996: 90-98.

Özgündoğdu, Işık. “Hakikat ve Bilgi Olarak Sanat”, 20/1996: 99-103.

Lawler, James. “Heidegger’in Metafizik ve Diyalektik Teorisi”, çev. Deniz Kanıt, 20/1996: 104-115.

Günay, Mustafa. “Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine İki Kitap: Yorumbilgisinin Işığında Felsefe, Bilim ve Kültür İlişkileri”, 20/1996: 116-128.

## 21/1997

Özlem, Doğan. “1980’den Sonra Felsefe Çalışmaları”, 21/1997: 7-13.

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “Yerinde Sayan Felsefe”, 21/1997: 14-24.

Yıldırım, Cemal. “Bilimsel Kuramların Yeterlik Ölçütleri”, 21/1997: 25-29.

Denkel, Arda. “Descartes ve Renkler”, 21/1997: 30-39.

Voss, Stephen. “Dünya Tiyatrosunda Bir Seyirci”, çev. Övgü Gökçe & Onat Işık, 21/1997: 40-49.

Virvidakis, Stelios. “Ahlaksal Gerçekçiliğin İmlaştırılması Üzerine”, çev. Ufuk Çakmak, 21/1997: 50-60.

Sezgin, Erkut. “Beden ve Dil”, 21/1997: 61-70.

Soykan, Ömer Naci. “Eğip Bükmeyen Bir Eğitim Nasıl Olmalıdır?”, 21/1997: 71-95.

Turan, Halil. “Descartesçı Bilgi Kuramı: Doğruluk Ölçütleri ve Sınırları Açısından Uygulanabilirlikleri”, 21/1997: 96-101.

Canbolat, Cem Burak. “Özne ve Özneler”, 21/1997: 102-107.

Yetişken, Hülya. “Felsefeyle İlgisi Bakımından İnsan ve Kadın (Bir Seminerin Ardından)”, 21/1997: 108-116.

Kanat, Celal A. “Matematiksel Bilginin Neliği ve Öğeleri Üstüne İlk Düşünceler”, 21/1997: 117-120.

Günay, Mustafa. “Tarih, Kültür ve Felsefe”, 21/1997: 121-125.

Popper, Karl R. “Nesnel Tin Kuramı”, çev. Alper Çırakoğlu, 21/1997: 126-156.

Russell, Bertrand. “Sayının Tanımlanması”, çev. Celal A. Kanat, 21/1997: 157-162.

Rızatepe, Harun. “İki Düzeltme ve Analitik Konular Üstüne”, 21/1997: 163-165.

## 22/1997

Denkel, Arda. “Bağdaştırma Sorunu”, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, 22/1997: 9-28.

Sezgin, Erkut. “Dilin Sıfır Noktasında Felsefe”, 22/1997: 29-36.

Kanat, Celal A. “Hegel’in Nesnel İdealizmi Açısından Bilgilenmede Duyusal Pekinliğin Yeri”, 22/1997: 37-40.

Hacıcadıroğlu, Vehbi. “Bir Kitabım Fırsat Verdiği Açıklamalar”, 22/1997: 41-54.

Karbuç, Şükrü. “Uzay, Zaman, Uzayzaman, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket”, 22/1997: 55-79.

Çüçen, A. Kadir. “Ortaçağ’da Bilgi Kuramı”, 22/1997: 80-91.

Dilthey, Wilhelm. “Hermeneutiğin Doğuşu”, çev. Özlem Doğan, 22/1997: 92-115.

Schelling, F. W. J. “Tarih Nedir?”, çev. Ali Irgat, 22/1997: 116-125.

Lane, Gilles. “How to do Things with Words Üzerine”, çev. S. Atakan Altınörs, 22/1997: 126-135.

### 23/1998

Köseraif, Suvar. “Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı: Bir Temellendirme Denemesi”, 23/1998: 9.

İnan, İlhan. “Suvar Köseraif’in Ardından”, 23/1998: 10-12.

İnan, İlhan. “İnsan Ussallığının Sınırları”, 23/1998: 12-19.

Denkel, Arda & Itır Beyazyürek. “Felsefede ‘İşe Yaramak’ ve Ussallık”, 23/1998: 20-23.

İnan, İlhan. “Denkel ve Beyazyürek’e Yanıt”, 23/1998: 23-25.

Denkel, Arda & Itır Beyazyürek. “Ussallığı Aşmak”, 23/1998: 25-28.

Voss, Stephen. “Suvar Köseraif ile Tartışma”, çev. İlhan İnan, 23/1998: 29-34.

İnam, Ahmet. “Felsefede Temellendirme Üstüne: Süver Köseraif’e Açık Mektup”, 23/1998: 34-37.

Sayan, Erdinç. “Suvar Köseraif’in Felsefede Temellendirme Karamsarlığının Temeli Var mı?”, 23/1998: 37-51.

İrzık, Gürol. “Felsefede Temellendirme İrrasyonelliği Gerektiriyor mu?”, 23/1998: 52-54.

Baç, Murat. “Felsefede Temellendirme İşe Yarar mı?”, 23/1998: 54-59.

Grünberg, David. “Felsefede *Salt Uslamlama* Yolu ile Düşünce Karşıtlıkları Giderilebilir mi?”, 23/1998: 59-62.

Güçlü, A. Baki. “Yanıltılı Bir Temellendirme Tasarımına Değıniler”, 23/1998: 62-70.

Baluneye, Çetin. “Suvar Köseraif Üzerine”, 23/1998: 70-71.

Kurtsal, İrem. “‘Felsefede Temellendirmenin İşe Yaramazlığı’ Üzerine”, 23/1998: 72-73

Doğan, Özlem. “Sivil İtaatsizlik Üstüne”, 23/1998: 74-85.

Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Bilgiyle Gelen İnsanlık”, 23/1998: 86-94.

Soykan, Ömer Naci. “Bilginin Birliği ve Ayrılığı Üstüne”, 23/1998: 95-109.

Günay, Mustafa. “Dünya, Anlam ve Değer”, 23/1998: 110-118.

Turan, Halil. “Adalet Tartışması: Platon, Sofistler ve Adalet”, 23/1998: 119-127.

Eren, Işık. “Özdeşlik Üzerine: Varlık, İnsan ve Felsefe”, 23/1998: 128-134.

Pataut, Fabrice. “Dil, Düşünce, Mantık ve Analitik Felsefenin Tarihine Yönelik Anti-Realist Bir Bakış Açısı: Michael Dummet ile Bir Söyleşi”, çev. İrem Kurtsal, 23/1998: 135-161.

Laclau, Ernesto. “Söylem”, çev. Mehmet Küçük, 23/1998: 162-169.

Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Bir Eleştirisi”, 23/1998: 170-183.

### 24/1999

Özlem, Doğan. “Tarihsellik ve İnsan”, 24/1999: 7-21.

Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Zihinsellik ve Bilgi”, 24/1999: 22-28.

Karbuş, Şükrü. “Kuantum Teorisi, Uzay, Ekonomi Benzeri Uzay ve Hareket”, 24/1999: 29-53.

Günay, Mustafa. “Heidegger’i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği”, 24/1999: 54-68.

Utku, Ali. “Tractatus’ta Dünyanın Yapısı”, 24/1999: 69-76.

Erkızan, Nur. “Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, 24/1999: 77-92.

Eren, Işık. “Romantik Felsefede ‘Genius’un ‘Güzel’ ile İlişkisi Üzerine Bir Görüş”, 24/1999: 93-99.

Kabadayı, Talip. “Ontolojik Delil Üzerine Anselmus ve Kant”, 24/1999: 100-107.

Rorty, Richard. “Bilim, Eğretileme ve Siyaset Olarak Felsefe”, çev. İsmail Serin, 24/1999: 108-126.

Knuuttila, Simo. “Aristoteles’in Diyalektiğinde ve Retoriğinde Tümevarım”, çev. M. Kaya Sütçüoğlu, 24/1999: 127-136.



Bernstein, Richard “Felsefi Yorumbilgisi: Temel Bir Varoluş Tarzı”, çev. Mustafa Günay, 24/1999: 137-140.

Gettier, Edmund. “Gereççelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir? çev. Sedat Yazıcı, 24/1999: 141-143.

Dağlı, Mustafa M. “Filozoflar da İkna Olurlar mı?”, 24/1999: 144-146.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “ Tartışma: USSallık ve Temellendirme”, 24/1999: 147-151.

## 25/1999

Özlem, Doğan. “Tarih, Bilim ve Bilinç”, 25/1999: 9-22.

Sezgin, Erkut. “ ‘Bağdaştırma Sorunu’ ve Gerçekliğin Bağlamı Olarak Dil ve Dünya”, 25/1999: 23-41.

Voss, Stephen. “Zaman İçinde Seyahate İlişkin Kimi Düşünceler”, çev. Arda Denkel, 25/1999: 42-47.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bilginin Gücü”, 25/1999: 48-58.

Kanat, Celal A. “Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsanlaşmaya Giriş –Bir ‘İnsan Felsefesi’ nin Eleştirisi–”, 25/1999: 59-79.

Utku, Ali. “Foucault: Aydınlanma Nedir? Ya Da Bir Felsefi Ethos Olarak Eleştirisi”, 25/1999: 80-92.

Turan, Halil. “Descartesçi Kuşku Deneyi ve Matematik”, 25/1999: 93-100.

Güçlü, A. Baki. “Wittgenstein’in Sonraki Dönem Felsefesine Yeniden Uğramak: Felsefeye Soruşturmalar’ın Eğitim Bilime Dönük İçerimleri”, 25/1999: 101-117.

Akıncı, Semiha. “Olanaklı Dünyaların Varlıksal Statüsü Üstüne”, 25/1999: 118-122.

Kabadayı, Talip. “ ‘Ahlâk Duygusu’ ve F. Hutcheson”, 25/1999: 123-131.

Farber, Marvin. “Fenomenoloji”, çev. Deniz Kandı, 25/1999: 132-150.

Consigny, Scott. “Eytışimsel, Retoriksel ve Aristotelesçi Retorik”, çev. M. Kaya Sütçüoğlu, 25/1999: 151-156.

Güçlü, A. Baki & İsmail Serin. “Felsefe Tartışmaları Yazar Dizini: 1-24. Kitaplar”, 25/1999: 157-166.

Güçlü, A. Baki & İsmail Serin. “Felsefe Tartışmaları Konu Dizini: 1-24. Kitaplar”, 25/1999: 167-218.

## 26/2000

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “İnsanlığın İlerlemesi”, 26/2000: 7-14.

İnan, İlhan. “Aynıların Ayırdedilemezliği”, 26/2000: 15-20.

Günay, Mustafa. “Etik ve Politik Yönleriyle Camus’nün Felsefesine Bir Yaklaşım”, 26/2000: 21-33.

Gödelek, Kamuran & Ertuğrul Gödelek. “Çocuklardaki Bilişsel Gelişim Süreçleri ile Bilimsel Teorilerin Değişimi Arasındaki Bağlantı”, 26/2000: 34-48.

Uygur, Nizameddin. “Deneyimleme Kavramına Bir Karşılaştırma Denemesi”, 26/2000: 49-54.

Eren, Işık. “ ‘Öz’ Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi”, 26/2000: 55-62.

Turanlı, Aydan. “Mitoloji Değişebilir: Wittgenstein Neden Temellendirimci Değil”, 26/2000: 63-68.

Kılıç, Yavuz. “Nietzsche ve Postmodernizm”, 26/2000: 69-79.

Kabadayı, Talip. “Nietzsche ve Postmodernizm”, 26/2000: 80-89.

Kanat, Celâl A. “Bir Felsefe Sorusu Olarak İnsansallaşmaya Giriş (II) –Bir ‘İnsan Felsefesi’ nin Eleştirisi–”, 26/2000: 90-139.

- Bayer, Thora Ilin. “Cassirer’in Normatif Felsefesi”, çev. Mustafa Günay, 26/2000: 140-150.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bir ‘İnsan Felsefesi’nin Eleştirisi Üzerine”, 26/2000: 151-159.

### 27/2000<sup>21</sup>

- Irzik, Gürol. “Türk Felsefesinden Bir Yıldız Kaydı”, 27/2000: 9-12.
- Sayan, Erdinç. “Büyük Kaybımız Arda Denkel”, 27/2000: 13-19.
- Özlem, Doğan. “Arda Denkel’in Ardından”, 27/2000: 20.
- Sözer, Önay. “Arda ve Dostluk Üzerine Bir Not”, 27/2000: 20-21.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Anılarda Kalan Arda Denkel”, 27/2000: 21-22.
- Rızatepe, Harun. “Arda Denkel: Anısına Saygı”, 27/2000: 22-23.
- Sezgin, Erkut. “Arda Denkel İçin”, 27/2000: 23-25.
- İnan, İlhan. “Sevgili Arda’yı Anarken”, 27/2000: 25-26.
- Turan, Halil. “Bir Ağabeyi, Bir Dostu Yitirmek”, 27/2000: 26-27.
- Soyhun, Karanfil. “Arda’ya Teşekkür”, 27/2000: 27.
- Özlem, Doğan. “Ahlâk Hukuku Önceler”, 27/2000: 29-44.
- Rızatepe, Harun & Semiha Akıncı. “Olabilirlik, Olasılık ve Olağanlık”, 27/2000: 45-64.
- Sezgin, Erkut. “Wittgenstein: Bilgi ve Kesinlik Üzerine”, 27/2000: 65-81.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Eski Yunandan Günümüze Bilim ve Felsefe”, 27/2000: 82-97.
- Erkızan, H. Nur. “Aristoteles’te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan”, 27/2000: 98-106.
- Eren, Işık. “‘Öz’ Olarak İnsan ve Sanat İlişkisi”, 27/2000: 107-114.
- Günay, Mustafa. “Akıl, Aydınlanma ve Tarihsellik”, 27/2000: 115-125.
- Utku, Ali. “Erken Wittgenstein’da Düşünce-Dil Bağlantısı”, 27/2000: 126-133.
- Turanlı, Aydan. “Nietzsche ve İkinci Wittgenstein: Başka Bir Dünya Arayışına Başkaldırı”, 27/2000: 134-142.
- Neslioğlu, E. Funda. “‘Kendini Gerçekleme’ Ütopyası ya da ‘Ütopya’nın Gerçeklenmesi”, 27/2000: 143-149.
- Maboçoğlu, Mehmet. “İlköğretimin Felsefi Temeli Nedir? Ne Olmalıdır?”, 27/2000: 150-155.<sup>22</sup>
- Heidegger, Martin. “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi”, çev. Deniz Kandır, 27/2000: 156-169.
- Gullace, Giovanni. “Aydınlanmanın Ahlâk Anlayışı Üstüne”, çev. Mustafa Günay, 27/2000: 170-181.
- Utku, Ali. “Cumhuriyet Döneminde Felsefe Alanında Yapılan Terim ve Sözlük Çalışmaları”, 27/2000: 182-189.

<sup>21</sup> Yayın Danışmanları: İlhan İnan, Erkut Sezgin.

<sup>22</sup> *Felsefe Tartışmaları*’nda ilk Türkçe-Yabancı Dilde “Özet” ve “Başlık”ı olan makaledir. Ancak makalede ne Türkçe ne de Yabancı Dilde “Anahtar Kelimeler” bulunmamaktadır.

**28/2001<sup>23</sup>**

Erkızan, Nur. “Plotinos’ta Çıkarımsal Olmayan Düşünmenin Doğası Üzerine Bir İnceleme”, 28/2001: 1-9.

Turanlı, Aydan. “Wittgenstein’in Frazer Eleştirisi”, 28/2001: 11-17.

İrzık, Gürol. “Yanlışlamacı Bilim Felsefesi: Genel Bir Değerlendirme”, 28/2001: 19-35.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “İnsan Haklarının Kaynakları Üzerine”, 28/2001: 37-46.

Baç, Murat. “Wittgenstein ve Anlamın Ortalıkta Olması”, 28/2001: 47-60.

Kılınc, Berna. “Olasılık Felsefelerine Bir Bakış”, 28/2001: 61-76.

Grünberg, David. “Arda Denkeli’nin Töz Anlayışı: Bir Eleştiriye Yanıt”, 28/2001: 77-81.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Küreselleşme”, 28/2001: 85-89.

Uygun, Oktay. “Küreselleşme ve Özgürlük”, 28/2001: 91-104.

Keyman, E. Fuat. “Globalleşme Söylemleri, Özgürlük Sorunsalı ve Türkiye”, 28/2001: 105-113.

İnan, İlhan. “Küreselleşme Özgürlük Getiriyor mu?”, 28/2001: 115-119.

**29/2002**

Baç, Murat. “Hume, Nedensellik ve Nesnelerin Varlıksal Konumu: Genelgeçer Yorumların Bir Eleştirisi”, 29/2002: 1-13.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bir Eleştiri”, 29/2002: 15-19.

Baç, Murat. “Hacıkadiroğlu’na Yanıt ve Deneyimcilik Üzerine Birkaç Söz”, 29/2002: 21-27.

Çilingir, Lokman. “Felsefi Bir Ahlâkın Gerekliliği”, 29/2002: 29-38.

Yalçın, Şahabettin. “Doğal Epistemoloji Mümkün müdür?”, 29/2002: 39-49.

Erkızan, H. Nur. “Aristoteles’te *Entelecheia* ve *Energeia* Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar (II)”, 29/2002: 51-56.

Grünberg, David. “Tümeller Tartışması ve İlimli Adcılık (I): Tümeller Sorununun Dilsel-Mantıksal Çerçevesi”, 29/2002: 57-67.

Güneş, İtr. “McCullagh’nın Tarih Anlayışının Bir Eleştirisi: Tarihin Köpüğü Altında Gözden Yitirilen Ayrıntılar”, 29/2002: 69-84.

Durgun, Ö. Sezgi. “Kuyuya Atılan Üç Taş: Ben, Doğruluk ve Gerçeklik”, 29/2002: 85-103.

Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Kavramların Varoluşu Üzerine”, 29/2002: 105-112.

Urmson, J. O. “Dostluk ve Bencillik Üzerine”, çev. Nur Erkızan, 29/2002: 113-117.

Sol, Ayhan. “Klasik Mekanik Süreçlerin Tersinmezliği Üzerine”, 29/2002: 119-132.

**30/2003**

Sidiropoulou, Chryssi. “İlham Dilman”, çev. Eşref Eşinkat, 30/2003: 1-4.

İrzık, Gürol & İlhan İnan. “Berent Enç”, 30/2003: 5-6.

<sup>23</sup> Bu sayıdan itibaren dergi, “Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul” tarafından basılacaktır. Derginin ilk sayfasında, “[a]macımız *Felsefe Tartışmaları*’nın kurumsallaşarak ilk akademik felsefe yayını haline gelmesi” şeklinde bir not bulunmaktadır. Bununla birlikte “Hakemli Dergi” ibaresi derginin bu sayısında yer almamaktadır. Yine dergideki yazılarda, Türkçe ve Yabancı Dilde “Özet”, “Anahtar Kelimeler”, Yabancı Dilde “Başlık” bulunmamaktadır.

- Yazıcı, Sedat. “Erdem Ahlakı: Son Dönem Tartışmalara İlişkin Eleştirel Bir Değerlendirme”, 30/2003: 7-26.
- Bağçe, Samet. “Russell’in Kant Eleştirisi Üzerine”, 30/2003: 27-45.
- Yalçın, Şahabettin. “Frege: Semantikten Matematiğe Paradokslar”, 30/2003: 47-60.
- Sidiropoulou, Chryssi. “Platonik Düalizm ve Ruh: Bir Yaklaşım Denemesi”, 30/2003: 61-67.<sup>24</sup>
- Alpyağıl, Recep. “Dil Modeli Olarak Ritüel Etkinlik: Wittgenstein’in Frazer Eleştirisi Üzerine Bir Deneme”, 30/2003: 69-83.<sup>25</sup>
- Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Hume Üzerine Tartışmalar”, 30/2003: 85-92.
- Diñçer, Kurtuluş. “İnsan Doğasının Bilimi ya da Tarih Bilgisinin Olanacağı: Locke ile Hume”, 30/2003: 93-108.
- Taşdelen, Demet Kurtoğlu. “Topluma Uyum Sağlamak mı Gerçekliği Anlamak mı?”, 30/2003: 109-115.<sup>26</sup>
- Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Özgürlük Üzerine”, 30/2003: 117-124.
- Çilingir, Lokman. “Görünüş Kavramı Açısından Sextus ve Kant’ta Şüphe Yöntemi”, 30/2003: 125-139.<sup>27</sup>
- Grünberg, David. “Tümeller Tartışması ve İlmli Adcılık (II): Tümeller Sorunu ve Çeşitli Görüşler”, 30/2003: 141-157.

### 31/2003<sup>28</sup>

- Sezgin, Erkut. “Felsefi Bir Yaşam Biçimi: İlham Dilman (1930-2003)”, 31/2003: 1-10.
- Baç, Murat. “Çağdaş Bir Görüngü Olarak Özgürlüğün Dağıtımı ve Tüketimi”, 31/2003: 11-32.
- Çilingir, Lokman. “Transendental Özgürlük”, 31/2003: 33-49.
- Silier, Yıldız. “İki Özgürlük Anlayışı”, 31/2003: 51-68.
- Taşdelen, Demet Kurtoğlu. “Bergson’un Metafizik Özgürlük Anlayışı”, 31/2003: 69-86.
- Yavuz, Hilmi. “İslam’da İnsan Özgürlüğü Üzerine Bir Felsefi Deneme”, 31/2003: 87-91.
- Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Özgürlük Üzerine: İnan’a Yanıt”, 31/2003: 93-99.

<sup>24</sup> (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

<sup>25</sup> Makale yazarının metne eklediği bir dipnotta, “Adı gizli bir hakem raporu doğrultusunda metinde bazı düzeltmeler yapılmıştır” ifadeleri bulunmaktadır. Bu açıdan, her ne kadar derginin resmen “hakem”li dergi statüsünde olup olmadığı henüz dergi içerisinde belirtilmemişse de, *Felsefe Tartışmaları*’nın ilgili statüde olduğunu gösteren ilk belgidedir.

<sup>26</sup> Makale yazarının metne eklediği bir dipnot, makalenin hakem değerlendirme sürecinden geçtiğini göstermektedir.

<sup>27</sup> Makale yazarının metne eklediği bir dipnot, makalenin hakem değerlendirme sürecinden geçtiğini göstermektedir.

<sup>28</sup> Derginin Yayın Politikasının sunulduğu “Felsefe Tartışmaları” başlıklı (son) sayfada, ilk defa, dergiye gönderilen “tüm yazılar (...) hakemlere gönderilir” ifadesi bulunmaktadır.

**32/2004<sup>29</sup>**

Haşlakoğlu, Oğuz. “Heidegger’in ‘Platon’un Hakikat Doktrini’ Makalesi Üzerine Bir Eleştiri”, 32/2004: 1-17.

Yalçın, Şahabettin. “Hume ve Benlik”, 32/2004: 19-31.

Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Eski Yunan’dan Günümüze Felsefe”, 32/2004: 33-45.

Demircioğlu, Erhan. “Olumsal *A Priori* ve İki Tip Zorunluluk”, 32/2004: 47-64.

Rızatepe, Harun. “Uzayman Bölgeleri ve Özellikler – İki Soru”, 32/2004: 65.

Grünberg, David. “Harun Rızatepe’nin ‘Uzayman Bölgeleri ve Özellikler – İki Soru’ Adlı Eleştiri Yazısına Yanıt”, 32/2004: 67-69.

*Felsefe Tartışmaları* Yayın Kurulu. “Yeni Çıkan Felsefe Kitaplarından Elimize Ulaşanlar”, 32/2004: 71-73.

**33/2004<sup>30</sup>**

Armaner, Türker. “Spinoza ve ‘Zaman’ın Siyasi Bir Mekan Olarak Restorasyonu”, 33/2004: 1-22.

Taşdelen, İskender. “Kindi, Sonsuz Nicelikler, Matematik ve Felsefe İlişkisi Üzerine”, 33/2004: 23-36.

Hünler, Solmaz. “Sorumluluğun Ecdadı”, 33/2004: 37-68.

Elgin, Mehmet. “Bağlam Rasyonalizmi ve Bilimde İlerleme”, 33/2004: 69-80.

Ateşoğlu, Güçlü. “Fichte’nin *Wissenschaftslehre* Eseri Üzerine”, 33/2004: 81-90.

Fichte, Johann Gottlieb. “Bilim Öğretisi [Wissenschaftslehre-1794]”, çev. Güçlü Ateşoğlu, 33/2004: 91-100.

Abacı, Uygur. “Kuramsallığın İade-i İtibarı: Yeniden Tutkulu Düşünmek”, 33/2004: 101-108.

**34/2005**

Keskin, Ferda. “Çağdaş Marksizmde Adalet Tartışmaları”, 34/2005: 1-27.

Veysel, Çetin. “Önyargı Bağlamında Hırsızlık Kavramının Değerlendirilmesi”, 34/2005: 29-51.

Topaloğlu, Aydın. “Tümeller Sorunu, Nominalizm ve Din”, 34/2005: 53-66.

Haşlakoğlu, Oğuz. “*Politeia* Diyalogunda *Epistêmê* Tasnifi ve *Dialektikê Methodos*’un Anlamı”, 34/2005: 67-90.

Hacıkadıroğlu, Vehbi. “Birincil ve İkincil Nitelikler”, 34/2005: 91-98.

<sup>29</sup> Dergide ilk defa tüm makalelerde Türkçe ve Yabancı Dilde “Özet”ler yer almaktadır. Bununla birlikte ne Türkçe ne de Yabancı Dilde “Anahtar Kelimeler”; yine Yabancı Dilde “Başlık” bulunmamaktadır. Aynı zamanda derginin 2002 yılında basılan 29. sayısından itibaren *Philosopher’s Index*’de listelendiği belirtilmektedir.

Editör: İlhan İnan. Editör Yardımcısı: Murat Baç. Yayın Kurulu: Ferda Keskin, Berna Kılınc, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun (34/2005 dâhil).

<sup>30</sup> Bu sayıdaki ilk dört makalede, Türkçe ve Yabancı Dilde “Özet”, “Anahtar Kelimeler” ve “Başlık” bulunmaktadır. Ancak derginin sonraki sayılarında Türkçe ve Yabancı Dilde “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” yer alacak olsa da, Yabancı Dilde “Başlık” bulunmayacaktır.

**35/2005<sup>31</sup>**

- Erdoğan, Eyüp. “Descartes-Newton Bağlamında Felsefe-Bilim Etkileşimi”, 35/2005: 1-15.
- Turanlı, Aydan. “Sosyal İnşacı Teknoloji Görüşü Üzerine Bir İnceleme”, 35/2005: 17-37.
- Hünler, Hakkı. “Estetik’in Hâlleri”, 35/2005: 39-69.
- Çevikbaş, Sebahattin. “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)”, 35/2005: 71-97.

**36/2006**

- Akıncı, Semiha. “Harun Rızatepe Anısına”, 36/2006: 1-2.
- Rızatepe Harun. “Harun Rızatepe’yle Felsefe Üzerine Söyleşi”, haz. Beste Gümüşboğa, 36/2006: 3-8.
- Adugit, Yavuz. “Aristoteles: Erdemin Varlık Nedeni Olarak Özgürlük”, 36/2006: 9-30.
- Çelik, Sara. “Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Ögesi”, 36/2006: 31-46.
- Başat, B. Güneş, Çağla Ener & Ayşe Elmas. “Singer, Thomson ve Rachels ile Ahlak Felsefesi Üzerine”, 36/2006: 47-54.
- Singer, Peter. “Kıtlık, Bolluk ve Ahlak”, çev. B. Güneş Başat, 36/2006: 55-69.
- Thomson, Judith Jarvis. “Kürtaj Savunması”, çev. Çağla Ener, 36/2006: 71-88.
- Rachels, James. “Aktif ve Pasif Ötenazi”, çev. Ayşe Elmas, 36/2006: 89-96.

**37/2006**

- Durudoğan, Hülya. “Judith Butler’da Biyolojik Cinsiyet – Toplumsal Cinsiyet İlişkisi”, 37/2006: 5-25.
- Dursun, Yücel. “Adalet Üzerine”, 37/2006: 27-42.
- Gözkân, Bülent. “Kant’ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında”, 37/2006: 43-55.
- Topdemir, Hüseyin. “Aristoteles’in Doğa Felsefesinin Ortaçağdaki Yansımaları”, 37/2006: 57-78.
- Koç, Haşim. “GALex: Bir Yunanca-Arapça Sözlüğü”, 37/2006: 79-82.

**38/2007**

- İnan, İlhan. “Vehbi Hacıkadiroğlu: Bir Felsefe Dostumun Ardından”, 38/2007: 2-3.
- İnan, İlhan. “Vehbi Hacıkadiroğlu’na İstanbul Teknik Üniversitesi Tarafından Fahri Doktora Verilmesi Önerisine Dair Rapor”, 38/2007: 4-6.
- Turanlı, Aydan. “Sayın Dr. Vehbi Hacıkadiroğlu’na Saygıyla”, 38/2007: 6-7.
- Rızatepe, Harun. “Alanya’da Bir Fener”, 38/2007: 7-9.
- Örs, Yaman. “Alanya’nın Artık İşildamayan Feneri”, 38/2007: 9-11.
- Akıncı, Semiha. “Vehbi Hacıkadiroğlu Anısına”, 38/2007: 11-12.
- Rızatepe, Harun & Semiha Akıncı. “[Vehbi Hacıkadiroğlu’nun Epistemolojik Görüşleri Üzerine Bir Deneme:] Beig Sensible and Reasonable”, 38/2007: 13-18.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Tümellerin Gerçekliği Üzerine”, 38/2007: 19-29.
- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Zihin ve Gerçeklik”, 38/2007: 31-47.

<sup>31</sup> Editörler: İlhan İnan & Murat Baç. Yayın Kurulu: Ferda Keskin, Berna Kılınç, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun (40/2008 dâhil).

- Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Kavramlar Üzerine”, 38/2007: 49-68.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Metafizik Üzerine”, 38/2007: 69-84.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Simone Weil ve İki Dogma”, 38/2007: 85-94.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bilgi Üzerine”, 38/2007: 95-116.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bilgi ve Bilinç”, 38/2007: 117-131.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “Bilginin Gücü”, 38/2007: 133-143.  
 Hacıkadiroğlu, Vehbi. “İnsan Felsefesi”, 38/2007: 145-167.

### 39/2007

- Ketenci, Taşkır. “Sosyal Antropolojiden Postmodernizme Giden Yolda Kültürel Çoğulculuk ve Sorunları”, 39/2007: 1-16.  
 Erhart, Itr. “*Eroica*’nın İkinci Bölümü Gerçeten Hüzünlü mü?”, 39/2007: 17-28.  
 Öztürk, Fatih. S. M. “Dört Boyutlu Değişim”, 39/2007: 29-47.  
 Topakkaya, Arslan. “Platon’dan Bergson’a Sezgi Kavramı”, 39/2007: 49-68.  
 Smit, Quentin. “Zaman ve Varoluşçuluğun Dereceleri: Bir ‘Dereceli Şimdilik’ Kuramı”, çev. Tuğba Sağlam, 39/2007: 69-91.  
 Lukács, Georg. “Varoluşçuluk”, çev. Onur Küçükarslan, 39/2007: 93-112.

### 40/2008

- Sol, Ayhan & Ece Özge Özdemir. “Bilim Topluluğunun Yapısı ve Bilim Etiği ile İlişkisi”, 40/2008: 1-18.  
 Çiftçi, Erdem. “Öznenin Öncesi: Var (*il y a*)”, 40/2008: 19-30.  
 Öztürk, Armağan. “Epistemededen Politîğe: Hayek’te Kendiliğinden Adalet”, 40/2008: 31-58.  
 Haşlakoğlu, Oğuz. “Heraklitus, Fragman 21: Bir Yaklaşım”, 40/2008: 59-65.  
 Topakkaya, Arslan. “*Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Din Kavramının Yeri”, 40/2008: 67-84.

### 41/2008<sup>32</sup>

- Kalaycı, Nazile. “Felsefe Tarihinde ‘Kamusal Alan’ ”, 41/2008: 1-32.  
 Durudoğan, Hülya. “Platon’da Mistik Öğeler”, 41/2008: 33-47.  
 Adugit, Yavuz. “Aristoteles Etiğinde Akıl ve Duyguların Yeri”, 41/2008: 49-84.  
 Öztürk, Fatih. S. M. “Gettier Problemi, Dışsalçı Çözümler ve Yanılmazcılık”, 41/2008: 85-111.

### 42/2009

- Zambak, Aziz. “Wittgenstein ve Turing Sınaması: Dilbilgisel Bir Soruşturma”, 42/2009: 1-14.  
 Kuyurtar, Erol. “Haklar Söyleminde Hayvanların Yeri”, 42/2009: 15-57.  
 Tekin, Şerife. “Çeviriye Önsöz – 13 Yıl Sonra ‘İnsani Türlerin Döngüsel Etkileri’: Ian Hacking Üzerine Bir İnceleme”, 42/2009: 58-66.  
 Hacking, Ian. “İnsani Türlerin Döngüsel Etkileri”, çev. Şerife Tekin, 42/2009: 67-103.

<sup>32</sup> Editörler: Murat Baç & İlhan İnan. Yayın Kurulu: Ferda Keskin, Berna Kılınç, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun (45/2011 dâhil).

**43/2009**

Karademir, Aret & Pakize Arıkan Sandıkçıoğlu. “David Lewis’in Modal Realizminde Dünya-Ötesi Karşılığusal Önermeler, İkinci-Dereceden Dünyalar ve Dünyalar-Arası Nedensellik Sorunları”, 43/2009: 1-15.

Çevikbaş, Sebahattin. “Nietzsche’nin Düşüncesinde ‘Tanrı’nın Ölümü’”, 43/2009: 16-40.

Kılınç, Zeynel. “Siyaset Felsefesi, İnsan Doğası ve Kolektif Eylem”, 43/2009: 41-73.

Ürek, Ogün. “Toplum Metafizigi mi Toplum Felsefesi mi?: Rousseau ve Sartre”, 43/2009: 74-91.

**44/2010**

Güremen, Refik. “Nikomakhos’a Etik 1098A3-6 Üzerine”, 44/2010: 1-18.

Turan, Halil. “Etikte Aşkincılık ve Deneyimcilik Tartışmasına Bir Katkı: Kant, Epikuros ve Hutcheson”, 44/2010: 19-48.

Erdem, Engin. “Zaman ve Kip”, 44/2010: 49-72.

Erdoğan, Eyüp. “Aristoteles’in Çağdaş Epistemolojik Ekollerden Hangisine Dahil Edilebileceği Tartışması Üstüne”, 44/2010: 73-99.

İnan, İlhan & Bahadır Turan. “Çeviriye Önsöz: ‘Kavram ve Nesne Üzerine’”, 44/2010: 100-102.

Frege, Gottlob. “Kavram ve Nesne Üzerine”, çev. İlhan İnan & Bahadır Turan, 44/2010: 103-119.

Aydın, Süleyman. “Çeviriye Önsöz: Tanrı’nın Varlığı”, 44/2010: 120-121.

Findlay, J. N. “Tanrı’nın Varlığı Çürütülebilir mi?”, çev. Süleyman Aydın, 44/2010: 122-130.

Hughes, G. E. “Tanrı’nın Varlığı Çürütüldü mü: Prof. J. N. Findlay’e Bir Yanıt”, çev. Süleyman Aydın, 44/2010: 131-140.

Rainer, A. C. A. “Zorunluluk ve Tanrı: J. N. Findlay’e Bir Yanıt”, çev. Süleyman Aydın, 44/2010: 141-144.

Findlay, J. N. “Tanrı’nın Var Olmaması: Mr. Rainer ve Mr. Hughes’e Bir Yanıt”, çev. Süleyman Aydın, 44/2010: 145-148.

**45/2011<sup>33</sup>**

Öztürk, Armağan. “John Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville Felsefelerinde Sivil Özgürlükleri Koruma Kaygısı Üzerine Notlar”, 45/2011: 1-31.

Topakkaya, Arslan. “Jaspers’te Din-Felsefe İlişkisi”, 45/2011: 32-47.

Duman, Musa. “Kamusal Alan Efsanesi: Kalaycı’nın ‘Kamusal Alanı’na Bir Eleştirisi”, 45/2011: 48-63.

Sidiropoulou, Chryssi. “İlhan Dilman”, 45/2011: 64-96.<sup>34</sup>

Sezgin, Erkut. “İlhan Dilman ve Felsefe”, 45/2011: 97-107.

<sup>33</sup> Derginin “45, 46 ve 47.” sayılarının basım tarihleri konusunda bazı belirsizlikler bulunmaktadır. “30/2003 ve 31/2003” çiftinden “42/2009 ve 43/2009” çifte kadar yılda iki sayı basılan *Felsefe Tartışmaları*’nın 45. sayısındaki iç kapakta “© BÜTEK A. Ş. 2010” ibaresi bulunsa da, aynı yerde “1. Basım: Şubat 2011” ibaresi yer almaktadır. Yine dergi içindeki makalelere ait künye bilgileri, örneğin, “*Felsefe Tartışmaları*, sayı 45, s. 1-31, 2011. © 2010 Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul” şeklinde verilmektedir. Burada, “2011” tarihi dikkate alınmıştır.

<sup>34</sup> (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.



Ruhr, Mario von der. “Yaşamın Engebeli Zeminine Saygı: İlhan Dilman’ın Wittgenstein ve Kant Üzerine Düşünceleri”, 45/2011: 108-122.<sup>35</sup>

### 46/2011<sup>36</sup>

Williamson, Timothy. “Felsefe Felsefesi Nedir?”, çev. Uygur Polat & Berna Kılınç, 46/2011: 1-17.

Berges, Sandrine, “Koncasından Koparılmış Akıl: Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesinde Özgürlük ve Eğitim”, çev. Uygur Polat & Berna Kılınç, 46/2011: 18-38.

Demiray, Mehmet Ruhi. “Modern Hukuksal-Akılcılık: Hukuksal-Pozitivizmden ve Hukuksal-Gerçekçilikten Sonra Hukuk, Adalet ve Devlet Arasındaki İçkin Bağlı Yeniden Düşünebilmek”, 46/2011: 39-63.

Atay, Hakan. “Düşüncenin Korunumu: ‘Güneş Faciası’ ve Felsefe-Olmayan Kuram Üzerine Birkaç Not”, 46/2011: 64-71.

Brassier, Ray. “Güneş Faciası: Lyotard, Freud ve Ölüm Dürtüsü”, çev. Hakan Atay, 46/2011: 72-89.

### 47/2012<sup>37</sup>

Colvin, Christopher. “Platon’un *Parmenides*’inde (127d-130a) Zeno’nun Benzerlik ve Farklılık Paradoksları Üzerine Ontolojik Notlar”, 47/2012: 1-11.<sup>38</sup>

Aray, Başak. “‘Sol Viyana Çevresi’: Mantıksal Deneyciliğin Siyaset Felsefesine Bir Bakış”, 47/2012: 12-25.

Çağatay, Hasan & Cengiz Ekemen. “Mary’nin Odası ve Fizikalizm”, 47/2012: 26-33.

Rehbein, Boike. “Küresel Güney’in Yükselişi Sonrası Eleştirel Kuram”, yay. haz. & çev. Tamer Söyler, 47/2012: 34-65.<sup>39</sup>

Bowe, Geoffrey. “Sokrates ve Yedi Bilge: Delfi Kahini, Protreptik ve Sokratik Problem”, çev. Berna Kılınç & Uygur Polat, 47/2012: 66-107.

<sup>35</sup> (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

<sup>36</sup> Derginin iç kapağında “© BÜTEK A. Ş. 2011” ve “1. Basım: Aralık 2011” ibareleri bulunmaktadır.

Editörler: Berna Kılınç & Nedim Somer. Yayın Kurulu: Ferda Keskin, Yıldız Silier, Karanfil Soyhun, Murat Baç, İlhan İnan, Lucas Thorpe (47/2012 dâhil).

<sup>37</sup> Derginin iç kapağında “© BÜTEK A. Ş. 2011” ve “1. Basım: Aralık 2011” ibareleri bulunmaktadır. Bununla birlikte, “46.” sayıda da aynı ibareler bulunmakta; aynı zamanda da (bilgimiz dahilinde) dergi 2012 yılında dağıtıma girmektedir. Bu nedenle tarih olarak burada “2012” kullanılmıştır.

<sup>38</sup> (Varsa) çevirmen belirtilmemiştir.

<sup>39</sup> Boike Rehbein’in “Küresel Güney’in Yükselişi Sonrası Eleştirel Kuram” adlı Humboldt-Universität zu Berlin’deki 2010 kış yarıyılı Açılış Konuşması’nın çevirisidir.

**KAYNAKLAR**

*Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index)*, <http://asosindex.com/>.

AKYOL, O. Faruk & Sanem Yazıcıoğlu ÖGE (2000) *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası. Kitaplar-Makaleler (1928-1999)*, haz. O. Faruk Akyol & Sanem Yazıcıoğlu Öge, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri ve İsmail KÖZ (2007), *Türkiye’de Düşünce Yayınları Kaynakçası (1839-2007)*, Ankara [Erişim adresi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-73836/felsefe.html>].

*Index Copernicus (IC)*, [http://www.indexcopernicus.com/index\\_en.php](http://www.indexcopernicus.com/index_en.php).

*Index Islamicus*, <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>.

*Felsefe Tartışmaları*, <http://www.ft.boun.edu.tr/>.

*Milli Kütüphane*, <http://www.mkutup.gov.tr/>.

*Milli Kütüphane – Bibliyografyalar*, <http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.

*Milli Kütüphane – Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası*, <http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/CumMak>.

*Milli Kütüphane – Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar*, <http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.

*Milli Kütüphane – Türkiye Makaleler Bibliyografyası*, <http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/Makale>.

*MLA International Bibliography*, <http://www.mla.org/bibliography>.

TESTA, James (2012) “The Thomson Reuters – Journal Selection Process,” [http://thomsonreuters.com/products\\_services/science/free/essays/journal\\_selection\\_process/](http://thomsonreuters.com/products_services/science/free/essays/journal_selection_process/).

*The Philosopher’s Index*, <http://philindex.org/>.

*Tübitak: Ulakbim Ulusal Veri Tabanları (UVT)*, <http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.

*Tübitak: Ulakbim-Tübitak Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı*, <http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt/>.

*Türk Eğitim İndeksi*, <http://www.turkegitimindeksi.com/>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM)*, <http://www.isam.org.tr/>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.

*Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı*, <http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.

**YAZARLAR HAKKINDA**

Muhsin YILMAZ, Doç. Dr.

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

E-posta: myilmaz@uludag.edu.tr

Ayşe Gül ÇIVGIN, Öğr. Gör.

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

E-posta: ag.civgin@gmail.com

Ümit ÖZTÜRK, Araş. Gör. [Sorumlu Yazar]

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

E-posta: u.rzg.ozturk@gmail.com

Derya AYBAKAN, Arş. Gör.

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

E-posta: derya85aybakan@hotmail.com

**ABOUT THE AUTHORS**

Muhsin YILMAZ, Assoc. Prof. Dr

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: myilmaz@uludag.edu.tr

Ayşe Gül ÇIVGIN, Lec.

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: ag.civgin@gmail.com

Ümit ÖZTÜRK, Res. Assist. [Correspondent Author]

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: u.rzg.ozturk@gmail.com

Derya AYBAKAN, Res. Assist.

Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa.

E-mail: derya85aybakan@hotmail.com



## Müzik ve Renk İlişkisi

### Özet

Müzik ve renk ilişkisi günümüze dek bilim insanlarının olduğu kadar müzik eğitmcilerinin de ilgisini çekmiş, bu alanda birçok araştırma yaparak renklmeli öğretim metodları geliştirmişlerdir. Rengin sıcaklık oranları ile seslerin frekans değişimindeki paralellik üzerine çeşitli araştırmalar yapılmaktadır.

Bu araştırma, sesler ve renkler arasındaki yıllardır süregelen çalışmalarını ele alıp, müzik ve renk arasındaki ilişkinin notaların öğretilmesinde etkili olabileceğini göstermektedir.

### Anahtar Terimler

Renk, Müzik, Ses, Nota Öğretimi.

## Relationship Between Music and Colour

### Abstract

The relation among music and colour has attracted the attention of music educators as well as scientists, therefore they have developed coloured teaching methods making various research on this subject.

A lot of research has been made on the parallelism of the frequency change of sounds and the ratios of colour density.

This article shows that it could be effective to use the relation among music and colour in teaching musical notes analyzing the works which have been prepared on this matter for years.

### Keywords

Colour, Music, Voice, Teaching Musical Notes.

---

\* Uludağ Üniversitesi.

Müzik en genel tanımı ile sesin biçim ve anlamlı titreşimler kazanmış halidir. Başka bir deyiş ile de müzik, sesin ve sessizliğin belirli bir zaman aralığında ifade edildiği sanatsal bir formdur. İnsanoğlunun varoluşuyla birlikte oluşmaya başlayan müzik, başlangıçta haberleşme işlevi görmüş ve aynı zamanda çeşitli ritüellerde müzikten yararlanılmıştır. Müziğin ortaya çıkışında doğayı taklit etme isteğinin rolü çok büyüktür (Say 2003: 25). Sesin değişmesinin, tizliğinin ve pesliğinin tel boyunun uzunluğuna bağlı olduğunu ortaya koyan ve müzik kuramının kurucusu olan Pythagoras'ın sıradışı fikrine göre, evren bir diapasonu çağırıştırır. Her küre farklı bir sestir ve tümünün oluşturduğu müzik, anlamlı bir sessizliktir (Jameson 1844: 20). Gezegenerin dönüş anındaki çıkardıkları sesler ve uzaklıklarının oranları, Pythagoras'a göre evrenin müziğidir ve “*Küreler Müziği*” duyulabilir biçimdedir (Akan 2012: 91).

## I. Müzik ve Rengin Fiziksel İlişkisi

Müziği oluşturan ses titreşimlerden meydana gelir ve bu nedenle fiziksel bir olaydır. Ses ve renk ilişkisi, fizik alanındaki bilim insanlarının da üzerinde çalıştıkları bir konudur. Örneğin Newton, notaları gökkuşağının yedi rengiyle ilişkilendirmiştir ve ışığı araştırırken ton aralıklarını renklerle açıklamıştır (Overly 2012: 1). Bunun üzerine Fransız matematikçi ve filozof Louis-Bertrand Castel, Newton'un teorisinden uzaklaşıp, kendi renk ve nota sistemini “do”yu mavi renk ile sembolize ederek geliştirmiştir. Çalışmalarıyla renk ve müzik ilişkisini, kozmolojik fikirden uzaklaştırarak daha anlaşılır bir eşleştirmeyle basitleştirmiştir. Optik bir klavye inşa ederek, renkli ışık veren bir mekanizma geliştirmiştir. Castel'in bu icadı, renk teorisi üzerine yapılan önceki çalışmaları tamamlamış, artistik bir sentez geliştirmiştir. Bu çalışmalar, müzik eserlerinin resimlere çevrilmesine de imkan sağlamıştır. Castel'in bu makaleleri, Diderot, Mairan, Rousseau ve Voltaire gibi diğer entellektüeller arasında da resim ve müzikle ilgili tartışmaları başlatmıştır. Renklerin karışımının net ve kesin algılanabildiği, buna karşın müzikteki seslerin yarattığı ifadenin farklı olabileceği ve melodiler hafızada kalırken, renk dizilerinin aynı şekilde akılda kalmayacağı gibi fikirler ortaya çıkmıştır (Jewanski 2012: 2-3).

Yedi parçalı renk skalasını, yedi müzik notası ve bilinen yedi gezegenle ilişkilendiren ilk medeniyet Antik Yunan'dır (Jewanski 2012: 1). Platon müzikteki büyük ikili ve tam beşli aralıkları sarıyla, tam dördü aralığı ise kırmızıyla ilişkilendirmiştir. Aristo da renk uyumunun müzikteki armoniyle paralellığı olduğunu öne sürmüştür (Firth 2012: 1). İlk olarak Fransa'da 1772'de Rameau'nun çalışmaları, müzik ve renk ilişkisine daha derin bir yaklaşım getirerek, akoru armonik sistemin çekirdeği olarak kabul etmiştir. Telemann da, müzikteki füg yapısından yola çıkarak renklerin de fügen olabileceği fikrini ilk kez ortaya atmıştır (Jewanski 2012: 2-3).

18. yüzyıl Fransız yazarları renk ve nota arasındaki ilişkiyi reddetmelerine rağmen, çizim ve melodi, renk ve perde, renk ve enstrümantal tınıyı tam bir örtüşme olmaksızın karşılaştırmışlardır. Renklere müzik açısından bakma fikri, ilk olarak renkli klavseni yapmış olan Gottlob Krüger tarafından ortaya atılmıştır. Bu enstrümanla kulağa hitap eden müziğe karşı, göze hitap eden müzik üretmiştir. Carl Ludwig Junker de çizim, renklendirme ve tablo ifadesini, melodi, armoni ve müzikal beste yorumuyla karşılaştırmıştır. 18. yüzyılın son çeyreğinde ise nota ve renklerin birebir kıyaslanması

fikri, yerini tablo ve müziğin tümden ilişkilendirilmesine bırakmıştır (Jewanski 2012: 4).

19. yüzyılın başlarında E.T.A. Hoffmann ve Schumann, sanat türleri arasındaki bariyerleri daha da kaldırmış, Florestan ise bu görüşü şu sözlerle desteklemiştir: “İki farklı sanatın estetik anlayışı aynıdır fakat meteryalleri farklıdır.” (Jewanski 2012: 4).

20. yüzyılın ilk yirmi yılında da müzik ve resim ilişkisi üzerine farklı bakış açıları görülmeye başlamıştır. Bazı sanatçılar Castel’in fikirlerini benimserken, bazı sanatçılar da farklı bir düşünceyi öne çıkarmıştır. Bu görüş, form kalıpları, ritim ve müzik dinamikleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ligeti, Lontano isimli orkestral eserinde armonik değişimleri bir tür ışık polifonisi olarak tasvir etmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısında da müzik, resimde tek bir rengin gölgelendirilmesi gibi yorumlanmaya başlamıştır. Bazı 20. yüzyıl bestecileri yaptıkları eserleri ve eserlerin bölümlerini renk isimleriyle adlandırmışlardır. Örneğin Bliss, *Renkli Senfoni* eserinin dört bölümünü mor, kırmızı, mavi ve yeşil renkleriyle adlandırmışlardır. Bazı sanatçılar da rengi, müziğin başka parametreleriyle ilişkilendirmiştir. 1889’da Rimsky Korsakov *Mlada* isimli operasında librettodaki renk sözcüklerinin kullanımını ve nota kalıplarını, renkli sahne ışıklandırmalarıyla senkronize etmiştir (Jewanski 2012: 5-6-7).

Besteciler sıklıkla, eserlerini yazmakta ilham olarak resimleri kullanmışlardır. Örneğin Liszt Lo spozalizio adlı eserini, Raphael’in bir tablosundan esinlenerek yazmıştır. Buna karşılık ressamalar da, müziğin soyut fikrinden ve bestelerinden ilham almışlardır. Müzik ve renk ilişkisi, renk ve form, ışık ve müzik, renk ve tonal geçişler, renk ve ses ilişkileri açısından da değerlendirilebilir (Jewanski 2012: 1).

## II. Renklerle Nota Öğretim Yöntemleri

Bir ses sanatı olan müzik, aynı zamanda bir “zaman sanatı”dır. Ses sanatlarının yer aldıkları zaman kesimini, ilerleyen her saniyede biraz daha gerilerde kalmış olacağından o kesim içinde yer alan sesleri bir daha dinleyebilmek mümkün değildir. Bu sorun, o yüzyılların insanlarını, bu tür eserlerin unutulmasını önlemek ve gerektiğinde anımsanmasını kolaylaştırmak konusunda, bir saptama ve anımsatma aracının arayışına zorladı. Müzik yazımının tarihsel gelişimine bakıldığında, önceleri yalnızca bilinen ezgilerin unutulmamasını önlemek ve gerektiğinde anımsanmalarını kolaylaştırmak amacıyla kullanılan kişisel nitelikteki bir takım işaretlerin, zamanla belirli grup ya da kültürlerce ortak olarak kullanılan müzik yazılarına dönüştüğü ve bu tarihten başlayarak aynı zamanda birer ulaştırma aracı niteliği kazandığı görülmektedir. Böylece, herhangi bir eseri değişik kişilere (kağıt üzerinde ulaştırabilme ve o eseri daha önce hiç duymamış olan insanların bile ellerindeki yazıdan yararlanarak) aşına çok yakın bir biçimde seslendirebilmeleri olanağına kavuşmuştur (Say 1992: 945-946). Özellikle Ortadoğu’da Arap harflerinden yola çıkarak *ebced* yazısı, Orta Asya’da *ayalgu* denilen ve Boethius’un latin harflerinden yararlandığı çeşitli yazılar kullanılmıştır. 11. yüzyıldan itibaren ise, nōma adı verilen semboller bugünkü dizeğin ilk adımı sayılabilecek çizgiler üzerine yazılarak kullanılmaya başlanmıştır. Toskana’da Arezzo Katedrali’nde rahip olan Guido d’Arezzo ise, Aziz John ilahisinin ilk hecelerini kullanarak hecelemeli müzik öğretim yöntemini geliştirmiştir ve okumayı

kolaylaştırmak amacıyla renkli çizgiler kullanmıştır. Anahtarlı porte yazısının da başlangıcı olan bu çizgilerin renkleri konusunda değişik dizgeler bulunmakla birlikte, Fa çizgisinin kırmızı çekilmesi giderek kabul benimsenmiştir (Say 2003: 78-79).

Müziğin kullanım alanı, yazıya dökülmesiyle yaygınlaşmış, notanın kullanımı ile de öğretme ve yeni sistemler oluşturma süreci ortaya çıkmıştır. Müziksel işitme, okuma, yazma eğitimindeki soyutluğun mümkün olduğunca somutlaştırılması için çeşitli yöntemler denenmiş, bu konuda belli ekoller oluşturulmuştur. Müzikteki öğretme yöntemlerinde simge, şekil ve benzeri kolaylaştırıcı unsurlar ile birlikte seslerin uzunluk- kısıklık ve incelik-kalınlık özelliğine ilişkin semboller kullanılmıştır. Örneğin Tonik sol-fa yönteminde kullanılan, tonalitedeki seslerin özelliklerini ve sürelerini göstermek için belli el işaretlerine dayalı fonomimi ve ritim dili önemli araçlardır (Tonik sol-fa yöntemi, İngiliz müzik eğitimcisi Sarah Glover tarafından ortaya atılmıştır. Glover, yönteminde nota isimlerinin baş harflerini kullanmıştır.). Aynı yöntemi kullanan Hundoege ise, ayrıca çocuklara yedi nota için yedi farklı renkte ve ikilik, dörtlük, sekizlik, onaltılık nota değerleri için farklı büyüklükte kesilmiş kartonlar ile ölçü çizgisi olarak kullanılabilir kibritle çöpü ve benzeri çubuklardan oluşan oyun takımlarını kullanmıştır. Böylece çocukların hem ilgilerini çekmeyi amaçlamış, hem de ezgilerini veya duydukları ezgileri ifade etmelerini sağlamıştır (Göğüş 2009: 36-42).

M. Battke'nin yönteminde; sesleri dizek üzerinde grafiklerle göstererek yapılan bir öğretim aşaması bulunur. Battke yöntemini uygularken çocuklar için açık ve somut olmasına özen göstermiş, bu amaçla başlangıç çalışmalarında grafikler, sonraki çalışmalarında da değişken nota, diyagramlar, dikey ve eğri ses merdivenleri, toniği kırmızıya boyalı dizekler kullanmıştır. Battke'ye göre bir müzik dersinde dikkatin daima diri tutulması ve bunun için de çeşitlilik önemlidir (Göğüş 2009: 46-48).

Bu yöntemle çalışan Çek eğitmeni Ptaçinski ise, alıştırma sırasında (sadece do için kırmızı değil) yedi nota için yedi farklı renk kullanmıştır. Egzersizler sekiz basamaklı bir gam merdiveni üzerinde yapılır. Bu basamaklar do-kırmızı, re-beyaz, mi-sarı, fa-kahverengi, sol-mavi, la-yeşil, si-mor olmak üzere farklı renklere boyanmıştır. Önce do-mi-sol yani kırmızı-mavi-sarı renkler üzerinde kulak eğitimi çalışmaları yapılır, sonra sıra ile si, re, fa, la seslerine geçilir. İlk yılda yalnız majör ton işlenir, ikinci yılda minöre geçilir. Battke yöntemini kullanan diğer bir eğitimci Wunsch ise, sadece do-mi-sol için kırmızı, sarı ve mavi renklerde kartonlar kullanmıştır (Göğüş 2009: 49).

Ptaçinski'nin yaklaşımına göre bu yöntem, daha çok 7-9 yaşları arasındaki çocukların müzik eğitiminde kullanılır. Renklemeli yöntemle müzik öğretimi çocuklar için çok ilginç ve çekici olur. Bu nedenle, bu yöntemle yapılan müzik öğretimi başarılı sonuçlar doğurmuştur (Uçan; Yıldız; Bayraktar 1999: 51).

Temel renklerin birleştirilme kuralıyla, temel müzik aralıklarını birleştirmede yapısal benzerlik olduğu söylenebilir. Örneğin temel renkler arasında yer alan kırmızı ve sarı renklerini birbiri ile karıştırdığımızda, turuncu rengini elde ediyorsak, müzikte de tam dördü aralığına minör üçlü aralığını eklersek minör altılı aralığı elde ederiz (Firth 2012: 2). D. Jameson'a göre, müzikteki diatonik dizi ana renkler olan kırmızı, sarı, mavi ve ara renkler olan turuncu, yeşil, mor gibi renklerle sembolize edilebilir.



Bunun yanı sıra kromatik dizi ise, renk karışımlarıyla ifade edilebilir (Jameson 1844: 13)

D. Jameson'a göre, notaların ton farklılıklarının renklerle gösterilmesinin yanı sıra, müzikteki vurgu da rengin yoğunluğu ve derinliği ile kağıt üzerinde gösterilebilir. Sus işareti için, işaretin süresini yansıtacak oranda boşluk kullanılabilir. Staccato ise, çok kısa boşluklarla ifade edilebilir. Notalardaki süre uzamaları da eşdeğer boyutsal genişlemelerle gösterilebilir (Jameson 1844: 16).

### III. Sonuç

Notaların her birinin farklı tınlar ve karakterler içermesi gibi, renkler de benzer şekilde değişkendir ve birbirinden farklı karakterdedir. Örneğin mor renk, kesin bir yargıyla tanımlanamaz, bununla birlikte insanlar üzerindeki etkisi farklı olabilir ve değişkenlik gösterebilir. Bir müzik eseri de içerdiği müzikal öğelerle tıpkı renklerde olduğu gibi insanlar üzerinde farklı etkiler yaratabilir.

Müzik ve renk ilişkisine, diğer sahne sanatlarında da büyük önem verilmiştir. Örneğin renk, operalarda istenilen duygu atmosferini yaratmak için, sahne dekoru ve ışıklandırma içinde eserin müzikal öğeleri kadar etkili bir şekilde kullanılmıştır. Son yüzyılda da renkli ışıklandırma, sahne sanatlarında farklı şekillerde yer almaktadır.

Her notaya karşılık gelen renk tonu aralıkları, insan gözünün renk ve ton seçme yetenekleriyle uyumlu olup, her notaya karşılık gelen renklerin ayırt edilmesi olasıdır. Bu nedenle de notaların bellekte tutulabilmesinde, her notanın eş renk tonunu algılayabilmek büyük bir kolaylık sağlamaktadır. Her notanın ses özelliğini bellekte zorluk çeken kişilerde ve özellikle ilköğretim düzeyindeki çocuklar üzerinde, kulağın frekans seçim yeteneğini renklerle oluşturulan metodlarla destekleyerek geliştirmek mümkündür. Görsel ve işitsel yetenekleri yeterli düzeyde olan kişiler üzerinde, renklerle notaların gösterildiği veya müziğin renklerle ilişkilendirilebildiği çeşitli öğretim metodlarının nota öğretimi üzerindeki etkisi deneyselleştirilebilir. İşitsel ve görsel duyularımızla birlikte kullanılmasının hem ilgi çekici hem de kolaylaştırıcı olabilmesinden dolayı renklerle nota öğretim metodları, müziği algılamada en iyi metodlardan biri olarak kabul edilebilir.

### KAYNAKLAR

AKAN, Nesrin. (2012) *Platon'da Müzik*, Müzik Bilimleri Dizisi 12, İstanbul: Bağlam Yayınları.

FIRTH, C. Ian. (2012) “*Music and Colour: a new approach to the relationship*”, <http://www.musicandcolour.net/> (Erişim Tarihi: 13.12.2012)

GÖĞÜŞ, Gülay. (2009) *Müzik Öğretimi ve Yöntemleri*, Bursa.

JAMESON, D.D. (1844) “*Colour - Music*”, Smith, Elder and Co., 65, Cornhill, London.

JEWANSKI, Jörg. “*Colour and Music*”, <http://www.musictheory21.com/jaesung/syllabus/graduate/rameau-studies/2002-1/documents/color-and-music.pdf> (Erişim Tarihi: 13.12.2012)

OVERLY Mike, “*Do Re Mi, 1 2 3*”, <http://www.homeedirectory.com/blog/do-re-mi-1-2-3> (Erişim Tarihi: 13.12.2012)

SAY, Ahmet. (1992) *Müzik Ansiklopedisi*, 3. Cilt, Ankara: Başkent Yayınevi.

SAY, Ahmet. (2003) *Müzik Tarihi*, 5. Baskı, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.

UÇAN, Ali; YILDIZ, Gökay; BAYRAKTAR, Ertuğrul. (1999) *İlköğretimde Müzik Öğretimi*, Burdur: MEB Yayınları.

## Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine

### Abstract

Bu çalışmanın amacı Tanrı'nın ölümü düşüncesinin iki tema çerçevesinde incelenmesidir. İlk tema şimdiye kadar hayata anlamını veren aşkınlık alanının çökmesi sonucu varlığın ve dünyanın teleolojik yorumlanması ile ilgili. Tanrı'nın ölümü ne dünyaya ne de insan eylemine bir sonuç yüklenemeyeceğini ima eder. Bu temanın araştırılması Nietzsche'nin ana doktrinlerinden biri olan Aynının Bengi Dönüşü'nün incelenmesini gerektirir. Bu kavram, uzun süreden beri Nietzsche'nin eserleri içinde anlaşılması en zor olanlardan biri olarak değerlendirilir. Nietzsche de kavramın detaylı bir analizini vermemiş sadece “en dipsiz düşünce” olduğuna değinmiştir. Tartışılacak ikinci tema ise Tanrı'nın ölümünden sonra düşüncenin doğası ve ödevi ile bunun ızdırap çekme ile ilişkisi olacak. Hayatın teleolojik yorumu akıl ve iyinin artık birbirinin teminatı olmadığını ima eder. Ayrıca düşünce artık daha yüce iyi uğruna ızdırap çekmeyi temellendiremez. Yaşam ve ızdırap çekme arasındaki ilişki ve buna bağlı olarak ızdırap çekmenin değeri yeniden değerlendirilmelidir. Nietzsche'nin iddiası iki yönlüdür; talep ettiği dönüşüm ızdırapı ortadan kaldırmak yerine onaylar ama düşünmek ızdırap çekmektir.

### Anahtar Terimler

Nietzsche, Aynının Bengi Dönüşü, Aşkınlık, Tanrı'nın Ölümü.

## Transcendence and Life: Nietzsche on the “Death of God”

### Abstract

The aim of this essay is to reflect on the implications of the thought of the death of God with a view to two related themes. The first has to do with the a-teleological interpretation of Being and the world as a result of the collapse of the transcendent realm which heretofore had given a meaning to life. The death of God implies that no finality can be ascribed to either the world or human action. The investigation of this theme necessitates examining one of Nietzsche's central doctrines, the

Eternal Recurrence of the Same. It has long been considered to be the most puzzling idea in Nietzsche's corpus, to which he himself offered no thorough explanation but simply referred to it obliquely as his "most abysmal thought." The second theme to be discussed is the nature and the task of thinking after the death of God and its relation to suffering. The a-teoleological interpretation of life implies that reason and the good no longer guarantee one another, and that thinking cannot justify suffering in the name of the greater good. The relationship between life and suffering must be re-evaluated and so too must the value of suffering. The point that Nietzsche makes is double; the transformation that he calls for is not only to *affirm* suffering rather than eliminate it, but to affirm that thinking *is* suffering.

### Keywords

Nietzsche, Death of God, Eternal Recurrence of the Same, Transcendence.

Tek bir cümlesinden hemen tanıdığımız pek az düşünür vardır. Nietzsche bunlardan biridir. Tıpkı *cogito ergo sum*'un Descartes'ı ya da "kendini bil" in Sokrates'i hatırlattığı gibi, 'Tanrı öldü' ifadesi akla hemen Nietzsche'yi getirir. Fakat şöyle bir fark vardır. Nietzsche'nin bu ifadesi, Voltaire'in o meşhur *écrasez l'infâme*<sup>1</sup> sözüne eşlik eden bir provokasyon ya da bir savaş narası olarak yanlış yorumlandı hep. Bu ifadeye ilişkin en yaygın yanlış anlama, onun çok keskin bir ateizm olumlaması olduğunu düşünmektir; üstelik modern çağın en güçlü ateizm olumlamalarından biridir bu. Çünkü laik ve global dünyamızda ne Tanrı'nın varoluşunun ne de dinin -özellikle de, ölümden sonraki hayat hakkındaki sahte iddiaları ve bu hayat için sunduğu ahlaki talimatlarıyla Hıristiyanlığın- bir değeri kalmıştır. Hayatlarımızın yeni etiği güçtür, tabii eğer gücün bir etiği olabileceği düşünülebilirse. Nietzsche güç çağının hem habercisi hem de savunucusu olarak görülür, etik açısından bakıldığında her iki konum da genellikle olumsuzdur. Kimileri Tanrının ölümünü ve dinin yitirilişini, ahlaki değerlerin kaybindan sorumlu tutar. Etiğin tamamen rasyonel bir temele dayandığını düşünmek hâlâS mümkün olsa bile, Nietzsche bu sefer de rasyonalizm-karşıtı ve hatta irrasyonalist görüşleri yüzünden düşman ilan edilir. Bireylerin, toplulukların ve devletlerin amaçlarını tanımlamak için geriye kalan tek şeyin güce çılgınca tutunmak olarak görüldüğü bu çağda, Tanrının yitirilişi ve aklın kaybı, *Zeitgeist*'imizin en bulaşıcı iki hastalığıdır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> "Kepazeyi yok ediniz!" *L'infâme* bu cümlede Katolik Kilisesi'ne, fanatizmine ve otorite iddiasına gönderme yapar. Voltaire'e hayran olmasına rağmen, Nietzsche'nin Hıristiyanlık'la ilgili düşünceleri bu ünlü Aydınlanma filozofunkinden epey farklıdır. "Tanrı öldü", bilim ve rasyonalite uğruna yapılan bir eylem çağırısı değil, tarihsel kadere ilişkin bir teşhistir.

<sup>2</sup> Nietzsche'nin felsefesini irrasyonalist olmakla eleştiren en ünlü iki düşünür Jürgen Habermas ile Luc Ferry'dir. *Modernite'nin Felsefi Söylemi*'nde Habermas, Nietzsche'nin Dionisöşçu bir mitoloji uğruna Aydınlanma'nın ilan ettiği Akıl projesinden ümidini kestiğini ileri sürer. *Neden Nietzsche'ci Değiliz*'de ise Luc Ferry ve Alain Renault, yine benzer bir biçimde, Nietzsche'nin demokrasiye saldırısının ve modernitenin çürümüş rasyonalizm formları hakkındaki tartışmasının, onu yeni bir otoriterlik biçimini benimsemeye ittiğini iddia ederler.

Bu görüşler uzun süredir, özellikle de son zamanlarda, ciddi bir şekilde sorgulanmalarına rağmen hala Nietzsche'nin ve fikirlerinin çarpıtılmış bir tasvirini yaymayı sürdürür – bu çarpık resim nihayetinde oldukça yüzeyseldir ve yanıltıcıdır, çağımız üzerinde temel bir etkide bulunduğu haklı olarak söylenebilecek Nietzsche gibi bir düşünürün asıl sorunlarını ve izleklerini anlamayı engeller. Ölümünün üzerinden yüzyıl geçmiş olmasına rağmen bu durum hâlâ değişmemiştir. Nietzsche'nin sadece felsefeyi değil, sanat, politika, etik ve dini de kapsayan çağdaş düşüncedeki nüfuzu epey artmıştır, tıpkı kendisinin de öngördüğü gibi, “bir gün adım, muazzam bir şeyin anısıyla birleşecek – dünyada eşi benzeri olmayan bir krizle...” (EH, 326). Peki bu muazzam olay nedir? Çeşitli ifadelerle anlatır bunu; “tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi”, “Hıristiyan ahlakının örtüsünün açılması” veya nihilizm gibi. Bunların hepsi Tanrının ölümünün ya eşanlamlısı ya da ayrılmaz bir parçasıdır. Nietzsche'nin bu beyanı için seçtiği sözcükler, meselenin basit bir ateizm olumlamasından çok öte bir şey olduğu izlenimini zaten vermektedir. Tanrının ölümü bir *olay* iken, ateizm bir inançtır. Bunu daha en baştan belirtmek gerekir. Kişi Tanrıya inanmamayı seçebilir, tıpkı ilerlemeye veya en güçlü olanın hayata kalacağına vs. inanmayı seçmesi gibi. İnanç, bir şeyi-doğru-adetme meselesidir; fakat Nietzsche Tanrı öldü derken, Avrupa kültürünü ve uygarlığını geri döndürülemez bir biçimde değiştiren tarihsel bir olayı kasteder. Eğer Hıristiyanlığın Tanrısına inanmak artık zorlaştıysa (GS, §343), bu çok daha büyük bir değişimin belirtisidir. Ta en başından beri Avrupa kültürünün parçası olmuş temel bir dünya ve hayat yorumunun değişimidir söz konusu olan.

Bu makalenin amacı, Tanrının ölümü düşüncesinin açıklamalarını, bununla ilişkili iki izlekle beraber düşünmektir. Bunlardan ilki, şimdiye dek yaşamı anlamlı kılan aşkın alemin çöküşüyle ortaya çıkan, Varlığın ve dünyanın teleolojik-olmayan bir yorumuyla alâkalıdır. Teleoloji, tüm varolanlarla bir bütün olarak ilişki kuran erekların incelenmesidir; son sebepler veya nihai ereklar sorusuna işaret eder. Tanrının ölümü, ne dünyaya ne de insan eylemine bir ereksellik atfedilemeyeceğini belirtir. Nietzsche'nin de dediği gibi, “hedef eksiktir; ‘neden?’ sorusu yanıtız kalır” (WP §2, s. 8). Bu izleği takip edebilmek için, Nietzsche'nin en önemli öğretilerden biri olan, Aynı'nın Bengi Dönüşü adını verdiği öğretisini incelemek gerekir. Nietzsche külliyatındaki en kafa karıştırıcı düşüncenin bu olduğu düşünülür. Kendisi de derinlemesine bir açıklama sunmamış, dolambaçlı bir şekilde “en dipsiz düşüncesi” olarak söz etmiştir ondan sadece.

Tartışılacak ikinci izlek ise, Tanrının ölümünden sonra düşüncenin doğasının ve görevinin ne olacağı ile düşüncenin acıyla ilişkisidir. Rasyonalite olarak düşünce, hakikati ve iyiyi ararken insanı önyargı ve yanlış kanıdan kurtaran en doğal özelliği olarak kabul edilmişti. Rasyonaliteye verilen öncelik, dünyanın nihai amaçları ile insan eylemlerinin yöneldiği hedeflerin uyumlu bir biçimde bir araya getirilebileceği inancında temellenmişti, çoğu zaman birbirlerine aykırı görünseler bile. Evrensel bilgi arayışı, iyi yaşama yönelen en güvenilir yolu sunar bize. İyi yaşama giden bu yolda ilerlemek ise acının, özellikle de gereksiz yere çekilen acının hafiflemesini gerektirir. Fakat akıl ile iyi, düşünce ile ilerleme arasındaki birlik kırılırsa, düşünce, daha büyük bir iyi uğruna çekilecek acıyı artık haklı çıkaramaz. Hem yaşam ve acı arasındaki ilişki hem de acının değeri yeniden ele alınmak durumunda kalır. İki şeyi kasteder burada Nietzsche; acıyı bertaraf etmek yerine *olumlamanın* yanında, bizzat düşüncenin de acı

olduğunu olumlamamızı söyler. Bu iki izleği takip ederek tartışmamıza önce Tanrının ölümünün anlamını açıklığa kavuşturmakla başlayacağız. Sonra da, aşkınlığın çöküşü ile aynının benği dönüşü arasındaki ilişkiyi ve bir düşünce meselesi olarak acı problemini ele alacağız.

## Tanrının Ölümü

Tanrının ölümünün en meşhur ifadesi, *Şen Bilim*'in 3. Kitabında yer alan deli adamın hikayesinde karşımıza çıkar.

“Sabahın en aydınlık saatlerinde fener yakıp, pazarın orta yerine koşarak durmaksızın ‘Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!’ diye bağırان deli adamı hiç duymadınız mı?”

Bu sahnede dikkat edilmesi gereken noktalardan birisi, Tanrı inancının yitirilmesinin çoktan kamusal dünyaya sirayet ettiğiidir:

“Tanrıya inanmayan birçok kişi vardı etrafta, deli adama kahkahalarla güldüler. Neden kayboldu? diye sordu içlerinden biri.”

Pazar meydanındaki, Tanrıya artık inanmayan insandı işte o. Ateizmiyle gayet rahat ve memnundu. Üstelik ateizm, işleri idame ettirmenin en önemli gündem maddesi olduğu bu laik dünyanın yaşam biçimine de oldukça uygundu. Öte yandan, Tanrıyı arayan kişi ise deli adamdı, çünkü bu geri çekilme onu cidden huzursuz etmişti.

“Tanrı nerede?” diye bağırdı. “Söylüyorum. *Onu öldürdük* – siz ve ben. Hepimiz onun katilleriyiz. Fakat bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içip tüketebildik... Bu dünyayı güneşinin zincirinden kurtarınca ne yapmış olduk? Şimdi nereye doğru hareket ediyor? Ya biz şimdi nereye doğru hareket ediyoruz?”

Sonra şunu ekledi, “Sonsuz bir hiç gibi başıboş dolaşmıyor muyuz?” Deli adamın sözlerini işitene kadar, pazar yerindeki insanlar başlarına gelen felaketten tamamen bihaberdi. Orada hayretler içinde sessizce kalakaldılar. Zira bu sessizlik çok şey söylemekteydi; bu sözleri işitmedikleri gibi, işitmeyi de zaten hiç istememişlerdi. Bu sözler gündelik hayattan çıkışı ve hayatlarını düzenleyen temel değerler sorusuna doğru bir atılımı gerektiriyordu. Oysa bu pek de umurlarında değildi.

“Deli adam sonunda fenerini yere fırlattı, kırılan fener söndü. “Çok erken gelmişim” dedi, “zamanım henüz gelmemiş. Bu muazzam olay hala yolda, hala başıboş geziniyor – insanların kulağına henüz ulaşamamış.”

Bu olayı olağanüstü kılan şey, onun gerçekleşmiş olmasına rağmen gerçekleştiğinin henüz fark edilmemesidir.

“Edimler, gerçekleştirilmiş olmalarına rağmen, görülmek ve duyulmak için zaman isterler. Bu olay da onlar için en uzaktaki yıldızdan daha uzaktır – *oysa bunu yapan ta kendileridir.*”<sup>3</sup>

İşte deli adamın son sözleri bunlardı.

<sup>3</sup> GS §125.

Nietzsche'yi ilgilendiren meselenin ateizm olmadığı açıktır. Tanrı inancının yitimi zaten insanlarda mevcuttur. Peki Nietzsche, Tanrının ölümünün gerçekleşmiş ama henüz farkına varılmamış bir olay olduğundan nasıl bu kadar emin olabilir? Bu nasıl mümkündür? Tanrının ölümü olayı basit bir olgu veya belirli bir zamanda ve mekanda tanık olunan pozitif bir tarihsel hadise değildir. O halde Tanrının ölümü olayı tinsel bir hadiseye tekabül etmelidir; böylece belirli bir ampirik fenomen, bu tinsel hadisenin işareti olarak görülebilir. Fakat bu tinsel hadise ancak bir hakikatin zaman içinde açıklanması sırasında olgusal hale gelebilir. Bu tinsel hadise, Hıristiyanlığın Tanrısının yaşamı ve düşünceyi yöneten ilke olarak ilk kez belirlediği andan itibaren Batı tarihini tümüyle kapsayan bir yorumlama edimiyle açığa çıkabilir. Yorumlama, olayın “tümüyle gerçekleşmesi” için gereklidir, çünkü yorumlama olayı açıklığıyla ifade ederek olayı olay yapan şeydir. Tanrının ölümünün can alıcı noktası, bir yaşam biçimini bunca zaman ayakta tutan değerlerin kendilerini değersiz hale getirdiğinin farkına varılmasıdır – “oyşa bunu yapan ta kendileridir.” Pazar yerindeki kalabalık artık Tanrıya inanmamaktadır. Gerçekleşmiş olayın parçasıdır aslında, fakat buna kulak asmamışlardır. Tanrı ya da nihai amaçlar hakkındaki gereksiz sorularla kafalarını karıştırmadan, mutluluk arayışının onları ilgilendiren yegane şey olduğu sahte bir güvenlik hissiyle gündelik işlerini sürdürmüşlerdir.

Nietzsche bu olayın gizemli karakterini şu sözlerle aydınlatır: “Son zamanların en büyük olayı – yani ‘Tanrı öldü’ olayı, Hıristiyanlığın tanrısının inanması zor birşey haline gelmesi– ilk gölgelerini Avrupa üzerine düşürmeye başlamıştır” (GS, §343). Nietzsche olayın henüz varış noktasına ulaşmadığını söylemenin yollarını belirler: bu olay anlaşılacak kadar büyük ve uzaktır, henüz “havadisler” bile ulaşmamıştır, dahası “bu olayın ne anlama geldiği” zerre kadar anlaşılmamıştır. Olay ve varışı arasındaki bu çakışmazlığın yorum eksikliğinden kaynaklandığını iki açıdan anlarız. Birincisi, olayın anlamı henüz açılmamış veya açıkça ifade edilmemiştir. İkinci ve daha temel bakışa göre, olay *olduğu haliyle* henüz fark edilmemiştir. Olayın “olduğu hali” diye birşey yoktur; çünkü bu, olayın dile getirilmesini ve isimlendirilmesini gerektirecektir. Henüz gerçekleşmemiş olan, olayın anlamı üzerine düşünmektir. Bu ise, Tanrı'nın varolup varolmaması sorusundan ziyade, “Avrupa ahlakının tamamını” kapsar. Bazı işaretler vardı şüphesiz, ama bunların *neye* işaret ettikleri gizli kalmıştı.<sup>4</sup>

Tanrının ölümünün anlamı, ahlaki değerlerin ve değerlendirmelerin alanında yatar. Zaten “Tanrı” sözcüğü de, bu dünyadaki varoluşu kötileyen ve öte dünyadaki kurtuluşu olumlayan hiyerarşik bir değerler sistemine gönderme yapar. Nietzsche'nin birincil hedefi, bu çöküşün sonuçlarını açığa çıkarmaktır. Bu pasajlarda Nietzsche'nin Hıristiyanlığın Tanrısını kastettiği doğru olsa bile, bundan daha geniş bir anlam ifade ettiği de aynı ölçüde doğrudur. Avrupa üzerine yayılan “gölgeler” neredeyse yaşamın her alanına sirayet eder. *Yaşam* ise dine ilişkin her tür yorumlamanın ve bakış açısının ilişkilendiği temel fenomendir. Martin Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin aydınlatan bir özet sunar, dolayısıyla da tümüyle alıntılanmaya değer:

<sup>4</sup> “Doğaya, bir tanrının iyiliğinin ve hükümlerliliğinin kanıtı olarak bakmak... bu artık sona ermiştir, insanın vicdanı artık bunu kabul etmez. Varoluşun bir anlamı var mı? Bu sorunun tümüyle işitilmesi ve tüm derinliğiyle anlaşılabilmesi için birkaç yüzyıla ihtiyaç vardır.” (GS, §307)

“Tanrı, idealar ve idealler aleminin adıdır. Bu duyular-üstü alem, Platon’dan beri, veya daha kesin bir ifadeyle, Platoncu felsefenin geç Antik Yunan ve Hıristiyan yorumlarından beri, hakiki ve gerçek dünya olarak görülmüştür.

‘Tanrı öldü’ cümlesi şu anlama gelir: Duyular-üstü dünyanın etkin bir gücü yoktur. *Yaşam* bahsetmez. Metafizik, yani Nietzsche’ye göre Platonculuk olarak anlaşılan Batı felsefesi, sona ulaşmıştır.” (‘Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü’, 61)

Bu pasajda göze çarpan birkaç şey vardır. Birincisi, Heidegger’in metafizik dediği şey, yaşamın ahlaki-dini yorumudur. İkincisi, Hıristiyanlığın dini ve ahlaki dünya görüşünün Platoncu olduğuna karar verilmiştir. Üçüncüsü ise, hem dini-ahlaki hem de metafizik olan, temellendirmelerini yaşamla kurdukları ilişkide bulurlar: yaşamı bahşederler mi yoksa geri mi alırlar? Yaşamı kuvvetlendirirler mi yoksa zayıflatırlar mı? Yaşamın yöneleceği bir hedef belirlerler mi yoksa yaşamı nihai hedeflerinden mahrum mu ederler? Kısacası, yaşamı olumlarlar mı yoksa anlamını kurutarak yadsırlar mı? Nietzsche’nin yanıtı bellidir. Dünyanın Hıristiyan ahlakınca yorumunun, insanın mutlak değeri ve onuru konusunda sunduğu avantaj ne olursa olsun, istemi yaşamın aleyhine döndürmek pahasına kazanılmış bir avantajdır bu: “Ahlaki değer yargıları, olumsuzlama yollarıdır; ahlak kişinin varolma istencine sırt çevirmesinin bir biçimidir” (WP §11, s. 11).

Bu ertelenmiş olayın ne olduğunu artık daha iyi anlayabiliriz. Hıristiyan Tanrısına duyulan inancın kaybı uzun bir tarihsel sürecin sonucudur. Bu süreçte, Hıristiyan ahlakının temel öğretilerinin – bunlar, metafizik karaktere sahiptirler- yanlış, asılsız ve hatta ödleğe olduğu görülmüştür. Buna yol açan şey, Hıristiyan ahlakının temel öğretilerinin Hıristiyanlığın doğruluk fikri adına sorgulanmasıdır. Bu doğruluk fikri ise Hıristiyanlığın Platonculuktan devraldığı mirasın bir parçasıdır. Modernitenin demirbaşlarından olan bilimsel vicdan, Hıristiyan öğretisindeki bu sahteliği artık kabul edemez. Dahası, “halk için Platonculuk” olarak Hıristiyanlığın merkezinde, dünyasal olanı aşan ideallere aşırı değer yükleme uğruna, duyusal ve “bu-dünyasal” olan herşeyin değersizleştirilmesi yatar. Dünyanın ve yaşamın anlamı aşkın ‘*Hinterwelt*’e<sup>5</sup> sürüldüğü ve bu hayattaki herşeye yalnızca öte dünyayla ilişkisi üzerinden anlam verildiği takdirde, bu iki dünya arasında çökmeye mahkum bir ayırım oluşur. Ama dahası da vardır. Bunun çökmeye yazgılı olmasının sebebi kısmen, aşkın olan ile bu dünya arasındaki metafizik ayırımın da *ahlaki* bir değerlendirme olmasıdır. Hıristiyanlıkta metafizik ile ahlak birbirinden ayrılamaz. Tüm anlamın kaynağının aşkın alem olduğunu söylemek için, kişinin aynı zamanda varoluşa dair bir *yargı bildirmesi* de gerekir, intikamla güdülenmiş bir yargı. Değişim ve tutarsızlıktan oluşan bu dünyada şeyler asla olması gerektiği gibi değildir, dolayısıyla varoluşa sırt çevrilir. Kişi suçu varoluşa yükler ve ideal bir dünya hayaliyle, sadece ölümden sonra ulaşılacak eşsiz bir cennet kurgusuyla yaşamını sürdürür. İdeal olana “evet” demek, yaşama ve yaşamın Oluş’una “hayır” demektir.

Eğer Nietzsche’nin neden tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç duyulduğunu ve bu yeniden değerlendirmenin neye dayanması gerektiğini anlamak istiyorsak, Hıristiyan Platonculuğunun teleolojik yapısını açıklığa kavuşturmalıyız.

<sup>5</sup> ‘Beri-dünya’ anlamına gelir: Duyumsanır dünyanın berisindeki gerçek, hakiki ve aşkın dünyayı kasteder.



Ahlak ve metafizik eleştirisi, teleoloji probleminde kopmaz bir biçimde bağlıdır. Tanrının ölümü, Nietzsche'nin Avrupa tarihinde şu ana kadar hayatı idame ettiren tüm ahlaki yapının çöküşü için kullandığı bir ifadedir. Bu çöküşün yol açtığı değersizlik ve amaçsızlık hissi ile cevabı olmayan “neden” sorusu ise, yaşamın ötesindeki bir başka dünyayı, bir ‘*Hinterwelt*’i artık hedefleyemeyeceğinin ve bu Öte-dünyanın yıkıldığının belirtileridir.

Hıristiyan ahlaki neyi yaşamın hedefi olarak koyar? En polemikçi tavrıyla Nietzsche, hem Hıristiyan ahlakını hem de dinini, “gerçeklikten tümüyle kopmuş” olmakla itham eder. Hıristiyanlık tamamen “kurgusal bir dünya”dan ve “hayali bir teleoloji”den ibarettir. Kişi sadece öte dünya uğruna, Tanrının krallığına girebilmek ve ebedi yaşama hazırlanmak için yaşar (AC, s. 15). Gerçekliğin bu şekilde yanlışlanması ve değersizleştirilmesi yoluyla, Hıristiyan Tanrı “hayatın tecellisi ve ebedi bir ‘evet’i olmak yerine, hayata bir çelişki” teşkil ederek yozlaşmıştır (AC, s. 18). Hıristiyan ahlaki yaşamın hedefini yaşamın ötesine yerleştirir ve yaratıcı Tanrı, İyi'nin ta kendisi olan Tanrıyla özdeş hale gelir. Böylece aşkınlık bütüncülleşir ve yaşamın *içindeki* herşeyin değeri, öte dünyaya hizmet etmesi ölçütüyle belirlenir. İçkinliğin reddi Hıristiyanlık için kaçınılmazdır. Yaşamın *içindeki* her tür aşkınlık biçimi inkar edilir, yaşamın anlamı yaşamın *içinde* değildir artık. Hal böyle iken, asla tam olarak gerçekleşmeyen, daima gelmekte olan ama asla varmayan birşey için yaşatılırız. “Aslında tüm tarih, sözde ‘ahlaki dünya düzeni’ ilkesinin çürütüldüğü bir deneydir” (EH, §3, s. 145).

Tanrının ölümü sayesinde bu aşkınlık çöker. Bu olaya esas anlamını veren de budur: Platonculuktan miras alınan aşkınlık yapısı artık imkansızdır. Son zamanlardaki, yaşama Hümanizm yoluyla anlam verme girişimleri de, zayıf oldukları için bu yarığı kapatamazlar. Zerdüş'te bu noktada “son insan”dan bahseder. “Mutluluğu icat ettik, der son insanlar ve göz kırparlar.” Yine aynı bağlamda Zerdüş'te son insana dair şunları söyler, “herkes aynı şeyi ister, herkes aynıdır”; “biri çok zekidir ve ne olup bittiğini bilir”; “birinin gündüz için küçük zevkleri diğerinin ise gece için küçük zevkleri vardır.” (*Zerdüş'tün Önsözü*, §5, s. 13). Son insan, yani ilerlemeyi ve mutluluğu yaşamın amacı zanneden insan aşkınlıktan ziyade, memnuniyet arar. Kendi ötesinden başka hiçbir şeye yönelmeyen aşkınlığın son nefesidir bu. Ötesindeki veya ilerisindeki bir şeyden başka hiçbir şeyi hedeflemeyen insanlık artık insani değildir.

Peki son insan neden bu kadar aşağılıktır? Çünkü kendisine bir hedef belirleyip kendisini aşmaktan acizdir. Bu durum onu, din adamından bile daha aşağı bir konuma sokar; en azından din adamı, insanlığın hayvani olan ile ilahi olan arasında bir yerde dengede durduğunu düşünür. Tıpkı bunun gibi, Nietzsche'ye göre, insan denilen şey hayvani olandan daha yüksek bir şeye -ki bu artık Tanrı olamaz- doğru hareket eden, bu sayede kendini aşmaya çalışan bir figürdür. “Şu ana kadarki tüm varlıklar kendilerini aşan bir şey yarattılar: ve sen bu akışı bozmak mı istiyorsun, insanı aşmaktansa hayvanlığa mı dönmek istiyorsun?” İşte bu, modern insanın ikilemini çok iyi ifade eder. Temelindeki hayvani doğayı aşmaya mecbur kalıp ebedi olana ulaşmak için çabalayan Hıristiyan, insan hayatına tam da Hıristiyanlığın ahlaki-metafizik öğretisi vasıtasıyla değer kazandıracak bir hedef yaratır. Fakat hayatın değeri böylesine düşürülünce,

modern insan ona olumlayacak hiçbir şey sunmayan hayvani varlığıyla kalakalır.<sup>6</sup> “Maymun insan için nedir? Maskaranın teki veya ona acı veren bir utanç kaynağı” (*Zerdüşt'ün Önsözü*, §3, s. 9). Hayvani olana geri dönüş, insana olumlayacağı hiçbir şey sunmaz; çünkü *olumlama*, kişinin kendisini aşan en yükseği ve en değerliyi tasarlamasını gerektirir. Oysa hayvani olan bunun için yeterli değildir.<sup>7</sup>

Özetlemek gerekirse, Tanrının ölümü düşüncesinden çıkan iki temel sonuç vardır. İlki, aşkınlığın çöküşü ve bunu takiben, yaşama bir hedef ve değer veren ahlaki yükümlülük duygusunun kaybolmasıdır. İkincisi ise, yaşamı hayvanlıktan tanrısalığa geçiş olarak yorumlamanın imkansızlığıdır. Bu, insani varoluşumuzu ve bizzat insanlığımızın tanımını sorguların kılar. Tıpkı *Zerdüşt'ün Önsözü*'ndeki ip cambazı gibi, insanlık da bir uçurumun üzerinde durmaktadır, o “sonsuz hiç”in üzerinde asılı kalmıştır. İnsanlık, öteye-gitmekten ibaret olan özünü yitirdiğinde artık gidecek hiçbir yeri yoktur.

### Dinin Değeri

Tanrının ölümüyle ilgili söylendiklerine dayanarak Nietzsche'nin dine karşı olduğu sonucuna varabilir miyiz? Bu soruyu yanıtlamak için Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yönelttiği temel itirazı göz önünde bulundurmalıyız; Hıristiyanlığın kutsal olanı, yaşamdan ayırmasına ve yaşamı her tür değerden yoksun bırakmasına itiraz etmiştir. Nietzsche, zaman ve mekan ne olursa olsun, her dinin yaşama düşman olduğunu iddia etmiş olsaydı, tutumunun evrensel olduğu yorumu yapılabilirdi. Fakat meselenin bu olmadığını gösteren birçok kanıt vardır, dolayısıyla Nietzsche'yi ‘din-karşıtı’ olarak etiketleyemeyiz. Hatta, Tanrı'nın ölümü düşüncesiyle tutarlı olumlayıcı bir din tümüyle mümkündür Nietzsche için.

<sup>6</sup> Nietzsche, hayranlığına rağmen Darwinizm'in büyük bir kusuru olduğunu söyler. İnsan eylemini tek bir hedefe, yani hayatta kalma mücadelesine indirir. Bu da Nietzsche'ye göre, yaşamı öyle bir ortak paydaya indirir ki, insanı, günümüzde yapabildiği gibi, kendisinin ötesine asla götüremez. Örneğin *Putların Alacakaranlığı*'nin “Anti-Darwin” başlıklı 14. Aforizmasına bakabilirsiniz: “şu meşhur ‘hayatta kalma mücadelesi’ söz konusuysa, bu bana şu anda kanıtlanmış bir olgudan ziyade bir kanı gibi görünür.” Ve ekler, “nerede mücadele varsa, o bir güç mücadelesidir.” (TI, s. 199)

<sup>7</sup> Bunu, günümüzde yapılan biyoloji, genetik, nöroloji, bilişsel teori araştırmaları ve insan davranışını, evrimsel açıdan açıklamaya çalışan diğer disiplinler ışığında düşünmek oldukça ilginçtir. Bu alanlarda yapılan araştırmalarda sanal bir artış vardır, ama elde edilen nedir? Tersine, toplumu bir arada tutacak bir güç ve ahlaki yükümlülük duygusu yaratabilecek bir takım değerler oluşturma imkanı artık daha da uzak görünmektedir. Bunun çok ağır toplumsal ve politik sonuçları vardır. Çağdaş dünyada sürekli denetim ve yönetim altındayız, bu hiç şüphesiz davranışımızı değiştirebilir; fakat bağlayıcı güç, şiddetin gücü ve rahatın tehdit edilmesidir, yükümlülük değil. Foucault'nun biyopolitika hakkındaki çalışmaları bu durumun çeşitli veçhelerini derinlemesine ele alır. Ayrıca Giorgio Agamben'in çalışmalarına da bakabilirsiniz, özellikle de *Amaçsız Araçlar* adlı eserine. Agamben burada, Batı'daki siyaset tarihinin yakın geçişini ‘ayırt edilemezliğin bölgesi’ olarak niteler; bu bölgede, vatandaşta vücut bulan politik yaşam ile biyolojik olarak insan olma olgusunda vücut bulan çıplak yaşamı birbirinden ayırt etmek giderek zorlaşmıştır.

“Hala kendine inanan bir halkın elbette kendine ait bir tanrısı olacaktır. Halk kendini öne çıkaran koşullara ve erdemlerine bu tanrı figürü üzerinden tapacaktır – kendinden aldığı hazzı, güç duygusunu, bunun için müteşekkir olacağı bir varlığa yansıtacaktır. Her kim servete sahipse, vermek de isteyecektir; dolayısıyla, gururlu bir halkın *kurban sunacağı* bir tanrıya ihtiyacı vardır... Bu varsayıma göre, din bir tür minnettir.” (AC §16, s. 13)

Yine dikkat edilmesi gereken şey, Nietzsche'nin burada dini, değer açısından yorumladığıdır. Mesele dinin bir değere *sahip* olup olmaması değil, bir halk adına hangi değeri *yansıttığıdır*. Nietzsche'nin kavrayışı kültürel-antropolojiktir elbette, fakat oldukça sıra dışı bir biçimde. Din, bir halkın kendini, hem hayvani hem de kutsal olanla ilişkisinde ifade ederek kozmik ve toplumsal bir düzen kurmasını sağlayan uygulamalar serisi değildir; din *istemi*, en yüksek erdemleri bir varlıkta cisimleştirme ve bu cisimleştirme sayesinde, en yüce olanı temsil etme arzusundan kaynaklanır. Tanrıya şükürlerini sunma, bir halkın en yüksek ve en mükemmel farz ettiği şeyi –erdemlerini-kutlamasını mümkün kılar.

Belli ki soru Tanrının varolup varolmamasıyla ilgili değildir, dinin yaşamın özel hareketi olan kendini aşma hareketini ne ölçüde teşvik ettiği. Değer bu hareketin içinde yaratılır veya ortaya koyulur. Bu yüzden Nietzsche Tanrının ölümünü, basitçe olgusal bir olay veya bu tür olayların altında yatan ve onları belirleyen yasanın bir sonucu olarak görmez, tarihsel bir olay olarak ele alır. Fakat Nietzsche'nin bir tarihsici olduğu yolundaki iddialar da meseleyi iskalarlar, tabii eğer 'tarihsicilik'le, Karl Popper'ın açıklıkla ifade ettiği gibi, tarihin kaderini ampirik-olmayan, doğrulanamayan yasaların yönettiği görüşü kastediliyorsa.<sup>8</sup> Nietzsche bir tarihsel kaderden söz etmez. Ona göre tarihsel zorunluluğun doğası belirlenimci yasalara değil, başka bir şeye dayanır. Nietzsche, bir yandan, Hıristiyan öğretisini çürüttüğüne inandığı ampirik kanıtlara başvurur. “Sözde ‘ahlaki dünya düzeni’ ilkesinin” dünya tarihinin bütünü tarafından, “deneysel bir biçimde çürütülmesi”, Nietzsche'nin *İnsanca, Pek İnsanca* ile *Tan Kızılığı*'nda etraflıca konu ettiği bir şeydir. Diğer yandan, ve daha önemlisi, ‘olay’ kavramı, olguyu değerden ya da olguyu yorumdan ayıran geleneksel bilimsel bakış açısıyla ele alınmaz.

Gilles Deleuze, Nietzsche üzerine yazdığı kitabında bunu çok iyi açıklar. “Bir şeyin (insani, biyolojik ve hatta fiziksel bir fenomenin) hangi kuvvet tarafından ele geçirildiğini, sarıldığını, kullanıldığını ya da onda hangi kuvvetin ifade edildiğini bilmiyorsak, o şeyin anlamını da hiçbir zaman bilemeyiz.” Der Deleuze, Nietzsche'ye göre bir fenomene veya olaya benzer birşey, “bir görünüş ya da bir ortaya çıkış değil, mevcut bir kuvvette anlamını bulan bir belirti, bir göstergedir” (Deleuze 3). Eğer Nietzsche haklıysa, basit bir görünüş söz konusu değilse, görünen şey aslında bir gösterge veya güçlerin belirli bir düzeninin belirtisiyse; o halde olay bir güçler bileşkesini ele geçiren ve onu yeniden düzenleyen bir istemdir. Bu yeniden düzenleme anlamı değiştirmekle kalmaz, görünümü de değiştirir. Şeylerin tarihi, bir istemler çoğulluğunun onları ardarda gelen özümsemelerinin tarihidir, her biri farklı bir amaca

<sup>8</sup> Karl Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*. Popper'e göre tarihsicilik bir monizm biçimidir. Tüm olayları tek bir hakikate indirger. Bu bağlamda Nietzsche elbette monist değil, plüralist bir düşünürdür.

ve farklı değerler kümesine sahiptir. Bu yüzden de, şeyler anlamlarını nihai bir ereğe borçlu değildirlir<sup>9</sup>: “varolan her ne ise, bir şekilde varlığa gelmişse, kendinden daha üstün bir güç tarafından yeni amaçlar için tekrar tekrar yeniden yorumlanır, ele geçirilir, dönüştürülür ve yeniden yönlendirilir” (GM II, §12, s. 77). Bundan çıkarılacak sonuç, Tanrının ölümünün de, bir yorumlama sonucu ortaya çıkmış bir olay olduğudur; burada yorumlama bir metnin anlamının çözümlemesi ediminden çok daha fazlasını kasteder. Bu yorumlama, bir özümseme edimidir; Hıristiyan metafizik ve ahlak tarihinin tamamını, baskın olmak için didinen yeni bir güce tabi kılar. Bu durumda, Tanrının anlamı ve değeri, Doğru, İyi, Ebedi ve Bir olanla özdeş olmaktan çıkar. Yaşam açısından bakıldığında, yaşamın değersizleştirilmesinin nihai sonucu olarak hiçlik istemini ifade eden şeye dönüşür. İstemi hiçliğe yönelten şey ise, bir intikam ruhudur.

### Aynının Edebi Dönüşü ve Aşkınlık Sorunu

Tanrının ölümü, aşkınlığın sonunun habercisidir. Tanrının ölümünün şafağında, nihai ne bir anlam ne de bir amaç mümkünken, bir özümseme ve bir anlam çoğulluğu ortaya çıkar. Ama aşkınlık sorunu açıklığa kavuşmadığı sürece, modern durumun nihilizmini aşma imkanı hep askıda kalır.

Nietzsche bu felaketin gücünü deneyimlemiş, bu sorunu eşsiz bir cesaret ve azimle ele almıştı. Sözleri sadeydi ama inanılmaz zordu; çünkü insanı, ‘insan’ olduğu ölçüde, tüm varlığını tehlikeye atmaya ve yeni bir değerlendirme biçimi yaratmaya zorluyordu. Lazım olan sadece yeni bir değerler grubu değil, kaynakları ve yaratım süreçleri bakımından tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi gerekiyordu. Peki bu yeniden değerlendirmenin unsurları nelerdir? *Nietzsche'nin Felsefesi* adlı kitabında Eugen Fink, değerlerin yeniden değerlendirilmesini dört ana başlıkla özetler: Tanrının ölümü, üst insan, güç istemi ve aynının ebedi dönüşü<sup>10</sup> (Fink, 73). Bu yazının amacı maalesef bunların dördünü de detaylarıyla ele almak değildir. Aynının bengi dönüşüne odaklanmayı seçmemin sebebi, aşkınlığın çöküşü problemiyle doğrudan ilişkili olmasıdır.

Burada sorulması gereken soru, aşkınlığın, Tanrının ölümünden sonra hala mümkün olup olmadığıdır. İnsanın nihilizmi aşması ve yeni amaçlar ortaya koyabilmesi mümkün müdür, bunun koşulu nerededir – başka bir alemde mi, yoksa gelecekte mi? *Bu dünyada* kalan bir aşkınlık mümkün müdür?

Bir önceki kısmın sonucunu tekrar edersek, ideal alemin çöküşü yüzünden yaşamın değeri artık yaşamı aşamaz. Bu ise, ya bir değersizlik hissi ile hiçlik istemine ya da içkinlikteki bir aşkınlık imkanı için yeni bir arayışa yol açar.

İlk bakışta Nietzsche bir tür içkinliği benimser gibi görünür. “Fakat bütünü dışında hiçbir şey yoktur!” diye yazar *Putların Alacakaranlığı*'nda; bu da dünyanın dışında hiçbir şeyin -ne Tanrı ne de başka bir *causa prima*- olmadığını ima eder.

<sup>9</sup> Bu, Nietzsche'nin tarihsicilikle suçlanamayacağını bir kez daha doğrular.

<sup>10</sup> ‘Üst insan’, Nietzsche'nin *Übermensch* kavramını ifade eden sözdür, çünkü üst insan bir insan değil, insanın *ötesine-geçme* hareketidir.

Kozmolojik açıdan, hiçbir nihai erek yoktur. “‘Erek’ kavramını biz icat ettik: gerçeklikte hiçbir erek yoktur” (TI §8, s. 182). Oysa sorun, bizzat yaşamın kendi değerini teşkil edip etmemesidir, fakat ‘yaşam’ bilimsel olarak anlaşıldığı sürece bu da şüpheli hale gelir. Nietzsche’nin yukarıda sözünü ettiğimiz Darwinizm eleştirisi de bunu doğrular. Yani, biyolojik bilimler yaşam için bir erek belirleyemezler çünkü başlıca amaçları yaşamın mekanik sebeplerini betimlemektir. Ne hayatta kalma mücadelesi ne de diğer türlerle rekabet birer değer gibi görür; bunlar organik yaşamın varoluşunun temel koşullarıdır, ama amaçları değildir.

Yeni bir yaşam kavramına ihtiyaç vardır. Yaşamın ta kendisi aşkınlık haline gelmelidir; dünyanın dışındaki bir şeye yönelmek yerine, yaşamın ta kendisine yönelmelidir. Peki Nietzsche’ye göre yaşamın Varlığı ne anlama gelir? Yaşamın Varlığı oluştur. Bu ifade, varlık ile oluşun ayrılığına dayanan Hıristiyan-Platonik metafiziğiyle doğrudan karşıtlık içindedir. Varlık daimidir ve değişmez; oluş ise tam tersi. Fakat Nietzsche’nin anlatmak istediği şey, Varlığın bu aşırı-değerlendirmesinin oluşu hiç hesaba katmadığıdır. Platon’a göre, oluşta her zaman bir karmaşa vardır: bir şey var mı yok mu asla ayırt edemeyiz. Bu yüzden de değişen şey asla *bir şey* değildir; anlaşılabilen ve hatta adaletsiz bir çoğulluktur. Dolayısıyla, değişen şey ancak onu *bir şey* yapacak olan değişmeyen bir idealle açıklanabilir. Bu durumda oluşun Varlığı, Varlığın bir yoksunluğu olmaksızın nasıl düşünülebilir? İşte yapılması gereken budur. “Oluş, nihai yönelimlere başvurmadan açıklanmalıdır, oluş her an gerekçelendirilmiş bir şekilde belirlenmelidir ... şimdi asla geleceğe referansla temellendirilmemelidir, geçmiş de şimdiye referansla” (WP §708, s. 377). Burada vurgulanan sadece nihai erekların reddi değil, bu reddin aynı zamanda adalet problemi ve zaman ile ilişkisidir. Nietzsche’nin onayladığı şey, her anının kendini temellendirdiği olumsuzluktur. Bu, ‘-meli, -malı’ya dayanan ahlaki yargıların imkanını da reddeder. Olan şey, ‘olması gereken’ tarafından aşıldığı ve ‘olan’ – örneğin; şimdi, bu dünyadaki durum- dünyanın dışındaki koşulsuz bir ahlak yasasıyla ölçüldüğü için, meselenin aslında dünyanın ahlaki bir yorumuyla ilgili olduğunu bir kez daha görürüz. Böylece, oluşun Varlığını düşünme girişimi, Hıristiyan ahlakını ve ardıklarını devirme girişimiyle örtüşür.

Bu görevi yerine getirmek Nietzsche’nin felsefesinde öne sürülen en önemli problemdir diyebiliriz. Bir yandan, oluş olarak yaşam güç istemidir. Güç isteminin özü, belirli bir zamanda yaşamın değeri ne ise, onu, yeni değer(ler)in yaratılmasıyla sürekli kendisine yeni bir amaç belirleyerek aşmaktan oluşur. Yaşamın devinimi, Platon’un geçiciliği tanımladığı gibi, amaçsız bir oluş değildir. Aksine, kendisini gerçekleştiren bir gücün ifadesidir. Bunu ise o gücü stoklayarak değil, yaratıcı bir dürtüyle harcayarak yapar. Özellikle bu konuda Nietzsche’nin yaşam kavrayışı ile Darwinci kavrayış arasındaki zıtlık oldukça derindir. Darwinizmin en büyük hatası, organik yaşamın evrimini, çevrenin dayattığı dışsal zorluklara adapte olma süreci olarak yorumlamasında yatar. Burada yaşam, özü itibarıyla *tepkisel* [reactive] olarak tanımlanır. Oysa güç istemi yaşamı *etkin* [active] ve dinamik olarak yorumlar: “yaşam sürecindeki özsel şey, işini içerden yürüten ve ‘dışsal koşullardan’ istifade ederek onları sömüren o şekillendirici, biçim yaratıcı muazzam güçtür” (WP §647, s. 344).

Öte yandan, oluşun Varlığı aynının bengi dönüşü olarak tekrar yorumlanır. “Dönüş, oluş halinde olanın varlığıdır”, der Deleuze (Deleuze, 24). Nietzsche’nin aynının bengi dönüşü fikri üzerine çok şey yazılmıştır. Bu düşüncüyü doğru ve tutarlı

bulmayan köklü bir Nietzsche eleştirisi geleneği bile vardır.<sup>11</sup> Bu düşünceye giderek daha çok meydan okunmuştur. Ama aslında Nietzsche'nin bu düşüncesi bize bir bütün olarak varlıklara ilişkin bir yorum sunar ve bu onun diğer temel görüşleriyle de özü itibarıyla uyusur.<sup>12</sup> Nietzsche'nin külliyatında bu düşünceye yer verdiği çok önemli yerler vardır; ilki *Şen Bilim*'in 4. Kitabıdır ve belki de en önemlisi, *Zerdüş't*ün 3. Kitabıdır, burada Zerdüş't'ün kaderi ona hayvanları tarafından ifşa edilir: "Fark et, *edebi dönüşün öğretmeni sensin* – bu artık *senin* kaderin!" (Z III, s. 189).

Aynının edebi dönüşü ne anlama gelir? Şu iki farklı ifade bize biraz ipucu verir. Birincisi *Zerdüş't*'endir. Nietzsche bu sözleri Zerdüş't'ün hayvanlarının, kartalın ve yılanın ağzından seslendirir:

"Herşey geçer, herşey geri döner; varlığın çarkı ebediyen döner. Herşey ölür, herşey yeniden filizlenir; varlığın yılı ebediyen sürer..."

Her Şimdi'de varlık başlar; Orada'nın topu hep Burada'nın etrafında dolanır. Merkez her yerdir. Ebediyetin yolu eğri büğrüdür" (Z, s. 187).

İkinci ifade ise Nietzsche'nin *Nachlass*'ından bir pasajdır:

"Dünya vardır; oluş halindeki birşey değildir, geçip gitmez. Veya: olmaktadır, geçip gider; fakat olmaya hiç başlamamıştır ve geçip gitmeyi hiç durdurmamıştır – her ikisinde de kendini sürdürür" (WP §1066, s. 548).

Bu iki pasaj bize ne anlatmak ister? Öncelikle, kozmolojik bir meseledir tartışılan. Varolanların zamanla ilişkili devinimi dairesel ve döngüsel; fakat oldukları yere geri dönen varolanlar değil, zamanın ta kendisidir. Geleneksel kavrayışa göre zaman iki asimetrik yöne doğru sonsuzca uzanır: geçmiş ve gelecek. Geçmiş veya 'öyleydi' olmuş bitmiştir ve değiştirilemez. Gelecek veya 'öyle olacak' ise henüz belirlenmemiştir, dolayısıyla bir imkanlar çeşitliliğine açıktır. Zamanın geleneksel yorumundaki sorun, zamanın iki yönde sonsuza kadar uzandığını varsaysa bile, örtük bir biçimde bunun bir başlangıcı ve bitişi, bir kökeni ve *telosu* olduğunu varsaymasıdır. Eğer zaman bir çizgi üzerinde ilerleyseydi, zamanın sonsuzluğu paradoksal hale gelirdi.<sup>13</sup> Bu yeni yoruma göre zaman ne başlar ne de biter. Bu yüzden de oluşun ne bir kökeni ne de bir sonu vardır, dönüşün kastettiği de tam budur: başlangıcı olmayan ve nihai bir duruma ulaşmayan bir oluş. Bu da, 'olmaya hiç başlamamış' olandır. Fakat ebediyen geri dönen şey tam olarak nedir? Nietzsche bunu yanıtlarken her zaman tutarlı değildir. Kimi zaman her varlığın ve her olayın geri döndüğünü ima eder gibi görünür ve şöyle der, "şu anda ve daha önceden yaşadığı hayatı, bir kere daha ve hatta sayısız kere yeniden yaşamak zorundasın" (GS §341, s. 273). Bu kavrayış pek inandırıcı değildir, çünkü şeylerin aslında *değiştğini* ve geleceğin geçmişle *aynı olmadığını* gördüğümüz

<sup>11</sup> Lou Salomé, Georg Simmel, Karl Jaspers ile Walter Kaufmann'ın eserlerine bakılabilir.

<sup>12</sup> Bunların arasında Heidegger, Fink, Deleuze, Kiosowski ve son dönemden Lawrence Lampert ile Paul Loeb'in eserleri sayılabilir.

<sup>13</sup> Kant'ın ilk antinomisi bu kozmolojik ikilemi ifade eder. Dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğu ve dünyanın zamanda ve mekanda bir başlangıca sahip olmadığı iddialarının her ikisi de tartışılabilir konulardır ve akıl tek başına bu sorunu çözemez. Kant, 'Saf Akılın Antinomisi, Transandantal İdeaların İlk Çelişkisi', *Saf Akılın Eleştirisi*, A426-A435, s. 458-464

temel deneyimimizle çelişir. Bu kavrayış Nietzsche'nin, Tanrının ölümü ile Hıristiyan ahlakının örtüsünün kaldırılmasının eşsiz olaylar olduğu ve insanlık tarihini iki parçaya bölen net bir ayrıma işaret ettiği yolundaki iddiasıyla da çelişir: "Kimileri ondan [Zerdüş] önce yaşar, kimileriye sonra..." ('Neden Ben bir Kaderim?' EH, s. 150).

Ebedi dönüşü yorumlamanın bir yolu daha vardır. Ebediyen geri dönen şey, olayların kendileri değil, değerlerin aşıldığı bir değerlendirmeye karar verme anıdır. 'Yeni', halihazırda yaşanmış bir karar anının tekrarı gibi ortaya çıkar, ebediyen dönen bir tekrar gibi. Peki tekrarlanan nedir? Sürekli yinelenen olay nedir? Bir başlangıç olayı; fakat paradoksal bir biçimde bu, herşeyin onun ardından geldiği *ex nihilo* bir kökenini veya başlangıcın asla olamayacağına da belirtir. Orijinal bir başlangıç asla olmadığını söylediğimiz sürece, her geri dönüş yeni bir başlangıçtır fakat hiçbir yeni başlangıç orijinal değildir. Edebi dönme hareketi bir İlk Defa'nın varlığını reddeder.

Bu paradoksu nasıl anlayabiliriz? İki yol vardır. Birincisinde, ebedi dönme, başlangıçların bir zaman dizisinin başında bir kereliğine gerçekleşmediğini ifade eder. Her başlangıç, tekrarladığı şeyle ilişkili bir biçimde zaten vardır. Diğer bir deyişle, her geri dönüş, başlama edimini farklı bir biçimde tekrarlar. Tekrarlanmış başlangıç, olaylar topluluğunu, bu olaylara bağlı şeyleri ve değerleri yeniden yorumlar; en önemlisi de, bunu isteyen *benliği* yeniden yorumlar. Eğer yorumlama, bir şeyin, o şeye ait güçlerin düzenlenişine göre özümsemesiye, dönüşte gerçekleşen yeniden-yorumlama da bu güçleri yeniden-düzenlemedir. Bu durumda, tabii olan güçler baskın hale gelebilir veya tam tersi. Sözü edilen şey, özdeşliğe monoton bir dönüş değildir. Aynının ebedi dönüşü farklılaşma üretir ve güçler yeni bir güç istemine göre yeniden düzenlenir.

İkinci yol ise ebedi dönüşün nedenselliğe bağlı olmadığını fark etmekten geçer. Kant'ın birinci *Kritiğinde* gösterdiği gibi, nedensellik zaman içindeki zorunlu ardardalığın kuralıdır. Bir durum, bir önceki durumu zorunlu bir biçimde takip ettiği sürece nedensellik, nesnel olayları anlamının kuralını verir. Fakat bu aynı zamanda, anlama yetisinin çözemeyeceği sonsuz gerileme sorununu da yaratmış olur. Zamanda gerçekleşen her olay zorunlu ardardalık tarafından koşullandığı için, daima başka bir olayın ardından gerçekleşmiştir, ve bu böyle sonsuza kadar gider. Dünyadaki olaylar sonsuz bir seri oluşturdıklarına göre, ebedi olan ancak başka bir aleme ait olabilir, zamanın saf görünümünün kapsayamayacağı koşulsuz aleme. Bu yüzden geleneksel zaman kavrayışında, ebediyetin ayrı bir yeri vardır. Ancak, zaman artık bu şekilde değil de, bir başlangıç anının tekrarı olarak yorumlandığında, nedensellik ardardalığın kuralı olmaktan çıkar ve ebediyet de zamandan ayrı düşünülemez. Ebedi olan andır; öteye geçme ediminin tekrardan ibarettir. İstem, yeniden değerlendirme yoluyla yeniden-yaratırken, geçmiş de olacak bir geleceğe karar verir. Kararlaştırılacak şey, kararlaştırılmış olanı da meydana getirecektir.

Birkaç örnekle daha da netleştirebiliriz. İnsanı nihai amaç olarak gören bir Hümanizma uğruna Tanrıdan feragat etmeye karar verirse, tasarladığımız gelecek, geçmiş de yeniden yorumlayacaktır. Geçmiş olan yeniden özümsemmiştir. Böylece geçmiş kendini İnsanın meydana çıkışının, mücadelelerinin ve gelişiminin tarihi olarak gösterir. Ama yine de, İnsan ve Tanrı arasındaki fark, Tanrının İnsan olarak belirli bir şekilde tekrar edilmesine dayanır. Tanrı artık aşkınlığın mekanında ikamet etmese bile, İnsan eder. Bu da, aşkınlığın mekanının yinlendiği ve korunduğu anlamına gelir, ama

farklı bir biçimde. Başka bir örnek vermek gerekirse, farz edelim ki, dini politik bir hareket kutsal kitaba ve onun öğretilerine kati bir bağlılık talep ediyor. Bu, bir tür geriye dönük, aydınlanmanın yaşanan tarihsel olaylarla lekelenmediği, hala saflığını koruduğu hayali bir kökene yönelen istemi temsil eder. Fakat kökene duyulan bu hasret de aynı hareketi izler. Geçmiş yakalama arzusu, ahlaki bir yargıdan, olması gereken uğruna şimdiki kınayan bir intikam ruhundan kaynaklanır. Olması gereken –tasavvur edilen gelecek- olmuş olandır. Fakat herşeyi düzeltecek bir geçmişe dönmek, bir kökene dönmek değildir; aksine, güçlerin yeni bir düzenlenişini üreten bir tekrardır. Bu tür bir dinsel köktencilik, güç isteminin tümüyle modern bir biçimdir; çünkü kutsal metinde yazan yasaya kati bir bağlılık, kökensel dine geri dönmek *değil*, onun tüm tarihini *revize etmek* ve *unutmaktır*. Her iki durumda da, nihai bir amaca doğru ilerlendiğine dair bir kanıt yoktur. Fakat yeni bir istemin yönetimi ele geçirdiği ve şeyleri, değerlerin yeniden-yaratılması yoluyla özümsemiği sürekli yinelenen bir durum söz konusudur.

### Acı Çekmenin Hazzı

Aynının ebedi dönüşü öğretisi, yaşamın dışında olup yaşamı temellendiren bir şeyin varlığını reddeden bir dünya yorumu sunar. Bu, Nietzsche'nin öğretisini Hıristiyanlığın ölümden sonra gelecek olan kurtuluş vaadine tümüyle karşıt bir pozisyona koymakla kalmaz, bu vaade eşlik eden acı yorumunu da sorgulamaya açar. Hıristiyanlık, günahın bedelinin acı çekmek olduğu fikriyle soluk alıp verir. Hepimiz kökensel günahla suçlu olduğumuz için de hepimiz acı çekmeye mahkumuzdur. Hıristiyanlığa göre, acı çekme olgusu yaşamın adil olmadığını gösterir. Bu yüzden de acı çekme, olumsuz bir şey olarak deneyimlenir; hayatı onun sayesinde suçlar ve mahkum ederiz. Sadece yaşadığımız için cezalandırılırız, acıyı ise bu cezanın kefaret olarak kabul etmemiz talep edilir. Daha kötüsü, kefaret olarak çekilen acı ölümlülüğün de ötesine, ebedi lanetin alemine kadar uzanır. *Romalılar* 6:23'te yer alan çok önemli bir pasaj tam da bunu ifade eder: “Çünkü günahın bedeli ölüm; Tanrı'nın armağanı ise Efendimiz İsa Mesih'te sonsuz yaşamdır.” Burada sözü edilen ölüm ikinci bir ölümdür, yaşamın sonunda sadık kulları bekleyen ebedi yaşama karşıt ebedi bir ölümdür bu.

Ebedi dönüş bunu tümüyle değiştirir. Hayatımızdaki olayları sürekli tekrarlayacağımızı kabul edip onaylarsak, çekmemiz gereken acıları da zorunlu bir biçimde onaylamalıyız. Bir anlamda aşkınlık, farklı bir hayat yaşama ve acıdan kaçma arzusuyla bağlantılıdır. Hıristiyanlık bunu ‘yeni hayat’ kavramında idealize etmiştir, yalnızca kurtarıcı İsa Mesih'in günahlarımızı sileceğini kabul edersek ulaşabiliriz bu ‘yeni hayat’a. Peki ama ya ‘yeni hayat’ asla yeni değilse, ya daima tekrarlanıyorsa? Ya kişi yeni değerlerin yaratımı yoluyla kendini yeniden-istediği o ana geri dönüyorsa sürekli? Bu durumda, hayatın sadece iyi yanlarına tutunmak için kötülerinden ayıklamak imkansızdır. Dolayısıyla kişi, Hıristiyan öğretilerine göre kurtuluşa bile nihayete ermeyecek bir acıya ‘evet’ demek zorunda kalır. Acı çekmemizin bir sebebi kalmaz, sonunda bizi bekleyen bir ödül yoktur. Bu yüzden de çektiğimiz acı son derece anlamsızdır. Peki Nietzsche bunu bir olumlamaya nasıl döndürür?

Nietzsche'nin acıyı yorumlaması oldukça tuhaf görünür. Acıyı hayatlarımızdan uzaklaştırmamız gerekmez mi? Şart değil. Acı ancak olumsuz ve zararlı bir şey olarak anlaşıldığında, ondan kaçınmaya ve kurtulmaya çalışırız. Son İnsan'ın da yaptığı budur.



Fakat böyle yaparak, acının hayatlarımız üstünde söz sahibi olmasına ve koşulları belirlemesine izin vermiş oluruz. Acıdan kaçınma böylece kaderimizin kuralı haline gelir ve biz de karşılığında onun kölesi oluruz. Philip Kain bu konuda oldukça güçlü bir yorumda bulunur: “Ebedi dönüşü benimsemek, acıyı kendi kendimize dayatmaktır, anlamsız, öylesine, hiç sebebi olmayan bir acıyı. Ama aynı zamanda bu, varoluşun masumiyetini yaratır. Acının anlamsızlığı, acının masumiyetidir” (Kain, ‘Nietzsche, Ebedi Yinelenme ve varoluşun Dehşeti’, s. 59). Bu okuma çok önemli noktalara değinir. Acılarımız olmasaydı ne yapardık biz? Bizi biz yapan şey, tıpkı mutluluklarımız gibi, acılarımız da değil midir (belki acıların payı daha bile çoktur)? Bizi oluşturan, acılarımıza sabırla katlanmak ve onları atlarmaya uğraşmak değil, onları olumlamaktır. Bunu yapabilen kişi, yaşamı yargılamanın, suçlamanın ve değersizleştirmenin yükünden kurtulur. Nietzsche’nin görüşünü şöyle özetleyebiliriz: hiçbir amaç ve hedef olmaksızın yaşamın olumlanması, acının olumlanmasını gerektirir; ancak bu sayede intikam ruhundan azat oluruz ve Hıristiyan ahlakının ‘hayır!’cılığından kurtuluruz.

Acının olumlanmasında dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır. İnsan hayatının akışının, doğumdan ölüme doğru tek bir yönde ilerleyen ve geri döndürülemeyen bir süreç olduğu fikri epey yaygındır. Kişisel kimliklerimiz de bu zaman yorumuna derinden bağlıdır. Hayatlarımız boyunca kimliklerimizin aynı kaldığını varsayarız; çünkü olduğum bu ‘ben’, hayatımı oluşturan tüm şimdiler silsilesi boyunca her an mevcuttur. Fakat bu sadece bir varsayımdan ibarettir. Eğer zaman bir şimdiler dizisi yerine, aynının ebedi dönüşü olarak kurulsaydı, ‘ben’in geri döndüğü benlik aynı olsa bile, asla kendisiyle özdeş olmazdı. Nietzsche’nin, hayatımı sayısız kere yeniden-yaşadığımı söyleyen görüşü, aslında birçok benliğin içinden geçtiğimi ve hayatımın bu benlikler çoğulluğundan ibaret olduğunu öne sürer. Bu benlikler çoğulluğunda, yine kesin olarak bana ait bir benliğe dönerim sürekli. Fakat döndüğüm bu benlik, olduğum benlikten de farklıdır aynı zamanda. Kimliğim yaşadığım değişimler sonucu aynı kalmaz. Anların, saatlerin ve günlerin ardarda dizildiği tek bir çizgi gibi gelişen bir tarihe göre değil; farklı bireyselliklerle kendimi yineleyerek yaşarım.

Belirtmek gerekir ki, aynının ebedi dönüşü sadece yaşamın masumiyetini deneyimlememizi değil, belirli bir benlik kavrayışından da sıyrılmamızı da mümkün hale getirir. Hıristiyan ahlakı ile benliğin, suçluluk duyan vicdanlı bir kişi olduğu fikri içiçe geçmiştir. Benliğin içselleştirilmesi, ahlaki olarak sorumlu failer olarak düşünebilmemiz ve eylemde bulunabilmemiz için zorunludur. Özgür-istemli varlıklar olarak biz, dünyanın günahlarından ve adaletsizliklerinden bir nebze de olsa bağımsız olduğumuzu düşünmek isteriz. Bu da, özünde hep aynı kalan bir kimlik kavrayışında somutlaşır. Aynının ebedi dönüşü bizi, bu tür bir benlik düşüncesinden ve varoluşu suçlama eğiliminden kurtarır. “Acı çekenler iki türdür: ilki, yaşamın aşırı bolluğu yüzünden acı çekenlerdir – onlar hem Dionysoscu bir sanat hem de hayatın trajik bir tasvirini ve sezgisini isterler-; diğer tür ise yaşamın yoksullaşması yüzünden acı çeker...” (NW, s.127)

“Dionysoscu” acı bir kefarete değildir ve kişiyi pasifleştirmez. Bu acı bir güç istemi olarak yaşamın ta kendisidir ve halihazırda varolan güçlerin istikrarını bozan yeni bir enerji açığa çıkarır. Acı çekmekten duyulan haz, güç isteminin aşırı bolluğundan doğan uyumsuzluk duygusunun, bu hayattaki güvenlik duygusuyla karşılaşmasından ve

onu aşmasından doğar. Acıdaki hazzın dönüşünü olumlamak, yalnızca kendini amaç edinen ebedi dönüş halindeki yaşamın hiçbir kısıtlama olmaksızın olumlanmasıdır.<sup>14</sup>

## KAYNAKÇA

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy (Nietzsche ve Felsefe)*. Çeviren: Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 2006.

Fink, Eugen. *Nietzsche's Philosophy (Nietzsche'nin Felsefesi)*. Çeviren: Goetz Richter. New York: Continuum, 2003.

Heidegger, Martin. "The Word of Nietzsche: God is Dead", *The Question Concerning Technology and Other Essays* ("Nietzsche'nin Sözü: Tanrı Öldü", *Teknoloji Sorusu ve Diğer Denemeler*). Çeviri ve Giriş yazısı: William Lovitt. New York: Harper, 1977.

Kain, Philip. "Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence" ("Nietzsche, Ebedi Dönüş ve Varoluşun Dehşeti"). *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 33, Spring 2007, pp. 49-63. *Project Muse*, August 2011.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science (Şen Bilim)*. Çeviren: Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974.

---*Ecce Homo (İnsanca, Pek İnsanca)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*The Anti-Christ (Deccal)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*The Twilight of the Idols (Putların Alacakarnalığı)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

---*Nietzsche contra Wagner (Nietzsche Wagner'e Karşı)*. Çeviren: Judith Norman. *The Anti-Christ, Ecce Home, Twilight of the Idols and Other Writings (Deccal, İnsanca Pek İnsanca, Putların Alacakarnalığı ve Öteki Yazılar)*. Editörler: Aaron Ridley ve Judith Norman. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

<sup>14</sup> Nietzsche'nin eserlerinin kısaltmaları:

EH : Ecce Homo

GS : The Gay Science (Şen Bilim)

WP : The Will to Power (Güç İstenci)

Z : Thus Spoke Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüş)

AC : The Anti-Christ (Deccal)

TI : Twilight of the Idols (Putların Alacakarnalığı)

GM : On the Genealogy of Morals (Ahlakın Soykütüğü)

NW : Nietzsche Contra Wagner (Nietzsche Wagner'e Karşı)

---*Thus Spoke Zarathustra (Böyle Buyurdu Zerdüşt)*. Çeviren: Clancy Martin. Giriş yazısı: Kathleen Higgins ve Robert Solomon. New York: Barnes and Noble, 2005.

---*The Will to Power (Güç İstemi)*. Çeviren: Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.

---*On the Genealogy of Morals (Ahlakın Soykütüğü)*. Çeviren: Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1967.

Popper, Karl. *The Poverty of Historicism (Tarihselciliğin Yoksulluğu)*. London: Routledge Classics, 2002. Yeniden Basım: 2004. *Google Books*.

## YAZAR HAKKINDA

Patrick RONEY, Yrd. Doç. Dr.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: proney@ku.edu.tr

## ABOUT THE AUTHOR

Patrick RONEY, Assist. Prof. Dr.

Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: proney@ku.edu.tr

## ÇEVİRMEN HAKKINDA

Elis ŞİMŞON, Araş. Gör.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul.

E-posta: esimson@ku.edu.tr

## ABOUT THE TRANSLATOR

Elis ŞİMŞON, Res. Assist.

Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul.

E-mail: esimson@ku.edu.tr



*Uludağ Üniversitesi*  
*Fen-Edebiyat Fakültesi*  
*Felsefe Dergisi*, Görükle, Bursa  
kaygi@uludag.edu.tr

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>  
Tel: 0 224 294 1826; Faks: 0 224 294 1897

### **Yayın İlkeleri**

1- *Kaygi. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Üniversitelerin Felsefe Bölümleri öğretim elemanları ve öğrencilerine açıktır. Diğer bölümler ve kişilerden gelecek yazılar için yayın kurulu yetkilidir.

2- Hakemli olan dergi yılda iki kez (Bahar / Güz) yayınlanır.

3- Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir. Hakemlere gönderme ücreti (50 TL) yazı sahiplerinden alınır.

4- Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Her makalede, ana başlığın hemen altında, biri Türkçe biri batı dillerinde olmak üzere 200 kelimeyi aşmayan özet/abstract yer almalıdır.

5- Anahtar terimler (key terms) hemen özeti altında verilmelidir.

6- Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kâğıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol, üst, alt ve sağ marjlar en az 2,5 cm bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların alt başlıkları, ana başlığa göre bir küçük punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 12 ile yazılmış ve bir adet CD'ye kayıtlı halde gönderilmelidir.

7- Yazılar, yayın kuruluna üç kopya olarak gönderilmeli; bir kopya hariç, diğerlerine yazar(lar)ın ad ve soyad(lar)ı yazılmamalıdır.

8- Yayın kuruluna ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirmek üzere isimsiz (şifre numaralı) olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. 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 kuruluna gönderilmelidir.

9- Bahar sayısı için yazılar, Ocak ayının ilk haftası, Güz sayısı için Temmuz ayının ilk haftasına kadar gönderilmelidir.

10- Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 3 (üç) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.

11- Kaynaklara göndermeler 'metin içi kaynak gösterme' sistemi (APA biçimi) olarak adlandırılan yöntem göz önüne alınarak yapılmalıdır.



*Uludağ University*  
*Faculty of Arts and Sciences*  
*The Journal of Philosophy*

Görükle, Bursa

kaygi@uludag.edu.tr

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

Phone: 0 224 294 1826; Fax: 0 224 294 1897

### **Publication Rules and Principles**

1. *Kaygi*: Journal of Philosophy of Uludağ University's faculty of Arts and Sciences is open to all of teaching staff and Ph. D. students of philosophy. Otherwise editorial board is authorized.

2. *Kaygi* is a bi-annual journal (as Spring and Fall issues).

3. *Kaygi* publishes original articles, translations and book reviews. Responsibility of any kind of work is held by its author. The expense of post (50 €) is demanded form the author.

4. Papers may be in Turkish or in European languages (English, German and French). Papers must be accompanied by an abstract (not longer than 200 words) both in original language and in English.

5. Key Terms (between 5-10) must be given just after the abstract.

6. Articles must not exceed 5000 words; they must be typed in A4 format and as double spaced lines by leaving 2.5 cm margins both on the right - left sides and on the top and below. The sub titles of the articles must be written bold in a smaller typing- size according to the title starting from the left margin. The articles approved to be issued must be sent being written in the Word Program in Times New Roman 12 font and recorded on a CD.

7. The author's identity is not revealed to the referees at any stage of the process. Hence authors are kindly requested to avoid in their manuscripts (except the original copy) any self-references or expressions that may reveal their identity.

8. Papers attained to the Board are first checked as to its content and meeting the rules of the Journal, then send to two authorized referees in order to be evaluated academically. According to results received form referees paper is either published or demanded some corrections or refused. Corrections must be conveyed at most in a month.

9. Articles for Spring issue must be sent by the fist week of January and for Fall issue by the first week of July.

10. Three copies of the issue in which the article is published are sent to the author for the copyright.

11. References must be in APA format.

## Metin İçi Kaynak Gösterme Sistemiyle İlgili Açıklamalar

*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 virgöl 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 tamamiyle 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 virgöl (;) 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.” İbaresini 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 virgöl boşluk gelecek şekilde parentez 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 yayımlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgöl kullanılır, yayım yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayım 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 326oks.

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:

KUÇURADİ, 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 virgöl (;) konularak yazılır.