

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



# Kaygı

Sayı 19, GÜZ 2012



## *Kaygı*

*Uludağ Üniversitesi  
Fen-Edebiyat Fakültesi  
Felsefe Dergisi*

Görükle Kampüsü, Bursa

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

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

Tel: +90 0 224 294 1825; Fax: +90 0 224 294 1897



**Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**

Sayı 19, Güz 2012

**Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi**

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Editör**

Doç. Dr. Metin BECERMEN

**Danışma Kurulu**

- |   |  |
|---|--|
| Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan Üni.) | Doç. Dr. Uğur EKREN (İstanbul Üni.)          |
| Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Üni.)         | Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN (ODTÜ)                |
| Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üni.)        | Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üni.)        |
| Prof. Dr. Christof BERNS (Freie Üni.)         | Yrd. Doç. Dr. Gökhan Y. DEMİR (Uludağ Üni.)  |
| Doç. Dr. Talip KABADAYI (Adnan M. Üni.)       | Yrd. Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Karatekin Üni.)  |
| Doç. Dr. Aydın TOPALOĞLU (29 Mayıs Üni.)      | Yrd. Doç. Dr. Funda N. SERİN (19 Mayıs Üni.) |
| Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üni.)          | Öğr. Gör. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üni.)       |
| Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üni.)    |  |

**Yayın Kurulu**

- Öğr. Gör. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üni.)  
Araş. Gör. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ Üni.)  
Öğr. Gör. Ayşegül ÇIVGIN (Uludağ Üni.)  
Araş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Uludağ Üni.)  
Araş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)  
Araş. Gör. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)  
Araş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üni.)

**Yazışma Adresi**

Uludağ Üniversitesi,

Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, BURSA

“Kaygi” hakemli bir dergidir. *Index Islamicus*, *Philosopher’s Index*,  
*IndexCopernicus* ve *MLA Bibliography*  
tarafından listelenmektedir.

ISSN: 1303-4251

kaygi@uludag.edu.tr

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

Tel: 0 224 294 1825; Faks: 0 224 294 1897

**İç düzen & Kapak**

U.Ü. Basımevi Müdürlüğü 0224-29 40 532 & Verka 0224-223 72 10

**Baskı**

Uludağ Üniversitesi Matbaası

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



*Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*

Number 19, Fall 2012

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

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

*Editor*

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN

**Board of Consultants**

Prof. Dr. Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan Uni.) Assoc. Dr. Uğur EKREN (Istanbul Uni.)  
Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Uni.) Assoc. Prof. Dr. Elif ÇIRAKMAN (ODTU)  
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag Uni.) Assoc. Prof. Metin BECERMEN (Uludag Uni.)  
Prof. Dr. Christof BERNS (Freie Uni.) Assist. Dr. Gökhan Y. DEMİR (Uludag Uni.)  
Assoc. Dr. Talip KABADAYI (Adnan M. Uni.) Assist. Prof. Dr. Ömer BOZKURT (Karatekin U.)  
Assoc. Dr. Aydın TOPALOĞLU (29 Mayıs Uni.) Assist. Funda N. SERİN (19 Mayıs Uni.)  
Assoc. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludag Uni.) Teaching Assist. Dr. Elif NUYYAN (Uludag Uni.)  
Assoc. Dr. Çetin TÜRKİYILMAZ (Hacettepe Uni.)

**Editorial Board**

Teaching Assist. Dr. Elif NUYYAN (Uludağ Üni.)  
Research Assist. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludag Uni.)  
Teaching Assist. Ayşegül ÇIVGIN (Uludag Uni.)  
Research Assist. Ümit ÖZTÜRK (Uludag Uni.)  
Research Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)  
Research Assist. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)  
Research Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludag Uni.)

**Mailing Address**

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

“Kaygı” is a bi-annual academic philosophical journal  
and listed in *Index Islamicus*, *Philosopher's Index*, *MLA Bibliography* and *IndexCopernicus*.

ISSN: 1303-4251

kaygi@uludag.edu.tr

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

Phone: +90 224 294 1825; Fax: +90 224 294 1899

**Designer**

U.Ü. Publishing House 0224-29 40 532

**Printed**

in Uludag University



Sunu .....	9
Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri .....	11
Ülker ÖKTEM	
Aristoteles'te Sanatın Neliği ve İşlevi .....	27
Hülya YETİŞKEN	
Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış .....	37
Erdoğan SAYAN	
Belirlemci Etik'te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağntısı ve Rasyonalite (Spinoza Örneği) .....	55
Tuncay CEYLAN	
Geçmişle Gelecek Arasında İnsan .....	77
Yavuz KILIÇ	
Hegel'in Tinin Görüngübilimi'nde ve Kültürlerarası Diyalogda Tanıma Kavramı .....	91
Evrin KUTLU	
Parmenides'in Monizmi Üzerine Düşünceler .....	105
Musa DUMAN	
Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryanilerde Felsefi Düşüncenin Gelişimi .....	123
M. Nesim DORU	
Alternatif Olanaklar Prensibinin İki Türü .....	133
Hasan Çağatay, METU	
Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması .....	139
Funda GÜNŞOY KAYA	
Modern Mantık Açısından Ahlâk Çıkarımı .....	159
Fikret OSMAN	
Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi .....	165
Ahmet BAYINDIR	
Thomas Kuhn'un <i>Paradigma</i> Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme .....	173
Ümit ÖZTÜRK	
Avustralya ve Yeni Zelanda'da Çokkültürlülüğün Değişen Yüzü .....	193
Celalettin YANIK	

Kitap İnceleme ..... 207

Ayşe Gül ÇIVGIN

Kitap İnceleme ..... 213

Ümit ÖZTÜRK



Preface.....	10
Effects of Charles Darwin’s Theory of Evolution in Tanzimat.....	11
Ülker ÖKTEM	
The Nature and the Function of Art in Aristotle .....	27
Hülya YETİŞKEN	
A Look at the Basic Problems of the Analytic Philosophy of the Mind .....	37
Erdoğan SAYAN	
The Relationship of Freedom-Necessity that is a Paradoxical Situation in Deterministic Ethics, and Rationality (Spinozan Example).....	55
Tuncay CEYLAN	
Man Between Past and Future .....	77
Yavuz KILIÇ	
Der Begriff der Anerkennung in G.W.F. Hegels <i>Phänomenologie des</i> Geistes und im interkulturellen Dialog.....	91
Evrin KUTLU	
Reflections on Parmenides’ Monism .....	105
Musa DUMAN	
Development Of The Philosophical Thought in Syrians in Light Of Greek and Islamic Influence .....	123
M. Nesim DORU	
Two Kinds of Principle of Alternative Possibilities .....	133
Hasan Çağatay, METU	
The Neutralization of Political and Revolutionist Politics: Carl Schmitt’s reading of Marx.....	139
Funda GÜNŞOY KAYA	
Moral Inference from the Point of Modern Logic .....	159
Fikret OSMAN	
A Comparison of The Rational and Existential Theology .....	165
Ahmet BAYINDIR	
An Analytical Examination on Thomas Kuhn’s Conception of <i>Paradigm</i> .....	173
Ümit ÖZTÜRK	
The Changing Face of Multiculturalism in Australia and New Zealand.....	193

Celalettin YANIK

Book Review ..... 207

Ayşe Gül ÇIVGIN

Book Review ..... 213

Ümit ÖZTÜRK



## **Sunu**

*Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nin 2012 Güz sayısı ile sizleri yeniden felsefe dünyasında bir gezintiye çıkarıyoruz. Felsefenin farklı konu, problem ve filozoflarını ele alan bu sayımızla birlikte felsefe yolculuğumuzda biraz daha mesafe kat ettik.*

Dergimizin kalitesini ve sürekliliğini korumak için sizlerin -hem okuyucularımızın hem de yazıları ile dergimize katkı veren felsefecilerin- yardımına ve desteğine her zamankinden çok gereksinmemiz olacaktır. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle.

***Yayın Kurulu***

## **Preface**

We would like to take an intellectual trip within the world of philosophy with our periodical journal “Kaygı”, of Fall 2012 issue, which is publication of Uludağ University, The Faculty of Arts and Sciences, Philosophy Department. We got a few more steps in this trip of philosophy altogether by examining the some philosophical problems, subjects and the theories of philosophers.

To keep the quality and continuity of our journal, we are always in need of the help and contributions of yours and the ones who are keen on the philosophy as well, more than usual.

With the hope of meeting in our mew issues.

***Editorial Board***

## **Effects of Charles Darwin's Theory of Evolution in Tanzimat\*\***

### **Abstract**

The aim of the presenter of the article is to give the results of the studies carried out on the Theory of Evolution by Charles Darwin and to compare and contrast the views of some thinkers of the Tanzimat who produced their works under the influence of the theory. Nearly all thinkers of the Tanzimat, excluding a few, appropriated the theory of evolution of Charles Darwin. It has been observed that the thinkers of this particular period in the history of the Ottoman Empire tried to put some of the principles of the theory into practice in the same manner like such European scholars as Auguste Comte, Herbert Spencer and some others. In the final part of the study, the significant impact of Darwin's theory on both European and Ottoman philosophers of the period in which the theory came to be known is revealed.

### **Key Words**

Evolution, Natural Selection, Species, Struggle for Survival, Progress, Perfection.

## **Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri**

### **Özet**

Bu makalenin yazılış amacı, Charles Darwin tarafından öne sürülen evrim kuramını incelemek ve kuramın etkisi altında kalarak eserlerini kaleme almış olan bazı Tanzimat düşünürlerini bu açıdan değerlendirmektir. Birkaçı hariç, neredeyse tüm Tanzimat düşünürleri Charles Darwin'in evrim kuramını benimsemişlerdir. Öyle ki, bu dönemde yer alan bazı Osmanlı düşünürleri, kuramı, Auguste Comte, Herbert Spencer ve diğer bazı Avrupalı düşünürlerle aynı tarzda topluma uygulamayı da denemişlerdir. Bu da Darwin'in evrim kuramının hem Avrupalı hem de Osmanlı düşünürleri üzerinde kuvvetli bir etkisi olduğunu göstermektedir.

### **Anahtar Sözcükler**

Evrim, Doğal Ayıklanma, Tür, Hayat Kavgası, İlerleme, Mükemmelleşme.

---

\* Ankara University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Atatürk Bulvarı No.45, 06100 Sıhhiye/Ankara-TURKEY. E-mail address: ulkeroktem3@hotmail.com phone: (0312) 310 32 80 /1239

\*\* This topic is excerpted from a master's thesis written in 1985 and not yet published.

## 1. Introduction

There was a considerable increase in the bulk of studies in natural sciences in Europe throughout the nineteenth century. In Germany, for instance, Johann Müller the biologist dominated the studies in biology in Berlin Universities and made valuable contributions to the field of study by producing a number of biologists between 1833 and 1859. Schleiden, a student of him, discovered that all tissues of plants are made up of similar tiny units called 'cell' in 1839. Just a year after this discovery, Schwann proved animals to have a similar structure. Another student of Müller, Rudolf Virchow tested diseased cells and had his *Cellular Pathology* published in 1858. He, thus, established the principle of carrying on a number of tests on diseased cells in medical studies. The foundation of Embryology was laid by Carl Ernest von Bear, another German man of science in the nineteenth century. In France, Claude Bernard made his well-known discoveries in nervous and digestive systems on the one hand and laid the foundations experimental medicine through his *Introduction to the Study of Experimental Techniques in Medical Science* on the other. George Cuvier had his course notes published under the title *Le Renge Animal*, in which he examined animals by dividing them into four groups as vertebrates, arthropods, thorny skins and molluscs. Cuvier, furthermore, developed the 'theory of catastrophe' which depends on the view that many animal species have become consecutively extinct. Since he, like Linne, belived in the permanence of the species strongly, he accepted that the extinct species had disappeared because of catastrophes and new species were created on the termination of the effects of the calamity. The very theory of Cuvier had dominated the circles of science until Darwin's theory of evolution was introduced.

Bacteriology, one of the branches of biology, was also established in the nineteenth century. The fact that tiny organisms get sour, putrefy and become rot was discovered by Schwann through experiments and from 1857 onwards Louis Pasteur carried on his work in this field and he finally proved that there is no such a thing as

'self-production'. Only then was the mystery of epidemics unravelled. (Adivar, 1980, p.302). Charles Darwin first, in 1859, had *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, which included his theory of evolution depending on his observations, published and shortly after, in 1871, he had *The Descent of Man* printed.

Much as it did in 19th.-century Europe, Charles Darwin's theory of evolution had a significant echo in Turkey during Tanzimat, the period when Turkish contacts with Europe increased, and inroads into our culture were made through translation into Turkish of works in the fields of mathematics, chemistry and biology, as well as works about positivism, historical materialism and various currents of philosophy, etc.

This well-known theory of Darwin has preserved its peculiar popularity to the present day and has influenced scientific circles deeply all over the world. The theory was also introduced into our country and was accepted enthusiastically during the period of the Ottoman Reformation, 'Tanzimat'. We, therefore, in this article, aim at dealing with the studies of such men of thought as Baha Tevfik, Asaf Nef'i, Suphi Ethem, Ethem Nejdet, Memduh Süleyman, Ahmet Mithat, Satı el-Husri, Bedi Nuri and İsmail Fenni Ertuğrul and at depicting the dimensions which evolutionary Darwinism took on.

The concept of evolution came to be known through the studies of John Ray in the seventeenth and the studies of Carl von Linne in the eighteenth centuries respectively on the determination and definition of what 'species' is. Both John Ray and Linne tried to classified animals and plants within a single system of classification and they, therefore, determined a concept called 'species'. In 1686, John Ray determined the first classification of the individuals of a species by depending on their most stable and outstanding characteristics, according to which every single species is unchanging and permanent. The changes are accepted to be of little importance and disappearing. Ray initially claimed that a species cannot be produced from the seeds of a different species and, therefore, came to believe that cannot be changed at all. On his observations, however, he changed his view and began to believe in the transformation of species. (Glass, 1959, p.35.)

Initially belived in the fixity of the species, Buffon conducted research into this field. He observed that there were minor typical alterations from time to time. The traces of the preceding types, however, were being preserved and it was observed that the succeeding individuals, the descendants, bore the typical signs of the preceding ones. Buffon gives the nonfunctioning hoofs of pigs as an example. He, therefore, understands that some species are defective varieties of another and claims that apes belong to an subvariety of human species and donkeys belong to a subgroup of horses. Buffon reveals this view that animals are transformed under external effects in his 'The Succession Beings' and he states that climate and dietary treatise lead to the emergence of gradual changes in living organisms. (Singer, 1962, p.295.)

As far as it is understood, the issue of the constancy of species had been considered before Lamarck and Darwin dared to mention what they thought. Certain changes had been discerned, but the reason why there occurred a change had not been considered. No theory had been formulated before Lamarck and Darwin. They were the scientist, however, who proposed theories and who tried to explain the reasons for the transformation.

Before Charles Darwin, therefore, several scientists had been calling the attention of scientific circles to the presence of evolution in nature for centuries. Because of some influential scientists like Cuvier, however, the view that there was no such a thing as evolution had not been accepted. After the theory of evolution was proved, by Charles Darwin, the concept came to be accepted widely.

In "*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*" published in 1859, Darwin asserted that: "Species are not immutable or limited in number; in reality they mutate over long periods of time. All varieties of a species come from a common ancestor and a series of species come from one species that, in itself, is a new species replacing an older one of the same family" (Darwin, 1952, p.170).

Having based his theory on paleontological and embryological findings as a result of studying different varieties of chaffinch in the Galapagos archipelago, Darwin stated that, by way of natural selection, some intermediate species come into being which make mutation from one species to another possible. Thus, Darwin shattered Aristotle's theory of "*immutability of species*" asserting that individuals cannot depart

from the main form of their species, as well as that species and genus are always permanent, since, according to Aristotle, what really exists are individuals.

Individuals are primary substances, i. e., that is, they are made of matter and form. Form means both the form perceived by the senses, and essence grasped by the mind. Form means coming into being or bringing into being, always in natural ways. What makes the *individual* an individual of a particular species, not of another species - the form of "*being an individual of a species*" - is a secondary substance.

According to Aristotle, species (humans) and genus (animals) are secondary substances, further meaning that species and genus are essences that determine the uncertain substance of an individual as "*this individual*" of a specific species instead of another species. Thus, species and genus are not somewhere other than in the individual, but always in the individual, the reason for its being an individual of a specific species. Since essence is one, the same, invariable, permanent, constant, eternal, complete and perfect, the individual - such as an individual of a specific species - is permanent, eternal, complete and perfect. And since essence is constant, changes in the individual, such as growth, development and aging, etc., are not essential but coincidental according to Aristotle.

However, Darwin emphasized that changes are not coincidental, but essential, inasmuch as species mutate gradually in the very long term; that is, individuals are not permanent. In as much as change is essential, other individuals, thus other species, come into being - an endless, limitless process erasing/blurring boundaries between species.

Thus, it can be seen why Darwin's theory - which is diametrically opposite to Aristotle's - had such a profound impact upon 19<sup>th</sup>-century Europe which had long been long under the spell of Aristotle's thought. Attempting to use Darwin's influence as a social doctrine, a social application of his theory was immediately made by philosophers such as A. Comte, H. Spencer, K. Marx.

Comte asserted that societies pass through three psychological stages: the "theological, metaphysical and positive", with the latter being the most advanced level; Spencer asserted that societies resemble an organism which grows, develops and becomes more complex, with its parts becoming interconnected, and Marx asserted that societies, through various means of production, pass through the stages of "feudalism, capitalism and socialism."

Despite Darwin stressing that natural selection does not take species to perfection, (nor does his theory propose perfection), but that what survives are the "strongest" or "fittest", those principles were applied to social theory by Comte, Spencer and Marx understanding social progress in terms of evolution, therefore classifying phases of social change according to various factors (psychological or through ownership of production means) and asserting that gradual evolutionary changes of societies terminate with the third afore-mentioned stage which they considered the most advanced and perfect.

## 2. Effects of the Theory in Tanzimat

In an era when various currents of ideas existed both in Europe and in Tanzimat, the concept of evolution (scientifically meaning gradual mutation from one living species to another) attained social definitions such as “*forward change, progress, development,*” and “*perfection*”, that is, movement from a less-developed to a better, more positive state, while, scientifically, the concept did not include such meanings.

What echoes did the social theory of ‘evolution’ have in Tanzimat? - that is, who adopted it, who did not, and how was it interpreted?

Turkish scholars who adopted - or adapted - Darwin’s concept to social theory were Baha Tevfik, who published the first journal of philosophy in Turkey, Sati el-Husri, Bedi Nuri, Asaf Nefi and Suphi Ethem, all of whom were particularly influenced by Comte and Spencer and made social applications of evolution theory. Those who did not were Ahmet Mithat, Ethem Nejdet, Memduh Suleyman and İsmail Fenni Ertuğrul. And quotes would be useful in considering the views of those who did and did not adopt the theory:

Baha Tevfik<sup>1</sup> (1881-1914), in an article, “*Mysteries of the Universe*”, which he translated from Ernest Haeckel and published in the Journal of Philosophy, stated that although “*The Law of Perfection*” (indicating the universe as nothing but a continuous perfection) is a concept known since antiquity, it was clarified in the second half of the 19<sup>th</sup> century. He stressed that Goethe, the German poet, first grasped this law in 1799, with Lamarck being able to bring refinement to it in 1809, while it was Darwin who gave it real value and scientific form in 1859. Tevfik also asserted that the key was thereby acquired to a most important question deserving to be called the “*mystery of mysteries*”, that is, “*the source and place of human beings in nature*” (Haeckel, Ernest, “Kainatın Muammaları”, *Felsefe*, 1 (1), p.24.)

Baha Tevfik who, additionally said that “merely looking into the faces of monkeys would suffice to demonstrate that human beings do not come from another source”, stated as well that, some trivial differences aside, humans and monkeys do not constitute two separate species; humans differ from animals only by their perfection, and there are not any other differences (Haeckel, *ibid*, p.175).

Sati el-Husri<sup>2</sup> (1884-1968), in the introduction to his work, “*Ethnography*”, talked about the place of humans in nature, thereby initiating a debate as to whether

<sup>1</sup> Baha Tevfik is a graduate of the School of Political Sciences. He established the library of “*Renewal of Science and Literature*” and published eleven volumes of work from it. Among his works are “*Renewal of Science and Literature,*” “*Feminism,*” “*Psychology,*” “*Nietzsche,*” “*Conversation on Sensitivity and the New Ethics*” and some monographs. Among his translations are “*Mysteries of the Universe*” from Ernest Haeckel, “*Substance and Force*” from Louis Büchner, and “*Philosophy of History*” from Alfred Fouillere. His main articles are “*Plato and Muhiddin,*” and “*Consequences of Philosophy of the Individual.*”

<sup>2</sup> Sati el-Husri graduated from the School of Political Sciences, and worked there as a professor of ethnography for some time. His published works include “*Ethnography,*” “*Science of Animals,*” “*Science of Plants,*” “*Confrontation of Things,*” “*Science of Education,*” and “*Knowledge of Agriculture.*” Husri has no translations, but an article, “*Societies and Organs*”,

humans come from a single or multiple sources, discussing the formation of races and aboriginal humans. He stated that humans and monkeys (particularly orangutans, gorillas, chimpanzees and gibbons) have significant similarities, with monkeys, in a sense, therefore serving as an intermediary species; their brains have synapses as do humans<sup>3</sup>, thus there is no reason to consider humans as a distinct class from the monkeys in terms of physical constitution<sup>3</sup>.

Sati el-Husri did not differentiate between humans and the most intelligent animals in any manner except as regarding speech ability, thereby classifying humans as “*primates*” as did Linne. He posited that organisms are subject to continuous changes of form and size; they are damaged, repaired, renewed and through each change, each organism follows a certain path and therefore evolves.

With this statement, Sati el-Husri demonstrated that he adopted Darwin's theory of evolution - not only that he adopted, but applied it to society as did Spencer. In his articles, “*Societies and Organs*”, as well, he highlighted the similarities between societies and organisms, pointing out that all societies, nations and governments are born, grow and die as organisms do. He stated that societies resemble organisms by their birth and constitution. He gave clans as examples of primitive societies, stressing that clans merge for reasons such as hunting and war, and once they assume stability, form tribes by second degree “*social organization*”. With such mergers of tribes as “*social bodies*,” small governments form, and through greater amalgamations, large governments and nations eventually come into being. He explained that as some organs in organisms are simple and some are more complex, some classes in society are comprised of simple tribes, with this serving, according to Sati el-Husri's social hypotheses, as one of the similarities between organisms and societies.

Bedi Nuri<sup>4</sup> (1875-1939) in his article titled “*Social Ability*”, investigated social ability and evolution, the roots of which he found in organic life, stating that it is difficult to look for real sense-ability in primitive organisms which lack anatomical distinction and nervous systems. It is similarly difficult to find social ability in primitive societies lacking any organization. Bedi Nuri further ventured to investigate ability in “*social organisms*”, referring to Darwin's law of “*struggle for survival*”, thus concluding that principles identified in the field of biology are valid for social life.

Bedi Nuri, in his article, “*Social Life*,” asked “are societies organisms; can social organisms be likened to biological organisms?” - and stated this question as so important as to cause rifts between sociologists.

He adhered to the view that “*to the extent of tightness societies are constituted, their individuals are ensured to enter into relationships*”, and stated that social being becomes perfect through social evolution, that organic functions and systems are

---

published in the *Journal of Social and Economic Sciences*, which is significant for demonstrating that evolution exists in societies.

<sup>3</sup> Sati el-Husri, *Ethnography*, p.19.

<sup>4</sup> Bedi Nuri is a graduate of the School of Political Sciences. Although he has no works or translations, his articles “*Social Ability*” and “*Social Life*”, published in the *Journal of Social and Economic Sciences*, are important for their ideas about evolution.



perfected through organic evolution. Therefore, every society, much the same as an organism, has two primary characteristics in terms of its constituents, style of function and operation. A society, like an organism, is shaped by its power of adaptation to its basic body; that is, its constitution, environment and living conditions during its evolution. He considered -while likening societies to organisms- that their "childhood-phases" resemble one another, and instead of each society forming a perfect personality, it consists of a collection of small organisms which more or less are independent, but combined in a larger mass. We infer from these explanations that Bedi Nuri too was a Spencerist.

Asaf Nefi's article titled "Struggle for Life And The Perfection of Societies", published in the *Journal of Social and Economic Sciences*, well-reflects his leanings toward social evolution. He not only made it clear that he adopted Darwinism, but also discussed its application to society, pointing out that a struggle for survival is essentially characteristic of all living things, from the most primitive plants, animals and humans to the most perfect forms -in other words, that no species is exempt from this struggle- further stating that this life-characteristic was first noted by Darwin in the second half of the nineteenth century, followed by a concurrence of view among notables of the social sciences.

Nefi said that every single living creature was under the influence of two factors, one of which being the environment which caused him to come into being and the other one of which being the huge world which was larger than the environment. In doing so Nefi agreed with the opinion of Lamarck, who had suggested that a living creature changed under the influence of external influence and that climatic changes caused formal and organic changes. Nefi claimed that the incidents witnessed could be taken as a proof and he, thus, thought Darwinism to be contributing to Lamarckism and he, therefore, applied both the social life. Consequently, Nefi pointed out a gradual change of societies as he accepted, 'all living creatures depended on the conditions of the environment. Even a tiny change of the environment had to be considered to be the immediate change of the living being'.

In the mentioned article, he pointed out the struggle for survival which was likened to a war waged primarily among the original ancestors of human beings and primitive animals and plants. No existing being could have succeeded in surviving. This was first, according to him, noticed by Buffon in the eighteenth century. He further stated that the theory was decisively accepted through the long enduring, careful and patient studies by Charles Darwin in the second half of the nineteenth century. Eventually, it was also one of the views which was mentioned by Malthus. Nefi, after a while, said that those who became authoritative scholars in social sciences considered the same sort of struggle in their own field of study.

He reminded that the weaker had been always oppressed by the stronger, the revelation of which could be observed in the struggles between social classes; members of a particular group of individuals in society kept on their struggle for survival.

In his opinion, social problems were caused by the struggle between the oppressing and the oppressed; the theory of Darwin, in other words, came to be applied in social life. Everyday, millions of people are being destroyed under the influence of

social rivalry, nations are forced to become poorer and the future of humanity turn out to be darker. He pointed out that all the mentioned problems should be considered to be the result of certain inequalities in nature. Some are cleverer; some are more foolish; some are stronger; and some are weaker. He therefore pointed out the impossibility of the thesis by those who claimed; 'it is socialism which will cause the inequality in nature to disappear'. This is the reason, in the opinion of Asaf Nef'i, why there is a deep misunderstanding and clash between democracy and socialism the champions of which claim that it is socialism which will achieve to solve all social problems.

As well, Asaf Nef'i stated the "necessity of adding environmental factors, such as the living conditions of plants, animals and human beings to Darwin's theory", and therefore applied the whole to social life, determining three primary stages in the developmental or "evolutionary" history of societies: First., the "*struggle to survive*" in order to protect persons and ensure the continuity of species; second., individual competition to secure a better place in life, and third., "*class struggles*" in order for members of one social strata to obtain more privileges than the members of others.

Asaf Nef'i, too, likened the formation of social classes to phases of family life, adding that those which successfully struggle for survival also are superior in the progress of ideas. In terms of social class, he argued, "aristocracies have defeated other" classes, "ensuring evolution in the material and spiritual aspects of human activities" - and since each society subscribes to the same law of evolution, examining social evolution only gives an idea of how societies arrive at their present state.

Asaf Nef'i additionally stated that, due to fierce struggles between individuals, humankind has moved away from primitive forms throughout various ages since the universe's origins and progressed one step at a time toward civilization, that humans have known how brutal this struggle has indeed been and hated it, though it has been necessary for survival. He argued that this struggle has always existed wherever there has been progress in whatever way.<sup>5</sup> In therefore, mentioned article, Asaf Nef'i further reiterated that the weak are always condemned to be crushed under the claws of the strong, with a reflection of this emerging as class struggles, and stated that this struggle continues among the individuals within given classes, too.

Asaf Nef'i, who stated that there were three outstanding classes as the learned, the priest and the warriors in the middle ages, asserted that the rivalry among the three led to a revolution. Democratic way of administration and government let political parties to compete for power from 1795 onwards and paved the way for the despotic rule of Napoleon Bonaparte, as a result of which military administration domineered in the country until mid-nineteenth century. He thought there were two regimes to govern a nation, autocratic and constitutional. In order to provide the people of a country with the system they deserve, it was necessary to bring the constitutional regime to the country; the nominal presence would not be satisfactory. He considered a country where there was constitutional system, yet people experienced calumny, hypocrisy and adultery to be unwell; and the cause of the illness is injustice. The heavenly justice, he

---

<sup>5</sup> Asaf Nef'i, "*Democracy and Socialism,*" *Journal of Social and Economic Sciences*, Vol.2, Issue 6, p.161.

believed, could be secured only in countries where the regime was autocratic. And that Asaf Nefi accepted, as well as made a social application of Darwin's theory is clear from the above statement, and by his positing that humankind has evolved because of fierce survival-struggles between individuals. Thus, Asaf Nefi reflected the strong influence on him by Darwin when he said human beings got evolved as a result of the violent struggles between the weak and the strong. He, on the other hand, gave the clues of the influence of Auguste Comte and Herbert Spencer who influenced European scholars in the application of the theory to social life.

Suphi Ethem was, therefore, another thinker of the period of Ottoman Reformations of the nineteenth century. He was the author of such works as "Lamarckism" and "Darwinism". He was also the writer of "Lamarck and Lamarckism", an article he wrote for *the Journal of Philosophy*. Lamarck had blamed not to have even the slightest idea on the struggle for survival. Suphi Ethem, however, supported Lamarck and pointed out that Huxley's claims to be deceiving, as Lamarck wrote in one of his Works in 1792, "man is in a continual war between himself and his own race and it is he who tries to destroy his opponent whenever he can". Suphi Ethem asserted boldly that Lamarck, who said, "Life is not the creation of a creator but is the product of light, heat, electricity and humidity", wrote a book in which he wanted to reveal which one of the beings whose origin was based on 'self-production' and who got gradually evolved, should be considered to be the original. In this study, which received much criticism, Lamarck found hydroids to be the origin and Suphi Ethem thought this view to be revolutionary and said that it was received with enthusiasm by men of science. In Suphi Ethem's opinion, Pasteur proved there was no such a thing as self-production by way of experimenting, which, though, required further proof; Pasteur was the one who proved the 'theory of self-production' to be false by limiting his studies to the environment and the conditions of living. On the other hand, Lamarck attributed utmost importance to heat and humidity. For this reason, Suphi Ethem believed that Lamarck should be considered to be the key figure and his role was revolutionary and innovatory.

Suphi Ethem pointed out that Lamarck had opened a new era in the field of the philosophy of nature by suggesting that it should be paleontologically accepted 'the species that are present now are the offsprings existed previously but of the ones that disappeared in the times earlier' and that it was Lamarck who persuaded everybody to accept that the present species were the product of a considerable change. Lamarck stated that no higher organisms were present at a time when there were no primitive organisms; he pointed out that an animal which existed in the palaeozoic either became perfect organ or lost in the tertiary period and that all the animals of the secondary, tertiary and quaternary periods did not resemble the animals which had lived in the previous periods. These views of Lamarck had a great impact on Suphi Ethem and he thought Lamarck was justified by geological studies.

Although, however, Suphi Ethem considered Lamarck to be the most important figure in the history of evolutionary theories, he pointed out that Lamarck's "theory of the change" was somewhat too generalized Lamarck and his supporters who claimed that living beings acquired their present structure and form by way of adopting themselves to the environment, by changing according to the requirements and limits of

the surroundings, emphasized the presence of three basic elements of the change, which were “adaptation to the environment”, “evolution” and “heredity”. Suphi Ethem pointed out that it was Charles Darwin the naturalist who, after Lamarck, mentioned that the species originated from the same source and that they were subjected to considerable influence of natural selection in “The Origin of Species by Means of Natural Selection”, which was published by late 1859. Ethem found Darwin’s theory to be considerably sound, as well.

He adopted the views of Darwin, who did not consider human being to be structurally superior, and gave strong support to the views of the famous naturalist by comparing the arguments around Darwin to those between Empedocles and Heracleitos, the well-known philosophers of the classical period. Suphi Ethem, by referring to this dispute between the the two philosophers, proved himself to be a really careful researcher.

Furthermore, Suphi Ethem emphasized that he supported the views which were supported by paleontological studies and claimed the views of Darwin and those who supported him by putting forward, “the species does not undergo a complete change. The newly formed species develops side by side with the other; basically, in other words, the new species is not subjected to complete change.

Suphi Ethem pointed out that living beings did not undergo simultaneous changes and that the change could not be easily noticed by ourselves. He said that we could only witness the change on paleontological examination of the present and fossilized beings. He emphasized what was revealed would be the relationships between the species of the present day and the long past. Suphi Ethem, furthermore, stated strongly that living organisms evolved from the simple to the more complex by making reference to geological researches which revealed that developed organisms could be found lying between or within the upper strata, whereas the less developed ones were found in the deeper layers.

He, therefore, defended that such a question as, “since there is a gradual evolution from the less developed to the more in the universe, why, then, the developed organisms of the present day do not live together with the less developed ones of the past” would become meaningless. Suphi Ethem, who noted that the species have come into being from a particular being right at the beginning, which became known through the knowledge obtained from the notion of natural selection which played the key rol in evolution, considered, as did Darwin, natural selection to be the basic cause for the change of species as a result of the struggle for survival”.

Suphi Ethem added that Darwin asserted that natural selection was experienced to be intensively violent as a result of the rivalry among the individuals of the same species; and that the strongest, the one which adapted itself to the living conditions beter than the others was able to survive. He, furthermore, stated that Darwin pointed out that the balance between the forces was achieved by a sort of substitution between one characteristics and the other, and, therefore, the weaker were able to survive together with the stronger.

Suphi Ethem considered natural selection to be responsible element for the emergence and formation of new species and the disappearance of the previous races and he, therefore, thought that the living organisms changed gradually throughout ages. He, at the same time, asserted that Darwinism was sublime and valuable as it proved the existing belief and superstition to be wrong and that it was extensive and promising enough to give help to other fields of study. Suphi Ethem pointed out that it was Darwin who illuminated the views of Goethe and Lamarck on evolution; that it was he who tried to secure an agreement between his theory and Lamarck's theory of "adaptation to the environment". He accepted that he admired Darwin's theory, which claimed all living beings have evolved from the primitive to the developed, from the simpler to the more sophisticated, Suphi Ethem, who was one of the strong supporters of Darwin, emphasized that all the species which are present, have been produced from the simplest living organism contrary to the established heavenly view which accepted the creation of an independent main race from Adam and Eve by the way of natural production. (Suphi Ethem, *ibid*, p.199.)

Suphi Ethem<sup>6</sup> fully adopted Darwin's views that humans are not superior by constitution, and stressed that Darwin discussed the significance of environmental effects on plants, animals and human beings. Suphi Ethem interpreted Darwin in this regard, that species originate from one species that existed in the beginning by way of natural selection playing an important role in evolution, and qualified natural selection as the main factor in mutation of species as did Darwin. (Suphi Ethem, H.1327, p.120.)

Suphi Ethem stressed that the struggle for survival isn't any different in plants or the most advanced organisms, and that the strong always win. He expressed that Darwinism was valuable and sublime because it shattered existing beliefs and myths, and is so comprehensive as to promise progress for each branch of science. He demonstrated that he was a Darwinist by stating that all species existing today originated from the most primitive one-cell organisms, and that nature did not create an Adam, an Eve or a primary human lineage as purported by sacred history.

As for those who did not adopt Darwin's theory:

In his work, "*Evolution and Its Laws*," Ethem Nejdets<sup>7</sup> first mentioned the history of evolution, upholding Darwin's theory rather than Lamarck's and stating that the honor of originally proposing the idea belonged to Goethe. According to Ethem Nejdets, primitive organisms first emerged and gradually evolved to form higher organisms. Species have long lives, a history of transformation. They slowly but continuously mutate under the effects of climate and environment.

Ethem Nejdets asserted that, the question of evolution was basically not solved by Lamarck's or Darwin's theories, that Darwin - who never contemplated the origin of mutation in organisms - attributed mutation to accident. Nejdets stressed that Darwin

---

<sup>6</sup> Suphi Ethem published the works, "*Lamarckism*," "*Darwinism*," and "*Bergson's Philosophy*", as well as an article "*Lamarck and Lamarckism*" published in the *Journal of Philosophy*.

<sup>7</sup> Ethem Nejdets has no translations or articles on the subject, only a work titled "*Evolution and Its Laws*."

explained the formation of species through natural selection, though Darwin failed to establish a relationship between mutation and the natural selection, with Nejdet thereby making it clear that he did not adhere to the same view as Darwin (Ethem Nejdet, 1913, p.125). According to Ethem Nejdet, the evolution of life is not a consequence of accident, and that the formation of today's organisms is a consequence of laws of life. Additionally, he stated that Hugo de Vries' theory of "*instant transformation*" inflicted a serious blow to the philosophical significance of evolutionary theory, inasmuch as higher organisms did not emerge suddenly but gradually came into being through continuation of their life-activities. Nejdet, however did assert the validity of evolutionary laws for societies, and in this regard he stressed that it was necessary to mention "*socialism*." (Ethem Nejdet, *ibid*, p.160 ). Since Ethem Nejdet saw genetic heritage as an obstacle to progress; he drew attention to the role of regression in evolution. Thus, it can be seen that he was influenced by the views of Main de Biran.

Memduh Süleyman, who did not produce any books or articles on the matter, however translated and published the work of Edward Hartman titled "*Darwinism*" in 1911. This work is as important today as when published, in that it reflected Hartmann's critique of Darwin. Memduh Süleyman approached natural selection in a way Darwin did not, suggesting that Darwin's thought was not correct, interpreting Darwin's and Darwinists' consideration of natural selection as the biggest error of Darwinism.

Ahmet Mithat<sup>8</sup> (1844-1912) in "*Emergence of Man on Earth*" stressed that orangutans physically look like human beings except for orangutans walking on four limbs, and humans having speech-ability. Thus, he stated in the following manner, that humans can be considered a variety of monkey: "Monkeys called orangutans resemble human beings anatomically. Persons not familiar with anatomy would think of a monkey's skeleton, when they see one, as human. What therefore would prevent us from accepting humans as the most perfect, but a distinct and separate variety of monkeys?" This view of Ahmet Mithat is not compatible with Darwin's theory, because Darwin repeatedly stressed that the "*natural selection*" qualified as the reason of evolution does not take living organism of any kind to perfection.

Darwin nonetheless classified humans as primates. Ahmet Mithat, however, considered humans as being at a perfect level and objected to them being categorized in the same class with monkeys. Darwin, with some irony against such reactions, pointed out that man, who is the sole creature with the ability to even consider such a classification, made for itself such a "not so honorable place", and stated: "If man had not been his own classifier, he would never have thought of 'creating' a separate species for his origins." (Darwin, 1952, p.333).

---

<sup>8</sup> Ahmet Mithat's primary books are "*Walking Around in Europe*," "*In Honor of Craftsmen*," "*What am I?*," "*Observations*," "*Sleeping and Conditions of Sleeping*," "*Economic Politics*," "*Solutions for Difficulties*," "*The Base of Reform*," "*Eminent Truths*," and Mithat translated Draper's "*Dispute of Science and Religion*", including a treatise criticizing Draper at the end of the work. He also had articles published in the journal *Dağarcık*: "*Philosophy and Philosophies*," "*Adventure and Conditions of Philosophy*," "*The Nature of Freedom*," "*A Voice from the Wall*," "*Human*," "*Emergence of Man on Earth*," and "*Schopenhauer*."

İsmail Fenni Ertuğrul<sup>9</sup> (1855-1946), in his work titled “*Extinction of the Materialistic Sect*” stated that everything in nature is simple and primitive at the beginning, then slowly progresses to a state of perfection, followed by gradual disintegration. He reiterated Darwin stated that both humans and monkeys descended from the same origins – a source now extinct - and though Ertuğrul concluded that “*monkeys must therefore be our cousins*”, he indicated that many mysterious points and events were involved in evolution and that the *hypothesis of transformation* was yet too far away from “reaching” theoretical “supremacy.” He stressed that transformation theory proponents’ assertion that man and monkey are descended from the same origins – with that source-species then branching out - were invalid, further noting that despite unavoidable similarities between humans and monkeys, there are very significant differences (İsmail Fenni Ertuğrul, 1928, p.78). İsmail Fenni listed the differences as follows: “Monkeys are animals that always subscribe to their instincts. (Ertuğrul, 1928, p.78). They cannot replace even savages as laborers in sugar cane fields. Savages at least can speak European languages when so educated. But monkeys do not have the verbal skills even of parrots.” (Ertuğrul, 1928, p.77).

İsmail Fenni further took Lamarck as the real founder of Transformation Theory, because Fenni’s examination brought him to criticism of Darwinism as far from being a proven truth. He asserted that we should not see ourselves as an extra-large species of monkeys, that humans are honorable, sublime creatures far superior to other animals, and rejected Darwin and his proponents’ claims that humans and monkeys are descended from a common origin following separate paths; despite the similarities between humans and monkeys, their differences are all too obvious. In his Fenni’s view, it is not possible that humans, the sole intelligent beings, would be in the same class with monkeys. But Darwin emphasized that humans have no class other than primates in which to categorize themselves. Darwin, when claiming that all living things are subject to the struggle for survival, thus “*natural selection*”, and that the strong are victorious in the struggle, did not state that humans are superior to other animals, stressing that natural selection neither presupposes nor takes species to perfection. Therefore, İsmail Fenni, much like Ahmet Mithat, did not accept Darwin and led the party of strong opposition to him.

### 3. Conclusion

With all of the - above under consideration, it is certain that - although there were opponents such as Ahmet Mithat and İsmail Fenni - Darwin’s theory was widely adopted in Tanzimat, as it was in Europe; i. e., both in Europe and in Tanzimat through

---

<sup>9</sup> İsmail Fenni Ertuğrul is a proponent of the Unity of Being, one of the modernist Islamic philosophers as that view was interpreted by Hilmi Ziya Ülken. His primary published works include “*Elimination of Doubts*” (a refutation of Dr. Dozzy), “*Unity of Being and Muhiddin Arabi*,” “*Grand Topics in a Little Book*,” “*Glossary of Philosophy*,” and “*Extinction of the Materialistic Sect*.” His unpublished works include “*Freedom*” (translated from Stuart Mill), “*The Modern Materialistic Sect*” (translated from Paul Janet), “*History of Turkey*” (a translation), “*Single Priceless Pearl*” (translated from Ibn Mukaffa), a translation of Montaigne’s *Essays*, “*The Similar Rose Garden*” (a translation), and “*Grand Philosophers*.”

the influence particularly of sociologists and philosophers making a social application of Darwin by assigning definitions such as “*progress, development*” and “*perfection*” to the concept of evolution which it did not include at all. This clearly indicates Darwin’s significance and the extent to which he had echoes both in Europe and in Tanzimat.

## Bibliography

- Adıvar, Adnan. 1980. *Bilim ve Din*, İstanbul, Evrim Matbaası.
- Ahmet Mithat. H.1307. *Avrupa’da Bir Cevelan*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1308. *Ben Neyim*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1296. *Ekonomi Politik*, İstanbul, Kırkanbar Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1308. *Müşahadat*, İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1298. *Nevm ve Halat-ı Nevm*, İstanbul, Kırkanbar Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1295. *Zübdetü’l-Hakayık*, İstanbul, Takvim-i Vekayi Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1294-1295. *Üss-i Inkılap*, (Vol.1-2), İstanbul, Takvim-i Vekayi Matbaası.
- \_\_\_\_\_.1928. Dünyada İnsanın Zuhuru, *Dağarcık*, 1(2): 109-117, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- \_\_\_\_\_.1928. Felsefe ve Felasife, *Dağarcık*, 1(3): 80-86; 1(4): 121-124, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- \_\_\_\_\_.1928. Felsefenin Sergüzeşt-i Ahvali, *Dağarcık*, 1 (5): 148-155, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- \_\_\_\_\_.1928. Duvardan Bir Sada, *Dağarcık*, 1(2): 99-105, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- \_\_\_\_\_. 1928. İnsan, *Dağarcık*, 1(3): 40- 49, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- \_\_\_\_\_.1928. Hürriyetin Mahiyeti, *Dağarcık*, 1 (8): 222-225, İstanbul, Ahmet Mithat Matbaası.
- Asaf Nef’i. H.1325. Mücadele-i Hayat ve Tekamül-i Cemiyat, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* 2 (8): 445-480, İstanbul, Hilal Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1325. Demokrasi ve Sosyalizm, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* 2 (6): 161-171, İstanbul, Hilal Matbaası.
- Baha Tevfik. *Teceddüd-i İlmi ve Edebi*, İstanbul, Müşterek el-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1332. *Felsefe-i Ferd*, İstanbul, Cemiyet Kütüphanesi Matbaası.
- \_\_\_\_\_, Ahmet Nebil, Memduh Süleyman. *Nietzsche*, İstanbul, Müşterek el-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.
- \_\_\_\_\_, Ahmet Nebil. 1910. (Second Edition). *Hassasiyet Bahsi ve Yeni Ahlak*, İstanbul, Hürriyet Matbaası,
- \_\_\_\_\_. *Feminizm*, İstanbul, Müşterek el-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.



Bedi Nuri. H.1324. Hayat-ı İçtimaiye, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* 1(13): 34-42, İstanbul, Hilal Matbaası.

\_\_\_\_\_. 1325. Hayat-ı İçtimaiye, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* 3(9):1-19; 3(12): 448-452, İstanbul, Hilal Matbaası.

\_\_\_\_\_. H.1325. Kabiliyet-i İçtimaiye, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye* 2(7): 322-355, İstanbul, Hilal Matbaası.

Büchner Louis. *Madde ve Kuvvet*, (trans.by. Baha Tevfik, Ahmet Nebil), İstanbul, Müşterek el-Menfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.

Darwin, Charles. 1952. *The Origin of Species*, Great Books of Western World (49), Chicago.

\_\_\_\_\_. 1952. *The Descent of Man*, Great Books of Western World (49), Chicago.

Draper John. H.1313. *Nıza-ı İlim ve Din (İlim ve Din Çatışması)*, (trans.by. Ahmet Mithat), İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası.

Ethem Nejdet. 1913. *Tekamül ve Kanunları*, İstanbul, İçtihat Matbaası.

Fouille, Alfred, *Tarih-i Felsefe*, (trans.by. Baha Tevfik, Ahmet Nebil), Edit.by. Leon Lütfi, İstanbul, Nisan-Babükyan Matbaası.

Fouille, Ovtave. H.1308. *Sanatkar Namusu*, (trans.by. Ahmet Mithat), İstanbul, Tercüman-ı Hakikat Matbaası.

Glass, Bentley-Temkin Owsei-Straus William. 1959. *Forerunners of Darwin: 1745-1859*. The John Hopkins Press. Baltimore.

Haeckel, Ernest. H.1326. Kainatın Muammaları, (trans.by. Baha Tevfik), *Felsefe* 1(1): 9-13; 1(2): 24-28; 1(3): 39-44; 1(4): 56-62; 1(6): 91-93; 1(7): 110-112; 1(10): 169-175, İstanbul, Nefaset Matbaası.

Hartmann, Edward. H.1329. *Darwinizm*, (trans.by. Memduh Süleyman), İstanbul, Necmi İstiklal Matbaası.

İsmail Fenni Ertuğrul.1928. *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*, İstanbul, Orhaniye Matbaası.

\_\_\_\_\_. 1928. *İzale-i Şükuk*, İstanbul, Orhaniye Matbaası.

\_\_\_\_\_. 1928. *Vahdet-i Vücut ve Muhiddin b. Arabi*, İstanbul, Orhaniye Matbaası.

\_\_\_\_\_.1934. *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, İstanbul, Milli Mecmua Matbaası.

\_\_\_\_\_. 1927, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, Devlet Matbaası.

Satı el-Husri. 1927. *Durus-ı Eşya (Eşya Dersleri)*, İstanbul, Artin Asadoryan Matbaası.

\_\_\_\_\_. H.1325; 1327-1328. *Fenn-i Terbiye* (Vol.1-2), İstanbul, Kader Matbaası; Matbaa-i Hayriye.

\_\_\_\_\_. H.1321. *Malumat-ı Ziraiye*, İstanbul, Karabet Matbaası.

\_\_\_\_\_. H.1325. *İlm-i Nebatat*, İstanbul, Şirket-i Mürettebiye Matbaası.

\_\_\_\_\_. H.1327. *İlm-i Hayvanat*, İstanbul, Asadoryan Matbaası.

- \_\_\_\_\_. H.1327. *Etografya*, İstanbul, Hilal Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1325. Cemiyetler ve Uzviyetler, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye* 2(8): 433-454, İstanbul, Hilal Matbaası.
- Sayılı, Aydın, 1949. Goethe'nin İlim Cephesi, *The Journal of Faculty of Letters*, 7(3): 55-67, Ankara, A.Ü. Matbaası.
- Singer, Charles, *A History of Biology*, London, 1962.
- Suphi Ethem. H.1327. *Darwinizm*, İstanbul, Manastır Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1330. *Lamarckizm*, İstanbul, Nefaset Matbaası.
- \_\_\_\_\_. 1919. *Bergson Felsefesi*, İstanbul, Kader Matbaası.
- \_\_\_\_\_. H.1326. Lamarck ve Lamarckizm, *Felsefe*, 1(6): 81-84; 1(7): 97-101; 1(8): 113- 119; 1(9): 129- 136; 1(10): 153-157, İstanbul, Nefaset Matbaası.

## Aristoteles'te Sanatın Neliği ve İŞlevi

### Özet

Bu makalenin ana amacı, Aristoteles'in sanatın neliği ile işlevi konusundaki görüşünü, bu ikisi arasındaki ilgileri kurarak ve buradaki ortak temellerin neler olduğunu göstererek irdelemektir. Aristoteles'in sanatın işlevi konusundaki derin görüşünün temelinde, onun sanatın neliğine ilişkin düşünceleri ve belirlemeleri yer almaktadır. Bu ikisi arasında kurulacak bağın temelinde ise duyusallığa bağlı sığ bir duyusallık ve yarar etkili sıradan hazlar değil, öğrenme, tanıma, anlama, bilme gibi etkinlikler ve kafaca gelişmiş bir kişinin karakterine ilişkin olan bir beğenin varlığı yer almaktadır. Öyle ki, Aristoteles, sanata özgü hoşlanmanın ve sanata özgü bilginin özelliği konularında sanatla felsefe arasında benzerlik kurmaktadır. O, bir taklit olan sanat yapıtlarından hoşlanmanın ve bu hoŐlanmayla birlikte günlük yaşamdaki duyguların deđiŐerek dönüŐmesinin temelinde de öğrenme ve bilme etkinliklerini koymuştur. Buradaki hoşlanmaya temel olan bilginin özelliği ise bunun olanaklar bütününe ilişkin bir bilgi olmasıdır. Bu özelliği ile sanat, insana, yaşantılara ve eylemlere ilişkin olan çeşitli olanakların bilgisini vermektedir. Aristoteles'in görüşünde sanatın nesnesinin ve bilgisinin bu Şekilde geniş kapsamlı ve felsefi temelli bir özelliğe sahip olması, onun sanatın işlevine ilişkin görüşünün boyutlarını da geniŐleterek evrensel olana aÇmaktadır. Aristoteles, sanatın haz vermenin yanında insana olan etkisiyle iliğisinde daha yüksek bir değerin taşıyıcısı olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, sanatın üstün değeri, karaktere ve eyleme ilişkin olarak çeşitli zihin durumları yaratabilme ve de insanlarda doğru ve etik olan yönünde bir yatkınlık meydana getirebilme iŐlevinde bulunur. Makalenin devamında, Aristoteles'in sanatın bu işlevine ve insan üzerindeki etkisine ilişkin görüşünün zengin boyutları, aynı zamanda, katharsis, hamartia, insan sevgisi gibi kavramlarla olan iliğisi de kurularak, gösterilmeğe aŐılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Aristoteles, Sanatın Neliği, Sanatın Nesnesi, Sanatın Bilgisi, Sanatın İŞlevi ve İnsana Etkisi.

## The Nature and the Function of Art in Aristotle

### Abstract

The main purpose of this article is to analyse what Aristotle understands by the nature and function of art. By doing this, I am intending to show the interaction between and the common grounds both of them. The basis of Aristotle's profound view about the function of art lies in his considerations and determinations concerning the nature of art. In turn, the basis of establishing a relation between them lies in the performances such as learning, recognizing, understanding, knowing, and the presence of a taste revealing the character of a mentally educated person, rather than a superficial sentimentalism connected with the sensuality relating to the ordinary pleasures. In such a way that Aristotle draws an analogy between art and philosophy as regards to the characteristics of enjoying and knowing which are peculiar to art. For Aristotle, the acts of learning and knowing also constitute the basis for taking pleasure in art which is called *mimesis* and the basis for the transformation of feelings in everyday life. And the characteristics of the knowledge arising from enjoying refer to a set of possibilities. In this way, the art provides the man with the knowledge of various possibilities with regard to human beings, to their experiences and actions. Thus, the object and the episteme of art with their philosophical ground are, according to Aristotle, very comprehensive so that they broaden the dimensions concerning the function of art by opening them to the universal. In addition to the capacity to give pleasure, the art is, for Aristotle, a conveyer of a higher value in the context of influencing the human beings. Aristotle suggests that the function of art consists of creating various states of mind and giving birth to a predisposition to act right and ethically. In the course of the article I intend, at the same time, to connect Aristotle's profound view about the rich dimensions of art and its impact on man with the concepts such as katharsis, hamartia, and charity.

### Key Words

Aristotle, The Nature of Art, The Object of Art, The Function of Art and Its Influence on Human Being.

Aristoteles'te sanatın işlevinin ne olduğu konusunu onun sanatın neliğine ilişkin görüşüne yer vermeden incelemek, pek mümkün görünmüyor. Çünkü onun sanatın işlevi konusundaki görüşünün temelinde, sanatın ne olduğuna ilişkin düşünce ve belirlemeleri yer almaktadır. Aristoteles'e göre sanat, genel olarak taklittir (*mimesis*). O, buradaki taklit terimini, sanatçının taklit etme etkinliğine ilişkin olarak kullandığı gibi, bir taklit ürünü olan sanat yapıtlarına ilişkin olarak da kullanılmaktadır. Çeşitli sanatlar arasındaki farklılık ise, şu üçüne bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Neyin, ne yolla, nasıl taklit edildiğine bağlı olarak, yani taklidin nesnesinin, taklit aracının ve taklidin tarzının ne olduğuna bağlı olarak sanat dalları birbirinden ayrılmaktadır.

Peki, Aristoteles, sanatın işlevi ile ilgisi bakımından buradaki *mimesis* ile neye işaret etmektedir; buna bağlı olarak da buradaki taklidin işlevini nasıl belirlemektedir?

Aristoteles uzmanı, W. David Ross, *Aristotle* adlı yapıtının “Retorik ve Poetika” başlıklı bölümünde bu konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir. “O halde taklit nedir? Aristoteles bunu hiçbir zaman bize söylemez. O bu sözcüğü (...) Platon’dan alır.” (Ross, 1993:338). Acaba Aristoteles’te taklit konusu, bu şekilde büyük ölçüde belirsiz midir? Öyle görünüyor ki, Aristoteles’in *Poietika*’nın çeşitli bölümlerindeki sözlerinden ve işaret ettiklerinden yola çıkarak, onun sanatla ilgisinde taklitten neyi anladığını ve neyi anlamadığını belirlemek mümkündür.

Bilindiği gibi daha önce Platon da genel olarak mevcut sanatı – belirli özellikteki müzik bir yana bırakılırsa - taklit olarak belirlemiştir. Platon, bu taklidin düz bir yansıtma olduğunu ileri sürmekteydi. Acaba Aristoteles de Platon gibi, buradaki taklidi fotokopi benzeri düz bir yansıtma olarak mı belirlemektedir?

Platon’a göre mevcut sanat, ideaların yansıması olan duyulur alanın bir yansıması olmak bakımından silik ve değersiz bir kopya niteliği taşır. *Devlet*’in 10. Kitabı 596c-e’deki ayna benzetmesi, onun bu kopyayı düz bir yansıtma olarak belirlediğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu kopya niteliğine bağlı olarak da sanat, akli ve düşünmeyi bir yana bırakmakta, görünüş yoluyla duyuları ve duyguları uyarmakta ve bilgi verebilmekten uzak kalmaktadır. (Platon, 1971: 599b)

Buna göre, bir taklit olduğu sürece, sanatın işlevi de, aldatıcı ve göz boyayıcı olmanın ötesine geçemeyecektir. Böyle bir sanat, duyguları, taşkın heyecanları çoşturup azdırmak ya da gevşetici yönde etkide bulunmak gibi olumsuz yönde işlevde bulunacaktır.

İmdi, akli, düşünceyi bu şekilde bir yana bırakan bir sanat yoluyla gerçekleşecek bir değişim ve dönüşüm de kuşkusuz pek çok bakımdan olumsuz ve karaktere zarar verici yönde olacaktır. Platon *Devlet*’in 3. ve 10. Kitaplarıyla, *Yasa*’ların 2. Kitabında bir taklit olan sanatın, ideal devlet düzenine ne gibi olumsuz etkilerinin olacağı ve ideal sanatın nasıl olması gerektiği konularına genişçe yer vermiştir.

Aristoteles’in sanat görüşü söz konusu olduğunda, buradaki taklidin farklı bir anlam kazandığını ve Platon’da olduğu gibi düz bir yansıtma anlamına gelmediğini söylemek mümkün görünüyor. Bu farklı anlam, Aristoteles’in sanatın işlevine ve bu işlevin değerine ilişkin görüşünde de belirleyici olmaktadır. Aristoteles sanata ilişkin belirlemelerinde, olan bitene göre olması mümkün olanı, bir başka deyişle gerçekleşmiş olana göre gerçekleşebilir olanı her zaman odak noktasında bulundurmıştır.

Burada, Aristoteles’te taklidin neliği ile ilgisinde etkisinin ne olduğu konusunu, *Poietika*’dan seçeceğimiz bir alıntı üzerinden giderek anlamaya çalışalım. Aristoteles, bu bölümde, sanatın ortaya çıkmasında ve varlığını sürdürmesinde rol oynayan nedenlerin neler olduğunu konu edinmekte ve iki ana nedenden söz etmektedir. İkisi de doğal olan bu nedenlerden biri insanda doğuştan varolan ve çocukluktan itibaren gelişen taklit etme dürtüsüdür.(instinct); diğeri ise taklit edilen şeyler karşısında duyulan hoşlanmadır ki, bu da insan için karakteristiktir. Aristoteles konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir:

“Şiir sanatını iki neden ortaya çıkarıyormuş gibi görünüyor ve bunların ikisi de doğal nedenlerdir. Nitekim hem taklit etme hem de herkesin taklitlerden hoşlanıyor olması, çocukluktan itibaren insanlarla birlikte gelişen bir özelliktir.

(Öteki canlılardan da bu bakımdan ayrılırlar. Çünkü insan taklit etmeye en yakın canlıdır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla edinir.) Bunun kanıtı ise eserlerde ortaya çıkan durumdur: Nitekim resimlerine bakmaktan en çok hoşlandığımız şeyler, yaşamda tiksinti duyarak baktığımız şeylerin resimleridir; son derece iğrenç hayvanların ve cesetlerin görüntüleri. Bunun nedeni şu: Öğrenmek, yalnızca filozoflar için değil, diğer insanlar için de en haz verici şeydir; (...). Resimlere bakmaktan zevk almamızın nedeni, bakarken öğrenmek ve her birinin neye ilişkin olduğu konusunda, bu mu, yoksa şu mu olduğu konusunda sonuç çıkarmaktır.” (Aristoteles, 2005:1448b 5- 15).

Bu alıntıda, taklidin neliği konusuyla ilgisi bakımından önem taşıyan ve birbiri ile bütünleşen önemli belirlemeler yer almaktadır. Bunlara aynı alıntı üzerinden ilerleyerek sırasıyla yer verelim. Konumuz açısından öncelikle önemli olan, Aristoteles'in burada taklidin bilme ve öğrenme ile olan bağımlı kurmuş olmasıdır. O, insan gelişiminin daha ilk evrelerinden itibaren taklidin bilgi ile bir bağımlı olduğuna bu alıntıdaki şu cümle ile işaret etmektedir: İnsan, “Öteki canlılardan da bu bakımdan ayrılır. Çünkü insan taklit etmeye en yakın canlıdır ve ilk bilgilerini de taklit yoluyla edinir.” (Aristoteles, 2005: 1448b 5- 15). Sanat alanı söz konusu olduğunda, onun, bu bilgiye yönelme, bilgiyi arama bağımlı, hem sanatçının yaratıcı etkinliğine ilişkin olarak hem de sanat yapıtlarının işlevine ilişkin olarak kurduğu söylenebilir.

Konuya sanat yapıtlarının işlevi açısından bakıldığında, Aristoteles, bir taklit ürünü olan sanat yapıtlarından hoşlanmanın temelinde bilme, tanıma, anlama, öğrenme isteğinin – hatta merakının da denilebilir - yer aldığına işaret etmektedir. Öyle ki Aristoteles, bu öğrenmeye, bilmeye dayanan hoşlanma konusunda sanatla felsefe arasında bir yakınlık ilişkisi kurmaktadır. O, bilme, tanıma, anlama, öğrenme isteğinden, merakından kaynaklanan hoşlanmanın, yalnız sanat alanında değil, aynı zamanda ve özellikle de felsefe için de geçerli olduğuna, söz konusu alıntıdaki şu cümle ile işaret etmektedir. “Öğrenmek, yalnızca filozoflar için değil, diğer insanlar için de en haz verici şeydir; (...) Resimlere bakmaktan zevk almamızın nedeni, bakarken öğrenmek ve her birinin neye ilişkin olduğu konusunda, bu mu, yoksa şu mu olduğu konusunda sonuç çıkarmaktır.” (Aristoteles, 2005:1448b. 15).

Bu konuda Aristoteles'in sanat ile felsefenin genel olanı, olabilir olanı nesne edinme ve olanak bilgisi verme bakımından benzerlik taşıdığına - ve bu bakımdan, tek olanı nesne edinen tarihten farklı olduğuna - ilişkin belirlemelerini de dikkate almakta yarar vardır. (Aristoteles, 2005: 1451b.5). Aristoteles'in bu noktada - Platon'un uzlaşmaz olarak birbirinden uzaklaştırmış olduğu - sanatla felsefeyi, öğrenmeden, bilgi edinmeden kaynaklandığını belirttiği bu hoşlanma temelinde buluşturduğunu görmekteyiz. Buradan da anlaşılacağı gibi sanata özgü hoşlanmaya temel olan bilginin özelliği, bunun olanaklar bütününe ilişkin bir bilgi olmasıdır. Bu özelliği ile sanat, insana, yaşantılara ve eylemlere ilişkin olan çeşitli olanakların bilgisini vermektedir. Sanat bu bilgiyi, nesne edindiğini ya söylenildiği veya sanıldığı gibi ya olup bittiği veya olmakta olduğu gibi ya da olması gerektiği gibi tasvir ve taklit etme yoluyla vermektedir. (Aristoteles, 2005: 1460b.10).

Sanat yapıtlarının işlevi ile ilgili olarak üzerinde durulması önem taşıyan bir diğer konu ise şudur: Aristoteles, sanat yapıtları karşısında duyulan ve öğrenmeden kaynaklanan derin hoşlanma konusu ile sanat yoluyla duyguların değişimi ve dönüşümü

konusu arasında bir bağ kurmaktadır. Yukarıda bütününe yer verdiğimiz alıntıda sanat yapıtlarından hoşlanma konusunda şunları söylemektedir Aristoteles: “Bunun kanıtı ise eserlerde ortaya çıkan durumdur: Nitekim resimlerine bakmaktan en çok hoşlandığımız şeyler, yaşamda tiksinti duyarak baktığımız şeylerin resimleridir; son derece iğrenç hayvanların ve cesetlerin görüntüleri. Bunun nedeni şu: Öğrenmek, (...) en haz verici şeydir.” (Aristoteles, 2005:1448b. 10).

Buna göre denilebilir ki, sanattaki öğrenmeye dayalı hoşlanma, yaşamda uzağında durulanı, üzüntü verici, rahatsız, tedirgin edici, hatta tiksinti bile uyandırıcı olanı bize yakınlaştırabilmektedir. Bizdeki ona ilişkin mevcut uzaklık ve kaçınma duygusunu, ona yaklaşma ve ondan hoşlanma yönünde değiştirerek dönüştürebilmektedir. Aristoteles, *Poietika*'da resim sanatını örnek vererek işaret etmiş olduğu duygulara ilişkin değişme konusuna, *Politika*'nın V111. Kitabında da - bu kez müzikten ve heykelden de örnek vererek - yer vermektedir.

Burada kısa bir parantez açarak, Aristoteles'in, bu özellikli hoşlanmanın aynı zamanda, yapıttaki birlikli bütünün varlığından kaynaklandığına da işaret etmiş olduğunu belirtelim. O, belirli bir sanat yapıtının değerini belirleme konusunda, yapıta özgü bütündeki bağlantıları, ilişkileri, nedenleri ve niçinleri ile birlikte göz önünde bulunduran bir bakış açısıyla yol almanın önemine dikkati çekmektedir. Örneğin, bir sanat yapıtını ahlaki açıdan değerlendirirken, bütünü dikkate almanın gerekli olduğuna şu sözlerle işaret etmektedir:

“Söylenen ya da yapılan bir şeyin iyi olup olmadığı söz konusuysa, bunların soylu mu yoksa bayağı mı olduğuna karar vermek için yalnızca sözün ya da yapılanın kendisine bakmak yetmez; söyleyene ya da eyleyene, kime karşı, ne zaman, kimin için ya da hangi amaçla söylenmiş veya yapılmış olduğuna da –söz gelişi daha büyük bir iyiliğe ulaşmayı mı, yoksa daha büyük bir kötülükten kaçınmayı mı amaçladığına da- bakılmalıdır.” (Aristoteles, 2005:1461a5).

Bütün buraya kadar sözü edilenlerden de anlaşılacağı gibi Aristoteles'in sanat yapıtlarıyla ilgili olarak sözünü ettiği bu hoşlanma, sıradan, yüzeysel, entelektüel boyuttan yoksun bir hoşlanma değildir. Aristoteles *Politika*'da sanata özgü hazzın yeme, içme hazzı gibi - yarar etkili hazlardan farklı olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre buradaki hoşlanma, önceden eğitilmiş ve kafaca gelişkin bir kişinin karakterinin parçası olan bir beğeniye ilişkindir.

Öte yandan sanat, bu özellikli beğeniden öze farklı olan, eğlendirme, rahatlatma, dinlenme gereksinimini doyurma gibi herkesçe paylaşılan hazlar da sağlamaktadır. Aristoteles, kendi içlerinde çok da değerli olmadıklarını belirttiği bu türden hazları sanat dışındaki başka şeylerin de – örneğin uykunun ya da içkinin – sağlayabildiğini söylemektedir. İşte tam da bu noktada Aristoteles, sanatın bu gibi yaygın hazları sağlamanın dışında insana olan etkisiyle ilgisinde daha yüksek bir değer taşıyıcısı olduğuna işaret etmektedir. (Aristoteles,1975: V111, 5). Ona göre, haz vermenin yanında karaktere ilişkin olarak çeşitli zihin durumları yaratma ve insanlarda doğru olan yönünde bir yatkınlık meydana getirme işlevinin olması, sanata üstün değerini vermektedir. Aristoteles, müziğin bu konudaki işlevine ilişkin olarak şunları söylemektedir:

“İnsanların müziğe yönelmelerinin, müzikle uğraşmalarının (...) baş nedeni, anlaşılın, dinlendirici olmasıdır. Yine de şunu sormalıyız. Çoğun durum böyle olmakla birlikte, acaba müziğin gerçek doğası, dinlenme gereksinmesini doyurmaktan daha yüksek bir değer taşıyor mu? Müziğin verdiği, kendine özgü bir zevk elbette vardır; bütün çağlar ve her türden insan bunu beğenir ve bundan hoşlanır. Fakat biz herkesin onda bulduğu genel hazı paylaşmaktan fazlasını yapmalıyız; müziğin karakter ve zihin üstünde herhangi bir etkisi olup olmadığını araştırmamız gerekiyor. (...) Ve elbette, müziğin gerçekten de böyle bir etkisi olduğu birçok örnekten bellidir. (...) Bunların kişiliği etkilediği, insanları çılgın gibi heyecanlandığı, - hem bir zihin hem de bir ahlak durumu olarak güçlü bir heyecan yarattığı - gayet iyi bilinmektedir. (...) Yine Seyirlik icraları da dinlerken, bütün insanlar, kullanılan melodi ritimlerin de ötesinde icraya uygun bir biçimde etkilendirilir. Müzik haz verici şeyler sınıfına girdiği ve orada erdem, doğru zevk almak, doğru şeyleri beğenmek olduğu için, açıktır ki, doğru yargıdan ve iyi ahlak ve soylu eylemler karşısında zevk almaktan başka (müzik yoluyla) (...) edinilecek bir alışkanlık yoktur.” (Aristoteles, 1975: V111, 5).

Bu alıntıda sözü edilenler, Aristoteles'in sanata özgü etkinin özelliğini belirlerken bu etkinin ahlaki niteliklerle ve etik tutumla olan ilgisini de kurduğunu göstermektedir. Onun, gerek tragedyanın gerekse müziğin işlevini belirlerken yer verdiği ünlü *katharsis* kavramı da bu konuyla yakından ilgilidir. Aristoteles'in sanatın işleviyle ilgisinde konu edindiği *katharsis*'e ilişkin olan - ve ne yazık ki bir bölümü kaybolmuş - belirlemelerin, kendinden sonraki sanat görüşleri üzerinde etkili olduğunu görmekteyiz. Terimin tarihsesi söz konusu olduğunda, “Eski Yunanda *katharsis* sözcüğü bir hekimlik terimi olarak kullanılmış. Kötü ve zararlı maddelerin vücuttan atılması anlamına gelirmiş. Bu sözcüğün dinsel ve ahlaksal anlamda, mecazi olarak da kullanılabilirdiği söylenmektedir.” (Şener, 1982: 39).

Aristoteles'in *katharsis*'e ilişkin belirlemelerinin etik odak noktalı olduğunu ileri süren görüşlerin ağırlık kazandığı görülmektedir. Bu konuda özellikle Lessing'i ve onun görüşünü büyük ölçüde destekleyen G. Lukacs'ın görüşünü anmakta yarar vardır. Buna karşılık, Aristoteles'in *katharsis*'in anlamını kesinlikle etik bir bağlam içinde belirlemediğini ve buradaki ağırlık noktasının özellikle hazza yönelik olduğunu ileri sürenler de vardır. Örneğin, *Aristoteles* adlı yapıtında, W. D. Ross, filozofun gerek *Politika*'daki müzik üzerine olan, gerekse *Poietika*'da tragedyaya üzerine olan tartışmalarında, sanata ilişkin olarak kullandığı *katharsis*'e, etik bir anlam değil, hazza hedefleyen bir anlam yüklemiş olduğunu ileri sürmektedir. Ross konuya ilişkin olarak şunları demektedir: “Arındırıcı melodiler, etik olanlardan (...) ayrılır. Bu Aristoteles'in tragedyaya açıklamasını, tutkuların arınmayı da içeren ahlakçı bir açıklama kılanları çürütmek için hemen hemen yeterlidir. Tragedyanın en fazla hedeflediği şey hazdır.” (Ross, 1993:346). Ross, burada söz konusu olan hazzın özel türden bir haz olduğunu ayrıca belirtmektedir.

Ross'un buradaki bakışının temelinde yer alan bir soru olarak, “Aristoteles'e göre *katharsis*, hazla mı yoksa etikle mi ilgilidir ya da tragedyanın yöneldiği erek haz mıdır yoksa etik özellikli midir?” sorusunun bizi konunun özünden uzaklaştıracağını söyleyebiliriz. Çünkü tragedyaya ve belli özellikli müziğe özgü bir etki olarak *katharsis*'in birbiriyle bütünleşen farklı boyutları vardır. Denilebilir ki *katharsis*, hem etikle ilgili temelleri olan hem duygularda bir dönüşüme neden olan hem de sonuçta



hoşlanma yaratan bir etkidir. Aristoteles'e göre sanat alanında etik temellerle hiçbir ilgisi olmayan ya da hazzın hiç söz konusu olmadığı bir *katharsis*'ten söz etmek pek mümkün görünmüyor.

Sanattaki *katharsis* yoluyla acıma, korku, coşku gibi duyguların ileri ölçüde etkin hale getirilerek sarsıcı ve içe işleyici bir derinlikte hissettirilmesi, bu duygularda bir değişme ve dönüşmeye yol açarak insanlarda- sanki arındırıcı bir sağaltmadan geçmişler gibi - bir duruluk, arınmışlık, dinginlik, hoşnutluk hali yaratabilmektedir. Aristoteles, *Politika*'da bu konuyu şu cümlelerle dile getirmektedir:

“Bazı kimseleri kuvvetle etkileyen herhangi bir duygu, hepsinde daha çok ya da daha az ölçüde vardır; örneğin acıma ve korku, ama özellikle de bu ‘coşkunluk’. Coşku, bazı kimseleri kuvvetle etkileyen bir çeşit heyecandır. Bu duygu dinsel müzikten kaynak alabilir; insanların bu melodileri dinlerlerken, sanki artıcı bir sağaltmadan geçmişler gibi, adeta ayaklarının üstünde dikildikleri görülmektedir. Acıma, korku ya da öteki duyguları hissedenler de bu duygunun kendilerine işlediği ölçüde tıpkı öyle etkileniyor olmalıdır. Hepsine hoş bir arınma (...) duygusu gelmektedir.” (Aristoteles, 1975: V111, 7).

Tragedya söz konusu olduğunda, bu sanat türünde, özellikle korkutucu, üzücü, acıma uyandırıcı özellikli eylemlerin taklidi, seyircide bu duyguların harekete geçirilmesini ve ileri ölçüde sarsıcı etki yoluyla arındırılmasını sağlamaktadır. *Poietika*'da konuya ilişkin olarak şunları söylemektedir Aristoteles: “Tragedya, soylu, tamamlanmış bir eylemin taklididir. (...) Tragedya eyleyenleri taklit eder; bunu da bir anlatı aracılığıyla değil, uyandırdığı acıma ve korku aracılığıyla bu tür duyguların arınmasını sağlayarak yapar.” (Aristoteles, 2005:1449b 25). Sanat değeri üstün olan bir tragedya özü olan hoşlanma da, olay örgüsü, “seyircinin olan bitenlerden dolayı içini titretecek ve onda acıma ve korku duyguları uyandıracak şekilde” kurulmuş olan bir öykünün yarattığı hoşlanmadır. (Aristoteles, 2005: 1453b 5-10)

Aristoteles, tragedyanın uyandırdığı - ve ayrılmazca bir arada olan - acıma ile korkunun ayrı ayrı neye ilişkin olduğunu ise şu şekilde belirlemektedir. Bunlardan “biri layık olmadığı mutsuzluğa düşen kişiye karşı, öteki, bize benzeyen kişiye karşı duyulur; acıma layık olmayana, korku da bize benzeyene.” (Aristoteles, 2005: 1453a 5). Burada, benzer kaderin kendi başına da gelmesinden korkmanın ya da bilinmezlik özelliği taşıyan kader karşısında ortak bir korkuyu paylaşmanın söz konusu olduğu söylenebilir. *Retorik*'te, aynı duygularla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Kendimiz için korktuğumuz şey başkalarının başına gelince bizde acıma duygusu uyandırır.” (Aristoteles, 1995: 386a 25). Aristoteles'in trajik etkinin gücü için gerekli bulunduğu insan sevgisi uyandırma konusu, bütün bu sözlerle yakından ilgili görünmektedir.

O, trajik etkinin değerini belirlerken, bu etkinin aynı zamanda insan sevgisi uyandırma ile bir arada olması gerektiğine işaret etmektedir: “Ozanlar istedikleri şairiye, baht dönüşleri ve yalın eylemlerde ulaşmayı amaçlarlar; trajik olan ve insanlık sevgisi uyandıran da budur.” (Aristoteles, 2005: 1456a 20). Gerçi acıma ve korku olmadan, yalnızca insan sevgisi uyandırmak trajik etki için yeterli değildir. Öte yandan bu iki duygunun yanında insan sevgisi uyandırma özelliğine de sahip olmak, yani bu üçünün bir arada olması, Aristoteles'in trajik etkinin gücüyle ilgili olarak gerekli bulunduğu bir niteliktir. Aristoteles, bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle dile getirmektedir:

“Tragedya (...) ne mutsuzluktan mutluluğa yükselen kötü insanları (bütün tragedyalar arasında tragedyaya en uzak durum budur; bu tür düzenlemeler gerekli hiçbir özelliğe sahip değildirler, bu nedenle ne insan sevgisi ne korku ne de acıma uyandırırılar), ne de mutluluktan mutsuzluğa düşen büsbütün kötü insanları göstermelidir. (öyküleri bu şekilde düzenlemek, belki insan sevgisi uyandırabilir ama ne acımaya ne de korkmaya yol açar.” (Aristoteles, 2005: 1452b 35)

Tragedyaya özgü acıma ve korkuyu uyandırabilecek nitelikteki bir öykü, büyük bir yanlışın, kusurun, zaafın (*hamartia*) neden olduğu, yıkıma götüren kaçınılmaz bir eylemden dolayı mutluluğun mutsuzluğa dönüştüğü bir yaşamı konu alır. Bu eylem, insanlar arasında mutluluk içinde yaşayan, ahlakça olağanüstü olmayan ama kötü de olmayan, onurlu birinin kaçınılmazca işlediği bir hataya, suça ilişkindir. Niyeti kötü olmayan bir kimsenin, kaçınılmazca işlediği ve yaşamının akışını layık olmadığı bir mutsuzluk yönünde tersyüz ederek trajik yıkıma neden olacak, büyük bir hataya ilişkin olan bir eylemdir bu:

“Tragedyanın konusu olan kişi ne erdem ve adalet bakımından öteki insanlardan üstündür ne de kötülüğü ya da acımasızlığı yüzünden mutsuzluğa düşmüştür.(...) ama bir yanlış nedeniyle mutsuzluğa yuvarlanmış kişidir tragedyanın konusu. Sözgelisi Oidipous ve böylesi soylardan gelen önemli insanlar.” (Aristoteles, 2005: 1453a 10).

Aristoteles'in tragedya yoluyla uyandırılması gereken acıma ve korkuyu, öncelikle erdem ve adalet bakımından başkalarından üstün oluşa ya da tam tersine kötü veya acımasız oluşa değil de ahlakça olağanüstü olmayan ama kötü de olmayan bir kimsenin, kaçınılmaz bir eylemine, bir kusura, yanlışlığa ya da talihsizliğe bağlaması önemli görünüyor. Onun tragedya yoluyla uyandırılan insan sevgisini de bu çerçevede düşündüğü söylenebilir ki, bunun, daha önce sözünü ettiğimiz öğrenmeden, tanımadan kaynaklanan yakınlık duyma ve hoşlanma ile de ilgisi kurulabilir. Tragedyadan doğan acıma ve korku, olayların akan örgüsü içinde yaşantısı mutluluktan felakete, yıkıma dönüşmüş olan bir kimsenin başına gelenler ve bütün bu olan bitene neden olan bir yanlışın yol açtıkları karşısında duyulur.

Denebilir ki buradaki acıma ve korku, insan olmak bakımından bize benzeyen, buna bağlı olarak da kendimizi yakın duyduğumuz kişinin, belirli bir kaçınılmazlığın yol açtığı eylemi nedeniyle, hak etmediği halde başına gelenler, gelebilecek olanlar karşısında - onun için, onun adına - duyulur. Karşıdakini göz önünde bulundurarak duyulan bu iki güçlü duyguya eşlik eden insan sevgisi de, buradaki acıma ve korkuyu, bir kaçınılmazlık ya da yanlış nedeniyle herkesin başına gelebilecek olanlar karşısında ve insan olan herkes adına duyma yoluyla, sınırlarını evrensel olan yönünde genişletir.

Kişinin kendini yapının dünyasına koşulsuz ve yoğun adayışı yoluyla, ben'in sınırlarının genel olan yönünde genişlemesi ve duygularda arınma yönünde yaratılan dönüşüm olarak (*katharsis*), yalnız tragedyaya değil aynı zamanda müziğe ve genel olarak güzel sanata özgü bir etkidir. Aristoteles'in sözünü ettiği yücelme duygusunun ve sanata özgü hazzın sağlanmasının önemli bir kaynağının da bu noktada - yani sanat yoluyla ben'in sınırlarının evrensel olana açılmasında - bulunduğunu söylemek mümkün görünüyor.

## Kaynakça

ARİSTOTELES (2005) *Poietika*, (Çeviren: Nazile Kalaycı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ARİSTOTELES (1975) *Politika*, (Çeviren: Mete Tuncay), İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

ARİSTOTELES (1995) *Retorik*, (Çeviren: Mehmet. H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

PLATON (1971) *Devlet*, (Çeviren: S.Eyüboğlu, M. A. Cımcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON (2007) *Yasalar*, (Çeviren: Candan Şentuna – Saffet Babür), İstanbul, Kabalıcı Yayınları

ROSS, W.D. (1993) *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

ŞENER, Sevda (1982) *Dünden Bugüne Tiyatro*, Adam Yayınları.

## **Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış<sup>1</sup>**

### **Özet**

Zihnimizin içinde olup biten acı ve haz duymalar; düşünceler, inançlar, arzular ve endişeler; renk, koku, ses algıları; kaşıntılar, gıdıklanmalar, sıcak ve soğuk hissetmeler; beklentiler, hatırlamalar, öfke ve sevinç duymalar; susuzluk, açlık ve can sıkıntısı hissetmeler gibi olaylara veya durumlara zihin halleri diyoruz. Zihin hallerini barındıran zihin dediğimiz bu “şey” nasıl bir şeydir? Beden, özellikle de beyin (daha genel alırsak, merkezi sinir sistemi) ile zihin dediğimiz şeyin ne gibi bir ilgisi, ilişkisi var? Beyin ile zihin arasındaki bu ilişkinin aydınlatılması sorunu felsefede “beden-zihin problemi” olarak adlandırılır. Bu yazıda çağdaş analitik zihin felsefesinin bazı temel problemlerini, muammalarını ve kavramlarını ele alacağım. Ayrıca, bilinç ve zihin arasındaki farktan bahsedeceğim.

### **Anahtar Sözcükler**

Zihin Halleri, Zihin-Beden Problemi, Düalizm, Monizm, Leibniz Kanunu, Davranışçılık, Tip Özdeşliği Teorisi, İşlevselcilik, Diğer-Zihinler Problemi, Felsefi Zombi, Açıklama Gedigi, Bilinç, Nite, Yönelimsellik, Elemeci Materyalizm, Folk Psikolojisi, Belirimcilik, Panpsişizm, Doğalcılık, Fizikselcilik.

## **A Look at the Basic Problems of the Analytic Philosophy of the Mind**

### **Abstract**

Events and states that occur in our minds, such as feelings of pain or pleasure; thoughts, beliefs, desires and worries; sensations of color, smell and sound; itches and tickles; feeling cold or hot; expectations and remembering; feelings of anger, joy, thirst, hunger and boredom are called mental states. What is that “thing” called “mind,” which is the seat of mental states? What is the relationship between body, in particular brain (more generally, the central nervous system), and mind? The problem of accounting for the nature of the relationship between brain and mind is called the “body-mind problem” in philosophy. In this paper, I explain some of the basic problems, puzzles and concepts of the contemporary analytic

---

\* Doç. Dr. ODTÜ Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Bu yazı yazarın 28-31 Ekim 2010 tarihlerinde Nesin Matematik Köyü’nde düzenlenen “Bilinç Çalıştayı”nda verdiği iki seminerin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş bir versiyonudur.

philosophy of the mind. In addition, I will talk about the difference between consciousness and mind.

### Key Words

Mental States, Mind-Body Problem, Dualism, Monism, Leibniz's Law, Behaviorism, Type-Identity Theory, Functionalism, Other-Minds Problem, Philosophical Zombie, Explanatory Gap, Consciousness, Quale, Intentionality, Folk Psychology, Emergentism, Panpsychism, Naturalism, Physicalism.

## I

Bir bedenimiz ve bir zihnimiz (İngilizcede “mind”) olduğundan söz ederiz. Şu tuhaf soruyu sorarak başlayalım: Bir insana kendi zihni mi yoksa kendi bedeni mi daha yakındır? Kör, sağır ve üstelik felçli bir insan düşününüz. Bedeninden fazla haberdar olamasa da, zihninde geçen düşünme, canı sıkılma ya da canı bir şey isteme, başı dönme gibi olayların farkındadır. Yani zihninin içinde geçenlerden haberdardır. Zihnimizle olan bağımız bir anlamda daha sıkıdır; zaten bedenimizle olan bağımızı, hatta bir bedenimiz olduğu bilgisini bile zihnimiz sayesinde ediniriz.

Peki, başka insanların zihinlerinden mi yoksa bedenlerinden mi daha fazla haberdarız? Ben şu anda etrafımdaki insanların bedenlerini görmekteyim—tabii elbiselerinin izin verdiği ölçüde!—ama zihinlerinden geçenler hakkında en ufak bir bilgim yok. Kim bilir neler geçiyor her birinin zihninden şu anda. Her biri kim bilir neler algılıyor, neler hatırlıyor, neler düşünüyor, neler hissediyor. Belki bazılarının biraz başı ağrıyor, bazıları üşüme hissediyor, bazılarının burnu kaşınıyor, bazıları susamış, bazılarının benim hakkımda değişik değişik düşünceleri var. Ama bütün bunlar hakkında ben hiçbir bilgi sahibi değilim. Etrafımdaki insanlar da tabii benim bedenimi görmekle birlikte—elbiselerimin izin verdiği ölçüde!—zihnimde olup bitenleri bilemez. Kim bilir benim zihnimde neler var şu anda? İnsanların bedenlerini (iç organlarını da “beden”e dahil edebiliriz) gözlemek ilkece kolay ama onların zihinlerini gözlemek son derece zor, belki de imkânsız gibi görünüyor.

Aslına bakarsanız, *kendi bedeninizi* gözlediğiniz yollarla ve metodlarla *kendi zihninizi* gözlemeniz de pek mümkün görünmüyor. Aynaya bakın.<sup>2</sup> Aynada bedeninizi görebilirsiniz. Uygun bir aynalar sistemi ile bedeninizin arkasını, hatta biraz teknolojinin de yardımıyla iç organlarınızı ve kendi beyinini bile görebilirsiniz. Ama teknolojinin sağlayacağı, aynalar ve mikroskoptan oluşan böyle bir aygıtla beyinize ne kadar dikkatli bakarsanız bakın zihninizi, zihninizde olup biteni görebilir misiniz? Yani şunun gibi şeyleri görebilir misiniz: düşüncelerinizi, başağrınızı, susamışlığınızı, dünyanın yuvarlak olduğuna inancınızı, falanca kişiye öfkenizi, filanca kişiye hayranlığınızı, o andaki koku ve ses algılamalarınızı, sol ayağınızda duymakta

<sup>2</sup> Bu vereceğim ayna örneği şimdi hatırlayamadığım bir kaynaktan alınma. Bu yazıdaki başka bazı noktaları da yine yıllar içinde okuduğum fakat ne yazık ki artık hatırlayamadığım kaynaklara borçluyum. Elbette bu demek değil ki bu yazıdaki bütün örnekler ve yorumlar başka kaynaklardan aktarma.

olduğunuz karıncalanmayı, geleceğe ilişkin planlarınızı, çocukluk arkadaşınızın adını hatırlamanızı, beklentilerinizi, ...? Zihninizin içinde olup biten böyle olaylara veya durumlara *zihin halleri* (İngilizcede “mental states”) diyoruz.

Bahsettiğimiz türden bir aynalar-artı-mikroskop aygıtıyla beyninize bakarken şunu farketmeniz çok muhtemel: bazı zihin hallerini ne zaman yaşasanız beyninizde belli birtakım beyin olayları oluştuğunu gözlersiniz. O zihin halleri ne zaman zihninizde belirse, beyninizde de o nörofizyolojik olaylar ortaya çıkar. Yani zihin hallerinizle beyninizdeki bazı nörofizyolojik olaylar arasında çok yüksek bir *korelasyon* olduğunu farkedebilirsiniz. Ama hâlâ, aynalar ve mikroskoplardan oluşan aygıtla kafatasınızın içine bakarken bizzat zihninizin hallerini gözlüyorsunuz demek zor.<sup>3</sup>

Yani aynada kendi zihin hallerinizi göremezsiniz; sadece beyin dokunuzu ve beyninizde geçen birtakım nörokimyasal olayları görebilirsiniz. Dolayısıyla, aynada kendinizle ilgili görebildikleriniz başka insanlara (ve onların beyinlerine) bakarken görebildiklerinizden farklı değildir. Ama kendi zihin hallerinizi yine de bir anlamda “görebiliyorsunuz”, bilebiliyorsunuz, onlardan haberdarsınız—ve bunun için ne ayna gerekiyor ne başka bir şey. Sadece baygın ya da rüyasız uykuda olmamak gerekiyor kendi zihninizi gözlemleyebilmeniz ve zihninizde ne olup bittiğinin farkında olabilmemiz için.

## II

Peki bu zihin dediğimiz şey nedir? Beden, özellikle de beyin—ya da daha genel alırsak, merkezi sinir sistemi (ki buna beyin, omurilik, sinirler vs. dahildir)—ile zihin dediğimiz şey arasında ne gibi bir ilişki var? Bu soru felsefede “beden-zihin problemi” olarak adlandırılır ve felsefenin en ilginç, en temel problemlerinden biridir. Bu problemle uğraşan felsefe dalı “zihin felsefesi”dir.

Beyin ile zihin arasında çok sıkı bir ilişki olduğunu hepimiz kabul ederiz. (Bundan sonra “beyin” derken merkezi sinir sistemini kastedeceğim.) İki arasında çok sıkı bir ilişki olduğu kesindir de, bu ilişkinin adını koymak, tabiatını anlamak zordur. Nedir tam olarak beyinle zihnin arasındaki ilgi, ilişki, bağlantı? Bazılarımız zihin ile beyin arasındaki ilişkinin bir *aynılık* (ya da *özdeşlik*) ilişkisi olduğunu düşünürüz. Yani zihnin beyinle aynı şey olduğuna inanırız. Tabii hiçbirimiz direkt olarak “zihin=beyin”

<sup>3</sup> Aynalar örneğinin benzeri olarak Leibniz’in ilginç bir düşünce deneyi var (*Monadology*, §17), ki çağdaş zihin felsefesi William Lycan da çok benzer bir düşünce deneyi kurguluyor. Lycan’ın versiyonundan bahsedeyim. Farzedelim ki sizi aldılar ve boyutlarınızı iyice küçülttüler—bazı bilim-kurgu romanlarında olduğu gibi. Sizi molekül boyutlarına indirdiler. Diyelim ki bunu yaparken sizin boyutlarınız dışında hiçbir özelliğinizi yok etmediler. Yani siz hâlâ sizsiniz, sadece çok minnacık hale geldiniz. Şimdi sizi alıp canlı bir insanın beynine girmenizi sağladılar. Siz bu insanın beynini dolaşıyorsunuz, beynin her tarafına girip çıkıyorsunuz. Beyni gezerken ne görürsünüz? Beynin sahibinin zihin hallerini görebilir misiniz? O insan örneğin ekşi bir şey yiyorsa ya da kırmızı bir şeye bakıyorsa, onun ekşi tad ya da kırmızı renk algısını gözlemleyebilir misiniz? Lycan’a göre hayır: o beyinde bütün gözlemleyebildiğiniz, birtakım fiziko-kimyasal olaylar, nörofizyolojik proseslerdir. O kişinin zihin olaylarını gözlemleyemezsiniz (Lycan 1981, 38).

demek istemeyiz. Çünkü beyinde bir sürü alâkasız şeyler de var: kan damarları, beyin zarı, hormonlar, corpus callosum, ganglionlar, sinir hücrelerindeki ribozomlar, kromozomlar, ATP molekülleri vs. Herhalde zihnin beyinden başka bir şey olmadığını düşünenler bile beyinde dolaşan kanı, beyin zarını, kromozomları zihin dediğimiz şeye dahil etmek istemezler. Yani “Zihin beyindir” derken “Zihin, kan damarlarıyla, beyin zarıyla, kromozomları vs.si ile *birlikte* düşündüğümüz beyindir” demek istemeyiz. O halde “Zihin ve beyin aynı şeydir” demek istiyorsak beynin tam olarak nesiyle, neresiyle aynı şey olduğunu söylememiz gerekiyor zihnin; aksi halde yanlış veya muğlak konuşmuş oluruz. Zihin ile beynin özdeş olduğunu iddia etmenin sonuçlarına ve sorunlarına birazdan daha ayrıntılı değineceğim.

Bazılarımız “Beyin ile zihin aynı şeydir” demek yerine, zihin ile beyin arasında sadece *nedensel* bir ilişki olduğunu düşünebilirler. Yani zihinle beynin ilişkisini bir aynılık ya da özdeşlik ilişkisi olarak değil de, zihnin beyin tarafından hasıl edilmesi/üretilmesi olarak görmek isteyebilirler. Onlara göre zihin beynin neden olduğu, ürettiği bir şeydir. Elbette, zihnin beyin ile aynılığını söylemek ile beynin zihine neden olduğunu, zihni beynin ürettiğini söylemek aynı şey değildir. “X ile Y aynı şeydir” demek başka, “X Y’yi üretir” (ya da “X Y’ye neden olur”) demek başka. Ben gölgemi üretirim (gölge neden olurum) ama ben gölgeyle aynı şey değilim. Bir yemek yaparsınız, yani yemek üretirsiniz, ama siz ve ürettiğiniz yemek aynı şey değildir.

Yalnız, eğer “Beyin ve zihin aynı şeydir” değil de “Beyin zihni üretir” demeyi tercih edersek, ortaya bir sürü soru çıkar. Beyin tarafından üretilen bu zihin nasıl bir şeydir? Beyin bu zihni nasıl üretiyor? Beyin kafatasının (ya da bedeninin) içinde; peki, ürettiği zihin nerede? Zihin de mi kafatasının içinde? Birinin kafatasını açsak beynini orada görebiliriz; beynin ürettiği zihni niye göremiyoruz? Analojimize tekrar başvuracak olursak: Bir insanın bedeni gölgesini üretiyor. Ve gölgesinin nerede olduğunu gözlemleyebiliyorum. Niye o insanın beynini gözlemleyebildiğim halde o beynin ürettiği zihnini gözlemleyemiyorum?

### III

Zihinle beden (özellikle de beyin) arasındaki ilişkinin tam olarak ne olduğunu araştırmanın zihin felsefesinin işi olduğunu söylemiştik. Beynin zihinle olan ilişkisi konusunda günlük dildeki bazı terimlerin kullanımları bir ipucu verebilir mi acaba? Örneğin, “*Ben bir bedenim*” mi demek isteriz, yoksa “*Benim bir bedenim var*” mı demek isteriz? “*Ben bir zihnim*” mi demek isteriz, yoksa “*Benim bir zihnim var*” mı demek isteriz?

Biraz düşününce görüleceği gibi, günlük dildeki alışkanlıklarımız “Ben bir bedenim” yerine “Benim bir bedenim var” demeyi, “Ben bir zihnim” yerine “Benim bir zihnim var” demeyi tercih ettirir. Bu da meseleyi daha da karıştırıyor. Çünkü bu günlük konuşma alışkanlıklarımıza bakıldığında zihin ve beden aynı şey kabul edilmediği gibi bir de üçüncü bir şey, “ben”, çıkıyor ortaya. Bu üçüncü şey de ne? Nerededir ve nasıl bir şeydir bu “ben”? Onu nasıl gözleyebiliriz?<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Karş. Hospers 1988, ss.226 ve devamı.

## IV

Zihin felsefesinin sorduğu bir soru az önce de gündeme getirdiğimiz şu sorudur: Zihin ile, bedenin bir parçası olan beyin, daha doğrusu beynin bazı kısımları veya fonksiyonları tamamen aynı/özdeş şeyler midir; yoksa zihin bedenden farklı, ondan ayrı bir şey midir? Örneğin, biliyoruz ki öldüğümüzde bedenimiz beynimizle birlikte çürüyüp gider. Zihnimiz de (ki bazan ona “zihin” yerine “ruh” dendiği de olur) öldüğümüzde çürüyüp gider mi? Yoksa zihnimiz/ruhumuz ölümsüz müdür?

Platon ve Descartes bu soruya cevap aramış filozoflardandır. Her iki filozof da beden ve zihnin tamamen farklı malzemelerden (felsefeci deyimiyle, farklı “töz”lerden) yapıldığını düşündüler. Onlara (ve daha birçok filozofa, pek çok dine ve sokaktaki insanların çoğunluğuna) göre, ölümden sonra bedenimiz çürüyüp yok olduğu halde, zihnimiz bir şekilde yaşamaya devam eder ve hiçbir zaman ölmez ve yok olmaz. Çünkü beden ve zihin ya da ruh tamamen farklı malzemelerden yapılmışlardır; beden dağılsa bile ruha bir şey olmaz. Var olan her şeyin beden (ya da madde) ve zihin (ya da ruh) olmak üzere birbirinden temelde farklı, birbirine indirgenemez iki tözden yapılmış olduğunu savunan bu görüşe “Düalizm” (İkicilik) denir. Düalist görüşün İslamiyet, Hıristiyanlık ve daha pek çok din tarafından benimsendiğini görüyoruz.<sup>5</sup>

Descartes’ın Düalizminin (buna “Kartezyen Düalizm” de denir) en bilindik sorunu zihin ile beden (ya da madde) arasındaki *nedensel etkileşimi* doyurucu bir şekilde açıklayamamasıdır. Descartes maddi töz ile zihinsel tözü birbirinden gayet keskin bir şekilde ayırmıştı. Örneğin maddesel şeylerin zorunlu ya da olmazsa-olmaz özelliği uzay içerisinde yer alıp, uzunluk, genişlik gibi uzaysal boyutlara sahip olma iken, zihnin zorunlu özelliği uzay içerisinde yer almaması ve uzunluk, genişlik gibi niteliklere sahip olmaması idi Descartes’a göre.

O zaman da, uzaysal özellikler taşıyan beden ile hiçbir uzaysal özellik taşımayan zihnin nasıl olup da birbirini etkileyebildiklerini açıklama sorunu ortaya çıkar. Çünkü öyle bir beden ile öyle bir zihin arasında nedensel etkileşim olması gerektiği açıktır. Örneğin, bazan zihnimdeki bir düşünce benim maddi dünyada bir şeyler yapmamla sonuçlanabilir: aklıma bir fikir gelmişse elime kalem alıp onu yazmamda olduğu gibi. Bunun tersinin de olabildiğini biliyoruz: maddi bir nesne olan gazetedeki yazıları okuyup anlayabiliyorum, yani uzayda yer alan bir şey uzayda yer almayan zihnimde anlama diye bir olaya yol açabiliyor. Ama Descartes’ın yaptığı gibi, beden ile zihni birbirlerinden bu kadar köklü bir şekilde farklılaştırırsanız, onlar arasındaki karşılıklı etkileşimleri açıklamanız hiç kolay olmaz.

Fakat herkes beden ile zihnin farklı tözlerden yapılmış olduğunu kabul etmez. Birçok felsefeci zihin dediğimiz şeyin beynin (daha doğrusu, beynin bazı kısımları veya davranışlarının ya da fonksiyonlarının) dışında bir şey olmadığını düşünür. Günümüz zihin felsefecilerinin çoğunluğu, birtakım ayrıntılarda uzlaşmasalar da, bu görüştedir.

<sup>5</sup> Kur’andaki orijinal ifadelerle göre İslamiyetin ruh konusunda söylediklerinin aslında Kartezyen bir Düalizm kategorisine sokulamayacağı, ancak daha sonraları, özellikle Yunan felsefesiyle tanışmanın etkisiyle, böyle bir Düalizme yaklaşan yorumlar kazandığı konusunda görüşler vardır. Bu nokta hakkındaki bilgilendirmesi için Dr. Halil Rahman Açar’a teşekkür ederim.



Bu görüşe göre, var olan her şey tek bir tözden yapılmıştır: maddeden. Böyle bir görüşe “Monizm” (Tekçilik) diyoruz, daha doğrusu “Materyalist (Maddeci) Monizm” ya da kısaca “Materyalizm”.

Şunu da burada not edelim. Monizmin başka türleri de vardır. Bir tanesi İdealizmdir. İdealizme göre var olan her şey—tanrı varsa tanrı da dahil olmak üzere—zihinlerden ve o zihinlerin içinde olup bitenlerden ibarettir. Bu görüşün en tanınmış temsilcisi George Berkeley’dir. Berkeley’in argümanlarından birine göre, dünya ile etkileşimimiz zihnimizdeki birtakım olaylar ve durumlarla son buluyor ve dünya hakkındaki bilgimiz tamamen zihinde yer alıyorsa, Tanrının bizde bu zihinsel olayları ve bilgiyi oluşturabilmek için araya madde diye bir aracı koyması gereksiz olurdu. Tanrı zihnimizde olup bitenleri maddenin aracılığına ihtiyaç duymadan direkt olarak yaratabilir. Dolayısıyla, maddi bir dünya yoktur, sadece zihinler vardır. Leibniz, Hegel, F.H. Bradley de idealizmin değişik varyasyonlarını savunmuşlardır.

Bir de Nötral Monizm denen bir Monizm türü vardır. Bu görüşe göre “maddi” dediğimiz nesnelere ve olaylar da, “zihinsel” dediğimiz nesnelere ve olaylar da ortak kaynaklıdır. Görünüşte farklı bu iki alan aslında “nötral”—yani ne maddi ne de zihinsel—olan bir tözün farklı “görüntüleri”dir. Yani evreni oluşturan varlık, temelinde ne maddi ne de zihinseldir; farklı bakış açılarına göre bize maddesel ya da zihinsel olarak görünür. Spinoza, William James ve hayatının bir döneminde Bertrand Russell Nötral Monizm görüşünü savunmuşlardır. Fizikçi David Bohm da birtakım şartıcı kuantum fenomenlerinin açıklamasını verme girişimi bağlamında Nötral Monizmin ilginç bir versiyonunu savunur.<sup>6</sup>

## V

Gerçekten de Materyalistlerin dediği gibi, zihnim ile beynim (daha doğrusu beynimin belli kısım ve olayları) tamamen özdeş şeyler mi? Şu var ki, zihnimin beynimden başka bir şey olmadığını söylemek birtakım kafa karıştırıcı sorulara yol açıyor. Örneğin beynimin bir ağırlığı var; o halde zihnimin de bir ağırlığı olması gerekmez mi? Ama zihnin bir ağırlığı olduğunu söylemek kulağa son derece saçma geliyor.

Başka bir nokta: Şu anda beynimin uzaydaki yeri, yani uzaysal koordinatları belli. Zihnimin uzaydaki yeri de orası mı? Denebilir ki, “Evet, elbette orası”. Ancak bir zihnin uzayda yeri olabileceğinden bahsetmek bir sürü absürd ifadeyi de beraberinde getiriyor. Örneğin, eğer zihinlerin uzayda yerleri olabiliyorsa, o yerleri değiştirebildiklerinden de bahsedilebilmelidir. O zaman bir zihnin hızından ve hatta ivmesinden de bahsedilebiliriz. Diyelim ki bir otomobildeyim ve otomobil saatte 80 km hızla kuzeye doğru gidiyor. Bu demektir ki bedenimle birlikte beynim de saatte 80 km hızla kuzeye doğru gidiyor. Peki zihnim de saatte 80 km hızla kuzeye doğru gidiyor mu? Eğer öyle ise, şu zihin hallerim de o anda saatte 80 km hızla kuzeye doğru gidiyor demek değil midir: başağrım, susamışlık hissim, o andaki koku ve ses algılarım,

<sup>6</sup> Onun “implicate order” ve “explicate order”la ilgili olarak söylediklerine bakınız (Bohm 1980).

gideceğim yere geç kaldığım için o anda duymakta olduğum endişem, etraftaki manzarayı beğenişim, otomobilin performansına dair düşüncelerim vs. vs.? Ama siz hiç başağrısının, susuzluğunun, endişelerinin, düşüncelerinin, arzularının vs. belli bir hızla belli bir yöne doğru hareket ettiğini, bu arada bazı şehir ve kasabaların içinden geçtiğini söyleyen birine rastladınız mı? Rastlasaydınız, böyle birinin çok saçma konuştuğunu düşünmez miydiniz? Ama beyninin belli bir hızla belli bir yöne doğru hareket ettiğini ya da belli uzaysal noktalardan geçtiğini söyleyen birine rastlasaydınız, bu size hiç de saçma gelmezdi.

Peki ama hiç değilse bazı zihin hallerimizin uzaydaki yerlerinden söz edemez miyiz? Mide ağrısının yeri mide, diş ağrısının yeri diş değil midir? Hayır: onlara mide ağrısının, diş ağrısının *nedenlerinin* yeri demek daha doğru olur. Çünkü eğer mide ağrımın yeri midem, diş ağrımın yeri dişim olsaydı, midemi açıp bakanlar orada mide ağrımı, dişimi açıp bakanlar orada diş ağrımı görebilirlerdi. Oysa midemi ve dişimi açanlar orada sadece ağrıya sebep olan bozuklukları görebilirler, ağrının kendisini değil.

Şunu da belirtelim ki, uzaysallığın aksine, *zamansallık* sadece beynin halleri ve olaylarında değil zihin hallerinde de vardır. Örneğin diş ağrımın ya da öfkemin şu saatte başlayıp şu saate bittiğini ya da fasıllı olduğunu söylemekte bir gariplik görmeyiz.

Beyinle ilgili söylediğimiz ve kulağa gayet doğal gelen şeylerin zihin hakkında söylendiğinde ne kadar acayip görüldüğüne bir başka örnek: Beynimin bir hacmi vardır; zihnimin de hacmi var mı? Beynim diyelim ki 1.5 litre hacminde, zihnim kaç litre hacminde? Acı, ağrı, düşünce, inanç, canımın dondurma yemek istemesi gibi zihin hallerimin hacimleri ne kadar? Ve yine: Beynimin bir sıcaklığı var—muhtemelen 36.5°C. Zihnimin de sıcaklığı var mı? Bütün zihin hallerim 36.5°C sıcaklıkta mı, örneğin? Zihin hallerinin sıcaklığından bahsetmek son derece saçma değil mi?

Karşı yönde örnekler de bulabiliriz—zihin hallerimizde olup da beynimizde olmayan özelliklere örnekler. Örneğin, dünyanın yuvarlak olduğuna dair inancım, bütün inançlar gibi bir zihin halidir. Ve bu inancım pek çok kanıt tarafından desteklenebilir. Peki beynimde bu inancımla özdeş olduğu iddia edilen kısımlar ya da olaylar da pek çok kanıt tarafından desteklenebilir mi? Beynin kısımlarının ya da olaylarının kanıtlarla desteklenebileceğini söylemek dile son derece aykırı gelmiyor mu? Ve yine: Bir zihin hali olan endişemin yersiz olduğunu söyleyebilirsiniz—endişeler yersiz olabilir. Beynimin söz konusu endişemle özdeş olduğu varsayılan kısımlarının ya da olaylarının yersiz olduğunu da söyleyebilir misiniz? Yani “Senin beyninin şu şu kısımları ve işlevleri var ya—onlar çok yersiz” demek sezgilerimize aykırı gelmiyor mu?

İşte bir başka muamma. Örneğin taze çimenlere baktığım zaman yeşil bir renk algılıyorum. Eğer zihnim beynimle özdeş ise, o andaki yeşil renk algımın da—ki bir zihin halidir—beynimin bir yerlerinde olması gerekmez mi? Eğer ben yeşil bir nesneye bakarken beynimi açıp bakabilseydiniz, beynimde yeşil birtakım şeyler, yeşil beyin bölgeleri falan bulur muydunuz? Hiç sanmıyorum. Yani zihnimde bir yeşillik, yeşil bir şeyler var ama beynimde hiç böyle bir şey yok. Çok tuhaf ve ilginç değil mi? Eğer algıladığım yeşil renk beynimin bir yerlerinde değilse nerede o? Eğer beynimde ise, beynimin neresinde? (Aslında beynimi açıp da orada yeşil bir şeyler görseydiniz, bu da pek tuhaf olurdu sanırım. Niye acaba?)

Şimdi, Leibniz'in Kanunu olarak bilinen şöyle bir ilke vardır:

Eğer  $x=y$  ise,  $x$ 'in her özelliği  $y$ 'nin de özelliğidir ve  $y$ 'nin her özelliği  $x$ 'in de özelliğidir.

Diğer bir deyişle:

Eğer  $x=y$  ise,  $x$  ile  $y$ 'nin bütün özellikleri aynıdır.

Bu ifade mantıksal olarak şuna eşdeğerdir:

Eğer  $x$  ile  $y$ 'nin özellikleri arasında en az bir fark var ise,  $x \neq y$ .

Yukarda gördük ki, bazı zihin hallerinin *kanıtla desteklenebilme*, *yersiz olma* ve *yeşil renk içermeye* gibi bazı özelliklerini beyinin olay ve proseslerine atfetmek bize yanlış geliyor. Diğer taraftan beyin olay ve proseslerinde *kütle*, *sıcaklık*, *uzayda yer kaplama*, *belli bir hızla hareket edebilme* gibi özellikler bulunabilirken, bu özellikleri zihin hallerine ve olaylarına atfetmek de sezgilerimize ters geliyor. O halde, Leibniz kanunu gereğince,

zihin halleri = beyin halleri veya prosesleri

diyemeyiz. Kısacası,

zihin = beyin

olamaz!

Ya da belki de sadece şimdilik bize öyle görünüyor. Belki de sezgilerimizde çok esaslı bir revizyona ihtiyaç var. Sezgilerimizin zaman içinde dünya hakkındaki bilgi ve anlayışımızın ilerlemesiyle kökten bir şekilde değiştiği olur. Örneğin, çok eski çağlarda dünyamızın *hareket eden* bir şey olduğu ve ses ile ışığın birer *dalga hareketinden* oluştuğu söylenecekti, bu o zamanın insanların sezgilerine muhtemelen son derece ters düşerdi, ama bugün bunlar kolaylıkla kabullenebildiğimiz iddialardır. Dolayısıyla, sezgilere aykırılık bazan bir görüşün reddi için nihai gerekçe olmayabilir.

## VI

Tip Özdeşliği Teorisi (Type Identity Theory) 50'li ve 60'lı yıllarda beyin ile zihin arasında bir tür özdeşliği savunmuştu. John J.C. Smart, Ullin T. Place ve D.M. Armstrong bu görüşün savunucularındandı. Bu teoriye göre, çeşitli tipteki zihin halleri değişik tipte beyin hallerinden ve proseslerinden başka bir şey değildir. Örneğin:

Acı zihin-hali tipi = Falan filan tipte beyin hali

Başka bir deyişle, Tip Özdeşliği Teorisi zihinsel hal türlerini ya da tiplerini beynin nörofizyolojik hal (olay, proses vb.) türlerine indirgiyordu. Bu teoriye göre, iki insan aynı türden bir zihin halinde iseler (örneğin baş ağrısı türüne giren bir zihinsel hal yaşıyorlarsa), onlar aynı türden bir beyin hali sergiliyorlardır. Yukarda geçen “falan filan tipte beyin hali” ifadesinin içinin doldurulması işini, yani “falan filan tipte beyin hali”nin tam olarak neye gönderme yaptığını bulma işini uzun vadede empirik bilim yapacaktı. Yani Tip Özdeşliği Teorisinin indirgeme iddiası, “su = H<sub>2</sub>O” ve “ışık = belli

bir dalga boyu aralığındaki elektromanyetik dalga” örneklerinde olduğu gibi, empirik, yani ancak deneyimle doğrulanabilecek, bir indirgeme iddiası idi.<sup>7</sup>

Tip Özdeşliği Teorisinden önce ise Materyalist zihin felsefesi sahnesinde Davranışçılık (Behaviorism) vardı. Bu teori bir kişinin zihin hallerinin sadece o kişi tarafından bilinip, herkes tarafından gözlenememesinden rahatsız oluyordu ve o zamanların baskın felsefe ekolü Mantıksal Pozitivizmin etkisiyle, herkesin gözlemine ve doğrulamasına ilke olarak açık olmayan olguların ve olayların bilimin konusu olamayacağını ileri sürüyordu. Başka bazı alanlarda da Davranışçılıktan bahsedilmekle beraber, zihin felsefesindeki Davranışçılık (ki “Mantıksal Davranışçılık” adıyla da bilinir) kabaca şunu söyler: Zihin halleri insanların gözlemlenebilir davranışlarına ve davranış eğilimlerine indirgenebilir. Örneğin “acı duymak” demek ahlamak, oflamak, yüzünü buruşturmak, birisi ağrı kesici bir hap verecek olsa onu alıp yutma eğiliminde olmak, etrafındakilerle neşeli konuşmalar yapma eğiliminde olmamak ve benzeri davranış ve davranış eğilimleri sergilemek demektir. Gilbert Ryle, Rudolf Carnap, Carl G. Hempel gibi isimler bu Davranışçı akımın temsilcileriydiler.

Zamanla bazı felsefeciler zihin hallerini insanların davranış ve eğilimlerine indirgemek yerine o davranış ve eğilimlerin *nedensel kaynağı* olan, beynin nörofizyolojik hallerine indirgemenin daha kestirme olacağını düşündüler ve az önce bahsettiğimiz Tip Özdeşliği Teorisi Davranışçılığın yerini aldı. Davranışçılığın çözümesinden ümit kesilen bazı sorunlar da bu görüşün gözden düşmesinde rol oynadı tabii. Bunlardan bir tanesi, örneğin acı çekme gibi bir zihin halinin davranış ve davranış eğilimleri cinsinden tanımlanmasının hiç pratik olmadığı fikriydi. Çünkü bir insanın acı çekmekte olduğu sırada sergilemesi mümkün değişik davranış biçimleri ve sahip olması mümkün değişik davranışsal eğilimler çok büyük, hatta belki de sonsuz sayıda çeşitlilik gösterebilir.

Zihin ile beden ilişkisinin tabiatı konusunda günümüzde en popüler görüş İşlevselciliktir (Functionalism). Çeşitli aşamalarla evrimleşmiş olan bu görüş başlangıçta Hilary Putnam ve Jerry Fodor tarafından ortaya atılmıştı. D.M. Armstrong, David Lewis gibi ünlülerce de savunulmuştur. Tip Özdeşliği Teorisi her bir zihin hali tipini belli tipte *beyin* hali ya da hallerine ve proseslerine indirgiyordu. İşlevselciliğe göre ise, bir varlığa zihin atfetmemiz için o varlığın beyin gibi spesifik bir biyolojiye sahip bir organı olması gerekmez. “Zihin” kavramımızın içinde mutlaka belli bir biyolojiye sahip olma yoktur.

Olmadığı iddiasını şöyle bir örnekle açıklayayım. Yıllardır çok samimi olduğunuz bir arkadaşınızın bir gün kafası patlıyor, vücudu parçalanıyor gözünüzün önünde. Bir de bakıyorsunuz ki arkadaşınızın biyolojisi normal insanlarınkinden çok farklıymış meğerse. Onun hiçbir organının bizimkine benzemediğini, örneğin

<sup>7</sup> Görüldüğü gibi Tip Özdeşliği Teorisi zihin hali türleriyle beyindeki belli bazı nörofizyolojik hal türlerinin sadece korelasyon sergilediklerini değil, bu ikisinin tamamen aynı şey olduklarını iddia ediyor. Tıpkı suyun H<sub>2</sub>O ile sadece korelasyon halinde olmayıp H<sub>2</sub>O ile aynı şey olması gibi. Şurası açık ki, X ile Y'nin aynı şey olması başka, X ile Y'nin korelasyon halinde olması başkadır. Örneğin, çevrede bir ışık kaynağı olduğu durumlarda, opak bir nesnenin varlığı ile o nesnenin gölgesinin varlığı sıkı bir korelasyon halindedir ama nesne ile gölgesi aynı şey değildir.

kafatasının içinde beyin yerine garip, mavi, saydam, ahtapot kollarına benzer bir şeyler olduğunu görüyorsunuz. Bunları öğrendiğinizde, “Ben bunca yıl bu arkadaşımda zihin var sanıyordum, meğerse yanılıyormuşum—yokmuş” mu dersiniz, yoksa “Demek başka biyolojik yapılarda da zihin olabiliyormuş” mu dersiniz? Eğer tercihiniz ikincisi ise, siz de zihin konusunda İşlevselciliğe yakın, Tip Özdeşliği Teorisine uzak duruyorsunuz demektir...

İşlevselciler zihnin beyin gibi belli bir organla özdeşleştirilemeyeceğini, onun yerine zihnin bir bilgisayar programı, bir bilgisayar yazılımı (software) gibi bir çeşit *girdiler-çıktılar* (input-output) *organizasyonu* olduğunu söylerler.<sup>8</sup> İşlevselciliğe göre, zihnin gayet karmaşık bir tür bilgisayar programıdır, beyin ise o programın üzerinde çalıştırıldığı ya da işletildiği bir bilgisayardır ya da bilgisayar donanımdır (hardware). Bir bilgisayar programı çok değişik tipte bilgisayarlarda çalıştırılabilir. Örneğin ofisimdeki masa-üstü bilgisayarım da, evimdeki diz-üstü bilgisayarım da, cep bilgisayarım da Microsoft Word ve Excel programlarını çalıştırabilirim. İşlevselciler insan zihnine karşılık gelen bilgisayar programının insan beyni kadar karmaşık ve sofistike herhangi bir makinada veya robotta da çalıştırılabileceği görüşündedir. Onlara göre, “zihin programını”nı çalıştırabilecek kadar güçlü ve sofistike her donanımda zihin olabilir. Yani öyle bir makinada zihin programını çalıştıracak olursanız, makina aynen insan zihninde olduğu gibi, düşünceler, acılar, hazlar, arzular, renk algıları, can sıkıntıları, inançlar, vs. zihin hallerine sahip olabilir—o makina silikon çiplerinden ve elektro-mekanik parçalardan oluşsa bile.

Hatta şu bile mümkündür İşlevselcilere göre. Windows ya da Excel programını ilkesel olarak, bir elektronik bilgisayar yerine gayet karmaşık mekanik bir bilgisayarda, hatta su borularından, pompalardan ve su akışını manipüle etmeye yarayan diğer parçalardan oluşmuş hidrolik bir bilgisayarda bile çalıştırabiliriz. (Gerçi böyle bir bilgisayar korkunç büyük boyutlarda ve son derece hantal olurdu mutlaka.) Aynı şekilde, zihine tekabül eden programı da beyin dokusunda ya da silikon çiplerden oluşmuş bir aygıtta çalıştırmak yerine, yeteri kadar sofistike bir mekanik, hidrolik veya pnömatik (hava basıncı ile işleyen) bir sisteme yükleyip onda da çalıştırabiliriz, İşlevselci görüşe göre. Tabii böyle bir sistem belki güneş sistemi belki de bir galaksi kadar devasa bir şey bile olabilirdi, ama üzerinde program çalıştırılırken gene de zihin sahibi olurdu—çok yavaş çalışan bir zihin. Yani bu sistemin düşünceleri, acıları, ağrıları, kaygıları, mutlulukları, kaşıntıları, hatta aşkları bile olabilirdi!

## VII

John Searle gibi bazı zihin felsefecileri bu düşünceleri inandırıcı bulmaz. Onlara göre zihin, beyininkine eşdeğer bir organizasyon düzeyine sahip her tür donanım ortamında çalıştırılabilecek bir bilgisayar programına benzer bir şey olamaz. Bu programın hangi donanım malzemesinde çalıştırıldığı da önemlidir. Yani olabilir ki, örneğin bir hidrolik ya da mekanik sistem ne kadar karmaşık olursa olsun ve üzerinde hangi program çalıştırılırsa çalıştırılsın onda zihin asla bulunamaz. Hatta belki de sadece

<sup>8</sup> Genel olarak Yapay Zekâcılar da bu görüşte oldukları için İşlevselcidirler.

beyin dokusunda zihin mümkün olabilir, silikon malzemeli robotlarda ve makinalarda bile değil. Belki de robotlar ve makinaların en fazla yapabileceği şey insan zihnini *taklit* etmektir. Sofistike bir robot aynen bir insan gibi “Canım acıyor”, “Şu anda deniz kenarında olmak isterdim”, “Çocuklarla konuşmak beni mutlu yapar”, “Ben aşık oldum” gibi şeyler söyleyebilir ve bu sözlere uygun davranışlar gösterebilir. Örneğin acı duyduğunu söyleyen bir robot “Ah!” “Of!” sesleri çıkarabilir, yere yatıp kıvrınabilir. Ama gerçekten bizim gibi acı duyar ya da canı bir şey isteyebilir ya da üzülebilir mi o? Belki de bütün yapabildiği, böyle zihin hallerini yaşayan bir insanın davranışlarını mükemmel bir şekilde taklit ya da simüle etmektir sadece. Yani, olabilir ki, bir robotta insanın zihni ile aynı gibi görünen hiçbir programı çalıştırmakla onda bir zihin yaratamayız; onda gerçek anlamda acılar, arzular, bir espiriyi komik, bir olayı acıklı bulma gibi duygular oluşturamayız.

Bir robotta gerçek anlamda zihin ve zihin halleri mi oluşturduk yoksa ona sadece zihin sahibi olmayı taklit yeteneği mi verebildik, bunu nasıl anlayacağız? Burada zihin felsefesindeki klasik bir meseleye geliyoruz: Herhangi bir canlıda veya varlıkta gerçekten zihin mi var, yoksa sadece zihni varmış gibi mi davranıyor, nasıl anlarız? Örneğin balıklarda, böceklerde ve amiplerde acı, haz duyma, arzu, endişe, düşünce sahibi olma gibi zihinsel yetenekler var mı acaba?

Hatta daha da kritik bir soru: Ben kendimde zihin halleri olduğundan eminim elbette, ama başka insanlarda da bendeki gibi zihin halleri olduğunu nereden biliyorum? Onlarda da birer zihin olduğu ne malum? Belki onlar aslında zihin halleri sahibi değiller de, zihin halleri sahibi olmayı mükemmel bir şekilde taklit ediyorlar. Acaba onlar insan gibi davranan ama zihni tamamen “boş” olan “zombi”ler—Afrika ve Antil adalarındaki mitlerde sözü edilen “yaşayan ölüler”—olabilirler mi? (Okuyucu da kendisine bu soruyu benim ve başka insanlar hakkında sorabilir. “Sakın benim dışındaki insanlar birer zombi olmasın?” diyebilir.) Peki nasıl bileceğim başka insanların birer zombi—tabii belirttiğimiz özel anlamda birer “felsefi zombi”—olmadıklarını ya da olduklarını? Bunu ortaya çıkarmanın yolu ne olabilir?

Benden başka insanlarda da zihin olduğunu (ya da olmadığını) ortaya çıkarma problemine “diğer-zihinler problemi” denir zihin felsefesinde. Başka insanlarda bile zihin olup olmadığından emin olamıyorsak, hayvanlarda, amiplerde, robotlarda falan zihin olup olmadığını kesin olarak öğrenme şansımız hiç yok gibi görünüyor...

Diğer-zihinler probleminin şimdi bahsedeceğim daha az radikal bir versiyonu daha var. Diyelim ki siz de ben de olgun bir domatese baktığımızda onun rengine “kırmızı” diyoruz. Solmamış çimenlerin rengine ise ikimiz de “yeşil” diyoruz. Yani bunların renkleri konusunda dilsel bir anlaşmazlığa düşmüyoruz. Ama ne malum, belki de siz olgun bir domatese bakarken onu benim solmamış çimenlere bakarken gördüğüm renkte görüyorsunuz. Ve siz solmamış çimenlere bakarken onları benim olgun bir domatese bakarken gördüğüm renkte görüyorsunuz. Yani siz benim “kırmızı” dediğim rengi benim “yeşil” dediğim renkte görüyor ama o renge “kırmızı” diyorsunuz. Ve benim “yeşil” dediğim rengi benim “kırmızı” dediğim renkte görüyor ama o renge “yeşil” diyorsunuz. Kısacası, nesnelere baktığımızda gerçekte onları birbirimizden tamamen farklı renklerde görüyor ama gördüğümüz renklerine aynı ismi veriyoruz. Aynı isimleri kullandığımızdan iletişimde bir sorunumuz olmuyor ama “renk

dünyalarımız”, etrafımıza bakarken gördüğümüz renkler son derece farklı. (Bir insanın iki gözü bile aynı objeye bakarken onları tıpatıp aynı renkte görmeyebilir. Ben öyleyimdir mesela.) Kırmızı ve yeşil için söylediklerimi tabii diğer renklere de adapte edebiliriz.

Peki durumun böyle olmadığını, ikimizin de renklere sadece aynı ismi vermekle kalmayıp, onları aynı gördüğümüzü nasıl ortaya çıkarabiliriz? Bunu anlamının bir yolu var mı? Bu sorunun cevabı kolay gibi görünmüyor.<sup>9</sup>

## VIII

Şimdi de şu nokta üzerinde biraz duralım: Zihin ile *bilinç* arasında ne gibi bir ilişki vardır?

Eğer zihin hallerimiz doğrudan ve kolay bir şekilde erişimimizde ise, yani onların *farında* isek, böyle zihin hallerinin bilinçli olduğunu söyleriz. İngiliz empirist filozoflarından Locke bilincin bir tür iç algı, yani insanın *kendi zihninden geçenleri algılaması* olduğunu söylemişti. Locke gibi Descartes da zihinde olup biten her şeyin bilinçli olduğuna inanıyordu. Descartes’a göre her düşünme bilinçli düşünmedir ve insanlar kendi düşüncelerine ve bilinçlerinin içeriğine ayrıcalıklı ve hatasız erişime sahiptirler. İnsanın kendi düşüncesine erişememesi, kendi düşüncesini yanlış anlaması diye bir şey söz konusu olamaz.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi bu iki filozof zihinsel olma ile bilinçli olmayı, yani zihin ile bilinci özdeşleştiriyorlar.

Ancak, özellikle Freud’dan bu yana, zihinle bilincin aynı şey olmadığı görüşü yaygınlaşmıştır. Freud’a göre bazı zihin hallerimiz bilincin dışındadır, bilinçaltındadır. Daha önce Nietzsche de insanların çoğu zihin hallerinin bilinçlerinin ulaşımı dışında, yani bilinçsiz olduğunu söylemişti. Aslında bazı istek, düşünce ve duygularımızdan kendimizin bile haberimizin olmadığı görüşü Freud’un teorilerini hiç duymamış kimselerde bile vardır. Bazan “Kendi duygularımı anlayamıyorum”, “Ne düşündüğümü tam olarak bilemiyorum” gibi şeyler söylediğimiz olur. Bilinçsiz zihin hallerine örnekler olarak uyurgezerlik hali ve körgörü (blindsight) gibi vakaları saymak da mümkün. Bütün bunlar gösteriyor ki, zihinle bilinç aynı şey değildirler. Görüldüğü gibi, bunlardan ‘zihin’ daha kapsayıcı bir terimdir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Benim diğer insanlarla olan anatomik ve fizyolojik benzerliklerime dayanarak oluşturacağım şöyle bir çıkarımı düşünelim:

Bende zihin var.

Diğer insanlar anatomik ve fizyolojik açıdan bana çok benziyor.

O halde, onlarda da zihin olmalı.

Bu sağlam bir çıkarım olmaz, çünkü bu çıkarım tek bir örneğe, yani kendimde zihin olmasına dayanarak genelleme yapan çok zayıf bir analogi yapısındadır.

<sup>10</sup> Eğer böyle düşünmeseydi, Descartes ünlü “Düşünüyorum, öyleyse varım” sonucunun güvenilirliğini çok kolay iddia edemezdi.

<sup>11</sup> Bilinç konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sayan 2004.

## IX

Şu ana kadar zihin hallerine yeri geldikçe birçok örnekler verdik. Bunlar arasında bir sınıflama yapmak mümkün. Çağdaş zihin felsefesinde zihnin halleri *yönelimsel* (intentional) ve *nitel* (qualitative) olmak üzere iki gruba ayrılır. Yönelimsel zihin halleri inançlar, arzular, beklentiler, ümitler, pişmanlıklar, meraklar, bir önerme ya da önermelerle ilgili düşünceler, ... gibi bir *nesnesi* ya da *konusu* olan, yani bir şeye yönelmiş, bir şey *hakkında* olan zihin halleridir. Örneğin, inanma zihnin hali bir şey üzerinedir, bir şey hakkındadır; bir şey hakkında olmayan inanma olmaz. Yani salt inanma yoktur, *bir şeye* inanma vardır. Aynı şekilde, arzulama da, ümit etme de bir şeye yöneliktir; bir şeye yönelik olmayan arzu ve ümit olmaz.

Nitel zihin halleri ise bir şeye yönelik ya da bir şey hakkında olmayan, birbirlerinden sadece *duyumsal nitel özellikleriyle* ayrılan zihin halleridir. Acı ile hazzın, can sıkıntısı ile neşenin, kırmızı rengi algılamakla yeşil rengi algılamamanın, bir müzik enstrümanından “do” notasını işitmekle “la” notasını işitmenin, gül kokusu almakla sümbül kokusu almanın, gıdıklanma, karıncalanma ve kaşıntının, ... zihnimizde uyanan o, sözcüklerle anlatılması zor, belki de imkânsız farklılıkları bu nitel zihin hallerini birbirinden ayırt etmemizi sağlar. Bir nitel zihin halini yaşarken zihnimizde oluşan, o zihin halinin duyumladığımız özelliğine (başka bir deyişle, onun görüngüsel karakterine) onun “nite”si (quale) denir. Nitel zihin hallerinin her birinin bir nitesi veya niteleri vardır ve bu nitesi veya niteleri sayesinde o zihin halini diğer nitel zihin hali türlerinden ayırt edebiliriz. Örneğin baş ağrısı, diş ağrısı ve karın ağrısının birbirinden farklı niteleri vardır. Yani bu zihin halleri birbirinden farklı duyumsal özellikler taşır.

19. yüzyıl filozofu Franz Brentano’ya göre, zihinde geçen bazı olayların yönelimsel, yani *bir şeyler hakkında* olabilmesi zihni fiziksel nesnelere kesin bir şekilde ayıran bir özelliktir. Çünkü fiziksel dünyanın nesnelere ve olayları (taşlar, ağaçlar, bulutlar, kağıtlar, rüzgârlar, ay tutulmaları vb.) herhangi bir şey hakkında değildirler. Brentano’nun bu iddiasına karşı, Doğalcı (Naturalist) felsefeciler beyin olayları ve süreçleri gibi bazı *fiziksel* olguların nasıl olup da yönelimselliği olabildiğini göstererek fiziksel dünya ile zihin dediğimiz şey arasında derin bir ayırım çizgisinin olmadığını ortaya koymağa çalışırlar. Ancak, bu Doğalcı proje henüz başarıyla tamamlanmış değildir.

## X

Şimdi de zihin ve bilinç konusunda felsefecilerin görüşlerinin ne kadar geniş bir yelpazeye yayıldığını göstermesi açısından birbirine taban tabana zıt iki görüşten söz edelim. Bunlardan biri, gerek zihin gerekse bilinç diye bir şeyin aslında var olmadığını savunur; diğeri ise zihnin ve bilincin evrenin her tarafında bulunan bir fenomen olduğunu, öyle ki canlı cansız, büyük küçük her şeyin az ya da çok zihin ve bilinç taşıdığını öne sürer.

“Elemeci Materyalizm” adı verilen ve Patricia Churchland, Paul Churchland ve Daniel Dennett gibi felsefecilerce savunulan birinci görüşün bir versiyonuna göre, zihin ve bilinç kavramlarımız “folk psikolojisi” adını verebileceğimiz bir teorinin kavramlarıdır. Bu görüşe göre, folk psikolojisi hepimizin “annemizin dizinin dibinde”



öğrendiğimiz, insanların bazı gözlenebilir davranışları ile “zihin” adı verilen gözlenemez bir şey arasındaki bağlantılardan bahseden ilkel bir psikoloji teorisi. Folk psikolojisi insanların bazı davranışlarını açıklamak ve öndeyilemek için toplumların zaman içinde formüle ettiği, zihin hallerine gönderme yapan, örneğin şöyle “yasalar”dan oluşur: “*Acı duyan* bir insanın yüzü asık olur”, “*Susayan* bir insan su içer”, “Bir şeyi elde etmeyi *arzulayan* ve ona ulaşabileceğine *inanan* bir insan kendisini o şeye ulaştıracak davranışlarda bulunur”.

Elemeci Materyalizme göre, bu basit psikoloji yasaları gayet gevşek ve muğlak, bol miktarda istisnaları bulunan, bir sürü yanlışlıklar içeren önermelerdir ve bu yüzden empirik saygınlığı olan bir teorinin yasaları olma niteliği taşımazlar. Bilimin gelişim süreci içinde folk psikolojisi zamanla elenip gidecek ve yerini geleceğin gelişmiş nörofizyoloji teorilerine bırakacaktır. Benzer elenip gitmeler tarihte başka teorilerin de başına gelmiştir. Bir zamanlar insanların bazı davranış bozukluklarını açıklama amaçlı ve yine empirik başarısı düşük “cin çarpma”, “içine şeytan girme” teorileri yaygın kullanımdaydı. Bu teorilere inanarak ‘cin çarpması’ gibi terimleri kullananların var olduğunu sandıkları “cin” gibi nesnelere aslında var olmadığı zamanla anlaşıldı—hiç değilse, bilimsel ve düşünsel saygınlığı olan birçoğumuz tarafından—ve böyle terimler giderek kullanılmaz oldu.

Folk psikolojisi de tarih sahnesinden çekildiğinde artık insanlar “zihin”den, “bilinç”ten, “acı”dan, “haz”dan, “düşünce”den, “inanç”tan, “arzu”dan vb. bahsetmez olacaktı, onun yerine, empirik kabullenilebilirliği çok daha yüksek olan gelişmiş bir nöroloji biliminin terimlerini ve yasalarını kullanacaklar ve *bu* yasaların gönderme yaptıkları nesnelere var olduğunu kabul edeceklerdir. Kısacası bugün zihin, zihin halleri ve bilinç dediğimiz şeyler zamanla “modası geçecek” olan ve gelecekteki ontolojimizde yer almamaya mahkûm şeylerdir.

Burada şunu belirtmekte fayda var. Elemeci Materyalistin geleceğe ilişkin bu tahminleri birer sosyolojik öndeyi olma iddiasında değildir. İnsanların gelecekte folk psikolojisinin terimlerini ve yasalarını kullanmak yerine gelişmiş bir nöroloji biliminin terimlerini ve yasalarını kullanacaklarını iddia ederken, Elemeci Materyalizm bunun *ilkece* olabileceğini söyler sadece. Gelecekte, örneğin folk psikolojisi diliyle konuşma tarzı olan “Dişim ağrıyor” demek yerine, gelişmiş bir nöroloji biliminin “Beynimin falan filan bölgesindeki nöronlar şu şu frekansta impulslar üretiyor” gibi biçimler alabilecek deyimlerini kullanmak insanlar için çok zahmetli olabileceğinden böyle bir dille konuşmaları pratikte mümkün olmayabilir. Ama önemli olan, böyle bir dilin folk psikolojisinin yerini pratikte olmasa da ilkece alabilecek olmasıdır Elemeci Materyaliste göre.

“Panpsişizm” adı verilen ikinci görüş ise zihin ve bilinçlerimizin var olduğunu kabul ederek işe başlar ve zihnin ve bilincin maddi bir evrende nasıl olup da ortaya çıktığını sorgular. Zihin ve bilincin atomlardan, elektronlardan ortaya çıkışını açıklayabilmenin bir yolu “Belirimcilik (Emergentizm)”dir. Belirimciliğe göre, madde, insan beyninde olduğu gibi belli bir düzeyde organizasyon kompleksliği gösteren bir yapıya ulaştığında bilinç ve zihin zuhur eder. Bu organizasyona katılan atomların ve moleküllerin bireysel olarak zihinleri yoktur, ama bir araya geldiklerinde zihin belirir. Bu, aynen su molekülleri bir araya geldiğinde ortaya çıkan birçok özelliğin (şekeri

eritme gibi) tek tek su moleküllerinde de, bu moleküllerin oluşumuna katılan hidrojen ve oksijen atomlarında da var olmaması gibidir. Böyle başka bir belirim örneği, tek tek karbon atomlarında bulunmayan birçok özelliğin bu atomlar bir araya gelerek belli bir kristal yapısı oluşturduklarında ortaya çıkan elmasta bulunmasıdır (sertlik ve şeffaflık gibi).

Ancak, Belirimciliğin rahatsız edici yanı, beyni oluşturan ve zihin taşımayan atomların bir araya geldiklerinde nasıl olup da bu atomların fiziksel özelliklerinden son derece farklı olan zihinsel özellikleri kolektif olarak taşımağa başlayabildiklerinin gizemli kalmasıdır. Örneğin elmasın sertliğini olsun şeffaflığını olsun organize olmuş karbon atomlarının bireysel özelliklerinden çıkarılamamak ilke olarak imkânsız görünmüyor. Ama beyni oluşturan azot, karbon, oksijen ve hidrojen gibi atomların fiziksel özelliklerinden ve etkileşimlerinden düşünce gibi, algı gibi, acı duyma gibi, renkleri görme gibi, bu fiziksel özelliklere çok uzak görünen zihin özelliklerini çıkarılamayı ummak kolay değil.

Bazılarına göre, zihinsel olguları maddenin fiziksel özelliklerinden çıkarılma ya da onlara indirgemenin imkânsızlığı göz önüne alındığında Panpsişizmden başka çıkar yol yoktur. Yani düşünme, acı çekme, renklerin nitelerini deneyimleme, haz duyma gibi zihin özelliklerinin ve hallerinin aslında azot, karbon, oksijen, hidrojen ve diğer atomlarda ve hatta her türlü maddî parçacıkta çok cüzi miktarlarda da olsa mevcut olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu zihinsel özellikler aynen kütle ve elektrik yükü gibi, maddî parçacıkların evrensel özelliklerindedir. Parçacıkların sahip olduğu cüzi elektrik yükleri, bu parçacıklar belli şekillerde bir araya geldiklerinde birikerek maddenin o bildiğimiz son derece çeşitli ve muhteşem elektriksel davranışlarını ortaya çıkarır: envai türde elektrikli cihazların çalışması, şimşek çakması, aurora borealis gibi. Benzer şekilde, parçacıkların o cüzi zihinsel halleri de çok sayıda parçacık bir beyin ve sinir sistemi oluşturacak şekilde organize olduklarında, o muhteşem zihin ve bilinç fenomenlerine yol açar.

Panpsişizme yakın görüşlerin geçmişte Leibniz, Schopenhauer, Bergson, William James, A. N. Whitehead gibi ünlü temsilcileri olmuşsa da, günümüz zihin felsefecileri arasında Panpsişizmin popüleritesinin fazla olmadığını belirtelim.<sup>12</sup>

## XI

Zihin probleminin Doğalci ya da Fizikselci (Physicalist) çözümü ve böylelikle zihin dediğimiz şeyin gizeminin aydınlanması en az iki temel problemin çözümüne sıkıca bağlıdır diyebiliriz. Bunlardan ilki, nitel zihin hallerinin duyumsal özellikleri olarak tanımladığımız nitelere tümüyle fiziksel bir dünyada yer olduğunun gösterilmesi problemidir—ki zihin felsefesinde “bilincin zor problemi (hard problem of consciousness)” adıyla bilinir.<sup>13</sup>

Başka bir deyişle, şunun aydınlatılması gerekiyor: Elektronlardan, atomlardan, elektromanyetik alanlardan, nükleer çekim kuvvetlerinden, uzay-zaman

<sup>12</sup> Buna dikkat çekici bir istisna Galen Strawson’dır; bkz. Strawson ve d. 2006.

<sup>13</sup> Ünlü “bilincin zor problemi” deyimini ilk defa David Chalmers kullanmıştır.

bükülmelerinden oluşan bir dünyada nasıl oluyor da acılar, hazlar, kaşıntılar, renk, soğuk ve sıcak duyuları ortaya çıkabiliyor? Örneğin renk duyularımıza neden olan ışık çeşitli dalga boylarındaki elektromanyetik dalga hareketidir ve bu dalgaların kendilerinin renkleri olduğunu düşünmek için bir neden yoktur (belki eğer bir Panpsisist veya “renk realisti”<sup>14</sup> değilseniz). Aynı şekilde, atomların, moleküllerin renklerinden bahsetmek de anlamsızdır. Ama bu renksiz elektromanyetik dalgalar yine renksiz beyin ve sinir sistemi molekülleri ile etkileşim içine girdiklerinde renk diye bir şey ortaya çıkıyor. Gerçekte renksiz nesnelere oluşan fiziksel evrenimizin beyin dediğimiz köşelerinde renklerin belirmesi son derece gizem dolu bir olay.<sup>15</sup> Bir Doğalcı zihin felsefecisi bu gizemin fizik biliminin verileri ve bulgularıyla çözülebileceğini göstermek zorunda.

Bazı felsefecilere ise böyle bir çözüm pek mümkün görünmüyor. Çözümün güçlüğüne göstermek için soruna şöyle de bakabiliriz. Belli bazı dış uyarımlarla başlatılan K beyin süreci örneğin kırmızı rengi duyumlamamızla sonuçlanıyor olsun. Başka birtakım dış uyarımlarla beyinde başlatılan Y süreci ise yeşil rengi duyumlamamızla sonuçlanıyor diyelim. Peki, niye K beyin süreci kırmızı, Y beyin süreci yeşil renk duyumu ortaya çıkarıyor da *bunun tersi* değil? Yani K beyin sürecinin yeşil (ya da başka bir renk) değil de kırmızı, Y beyin sürecinin ise kırmızı (ya da başka bir renk) değil de yeşil renk duyumunu üretmesinin açıklaması nedir? K süreci ile kırmızı renk nitesi arasında ve Y süreci ile yeşil renk nitesi arasında ne gibi bir *fiziksel zorunluluk* var? Yeşil renk duyumuna ancak Y beyinsel sürecinin, kırmızı renk duyumuna ise ancak K beyinsel sürecinin sebep olabileceğinin fizik bilimi çerçevesinde açıklanması sorunu, bu sorunu ortaya atan Joseph Levine’in taktığı isimle “açıklama gediği (explanatory gap) sorunu” olarak bilinir (Levine 1983). Genel olarak ifade ettiğimizde problem, sübjektif olan nitelerin ne olduklarının ve nasıl hasıl olduklarının objektif bilim tarafından açıklanması problemidir. Levine, Thomas Nagel, Frank Jackson, David Chalmers ve Colin McGinn gibi yazarlar söz konusu gediğin objektif bilim tarafından kapanmasının ilke olarak imkânsızlığını ya da zorluğunu göstermek için çeşitli argümanlar ileri sürerler.

Zihin muammasını çözüme kavuşturmak için Doğalcı zihin felsefecilerinin çözmesi gereken ikinci problem yönelimsellik problemidir. Bir beynin hangi özellikleri ve yapıları yönelimsel zihin hallerinden sorumludur? Bireysel alındıklarında yönelimselliği olmayan moleküllerden oluşan beyinde yönelimsel haller nasıl mümkün olabiliyor? Yani, bazı beyin halleri arasında bir şeyler *hakkında* olan, bir *anlam* taşıyan, bir şeyleri *temsil etme* özelliği olanlar nasıl ortaya çıkabiliyor? Her ne kadar, özellikle Fred Dretske, Jerry Fodor ve Robert E. Cummins gibi Doğalcı felsefecilerin

<sup>14</sup> Renk realistlerine göre, renkler zihin dışındaki dünyada var olan özelliklerdir; beynimiz bu var olan özellikleri algılar. Locke’a kadar giden ve çok daha yaygın olan karşıt görüşe göre ise renkler sadece zihnimizde var olan “ikincil (secondary)” özelliklerdir ve zihnin dışında mevcut değildirler.

<sup>15</sup> Bu olayın yarattığı gizem duygusunu biyolog Thomas H. Huxley’in 1866’da söylediği şu ünlü sözlerde de bulmak mümkün: “Bir bilinç hali gibi dikkate değer bir şeyin sinirsel dokunun tahrik edilmesi sonunda nasıl olup da ortaya çıktığı, Alâaddin’in lambasını ovuşturduğunda Cin’in ortaya çıkması kadar açıklanamaz bir şeydir.” (Huxley 1866, s.193)

çalışmalarıyla yönelimselliğin kaynağını aydınlatma konusunda bazı mesafeler katedilmişse de henüz çözümlenmesi gereken pek çok sorun vardır.<sup>16</sup> Bu sorunların merkezde yer alanlarından biri, beyinde zaman zaman meydana gelebilen “yanlış temsil etme” (misrepresentation) olgusunun gerekli ve yeterli şartlarını ortaya koymaktır.

## XII

Bu iki problem çözülebilirse çağdaş analitik zihin felsefesinin çok tartışılan başka sorunlarının da çözülmesi umudu doğabilir: diğer-zihinler problemi, felsefi zombilerin *teorik olarak* mümkün olup olmadıkları, başka bir insan veya zihni/bilinci olan başka bir canlı olmanın nasıl bir şey olduğu (örneğin sonarla yön bulan bir yarasa gibi, bazı algılama metodları bizden çok farklı olan bir canlının zihninden bakıldığında dünyanın nasıl görüldüğü<sup>17</sup>), bilincin ne işe yaradığı ve evrimsel açıdan avantajlarının neler olduğu, yapay bir zihnin mümkün olup olmadığı vb. ...

Bütün bu sorular doyurucu cevaplara kavuştuğunda, uzun süredir felsefenin ilgi alanında yer etmiş olan zihin ve bilinç konusunun artık tümüyle nörofizyoloji gibi empirik bir bilimin uğraşı alanına girerek felsefenin kapsama alanından çıkması gündeme gelebilir. Buna benzer bir durum bilindiği gibi “canlılık problemi”nin 20. yüzyılda felsefeden biyolojiye devredilmesinde yaşanmıştı.

Hatta Elemeci Materyalist yazarları haklı çıkaracak şekilde, “bilinç” ve “zihin” gibi folk psikolojisi kavramlarının günün birinde tedavülden kalkarak yerlerini bu kavramların yaptığı işi çok daha etkin ve yetkin bir şekilde yapabilen nörofizyolojik kavram ve terimlere bırakması da ihtimal dışı değildir.

## Kaynakça

- AYTEKİN, T.-SAYAN, E. (2010) “Misrepresentation and Robustness of Meaning”, *Organon F*, cilt:17, ss.21-38.
- BOHM, D. (1980) *Wholeness and the Implicate Order* (Londra ve New York: Routledge).
- HOSPERS, J. (1988) *An Introduction to Philosophical Analysis*, 3. ed. (Englewood Cliffs: Prentice Hall).
- HUXLEY, T. H. (1866) *Lessons in Elementary Physiology* (Londra: Macmillan).
- LEVINE, J. (1983) “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, cilt:64, ss.354-361.
- LYCAN, W. (1981) “Form, Function, and Feel”, *The Journal of Philosophy*, cilt:78, ss.24-50.
- NAGEL, T. (1974) “What is It Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review*, cilt:83, ss.435-450.

<sup>16</sup> Yönelimsellik olgusunu açıklamada nedensellik kavramını temel alan bir Doğalcı yönelimsellik teorisi denemesi için bkz. Aytekin ve Sayan, 2010.

<sup>17</sup> Bu sorunun ortaya atıldığı ve irdelemesinin yapıldığı ünlü makale: Nagel 1974.

SAYAN, E. (2004) ‘‘Bilinç’’ maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi*, 2. cilt, Ahmet Cevizci (ed.) (İstanbul: Etik Yayınları), ss.574-585.

STRAWSON, G. ve d. (2006) *Consciousness and Its Place in Nature: Does Physicalism Entail Panpsychism?*, Anthony Freeman (ed.) (Exeter ve Charlottesville: Imprint Academic).

## **Belirlenimci Etik'te, Paradoksal Bir Durum Olan Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı ve Rasyonalite (Spinoza Örneği)**

### **Özet**

Spinoza'yı anlamak, Spinoza'yı yorumlamak, onu okumaya bağlıdır ve onu okumanın bir sonu olmadığını da onunla ilgili yapılan çalışmalar açıkça ortaya koymaktadır. Spinoza ile ilgili farklı yorumlamaların olması farklı okumaların bulunmasından kaynaklanmaktadır ki, çok farklı Spinoza okumalarının olması onun sisteminin doğasının gereğidir. Spinoza'yı yorumlamada terim ve deyimlerin, bunların "sıradan dil"de taşıdıkları anlamda değil, onun kendi tanımlamaları bağlamında anlaşılmalrı özel bir öneme sahiptir. Spinoza'nın felsefesinde terimlere uygulamalı bir anlam verilir ve bu çoğu kez doğal olarak kendiliğinden onlara yükleyebileceğimiz ya da yüklenmiş olan anlamlardan ayrılır. Bunların içerisinde, Spinoza'nın metafiziğinde oldukça önemli bir yer işgal edenlerin başında Tanrı ve özgürlük kavramları gelir. Onun felsefesinde zorunluluk ile özgürlük arasındaki bağıntının doğru kurulması, temel kavramlara yüklenen anlamlara değil, kendisinin bu kavramlara yüklediği anlam içeriklerinin bilinmesine bağlıdır. Spinoza'nın zorunluluk-özgürlük paradoksuna getirdiği yaklaşımı anlamak, onun kendi sistemini oluşturmasında kullandığı yöntemin ve kavramların Spinozaca anlamlarını göz önünde bulundurmakla mümkündür. Spinoza'nın belirlenimci etiğinde zorunluluk özgürlüğü yadsımaz, aksine rasyonalite ile zorunluluğu yani doğa yasasını ya da Tanrısal yasayı kavramak, özgür olmakla aynı anlama gelir.

### **Anahtar Sözcükler**

Spinoza, Etik, Tanrı, Doğa Yasası (Tanrısal Yasa), Zorunluluk, Özgürlük, Rasyonalite, İstenç, Erek.

## **The Relationship of Freedom-Necessity that is a Paradoxical Situation in Deterministic Ethics, and Rationality (Spinozan Example)**

### **Abstract**

Understanding and evaluating Spinoza depends on reading him, and studies made about him reveal that reading him does not have an end. Different evaluations of Spinoza result from different readings; various readings of Spinoza are the necessity of the matter of the nature of his system. In evaluating Spinoza, understanding of terms and phrases has a special importance not in meaning they have in 'ordinary language', but in the sense of his own definitions. In Spinoza's philosophy terms are given a technical meaning, and this mostly differs from meanings that are assigned of their own or we can naturally assign to them. Among them, the concepts of God and freedom come first at the beginning of what having a major place in Spinoza's metaphysics. In his philosophy, correctly forming relationship between necessity and freedom depends not on meanings assigned to basic concepts, but on knowing the contents of meaning he, himself, assigned to these concepts. Understanding the approach Spinoza made to the paradox of freedom-necessity is possible through considering Spinozan meanings of the method and concepts he used in forming his own system. In Spinoza's deterministic ethics, necessity does not deny freedom, on the contrary grasping nationality and necessity, namely natural law or Godly law means the same with being free.

### **Key Words**

Spinoza, Ethics, God, Law of Nature (Godly Law), Necessity, Freedom, Rationality, Volition, Aim.

Spinoza'nın felsefi düşüncelerinde yaşadığı dönemin etkileri yadsınamaz olmakla birlikte, Spinoza'yı anlamak ve yorumlamak için sadece 17. yüzyıl felsefesinin belirleyici niteliklerini bilmek yeterli değildir. Onun düşüncelerini kendi sisteminin özgül bütünlüğü içinde ele almak ve değerlendirmek gerekir. Spinoza'yı özgül kılan, onun hem geleneksel felsefeden hem de döneminin düşünselliğinden kopuşudur. Bu kopuş, kullandığı kavramların ve ele aldığı problemlerin farklı olmasından ziyade, kavramlara yüklediği anlamdan ve problemleri ele alış tarzından kaynaklanır. Kullandığı kavramlar büyük ölçüde felsefenin bildik kavramlarıdır fakat bu kavramlara getirdiği tanım ve yüklediği anlamlar öncellerinden oldukça farklıdır. Bu durumun Spinoza felsefesini farklı, çekici ve gizemli kıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Spinoza ile ilgili çok farklı okuma ve yorumlamaların olduğu da bunun göstergesidir. Bu farklılığın ortaya koyduğu bir gerçek vardır ki, o da, Spinoza'yı anlamanın ve yorumlamanın ciddi zorluklar içerdiğidir. Onun metafizik sistemi, anlaşılması bakımından sadece zorluklara değil, aynı zamanda zengin bir içeriğe sahiptir. Bunun içindir ki, Spinoza, kimilerine göre Tanrı sarhoşu, kimilerine göre ateist, kimilerine göre özgürlükçü kimilerine göre özgürlüğü yok sayandır. Spinoza bunların hangisidir

sorusuna kesin ifadelerle cevap vermek; farklı Spinoza okumalarını ve yorumlamalarını kabul etmemek, onun sistemini zengin bir içerikten yoksun görmektir. Bu da, ne Spinoza'yı anlamak ne de felsefenin öznel karakterine uygun davranmak olacaktır.

Spinoza'nın felsefi sisteminde Tanrı kavramının merkezi bir yeri olduğunu, bütün sistemin bu kavram ekseninde oluştuğunu, Tanrı kavramının sistemin hem başlangıç hem de son noktası olduğunu söylemek gerekir. Var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, kendi kendisinin nedeni (causam sui) olan varlık (Spinoza 1965: 3) olarak töz tanımından yola çıkan Spinoza, Tanrı ile işe başlar. Tanrı, düşünce düzeninde ilk varlık olduğu için de ontolojik kanıtı kullanmak zorunda kalır. Öyleyse Spinoza'nın etiği ontolojiye tekabül eden etikdir (Deleuze 2000: 194). Ontolojisinde geometrik yöntemi kullanması, onun rasyonalist bakışının gereğidir. Rasyonalizm için matematik ve matematiksel yöntem, varlığı açıklamanın en güvenilir yoludur. Temel eserleri arasında yer alan, hatta başyapıtı olarak nitelendirilen Etika'nın, 'Ethica Ordine Geometrico Demonstrate' (Geometrik Bir Tarzda İspatlanmış Etika) adını taşıması bunun göstergesidir. Açık ve seçik olan düşünceleri ifade eden tanımlardan ya da apaçık olan aksiyomlardan, tündengelim yoluyla yeni önermelerin çıkarılması olan geometrik yöntem, Spinoza'ya doğru felsefe geliştirmenin tek gerçek ve yanılmaz yolu olarak görünmüştür (Cevizci 2002: 977).

Yukarıda belirtildiği gibi, Spinoza etiğinin ontolojiye tekabül etmesi, ontolojisinin başında ve sonunda Tanrı kavramının yer alması, onun etik ve etik bir problem olan özgürlük-zorunluluk bağıntısı konusundaki düşüncesine; Tanrı anlayışının ve geometrik yöntemle yaptığı Tanrı çözümlemesinin dayanak oluşturduğu söylenebilir. Öyleyse onun Tanrı, bir başka ifadeyle varlık hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak; özgürlük ile zorunluluk arasında nasıl bir bağıntının olduğunu ve burada aklın rolünün ne olduğunu da ifade etmek olacaktır.

Metafiziğin temel sorusu olan 'gerçeklik nedir' sorusuna Spinoza'nın verdiği cevap, gerçekliğin tözle tözün geçirdiği değişim veya aldığı formlardan meydana geldiği şeklindedir (Cevizci 2005: 177). Var olan her şey ya kendisinde ya da başkasında vardır. Töz (substantia), kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani var olması için bir nedene gereksinim duymayıdır. Spinoza'nın bu şekilde tanımladığı töz, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Tanrı'dan başka töz var olamaz ve tasarlanamaz. Var olan her şey de Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz (Spinoza 1965: 25-26). Öyleyse Spinoza, monist bir filozof olarak tek töz kabul etmesinin ötesinde, panteist (tümtanrı) bir anlayışa da sahiptir (Kale 2009: 40). Yani Spinoza'ya göre Tanrı'dan başka bir şey yoktur, doğa ile Tanrı aynı şeydir.

Spinoza'nın metafizik sisteminde üç ana deyim vardır. Bunlar; töz (substantia), öznitelik (attributum-sıfat) ve tavır (modus-kip-görünüş) dir. Kipler, gerçeğin geçici olarak büründüğü herhangi bir özel nesne ya da olay, herhangi bir özel biçim ya da kalıptır. Bütün bunlar, nesnelere ardındaki ve altındaki sonsuz değişmez bir gerçeğin biçimleri ve kılığıdır (Durant 1973: 160). Kipler, ne yanılısama ne de gerçek dışıdır, bizzat gerçekliğin kendisini ifade etmesinin biricik yoludur. Kipler'den soyutlanmış bir töz var olamazdı, ama yine de onlar tözün kısımları değil, onun halleri, tavırları ve işlemleridir (McShea 1968: 32-33). Öyleyse var olan ya da gerçek olan; Tanrı, onun



özünü oluşturan öznelikleri ve onun kipleri olan sonlu tekil şeylerdir. Bu açıdan bakıldığında var olan her şey Tanrı'dır ya da Tanrı'dadır. Ama Tanrı'nın kipleri, onun kendisi de değildir, onun tabiatının zorunlu üretimleridir. Kendi ifadesiyle, her şey ancak Tanrı'nın sonsuz tabiatının kanunlarına göre ve tabiatın zorunlu sonucu olarak meydana gelir (Spinoza 1965: 34).

Doğada (evrende) zorunsuz olan hiçbir şey yoktur, orada her şeyin şu ya da bu tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesi, tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerektirilmiştir. Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı tarafından gerektirilmiştir. Tanrı için bile zorunsuz bir şeydir denemez, zira o zorunsuz bir tarzda değil zorunlu olarak vardır, onun zorunluluğu kendi tabiatındadır. Tanrı'nın tavırları olan kipler de, zorunlu olan tanrısal tabiatın zorunlu üretimleridir. Tanrı bu kiplerin sadece var olmaları bakımından değil, aynı zamanda bir eser meydana getirmeleri gerektirilmiş gibi görülmeleri bakımından da nedenidir. Eğer Tanrı tarafından gerektirilmiş değil iseler, kendi kendilerini gerektirmeleri zorunsuz değil, imkansızdır, aynı şekilde Tanrı onları gerektirmiş ise onların kendi kendilerini gerektirilmemiş kılmaları da zorunsuz değil, imkansızdır. Öyle ise her şey tanrısal tabiatın zorunluluğu ile sadece var olmada değil, aynı zamanda şu ya da bu tarzda var olma ve bir şey meydana getirmede gerektirilmiştir, Doğada zorunsuz hiçbir şey yoktur. (Spinoza 1965: 50-51)

Spinoza'ya göre Tanrı ile doğa aynı anlama gelmektedir (Deus sive Natura). Var olan olmak bakımından bakıldığında o, Tanrı'dır, her türlü etkileşimin tamamlanmış dizisi olarak bakıldığında o, doğadır, içinde yaşadığımız doğadır ki, Spinoza buna aynı zamanda Tanrı demektedir. (Pollock 1899: 356) Gözden kaçırmamak gerekir ki, sonsuz bir töz olarak Tanrı'nın ve tanrısal özneliklerin irdelenişinden Tanrı'nın kiplerinin irdelenişine geçişte anlık, Natura Naturans'tan Natura Naturata'ya geçer, başka bir deyişle kendinde Tanrı'dan 'üretiye'. (Copleston 1996: 19) İşleyen ve uygulayan sonsuz bir üretim kudreti olan Tanrı (Baker 2009: 21) ya da üreten doğa deyince, kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan Tanrı'yı anlamak gerekir. Üretilmiş doğa deyince de, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu olan, Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen, şeyler gibi görülen Tanrı'nın özneliklerinin bütün tavırlarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeyi anlıyorum (Spinoza 1965: 52).

Doğayı ya deşikelerine bakmaksızın sonsuz bir töz olarak ya da bir kipler dizgesi olarak düşünebiliriz, birinci düşünme yolu ikinciye önsel olmak üzere. Eğer doğayı ikinci yoldan, yani üretilmiş doğa (natura naturata) olarak düşünürsek, Spinoza'ya göre anlamamız gerekir ki, verili bir kip bir önceki kip ya da kipler tarafından ve bunların kendileri de başka kipler tarafından üretilmişlerdir ve bu sonsuza dek böyle gidecektir. Örneğin tekil bir cisim ya da varlık başka cisimler tarafından üretilir ve bunlar da başka cisimler tarafından ve bu sonsuza dek böyle gider.

Tekil bir cisim ya da tekil bir anlığı üreten Tanrı, aşkın değildir. 'Tanrı her şeyin geçici değil, içkin nedenidir' (Spinoza 1965: 40). Sonsuz bir tekil nedenler zinciri vardır. Bu zincir mantıksal ve varlıkbilimsel olarak (ki aynı şeye varırlar, çünkü idealar düzeni ile şeyler düzeninin en sonunda aynı oldukları söylenir) (Spinoza 1965: 86) kendine bağımlı ve öz-belirlenimli tek bir töz olarak düşünülen üreten doğa (natura naturans) üzerine bağımlıdır. Doğa zorunlu olarak kendini deşikelerde ya da kipleşmelerde anlatır ve bu anlamda doğa tüm deşikçe ve kipleşmelerin içkin nedenidir.

Dolayısıyla Tanrı, tüm şeylerin geçici değil, yerleşik nedenidir, çünkü tüm şeyler Tanrı'da ya da doğada var olurlar. Ama bu demek değildir ki, Tanrı kipleşmelerden ayrı olarak var olur, nedensellik zinciri tanrısal nedenselliktir, Tanrı'nın öz-belirleniminin kipsel anlatımıdır (Copleston 1996: 23). Üreten ve üretilmiş doğa, başka bir ifadeyle doğalaştırılan doğa (natura naturans) ve doğalaştırılmış doğa (natura naturata) birbirinden ayrı ve biri diğerine aşkın dünya değildir, bir ve aynıdır. Çünkü Tanrı her şeye içkindir, her şeyde vardır (Erdemli 1990: 118).

Tanrı ile şeylerin ilişkisi, zihin ile fikirlerin ilişkisinin aynıdır. Fikirler gelip zihne ilave olmazlar, onu teşkil ederler. Zihin fikirleri oluşturur demekle fikirler zihni oluşturur demek arasında bir fark yoktur, çünkü söz konusu olan bir neden-sonuç ilişkisi değil, bir ayrılmazlık, bir içineliktir. Aynı şekilde bütün şeyler Tanrı'yı, Tanrı da bütün şeyleri oluşturur. Tanrıyı anlamak ile varlığı anlamak ya da evrenin surlarını çözmek eş anlamlıdır (Fransez 2004: 60).

Tanrı, zorunlu varlık olduğu için, bir gayeye göre değil, tabiatı gereği zorunlulukla işler (hareket eder) ve işlediği şey ile aynıdır. Tanrı'nın niçin etki yaptığı (işlediği) ve niçin var olduğu, bir ve aynı şeydir. Hiçbir gaye için var olmadığından hiçbir gayeye göre tesir etmez, varoluşu gibi etkisinin de ne ilkesi ne de gayesi vardır (Spinoza 1965: 271). Öyleyse Tanrı'nın her şeyin nedenini teşkil etmesiyle kendi kendinin nedenini teşkil etmesi aynı anlamdadır. Aristotelesçi erek nedeni reddeden Spinoza, etkin nedeni de böylece bir muhalefet şerhiyle kullanmaktadır. Spinoza'da etkin neden, geçişli neden değil içkin bir nedendir. Tanrı'nın, kiplerin içkin nedeni olması demek, bu kiplerin yalnızca bir töz aracılığıyla değil, aynı zamanda bu töz içinde ve töz olarak ortaya çıkması demektir. Burada neden, geçişli nedensellik gibi, etki ortaya çıkıncaya değin işleyen ve etkisinden hep ayrı kalan bir neden değildir. İçkin neden, Tanrı ile Tanrı'nın üretimleri arasında bir ayırım yapmaktan uzaktır. Bir başka ifadeyle, Tanrı, üretmek için yalnızca kendinde kalmakla yetinmeyen, ama ürettiği de kendinde kalan bir nedensellik prensibine göre hareket eder (Deleuze 2000: 169). Tanrı'ya evrenin nedeni demekle beraber, Spinoza, neden kelimesini bilinen anlamından çok farklı bir anlamda kullanmaktadır. Ona göre elma nasıl kırmızı rengin nedeni, süt beyazın nedeni ise, öylece Tanrı da evrenin nedenidir, yoksa babanın çocuğunun nedeni olduğu gibi değil. Baba, kendisinininkinden ayrı bir hayata sahip olan çocuğunun dış ve geçici nedenidir. Fakat Spinoza'nın Tanrı'sı doğanın aşkın ve geçici değil, içkin nedenidir (Weber 1998: 230), doğanın bizzat kendisidir.

Spinoza'ya göre nasıl bir üçgen iç açılarının yüz seksen derece olmasıyla üçgenliğinden çıkmamakta, kendinden hiçbir şey kaybetmemekte, tam tersine bu sonuç altında desteklenmekte ise, Tanrı için de aynı şey söz konusudur. Çünkü o da çokluğu üretmek ya da kendisini sonsuz sayıdaki özneteliğinde dile getirerek kendi dışına çıkmamakta, kendi sonuçlarında varlığını içkin bir tarzda sürdürmektedir. İkisi arasındaki ilişki artık yaratım dogmasında olduğu gibi, zamansal bir öncelik sonralık değil, matematiksel kanıt modelinde olduğu gibi mantıksal bir öncelik sonralıktır. Şeyleri bilmek için, tıpkı bir kanıtın öncülü gibi, önce Tanrı'yı bilmek ve tanımlamak gerekir (Bumin 1996: 80-81). Görüldüğü gibi Spinoza'nın evreni, bir öncesiz -sonrasız matematik- lojik bağlantılar sistemi olarak kendini gösterir (Gökberk 1980: 299). Matematik-lojik bağlantı sisteminde, 'neden' ile etkinin ayrı şeyler olduğu, öncelik sonralık sıralamasının bulunduğu düşünülmemelidir. Etki, 'neden'in kendini, yani

özünü açması, kendini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. Tanrı'nın üretimi kendisinden ayrı bir şey değildir ya da Tanrı doğadan ayrıktır değildir, tersine doğa ile özdeşdir (Scruton 2002: 57).

Öyleyse Deleuze'un ifade ettiği gibi, Plotinus'un taşma kuramının neden anlayışı ile Spinoza'nın determinist kuramının için neden anlayışı arasında hem bir ortaklık hem de derin bir ayrılık vardır. Her ikisinde de 'neden'in, sonlu tekil varlıkları oluşturma nedeni olarak kendi dışına çıkması gerekmektedir. Buna karşılık taşma kuramında sonlu varlıklar Bir'in içinde kalmazlar, var oluşlarını onun dışına çıkmalarına borçludurlar. Sonlu varlıklar karşısında 'neden', aşkın bir ereksellik konumuna yerleşen İyi'dir, ve sonlu varlıkların anlam ve değerleri ona dönmeleri ve ona yönelmeleriyle belirlenir. İçkin nedende ise, sonuç ya da eser 'neden'in içinde kalır. Taşma kuramında tıpkı negatif teolojide olduğu gibi bütün çaba, 'ilke'nin ya da 'neden'in üstünlüğüne zarar getirmemek yönündedir. Augustinus'ta yöntemsel olarak ilk kez açıklık kazanan bu teolojide, nasıl Tanrı sonlu varlıklardan hareketle analogi yöntemi kullanarak, ama bu varlıklarda bulunan her bir özelliğin Tanrı'ya yüklenmesini yadsıyarak çalışıyorsa, aynı biçimde taşma kuramında da 'neden'in sonlu varlıklara benzemediği ısrarla vurgulanır. Daha da ötesi taşma kuramı varlıklar arasında bir ayrım gözeterek, bir tür varlık hiyerarşisinden söz eder. Oysa içkinlik kuramında böyle bir şey söz konusu değildir (Bumin 1996: 81-82).

İçkinlik kuramına göre, doğada altlık üstlük ilişkisi, yani töz-sıfat-kip arasındaki ilişkide hiyerarşik bir örgütlenme tarzı bulunmaz ve Tanrı'nın bu ilişkiler açısından bağımsız aşkın bir varlığı yoktur (Yelkenci 2011: 69). Her şey bütündeki yeri ve bütün içindeki ilişkisi çerçevesinde bir dengededir. Doğa, bir denge durumudur, ne insanlar yaratılışın merkezidir, ne de hayvanlar insanların kendisinden yararlanması için yaratılmıştır (Tatian 2009: 39).

Tanrı'nın doğa'da için olduğu düşüncesi ve inancını taşıyan Spinoza'ya göre, ruhun cisimden ya da ruh sahibi olanların olmayanlardan Tanrı'nın hayalini daha fazla ifade ettiği düşüncesi cahillikten başka bir şey değildir. Bu sonlu ile sonsuz arasında karşılaştırma değildir. Tanrı ile en yüce ve en büyük sonlu şey arasındaki fark, Tanrı ile en ufak sonlu şey arasındaki farktan daha az değildir (Elwes 1951: 382-383). Spinoza'ya göre tekil ve sonlu olan her şeyi (kipi) kendi tabiatına göre anlamlandırmak, birini diğeri ile kıyaslayarak anlamlandırmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü kıyaslama; gerçeği ifade etmekten uzak, varsayımsal açıklamadır. Doğayı kıyaslama ile değil, kendi içerisindeki hakikat ile değerlendirmeye çalışırsak, her şeyin bir dengenin ibaret olduğunu görürüz. Her tekil şey, kendi tabiatına göre vardır ve varoluşunu devam ettirmeye çalışır. Bu durumda sivrisineğin neden var olduğunu ya da ne gibi yararı olduğunu sorgulamak, insanın neden var olduğunu ve ne yararı olduğunu sorgulamaktan farksızdır. Doğadaki denge bu çeşitlilikten oluşur ve her tekil şey kendi varlığı içerisinde varoluşunu sürdürmeye çalışır.

Doğa ve Tanrı'nın aynı şey olduğu Spinoza için, doğayı anlamak Tanrı'yı anlamakla eş anlamlıdır. Tanrı belirgin yasalarla tüm varlıkların içinde düzenli, sürekli ve kararlı bir biçimde etkin olan için yasanın ta kendisidir. Bu için yasanın işleyişi sonucu evrende değişmez ve şaşmaz bir belirlenim (determinizm) hüküm sürmektedir. Determinizm şu demektir: Her olayın bir nedeni vardır ve o nedenin gerçekleşip de

ardından sözü edilen olayın oluşmaması doğa ya da Tanrı yasalarına aykırıdır. Aynı koşullarda hep aynı şey gerçekleşecektir. Aynı koşulların gerçekleşmesi kader değildir, ama bu neden-koşullar gerçekleştiğinde sonucun ne olacağı belirlenmiştir (Fransez 2004: 343-344). Bütün varlığı sıkı bir determinizme bağlayan Spinoza felsefesi, insanı ve onun hem ruhi hem de sosyal hayatını sıkı bir mekanik zorunluluk bağlantısı içine yerleştirir. Bu mekanik zorunluluk her tür erek (telos) düşüncesini yadsır. Dolayısıyla Spinoza etiğinde soyut ölçütler ve ideallere yer yoktur, yapılacak olan ise değer yargıları vermek değil, gerçeği tanımaktır. Spinoza, insanın dünyasını, tıpkı matematikçinin şekillerin dünyasını bildiği gibi kavramak ister. İnsanın dünyası, her tür tutku ve önyargıdan uzak, sanki çizgiler, yüzeyler, cisimler inceleniyormuş gibi incelenecektir.

Tanrı, her şeyin hür nedenidir. Onun her şeyin hür nedeni olması, her şeyi irade hürlüğü ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak (zorunlu) tabiatının yani sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiş olmasındandır (Spinoza, 1965: 63). Halk, Tanrı'nın gücü (kuvvesi) deyince, Tanrı'nın hür iradesini ve onun var olan her şey üzerindeki iradesini anlar. Bundan dolayı her şeye zorunsuz gözülle bakılır, Tanrı'da her şeyi yok etmek ve her şeyi yoklukta uzatmak gücünün var olduğu iddia edilir. Çoğu kere Tanrı'nın gücü kralların gücü ile karşılaştırılır (Spinoza 1965: 83). İradeye hür neden denemez, yalnızca zorunlu neden denebilir.

Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olan düşüncenin tavrı olarak irade, hangi tarzda tasarlanırsa tasarlansın, sonlu ya da sonsuz bir irade, var olması ve bir eser meydana getirmesi bir neden gerektirir ve böylece ona hür neden denemez, yalnızca zorunlu ya da zorlama neden denir. İradenin de bütün öteki şeyler gibi herhangi bir tarzda var olması ve bir eser meydana getirmesini gerektiren bir nedene ihtiyacı vardır. Şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarzdan ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemezler. Eğer başka tabiatta şeyler var olabilseydi ya da tabiat düzeni başka olacak gibi bir eser meydana getirmeleri gerektirilebilseydi, o zaman Tanrı da başka tabiatta olabilmeliydi ve bundan dolayı bu başka tabiatın da var olması gerekirdi ve bunun sonucu olarak da iki ya da daha çok Tanrı olabilirdi ki, bu da saçmadır. Bu sebepten dolayı şeyler olduklarından başka bir tarzda ve başka bir düzende var olamazlar (Spinoza 1965: 54-56).

Spinoza, gerek dünyanın Tanrı yaratısı olarak kavranmasına, gerek tabii olayların oluşumuna, gerekse insanın eylem biçimlerine ilişkin açıklamaların ereksel nedenlere dayandırılmasına karşı çıkar. İnsanın kendisini herhangi bir erekselliğe göre anlamlandırmasındaki yanılısma, bir başka yanılısamayı, özgürlük yanılısmasını doğuracaktır (Akal 2006: 32). Spinoza'ya göre varlığın ve evrenin açıklamasını ereksellik doktrinine göre yapmak, Tanrı'yı yetkin olmaktan yoksun görme sonucuna götürür ki, bu da Tanrı'nın tabiatı açısından kabul edilebilir değildir. Tanrı'nın bütün şeyleri insan için insanı da kendisi için yani tapılmak için yapmış olduğu söylenir ki, bu peşin hükümden başka bir şey değildir, hem de peşin hükümlerin pek çoğunun kendinden çıktığı bir peşin hüküm (Spinoza 1965: 63). Doğa bir ereğe göre eylemde bulunmaz. Tanrı ya da doğa dediğimiz o ezeli ve sonsuz varlık, var olan aynı zorunlulukla işler (eyler), o aynı zamanda işlediği şey ile vardır. Öyle ise Tanrı'nın ya da doğanın niçin etki yaptığı (işlediği) ve niçin var olduğunun sebebi, bir ve aynı şeydir.

Hiçbir erek için var olmadığından, hiçbir ereğe göre tesir icra etmez ve var oluşu gibi etkisinin de ne ilkesi, ne de ereği vardır (Spinoza 1965: 271).

Aslına bakılacak olursa ereği (finalist) doktrin Tanrı'nın kusursuzluğunu ortaya koymak isterken, tam tersine Tanrı'nın mükemmelliğini yadsımaktadır (Spinoza 1965: 72). Tanrı'nın bir ereğe göre çalışması; kendinde eksik olan bir şeyi istemesi, bir eğiliminin olması demektir ki, bu da Tanrı'nın eksiksizliğini ortadan kaldırır. Hatta Spinoza'ya göre ereği doktrin, yani her şeyin belli bir amaç için yapıldığını ileri süren öğretisi, doğayı tersine çevirmektedir. Gerçekten de bu görüşe göre, önce yaratılmış ya da gerçekleşmiş bir şeyin var olma nedeninin, daha sonra yaratılacak bir şeye hazırlık olduğuna inanırsak, o ikinci şeyin birincinin nedeni olduğunu düşünmemiz gerekir ki, bu da doğayı tersine çevirmek, neden olanı sonuç, sonucu ise neden olarak görmek demektir. Bir çatıdan düşen taşın o an oradan geçen birinin başına düşüp onu öldürdüğünü varsayalım. Bu durumda, adamın ölümünün nedeninin taşın düşmesi olduğunu, taşın düşmesinin neden, ölümün ise sonuç ya da etki olduğunu söylememiz gerekir. Fakat taşın düşmesinin, adamın tam o anda oradan geçerken gerçekleşmesinin rastlantı olmadığını, taşın zaten adamı öldürmek için düşmüş olduğunu söylersek, o zaman adamın ölümünün neden, taşın düşmesinin de sonuç olduğunu düşünmüş oluruz ki, bu da doğayı tersine çevirmektir (Fransez 2004: 153-154).

Spinoza'nın Tanrı'sı edilgi (passion) sizdir (Spinoza 1965: 389), çünkü eksiksizdir, hürdür ve hiçbir gaye peşinde gitmez, hiçbir kurban istemez, kendi kanununa itaat etmeyi emreden bir senyör değildir (Spinoza 1965: 444). Tanrı hakkında teolojik anlatım tarzında değil de felsefi olarak konuştuğumuzda, Tanrı'nın herhangi bir insan gibi bir şeyi arzu ettiğini ya da onun bir şeyden hoşlanıp hoşlanmadığını, bütün bu insani özelliklerin Tanrı'da bulunduğunu söyleyemeyiz der Spinoza. İnsan-biçimci (antropomorfik) Tanrı anlayışı Spinoza için kabul edilemez (Hünler 2003: 19). Blyenbergh'e mektuplarında Spinoza, teoloji Tanrı'yı sıklıkla ve akli bir biçimde tam (mükemmel) bir insan gibi sunar, Tanrı'nın insan gibi kötü eylemlere kızdığını güzel eylemlerden hoşlandığını söyler. Felsefi dilde Tanrı'nın bir insan gibi bir şeyi arzuladığı söylenemez. İyi ve kötü eylemler, gerçekte bütün şeyler Tanrı'nın sonsuz yasalarından çıkan zorunluluklardır (Elwes 1951: 347).

Teolojideki Tanrı kavramı Spinoza'da anlamını yitirir. Onun Tanrı'sı evrenin dışında, evreni kendi özgür iradesi ile yaratmış ve yarattıklarını yüce kral gibi yöneten, onları cezalandırıp ödüllendiren bir konumda değildir. Sıradan insanlar Tanrı'nın gücünden (potentia), Tanrı'nın tüm şeyler üzerindeki özgür istencini ve hakkını anlarlar, bundan dolayı da şeylerin genellikle olumsal olduğu düşünülür. Çünkü derler ki, Tanrı her şeyi yok etme ve hiçliğe düşürme iktidarına (potestas) sahiptir. Bunlar sıklıkla Tanrı'nın gücünü kralların gücüyle karşılaştırırlar ki, bu Tanrı'yı doğru anlamaktan uzaktır (Negri 2005: 137).

Spinoza'nın Tanrı'sı yaratıcı değildir, üretkendir. Aradaki fark şudur: Yaratıcı, kendi özgür iradesi ve kararı ile yaratır, oysa Spinoza'ya göre Tanrı'nın gücü, sonsuz olanaklara sahip yüce bir irade değil, karşı konulmaz bir üretim yetisidir. Tanrı, tüm şeylerin (tikel varlıkların) içinde bulunan yaşamın ta kendisidir. Tanrı'nın ya da doğanın hiçbir amacı hiçbir hedefi yoktur. Tanrı, istekleri, hisleri, heyecanları, amaçları, kişiliği olan bir varlık değildir. Tanrı, kendi doğasındaki zorunluluk altında üretir. Tanrı'nın

kendi doğasındaki zorunluluğa göre hareket etmesi, onun özgür olmadığı anlamına gelmez. Tanrı özgürdür, şu anlamda ki; hiçbir güç onu dışarıdan başka türlü davranmaya zorlayamaz. Ama Tanrı'nın özgürlüğü keyfilik de değildir, kendi yasalarındaki zorunluluk içinde hareket eder. Tanrı'nın yasaları doğa yasaları ile aynı şeydir ve bu yasaları, yani doğanın seyrini Tanrı bile değiştiremez. Evren bu yasalar çerçevesinde sürekli bir oluşum, devam etmekte olan bir süreçtir (Fransez 2004: 134-135).

Tanrı gerektirilmezliklidir, çünkü o kendi kendini gerektirmenin sonsuz gücüdür. Tanrı şeyleri kavradığı için meydana getirmez ve meydana getirdiği için tasarlamaz, meydana getirmek ve tasarlamak onda bir ve aynı şeydir (Spinoza 1965: 435). Tanrı kendini anladığı zorunlulukla hareket eder ve nasıl ki Tanrı'nın kendini anlaması, tanrısal doğanın zorunluluğundan geliyorsa, Tanrı'nın sonsuz kipte sonsuz şey üretmesi de yine aynı zorunluluktan gelir. Tanrı'nın gücü, Tanrı'nın etkin özünden başka bir şey değildir. Bu da Tanrı'nın özgürlüğünün, bir irade özgürlüğü ya da keyfiyet olmadığını, kendi zorunlu doğasına göre hareket ettiğini gösterir.

Etiğin amacı, insanı anlamak, tutku ve heyecanlarına neden (zorunlu olarak) tutsak düştüğünü ve herhangi bir kurtuluş olanağı olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. İşte bunu yapabilmek için işe Tanrı'dan başlamakta daha makul ve başka bir yol olamaz. Çünkü Tanrı her şeyin nedenidir ve evrendeki her şey sadece nedenin bilinmesi suretiyle anlaşılabilir. Etkinin bilinmesi nedenin bilinmesine bağlıdır ve onu içerir (Spinoza 1965: 6) ifadesi bunu gösterir. Tanrı, var oluşun etker nedeni olması bakımından oluşa göre nedendir, her şeyin özünün nedeni olması bakımından varlığa göre nedendir (Spinoza 1965: 438).

Herhangi bir şeyi -bu arada insan doğasını- bilmek için tümdengelimli olarak, nedenden sonuca doğru hareket etmekten başka çare yoktur. İnsanın doğasının anlaşılması doğanın tümünün anlaşılmasına bağlıdır. Halbuki insanların genelde yaptığı bunun tam tersidir. İnsanın doğasından yola çıkarak Tanrı'ya bir şeyler atfetmeye, yani tümevarımlı olarak eldeki sonuçtan yola çıkarak nedeni anlamaya çalışmaktır ki, bu saçmadır. Öyleyse bu durumda önce Tanrı'yı anlamak gerekir (Fransez 2004: 138-139). Tanrı'nın tavırları olan sonlu tekil şeyleri anlamak da, onu ve onun zorunlu tabiatını anlamakla mümkündür.

Töz, kendini sıfatlarda açıklar, sıfatlar ise tözü açıklar ve kendi paylarına kiplerde açıklanırlar, kipler de sıfatları açıklar. İçerimleme de hiçbir şekilde açıklamanın karşıtı değildir. Açıklayan tam da bu sayede içerimlemekte, açındıran ise kuşatmaktadır. Doğa, açıklama ve içerimlemenin ortak düzenidir. Açıklama Spinoza'da kuvvetli bir terimdir. Açıklama ve içerimleme birbirlerinden bir tek yerde, upuygun olmayan fikirde koparlar. Bunun nedeni, upuygun olmayan fikrin her zaman şeylerin karışımıyla ilgili olması ve bir beden bir başka beden üzerindeki etkisini saklamasıdır; bu fikir, nedenlere ilişkin bir anlamadan yoksundur, yani doğa düzeninin ve yasasının bilinmesinden uzaktır. Upuygun olamayan fikir, anlama gücümüzü içerimler ama onun tarafından açıklanmaz, dışsal bir şeyin doğasını kuşatır ama bu şeyi açıklamaz. Açıklamayla içerimlemenin özdeşliğini temellendiren şey anlamadır. Tüm şeyler Tanrı'nın hem biçimsel hem de nesnel olarak açıklamaları ve içerimlemeleridir (Deleuze 1988: 68).

Saf bir ontoloji projesi çerçevesinde, nasıl oluyor da Spinoza bu saf ontolojiye etik demektedir? Spinoza'nın saf ontolojisi mutlak olarak sonsuz ve biricik bir konum çerçevesinde sunulmuştur. Spinoza'nın ontolojisinde var olan şeyler varlıklar olmayı bırakarak, Spinoza'nın tavırlar (tarzlar) dediği şeylere dönüşecektir. Var olanlar varlıklar değildirler, varlık olarak sonsuz tözden başka bir şey yoktur. Var olan şeyler olarak bizler artık varlıklar değiliz, mutlak ve sonsuz tözün var olma tarzlarıyız. Biz varlıkta varlık tarzlarıyız, bir etiğin nesnesi budur, bu bir etolojidir. Ahlakta ise aksine birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş iki şey söz konusudur. Söz konusu olan bu şeyler öz ve değerlerdir. Bir ahlak bizi öze, yani özümüze çağırır ve bu çağırışı değerler aracılığıyla yapar. Bu, varlığın bakış açısı değildir. Bir ahlakın, ontolojinin bakış açısından kurulabileceğini sanmıyorum. Neden? Çünkü ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir; varlıktan üstün olan bu şey Bir'in rolünü oynar, varlıktan üstün olan bir Bir'dir. Gerçekte ahlak yalnızca var olan her şey değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak (Deleuze 2000: 111-112). Etik, varlığın içkin modunun (kipinin) bir tipolojisidir, ahlak ise aşkın değerlerden söz eder. Ahlak yargı sistemidir, fakat etik yargı sistemini yıkar (Deleuze 1988: 23).

Etik sözcüğü her ne kadar ahlak felsefesi, ahlaklılık gibi anlamlara da gelmekte ise de, bu kavramlar Spinoza'nın etiğini açıklamaya pek de uygun düşmezler. Sözelimi, Spinoza'nın etiğinin, ödevlerimizi yerine getirmek suretiyle nasıl iyiliğe kavuşacağımızı anlatan bir ahlak felsefesiyle hiçbir benzerliği yoktur. Etika, tam tersine, alışlagelmiş düşüncede ve günlük yaşamda ahlaksızlık, zayıflık v.b. gibi olumsuz sıfatlarla nitelendirilen davranış, tutum ve ruh hallerimizi anlamak suretiyle, nasıl özgürlüğümüzü gerçekleştirebileceğimizi izah eden bir kitaptır. Genelde din ve ahlak sistemleri, ahlaksızlıklarımızla mücadele etmemizi öğütlerken, Etika bize onları anlamaya çalışmamız gerektiğini söyler (Fransez 2004: 132-133).

Spinoza etiğinde değerlendirmeye yer yoktur, yapılması gereken çözümleme ve betimlemedir. Değerlendirme yapmak, Tanrı'nın içkin değil aşkın olduğunu ve erekselliği kabul etmektir. Spinoza'nın ereksel nedeni kabul etmemesini, onun insan ve insan doğasının arasını veya doğanın bir kısmı ile doğanın tamamının arasını ayırdığı şeklinde anlamamak gerekir. Ona göre şeylerin doğasını değil, sadece imajlarını kavrayabilenler, doğanın bir parçası olduklarını göz ardı ederek şeylerin kendisinde düzen olduğuna inanırlar (Mason 1997: 124, Balibar 2010: 27). Tanrı'nın zorunlu varlığı ve her şeye içkin oluşu; hem Tanrı'nın hem de Tanrı'nın zorunlu tabiatının üretimi olan sonlu tekil şeylerin, olduğundan başka türlü olamayacağı, gaye nedene göre değil zorunlu nedene göre hareket edebileceğini gösterir. Öyleyse Tanrı ve onun üretimi olan her şey zorunlu olarak var olduğundan ve hareket ettiğinden; olumsal hiçbir şey yoktur, dolayısıyla da değerlendirme yapılamaz. Esas olan, zorunluluğun farkında olup onu anlamaya çalışmaktır. Ancak bu şekilde hareket etmek, kendi doğasına göre davranmak, yani özgür olmak demektir. O halde Spinoza'ya göre özgürlük, özgür istenç olmayıp, doğadaki belirlenmişliği kavramak, bir başka ifadeyle akla uygun davranmaktır. Spinoza'nın baş yapıtı olarak nitelendirilen Etika'ya baktığımızda ana temanın bu olduğunu görürüz.

Etika'nın bütün çabası, özgürlük ile istenç arasındaki geleneksel bağı kırmaktır. Bu özgürlük, ister bir seçme ve hatta yaratma kudreti (kayıtsız kalma özgürlüğü) olarak,

ister kendini bir modele göre düzenleme ve bu modeli gerçekleştirme kudreti (aydınlanmış özgürlük) olarak kavransın. Tanrı'nın özgürlüğü bu şekilde, yani bir despotun ya da bir yasa koyucunun özgürlüğü gibi kavrandığı anda; ya fiziksel olumsuzluğa ya da mantıksal olanaklılığa bağlanmış olur ki, bu da Tanrı'nın gücünün tutarsızlığı anlamına gelir, çünkü var olandan başka bir şey yaratabilecek durumdadır, ya da daha kötüsü Tanrı'ya bir güçsüzlük atfedilmiş olur, çünkü gücü olanaklılık modelleriyle sınırlanmış bulunmaktadır (Deleuze 1988: 69).

Özgürlüğü yadsımayan Spinozanın temel ilkesi, özgürlüğün kesinlikle istencin özelliği olmadığı yolundadır. İstenç, özgür neden olarak adlandırılmaz, mutlaka bir neden tarafından belirlenmiştir ve bu nedensellik zincirleme şeklinde sonsuza kadar gider. Gerçek şudur: İstenç, Tanrı'nın tabiatının ya da özünün bir parçası, yani özgür bir neden değildir. Zorunluluk, var olan her şeyin biricik kipliği olduğundan, özgür denmesi gereken tek neden, sadece kendi doğasının zorunluluğuyla var olan ve eylemeye sadece kendisi tarafından belirlenen nedendir. Bu da, sonsuz sıfatları olan, hem kendi kendisinin hem de var olan her şeyin nedeni olan Tanrı'dır. Tanrı özgürdür, çünkü her şey onun özünden zorunlu olarak oluşmaktadır. Tanrı'nın kavrayışında olanaklılık, üretiminde olumsuzluk yoktur. Öyleyse özgürlüğü tanımlayan, zorunluluğun kendisidir, istenç değildir.

Var olan tekil şeylerin tümü, Tanrı tarafından üretilmiş olduklarından başka bir şekilde ya da düzende olamazlar (Spinoza 1965: 55). Diğer taraftan, Tanrı onları zorunlu olarak üretir, ne onları üretmeyi atlayabilir ne de olduklarından farklı üretebilir (Spinoza 1965: 36). Spinoza açısından bu, Tanrı'nın ve sonlu tekil şeylerin-doğal olarak insanın-özgür olmadığı anlamına gelmez. Bu düşünce şartıcı gelebilir, ama kullanılan terimlere yüklenen Spinoza'ca anlam göz önünde bulundurulursa paradoksal bir durum oluşmaz. Kendi tabiatının zorunluluğuyla var olan ve eylemlerinde öz belirlenimli (self-determinasyon) olan Tanrı özgürdür, ama üretmeme ya da ürettiklerinden başka şeyler üretme anlamında özgür değildir. Zorunluluk ve zorlama kavramlarını birbirinden ayıran Spinoza, zorunluluğun özgürlüğe engel olmadığını, aksine özgürlüğün kendisi olduğunu söyler (Spinoza 1965: 5).

Tanrı, var olma ve eylemede hiçbir zorlama altında değildir. Onun özü var oluşunu kuşatır. Ama şeylerin özü var oluşunu kuşatmaz, dolayısıyla onların özgürlüğü, ilk ve hür neden olan Tanrı'nın özgürlüğü gibi mutlak özgürlük değildir. Tanrı'nın tavrı olan tekil şeyler -doğal olarak insan- ancak öz ve var oluşlarının nedeni olan tanrısal tabiatı, bir başka ifadeyle tanrısal yasayı (zorunluluğu) anladıkları ve ona uygun davrandıkları nispette özgürdür. Özgürlüğün insana özgü türünün mutlak özgürlük değil, dereceli ya da sayısal özgürlük olduğuna "...daha hür yaşamak için..." (Spinoza 1965: 362) ifadesi delildir. İnsan özgürlüğü derecelidir, az ya da çok olabilir. Çünkü aklını sürekli kullanması insanın gücünde değildir ve insanın özgürlüğün zirvesinde olması mümkün değildir.

İnsana özgü olan dereceli özgürlükte, insanın özgürlüğünün derecesinin yüksek olması; onun eylemlerinin nedeni olmada kendisinin daha yakın olmasına, yani kendini belirlemede olabildiğince kendinin etkin olmasına bağlıdır. İnsanın eyleminde başkasından ne oranda etkilendiği onun özgürlüğünün derecesini belirler. Şöyle ki; insanın etkilenişinin artması özgürlüğünün azalması, etkilenişinin azalması ise



özürlüğünün artması demektir. Bu da, insanın akla göre hareket edip etmemesine bağlıdır. İnsan ne kadar rasyonel davranırsa başkasının yardım ve etkisine o oranda az ihtiyaç duyar ve daha çok özgür olur (Kısner 2011: 32-33). İnsanın rasyonel davranması; doğadaki belirlenmişliği kavraması ve ona göre hareket etmesi, istenç ya da iradenin bir nedenle gerektirilmiş olduğunu bilmesidir. İşte insan bunu başarabildiği oranda zorunluluğun yolunu takip edecek ve özgür olacaktır.

Kendi doğasında var olmayan insan, mutlak anlamda kendi doğasında eyleme özelliğine sahip olamayacak, yani her zaman aklın yolunu takip edemeyecek, kendi dışındaki tekil şeyler tarafından etkilenişine bağlı olarak duygulanışın yolunu izleyecektir. Aklın değil duygulanışın yolunu izlemek ise, zorunlulukla değil zorlama ile hareket etmek anlamına gelir, yani özgür olmayışlıktır. İnsan tabiatı gereği etkilenime açıktır, ama bunu olabildiğince azaltabilir ve özgürlüğünü artırabilir. Fakat asla kendi doğasını değiştiremez, yani tam anlamıyla duygulanıştan kurtulup aklın yolunu izleyemez, dolayısıyla da Tanrı gibi mutlak özgür olamaz.

Tanrı ya da doğa dışında hiçbir şey, başka şeylerin müdahalesinden muaf veya özgür değildir. Çünkü Spinoza'ya göre, yalnızca Tanrı ya da doğa kendi tabiatının zorunluluğuyla eylemde bulunur. Bu durumda yalnızca Tanrı self-determinasyonun, öz-belirlenimin ta kendisi olarak eyleyebilir, dolayısıyla yalnızca o tam anlamıyla özgürdür, ama yine de bu özgürlük determinasyondan başka bir şey değildir (Hünler 2003: 24-25).

Spinoza, insanın sınırlı bir özgürlüğe sahip olduğunu, kendi doğasında var olma ve eyleme özelliğinin sadece Tanrı'ya ait ve mutlak özgürlüğün de ona özgü olduğunu kabul eder. Çünkü özgürlük, kendi doğasından zorunlu olarak var olan varlık olma şartını içerir. Diğer bir deyişle, özgür bir şey bütünüyle kendi kendinin nedenidir (Kısner 2011: 18-19). Spinoza'nın, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş olan şeye özgür diyorum (Spinoza 1965: 5) şeklindeki özgürlük tanımı da bunu göstermektedir. Spinozacı zorunluluk doktrini, Tanrı da dahil her şeyin, başka türlü olabilmesine ruhsat vermez. Tanrı başka türlü de olabilirdi ya da üretebilirdi demek, yani Tanrı'nın ediminde seçeneklerinin olduğunu söylemek, eksikliklerdir, yanılgıdır. Bu, Tanrı'nın tabiatına ve doğal olana aykırıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın özgür tercihleri, onun zorunlu tercihlerinden başka bir şey değildir.

Kendisi gibi 17. yy. rasyonalisti olan Descartes'tan izler taşıyan Spinoza, onun Tanrı ve ruh anlayışını kabul etmemekte ve onun istenç kuramını oldukça tehlikeli bulmaktadır. Spinoza'ya göre insan zihni, doğanın bir parçası olarak doğal yasa (tanrısal yasa) nın hükmü altındadır. İstenç kuramı ise, insan zihnini, sanki doğanın evrensel yasalarına boyun eğen bir şeyden değil de, doğanın etki alanının dışında bir şeyden söz eder gibi ele almakta, insanı doğanın dışında doğayı rahatsız eden bir unsurmuş gibi, sanki krallık içinde krallık gibi algılamaktadır. Descartes, insanın kendi eylemleri üzerinde mutlak bir egemenliği olduğunu ileri sürüyor, böylelikle insanın zaaf ve tutarsızlıklarını, nedensel süreçlerin gücüne değil de, insanın kusurlu oluşuna bağlamış oluyordu. Bu görüş, Spinoza'ya göre yalnız yanlış değil, aynı zamanda anlayışsızlığın temeli olarak tehlikeli görünüyordu (Fransez 2004: 121-122, Bumin, 1996: 73).

Ona göre ruhta mutlak ya da hür hiçbir irade yoktur, ruhun şu ya da bu şeyi istemesi nedenle gerektirilmiş olup, o da yine bir başka nedenle gerektirilmiştir ve bu

sonsuzca böyle gider. Ruh, Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından biri olan düşüncenin gerektirilmiş bir tavrıdır, bundan dolayı da o aksiyomlarının hür nedeni olamaz, başka bir deyişle o istemek ya da istememek şeklinde mutlak bir yetiye sahip olamaz, onun şunu ya da bunu istemesi bir nedenle gerektirilmiş olmalıdır ki, bu neden de bir başka nedenle ve bu başka neden de yine başka bir nedenle vb. gerektirilmiştir (Spinoza 1965:146).

Descartes'ın iradenin anlama yetisinden ayrı ve onun erişiminin ötesine geçen bir özgürlükle donanmış olduğu yolundaki önermesini reddeden Spinoza, özgürce olumlama ya da yadsıma imkanını da safi hayal olarak değerlendirir. Descartes'ın tersine, iradeyi gerçek bir yeti olarak değil, sadece bir sözcük olarak nitelendirir. Gerçekte var olan tek tek isteklerdir, bunları belirleyen genel bir isteme yetisi, yani bir irade yoktur. Bu tek tek istekler de dışsal nedenler tarafından belirlenmektedir (Norgunk 2008: 31). Descartes'da istem, P. F. Moreau'nun belirttiği gibi 'mutlak ve temel bir karar alma gücü' olarak önemli bir işleve sahiptir. Bu güç, daha çok öncesizlik, daha önce gelenden kopuş, yepyeni olana yöneliş ya da yaratım yeteneği olarak ortaya çıkar. O, nedeni olmayan ya da kendi kendisinin nedeni olan ve mevcut olanı aşarak yeni bir gerçekliği ortaya koyan ve bir özgürlük edimi kaynağı olarak tasarılanır (Bumin 1996: 72).

Önce gelenden kopuşu ve sonra geleni yaratma yönelimini kabul etmeyen Spinoza, nedensizlik izleniminin yanılısına olduğu görüşündedir. Bu izlenimin, bir nedenle gerektirilmiş olmayışından değil, bilinmeyişinden kaynaklandığını belirtir. Etika'da konuya ilişkin şu ifadeler yer alır: İnsanlar özgür olduklarını zannederek aldaniyorlar ve bu sanı, yalnızca eylemlerinin bilincine sahip olmaları ve onları gerektiren nedenleri bilmemelerinden kaynaklanıyor. Onların özgür oldukları düşüncesi, eylemlerinin nedenlerini bilmemelerine dayanmaktadır. Eylemlerinin isteme dayandığı söylemleri, hiçbir düşünceye karşılık gelmeyen sözcüklerdir (Spinoza 1995: 64,128).

Spinoza bize şunu demektedir: Sonuçta eyleminizin bağlanacağı şeyin imgesini siz seçmiyorsunuz. Bu sizin elinizde olmayan bir sürü neden ve etkiyle ilgili bir şeydir. Şunu asla diyemezsiniz: Başka türlü de yapabiliyordim. O, iradeye inananlardan biri değildir ve onun felsefesinde şeylerin imgelerini eylemlere bağlayan şey tam bir determinizmdir. Daha iyi bir durumda olabiliyordim ama değilim diyebilir miyim? Spinoza bu konuda çok ketum görünüyor. Blyenbergh'e mektuplarında şunu diyor: Daha iyi bir durumun bende eksik olduğunu bile söyleyemem. Düşünce duygusal bir iştahım var, gerçek aşka sahip değilim dediğimde; bu bir şeyden yoksun olduğum anlamına mı gelir? Spinoza'ya göre hiçbir şey anlama gelmez. Yalnızca zihnimin bende bulunan bir durumla bulunmayan bir durumu karşılaştırdığı anlamına gelir ve bu gerçek bir ilişki olmayıp, zihnin yaptığı saf bir karşılaştırmadır. Spinoza o kadar ileriye gider ki, şunu da söyler: Bu sanki bir taşın görme yeteneğine sahip olmadığını söylemek gibidir. Düşünce bir duygusal iştah hissettiğimde, daha yüksek bir aşktan yoksun olduğumu söylemek, taştan bahsederken onun görme yeteneğine sahip olmadığını söylemek kadar budalacıdır (Deleuze 2000, 49-50).

İstem, erek ve özgürlük kavramları, hep birlikte doğa-insan ilişkisine ve insanın doğasına moralist yaklaşımı belirler. Bu üç terimden istem, Spinoza'ya göre, hiçbir açık düşünceye karşılık olmayan bir terim, özgürlük bir yanılısına, erek ise bilgisizliğe

dayalı bir önyargıdır ve bu üç terim hep birlikte insan-biçimci bir kozmos ve Tanrı tasarımı oluşturur. Oysa Spinoza, Tanrı için olsun insan için olsun, hiçbir ayrıcalıklı, aşkın (transcendant) düzleme yer vermeyen, ilkesi içkinlik (immanence) olan bir doğa tasarımının çerçevesini çizer. Bu çerçevede insan, tıpkı diğer doğal varlıklar ve onun ruhunda olup bitenler de tıpkı doğal olaylar gibi, soğukkanlı bilmenin konusu olacaktır. İnsanın içinde olup bitenler, doğanın çok daha büyük olan diğer alanlarında olup bitenler gibi, aynı evrensel belirlenimin zorunlu bir biçimde düzenlediği sürecin parçasıdır (Bumin 1996: 73-74, Hünler 2003: 56).

Spinoza yaşama, sorunları kendi bireysel koşullarından kaynaklanan 'Ben'in bakış açısından değil, insan bireyini Tanrı'nın bir tavrından ibaret olan ve her şeyi yöneten yasalar tarafından yönetilen bir varlık olarak gören saf ve tarafsız bir mantıkçının bakış açısından bakar. Yaşamda sorunlar 'Ben'in bireysel koşullarından, kendi bakış açısından kaynaklanır. Spinoza, etik düşüncelerini tam da bu objektif ve kişisiz dünya görüşü üzerine inşa eder ve şeyleri zaman boyutu altında gören yanıltıcı perspektifi aşarak, Tanrı'ya ait olan mutlak yaklaşıma ulaşmamız gerektiğini savunur. Spinoza'ya göre, ancak o zaman gerçekten özgürleşebileceğiz ve ancak entelektüel özgürlük içinde kendimizi gerçekleştirebileceğiz (Scruton 2002: 84).

Spinoza'ya göre, insan ancak, kendi doğasının yasalarıyla, bir başka ifadeyle, tanrısal yasalarla uyumlu bir şekilde var olma ve eylemde bulunma gücüne sahip olduğu ölçüde özgür bir insan olabilir. Bu da ancak araştırma, farkına varma, anlama ulaşma ile gerçekleşir. Böyle bir özgürlük, insan eylemlerinin zorunluluktan kurtulduğu anlamına gelmez. İnsan eylemlerini, tesadüfi olduğu için özgür sayan istenç özgürlüğü düşüncesini bir kenara bırakmak gerekir. Spinoza'ya göre, olasılık ve olabilirlik düşüncesi, doğanın gerçek özelliklerini değil, yalnızca aklımızın kusurlarını yansıtır ve bu tür düşünceler bilgi eksikliğinden kaynaklanır. İnsan eylemlerinin nedensel zorunluluktan değil de olasılıklar arasında seçimden kaynaklandığı şeklindeki özgürlük düşüncesi, cahilligimizi kutsallaştıran türden bir düşüncedir. Bu durumda, bir taş kendi isteğiyle devindiğini ve bir çocuk özgür iradesiyle süt emdiğini düşünecektir (Spinoza 1965: 169). İşte, yalnızca kendi arzularının farkında olduğu, ancak bu arzuyu belirleyen nedenler hakkında bilgi sahibi olmadıkları olgusundan oluşan, doğanın yasasını ya da aklın yolunu göz ardı eden insan özgürlüğü böyle bir şeydir. Oysa Spinoza'ya göre çocuk, sütü istememe istencine sahip olmadığı, yani başka türlü eyleme seçeneğinin bulunmadığının farkında değildir. Aynı şekilde oç alma güdüsüyle hareket eden öfkeli insanın, kaçma güdüsüyle hareket eden korkak insanın eylemi de özgür seçimin ürünü değildir (Fransez 2004: 212-213).

Öyleyse insanı belli bir şekilde eylemde bulunmaya iten, onun özgür seçimi değil, zorunluluktur. İnsan belli koşullarda belli biçimde eylemde bulunur. Spinoza'ya göre istenç, özgür bir neden değil, zorunluluk ürünüdür. İnsanın en büyük yanılsamalarından biri; kendisini seçimlerinde, yargılarında, bir şeyi yapma ya da yapmamada özgür sanması, nedensellik zincirinin farkında olmamasıdır. İstenç, Spinoza'ya göre, bırakınız insanı, Tanrı'nın bile tabiatında yoktur. Tanrı, kendi yasalarından önce var olan, yasalarından ayrı, onların dışında bir şey değildir. Tanrı'nın gücü, bir şeyi üretip üretmemesine karar vermesinde değil, tüm şeylerin var oluşunu ve eylemini belirleyen özündedir.

Sebastian Carassai “Bize bir fırtına gönderdiğinde ve bizi ıslattığında tabiatı ahlaksızlıkla suçlamıyoruz. Öyleyse bize zarar veren insana neden ahlaksız diyoruz? Bu durumda istemli hareket eden bir irade, diğer durumda ise bir zorunluluk bulunduğu karar verdiğimiz için. Ama bu ayrım bir yanılgıdan başka bir şey değildir” diyen Nietzsche'nin Spinozacı zorunluluk düşüncesine sadık kaldığını belirtmektedir (Akal 2004: 101).

Özgür istençilerin insan kusurları ve kötülükleri karşısında tutumları; alay etmek, hor görmek, nefret etmek ya da ikiyüzlü bir biçimde şaşırarak iken, Spinozanın sadece anlamaktır. Spinoza'ya göre bunlar, insanın doğanın düzenine tabi olduğuna değil de bu düzeni bozduğuna, kendi eylemleri üzerinde mutlak bir egemenliği olduğuna ve kendi kendini belirlediğine inanırlar. Bu yüzden de insanın güçsüzlüğünün ve tutarsızlığının nedenini, doğanın evrensel gücünde değil de, insanın tabiatının bilmem hangi kusurunda ararlar ve bu kusur yüzünden de ona acır, onunla alay eder, onu küçümser, çoğu zaman da ondan nefret ederler. Oysa yapılması gereken, insanın duygu ve eylemlerini tanımaktır, tiksirmek ya da alay etmek değildir (Fransez 2004: 214-215). Politik İnceleme'de şöyle der: Sevgi, nefret, öfke, kıskançlık, kibirlilik, acıma gibi ruhun devimleri olan insani duyguları, kötülükler olarak değil, insanın tabiatının özellikleri olarak göz önüne aldım. Bunlar sıcaklığın, soğukun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının, havanın doğasına ait olması gibi insanın tabiatına ait olan var olma tarzlarıdır (Spinoza 2009: 13).

İnsan tabiatının sadece aklın buyruklarına göre yaşayacak şekilde düzenlenmiş olmadığı, onun akıldan ziyade arzuyu davranmasından açıktır. İnsan aklıyla ya da duygularıyla her ne yaparsa yapsın doğanın yasalarına ve düzenine göre yapar (Spinoza 1965: 281, 2009: 17). Nasıl ki kil, çömlekçi tarafından şekillendirilmekte, farklı biçim ve işlevlere sahip çömlekler yapılmaktaysa, bizler de aynı şekilde Tanrı'nın iktidarı altındayız (Spinoza 2009: 23). Kendine biçim verilen, biçim verene, beni niçin böyle yaptın der mi? Ya da çömleğinin aynı kil yığından bir kabı onurlu iş için ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mu (Norgunk 2008: 124)? Öyleyse, ruhun devinimi olan duyguların da, tanrısal tabiatın zorunluluğundan kaynaklandığını, nefret, öfke, kıskançlık v.b. şeylerin de kötülükler olmadığını bilmek gerekir ki, bu da ancak akıl sayesinde olacaktır. Bir şeyin kötü ve katlanılmaz olması, bulanık, sakat ve karışık bir tarzda görmeden kaynaklanır (Spinoza 1965: 363). Kötülük, doğanın kendisinde olan değil, gerçek bilgiye sahip olmayan insanın ona attığı bir niteliktir (Akal 2004: 150). Doğadaki bir şey bize gülünç, saçma ya da kötü geldiğinde, bunun nedeni şeyler hakkında kısmi bir bilgimiz olması ve Doğanın tamamının düzeniyle iç bağlantılarının büyük bölümünden habersiz olmamızdır (Spinoza 2010: 232).

Şeyleri kendilerinde oldukları gibi kavramak ya da gerçek bilginin önünde engeller olan bu tür duygulardan uzak durmak, rasyonel davranmakla olacaktır. Bu durum insanı özgür olmaya götürecektir. O halde özgürlük aklın sağlamlığına ve gücüne bağlıdır, bir başka ifadeyle özgür olmak, zorunluluğun farkında olmak ve ona tabi olmaktır. Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın özgürlüğü, Fransez'in ifade ettiği gibi bir dış özgürlük değil, iç özgürlüktür (Fransez 2004: 311). Spinoza düşüncesi, her şeyden önce bir iç özgürlük arayışıdır, bu da kendi doğasının yasalarına, özünün ve var oluşunun nedeni olan Tanrı'nın yasalarına tabi olmasına bağlıdır. İnsanın kendi

doğasına göre yaşaması özgürlüğün ta kendisidir, hatta Tanrı'nın özgürlüğü bile kendi doğasındaki zorunluluğu yaşamasından ibarettir.

Spinoza'ya göre, zorunluluk özgürlüğü kuşatır. İnsan kendisini belirleyen şeyi kabul etmeyerek değil onu anlayarak özgürleşir (Akal 2006: 39). İnsanlar özgür istemleriyle saptadıkları ereklere gerçekleştirmek üzere eylediklerini düşünmekle ve bu düşüncüyü Tanrı'ya da yansıtmakla, Spinoza'ya göre yanılmaktadırlar. Özgür istem sahibi insan anlayışı, insanın kendi hakkındaki bilgisizliğinden başka bir temele dayanmaz. Tam bir akılcı olarak Spinoza, gerçek neden (causa) ile sebebin (ratio) özdeş olduğunu düşünür. Causa sive Ratio (Bumin 1996: 70).

Öyleyse sıkı bir belirlenimciliğin olduğu varlık düzeninde insanın ayrıcalıklı olduğunu düşünmek saçmadır. İnsanda özgür istenci var sayan ereksel neden, doğru bir nedensellik anlayışına dayanmaz. Çünkü ereksel neden, ereği düşünen bilinci ve bu bilince sahip olan insanın eylemlerini nedenselliğe değil, özgür istence dayandırır. Dolayısıyla ereksellik, özünde nedensizlik, belirlenmemişliktir. Özgür istencin olduğunu düşünen insan, kendi isteklerini ve iştahlarını bilmekte, ama onların nedenini bilmemekte ve bu yüzden de özgürce, nedensiz olarak eylediğini düşünerek yanılmaktadır. Etika'da, deney ve akıl bize insanların kendi eylemlerini bildikleri halde eylemlerini gerektiren nedenleri bilmemelerinden dolayı kendilerini özgür zannetdiklerini öğretiyor (Spinoza 1965: 170) diyerek, ereksel neden düşüncesini yadsımaktadır.

Eylemlerimizin nedenselliğini ne kadar çok bilirsek, rastlantısallık ve olasılıkla ilgili düşüncelerimize o kadar az yer ayırırız. Ne var ki, nedensellik bilgisi özgürlüğe olan inancı geçersiz kılmaz, tersine onu haklı çıkarır. Köleliğimizi oluşturan şey, imgelemden kaynaklanan aldatıcı bir özgürlük düşüncesidir, zira şeylerin tesadüfiliğine inancımız aklımızın pasif olmasından kaynaklanır. Şeyleri ne kadar çok zorunlu görürsek -yeterli düşünce vasıtasıyla kavırsak- onlar üzerindeki gücümüzü o kadar çok artırır ve o ölçüde de özgür hale geliriz. Özgürlük, zorunluluktan özgürleşmek değil, tersine zorunluluk bilincine sahip olmak anlamına gelir. Aklımız matematiksel bir kanıtla, tümüyle mantıksal bir zorunluluk tarafından belirlenir, ama kontrolü tümüyle elinde tutar (Scruton 2002: 99). İşte Spinoza'ya göre bu bizim özgürlük paradigmamızdır. Eğer özgürlük, mantığın zorunluluklarından özgürleşmek olsaydı, o zaman hiçbir değere sahip olmazdı.

Spinoza, özgürlüğü rasyonalite ile tanımlar. Birinin kendi düşüncelerinin nedeni olması anlamında aklını kullanması, onun özgür olması demektir. Rasyonalite ile özgürlük gerçekte eşdeğerdir (Kisner 2011: 17). İnsan rasyonel olduğu derecede özgürdür, rasyonel olması ise, her şeyin tanrısal zorunluluğun üretimi olduğunu bilmesine bağlıdır. Spinoza'ya göre insan olabildiğince zihni ya da akıllı yetkinleştirmeli, bu da Tanrı'yı, Tanrı'nın sıfatlarını, onun tabiatının zorunluluğundan ileri gelen etkileri bilmekten başka bir şey değildir (Spinoza 1965: 365).

Spinoza'ya göre, doğadaki her şey zorunluluktan ibarettir ve bunun dinginlikle kabul edilmesi gerekir. Bu durum, kaderine boyun eğmek gibi bir şey değil, zorunluluğun logos ile karşılanması, yani zorunluluğun rasyonelce anlaşılmasıdır ve her türlü yanılmasadan arınmış rasyonel bilmenin özgürleştirici bir gücü vardır. Doğa ya da Tanrı bir yandan zorunluluğu egemen kılmış, diğer yandan da insanı logos ile teçhiz

ederek, kendisine bu zorunluluğu cesaret ve olgunluk içinde karşılama yeteneği vermiştir (Fransez 2004: 361-362). Ruh her şeyi ne kadar zorunlulukla bilirse, onun duygulanışlar üzerinde o kadar büyük gücü vardır, yani onlardan o kadar az edilgin olur. Çünkü duygulanışın büyüklüğü ile ruhun edilginliği orantılıdır, burada duygulanış büyük olmadığından ruhun edilginliği azdır. Ruh her şeyin zorunlu olduğunu ve sonsuz bir nedenler bağlantısı ile bir eser meydana getirmek ve var olmak için gerektirildiğini bilir. Bu da şeyler hakkındaki bilgisiyle orantılı olarak, ruhun duygulanışlardan daha az edilgin olmasına ve şeylerden daha az duygulanmasına sebep olur (Spinoza 1965: 388-389). Hakkında açık seçik (upuygun) bir fikir edindiğimizde tutku varlığını sürdürmez, bir edilgi ve pasif hal olmaktan çıkar, yani duygulanış neden bilgisiyle aşılmış olur (Spinoza 1965: 385). Öyleyse insanın akıl yoluyla duygularını anlamaya çalışması; upuygun fikirlerinin ve etkisinin artması, edilgisinin azalması demektir, ki bu da, insanın özgürleşmesi anlamına gelir.

Spinoza'ya göre, bizi tutsaklığımızdan kurtarıp iç özgürlüğümüzü elde etmeyi sağlayacak güç, anlama yetisinde gizlidir. Doğayı bilmek; doğadaki şeyleri eksiksiz ve upuygun bilmek, duyguları dizginlemek ya da yönetmek, özgürlüğü elde etmenin yoludur, başka bir deyişle, özgürlüğün kendisidir (Fransez 2004: 277-278). Spinoza, Blyenbergh'e mektuplarında şöyle der: Akıllı adam Tanrı'nın arkadaşıdır ve bütün şeyler Tanrı'ya aittir, böylece bütün şeyler akla aittir. Akıl yoksunu zenginliğin zorunluluktan değil, seçimden yana olduğu açıktır. Yani akıl yoksunu olan, zorunluluğun farkında olmayan ve seçimin olduğunu kabul edendir. (Elwes 1951: 363) Yalnız duygulanışla ya da sanı (upuygun olmayan fikir) ile yöneltilen insan, istese de yaptığı şeyi hiçbir surette bilemez, akılla (upuygun fikirle) yöneltilen hayatta en üstün yeri tuttuğunu bildiği şeyi yapar ve en çok bu sebepten dolayı arzu eder. Bunun sonucu olarak birincisine köle, ikincisine özgür insan diyorum (Spinoza 1965: 354-355). İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum, gerçekten duygulanışlara bağlı insan kendi kendisine sahip değildir (Spinoza 1965: 269). Duygulara boyun eğen insan, kendisinin değil kaderinin egemenliği altındadır, dolayısıyla özgür değildir.

Tabii olarak insan, aklın yasaları ve kuralları uyarınca davranmak üzere belirlenmemiştir (Spinoza 2010: 231). Öyleyse Spinoza'ya göre, insanın duygularına tutsak olması zorunludur ama kaderi değildir. İnsanın tabiatında tutkulara düşmesini zorunlu kılan özellikler bulunduğu gibi, onu bu tutsaklıktan özgür kılacak olanaklar da mevcuttur. Belirli koşullarda tutsaklığa düşmesi zorunlu olduğu gibi, belirli koşullarda özgürlüğe kavuşması da aynı zorunlulukla gerçekleşecektir. Zaten dünyada gerçekleşen her şey zorunluluk altında gerçekleşir ve özgürlük zorunluluktan kurtulmak değil, zorunluluk kullanılarak istenen değişimin elde edilmesi anlamına gelir (Fransez 2004: 281). Değişimin elde edilmesi, insanın kendisini, kendi duygulanışlarını açık seçik (upuygun) olarak bilmesine bağlıdır. Kendisini ve duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrı'yı da o kadar iyi bilir ve o kadar çok sever (Spinoza 1965: 398). Duygulanışın bilinmesi, onun duygulanış olmaktan çıkması, rasyonel bir karaktere bürünmesi, yani zorunluluğun kavranmasıdır. Şeyleri zorunlu olarak göz önüne almak, aklın tabiatı gereğidir. Zorunsuz olarak görmek ise, gerek geçmişe gerek geleceğe nispetle, ancak hayal gücüne (imgeleme) bağlıdır (Spinoza 1965: 140-141). İmgelem; geçmiş, bugün ve

gelecek arasındaki nedensellik bağıntısını, başka bir ifadeyle, doğadaki zorunluluk ilkesini görmekten yoksundur.

Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme'de dört tür bilgiden (Elwes 1951: 8, Descartes, Spinoza, Leibniz 1998: 73) söz eden Spinoza, Etika'da üç tür bilgiden söz eder ki, bunu da, birinci türden bilgi yanlışlığın biricik sebebidir, fakat ikinci ve üçüncü türden bilgi zorunlu olarak doğrudur şeklinde kategorize eder (Spinoza 1965: 137). Doğru bilgi ile yanlış bilgi arasındaki farka gelince, bu ikisi arasında varlıkla yokluk arasındaki münasebetin aynı münasebet vardır (Spinoza 1965: 140). Birinci türden bilgi, sanı ya da imgelemdir, upuygun olmayan fikirlerden ibarettir. İkinci türden bilgi, şeylerin özellikleri hakkında fikirler ve ortak kavramlardır, yani akıl (raison) dır (Spinoza 1965: 136). Spinoza'nın ortak kavramları, tüm zihinlerde ortak oldukları için değil, cisimlerde ya da bedenlerde ortak olan bir şeyi temsil ettikleri için böyle adlandırılmışlardır. Bu anlamda ortak kavramlar, kesinlikle soyut değil, genel fikirlerdir, hiçbir şeyin tekil özünü oluşturmaz. Tüm bedenler, yani var olan her şey, birbiriyle uyuşmayanlar bile, ortak bir şeye sahiptirler: uzam, devim, dinginlik. Ortak kavramlar, zorunlu olarak upuygun fikirlerdir (Deleuze 1988: 54). Çünkü ortak kavramlar, zihnin, nedenlerin kavranmasına yükselmesidir (Deleuze 2000: 32-34). Üçüncü türden bilgi, sezgili bilimdir. Bu bilgi Tanrı'nın bazı sıfatlarının (uzam ve düşünce, çünkü biz sadece ikisini bilebiliriz) upuygun fikrinden şeylerin özü hakkındaki upuygun fikre kadar yayılır (Spinoza 1965: 136, 408). Birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçiş bir kopuşu gerektirdiği halde, ikinci tür bilgiden üçüncü tür bilgiye geçişte bir kopuş değil, Tanrı fikrinin bir ucundan öbür ucuna geçiş vardır (Deleuze 1988: 55).

Spinoza'nın imgelem ve akıl dediği ve birbirine edilgen ve etkin gibi zıt olan iki ana bilgi tipi vardır (Balibar, 2010: 136). Duygulanışın ürünü olan imgelem, upuygun olmayan fikirden, yani doğru olmayan bilgiden başka bir şey değildir ve köleliğe yol açar. İnsanın, duygulanışlar üzerinde Stoacıların zannettiği gibi mutlak bir iradesinin ve egemenliğinin olduğu doğru değildir (Spinoza 1965: 378-379), bu da, onun mutlak olarak özgür olamayacağını göstergesidir. İnsandaki kusursuzluk ve yetkinlik; kendisinin Tanrı'nın bir tezahürü olduğu, sonsuz evrensel varlığın tüm var olanlarda olduğu gibi kendi içinde de işlediği bilincine ulaşmasına bağlıdır. Bu bilincin gelişmesi, doğada var olan ve işleyen tanrısal zorunluluğun farkına varılması, yani bilinmesidir ki, bu da özgürlüğün artmasıdır. Ama insanın sürekli böyle bir bilince sahip olması ve bu bilinçle eylemde bulunması olası değildir (Spinoza 1965: 129).

Nedenler hakkında bilgisi olmayan insan bilinci, kendini oluşturan üçlü yanılsamadan -ereksellik yanılsaması, özgürlük yanılsaması, tanrıbilimsel yanılsama-kopamaz (Deleuze 1988: 20). Çünkü insanın duygulanışlarını mutlak anlamda kontrolü ve ona egemen olması mümkün değildir. Bu, ancak Tanrı'ya özgüdür. Tanrının hiçbir edilgisi, pasif hali yoktur, hiçbir sevinç ve keder duygulanışı duymaz. Hiçbir edilgisi, pasif hali olmadığından, Tanrı ne daha yüksek bir yetkinlik ne de daha aşağı veya az bir yetkinliğe geçebilir. Yetkinliğin artması ya da eksilmesi, duygulanışı (edilgisi) olan insana özgüdür (Spinoza 1965: 399). İnsan anlığının anlaması ne denli az ve algılaması ne denli çok ise, uydurma gücü o denli büyük olacaktır. Buna karşı ne denli çok şeyi anlarsa, o güç o denli küçülecektir. İnsanların doğa konusundaki bilgileri ne denli az ise, uydurma yaratmaları o denli kolaydır (Descartes, Spinoza, Leibniz 1998: 73).

Spinoza'ya göre, aklın yolunu takip eden zihni güçlü olan insan, nedenlerin bilgisine sahip, yani her şeyin zorunlulukla tanrısal tabiatındaki zorunluluktan kaynaklandığını kavrayan insandır. Gerçek özgürlük budur, çünkü akıl bu şekilde her şeyi olduğu gibi kavramanın önündeki nefret, öfke, alaycılık, haset vb. türden zihinsel engellerden arındırılmış olur (Fransez 2004: 318). Sıradan insanın kanısı; cinsel itkilerin tatmin edilmesine izin verilmesi özgürlük, Tanrı yasalarına uyma zorunluluğu ise hakkindan vazgeçme şeklindedir (Spinoza 1965: 424). Oysa Spinoza'cı bilgeye göre, cinsel itkilere boyun eğmek tutsaklık, tanrısal yasalara uymak ise özgürlüğün ta kendisidir (Fransez 2004: 318). Ona göre, sadece Tanrı'yı sevmeyi önemseyen kişi tanrısal yasayı izleyecektir. Bunu da, eziyetten korktuğu ya da haz, ün vs. gibi başka şeyleri sevdiği için değil, sadece Tanrı'yı tanıdığı, Tanrı bilgisiyle Tanrı sevgisinin en üstün yarar olduğunu bildiği için yapacaktır. Ne var ki, haz düşkünü insan bunu anlayamaz. Bu ona boş gelir, çünkü Tanrı hakkında çok az bir bilgisi vardır ve Tanrı bilgisi ya da Tanrı sevgisinde dokunacak, yiyecek ya da etini kızıştırarak, yani onun en çok hoşuna gidecek şeylerden hiçbirini bulamaz (Kısner 2011: 76). İnsanın Tanrı'yı sevmesi bir duygulanış, bir edilgi değildir, aksine etkin olmasıdır ki, ancak Tanrı'yı sevdiği nispette özgürleşecektir.

Spinoza'ya göre upuygun fikirler belirli içeriklere sahiptir. O, bütün insanların aynı durumlarda, özgür olarak hareket ettiklerinde aynı şekilde davranacaklarını düşünür. Özgürlük, bizim arzularımızın ya da tercihlerimizin aksine hareket etse bile, bizim belli gerçekleri anlamamızı sağlar. Öyleyse Spinoza'nın insan özgürlüğü konusundaki görüşü, bireysel tercihlerimize mi yoksa rasyonaliteyi dikkate almamıza mı bağlı olduğu gayet açıktır. Tabii ki rasyonaliteye. Çünkü Tanrı'nın zorunlu tabiatının modifikasyonu olan insanın, kendi tabiatını anlaması ve bu bilinçle eylemde bulunması, akıl sayesinde olacaktır (Kısner 2011: 61).

## Sonuç Yerine

Spinoza'nın ontolojisinin hatta bütün felsefesinin Tanrı kavramı üzerine kurulduğunu ve Tanrı kavramının onun sisteminde, geleneksel felsefe ve teolojiden çok farklı bir anlam kazandığını söyleyebiliriz. Onun sisteminin başında ve sonunda Tanrı vardır, Dolayısıyla Spinoza'daki özgürlük-zorunluluk bağıntısını ve burada aklın rolünü anlamak, onun Tanrı düşüncesini bilmekle mümkündür.

Tanrı tek ve gerçek varlıktır, tözdür. Onun özü varoluşunu kuşatır, yani kendi kendisinin nedenidir. Doğa ile Tanrı aynı şeydir. Doğada var olan sonlu tekil şeyler, Tanrı'nın kipleşmesinden, yani Tanrı'nın kendini ifade etmesinden başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında şeyler, varlık değil var olma tarzları, bir başka ifadeyle Tanrı'nın tavırlarıdır. Tanrı zorunludur ve olduğundan başka türlü de olamaz, aynı zamanda kendi tabiatının zorunluluğu ile hareket eder. Bu demektir ki, Tanrı'nın tavırları da kendi tabiatının zorunlu üretimleridir, onları üretmezlik edemediği gibi olduklarından farklı da üretmez. Aynı zamanda Tanrı, tavırlarının dışında bir varlığa sahip değildir, yani Tanrı aşkın değil, şeylerde içkindir. Öyleyse evrende zorunluluk, bir başka ifadeyle mutlak bir belirlenmişlik hakimdir.



Bu varlık düzeninde özgürlükten nasıl söz edilebilir? Eğer özgürlükten, geleneksel felsefede kabul edilen istenç özgürlüğü kastediliyorsa, çok açıktır ki, Spinoza felsefesi açısından bu mümkün değildir. Zaten onun bütün eserlerinde, özellikle de Etika ve Mektuplar'daki çabasının, özgürlük ile istenç arasındaki bağı koparmak olduğunu görmekteyiz. Özgürlük istencin özelliği olmaz, çünkü istenç özgür neden olarak adlandırılmaz, mutlaka bir neden tarafından belirlenmiştir ve bu nedensellik zinciri sonsuza kadar gider. İstenç, kendisi bir neden olmayıp, neden ya da nedenler tarafından gerektirilmişliktir. Çünkü istenç, Tanrı'nın tabiatının ya da özünün bir parçası, yani özgür bir neden değildir. Özgür denmesi gereken tek neden, kendi tabiatının zorunluluğuyla var olan ve eyleyen, sadece kendisi tarafından belirlenen Tanrıdır.

Eğer özgürlük self-determinasyon ise, Spinoza için zorunluluk özgürlüğü yadsızdır. Tanrı ya da insanın kendi tabiatına göre eylemesi; dış etki ve zorlama altında kalmaksızın kendi kendini belirlemesi, bir başka ifadeyle özgür olması anlamına gelir. Ancak zorlama, yani bir şeyden etkilenme özgürlüğü dışlar. Kendi zorunlu tabiatının ve yasalarının dışına çıkmayan Tanrı, hiçbir şeyin zorlaması altında değildir, dolayısıyla onun hiçbir edilgisi, pasif hali (duygulanışı) yoktur ve mutlak anlamda özgürdür. Oysa insan için durum farklıdır, çünkü o sürekli aklın ya da zorunluluğun yolunu izleyemez, yani edilgin olmak ve zorlamaya maruz kalmak-az ya da çok- onun için kaçınılmazdır.

Spinoza 58. mektupta bize özgürlük teorisinin bir açıklamasını verir (Elwes 1951: 389-392). Özgürlük, insanın kendi zorunlu tabiatının dışı vurumu olarak tanımlanır. Spinoza için sadece iki ihtimal vardır. Eğer insanın eyleminin gerekliliği kendi doğası değilse, o zaman onun gerekliliği kendi dışında bir şey olmalı. Sonraki durumda açıkçası eylem özgür olmayacaktır. Çünkü insanın eylemi kendi dışında bir şey tarafından belirlenmiş (zorlanmış) ya da insan başka bir şeyden etkilenmiş demektir. Öyleyse insan sadece kendi tabiatının zorunluluklarına göre eylediği zaman özgür olur. Bir başka ifadeyle, insan özgür olduğu zaman eylemi dış nedenler tarafından üretilmez, yani zorlama yoktur, dolayısıyla insan pasif değil aktif olduğu zaman özgürdür.

Spinoza, zorunluluk ve özgürlüğü aynı şey olarak kabul ederek, zorunluluk ile özgürlük arasında paradoksal bir durum olmadığını ortaya koyar. Ona göre zorunluluk özgürlüğü kuşatır. İnsan kendini belirleyen şeyi kabul etmeyerek değil, onu anlayarak özgürleşir. Spinoza'ya göre özgür olma, insanın eylemini kendi tabiatının zorunluluğu altında dışlaştırmasından, yani doğanın düzenine göre eylemesinden başka bir şey değildir. İnsan tanrısal yasayı anladığı, bir başka ifadeyle, doğadaki belirlenmişliği kavradığı nispette özgürleşecektir. Bu da, doğanın düzeniyle aynı tabiatla olan akıl sayesinde gerçekleşecektir. Doğaya aykırı olan her şey akla da aykırıdır. Şeyleri zorunlu gibi görmek aklın tabiatındandır. Öyleyse özgürlük ile rasyonalite aynı şeydir. İnsan aklını kullandığı ve geliştirdiği nispette özgürdür. Onun özgürlüğü Tanrı'nunki gibi mutlak değildir. Çünkü insan, Tanrı gibi edilgisiz değildir ve duygulanışlardan dolayı o her zaman aklın yolunu takip edemeyecektir. Aklın yolunu takip edememesi ise, onun bir başka varlık tarafından etkilenmesi, yani zorlama altında olmasıdır. Dolayısıyla insanın özgürlüğü Tanrı'nunki gibi mutlak özgürlük olmayıp, dereceli özgürlüktür, bir başka ifadeyle sınırlı özgürlüktür. İnsanın özgürlüğünün sınırlarının genişlemesi, rasyonel olmasına, yani doğal zorunluluğu upuygun fikirlerle bilmesine bağlıdır. Bu aynı zamanda insanın Tanrı'yı akıl yoluyla bilmesi (ki, bu bir tür rasyonel teoloji)

demektir. Tanrı'yı bilmesi, insanın rasyonel Tanrı sevgisine sahip olması ya da doğayı felsefi tarzda sevmesi demektir. İnsanın özgür olması, akıl ve nedene, yani kendi zorunlu doğasına göre eylemesine ve etkin olmasına bağlıdır. Spinoza'ya göre, insan için etkin olmak ve özgür yaşam imkansız değildir, ama ulaşılması çok zordur.

İşte Spinoza'nın özgürlük paradigması budur. İnsanın belirlenmiş olan evrende kendi tabiatına (zorunluluğa) göre hareket etmesi, yani aklın yolunu izlemesi; eylemlerinin nedeninin kendisi olması, dolayısıyla özgür olması demektir. Aklın yolunu izlemesi insanı, Tanrı bilgisine ve sevgisine ulaştıracaktır. Spinoza'ya göre, rasyonel Tanrı sevgisinden başka bir şey olmayan özgürlük ile zorunluluk arasındaki paradoksal durum, rasyonalite sayesinde aşılmakta, özgürlük ile zorunluluk bir ve aynı şey olmaktadır.

### Kaynakça

- AKAL, Cemal Bali (2006) *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, Ankara: Dost Kitabevi.
- AKAL, Cemal Bali (2004) *Varolma Direnci ve Özgürlük*, Ankara: Dost Kitabevi.
- BAKER, Ulus (2009) "Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık", *Yüzeysel-Fragmanlar*, der. Ege Barendel, İstanbul: Birikim.
- BALİBAR, Etienne (2010) *Spinoza ve Siyaset*, çev., Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- BUMİN, Tulin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (1996) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Metafizik Giriş* (2005) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü* (2002) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- COPELSTON, Frederick, *Felsefe Tarihi (Spinoza)* (1996) çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- DELEUZE, Gilles (2000) *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev., Ulus Baker, Ankara: Öteki Matbaası.
- DELEUZE, Gilles (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*, çev., Robert Hurley, San Francisco: City Light Boks.
- DESCARTES-Söylem, SPİNOZA-İnceleme, LEİBNİZ-Monadoloji (1998) çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- DURANT, Will (1973) *Felsefe Kılavuzu*, çev., Ender Gürol, İstanbul: Milliyet Yayınları
- ELWES, R.H.M (1951) *The Chief Works of Benedict De Spinoza, Vol.II*, New.York: Dover Publications Inc.
- ERDEMLİ, Atilla (1990) "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı", *Felsefe Arkivi*, S:27, İstanbul: Edb.Fak.Basımevi.
- FRANSEZ, Moris (2004) *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul: Yol Yayıncılık.
- GÖKBERK, Macit (1980) *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HÜNLER, S. Zelyut (2003) *Spinoza*, İstanbul: Paradigma Yayınları.

KALE, Nesrin (2009) *Felsefiyat*, Ankara: Pegem.

KISNER, Matthew J (2011) *Spinoza on Human Freedom*, United Kingdom: Cambridge University Pres.

MASON, Richard (1997) *The Good Spinoza*, New York: Cambridge University Pres.

MCSHEA, Robert (1968) *The Philosophy of Spinoza*, Nex York&London: Columbia Üniv. Pres.

NORGUNK (2008) *Spinoza-Blyenbergh Kötülük Mektupları*, çev., Alber Nohum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık

NEGRİ, Antonio (1995) *Yaban Kuraldışılık*, çev., Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

POLLOCK, Frederick (1899) *Spinoza: His Life and Philosophy*, Duckworth-London, Macmillan-New York

SCRUTON, Roger (2002) *Spinoza*, çev., Cemal Atila, İstanbul: Altın Kitapları Yayınevi.

SPİNOZA (1965) *Etika*, çev., Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

SPİNOZA (2009) *Politik İnceleme*, çev., Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi.

SPİNOZA (2010) *Teolojik-Politik İnceleme*, çev., Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi.

TATIAN, Diego (2009) *Spinoza.Dünya Sevgisi*, çev., Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı, Ankara: Dost Kitabevi.

WEBER, Alfred (1998) *Felsefe Tarihi*, çev., Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları.

YELKENCİ, Taner (2011) “Din ve Devlet: Benedictus de Spinoza'nın Politik Teoloji Eleştirisi”, *Felsefelogos*, Sayı: 40, ss. 61-76.

YILMAZ, Tahsin (1972) *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Ankara: Sevinç Matbaası.

## Geçmişle Gelecek Arasında İnsan

### Özet

Hannah Arendt'e göre insan geçmişle gelecek arasında yaşayan bir varlıktır. Geçmişle gelecek arasında yaşayan insan, ancak eylem aracılığıyla insanlar arasına yerleşebilir ve kamusal bir alan kurabilir. İnsan ancak bu yolla "insan dışı" bir dünyadan kurtulabilir ve kendisinin yarattığı ortak bir dünyada, yani kendi evi olan bir dünyada yaşayabilir. Ne var ki, eylem öngörülemezlik ve belirsizlik özelliğiyle geçici olan, sonlanan bir etkinliktir. Onun kalıcı olmasını sağlayan tarihtir. Tarihe süreklilik sağlayan ise gelenektir. Geçmiş ile gelecek arasındaki bağı gelenek kurmakta ve gelenek sayesinde insan köksüzlükten kurtulabilmektedir.

Bu yazının ana savı, Arendt'in politika felsefesinin temelinde insanın köksüzlüğü (ve yurtsuzluğu) sorununun olduğudur. Bu yüzden makalede, Arendt'in görüşünde, insanın "köksüzlük"ten nasıl kurtulacağına yolları gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, Arendt'in görüşünde, insanın kendisine ait ortak bir dünyayı kurmasının arkasında, insanın özüne ilişkin olarak "ölümsüzlük arzusu"nu dile getirdiği ortaya konacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Eylem, Gelenek, İnsanın Özü, Ortak Dünya.

## Man Between Past and Future

### Abstract

For Hannah Arendt, man is a being that lives between past and future. The man that lives in this condition can inhabit among men and can constitute a public realm only by action. By way of action, man can be freed from an "inhuman" world and can be lived a man-made common world, that is to say, in a world of his own "home". However, the action is an activity which is temporary and comes to an end, due the unpredictability and uncertainty. Its permanence is provided by history. Tradition also provides with history continuity. The tradition links between past and future and it terms of which man can be freed from rootlessness.

In this paper, it is asserted that there is a problem concerning "rootlessness" (and "homelessness") in main of Arendt's political thought. Therefore, in this article, it

---

\* Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

will be spelled out the ways of how man can free **himself** from “rootlessness” in Arendt’s thought. Furthermore, in Arendt’s view, it will be put forward that behind the setting up of common world of man **himself** is “will to immortality” regarding the essence of man.

### Key Words

Action, Tradition, Essence of Man, Common World.

## 1. Giriş

Felsefe tarihinde insanın ne olduğu üzerine neredeyse her dönem yazılmış metinler bulabiliriz. Ne var ki, bu metinlerde ana soru her zaman “insan nedir?” sorusu değildir. Bu yüzden kimi zaman doğrudan “insan nedir?” diye sorulmamış, başka sorunlar ya da konular ele alınırken zorunlu olarak insan hakkında görüşler öne sürülmüştür. Sözcüğü Platon “insan nedir?” sorusunu “adalet nedir?” sorusu bağlamında, Aristoteles ise siyaset sorunları bağlamında ele almıştır. Bu yüzden her iki filozofta “insan nedir?” sorusu temel soru olarak görülemez. (Ancak bu, Platon ve Aristoteles’in insan görüşlerinin önemini elbette azaltmaz.) Kimi zaman ise “insan nedir?” sorusu doğrudan ve açık olarak sorulmuş ve yanıtı aranmıştır. Bu filozofların başında Kant gelmektedir. Kant “insan nedir?” sorusunun insana ilişkin her türlü sorgulamanın temel sorusu olduğunu bize göstermiştir. Günümüzde de filozofların “insan nedir?” sorusuna yanıt verme çabası sürmektedir. Ama filozofların bu soruya verdiği yanıtlar da, alanın doğası gereği, hep başka başka olmuştur.

Felsefe tarihine genel olarak bakıldığında “insan nedir?” sorusuna yanıt vermeye çalışan farklı görüşler/anlayışlar<sup>1</sup> görülebilir. İnsana ilişkin felsefi görüşleri/anlayışları kabaca üç grupta toplayabiliriz<sup>2</sup>. Bunların ilkinde, insanı diğer canlılardan ayıran yanlar ele alınmakta ya da insan diğer canlılarla karşılaştırılmakta ve ‘insan olarak bizi diğer canlılardan farklı kılan nedir?’ sorusunun yanıtı aranmaktadır. Bu soruya verilen yanıtlar da, ya “insan (...) canlıdır/hayvandır” biçiminde dile getirilmekte ya da insana özgü bir nitelik, sözcüğü akıl, ruh, zihin, isteme ya da tin öne çıkarılmakta ve insanın ne olduğu bu niteliklerine göre ortaya konmaktadır. Felsefe tarihinde insana ilişkin en yaygın anlayışın, bakışın bu olduğu söylenebilir. İkincisinde, insana kişi olarak bakılmakta ve insanın neliği, insan sorunu kişi açısından değerlendirilmektedir. Sözcüğü Kierkegaard, Nietzsche, -bir yanıyla- Sartre, Camus gibi filozoflarda/düşünürlerde insan genel olarak kişi açısından değerlendirilir. Değerlendirmeler başat olarak insanın/kişinin varoluşsal sorunları çerçevesinde yapılır.

<sup>1</sup> Bir insan görüşü ile bir insan anlayışı arasındaki ayrımı kısaca şöyle dile getirebiliriz: Belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olmayan, yani nerede insan varsa orada görülen *fenomenleri* yakalama ve bunları dile getirme bir insan görüşüdür. Oysa insanın belirli bir yer ve zamanda görülen *özelliklerini* ortaya koyma bir insan anlayışıdır. Sözcüğü Hobbes, “insan insanın kurdudur” ifadesiyle, belli bir zamanda ve yerde (İngiltere iç savaşında) gördüğü insan özelliğini dile getirdiğinden, bunu bir insan anlayışı olarak görebiliriz ya da adlandırabiliriz.

<sup>2</sup> Elbette insana ilişkin olarak Scheler’in sözünü ettiği felsefi, dinsel, bilimsel görüşler/anlayışlar vardır ve bunların birbirini etkilemesi de söz konusu olabilmektedirler.

Bu nedenle varoluşçu diye adlandırılan filozoflarda bu bakış açısı doğal olarak yaygın görülür. Çünkü varoluşunu gerçekleştiren tek tek kişilerdir (ama yine de unutmamak gerekir ki *her tek* için bu olanak sözkonusudur). Üçüncüsünde ise insan, eylemlerine, yapıp-etmelerine, eylemleriyle ortaya koyduklarına bakılarak değerlendirilmekte, yani insanın ne olduğu, ortaya koyduğu ürünlerinden hareketle gösterilmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar eylemi gerçekleştiren tek tek kişilerse de, bu bakış insana, *tür olarak insana* yöneliktir.<sup>3</sup> Ama felsefe tarihinde üçüncü bakış tarzının, yani insana tür olarak bakan, insanı, yapıp-ettiklerinden hareketle değerlendiren bakışın pek de olmadığını söyleyebiliriz.

Bu gruplama kabaca yapılmıştır, çünkü bazen guruplardan ikisine de girebilecek filozoflar vardır. Sözgelisi Aristoteles'in ruh üzerine söyledikleri hem tür olarak insan (ruhun yanları söz konusu olduğunda), hem de kişi olarak (ruhta olup bitenler söz konusu olduğunda) insan bağlamında ele alınabilir. Nietzsche ve Sartre'da da hem tür olarak insandan hem de kişiden söz edilmektedir. Nietzsche, etiğinin bir gereği olarak hep kişiden söz eder, ama yaptığı insan tipleri ayrımı tür olarak insana ilişkindir.

Ne var ki, bir tür olarak insana bakmak, doğal olarak insanın kendi başarılarından, ortaya koyduğu ürünlerinden hareketle insanın ne olduğunu bilmeye/anlamaya çalışmak demek de değildir. Sözgelisi felsefi antropolojinin kurucusu olarak görülen Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde “insan nedir?” ve “insanın varlıktaki yeri nedir?” sorularından hareketle, “insanın neliğini bitki ve hayvanla ilişkisinde” ele alıp, “insanın, yaşayan hiçbir canlı türüyle karşılaştırılmayacak olan, kendine özgü yerinin” ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır (Scheler 1998:32, 36-37). Ama Scheler, insana varlıktaki özel yerini sağlayan şeyin tin (geist) olduğunu söyleyerek, insanı, yapıp-etmelerinden hareketle değerlendirmek yerine bir kavram (tin) aracılığıyla değerlendirmeye girişmiştir. Scheler, insanı tin ve psikovital varlık alanlarına, Mengüşoğlu'nun da vurguladığı gibi, “ontik bakımdan birbiriyile ilgisi olmayan iki heterojen alana bölmüştür.” Bu bölmeye de “insan varlığını parçalamış” ve “üstelik ruh ve bedenle ilgisi olmayan geist da dayanaksız ve havada” kalmıştır (Mengüşoğlu 1988:36-37). Dolayısıyla Scheler, insana tür olarak bakmakla birlikte, tin kavramından hareketle insanın neliğini ortaya koymaya çalıştığından dolayı, insanı, başarılarından, yapıp-ettiklerinden bağımsız olarak ele almaktadır.

Bu yazıda görüşlerini ele aldığımız Arendt de doğrudan ‘insan nedir?’ sorusunu sormamıştır. Çünkü Arendt öncelikle insanın içinde bulunduğu sorunu ve durumu ortaya koymaya; insanın bu sorundan nasıl kurtulacağını ve bu durumda nasıl yaşayacağını yollarını göstermeye çabalar. Bu yüzden Arendt daha çok insan sorununa eğilen, insanı sorunları bağlamında ele alan ve sorunlarına çözüm arayan bir filozof olmuştur. Ama o insan sorununa ortaya koyarken ve bu soruna bir çözüm getirmeye çalışırken belli bir insan görüşünden hareket etmiştir. Bu görüşün yukarıda kabaca yaptığımız gruplamaya tam da girmediğini, aslında daha çok 20. yüzyılın kimi filozoflarında (Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas gibi) görülen bir

<sup>3</sup> Bu bakışın en önemli temsilcilerinden biri de Takiyettin Mengüşoğlu'dur. Onun bu konuda yazdığı *İnsan Felsefesi* adlı yapıtı, Türkiye'de yazılmış ender yapıtlardan biri olma özelliğini korumaktadır.

tutumu sergilediğini söyleyebiliriz. Bu tutum insanı yaşadığı sorunlarından koparmadan, sorunlarıyla birlikte ele almakta, insanı içinde bulunduğu durumdan yalıtılmamaktadır. Dolayısıyla bu filozoflar insanı bir kavramdan sözgelisi akıl, tin, vbg. kavramlardan hareketle açıklamak yerine, içinde bulunduğu koşullarla birlikte ele almaktadırlar.

Öncelikle, Arendt'in bu yazıda ortaya koyduğumuz görüşünün anlaşılması bakımından birkaç konuya açıklık getirmemiz gerekiyor. Arendt "daha çok insan sorununa eğilen, ... bir filozof olmuştur. ... belli bir insan görüşünden hareket etmiştir" derken, neyi anlatmak istiyoruz?

Arendt'in 20. yüzyılın en önemli politika filozoflarından biri olduğu genel kabul görmektedir. Bu kabule ilişkin bir şey söylenemez. Ama bu yüzden olsa gerek, okumalar genellikle *politika* üzerinden yapılmaktadır. Hatta filozoflardan, felsefecilerden daha çok siyaset bilimcilerin Arendt üzerine çalıştığı bile söylenebilir. Arendt üzerine yazılan yazıların genellikle politik bağlamda olduğu; insan yerine yurttaş, yurttaşlık kavramlarının çözümlemelerinin yapıldığı bilinmektedir. Ne var ki, Arendt politika filozofu olarak görüldüğünde de temel soru olarak şunun sorulması zorunlu gibi görünmektedir: Arendt'in politika felsefesindeki asıl kaygısı nedir? Bu yazıda Arendt'in politika felsefesindeki asıl kaygısının *insan* olduğu öne sürülmektedir. Bu düşüncenin temel dayanağı ise Arendt'in "yurtsuzluk" ve "köksüzlük" sorununa ve özellikle yurtsuzluğun bir sonucu olan yabancılaşma sorununa bakmasıdır. Peki, bunlara sebep olan nedir? Arendt'in politik kötülükler olarak andığı antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmdir. Onun politika felsefesinin merkezinde insanın yurtsuzluğu ve köksüzlüğü *sorunu* vardır. Bu, makalenin savıdır/iddiasıdır. Makalenin ikinci temel iddiası ise şudur: Politika insanlar içindir ama "insan" unutulmuştur. Arendt yurtsuzluk, köksüzlük ve yabancılaşma gibi sorunlarda "asıl tehlikede olanın insan olduğu"nu belirtiyor; o, deyim yerindeyse, insanı bize yeniden hatırlatıyor. Bu söylediklerimizi biraz olsun açmakta yarar görünüyor.

"Politika ne içindir?" diye sorduğumuzda, bunu herkes biliyor ve hemen yanıtı veriyor: insan için. Peki, nasıl olurda "insan unutulmuştur" diyebiliyoruz? Bu unutulmuşluğu görmek için, *insan için* yapıldığı söylenen ve hepimizin bildiği, yaşamaya/barınmaya çalıştığımız evlere, kentimizin/şehirimizin kaldırımlarına, yollarına, okullarına şöyle bir bakmak ya da "adalet" üzerine sayfalarca yazıp insan sözcüğünü kullanmayan politika filozoflarına bakmak, sanırım söylediğimiz anlaşılması için yeterli olacaktır. Bu yüzden "Politika ne içindir?" sorusunun Arendt'in *politika görüşü* bağlamında yanıtlanması gerekir.

Arendt'in insanın sorunu olarak neyi gördüğü ve bu sorundan kurtulmanın nasıl olanaklı olacağı; insanlık durumu ve insanın bu durumda nasıl yaşayabileceğinin yollarını göstermek de bu yazının amacını oluşturmaktadır. Bu yollar gösterilirken, insanın bu sorundan kurtulabilmek için bunca çaba harcamasının nedeni ortaya konacaktır. Bu neden bize, Arendt'in insanın özünden<sup>4</sup> temelde ne anladığını da göstermiş olacaktır.

<sup>4</sup> Arendt'in "insanın özü"nden söz etmesi ilk bakışta tuhaf gelebilir, ama onun insanın özü diye bir şeyi kabul ettiğini bu yazıda göstermeye çalışacağız.

## 2. Geçmiş ile Gelecek

Arendt, çağında, gelinen noktanın insan açısından hiç de içaçıcı olmadığını düşünür. O, daha önce görülmedik ölçekte bir “yurtsuzluk”, daha önce görülmedik derinlikte bir “köksüzlük” fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu belirtir (Arendt 1979:xxv).<sup>5</sup> Arendt’in sözünü ettiği “yurtsuzluk” (homelessness) ve “köksüzlük” (rootlessness) insanın (insanlığın) içinde bulunduğu soruna işaret etmektedir. Ona göre yurtsuzluk, insanın bir yere ait olamaması, kendisinin oluşturduğu bir dünyada yaşayamaması anlamına gelir. Köksüzlük ise, hem insanın içinde bulunduğu anı hem de geleceği belirsizleştirmekte ve insanı anlamdan yoksun bırakmaktadır. Yurtsuzluk ve köksüzlük insanlığı birarada tutan bağdan yoksun bırakırken, aynı zamanda insanlığın parçalanmasına da yol açmaktadır.<sup>6</sup>

Yurtsuzluk ve köksüzlük üzerine söylenenlere bakılırsa, bunların bir yoksunluğu ifade ettiği görülebilir. Özellikle köksüzlük, insanı anlamdan yoksun bırakmıştır. Bu yüzden Arendt, modern zamanlarda insanın yaşadığı temel yoksunluğun, yaşamın taşıdığı anlama ilişkin olduğunu düşünür. “Sanki anlam insanların dünyasından kopmuştur” diyen Arendt (1996:111), en büyük sorun olarak ‘yaşamın anlamı sorunu’nu görür<sup>7</sup>. Onun buradaki kabulü modern insanın yaşamın anlamını yitirdiği biçimindedir. Çünkü Arendt’e göre, insan kendisinin oluşturduğu bir dünyada, benim dediği bir dünyada yaşamamaktadır. Dolayısıyla onun bütün çabası, insanların kendilerinin oluşturduğu dünyayı yeniden anlamlı kılabilmelerinin yolunu göstermektir.

Peki, Arendt’e göre, yaşamın anlamı nedir? Arendt’in bu soruya verdiği yanıtı *anlayabilmemiz* için, öncelikle insanın durumuna ilişkin görüşlerini ortaya koymamız gerekiyor.

Arendt’in insanın durumuna ilişkin önemli gördüğü tespitlerden biri, insanın geçmişle gelecek arasında yaşayan bir varlık olduğudur. Arendt, Augustinus ve Heidegger’in “zaman” anlayışını kabul ederek, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerine bölündüğünü belirtir. Bu bölünmede geçmiş ile gelecek birbirine zıttır. Şimdinin bakış açısında bakıldığında, biri sonsuz geçmişten gelir, diğeri sonsuz bir gelecekte. Bunların bilinen bir başlangıcı olmamakla birlikte, bir sonu vardır. İnsan ancak geçmiş ile gelecek arasındaki bu yarıktaki, zamanda yerini bulur. Arendt’e göre

<sup>5</sup> İnsanın “yurtsuzluğu” düşüncesinin Heidegger’e ait olduğunu bu arada söylememiz gerekir. Heidegger’in bu bağlamda temel kaygısı insanın yurtsuzluğudur ve o bu yurtsuzluğa bir çözüm bulmak ister. Heidegger çözümün metafiziğin aşılmasıyla olanaklı olacağını öne sürer. Ne var ki Arendt’in insanın yurtsuzluktan nasıl kurtulacağına ilişkin görüşü Heidegger’in görüşünden farklıdır.

<sup>6</sup> Bu konuda daha fazla bilgi için “Hannah Arendt’te “Yurtsuzluk” Fenomeni” adlı yazıya bakılabilir (Kaygı, Sayı:12, 2009).

<sup>7</sup> Genel kaniya göre Arendt’in düşüncesinde ana soru “eylemin ve politikanın anlamı” üzerine olduğu biçimindedir. Ama bu yazıda en büyük sorun olarak yaşamın anlamı sorunu görülmüştür. Çünkü “eylemin ve politikanın anlamı” nedir? diye sorduğumuzda, yaşamın anlamının daha temel olduğu görülebilir. Başka bir deyişle eylemin ve politikanın anlamı, yaşamın anlamından bağımsız olamaz. Hatta denilebilir ki, eylemin ve politikanın anlamlı olması demek yaşamın anlamlı olmasıyla olanaklıdır; yani yaşamın anlamı eylemin ve politikanın anlamını belirlemektedir.



insan, bir “köken”e, doğuma sahiptir ve bir sona, ölüme; bu yüzden insan geçmiş ile gelecek arasında verili bir anda durur. Bu *arada* olma da şimdi diye adlandırılır (1978a:203, 209).

Arendt’in insanın durumuna ilişkin olarak yapıdığı bu tespit, öne sürdüğü bu görüş daha önce Heidegger tarafından başka bir bağlamda dile getirilmiştir. Yazımızın amacı dışına çıkmadan, Heidegger tarafından dile getirilenin ne olduğunu ve Arendt’in hangi noktada Heidegger’den ayrıldığını görebilmemiz için, kısa da olsa, burada birkaç cümle söylememiz uygun olabilir.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinin hemen başında temel düşüncesini yalın bir biçimde dile getirir: günümüzde artık unutulmuş olan “varlığın anlamı” sorusunu yeniden sormak (1997:19). Heidegger bu soruya yanıt verebilmek için bu soruyu sorabilen tek varolan olarak ‘Dasein’ı soruşturma konusu yapar. Ona göre insanın ne olduğu, doğum ve ölüm arasındaki sürede geçici olarak varolmasıyla ortaya konabilir. Bu ise onun zamansallığında ele alınması demektir (1997:277, 231vd.). Başka deyişle, insan zaman bakımından sınırlıdır, ölümlü sona erer. Heidegger, “zamanı ne türden olursa olsun varlığı anlamının olası ufku olarak yorumladığı”ndan, varlığı zamanla birlikte düşünmektedir. Dasein’ın varlığı temelde zamansal olduğu için, o aynı zamanda tarihsel bir varoluşa da sahiptir (1997:19, 429). Bu yüzden insanın ne olduğunu ortaya koymak istiyorsak, Heidegger’in “ölüme-doğru-varlık” dediği düşüncesini anlamamız gerekir (1997:277). Bu da, ölümümüzün ufkunda yaşamımızı aralıksız tasarlamamız demek olacaktır.

Heidegger’in sadece bu düşünceleri değil, “dünyaya fırlatılmış olan Dasein”ın doğum ve ölüm arasında “gerilmiş” bir halde ve olanaklar (potansiyeller) içinde olduğu düşüncesi de Arendt’in görüşleri üzerinde etkili olmuştur (Heidegger 1997:276-277). Ne var ki, Arendt, insanın bu doğum ile ölüm arasında bir varlık olduğunu ve belirli potansiyellere sahip olduğunu kabul etse de, bu noktadan sonra Heidegger’in görüşünden ayrılır. Arendt hem kişinin sonluluğunu aşarak insanın ölümsüz olmasını, hem de içinde yaşanılan bu dünyanın *kalıcı* olmasını ister. Bu kalıcılık, ancak her yeni kuşağın, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sabırla, güçlülükle yeniden hazırlamasıyla olanaklıdır. Bunun için insanın, kendi somut varlığının bütün gerçekliğiyle geçmişle gelecek arasında zamansal bir *yarıkta* yaşadığını duyumsaması gerekir. Bu da, insanın sadece düşündüğü ve bir yaşı olmadığında olanaklıdır (Arendt 1996:23-26). İşte Arendt, insanın bu *arada* olan varlığını anlamaya ve insanın bu durumdan nasıl *kurtulacağını* değil, bu durumda nasıl *yaşayacağını* göstermeye çalışmaktadır.

Geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insan, yapıp-etmeleriyle insansal dünyayı, kendisi için anlamlı olan dünyayı –ana etkinliği olan- eylem aracılığıyla kurar. Eylem (ve söz) olmaksızın insanın bir dünya kurması, kendisi için bir anlamı olan bir dünya kurması olanaklı değildir.

### 3. Eylem

İnsansal dünyayı kuran insanın yapıp-etmeleridir. Arendt bunu “insansal etkinlikler” diye adlandırır. O, insansal etkinlikleri emek, çalışma ve eylem (labour, work, action) diye üçe ayırır ve bu üç temel insansal etkinliği adlandırmak için de *vita activa* terimini kullanır. Ona göre bu etkinliklerin her biri yeryüzündeki yaşamın insana verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için temel etkinliklerdir (1970:7). Bu üç etkinlik ve onların karşılık geldiği durumlar, insansal varoluşun en genel durumuyla yakından bağlantılıdır: doğum ve ölüm. İnsanın üç temel etkinliğinin ana özellikleri kısaca şöyle dile getirilebilir: Emek, sadece bireysel hayatta kalmayı değil, türün devamını da sağlar. Çalışma ve onun ürünü, yani insanın oluşturduğu dünya, ölümlü yaşamın, insansal yaşamın geçici özelliğine süreklilik ve kalıcılık sağlar. Eylem ise politik yapılar kurmada ve korumada etkili olduğu ölçüde, anımsamanın, yani tarihin koşullunu yaratır (1970:8-9).

Arendt’in insansal etkinlikler arasında yaptığı bu ayırmada öne çıkan, deyim yerindeyse, insanın “insan olma”sını sağlayan etkinlik eylemdir<sup>8</sup>. “Dünyayla ilgili neyin insansal olduğu”nu sordüğümüzda, Arendt’in bize yanıtı “eylem” olmaktadır (1970:9). Bu yüzden de o, görüşünde eyleme ayrı ve özel bir yer vermektedir. Arendt’in eylem üzerine söyledikleri, aynı zamanda insanın yüzyüze geldiği sorunlara bir çözüm önerisidir. Eylem, hem yurtsuz kalan insana yurt sağlayacak, kendisinin oluşturacağı bir dünyada yaşamasını olanaklı kılacak etkinliktir; hem de onun aracılığıyla yaşamın taşıdığı anlam insanın dünyasında yeniden yerini alabilecektir. Bu nedenle, bu yazıda sadece eylem üzerinde durulacaktır.

Yazının amacı bakımından emek ve çalışma üzerinde durulmayacaktır, ama yine de Arendt’in burada yaptığı ayırımın önemi konusunda birkaç şey söylememiz gerekir.

Onun emek, çalışma ve eylem arasında yaptığı ayırım, dünyanın farklı alanlarına yerleşmiş, birbirinden ayrı ya da birbirleriyle hiçbir ilgisi olmayan etkinlikleri değil, herhangi bir insan etkinliğinin doğasında bulunan öğeleri ya da olanakları gösteren bir ayırımdır. Her bir etkinlik insansal kapasitelerimizin, potansiyellerimizin gerçekleşmesine farklı katkılar yapmaktadır. Bu yüzden, Arendt’e göre tam bir insansal yaşam için emek, çalışma ve eylem etkinlikleri aynı ölçüde zorunludur. Bu etkinlikler aynı zamanda insanı hem diğer canlılarla bağlantılı kılar hem de diğer canlılardan ayırır. Bunu Arendt şu sözlerle dile getirir: İnsanın kendisinin oluşturduğu dünya, insansal varoluşu bütün yalın hayvani ortamdan ayırır ve yaşamın kendisi bu yapay dünyanın dışındadır ve insan, yaşam aracılığıyla diğer tüm canlı organizmayla bağlantılı olarak kalır (1970:2). Ne var ki eylem, insanı hem hayvanların yaşamından hem de deyim yerindeyse tanrıların yaşamından ayıran bir etkinliktir. Bu etkinlikler tür olarak insana özgü olan etkinliklerdir, yani nerede insan varsa, orada bu etkinlikler de vardır demektir.

Şimdi, Arendt’in eylem görüşünü ortaya koyabiliriz.

<sup>8</sup> Burada her insanın taşıdığı “insanın özellikleri” ile kimi insanların başardığı “insan olma” arasında bir ayırım yapılmıştır.

Arendt'e göre eylem, hiçbir aracı olmaksızın doğrudan insanlar arasında süregiden biricik etkinliktir. Eylem, "insansal çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadığı ve bu dünyada ikamet ettikleri olgusuna karşılık gelir" (1970:7). Arendt'te eylem her zaman bir başlangıçtır; yeni bir şeyin görünüşüdür (1994:320-321).

Arendt politik alanda eylemin varlık koşullarından biri olarak çoğulluğu görür.<sup>9</sup> Bu yüzden de çoğulluk olmadan eylemin insanlar arasında varlık kazanması olanaklı değildir. Arendt, yaşamda kalmamızı sağlayan bir dünyada bir yer işgal etmenin ve insanlar arasında olmanın (*inter homines esse*), yani yalnızca "tüm politik yaşamın onsuz olmaz (*sine qua non*) koşulu değil onun aracılığıyla olan (*per quam*) koşulu" olarak görünen çoğulluğu savunmuştur (1970:7). Aynı düşünceyi Arendt *The Life of the Mind* adlı eserinde şöyle dile getirir: "bu gezegende insan değil insanlar ikamet etmektedir. Çoğulluk yeryüzünün yasadır" (1978a:19)

Arendt yeryüzünde *insan* değil, *insanların* yaşadığını özellikle vurgular. O, dünyada, "genel olarak insan"ın değil, eylemde bulunan, eylemiyle "kim" olduğunu ifşa eden tek tek kişilerin yaşadığından sözeder. Arendt "genel olarak insan"ı metafizik bir kavram ya da anlayış olarak görüyor denilebilir. Bu yüzden de onun burada hareket ettiği öncüller tek tek kişilerdir. Kişiler ya da insanlar kim olduklarını eylem yoluyla ifşa ederler. Bu ifşa insanların aynı zamanda ortak dünyalarına ait şeyler hakkında yargıda bulunmalarını ifade eder. Yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar. İşte Arendt'te "söz/konuşma ve eylem alanı" budur.<sup>10</sup> Bu alan, insanların kişisel niteliğini kamunun önüne çıkaran, sahip olabileceği bireysel özelliklerden çok "kim olduğu"nu dışavuran etkinlikler alanıdır ya da politik alandır (1996: 265-266). Dolayısıyla, Arendt'in gözünde insanlar sırf özneler değildir ve özneler olarak anlaşılma (1978a:19).

Kamusal alan ya da ortak dünya insanların oluşturduğu bir alandır. Bu alan oluştuğunda, insan yaşamı, her zaman insanların ve insan-yapımı şeylerin dünyasında köklenir. Şeyler ve insanlar her bir insansal etkinlikler için bir çevre oluştururlar. Ama Arendt için bu çevre, içine doğduğumuz dünya, üretim durumunda olduğu gibi onu üreten; toprağın işlenmesinde olduğu gibi onu işleyen; politik oluşunda olduğu gibi örgütlenme aracılığıyla onu kuran insansal etkinlikler olmadan varolamazlar. Bu yüzden, "hiçbir insan yaşamı, (...) başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmaksızın olanaklı değildir. Bütün insansal etkinlikler, insanların birarada yaşadıkları olgusuyla koşulludur, ancak insan toplumu dışında imgelemesi bile olanaksız olan etkinlik sadece eylemdir" (1970:22).

Arendt artık şunun fark edilmesini gerekli görür: bu dünyada insan değil insanlar yaşar ve insanlar yaşadıkları, hareket ettikleri ve eylemde buldukları ölçüde deneyim kazanabilirler. Çünkü Arendt'e göre insanlar sadece birbirleriyle konuşabilir ve dünyayı birbirleri ve kendileri için anlamlı kılabilirler (1970:4). Bu ise sadece eylemle, sözle olanaklıdır.

<sup>9</sup> Arendt'te politikanın varlık koşullarından bir diğeri "özgürlük"tür.

<sup>10</sup> Arendt her ne kadar söz/konuşma ve eylem kavramlarını kullansa da, temele aldığı eylemdir. Çünkü ona göre "söz/konuşma eylemin bir formudur" (1994:23).

Arendt bu ayrımın kendisinden önce yapılmadığını özellikle vurgular. Bu ayrım önemlidir, ancak Arendt'in politik eylem üzerine söyledikleri ve insanların konuşabilmeleri, dünyayı kendileri için anlamlı kılabilir gözükmüyor. Çünkü Arendt, ne eylemin yapıldığı koşullar ne de eylemin oluşturucuları hakkında bize bir şey söylemiyor. Aristotelesçe söylersek, eylemin yapıldığı 'an'a, eylem türlerine, eylemin oluşturucularına ya da eylemin dayandığı ilkelere, değerlere bakılmaz. Başka deyişle, eylemin ne olduğu, bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğu ve ne gibi belirleyicileri olduğu, eylemin neye ya da nelere dayandığı eylemin amacı bakımından önemli olsa gerek.

Ancak, Arendt'in görüşünde eylem öngörülemezlik ve belirlenemezlik özelliğiyle geçici olan, sonlanan bir etkinliktir.<sup>11</sup> (Ancak, öngörülemezlik ve belirlenemezlik özelliklerinin eylemin sonuçlarıyla ilgili olduğunu da burada belirtmemiz gerekir). Arendt eylemin kalıcı olmasını, anlamlı olmasını sağlayanın tarih olduğunu belirtir. Çünkü anlatılmayan eylem, belleğe geçirilmemiş, kaydedilmemiş eylem, insanın anlam dünyasına girmemiş demektir. Tarihsel sürekliliği sağlayansa gelenektir. Ona göre, eylemin anlam dünyasına girmesi gelenek sayesinde olanaklı olmaktadır. Gelenek, geçmişle gelecek arasında bağ kurduğundan, insanın köksüzlükten kurtulması ancak gelenekle mümkün olmaktadır.

#### 4. Gelenek

Arendt'te gelenek, köksüzlüğün aşılması, dünyanın anlamlı kılınması bağlamında anahtar kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki Arendt gelenek hakkında söz etmesine rağmen, gelenek kavramı bilgi ile içeriklendirilmiş gözükmüyor. Bu yüzden de hakkında sözü edilenin ne olduğunu belirlemek oldukça zor görünüyor. Bu zorluğu sonraya bırakarak, öncelikle Arendt'in gelenek hakkında öne sürdüklerine bakalım.

Arendt'e göre gelenek, belli bir zamanda gerçekleşmiş olanı zamandışılığa kaydederek, onu insanlığın sürekli anlam dünyasına kazandırır. Bu yanı sıra da gelenek, insanların ortak belleğini oluşturur. Gelenek insanlığın ortak deneyimine süreklilik kazandırır ve bu yolla da eylemin sahip olduğu geçiciliğe bir kalıcılık sağlar. Ona göre insan, geçmişle gelecek *arasında* yaşayan bir varlıktır. Geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yaşayan insan, geçmişle gelecek arasındaki bağı ancak gelenek sayesinde kurabilecektir.

Bir geleceğin olduğunu bilmek ancak bir geçmişin olduğunu bilmekle olanaklıdır. Geçmişle gelecek arasında bağ kurabilmek içinse geleneğe gereksinimimiz

---

<sup>11</sup> Arendt'e göre öngörülemezlik kaçınılmazdır, ondan ancak toptan bir koşullanmayla, yani eylemin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla kurtulunabilir (1996:87). O, "daha önce olmuş her ne ise ondan beklenmeyen, yeni bir şeyin başlaması başlangıcın doğasında vardır" diye düşünür. Beklenilemez olandaki bu ürkütücü özellik, bütün başlangıçlarda ve bütün kaynaklarda aslidir. İnsanın eyleyebilmesi, beklenmeyenin ondan beklenebilmesi, sonsuz olasılıkta olan şeyi yapabilmesi anlamına gelir. Bu yine, sadece her bir insanın biricik olmasından dolayı olanaklıdır, öyle ki her bir doğumla biricik olan yeni birşey dünyaya gelir (1970:177-178).

vardır. Gelenekten kopmak, geçmişini bugüne bağlayan halkın kopmasına, modern insanın kamusal alanı anlayamamasına neden olmuştur.

Arendt'e göre, kamusal alanı yeniden oluşturmak için geleneğe gereksinimimiz var. Çünkü "gelenek gibi sağlam bir çapa olmadan (...) geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir." Arendt'in endişesi "unutmak gibi bir tehlikeyle" karşı karşıya olduğumuzdur. İnsan açısından ifade edilirse, bu unutmak "insansal varoluştaki derinlik boyutundan mahrum kalacağımız anlamını taşımaktadır." Çünkü bellek ile derinlik aynıdır, başka deyişle "hatırlama olmadan insan derine dalamaz" (1996:130-131).

Tarihsel sürekliliği sağlayan, ortak belleği oluşturan gelenek olmadığında, geçmiş de gelecek de belirsiz olacaktır. Geçmiş unutulduğunda gelecek de aydınlatılamamakta ve gelecek belirsiz hale gelmektedir. "Seçen ve ad koyan, vasiyet eden ve koruyan, hazinenin nerede olduğunu ve değerinin ne olduğunu gösteren gelenek olmasaydı, (...) ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı" (1996:16).

Ona göre geçmiş bir hazinedir, bir değerdir; bu hazinenin, değer ne olduğunu gösterense gelenektir. Gelenek olmadan ne geçmiş ne de gelecek olur. İnsan aklının karanlıkta kalması, hazineyi ellerinde tutacak insanların bulunmadığı anlamına gelir. İnsanın ürettiklerini, değerlerini ve yaşananları unutan, geçmişle bağını kurmayan, sorgulamayan insan, yaşanacak trajedinin de habercisidir. Eylem olup bittikten sonra o eylem hatırlanmazsa, açık ve seçik hale getirilmezse, "geriye anlatılacak bir hikâye kalmaz" (1996:17). Eylem kendi yolunu tamamladığında ve eylemin sonucu olan hikâye "onu miras alan ve sorgulayan akıllarda" tamamlanmayı beklediğinde başlamaktadır (1996:19).

Arendt'e göre sadece gelecek değil geçmiş de bir güç olarak görülmelidir. Öte yandan "geçmişin gücü, (...) insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığını sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir." Arendt, "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir" derken geçmişte yaşanan, artık geride kalmış diye düşünülen kimi şeylerin aslında bugün de yaşamakta ve devam etmekte olduğunu söylemektedir. Ona göre, geçmiş, insanı başlangıç noktasına doğru, yani geriye çekmez, aksine ileriye iter; bizi geriye, geçmişe doğru iten, gelecektir. Arendt'e göre,

"daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda "burası" değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen bir savaşı"nın, karşı koymaları"nın" zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir" (1996:23).

Geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insan, eylem aracılığıyla insanlar arasına yerleşebileceği bir bağıntıyı özgür bir biçimde kurar ve kamusal alanda yerini alır. Arendt, insanlığın içinde bulunduğu köksüzlük (ve yurtsuzluk) tehlikesinden eylem ya da söz yoluyla, politika yoluyla kurtulabileceğini düşünür. Arendt'in insan görüşüne uyan ve insanın yaşamını oluşturan olarak dile getirdiği eylem, politika alanındaki eylemdir. Bu eylem yoluyla da aslında modern insan "insan-dışı" bir dünyadan,

insansızlaşan bir dünyadan kurtulacak, kendisinin yarattığı bir dünyada, yurt edindiği bir dünyada yaşayacaktır. Çünkü eylem ya da söz, insansal işler, ilişkiler ve bunların neden olduğu hikâyeler sahnesi olmadan insan eseri dünya varlık nedenini kaybeder. İnsanların hakkında söz söyleyemediği ve evleri olmayan dünya, insan eseri bir dünya olamaz (1970:204). Yinelerssek, Arendt, eylem yoluyla insanların bu dünyayı “yurt” edinebileceğini, kendi evi/yuvası yapabileceğini düşünür. Gelenek sayesinde de geçmişle gelecek arasında bağ kurulabilecek, yani insan bir geçmişe, bir kökene sahip olabilecektir. İnsanlar ancak özgürlük ve eylemde bulunma yetileri sayesinde kendilerine ait bir gerçekliği kurabilirler (1996:230-231). Bu yüzden, Arendt’in görüşünde yaşamın anlamlı olması demek, insanın, yaşamını “bir şey uğruna, bir şey için” düzenlemesi anlamına gelir (1996:111-112).

Arendt yaşamın anlamlı olabilmesi açısından geleneğe bu denli önem verse de, gelenek kavramına yüklediği anlam hem açık değil hem de sorunlu görünüyor. Arendt’te gelenek kimi zaman geçmişten günümüze aktarılan ve korunması gereken bir “emanet” olarak görülmekte, kimi zaman ise insan türünün söz ve yazı ile aktardığı (dolayısıyla kaydettiği) kültür ögesi olan bir fenomen olarak görülmektedir. Bu çift anlamlılık pek sorun yaratmasa bile, *gelenekler* söz konusu olduğunda sorun yaratmaktadır. Her türüyle düşünüldüğünde Arendt’in sözünü ettiği, yani insanlığın ortak belleğini, anlam dünyasını oluşturan, kuran gelenek dışında *geleneklerin* de olduğunu söylememiz gerekir. Herder’in deyiimiyle, “katılışp insan yaşamını donuklaştıran gelenekler yanında, insanı geliştiren gelenekler de vardır” (Özlem 2008:65). Bu yüzden insanın sözü, eylemi, içinde yaşadıkları dünyayı her zaman anlamlı kılmayabilir.

## 5. Sonuç

Bu yazıda Arendt’in felsefi görüşlerini ortaya koyarken “insan” kavramından ve belli bir insani “öz” anlayışından hareket ettiğimizden bu duruma bir açıklık getirmek gerekli görünüyor. Çünkü Arendt’in belli bir insani öz (ya da insanın neliği) anlayışından hareket ettiğini söylemek, daha önce de söylendiği gibi, tuhaf görülebilir ya da bu düşüncenin Arendt’in görüşleriyle tutarlı olamayacağı öne sürülebilir.

Makalenin başlığında da sözü edilen, geçmişle gelecek arasında olan *insandır*, *yurttaş* değil. *Arada olma* Arendt’in *insanın durumu* için yaptığı bir tespittir<sup>12</sup>, yani insanın bir başlangıcı ve sonu olduğu ve bu başlangıç ile son *arasında* yaşadığıdır. Başlangıç ve son diye ifade edilen de, Arendt’in açıkça söylediği gibi, doğum ve ölümdür. Söylediğimizi bir de mantık dilinde söylersek, bütün için doğru olan parça için de doğrudur. Burada dile getirilenler de *insanın* (tür olarak insanın) *durumuna* ilişkin düşüncelerdir. Bu yazıda sözü edilen “insan” terimi/kavramı *tür olarak insanı* göstermek için kullanılmıştır, yani nerede insan varsa orada onun görülebilecek özelliklerini ya da durumunu belirtmek için kullanılmıştır. İnsanın durumu, Arendt’in deyiimiyle, geçmişle gelecek *arasında* yaşıyor olmasıdır.

<sup>12</sup> Bu tespitin arkasında Jaspers ve Heidegger’in düşünceleri vardır.

Ne var ki yanıtlanması gereken birkaç soru daha var görünüyor: Belli bir insan tanımından uzak duran, insanın özü diye bir şeyi kabul etmeyen Arendt'in düşüncesinde "insanın özünden" nasıl söz edebiliriz? Arendt'in bu konuda söylediklerini aktararak yanıtlamaya çalışalım. O, çoğulluğu (onun görüşünde çoğulluk olmadan politika olanaklı değildir) savunurken "bu gezegende insan değil insanlar ikamet etmektedir" demektedir (1978a:19). Arendt bu düşüncesini *İnsanlık Durumu*'nda çok açık bir şekilde "genel olarak insan"dan söz edilemeyeceği biçiminde dile getirir. Ayrıca o, insan doğasının ne olduğu sorusunun yanıtlanamaz olduğunu da öne sürer. Ona göre "insanın diğer şeylerle aynı anlamda doğa ya da özü (nature or essence) olduğunu varsaymak" için hiçbir hakkımız yoktur. Arendt, insanın doğası ya da özünü bilmeye çalışmanın da "insanın kendi gölgesi üzerine atlaması" olacağını düşünüyor (1970:10). Arendt insani öz ("taş" gibi *sabit olan bir öz*) diye bir şeyin olmadığını dile getirir. Dile getirir de, bundan onun başka bir anlamda (*değişmez olan bir öz*) insanın özü diye bir şey kabul etmediği sonucu çıkarılabilir mi? Yanıt evet gibi görünüyor olabilir, ama değil. Üstelik, Arendt'in insanın özü diye bir şeyi kabul etmediği buradan *çıkarılamaz, çıkarılırsa da yanlış olur*. Neden?

Arendt'in insanın özü diye bir şeyi kabul ettiğini kendi sözleriyle gösterebiliriz. Söz gelişi şu alıntı Arendt'in insani öz diye bir şeyi kabul ettiğini çok açık bir biçimde göstermektedir: "dünyanın (global) fethini ve bütünsel egemenliğini amaçlayan totaliter girişim, bütün açmazların yıkıcı biçimi olmuştur. Onun zaferi, insanlığın yok olması anlamına gelir; o egemen olduğu her yerde *insanın özünü* parçalamaya başlamıştır" (1979:xxvii). Demek ki Arendt insanın özü diye bir şeyi kabul etmektedir. O zaman haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Arendt'te insanın özü denilen şey nedir?<sup>13</sup> Bu soru sorulabilir, çünkü olmayan bir şeyin (özün) parçalanmasından söz edilemez.

Bir başka sorun şudur: İnsan ne imiş ne olmuş da yabancılaşmış? (Arendt'in deyiimiyle insan "dünyaya yabancılaşmış". Arendt'in bu bağlamda kastettiği dünya insanın *kendisinin kurduğu dünyadır*, yani sözle/eylemle kurduğu kamusal dünyadır/alandır.) Soru şu: İnsana ilişkin, onun neliğine ya da özüne ilişkin bir görüşünüz, kabulünüz, anlayışınız yoksa, insanın yabancılaşmasından nasıl söz edebilirsiniz?

İşte Arendt insanın kendisinin kurduğu, oluşturduğu bir dünyanın olmasını ve bu dünyanın da anlamlı kılınmasını ister. Dünyaya anlamın yeniden gelmesi demek, insanın kendisine ait bir gerçekliği kurması demektir. Peki, insanın kendilerine ait bir gerçekliği kurmasının arkasında ne yatıyor? Başka deyişle, geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yaşamak durumunda olan insan, neden kalıcı bir dünya, kendisinin yarattığı bir dünya olsun diye çaballıyor? Öyle görünüyor ki, Arendt insanın özüne ilişkin daha temel bir özelliği görüyor: *ölümsüzlük tutkusunu*. Çünkü o, dünya ortak bir mekân olacaksa, bu, bir nesil için kurulamaz; ölümlü insanların yaşam süresini aşması gerekir, demektir. Bu da, potansiyel yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bir aşkınlığı şart koşar. Zaten, Arendt'e göre bu aşkınlık olmazsa, ne politika ne ortak dünya ne de kamu alanı olanaklı olur. Arendt, modern çağda kamusal alanın yitirilmiş olmasının en açık kanıtı olarak da,

<sup>13</sup> Bu sorunun yanıtı bir başka yazıda verilmeye çalışılmıştır: "Hannah Arendt'te "Yurtsuzluk" Fenomeni" Kaygı, Sayı:12, 2009.

ölümsüzlüğe duyulan hakiki (authentic) ilginin neredeyse tümünden kaybedilmiş olmasını gösterir (1970:55). Bu yüzden bireysel çıkarlardan arınmış, ortak yarara dayanan kamusal alan ya da ortak dünya, insanın ölümsüz olma tutkusuna yanıt veren bir alandır/dünyadır. Ama bu ölümsüzlük Arendt'te bir Tanrı olmayı değil, yeryüzü ölümsüzlüğünü istemedir.

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Arendt, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin tespitler yaparak, insanın karşı karşıya kaldığı sorunlarına bir çözüm önermiştir. Onun önerdiği çözüm, *tür olarak insanın yaptığı ve yapabileceği şeylerdir*.<sup>14</sup> Temel felsefi eseri olarak gösterilen *İnsanlık Durumu*'nda eserinin yazılış amacına baktığımızda da bunu görebiliriz: “Bu kitabın ana konusu aslında, “yaptıklarımız”dır, günümüzün kanısına göre olduğu kadar geleneksel olarak da, sadece insanlık durumunun en temelli ifadelerini, her insansal varlığın erimi içinde bulunan etkinlikleri ele almaktır” (1970:5). Tür olarak insanın eserler, eylemler, sözler üretebilme potansiyeli, insanın bunları yapabileceğinin, gerçekleştirebileceğinin bir kanıtıdır. Bu potansiyeller ya da kapasiteler, sözgelisi yapma, üretme, özgürlük, eylemde bulunma, vb. insanın özüne aittir. O halde insan, modern dünyada ortak paylaşılan bir dünyayı yeniden kurabilir. Kurulan bu dünya da insanın ölümsüzlük arzusuna yanıt verecektir. Arendt, insanın ortak bir dünyada özgür olarak yaşamasının, ölümsüz olmasının böyle olanaklı olabileceğini düşünür. Bu düşünce bize önemli bir şey de söylüyor: insanın kendi yaşamı kendi ellerindedir; insan ölümsüz de olabilir, bunun için bir Tanrı olmaya gerek yok.

## Kaynakça

ARENDR, Hannah (1970) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

ARENDR, Hannah (1978) *The Life of the Mind. (Thinking, Willing)* San Diego-London:A Harvest Book, Harcourt Inc., [Metinde *Thinking-a* ile, *Willing-b* ile gösterilmiştir].

ARENDR, Hannah (1979) *The Origins of Totalitarianism (Antisemitism, Imperialism, Totalitarianism)*, New York: Schocken Boks.

ARENDR, Hannah (1994) *Essays in Understanding*, New York: Schocken Boks.

ARENDR, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Being and Time*, (Translated by John Macquarrie, Edward Robinson), Oxford-Cambridge: Blackwell.

<sup>14</sup> Arendt *İnsanlık Durumu* (1970) adlı eserinde tür olarak insan ifadesini birkaç yerde kullanır (s.24, 84, 116-118, 152, 299). Eserinde, insanların bütünü, toplamını ifade eden “mankind” teriminden ayırmak için, insan türünü gösteren “man-kind” terimini kullandığını belirtir (s.24). Burada, insanlık terimi, ilkinde bütün insanlar topluluğu anlamında, ikincisinde ise insanca nitelikler anlamında kullanılmıştır, denilebilir. Bu yüzden, eserde geçen terim farklı olsa da, *İnsanlık Durumu* diye çevrilen eserdeki insanlık terimi de ikinci anlamdaki insanlık diye anlaşılabilir.



KILIÇ, Yavuz (2009) “Hannah Arendt” *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, (Editör: Çetin Veysal) 1.Cilt, İstanbul: Etik Yayınları.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988) *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖZLEM, Doğan (2008) “Gelenek, Kopuş, Felsefe”, Baykuş, Sayı:1.

SCHELER, Max (1998) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.

TOKER KILINÇ, Nilgün (2003) “Hannah Arendt”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör: Ahmet Cevizci), 1. Cilt, İstanbul: Etik Yayınları.

## Der Begriff der Anerkennung in G.W.F. Hegels *Phänomenologie des Geistes* und im interkulturellen Dialog\*\*

### Abstract

Im Mittelpunkt des Vortrags wird der Begriff der ‘‘Anerkennung’’ stehen, wie ihn Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (PhG, 1807) entwickelt hat. Der Begriff taucht zum ersten Mal im Selbstbewusstseinskäpitel auf und hat nicht nur eine funktionale, sondern auch eine kategorial notwendige Bedeutung im Selbstwertungsprozess des Geistes, worum es in der PhG insgesamt geht.

Ausgang meiner Untersuchung ist, dass ich versuche, diesem Begriff der Anerkennung einen für die heutige Diskussionen um interkulturelle Verständigung und Dialog wichtigen und tragfähigen Wert abzugewinnen. Begleitet von der Frage, ob wir die Anerkennung nicht als Bedingung der Möglichkeit, als Voraussetzung jeglicher interkultureller Begegnungen begreifen könnten, suche ich nach Anhaltspunkten bei Hegel, die sich für uns als in dieser Hinsicht wegweisend erweisen könnten.

Der Begriff der Anerkennung in der *PhG* hat aber zunächst eine bestimmte Funktion im Gesamtsystem. Deshalb wird der Aufsatz, zunächst ungeachtet meiner Ausgangsfrage, die Entwicklung des Begriffs in der *PhG* selbst verfolgen, d.h. darlegen, wie das Selbstbewusstsein durch Anerkennung die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst zu erreichen versucht. Am Ende soll diskutiert werden, ob und inwiefern wir dem Hegelschen Begriff der Anerkennung ein interkulturelles Potenzial abgewinnen können oder inwiefern er doch Probleme in sich birgt.

### Schlüsselwörter

G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, der Begriff der Anerkennung, Herr und Knecht, Interkultureller Dialog.

---

\* M.A. Köln Üniversitesi-Almanya, Öğretim Görevlisi ve Doktora Öğrencisi

\*\* 6.-7. Ekim 2007 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenmiş olan Uluslararası Hegel Kongresinde sunulan bildiridir.

## Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ve Kültürlerarası Diyalogda Tanıma Kavramı

### Özet

Sunumumun merkezini Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde geliştirdiği “*tanınma*” kavramı oluşturacaktır. Bu kavram Hegel'in bu yapıtında ilk olarak “özbilinc” bölümünde kullanılmaktadır. Tanınma kavramı, *Tinin Görüngübilimi*'nin ana teması olan, tinin kendi kendisine gelme ve kendisini kavrama süreci içerisinde sadece işlevsel değil, aynı zamanda kategorial zaruri bir önem yüklenmektedir.

Araştırmamın cevaplamaya çalıştığı sorulardan biri ise şu idi: Hegel'in tanıma kavramını bugünkü kültürlerarası iletişimin ve çok tartışılan kültürlerarası dialogun önkoşulu olarak verimli kılabilir miyiz? Benim, kültürlerarası her tür karşılaşmanın önkoşulu olarak bulmak istediğim tanıma kavramı, Hegel'in felsefesinde (*TGb*, 1807) öncelikle çok farklı bir bağlamda işlev yüklenmektedir. Dolayısıyla yazım, benim yola çıkış sorumu bir kenara bırakarak, tanıma kavramının *Tinin Görüngübilimi*'ndeki kendi gelişmesini izleyecektir, yani özbilincin tanıma yoluyla nasıl kendi özpekinliğinin hakikatine ulaşmak istediği tasvir edilecektir. Yazının sonunda ise Hegel'in tanıma kavramından ne gibi kültürlerarası bir potansiyel kazanılabileceği ve yahut böyle bir kavramın hangi problemleri içerdiği tartışılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, Tanınma Kavramı, Köle ve Efendi, Kültürlerarası Diyalog.

### 0. Einleitung

Heutzutage ist eine Begegnung unterschiedlicher Kulturen nicht mehr zu vermeiden. In diesem Kontext ist einer der wichtigsten Begriffe, der zu diskutieren ist, der Begriff der *Anerkennung*. In Europa, so auch in den außereuropäischen Ländern, steht als eines der wichtigsten Themen die Anerkennung von Minderheiten auf der Tagesordnung. Wollen wir den Begriff der Anerkennung philosophisch bestimmen und charakterisieren, so können wir von Hegels *Phänomenologie des Geistes*<sup>1</sup> (*PhG*, 1807) ausgehen. Hegel hat den Begriff der Anerkennung schon in seinen Jugendschriften ausgearbeitet und wie L. Siep (1974) nachgewiesen hat, zu einem “Prinzip der praktischen Philosophie” ausentwickelt. In der *PhG* bekommt dieser Begriff eine Wende: hier wird er in den Rahmen der Bewusstseinsphilosophie gestellt. Hegel, der als einer der einflussreichsten Theoretiker des Anerkennungsbegriffs gilt, hat in der *PhG* diesen Begriff in differenzierter Weise herausgearbeitet.

In der *PhG* kommt dem Begriff der Anerkennung als einem Moment im Prozess der Bildung des Geistes zu sich selbst und im Prozess des Sich-selbst-begreifens des

<sup>1</sup> Alle Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hg.: W. Bonsiepen und R. Heede. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften.

*Geistes* nicht nur eine funktionale, sondern auch eine kategorisch notwendige Bedeutung zu. Diesen Begriff erwähnt Hegel zum ersten Mal im Selbstbewusstseinskapitel.<sup>2</sup> Aus diesem Grund soll der Begriff in diesem Kontext untersucht und bestimmt werden; d.h. es soll gezeigt werden, wie das Selbstbewusstsein durch Anerkennung die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst erreichen will. Um diese Wahrheit zu erreichen, braucht das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein, welches es anerkennen kann.

Nachdem ich der Entwicklung des Begriffs der Anerkennung als Begriff gefolgt bin, werde ich abschließend – wenigstens in einer ersten, knappen Skizze – die Fragen diskutieren, ob und inwiefern wir den Hegelschen Begriff der Anerkennung auf Entitäten wie Kulturen anwenden können, ob wir ihn als Bedingung und Voraussetzung eines interkulturellen Dialogs verstehen können oder inwiefern er in dieser Hinsicht doch begrenzt ist.

## 1. Das Selbstbewusstsein als die Wahrheit des Bewusstseins

Den Begriff der Anerkennung thematisiert Hegel im Selbstbewusstseinskapitel. Das Selbstbewusstsein ist eine neue Gestalt des Bewusstseins. Zuvor ging es darum, dass das Bewusstsein in seiner Beziehung zum Gegenstand, also in seinem Versuch, den Gegenstand zu begreifen, an Bedeutung gewann, während der Gegenstand als ein selbständiges Wesen zunehmend verloren ging.

Bewusstsein ist das Wissen des Anderen und sucht die Wahrheit immer in einem von ihm unterschiedenen Etwas. Im Selbstbewusstsein aber hat das Bewusstsein ein Wissen seiner selbst und ist sich selbst das Wahre. Da die Gewissheit sich selbst zum Gegenstand hat, entsteht hier etwas, was in den vorhergehenden Stufen nicht möglich war: “eine Gewissheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist” (103).<sup>3</sup>

Um zu erweisen, dass das Selbstbewusstsein sich als Wesen und Wahrheit des Bewusstseins und somit auch aller Äußerlichkeit weiß, tritt es in verschiedenen Gestalten auf.

<sup>2</sup> Ich werde zur Erhellung des Begriffs auch auf Textstellen aus der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III verweisen (§§424-436). Allerdings unterscheidet sich die begriffliche Anordnung der *Enzyklopädie* wesentlich von der *Phänomenologie*.

<sup>3</sup> Wenn das Selbstbewusstsein als Wahrheit und wenn die Wahrheit als Begriff verstanden wird, dann ist das Selbstbewusstsein *Begriff*. Um diesen Zusammenhang deutlicher darzustellen, ist ein Zitat aus der *Wissenschaft der Logik II* angebracht. Dort schreibt Hegel: “[...] Der Begriff, insofern er zu einer solchen *Existenz* gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als *Ich* oder das reine Selbstbewußtsein.” (*WdL II*, 253) Wenn der Begriff, (wie ebenfalls in der *Enz.*) als Reflexion verstanden wird, dann kann es kein Außerhalb des Begriffs, somit auch des Selbstbewusstseins geben, denn sonst könnte es auch keine Wahrheit geben.

## 2. Die Gestalten des Selbstbewusstseins

Als die unmittelbare Wahrheit hat das Selbstbewusstsein zunächst die Form des Ich=Ich. Da ihm aber “der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seins* hat” (104), ist dieses Ich = Ich<sup>4</sup> noch kein Selbstbewusstsein, sondern eine “bewegungslose Tautologie” (ebd.). Aber das Selbstbewusstsein muss sich erst noch als “die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*” (ebd.) erweisen. Also fehlt auf dieser Stufe noch eine Bewegung, die durch das Andere vermittelt zu sich selbst zurückführt. Für das Selbstbewusstsein als eine “bewegungslose Tautologie” ist zwar die “ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten,” aber nunmehr nur als “Erscheinung” (ebd.). Zugleich aber hat “dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit [...] nur die Wahrheit, nämlich die Einheit des Selbstbewusstseins mit sich selbst, zu seinem Wesen [...]” (ebd.). Genau dies muss ihm wesentlich werden. Das geschieht in der nächsten Gestalt des Selbstbewusstseins: in der Begierde.

### 2.1. Die Begierde

Das Selbstbewusstsein versucht die Gegenstände seiner Erfahrungswelt, die ihm als selbständige und unabhängige Wesenheiten erscheinen, zu vernichten, damit es sich “die Gewißheit seiner selbst, als *wahre* Gewißheit [...]” (107) geben kann. Die Begierde kann aber nie die Befriedigung erreichen, denn sie richtet sich immer auf ein Einzelnes, und zwar so, dass jede Begierde die nächste Begierde erzeugt. Denn in ihrer negativen Beziehung auf den Gegenstand “erzeugt” die Begierde diesen als Gegenstand der Begierde immer wieder, statt ihn aufzuheben. Das Selbstbewusstsein macht darin die Erfahrung, dass die so gewonnene Gewissheit an das “Aufheben des Anderen” gebunden ist, aber so, dass dieser die Negation an sich selbst zu vollziehen vermag. Nur in solch einem Gegenstand kann das Selbstbewusstsein die Wahrheit seiner Gewissheit erlangen, es kann “zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser [Gegenstand, E.K.] selbst die Negation an ihm vollzieht [...]” (108). Solch ein Gegenstand kann nur ein anderes Selbstbewusstsein sein, denn nur ein Selbstbewusstsein ist in der Lage sich zu negieren und zugleich sich selbst zu erhalten. Also: “*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein.*” (ebd.)

Es ist wichtig hervorzuheben, dass es dem Selbstbewusstsein wesentlich um die Anerkennung und um die dadurch zu erreichende Wahrheit der Gewissheit seiner selbst geht. Nur die Anerkennung schafft diese Befriedigung in der Rückkehr des Selbstbewusstseins zu sich selbst. Die wesentliche Erkenntnis auf dieser Stufe lautet:

---

<sup>4</sup> Diese Identität des Ich = Ich ist nicht zu verwechseln mit der Identität von Denkendem und Gedachtem, wonach ja das Selbstbewusstsein eigentlich strebt. Denn diese Identität (des Denkens) von Denkendem und Gedachtem wird erst dann erzielt, wenn das Unterscheiden und der Bezug aufgehoben ist, d.h. erst muss der Unterschied, wenn auch im reflektierenden Bewusstsein, vorhanden sein, und dann ist er aufzuheben. (Zum besseren Verständnis dieses Prozesses s. WdL II, Die Lehre vom Wesen) Wir können hier schon vorausschicken, dass die angestrebte Identität mit sich selbst im Selbstbewusstseinskapitel nicht erreicht wird. Dieses Kapitel endet mit dem Skeptizismus und dem unglücklichen Bewusstsein.

Erst durch die Anerkennung wird das Selbstbewusstsein seine Wahrheit erlangen, erst als ein "Anerkanntes" ist das Selbstbewusstsein "an und für sich" (109). Das Selbstbewusstsein wird nur durch ein anderes Selbstbewusstsein als ein Selbstbewusstsein anerkannt. Deshalb braucht das Selbstbewusstsein ein anderes Selbstbewusstsein.

## 2.2. Die Verdopplung des Selbstbewusstseins

Es ist nun zu klären, woher dieses zweite Selbstbewusstsein kommt. Dafür müssen wir uns zunächst die "Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit" vornehmen und diese verstehen.

Die vorhergehenden Stufen und alle Bewusstseinsinhalte haben ihren Ort im Selbstbewusstsein und sind als "Momente des Selbstbewußtseins" (104) aufgehoben. Den Prozess, in dem das Selbstbewusstsein nun diese seine Momente von sich unterscheidet und somit sich äußerlich macht, versteht Hegel als "Verdopplung". In diesem Prozess des Sich-gegenständlich-werdens, Sich-darin-findens und zugleich Sich-selbst-bewusst-werdens ist nun die Verdopplung des Selbstbewusstseins in seiner Einheit, und gleichzeitig die Aufhebung des Unterschieds in das Selbstbewusstsein gesetzt. In dieser Verdopplung begegnet nun das Selbstbewusstsein einem anderen Selbstbewusstsein. Die Begegnung mit und Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist zugleich wesentlich die Voraussetzung der Bewegung der Anerkennung. Das erste Selbstbewusstseins wird nun sich selbst bewusst durch die Unterscheidung einerseits und die aufhebende Beziehung auf dieses sein anderes Selbst andererseits. Das Selbstbewusstsein ist der *Begriff*, der sein Anderes sich selbst entgegensetzt. (Vgl. auch Fichte) Das bedeutet, es kommt dem Selbstbewusstsein nichts von außen hinzu, sondern das Selbstbewusstsein entäußert sich selbst im Begriff dieses Äußeren. Hier entsteht aber ein Widerspruch, nämlich dass das andere Selbstbewusstsein ein *anderes* ist und dass dieses zugleich durch das erste Selbstbewusstsein *als sein Anderes gesetzt* wird. Damit dieser Widerspruch aufgehoben werden kann, muss das andere Selbstbewusstsein, das, als das Andere des Selbstbewusstseins, die Negation des Selbstbewusstseins ist, diese Negation an sich selbst negieren, d.h. die Negation an ihm selbst vollführen. Diese Bewegung ist die *Bewegung des Anerkennens*.

Hegel erläutert die Anerkennung, indem er schreibt: "Das Selbstbewußtsein ist *an und für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewußtsein realisierenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung [...]. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar." (109)

Die Verdopplung in der Begegnung mit einem anderen Selbstbewusstsein hat mehrfache Bedeutung. Da diese Verdopplung das Wesen der Anerkennungsbewegung ausmacht, ist es notwendig darauf einzugehen.

I. Hegel sagt zu Beginn: "Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist *außer sich* gekommen. Dies hat die gedoppelte Bedeutung; *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweitens*,

es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das andere als Wesen, sondern sich *selbst* im andern." (ebd.) Dass das erste Selbstbewusstsein hier sich als außer sich gekommen betrachtet, und dass es sich in das Andere verliert und sich zugleich in ihm wiederfindet, zeigt, dass es offensichtlich in dieser Stufe noch nicht in der Lage ist, die Eigenständigkeit des anderen Selbstbewusstseins zu erkennen. Es sieht alleine sich als den Repräsentanten des allgemeinen Selbstbewusstseins. Da es aber diesen neuen Gegenstand zugleich von den Gegenständen der Begierde unterscheidet und ihn auch so veranlagt ansieht, wie sich selbst (denn der Andere tut das, was es selbst tut), kann es ja nur es selbst sein, das sich gegenständlich geworden ist. Es erkennt sich als sich äußerlich geworden. Offensichtlich haben die Individuen auf dieser Stufe noch keinen Begriff von einem die Einzelheit aufhebenden Allgemeinen. Aus diesem Grunde wird der Andere als Anderer aufgehoben, er wird nicht als ein an und für sich seiendes Wesen, sondern als die Veräußerlichung des ersten Selbstbewusstseins wahrgenommen.

II. Das Selbstbewusstsein "muss dies *sein Anderssein* aufheben; dies ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweiter Doppelsinn; *erstlich*, es muss darauf gehen, das *andere* selbständige Wesen aufzuheben, um dadurch *seiner* als des Wesens gewiß zu werden; *zweitens* geht es hiermit darauf, *sich selbst* aufzuheben, denn dies andere ist es selbst." (ebd.) (Vgl. Rimbaud: Ich ist ein Anderer)

Da das erste Individuum sich in dem Anderen selbst sieht und den Anderen als ein eigenständiges Individuum übersieht, hebt es die Selbständigkeit dieses Anderen auf und erhält selbst seine Gewissheit darin. Denn dadurch holt es sein Wesen in sich selbst zurück und ist somit nicht mehr außerhalb seiner. Es wird ihm gewiss, dass es selbst das Wesen der Andersheit ist. So erreicht es durch diese Negation des Anderen die Affirmation seiner Selbst. Der Andere wird zu einer Erscheinung. Wenn wir bedenken, dass beide Individuen gleich handeln, können wir leicht einsehen, dass hier sich der "Kampf" entzünden wird, worauf später einzugehen ist.

Wenn aber nun das erste Individuum wirklich darauf aus ist, das zweite aufzuheben, dann wird es sich selbst aufheben. Denn wie schon erwähnt, sieht das erste Individuum in diesem Anderen nicht einen Anderen, sondern sich selbst. In der Negation dieses Anderen wird es sich selbst negieren.

III. "Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in *sich selbst*; denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben *seines* Andersseins; *zweitens* aber gibt es das andere Selbstbewusstsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt dies *sein* Sein im andern auf, entläßt also das andere wieder frei." (ebd.)

Die Aufhebung der Verdopplung im Punkt II stellt eine gedoppelte "Rückkehr in *sich selbst*" (ebd.) dar. Zunächst wird hier das Außersichsein im Punkt I aufgehoben. Damit erhält sich das erste Individuum in seiner Identität zurück, es ist wieder sich selbst gleich. Da es den Anderen aufgehoben hat, wird es zugleich wieder für sich. Es ist hier wichtig zu betonen, dass nun das mit sich identische Individuum durch die Erfahrung mit dem Anderen angereichert ist.

Nicht nur das erste, sondern auch das zweite Individuum erhält sich in seinem Ansichsein zurück, denn indem das erste sein Sein im zweiten aufhebt, entlässt es dieses "frei" (ebd.) Auch das zweite ist mit sich identisch und ist sich seiner selbst gewiss, durch den ersten als seinen Anderen.

Wie Hegel betont, ist diese Bewegung "die gedoppelte beider Selbstbewußtsein" (110). Denn jedes dieser Individuen "sieht *das andre* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das andre fodert; und darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das andre dasselbe tut; das einseitige tun wäre unnütz, weil das, was geschehen soll, nur durch beide zu Stande kommen kann." (ebd.) Das, was durch beide zu Stande kommen soll, ist die *wechselseitige Anerkennung*, durch die das An- und Fürsichsein beider Individuen gewährleistet wird. Wenn wir betrachten, wie dieser Prozess der Anerkennung nicht *für uns*<sup>5</sup>, sondern für das Selbstbewusstsein selbst erscheint, dann können wir schon vorausschicken, dass eine wechselseitige und gleichberechtigte Anerkennung<sup>6</sup> auf dieser Stufe der Reflexion nicht zu Stande kommen wird.

Denn das erste Individuum hat sich nur als ein Fürsichsein behauptet, während es den Anderen nur zu einem Ansichsein degradiert hat. Während es selbst vom zweiten Individuum als ein Fürsichsein anerkannt werden will, spricht es diesen Willen dem zweiten ab. Wenn wir davon ausgehen, dass das zweite Individuum genau so handelt wie das erste, dann ist jedes dieser Individuen "in dieser *Unmittelbarkeit*, oder in diesem Sein seines Fürsichseins, *Einzelnes*." (110f.) Das bedeutet, der Andere ist für jeden von ihnen ein mit dem "Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand" (111). In dieser Weise sich begegnend sind sie selbständig, ansichseiend und lebendig, aber zugleich "sind sie füreinander in der Weise gemeiner Gegenstände" (ebd.). Deshalb ist es notwendig, die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit des Anderen aufzuheben, zunächst in der Weise der Vernichtung, wie dies auf der Stufe der Begierde geschah.

### 3. Der Kampf um Anerkennung

Auf dieser Stufe der Begegnung ist zwar ein jedes "wohl seiner selbst gewiß, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewißheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daß sein eignes Fürsichsein sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewißheit seiner selbst dargestellt hätte." (ebd.) Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst kann das Selbstbewusstsein demzufolge nur dadurch erreichen, dass das Fürsichsein des Anderen aufgehoben, abstrahiert wird. Weil das Selbstbewusstsein hier als lebendiges Selbstbewusstsein mit dem Leben synthetisiert ist, kann sich diese Wahrheit nur im "Kampf auf Leben und Tod *bewähren*" (ebd.). Nur darin kann sich

<sup>5</sup> Es ist wichtig zu erläutern, was unter "für uns" in der gesamten *PhG* zu verstehen ist. Mit *für uns* meint Hegel das philosophische Bewusstsein, das den Prozess der Entwicklung des Bewusstseins zum absoluten Geist schon durchlaufen hat und von diesem Resultat her die jeweils durchlaufenen und aufgehobenen Stufen begreift.

<sup>6</sup> Sie kommt nur dann zustande, wenn die sich in Extreme zersetzende vermittelnde Mitte, die zunächst nur "für uns" das Selbstbewusstsein ist, als aus den Extremen zurückgenommen sich selbst als Vernunft und Geist ihrer selbst als Wirklichkeit bewusst wird.



diese Gewissheit “zur Wahrheit an dem andern” (ebd.) erheben, sodass jedes auf die Vernichtung des Anderen ausgeht. Aber jedes müsste zugleich, um Gewissheit seiner selbst zu bewahren, die reine Abstraktion des Fürsichseins an sich selbst vollziehen. Noch ist jedes Selbstbewusstsein Einzelheit und noch ist es, als mit dem Leben synthetisiert, für sich seiendes Dasein. Die Aufhebung dieses Fürsichseins an sich selbst bestünde darin, “sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Dasein* geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein.” (ebd.) Wenn nun dies in seiner letzten Konsequenz, als “Tun des andern, und Tun durch sich selbst” (ebd.), als absolute Negation durchgeführt würde, dann wäre diese Negation der Tod, der zugleich das Fürsichsein überhaupt tilgen würde: “Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewißheit seiner selbst überhaupt auf [...], die Negation ohne die Selbstständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt.” (112) In der *Enzyklopädie* macht Hegel dies deutlicher: “jedes der beiden Selbstbewußtsein[e] bringt das Leben des anderen in *Gefahr* und begibt selbst darein, aber nur als *in Gefahr*, denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens als des Daseins seiner Freiheit gerichtet.” (Enz III, § 432) Durch den Tod haben zwar beide die Gewissheit, dass sie ihr Leben wagten, aber der Sieger erhält dadurch nicht die Bewährung seines Selbst, denn ein Toter kann ihm sein (Überlegen-)Sein nicht bestätigen und so die Wahrheit der Gewissheit nicht anerkennen. Diese Art der Negation bezeichnet Hegel als “abstrakte Negation” (112) und unterscheidet sie von der “Negation des Bewußtseins, welches so *aufhebt*, daß es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.” (ebd.)<sup>7</sup> In dieser Erfahrung des Kampfes auf Leben und Tod wird dem Selbstbewusstsein nun bewusst, “daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist.” (ebd.)

### **3.1. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft**

Als Gestalten dieser Anerkennungsbewegung erscheinen in der *Phänomenologie*, wie auch in der *Enzyklopädie* “Herr” und “Knecht.” Zunächst ist zu betonen, dass Selbständigkeit und Unselbständigkeit Wesensbestimmungen innerhalb der Entfaltung des Begriffs des Bewusstseins sind, die in Gestalt von Herr und Knecht erscheinen. Zudem ist auch wichtig zu erwähnen, dass die Rede von Herr und Knecht als “zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins” (112) verstanden werden muss, sodass es von daher wohl problematisch ist, Hegel einen sozialphilosophischen Ansatz zu unterstellen. (z.B. K. Marx interpretiert Hegel diesem Ansatz entsprechend. Er hat den Begriff der “Arbeit” unter dem Aspekt ihrer materiellen Wirklichkeit interpretiert und nicht als die Arbeit des Geistes, die beim wahren und absoluten Wissen endet.)

Wie treten nun diese ungleichen Bewusstseinsgestalten gegeneinander auf? Wie wir in der Verdopplung des Selbstbewusstseins gesehen haben, tritt “ein Individuum

<sup>7</sup> Diese dreifache Bedeutung von Negation bestimmt die *PhG* und die Bewegung ihres Begriffs. Sie ist darüber hinaus ein zentraler Begriff der gesamten Philosophie Hegels.

einem [anderen, E.K.] Individuum gegenüber" (111) auf. Wie es in der Verdopplung des Selbstbewusstseins dazu kam, haben wir oben schon erwähnt. Wir sagten, sie versuchen die 'Wahrheit ihrer Gewissheit' an dem Andern zu erweisen. Dies ist ein "gedoppeltes Tun" (110), d.h. es ist "als das *Tun des Einen*" dargestellt worden, ist aber "ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Andern*" (ebd.). Hieraus entsteht nun die Notwendigkeit, dass beide Individuen versuchen, den Anderen aufzuheben, "sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod [zu] *bewähren*" (111). In diesem Kampf wollen beide die Wahrheit der Gewissheit ihrer selbst, "*für sich zu sein*," das nur "reines *Fürsichsein*" ist, an sich selbst und an dem Anderen erweisen. Jedes von ihnen muss beweisen, dass dieses sein Fürsichsein, als seine "Freiheit" (ebd.), ihm das Wesen ist, und dass an ihm "nichts vorhanden [ist], was für es nicht verschwindendes Moment wäre" (ebd.). Hegel beschreibt nun nicht phänomenologisch den Kampf zweier Individuen oder Klassen, sondern setzt bei der Asymmetrie des Begriffs an, die in der Setzung des Einen durch den Anderen angelegt ist, sodass sich nunmehr zeigt, dass Eines dieser Individuen von seiner Besonderheit abstrahiert, d.h. es erweist, dass ihm die Materialität der Welt, wie auch die eigene Materialität, d.h. seine Leiblichkeit, nichtig ist, und dass ihm sein damit verbundenes "Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens" (ebd.) nicht das Wesen ist. Somit erhebt es sich über seine Einzelheit hin zur Allgemeinheit. Das sich als selbständig erweisende Individuum ist der "Herr". Der andere, also der "Knecht", wagte zwar sein Leben, konnte aber von seiner Leiblichkeit nicht abstrahieren. Ihm ist eher sein Dasein in der Welt das Wesen und nicht so sehr sein Fürsichsein. Er erweist sich als der Unselbständige.

Hier ist vorzuschicken, dass im Laufe der Bewegung und Entwicklung dieses Verhältnis sich umkehren wird, d.h. die "Selbstständigkeit" wird nicht bei dem Herrn und die "Unselbstständigkeit" nicht bei dem Knecht bleiben, sondern vielmehr wird es sich zeigen, dass der Knecht von der Unselbstständigkeit hin zur Selbstständigkeit gelangt, während der Herr seine Selbstständigkeit verliert und sich als unselbständig erweisen wird.

Das, womit der Knecht synthetisiert ist, ist das *Ding* der Begierde und zeigt sich so als des Knechtes "Kette" von der dieser im Kampf nicht abstrahieren konnte. Allerdings wird sich zeigen, dass der Knecht, um sich und den Herrn zu erhalten, diese Dingheit nicht vernichten kann, sondern darauf aus sein wird, diese für den "Genuß" des Herrn zu formen, indem er sie bearbeitet und somit auf einer höheren Stufe erhält, nur so hält es sich und den Herrn am Leben. Hier ist vielleicht wichtig zu erwähnen, wie wesentlich die Beziehung zu den Dingen ist. Denn erst durch das Verhältnis zu ihnen, also durch das Bearbeiten und das darin sich und die Dinge Abarbeiten, ist eine Vermittlung zwischen den Individuen möglich. Die Bearbeitung der Dinge wird in der weiteren Entwicklung beim Knecht dazu führen, dass er sich selbst (als Unselbständiges) aufhebt und allmählich seine Selbständigkeit gewinnt.

Der Knecht stellt dem Herrn die Dinge zur Verfügung, nachdem er sie bearbeitet hat. Da die Dinge nicht vernichtet, sondern trotz der Veränderung ihrer Form noch erhalten geblieben sind, kann sich der Herr im "*Genuß*" (113) befriedigen. Diese in der Formung erhaltende Art des Umgangs mit den Gegenständen ist nach Hegel die "Arbeit," die als "*gehemmte* Begierde" (115) aufgefasst wird, da sie statt zu vernichten, "bildet" (ebd.). Wesentlich ist, dass durch die Arbeit der Arbeitende die erste

Verknüpfung mit dem Allgemeinen erfährt: die Arbeit als gehemmte Begierde erfüllt die Funktion, das einzelne Selbstbewusstsein in das allgemeine Selbstbewusstsein der Gattung überzuleiten.

Hegel spricht von zwei Momenten der Beziehung des Herrn auf den Knecht durch das Sein der Dinge und auf das Sein der Dinge durch den Knecht, wodurch "für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein" (ebd.) wird. Warum ist hierin überhaupt ein Moment des Anerkennens vorhanden? Weil nach Hegel zwei der Momente der Anerkennung hier verwirklicht sind: Eine der Bedingungen der Anerkennung war, dass das eine Bewusstsein "selbst das tut, was das erste gegen es tut." (ebd.) Das knechtische Bewusstsein tut an sich selbst das, was der Herr gegen es tut, es hebt sein Fürsichsein auf, nämlich auf zweierlei Weise: zum einen hat der Knecht am Anfang des Kampfes um Leben und Tod nicht bis zum Schluss gekämpft, da er vom bestimmten Dasein, von seinem "Leben", nicht abstrahieren konnte und sich von diesem bestimmten Sein als abhängig erwies; zum anderen erwies er sich nach dem Kampf als an die Selbständigkeit der Dinge verloren, er ist sich ihnen gegenüber "als Unwesentliches" und Abhängiges bewusst. In beiden Fällen kann der Knecht "nicht über das Sein Meister werden und zur absoluten Negation gelangen." (ebd.)

Ein zweites Moment der Anerkennung ist ebenfalls erfüllt, nämlich "daß dies Tun des Zweiten das eigne Tun des ersten ist" (ebd.). Dieses Tun des Knechtes, eben jenes unselbständige Verhalten gegenüber den Dingen, ist eigentlich ein "Tun des Herrn", ist dessen "reine negative Macht." Es ist das "reine wesentliche Tun" desselben, während dem Knecht ein "nicht reines, sondern unwesentliches Tun" (ebd.) zufällt.

Aber zum eigentlichen und wechselseitigen Anerkennen fehlt das Moment, "daß, was der Herr gegen den andern tut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern tue." (ebd.) Hierdurch ist die oben genannte Asymmetrie entstanden. Das Anerkennen hier ist "ein einseitiges und ungleiches Anerkennen" (ebd.). Was aber verlangt ist, ist ja gerade die wechselseitige Anerkennung. Das Bewusstsein des Herrn ist vermittelt und anerkannt durch ein Bewusstsein, das "seinem Begriffe nicht entspricht" (114). Dieses Bewusstsein ist nämlich knechtisch und unselbständig. Erst ein "fürsichseiendes", "selbstständiges" Bewusstsein entspricht seinem Begriffe. Der Herr kann sich nicht in dem Knecht als ein *freies* Wesen widerspiegeln, wenn er zuvor dem Knecht seine Freiheit genommen hat. Er ist sich also nicht seines selbständigen Bewusstseins gewiss; sein Fürsichsein hat keine Wahrheit erlangt, sondern "seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben." (ebd.)

Die bisherige Entwicklung des Selbstbewusstseins führt uns zu dem scheinbar paradoxen Ergebnis, dass "die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins demnach das *knechtische Bewußtsein*" (ebd.) ist. Auch die Unselbständigkeit der Knechtschaft verkehrt sich. Als Resultat dieses Prozesses zeigt sich, dass die Knechtschaft "als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren" (ebd.) wird.

Wie erwähnt wird hier die wahre und wechselseitige Anerkennung nicht erreicht. Es geschieht hier eine Umkehrung der Verhältnisse zwischen der Selbständigkeit und Unselbständigkeit. Für Hegel endet das Verhältnis hier nicht mit dem Sieg des Knechtes

über den Herrn. Das hier entstandene Ungleichgewicht und die Ungleichheit löst sich nicht durch ein stoisches Ertragen, durch zweifelnden Skeptizismus oder romantische Sehnsucht, sondern das Selbstbewusstsein bleibt als ein nicht anerkanntes "unglückliches Bewußtsein." Durch die Entstehung der Institutionen und Rechtsgesetze wird die Gleichheit und Freiheit aller Individuen gewährleistet, sodass sie sich gegenseitig als freie Rechtspersonen anerkennen.

#### 4. Schluss und ein neuer Anfang

Wie sich der Prozess der Anerkennung bei Hegel entwickelt und welche Funktionen dieser Begriff hat, haben wir nun gesehen. Auf die Frage, ob der Hegelsche Begriff der Anerkennung als Bedingung oder Voraussetzung für den interkulturellen Dialog fruchtbar gemacht werden kann, können wir m.E. folgendermaßen antworten: gegenseitige Anerkennung ist nicht nur für interkulturelle Begegnung und Verständigung, sondern für Begegnung und Verständigung jeglicher Art eine zu erfüllende Bedingung. Erst eine gegenseitige Anerkennung der Gesprächspartner ermöglicht eine Plattform für ein Miteinander.

Im interkulturellen Bereich geht es um Kulturen, die sich, man könnte sagen, wie Subjekte begegnen. Deshalb muss zunächst einmal, wenn auch kurz, geklärt werden, was wir unter Kulturen verstehen. Wir können Kulturen als 'Sinngebilde' im Sinne H. G. Gadamers verstehen. Das würde bedeuten, dass eine Kultur als *Sinnhorizont* verstanden wird, innerhalb dessen sich das Selbstverständnis und die Identität der einzelnen Angehörigen dieser Kultur bildet. Zugleich aber grenzen sie sich durch diesen Horizont, der jedem singulären Verhalten seine Bedeutung im und für das Ganze gibt und somit Teil von Sinnstiftung ist, nach außen gegen andere Kulturen ab. Dieser Begriff des Anderen erweist sich darin als durch die jeweilige Kultur gesetzt zum Zwecke ihrer Abschließung gegenüber diesem Anderen.

Auf drei Weisen lässt sich der Umgang der Kulturen miteinander bestimmen:

1. Der Andere (die andere Kultur) wird nicht beachtet, gilt als nichtig, denn die eine Kultur bestimmt die jeweils andere eben als *ihr* Anderes und lässt sie nur darin als bedeutsam zu.

2. Zur-Kennntnis-nahme der anderen Kultur als Kultur. In dieser Hinsicht zeigt sich eine Möglichkeit, den Begriff der Anerkennung, wie wir ihn bei Hegel finden, anzuwenden, insofern als bei Hegel der Begriff der Anerkennung zunächst eine symmetrische Beziehung impliziert: das eine Selbstbewusstsein anerkennt das andere ebenfalls als ein Selbstbewusstsein. Zumindest können wir so weit gehen zu sagen, dass beide auf dieser Stufe im jeweils Anderen Strukturgleichheit feststellen. Wenn wir allerdings genauer, d.h. inhaltlich fragen, worin sich diese Gleichheit zeigt, welche Gemeinsamkeiten diese beiden Kulturen miteinander haben und was sie verbindet, werden wir eine dritte Stufe der Beziehung ins Auge fassen müssen.

3. Indem die andere Entität als eine andere Kultur begriffen wird, wird ihr ebenfalls Sinnhaftigkeit und eine Bedeutungsordnung zugeordnet. Hier würde die Anerkennung einen Schritt weitergehen als oben angedeutet und würde die andere

Kultur und ihre Sinnstruktur als normativ orientierte Ordnung begreifen. Hier würde die erste Kultur das Eigene im Anderen wahrnehmen, und zugleich das Andere im Eigenen anerkennen. Anerkennung impliziert auf dieser Stufe folgendes: Bestimmte Handlungsweisen der anderen Kultur werden nicht als unsinnig abgetan, der anderen Kultur wird ein Sinn, eine Bedeutung in sich zugestanden. Die andere Kultur wird als eine sinnhafte Entität, der Andere als ein sinnsuchendes Wesen verstanden. Da die unterstellte Bedeutungsordnung und Sinnstiftung mir fremd ist, geht diese Vorstellung von Anerkennung über meine Ordnung hinaus. So könnte man sagen: das Fundament des Anerkennens ist die Transzendierung des Eigenen.

Hier sehe ich einen Bezug zu Hegels Bewegung der Anerkennung, nämlich in der Transzendierung des einzelnen Selbstbewusstseins zum Allgemeinen, mit Hegels Worten: "*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist" (108). Dem mir Fremden ein normatives Sinn- und Handlungsgefüge zuzuschreiben, ist eine Überschreitung und Transzendierung der eigenen Beschränktheit. Dieser Begriff könnte dann auf Hegel bezogen gedacht werden, wenn er ein Allgemeines, die vereinzelt (Hegel würde von Besonderungen sprechen) Kulturen Umfassendes und darin Aufhebendes meint. Die Frage hier ist allerdings, was dieses Allgemeine sein könnte.

Können wir also den *Wir*-Begriff bei Hegel auf Kulturen anwenden? Würden wir die Kampfkonstellation der gegeneinander auftretenden Herrn und Knechtes auf die Begegnung von Kulturen übertragen, würde das als Moment den Kampf der Kulturen um Anerkennung mit sich bringen.

Weiterhin zeigen sich bei solch einer Anwendung des Hegelschen Begriffs der Anerkennung auf den interkulturellen Prozess folgende Probleme: In der *PhG* findet die Anerkennung zwischen zwei Bewusstseinsgestalten statt. Aber das erste Selbstbewusstsein setzt das andere Selbstbewusstsein. Von daher ergibt sich m.E. immer eine asymmetrische Struktur, die im Zuge der *PhG* erst in der Vernunft, letztendlich im Geist aufgehoben wird. Falls die Vernunft als ein eurozentristischer Begriff, der im Resultat der geistigen Entwicklung der europäischen Kulturgeschichte entstanden ist, abgelehnt wird, ist es in unserem Fall fraglich, worin eine übergeordnete Einheit bestehen sollte, in der sich Kulturen als gleichberechtigte begegnen.

Auch dass bei Hegel keine fremde Gestalten sich gegenüberstehen, sondern dass es eigentlich nur ein Selbstbewusstsein gibt, das sich verdoppelt und den Anderen als *sein* Anderes setzt, um zum Schluss ihn durch sich selbst wieder aufzuheben, macht Hegels Philosophie problematisch für einen weitgefassten Diskurs der Anerkennung. Denn im interkulturellen Bereich *gibt* es den Anderen als Fremden und zwar *gleichursprünglich* mit dem Eigenen. Er kann nicht als mein Anderer oder als von mir Gesetzter, Abgeleiteter verstanden werden. Er ist für sich und selbständig, so wie ich.

Wenn die jeweils Anderen / Kulturen als selbständige, freie, sinnhafte und gleichberechtigte Wesen sich wechselseitig anerkennen, dann erst kann von bestimmten Formen der Verständigung die Rede sein. Deshalb ist m.E. eine solche wechselseitige Anerkennung vorauszusetzen und zu verwirklichen, wenn wir von einem gelingenden interkulturellen Dialog sprechen wollen. Zugleich und notwendig bleibt die Frage, wie wir zur Anerkennung kommen.

Im Horizont dieser Frage wäre es notwendig, noch vertiefter die Bedeutung des Hegelschen Begriffs der Anerkennung zu untersuchen.

### Literaturverzeichnis

HEGEL, G.W.F. (1968ff.) *Gesammelte Werke*, Bd. 9: Phänomenologie des Geistes. Hg. im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

HEGEL, G.W.F. (1986) *Theorie Werkausgabe in 20 Bänden, Bd. 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Teil III. Die Philosophie des Geistes, mit d. mündl. Zusätzen*, Hg.: E. Moldauer, K. M. Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

DÜSING, E. (1986) *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel, Köln: Verlag für Philosophie Dinter.

DÜSING, E. (1990) "Genesis des Selbstbewusstseins durch Anerkennung und Liebe. Untersuchungen zu Hegels Theorie der konkreten Subjektivität". In: *Lothar Eley (Hg.): Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, (S. 244-279).

HANSEN, F-P. (1994) *G.W.F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“*. Ein einführender Kommentar, Paderborn u.a.: Schöningh Verlag.

HONNETH, A. (1992) *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.

IBER, C. (2004) "Selbstbewusstsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes". In: *Arndt, Andreas/ Müller, Ernst (Hg.): Hegels >Phänomenologie des Geistes< heute*, Berlin: Akademie Verlag, (S. 98-117).

JANKE, W. (1972) "Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr". In: *Philosophische Perspektiven 4 (1972)*, (S. 211-231).

MARX, W. (1986) *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a.M.: Klostermann Verlag

SIEP, L. (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg i. Br. u.a.: Alber Verlag.

SIEP, L. (1998) "Die Bewegung des Anerkennens in der *Phänomenologie des Geistes*". In: *Dietmar Köhler/ Otto Pöggeler (Hg.): G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, (S. 107-127).

TAYLOR, C. (1997) *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas. Aus.d.Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.

## Reflections on Parmenides' Monism

### Abstract

In this article, I attempt at exploring Parmenides' understanding of Being, that is, the notion of *esti*, and the basic function of *esti* in his overall monistic vision. I also discuss, in this context, the identity of *einai* and *noein*, the internal connections between *esti* and *aletheia* as well as what he means by the concept of *logos*. I argue in detail that Parmenides' monism has a very peculiar character in that he does not speak about one big single entity, but about the uniqueness of Being itself as the ground of all things in the cosmos. In that sense, one can qualify it as non-material monism and, at the same time, as non-ontical monism. But it also contains an identity philosophy, that is, the view that Being can only be spoken of in terms of identity statements. I try to develop the thesis that it is possible to interpret Parmenides' reflections on *esti* with respect to the difference between Being itself and a being, (the ontological difference) which, arguably, corresponds to the way Parmenides contrasts *esti* vis-à-vis plurality and change, while identifying the former with pure being (*to eon*) and the latter with non-being (*to me eon*).

### Key Words

*Esti*, *Aletheia*, Monism, Identity, Ontological Difference, Plurality, *Logos*, Non-Being.

## Parmenides'in Monizmi Üzerine Düşünceler

### Özet

Bu makalede, Parmenides'in Varlık anlayışını incelemeye teşebbüs ediyorum, yani *esti* kavramını ve onun tüm bir monistik bakış içerisindeki temel fonksiyonunu. Bu bağlamda, *einai* ve *noein*'in özdeşliğini, *esti* ve *aletheia* arasındaki içsel bağlantıları ve aynı zamanda Parmenides'in *logos* kavramıyla neyi kastettiğini de tartışıyoruz. Ayrıntılı bir şekilde, Parmenides monizminin son derece kendine has bir karaktere sahip olduğunu, çünkü O'nun tek bir devisa varolan şeyden değil de, bizzat Varlığın herşeyin esası ve temeli olarak biricikliğinden bahsettiğini öne sürüyorum. Bu anlamda, o, maddi-olmayan monizm olarak, ve aynı zamanda ontik-olmayan monizm olarak nitelendirilebilir. O, ayrıca, bir özdeşlik felsefesi ihtiva etmektedir, yani Varlık hakkında yalnızca

---

\* Yrd. Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

özdeşlik cümleleri kurulabileceği görüşü. Parmenides'in *esti* üzerine mülâhazalarını bir varolan ile Varlık arasındaki ontolojik fark açısından yorumlamanın mümkün olduğu tezini geliştirmeye çalışıyorum. İddia edilebilirse, söz konusu ontolojik ayrıma Parmenides'in *esti* ile çokluk ve değişim arasında kurduğu zıtlık karşılık gelmekte, beriki saf varlıkla (*to eon*), öteki ise varolmayanla (*to me eon*) özdeşleştirilmektedir.

### Anahtar Kelimeler

*Esti, Aletheia, Monizm, Özdeşlik, Ontolojik Fark, Çokluk, Logos, Varolmayan.*

Monism is held to be the doctrine that there is only one entity. The doctrine is one of the most pervasive themes of the whole history of ontology. As a matter of fact, ontology, that is, philosophical reflection on the nature of Being, started out as monism in western Anatolia with such Ionian thinkers as Thales and Anaximander. We might say that philosophy has first shown itself as monism in ancient Greece. Accordingly, it is striking that monism, taken historically, proves to be the very first intuition of philosophical reflection. It is, however, to be noted that early Greek thinkers who began by positing one ultimate reality that is capable of explaining everything and all diversity of observable natural phenomena did this by tacitly presupposing that all is actually one. In other words, emerging almost instinctively a particular monistic insight has determined the inception of philosophy. Only later did philosophers like Empedocles and Democritus, begin to wonder about the possibility of a multiplicity of ultimate entities, about the world as a plurality of some sort. So they came to be aware of this monistic presupposition and confronted it in various ways.

One might argue, along these lines, that it is ultimately with Parmenides that monism becomes a mature self-conscious position, which means, comes to be reflectively convinced of the necessity of unity as such. This unity is the unity of Being<sup>1</sup> that lies far behind and beyond the deceptive plurality of beings. On that basis, one might argue that Parmenides is the first true monist of the history of philosophy, but at

<sup>1</sup> Parmenides' principal notion is "esti" which in Greek is a very rich notion and certainly means more than the "be" of English. It concatenates the senses that English might tend to dissociate, such as "is" (copula) and "exists". It also involves an implicit subject; "it is", "it happens to be", "it exists", "it is the case", "it obtains", "it is true", "it occurs", "it is present", "there is" etc. Thus we should keep in mind that it can only imperfectly be rendered as Being. Parmenides sometimes uses its infinitive form "einaí". Even though we will, in the present article, mostly use Being (with a capital) to render it, sometimes it will seem preferable to employ directly the Greek word "esti", as well. I made use of many translations of Parmenides' poem preferring to exploit in the quotations the ones I deemed most successful, with sometimes slight alterations on the basis of my interpretation. For the most part, however, I took John Palmer's translation as standard and reworked it in accordance with my interpretation. In addition, so as to give the reader freedom for his/her own interpretation in this regard, I provided the original Greek expressions in crucial places.



the same time, he is perhaps the most idiosyncratic monist of all, for reasons which will constitute the focus of the discussion to be carried out in the present article.<sup>2</sup>

First of all, to understand the sort of monism found in Parmenides, the chief point to note is that Parmenides does not posit one ultimate physical entity, i.e., cosmos (material monism), but the non-entitative ground of entities as a whole. This is because, Parmenides thinks, entities (whether physical or not) lead to innumerable puzzles, confusions and contradictions if they are taken as grounds in themselves, as self-sufficient for their ontological explanation. Thus Parmenides would insist on a categorically different level of explanation and would reject not only water, air or Democritian atoms but also any possibility of Platonic forms and Aristotelian substances as fundamental. Thus the ground and explanation is Parmenides' starting-point, which stipulates that there must be *only* one ultimate ground accessible only to thinking, not to senses which by nature involves plurality and change. Crucially, what we call "ground", the Presocratic philosophers called *arkhe* (ἀρχή); for the Presocratics, including Parmenides, the pursuit of wisdom (later called *philosophia*) was, first and foremost, a search for the *arkhe* of all things. *Arkhe* means starting-point, governing and sustaining power, source, origin and principle. *Arkhe* as such was something on the "ground" of which things and the world get their simple and ultimate intelligibility, their explanation and their truth. In virtue of being a ground for all the plurality of sensible beings and thus categorically higher and superior to them, this ground must represent Being in the truest sense of the term, as compared with beings accessible to us through sense perception. Taken in the Greek context, For Parmenides, then, *arkhe* cannot be anything other than Being itself. As will be discussed below, beings become beings and step into the realm of *aisthesis* in and through the light they borrow from their *arkhe*, Being itself. "Be" is manifested in entities, but, strictly speaking, does not belong to them. Thus for Parmenides Being functions as a ground (or *arkhe*) in the sense that it makes entities entities and that entities *are* entities "owing" to Being. There is a sense, however, in Parmenides that because Being is the governing source (ground, *arkhe*) which makes things be, it deserves to be designated by "be" in a more primordial and perfect sense than the entities, which taken independently of, or apart from Being (i.e., taken purely in themselves) are simply not (*me eon*). This might be why he speaks of *esti* as *eon* in the Fragment 8 (more on this below).<sup>3</sup>

So, interestingly enough, Being itself becomes an active force as an absolute, atemporal ground and in this way serves the need for a ground function. This seems to be a crucial point about Parmenides' Being. It cannot involve change, for change, when thought in relation to being itself, would imply nothingness as part of its essence, because change presupposes a movement through different states. In other words, difference in Being presupposes nothingness in Being, and this is an apparent

<sup>2</sup> Similar views seem to have been expressed by the Eleatic predecessors of Parmenides (e.g., Xenophanes), but we do not know much about them. I think, in this context, it is reasonable to assume that Parmenides represents the culmination of the Eleatic school. Yet, it is also important that Parmenides' position represents a contrast against Melissus' material monism.

<sup>3</sup> An interpretation of Parmenides in terms of ontological difference such as the one we will present here is thus possible on that basis.

contradiction in terms, because nothingness cannot “be”. The pure simplicity of Being automatically rules out change and movement, and therefore time; Being, in itself, is pure constancy and timelessness. Being (*esti*), so to speak, shines, in an eternal now, upon beings making them what they are.

As indicated above, Parmenides' word is *esti* (or *einai*) which is usually translated as Being (with the capital “B”). The most basic point to be made about Parmenides' thought relates to a correct understanding of *esti*. As suggested, *esti* is not a being, rather it is the very phenomenon of Being itself. That is, *esti* means “is”, understood not simply as a copula, but as a verb, indeed as a reflexive verb: as an activity which happens in such a way that it determines all meaning and truth we attach to things. Heidegger's notion of ontological difference might be of help here, that is, the view that there is a fundamental difference between a being (*Seiende*) and Being as such (*Sein selbst* or *Sein als solches*).<sup>4</sup> Heidegger himself interprets *esti* as *Anwesenheit*, namely Being as presencing, and argues that the experience and understanding of Being as *Anwesenheit* constitutes the Greek beginning which has been lost in the ensuing philosophical tradition. That the difference between a being and Being itself is crucial to the sense of *esti* and that Presocratics keenly understood such difference is most clearly evidenced in the famous assertion of Parmenides' younger contemporary, Protagoras: “Man is the measure of all things, of being (*ton onton*), that it is (*hos estin*), of non-being (*ton de ouk onton*), that it is not (*hos ouk estin*).” When Parmenides says that “thinking (*noein*) and being (*einai*) are one and the same” (Fr. 3), it is evident that *esti* and *einai* are the interchangeable terms for him. Consequently, Parmenides' monism requires that we should modify the standard or conventional description of monism presented in the introduction of this paper, namely the view that only one entity exists. This is not monism in Parmenides' sense, since for him, *esti* is not an entity at all.

What is crucially linked with this is the point that Parmenides' Being involves necessity:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι

The one that is and that it is not possible for it not to be (Fr. 2.3)

πάμπαν πελέναι χρεὼν ἔστιν

Being is necessarily, totally (Fr. 8.11)

Being (*esti*, *einai*, or *pelenai*) alone must be, and cannot fail to be, while it is impossible for nonbeing (*meden*, *me eon*) to be. It follows that necessity (to be) already belongs to the essence of Being as such. To be is already to be necessarily. In this connection, *Ananke* (as well as *Moirai* and *Dyke*) is just another name for the radical necessity which is *esti* itself, for nothing can, by Parmenides' own premises, limit *esti* from outside; *esti* is unlimited and infinite, that is, *apeiron* in the truest sense of the

<sup>4</sup> For ontological difference (*ontologische Differenz*), see *Basic Problems of Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), pp. 17-18, 24, 52, 72, 120, 225, 227 ff., 318 ff. Ontological difference is implicit to the whole account of *Sein und Zeit*, but not examined there in detail. Even though here I read Parmenides mainly on the basis of ontological difference, my treatment of Parmenides, on the whole, differs from Heidegger's, as a careful reader will easily notice.

word. This is largely the same point Avicenna makes with his key phrase “the necessary of Being as such” (*wajib al-wujud bi-dhatihi*), which is “pure being” (*wujud mahz*), “pure thinking” (*aql mahz*) and “pure good” (*hayr mahz*). Avicenna is another thinker who thought of necessity (*wujub*) and Being (*wujud*), and by the same token, contingency (*imkan*) and beings (*mawjudat*), as strictly together.<sup>5</sup> It seems Avicenna is quite explicit in identifying Being itself as something purely divine, however. This is, in fact, not something accidental, rather we see that Avicenna accomplishes a comprehensive dialogue with Greek philosophy. Then plurality, i.e., all entities in the spatio-temporal world, is characterized by possibility, that is, possibility to be or not to be, or say, contingency. Accordingly, *esti*, as distinct from beings, means necessity and is necessarily (i.e., essentially) pure, whole, complete, unchanging, One. Of course, given that for Parmenides *esti* is simple sameness, each of these latter attributes should imply all others and mean the same things.

A curious point here, is that if Being is also activity, more specifically the activity of thinking, this would seem to imply that this unusual sort of activity can never involve any change and movement. That being is also activity unequivocally follows from Parmenides' (afore-mentioned) assertion concerning the identity of *noein* and *einai*:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. / For it is the same to be and to think.

To reflect fully the emphatic tone of the expression, we can also read it as: “For to be and to think are one and the same”, which has the virtue of conveying us the connection between “one” (*hen*) and “the same” (*to auto*). Being is purely One, thus self-same, thus unique. Anything to be said of Being then must fall in this area of identity, be determined by this identity (i.e., identity with Being itself) for the essence of Being cannot admit otherness and difference. For the same reason, it is quite possible to construe Parmenides' thought as an “identity philosophy”, which also might mean that he is the purest monist the history of philosophy has ever witnessed:

Οὐδὲ διαμερτόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον·

Nor does it have parts, for it is totally self-same (Fr. 8. 23).

Ταυτὸν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται

It lies in itself alone, remaining itself the same in the same (Fr. 8. 29)

ἑωυτῷ πάντοσε ταυτὸν / every way the same as itself (Fr. 8.57)

*Esti* is pure (unmixed), simple (partless), absolute (unconditioned) and self-same (no otherness attachable to it, thus not liable to predication in the Aristotelian sense).

Consequently, when Parmenides says that Being and thinking are one and the same, this can only be interpreted as meaning that Being is activity and that this activity is thinking. This thinking, in turn, must be identical with truth (*aletheia*), for it cannot subsequently or on occasion set itself into a certain relation or movement towards truth as that which normally and originally stands apart from it, given that such activity cannot accept change and process. Thus thinking oriented to truth as its objective cannot be the case. Rather thinking is always truth itself. Accordingly, the modern distinction

<sup>5</sup> Avicenna, *The Metaphysics of the Healing*, book 1, ch. 6-7, book 8, ch. 4-7.

between truth and reality (Being), too, is alien to Parmenides' conception (as are the distinctions between subject and object, mind and external world), for there cannot be any distinction, from Parmenides' perspective, between truth and thinking, once time and process are ruled out and thinking is raised to the simple and absolute level of Being, to the level of pure identity with Being.

It is clear that Parmenides, unlike those philosophers coming before him, can no longer argue for a single underlying stuff as the source and ground of all things. Rather the true reality cannot belong to this realm of plurality and change, since plurality and change are inextricably linked with non-being (*me eon*) (more on this below). It follows that the realm of plurality and change cannot be real in the true sense of the word. One might well conclude that the true reality (*esti*, i.e., Being in the pure sense) stands on a categorically higher level. This is another way of saying that *esti* is transcendent. That level of entities subject to change, time and movement which we experience through sense perception must be only deceptive with regard to the transcendence of "Being without qualification." However, even if *esti* is transcendent, it must be present in all things insofar as they *are*. This transcendent presence can show itself, can happen in no other way, but only in and through thought. Nonetheless, this self-showing, to be a genuine self-showing, cannot use thinking as an instrument and hide its true character behind it in such a way that thinking becomes merely an epiphenomenon. Instead, it must determine thinking wholly and absolutely, that is, in such a way that it must show itself in its own identity, which is to say, as thinking.

As is well-known, Parmenides puts forward two paths (the first path as truth's own path and the second path as the alienated path, the path of *doxa*, which is followed by most people, "mortals") that describe the way humans do in fact live, that is, are related to truth. He holds that the path to *esti* is radically remote from "the beaten path of humans," against which the Goddess warns denouncing it as a path involving no truth, that is, no real understanding and no real ground for human beings. Truth is simply and necessarily the truth of *esti*, which is categorically closed to those who confine themselves to "the beaten path of humans" (ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου, Fr. 1.27). Here truth as the truth of *esti* cannot just mean truth "about" *esti* as something external to it and somehow related to it as its corresponding description. It essentially means that truth belongs to *esti* and to it alone. In this sense, it can only be understood as issuing from *esti*, as its self-disclosure. In fact, at that level, it also should become clear that we cannot make a distinction between *esti* and self-disclosure, that is, between *esti* and truth: *esti* discloses itself as itself. Hence *esti* and truth (*aletheia*) are the same in the sense that there can be no "otherness" between truth and *esti*. When Parmenides speaks of the "unshaken / untrembling heart of well-persuasive truth" (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ, Fr. 1.29), he means to indicate its origin ("unshaken heart") in *esti*. In addition, truth in its original essence as the self-disclosure of *esti*, Parmenides argues, makes possible genuine persuasion for human beings.<sup>6</sup> It alone involves true trust. The

<sup>6</sup> Heidegger interprets *aletheia* as unveiledness or unconcealedness (*Unverborgenheit*) and argues that this is the original sense of truth presupposed in all correct propositions. Presocratics experienced truth (i.e., *aletheia*) always in relation to *lethe* (veil, veiledness), that is, as unveiledness. This etymology is something which crucially informed the early Greek

identity of truth (*aletheia*) and Being (*esti*) is the very ground of the identity of thinking (*noein*) and Being (*einai*).

If the above interpretation is justified and thinking is not a “process” oriented to some truth (or truths), but the pure and reflexive activity of Being, then it seems to follow that thus conceived thinking is absolute truth in activity. Thus, in the following words, Parmenides seems to indicate the ultimate identity of *arkhe* and *telos* in the activity of thinking:

Εὐνὸν δὲ μοὶ ἔστιν, / ὀπλόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.

For me it is all the same / from where I am to begin; for that is where I shall come back again (Fr. 5).

As suggested, Being is categorically exempt from any ontic characterization. It is not something like water or air; you cannot find it within the realm of plurality. Being is also to be distinguished from “cosmos”:

οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον.

Neither being scattered everywhere in every way in a world order (*cosmos*), nor being brought together (Fr. 4).

Yet it is, as pure awareness (*noein*), that makes possible the presence of entities to us even when entities are absent and not concretely present.

Λεῦσσε ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεδαίως

Behold things that, while absent, are steadfastly present to thought (νόῳ) (Fr. 4.1)

Therefore “only judge with logos” (κρῖναι δὲ λόγῳ, Fr. 7.5) through which this meaningful presence, this transcendence in beings becomes open to humans, comes to light (the first path of inquiry, the path of *aletheia*). No doubt, *logos* is not only one of the crucial words of Parmenides’ poem, but also of the whole Greek thought from the beginning to the end. In and as *logos, esti* gives itself to humans, that is, as the meaning dimension of the whole realm of entities. *Logos* is the saying of *esti* and as such it is what grounds language as the articulation of meaning through words. In this way, words become more than mere sounds, but “saying”. Greeks had several words for “saying” or “speaking”; *legein* (hence *logos*), *eipein* (hence *epos*) and *phasthai* (speak immediately for oneself or another, aorist middle). *Legein* and *phastai* can be found in Parmenides’ poem used more or less in the same sense. *Phastai* is a reflexive word which comes from *phao* (light), and is closely linked with both *phainestai* (showing oneself) and *physis* (nature as shining forth) and *apo-phansis* (showing-forth in speech).<sup>7</sup> In saying

---

consciousness of *Aletheia*. After P. Friedlaender’s meticulous philological attack, such an etymology Heidegger proposes for *aletheia* seems now less credible. For Friedlaender, even Homer did not understand *aletheia* as *a-letheia*. (see P. Friedlaender, *Plato I: An Introduction*, trans. H. Meyerhoff, New York: Pantheon, 1958). However, we need not make such an etymological-historiological case, as far as Parmenides is concerned. As N-L. Cordero points out (p. 30, footnote 106), Fr. 1 (9-18) where we have such metaphors as going “from night into light”, “pushing veils from heads”, “opening of gates”, already suggests such an unveiling as essential to *aletheia*, perhaps not etymologically, but philosophically.

<sup>7</sup> Here and elsewhere in this article I owe a lot to an interesting study by Raymond A. Prier on this issue. See *Thauma Idesthai: Sight and Appearance in Archaic Greek* (Florida: University Presses of Florida, 1989).

Being (the first path of inquiry), Being (*esti*) lights itself up, whereas people in ordinary ways of saying (the path of *doxa*) are typically heedless of this self-disclosure which gives and grounds the *cosmos*. Parmenides' text intimates that reaching the level of such saying and the adequacy it requires is a real challenge for human beings. Not habit, not commonsense, not sensible things, not the world of plurality which we tend to take as first and foremost, but rather *logos* is essential here; hence our need in inquiry to follow the only path leading to *esti* and away from the habitual level of plurality and the senses. For *logos* is not a human power, but something with which we humans as humans are in touch.<sup>8</sup> And it would not be wrong to contend that this being in touch with *logos* is what gives us our humanity, is what distinguishes us. (In fact, this view seems to be the characteristic of, almost, the whole Greek tradition from Heraclitus to Stoicism). Thus *logos* should be the same as *noein*, or *nous*, pure awareness exclusively through which distinction and primacy of *esti* can first be discovered and experienced. In fact, what Parmenides means by "habit" (ἔθος, which is linked with "ἔκτος") is just "the beaten path of humans", that is, "common sense" in the sense of commonly accepted and prevailing opinions (*doxai*) of people. Habit is also crucially connected with sense experience. On the one hand, habit arises from an accumulation of blind experiences; on the other hand it is structured and guided by, and is thus a function of, common sense. Therefore, common sense here means the supremacy of usualness and commonality. Hence when Parmenides rejects sense perception as blocking authentic experience of truth/Being, he does not understand it in the modern epistemological sense as neutral and objective act directed towards pure or brute facts: He would argue that there is no such a thing at all. Rather he conceives of it in relation to a "path" (ὁδός), i.e., a whole way of being we are ordinarily in. As far as our primordial access to truth is concerned, he puts into question the primacy of thus-conceived senses in favor of the primacy of *logos*. If *logos* is thinking as saying and expressing Being, then, we might suggest, *logos* is Being that animates and determines language and makes humans meaning-related beings.

Thinking and that because of which there is thinking are the same, since without *esti*,

thanks to which it is expressed, you will not find thinking, for there is not and there will

not be anything else apart from that which is being." (Fr. 8. 34-43)

Anthony Kenny provides an interesting translation of the same lines:

to think a thing's to think it is, no less.

Apart from Being, what'er we may express  
thought does not reach.<sup>9</sup>

Accordingly, all thinking is, at bottom, thinking of Being; thinking is just the expression of Being and therefore belongs to Being. Thinking cannot contain anything

<sup>8</sup> As Heraclitus puts it: "τοῦ λόγου δ' ἐόντος ζυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἴδιαν ἔχοντες φρόνησιν" ("even though *logos* is common to all, people live as if they had a private understanding of their own.")

<sup>9</sup> Anthony Kenny, *Ancient Philosophy*, p. 204.

apart from Being, for anything apart from Being is not, and what is not can neither be said nor be thought of. Thinking expresses beings only insofar as they *are*. Precisely, it is only *esti* that can be “truly” said and thought. Error issues, in the path of *doxa*, from the fact that the latter is a path of people who are “confused” and “wandering”, “deaf and blind”, “undiscriminating hordes” etc., that is, lost in the plurality of visible and changeable things, in the world of taken for granted *endoxai*: the path of *doxa* is a path of thoughtlessness. Thinking of Being is self-disclosure. It follows that the first path of inquiry is the path of this self-disclosure. Parmenides’ expression (in Fr. 8.50) is interesting: “for here I stop my trustworthy account and thought (Ἐν τῷ σοι πάῳ πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα) of true reality (ἀληθείης).” From this sentence (the use of ἢ δὲ) it is easy to surmise that *logon* and *noema* are identical. As just indicated, *logos* and thinking are the same. Again Parmenides places an emphasis on its trustworthiness, or let us say, on the point that only inquiry into *aletheia*, into being itself, i.e., the first path of inquiry, possesses real trustworthiness. No other path is reliable. Parmenides claims that it must be infallible for it comes directly from Being itself and because thinking and Being in their pure senses are one and the same things. *Esti* is *aletheia*, true reality (or, what is the same, Truth itself). Consequently, we can say that *esti*, *logos*, *noein*, *aletheia* and *hen*<sup>10</sup>, among others, present themselves and become understandable only in terms of their radical identity.

As mentioned above, *esti* is not an entity; for although a particular entity may be absent, *esti* is never-ending or never-failing presence, the eternal now. This presence is essentially presence, that is, something open or given, to thought:

But behold things that while absent steadfastly present to thought  
for you will not cut off *esti* from holding fast to *esti* (Fr. 4).

Correspondingly, this presence as given to thought constitutes the essence of thought in such a way that without it thought would not be at all. Again we see that it is not possible for Parmenides to separate thought and *esti* into two different levels such that thought might be set over against *esti*. Rather, they are not (or, “not conceivable”) apart from one another; the pure act of Being is thinking. This is the basic sense of the identity Parmenides puts forward between *esti* and thinking.

When speaking of *esti* in the poem, Parmenides often appeals to (carefully chosen) metaphors: as a sphere (Fr. 8.43); as an “ethereal flame of fire” (Fr. 8.56); as light; and as sun (Fr. 9.15). Presumably, these are meant as lively metaphors. A metaphor (carry-beyond) in this context is a poetic expression that carries understanding beyond entities to Being itself. Hence Parmenides’ way of expression, like much of Greek thought, is unequivocally poetic. Otherwise, if *esti* were, for instance, something really spherical, it would then be something spatial and, like everything spatial, would be limited, a result which seems unacceptable in the face of his most basic claims, for the limit, as Aristotle concludes, “would function as a limit against the void” (*On Generation and Corruption* 325a17). A charitable reading would take the metaphor of

<sup>10</sup> In the fragmentary poem, *Peri Physis*, Parmenides speaks of *hen* (One) only in the adjectival form. However, *hen* in the noun form appears in Zeno’s fragments and in Plato’s *Parmenides*.

sphere as alluding to the perfection and self-sufficiency of *esti*.<sup>11</sup> As Parmenides urges “ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές / for it [esti ] lacks nothing at all” (Fr. 8.33).

Parmenides does not present us with a sort of physics, but rather a meta-physics as an identity philosophy. Actually, physics (cosmology) corresponds to the second path (*doxa*) which he excludes from the proper path of truth. People are typically found absorbed in the readily available, in plurality, in what is present and in the opinions and customs that embody this blindness and contribute to its predominance in their lives. The first path therefore requires a categorical move in which sight turns towards, is oriented “into light” (εἰς φῶος);<sup>12</sup> this path as the path of truth is “always oriented towards the rays of sun” (Fr. 15). Sight becomes lighted and with this light it turns into thinking. This light then is nothing other than *esti* (Being) itself which gives thinking its own essence, for without the insight of Being, thinking *is not* at all. This insight into Being is however nothing but the self-revelation of Being itself: thinking says (*fasthai*) Being and only Being. Keeping in mind the fact that “*fasthai*” stems from *fao* (light), we can say that thinking is self-revelation of Being whereby Being happens *as* Being, i.e., as meaningful, transcendent presence that lights up the non-being, the cosmic realm of entities. It is in this lighting up that meaning and Being overlap. Heraclitus’ assertion would befit Parmenides very well: “lightning rules in everything” (τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός). Accordingly, for Parmenides every meaning shines forth in the eternal now that underlies all presence and breaks forth into cosmos as light into darkness.

Consequently, *cosmos*, on this account, appears to be an intermingling and interplay of being (light) and non-being (night).

Since all things have been named light and night

and things in virtue of their powers have been given as names to these and to those,

all is full of light and dark night together,

of both alike, since nothing is with neither. (Fr. 9)

... ethereal flame of fire,

being gentle, most light, every way the same as itself

the opposite [is ] dark night, dense in form and heavy (Fr. 8)

You will know the aether’s nature, and in the aether all the

signs, and unseen works of the pure torch

of the brilliant sun, and from whence they came to be (Fr. 10)

... along this path [the path of *esti*, the first path of inquiry ]

signs are there, very many (Fr. 8:2-3)

Now in this context we can perhaps find an answer to the very question: how can Parmenides set out to provide a cosmology once he denies change, motion and plurality? Why does he include the way of *doxa* at length in the poem if he repudiates it? Is this merely the Goddess’ inoculation? A possible answer is that he does not deny

<sup>11</sup> Aristotle notes in *Metaphysics A* (1016b16-17): “This is why the circle is, of all lines, most truly one, because it is whole and complete (*hole kai teleios*).”

<sup>12</sup> Notice parallels with Plato and, most specifically, with “the cave allegory” presented in the *Republic*, VII.



change, motion and plurality at all. He denies it for the essential ground and *arkhe* (*esti*) of entities, not for entities themselves which seem to involve for their coming about a curious interaction of Being and non-being. This calls to mind certain Platonic dialogues (*Republic*, *Parmenides*, *Sophist* and *Timaeus*) where becoming, as opposed to being, somehow involves the entanglement of not-being (though it is not possible to discuss Plato's huge indebtedness to Parmenides here<sup>13</sup>). The interplay between Being and nothingness that characterize the realm of entities (*cosmos*) is necessary for the emergence and revelation (*aletheia*) of Being as Being, that is, it is necessary if we are to understand Being at all, if we are to engage with meaning. Our key assumption here is that for Parmenides entities do not possess Being at all: “Νυκτιφαῆς ... ἀλλότριον φῶς” / “shining at night with a foreign / borrowed light” (Fr. 14). Rather Being shows itself in entities and on this “ground” we can say that they *are*. To say an entity *is*, for Parmenides, is to say this: an entity exhibits Being, or equally, Being shows itself in an entity, just as some darkness is needed in order that light may manifest itself. So I would agree with Luchte: “The question is not that of Being – but of an account of change that allows us to disclose Being, or, at least, that aspect that *shows* itself.”<sup>14</sup> Therefore, when Parmenides says that “all is full of light and dark night together/or both alike, since nothing is with neither”, he refers to the ontological structure of entities which make up of *cosmos*. This ontological structure is based on intelligibility and self-disclosure (*noein* and *phaos*) which implies that entities are not entirely intelligible while Being is. When we understand entities we do this on the basis of *σήματα* (*semata*, as signposts of Being): that is, what is understood is actually nothing but Being itself. “ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ' / There are very many signs along this path” (Fr. 8.2-3) and “τῶ πάντ' ὄνομασται / To it all things have been given as names” (Fr. 8:39). Only Being is intrinsically understandable (Fr. 8.34-38). As suggested earlier, *esti* is transcendent meaningful presence in the entities.

So far we have interpreted Parmenides on the basis of ontological difference and have considered *esti* as the phenomenon of Being itself. However, one may well object that Parmenides sometimes uses the word *eon* (notably in Fr. 8) which signifies that which is, an entity. The question here arises: does Parmenides make Being (*esti*) into an object? Kahn finds this move in Parmenides' argument “illicit.”<sup>15</sup> Here I would argue that the crucial distinction Parmenides draws between non-being (*to me eon*) and being (*to eon*) can be construed as corresponding to the ontological difference between a being and Being itself. This reading may call attention to the obvious point that Parmenides places an exclusive emphasis on *esti* and *einai*. In Fragment 8, where he brings *to eon* to the fore, he also notes quite emphatically that “the decision about these matters hinges upon this; it is or not (*estin he ouk estin*).” In 6.1-2, he declares “for Being *is*, but nonbeing it is not” (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). And we should not

<sup>13</sup> It is almost evident that the very logic of being a “form” is taken from Parmenides' *tautologia* of Being. In this sense, as Palmer argues, Parmenides' influence on Plato goes even far deeper than that of Socrates. See John Palmer, *Plato's Reception of Parmenides* (Oxford: Oxford University Press, 1999). However, Plato's discussion of Parmenides for which the *Sophist* is presumably the supreme case reflects basically Plato's own *problematique*, not Parmenides'.

<sup>14</sup> James Luchte, *Early Greek Thought: Before the Dawn* (New York: Continuum, 2011), p.151.

<sup>15</sup> Charles Kahn, “The Thesis of Parmenides”, pp. 719-20.

forget that Parmenides presents a cosmology while at the same time expelling plurality and change from the level of *esti / einai*. According to this reading, *eon* does not refer to a being in the usual sense. Taken in the absolute, Being reclaims all the senses of “be” (which we might tend to attach to beings) so radically that while entities, in themselves, turn out to be devoid of Being in a world of plurality and change, Being (*esti*) itself needs to be understood as the pure source, the absolute concentration (πάμπαν πελέναι χρεών ἐστίν Fr. 8.11; Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν Fr. 8.25), and therefore also more worthy to be called that which is, *eon*. We might say that now at that pure level of Being, it no longer makes sense to speak of a distinction between Being and that which is. Hence we already encounter the expression in Fr. 6.1; “ἐὸν ἔμμεναι”, namely “that which is being, exists” or in Cordero’s translation, “by Being, it is.”<sup>16</sup> However, Being is Being as revealing itself (*aletheia*) and this happens in the otherwise non-existent world of multiplicity and change; Being is that which animates a realm of nothingness (*cosmos*), but remaining nonetheless categorically irreducible to it. If Being is self-revelation, then thinking is another name for this self-revelation, which only happens in human beings who are essentially in touch with *logos*. What is immediate to man is not sense-perception of entities, but *logos* (self-revelation of Being). Being is truly itself only in those human beings who can experience / say (πυθέσθαι / φάσθαι) Being as such, who think Being (the path of *aletheia*), thus letting self-revelation of Being in themselves, whereby Being lights up and humans become en-lightened. As Parmenides envisions it, this seems to be the ultimate mission of the path of *aletheia*.

Furthermore, in this context, even to use the expression “Being is predicated of X” is, strictly speaking, wrong because it implies that something different attaches to *esti*. Nothing can qualify or modify Being for nothing can be thought to be additional or in difference to its own essence which is thus an utter simplicity admitting no differentiation within itself. Then it is Being itself, simple, utter and pure, that is, “without qualification” (*haplos*). Neither is essential predication applicable to Being, for Being cannot be subsumed under a genus. (Moreover it is not a genus at all.) In short, *esti* can only be spoken of in terms of identity statements. Therefore, from a Parmenidean point of view, the Aristotelian *ousia* which is qualified by various properties, that is, a “subject of predication” (as this is developed in the *Categories*), can never serve such a ground function which is necessary for the explanation of beings as a whole, i.e., of plurality.

Nevertheless, it is worthwhile pondering some essential parallels between Parmenides’ *esti* and Aristotle’s *theos*. Seemingly, both ground the intelligibility of the universe; both represent absolute Being; both are timeless, and absolutely self-sufficient; both, pure activity of thinking; finally, both are essentially detached from the spatio-temporal realm.<sup>17</sup> However, we face a curious problem here. Parmenides’ Being (*esti, einai*) is not a subject of predication and not an entity, that is, it is not an *ousia* from which *kategoriai* can be discerned through a relationship of ontological

<sup>16</sup> Nestor-Luis Cordero, *By Being It Is: The Thesis of Parmenides*, p.63.

<sup>17</sup> Aristotle rightly transfers Parmenides’ notion of Being to the level of his “first philosophy”, and resists attempts to discuss it as a physical theory. See *De Caelo*, 298b14-24, *Metaphysics*, 986b14-18, *Physics* 184b24-185a12.

dependence. Although *esti*, like *theos*, is totally independent (*choriston*), as Parmenides conceives of it, from all beings, but it is not a “some this” (*tode ti*). Aristotle’s *theos* is an *ousia* (i.e., that which is in the fundamental sense) from which, as it were, any talk of being proceeds at bottom as an abstraction. Even though Aristotle sees a distinction between *ti esti* and *ei esti* (e.g., the *Posterior Analytics* 92b), and between *einai ti* and *einai haplos* (e.g., *Metaphysics Z*, 1030a), for him to be is, in the privileged sense, to be a substance (*ousia*), i.e., being both some this and independent, which, in turn, requires that *ousia* be qualified by certain (essential and accidental) properties. Indeed, everywhere Aristotle emphasizes the distinction between substance and its attributes (categories), the latter is dependent on, yet distinct from, the former, as a distinction which is logically and ontologically indispensable.

As indicated above, because of the necessity that Being is utterly simple and pure, Parmenides cannot introduce any distinction between being (*ousia*, substance) as the independent bearer of properties and properties inhering in that substance as parasitical or dependent entities. Symbiosis between the two (because substance without properties is also unthinkable) would again lead to a supposition of an otherness inhering or found somehow in Being, which would result in a confusion of nothingness with Being. Indeed the concept of substance is not possible without this symbiosis, which Parmenides would not apply to Being in the pure sense (*esti*). In other words, logically constitutive to the concept of *ousia* (beingness) is the concept of “property” (categories as well as essential properties which relate the substance to species and genus). If an Aristotelian categorial scheme is ruled out, the concept of Being as subject of predication is also ruled out. But in passing we should concede that concerning Being Aristotle already writes that it is not a genus.<sup>18</sup> Hence speaking of Being becomes a *tautologia*, as Heidegger notes in relation to Parmenides,<sup>19</sup> that is, “saying the same”, for Being is utter (i.e., “unqualified”) sameness. On the other hand, that which involves total sameness must be perfectly unique. Therefore, in the Parmenidean ontology there cannot be a place for substances as self-sufficient and independent entities which serve as the ultimate subjects of predication. This is not only because *esti* is not a substance at all, that is, not a subject of predication; it is also because self-sufficiency and independence follow from *esti* (as Being without qualification) and are not to be found at the level of entities.

Some parallels between Aristotle and Parmenides, albeit not perfect, can be drawn which may be helpful for an understanding of Parmenides’ monism. Additionally, this parallelism is easily understandable once it is granted that Aristotle’s thought (together with Plato’s) already contains a crucial Parmenidean element. We may only touch on the fact that in Aristotle’s case, unity is understood as the pervasive identity of intelligibility (*ousia* as form) and ontological ground (*ousia* as pure activity, *energeia*), a position which has its roots in Parmenides, namely in the identity of *noein* and *einai*. Aristotle’s *theos* is pure activity of thinking and as such pure activity of Being. Despite this crucial common ground, Parmenides, as already suggested, would

<sup>18</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, 92b13.

<sup>19</sup> “Heidegger’s Last Seminar” (1973), trans. I. Thompson, available at [www.unm.edu/~ithompson/heid\\_trans01.html](http://www.unm.edu/~ithompson/heid_trans01.html).

not argue that *esti* is an *ousia*. *A fortiori*, he could not be saying that there is one supreme and primary entity prior to all else. He rather says that Being in its pure, absolute, non-temporal, unchanging, in short definitive, sense is self-identical, One, unique and simple. Its unity is also the unity of pure activity of thinking.

This also invites a brief comparison with Spinoza who argues that only one entity exists and this entity is to be interpreted as a substance. A substance is that which exists by itself and is conceivable only through itself. There can be but only one substance. It is as such the principle (“ground”) of Spinoza’s mechanistic universe. Spinoza’s substance, as contrasted with Parmenides’ *esti*, has two features; (1) it is a mechanistic principle behind all natural facts, that is, the mechanistic intelligibility of things and (2) it is the ultimate subject of all predication. Considered from a Parmenidean point of view, Spinoza presents us with merely a physics and deals with the phenomenon of Being in this framework, which in turn means that Spinoza is working essentially within the sphere of *doxa* and can never rise up to the true level of Being. What Spinoza does is just round up and pack the plurality of entities into a big single entity called nature (or thought, or God) and say that there is only one whole nature, one whole mechanism such that every other thing is in some way or another is an aspect of this big machine. Hence Parmenides’ monism, unlike Spinoza’s, cannot be understood as the view that only one entity (or substance) exists. Neither would he say that the sum of all things with a necessary rational order makes up *esti* (Being). If Spinoza argued against Parmenides that something is intelligible only in terms of its properties, he would perhaps counter that there is an inherent difficulty in understanding the assertion that something is intelligible in terms of something else.

It is true to say that Parmenides’ account involves the idea that to do justice to the phenomenon of Being itself we need to resort to “the simplest sufficient ontology”, to use Jonathan Schaffer’s phrase. Observing that commonsense is divided between the methodological demand for “the simplest sufficient ontology” and the pluralism of sense-perception (“folk mereology”), Schaffer (who is some sort of modern-day Spinozist) maintains that we should opt for the former and “paraphrase away” the latter: “for what could be simpler, or more elegant, than a one-object ontology?”<sup>20</sup> This one-object is the whole concrete world (or “one vast world-atom”). But it should be apparent from the foregoing discussion that Parmenides does not feel himself bound by such an either/or. If we can understand “commonsense” here, as Schaffer appears to, in the sense of the most basic assumptions that seem to be operative in all thinking, then we can say that commonsense is not divided for Parmenides, because he does not speak about entities, but rather about the phenomenon of Being itself; utterly simple and pure Being (the path of truth, of *aletheia*) is not incompatible with an acceptance of the plurality of entities, change and motion (the path of *doxa*) provided that the former is appreciated as the essential ground lying beyond, animating and enabling the latter. *Esti*, thus, as the identity of meaning/thinking (*noein*) and Being (*esti*, *einai*) is the precondition of there being any entity whatsoever. All entities, so to speak, shine in the light of this pure act of Being (i.e., in *esti* as the identity of Being and thinking), and thus “are”. All entities are (“found”) in Being, have their Being, that is, “are” or “exist”.

<sup>20</sup> J. Schaffer, “From Nihilism to Monism”, pp. 187-188.

The most serious problem (thus construed) Parmenides might face here is that it is not at all obvious how Being in Parmenides' sense can function as a causal power. If one interprets Being as *arkhe* and as ground for all cosmos and beings, is it required that this grounding function must also involve a causal power and efficacy? Then, is not Parmenides' Being something too abstract for such a task? Presumably, we cannot give any satisfactory answer to this question given the material limitations of Parmenides' text. One thing, however, we might note, in this connection, is that it is very much the same problem which Plato faces in asserting forms as causal powers over sensible things, the problem which spurred Aristotle's criticism that found profound expression in the whole natural philosophy of the latter.<sup>21</sup>

I would conclude by touching upon one additional problem, which I find in Charles Kahn's interpretation of Parmenides and which, as I see it, reflects a typically modern misconception about Parmenides' thought. Kahn interprets Parmenides' poem in terms of a methodological priority of knowledge over ontology and cosmology, which he thinks is really essential for Parmenides: "... with his characteristic sense of logical order, he puts the question of knowledge first, as methodically prior, as the architectonic question which assigns to other questions their proper place."<sup>22</sup> He concludes that Parmenides fundamentally means *esti* in a veridical sense, that is, Parmenides makes an epistemological point about human beings' relation to the things: "something is" means "something is true". There cannot be such thing as knowing non-being. However, contrary to Kahn's claims, this reduces what Parmenides has to say to mere triviality (which is belied, among others, by the fact that Parmenides' legacy in Plato, Aristotle and Plotinus, and thereby in the whole western tradition, has proved to be enormously significant). This is because Kahn, despite all the remarkable ingenuity of his treatment of Parmenides, takes for granted the modern platitude that when we speak about Being, we just speak about aspects of objects, that Being is something exhausted by entities. In fact, for Parmenides, as discussed above in detail, exactly the reverse is the case; by Being, beings are, not vice versa. *Esti* is the ground in which beings come to "be" beings. "Something is" means Being (*esti*) shows itself up (*aletheia*) in and through that thing, a happening (*physis*) that is not reducible to that thing brought to light: "something is" means "something is brought to light", "something shines". Stated otherwise, the phenomenon of Being (*esti*) presupposes the phenomenon of meaning (*aletheia*).

On the other hand, nowhere in the *Peri Physis* we can find any indication or support for the epistemological priority Kahn speaks of. This way of reading seems unwittingly to impose our (taken for granted) modern sense of philosophy on Parmenides; an anachronism is the case here. This seems to be alien to Parmenides for whom *esti* reveals itself as truth (*aletheia*). No methodical strategy can really help here; all we can do is "orient ourselves attentively towards the sun" (Fr. 15), i.e., towards *esti* for its self-disclosure and keep our focus from being distracted by the world of *doxa*. Here we should not conflate method with path; while the former signifies a defined structure of research into entities, the latter brings out a whole way of life in which one

<sup>21</sup> See Plato's *Parmenides*, (133a-134e) where it is called "the greatest difficulty".

<sup>22</sup> C. Kahn, "The Thesis of Parmenides", p. 706.

stands in the world. A genuine path is oriented towards some overarching goal, and thus involves an acute self-awareness constituted by this goal. Hence Parmenides argues that the second path, namely the path of *doxa*, as different from the first path of inquiry devoted to *esti*, completely lacks this awareness. Any method, on Parmenides' account, falls outside the first path, in so far as it is by nature focused on plurality, diversity and change, that is, on non-being. The first path, accordingly, is not a path of systematic research, not driven by constructing an architectonic of knowledge at all. It is a simple path of thinking that experiences in itself the identity of Being with thinking. Such a path turns its vision into the simple and expresses it in pure simplicity as proper to itself.

Consequently, as I discussed above, Parmenides' monism is a non-material monism: it is not a one-sensible-thing (say, "cosmos") ontology. He also does not understand monism in an ontical way, does not say that there is just one entity or one kind of entity. Rather Parmenides' thought arises from an experience of the uniqueness and identity of Being itself as the transcendent ground of the possibility and intelligibility of all beings. It is the necessarily unchanging ground which can alone explain a world of changing entities which we deal with through sense-perception. This transcendent intelligibility, in turn, corresponds to the transcendence of pure thinking. *Esti* then is the true level of reality hidden in a special way from the ordinary way of looking which is captivated by plurality and change. As indicated, at that level, any talk of *esti* is conceivable solely as *tautologia* (ταυτολογία), i.e., "saying the same", which is most proper to its utterly simple and unique essence: this pure monism is, therefore, necessarily an identity philosophy. The proem also strongly suggests that the experience Parmenides conveys seems to have a strange revelatory dimension to it. Parmenides in the proem tells us that this radical insight into Being is given to him directly by a Goddess. One can quite easily observe that her presence bears a stamp on the text to such a remarkable degree that we cannot presumably set aside this Goddess connection as mere myth. As Kahn points out "Parmenides simply lets the divinity speak for herself."<sup>23</sup> In a special sense, *esti* seems to function as "divine, being in the center, governing all things, everywhere grounding / ruling over intermingling and birth" (ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ· πάντα ... ἢ ... τόκου καὶ μίξιός ἄρχει) Fr. 12.3-4. Perhaps Goddess whispered to Parmenides nothing other than her own truth (*aletheia*). In this case, it would not be entirely mistaken to assume that we witness, in this philosophical poem, Parmenides' highly unusual attempt to speak of the essence of the divine as Being itself.

## References

Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon (New York: Random House, 1941).

– *Metaphysics*, trans. H. Tredennick, 2 vols., Loeb C. Library (Harvard University Press, 1933).

Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*, trans. Michael Marmura (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005).

<sup>23</sup> C. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, p.706.

Cohen, S. Mark, Curd P., and Reeve C.D.C (ed.). *Readings in Ancient Philosophy*, 4<sup>th</sup> ed., (Cambridge: Hackett Publishing, 2011).

Cordero, Nestor-Luis. *By Being It Is: The Thesis of Parmenides*, trans. D. Livingstone (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004).

Gallop, David. *Parmenides of Elea* (Toronto: University of Toronto Press, 1984).

Heidegger, Martin. *Parmenides*, trans. A. Schuwer and R. Roycewicz (Indianapolis: Indiana University Press, 1998).

–“Heidegger’s Last Seminar” (1973), trans. I. Thompson, available at [www.unm.edu/~ithompson/heid\\_trans01.html](http://www.unm.edu/~ithompson/heid_trans01.html).

Henn, Martin. *Parmenides of Elea: A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text* (Westport: Praeger Publishers, 2003).

Kahn, Charles. “The Greek Verb To Be and the Concept of Being”, *Foundations of Language*, 2, 1966, pp. 245-65.

–“The Thesis of Parmenides”, *The Review of Metaphysics*, 22, 1969, pp. 700-24.

Kenny, Anthony. *Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

Luchte, James. *Early Greek Thought: Before the Dawn* (New York: Continuum, 2011).

Palmer, John. *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

–“Parmenides”, available at <http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>

Plato. *Sophist*, trans. Nicholas P. White (Indianapolis: Hackett Publishing, 1993).

– *Plato’s Parmenides*, trans. S. Scolnicov (Berkeley: University of California Press, 2003).

Sedley, David. “Parmenides”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge, 1998).

Schaffer, Jonathan. “From Nihilism to Monism”, *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 85, no. 2, pp. 175-191, 2007.

Spinoza, Benedict de. *Ethics*, trans. E. Curley (London: Penguin Classics, 1996).

## **Grek ve İslam Etkileri Işığında Süryanilerde Felsefi Düşüncenin Gelişimi<sup>1</sup>**

### **Özet**

Bu çalışmada, Mezopotamya'nın en eski halklarından biri olan Süryanilerin felsefe alanında yaptıkları çalışmalar ele alınacaktır. Bilindiği gibi felsefe, herhangi bir şahsa veya topluma ait değil insanların ortak malı, başka bir ifade ile kümülatiftir. Bir kültürden başka bir kültüre aktarılabilen, değişen ve dönüşen bir disiplindir. Daha önceleri Mezopotamya'nın eski uygarlıklarının elinde empirik karakterli iken Grek dünyasında a-priorik ve sistemli bir hale dönüşmüştür. Felsefe geleneği, Süryanilerin de içinde bulunduğu birçok etno-dinsel topluluk tarafından Doğu'ya ve oradan da İslam dünyasına aktarılmıştır.

Bu çalışmada, ilk olarak felsefi düşüncenin Süryanilerin elinde aldığı karakteri analiz edilecek, ikinci olarak Grek düşüncesinden İslam kültürüne uzanan süreçte Süryanilerin katkıları analiz edilecektir.

### **Anahtar Sözcükler**

Felsefe, Süryani Düşüncesi, Grek Düşüncesi, İslam Felsefesi, Çeviri Hareketi.

## **Development of The Philosophical Thought in Syrians in Light of Greek and Islamic Influence**

### **Abstract**

In this study, the philosophical works of Syrians, who are one of the most ancient communities of Mesopotamia, will be discussed. Philosophy -as it is known- does not belong to any person or community but it is the common property of all people. In other words, it is cumulative. It can be transferred from one culture to another and it is a discipline that has changed and has been transformed. While philosophy had an empirical character in the hands of the oldest civilizations of Mesopotamia, it has transformed into an a priori and systematic state in the Greek

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü [nesimdoru@artuklu.edu.tr]

<sup>1</sup> Bu makale, 20-22 Nisan 2012 tarihinde Mardin'de düzenlenen *I. Uluslararası Süryani Sempozyumu*'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.



world. Later, it was transferred to the East and then to the Muslim world by ethno-religious communities which include Syrians.

In this paper, firstly, the philosophical thought which gained a new character in the hands of Syrians and secondly the contributions of Assyrians in the process of transformation from the Greek thought to Islamic culture will be analyzed.

### Key Words

Philosophy, Syriac Thought, Greek Thought, Islamic Philosophy, Translation Movement.

### Giriş

Mezopotamya'nın en eski halklarından sayılan Süryaniler, tarihteki esas önemlerini Hıristiyan olduktan sonra kazanmışlardır. Süryanilerin Hıristiyanlığa geçtikleri dönem, antikitenin çoğunlukla İskenderiye üzerinden doğu uygarlıkları ile bulunduğu Helenistik düşüncenin eski görkemini yavaş yavaş kaybettiği bir sürece denk gelir. İskenderiye Okulu, siyasi irade tarafından desteklenen yapısıyla bünyesinde birçok bilimsel kurum barındırmanın yanı sıra Helenistik düşüncenin en başarılı projesi olma ayrıcalığına sahipti. Öte yandan felsefede Plâtoncu etkilerin belirleyiciliği vardı ve Aristoteles gibi filozofların düşünceleri de Plâtoncu bir formda okunuyordu.

Bir tür eklektik düşünce olarak insanları evrensel düşünmeye ve hareket etmeye sevk eden Helenizm, süreç içerisinde Pers topraklarına ve Mezopotamya'ya uzanmıştır. Özellikle bu coğrafyalardaki mimari yapılar, Yunan usulünün belirgin etkisi altında kalmıştır. Düşünce bilimleri sahasındaki Grek etkisi ise, Mezopotamya'nın kuzeyine doğru ilerlemiştir. Ancak bu dönemde Süryanilerin Hıristiyanlığa geçmeleri bu gidişatı önemli oranda yavaşlatmış ve Helenistik düşüncenin yayılma süreci giderek daha da zayıflamaya ve yerini yerel unsurlara terk etmeye başlamıştır. Bu sürecin önemli bir unsuru olan Süryaniler, bir taraftan dışarıdan maruz kaldıkları Helenistik düşünce ile diğer taraftan içinde Babil ve Kildanî inanç formlarını barındıran Hıristiyanlıktan önceki düşüncelerle bir tür hesaplaşma içine girerek kendilerine özgü yeni değerleri ön plana çıkarmışlardır. İslam düşüncesinin güçlenip Süryanilerin yaşadığı coğrafyayı etkisi altına aldığı döneme kadar bu yapılara karşı olan mücadele, kesintisiz bir biçimde devam etmiştir. İslam devletleri dönemi, Süryanilerin Sâmi kültürünü taşıyan unsurlara eklemlenmeyi kabul ettikleri bir dönem olmuştur. Bu husus, aynı zamanda iki Sâmi toplumun birleşmesi ve ortak amaçlar etrafında aynı kaderi paylaşma isteği ile ilgili bir durum olarak da ifade edilebilir. Bu çalışma, genel hatlarıyla Süryanilerin pagan karakterli Helenistik kültüre ve kehanetler ile karışmış Doğu dünyasının düşünce formlarına karşı tutumlarını ve Süryani düşüncesinin İslam felsefesine eklemlenmesi sürecini ele almaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Süryanilerin Helenizm karşıtlığını analiz etmek gerekir.

## 1. Helenizm'e Karşı Süryani Düşüncesi veya Uygar-Barbar Diyalektiği

Süryani, Aramî ve Pehlevî dillerini konuşan coğrafyada Helenistik düşünce, tarihin hiçbir döneminde İskenderiye'ye benzer biçimde gelişmemiştir. Sözkonusu coğrafyadaki Grek kültürü, daha dar ve mahalli bir tonda gelişmiştir. Bu çerçevede felsefi düşüncenin gelişimi, Yunan'dan Roma'ya uzanan süreçte teoloji istikametine zorlanmıştır. Bu mahalli kültürler, Grek felsefesinin daha çok dine ait olan ahlaki ve sistematik fonksiyonlarını benimsemiştir (O'leary 1928: 8). Böylece Roma dönemindeki Süryaniler için felsefe, salt bir düşünce faaliyeti değil spekülâtif teoloji anlamına geliyordu. Bu durum, Helenistik düşüncenin genel karakterine tersti.

İlk Hıristiyan Süryani bilginleri, miladın ilk üç yüzyılında Suriye ve Kuzey Mezopotamya'da kısmen etki göstermiş olan Grek ve Helenistik düşünce ile mücadele etmişlerdir. Bu bilginler arasından Tatyanus (ö. ms.173)<sup>2</sup>, Lukyanus (ö. ms.180)<sup>3</sup> ve Bardaysan (ö. ms. 222)'in<sup>4</sup> isimleri ön plana çıkmıştır. Adı geçen filozoflar, anti-Helenistik düşünceler taşımanın yanı sıra, Süryani toplumu için yeni ve yerel değerler öngörüyorlardı ve aynı zamanda bunun epistemolojisini kurma çabası ve amacı güdüyorlardı. Bu düşünürlerin çalışmalarındaki eleştirel akıl, insan iradesini ve özgürlüğünü önceleyen felsefi düşünce ve tükenmek bilmeyen bir eylemlilikle muarızlara karşı mücadele tutkusunu, belirgin bir biçimde Süryani toplumunun bir manifestosu haline gelmiştir. Belki de bu şiddetli özgürlük tutkusunu yüzündendir ki, Süryani toplumunda muhalefet etme ruhu tarih boyunca sürekliliğini korumuştur.

İlk Süryani bilginlerden Tatyanus, kendisini Helenlerden ayrı olarak tanımlamış ve geleneksel kodlarına göndermede bulunarak Asur, Mısır ve Pers düşüncesini ifade etmek için 'barbar' kavramını referans almıştır. Tatyanus, 'barbar' kavramını Süryaniler için inşa etmek istediği epistemolojik aklın bir aracı olarak kullanmıştır. Ona göre bütün Helen bilim ve felsefesi, Mezopotamya halklarından haksız bir biçimde alınmış ve 'uygarlar'ın elinde felsefi açıdan anlamsız ve ahlaksız bir biçimde tüketilmişti (Tatian 2004: 6). Tatyanus'un *Address to The Greeks (Helenlere Söylevler)* adlı eserinde Doğu

<sup>2</sup> Tatyanus Süryani kaynaklarda geçtiğine göre kendini Asûrî olarak tanıtmış bir düşünürdür. Muhtemelen ikinci yüzyılın başlarında doğmuştur. Zengin bir aileden olduğu söylenmiştir. Pagan dinler ve Grek bilimlerini okumuş, yaptığı seyahatlerin birinde Roma'da Hıristiyanlıkla tanışmış ve bu inanca girmiştir. Hıristiyanlığı benimsedikten sonra pagan inançlarına karşı mücadele etmiş ve doğduğu topraklar olan Mezopotamya'ya dönerek düşüncelerini yayma çabası içinde olmuştur. Pagan düşüncesine ve felsefesine karşı yazdığı *Address to The Greeks (Helenlere Söylev)* eserini bu dönemde yazmıştır. Ayrıca onun Süryani kiliselerinde ve özellikle Urfa Okulunda beşinci yüzyıla kadar okutulan Dört İncilin Uyumu anlamına gelen Diyatison (Diatessaron) adlı eseri önemlidir (Hayes 2002: 47-50), (Şir 1913: 2/19).

<sup>3</sup> Samsat'ta Süryani bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Lukyanus, Küçük Asya'daki okullarda felsefe ve retorik eğitimi almıştır. Eserlerini Grekçe yazmıştır. Kaynaklarda çok sayıda eser yazdığı söylenen Lukyanus, özellikle etik alanında Epikürcü felsefeden etkilenmiştir (Yusuf 2007: 30-32).

<sup>4</sup> Genel kanıya göre Babil ülkesinin başkenti Erbil'de 154 yılında doğmuştur. Önceleri pagan inançları benimsemiş daha sonra Urfa'ya yerleşerek Hıristiyanlığı kabul etmiştir. Grekçe ve Süryanice dillerini bilen Bardaysan, eserlerini Süryanice yazmıştır. En önemli eseri *Ülkelerin Yasaları (Ktobo dı Nmuse dı Atravoto)* adlı çalışmasıdır (Bardaysan 1988:14).

Hıristiyanlarına ve Süryani toplumuna gösterdiği felsefi yol, zaman ve mekânın dışında yaratıcı bir tek Tanrı inancı, insanların bedenlerinin öldükten sonra tekrar dirileceği ve adil bir şekilde yargılanacağı hususu, insan hayatında kaderin değil iradenin belirleyici olduğu düşüncesi ve buna bağlı olarak yaptıklarından sorumlu olduğu fikri, insan iradesinin bedenine olan üstünlüğü gerçeği ve onu kontrol altında tuttuğunun belirtisi olarak oburluğu ve sefahati tanrılaştıran Helen yaşam tarzına karşı olarak aşırı katı bir çilecilik (Tatian 2004: 9). Öte yandan Tatyanus'un dört incilin tek eserinde bir araya getirildiği *Diyatiron* adlı eseri, Süryanilerin Helen kiliselerinden farklılığını ortaya koyma amacı taşıyordu. *Uyum İncili* de denilen bu eser, beşinci yüzyıla kadar Süryani kiliseleri ve manastırlarında okunmuş ve yorumlanmıştır (Barsaum 1967: 86).

Helenistik felsefi öğelere karşı çıkan Süryani filozoflardan biri de Samisatlı Lukyanus'tur. Helen kültürünün ve sofistlik düşüncesinin eğitim sistemi içinde yetişen Lukyanus, yaşadığı dönemin abartılı inanç nosyonlarına karşı gelmiş, Platoncu, Aristotelesçi ve Stoacı filozofları tenkit etmiş, eleştirel bakış açısının örneklerini Süryani toplumuna sunmuştur (Yusuf 2007: 32).

Süryanilerin Helen kültürüne karşı verdiği mücadelede adı geçen en önemli simalardan biri de Bardaysan'dır. *Ktobo dı Nmusê dı Atravoto (Ülkelerin Yasaları)* adlı eserinde hem Helen paganizmine hem de Doğu astrolojisine karşı alternatifler geliştirmiş ve cüzî irade görüşüyle insan özgürlüğüne vurgu yapan bir dinî anlayışı geliştirmiştir. Söz konusu eserinde ahlaksal ve bedensel kötülüğün kökeni hakkında bir inceleme yapan Bardaysan, Tanrı'nın kötülüğü yaratmadığı, kötülüğün insanın cüzî iradesinde olduğu görüşünü savunmuştur. (Bardaysan 1988: 48). *Ülkelerin Yasaları*, Süryani toplumunun kendi öz değerlerine uygun olarak Süryani dilinde felsefe üretmenin ilk örneği olarak Süryani düşünce literatürüne geçmiştir.

İkinci yüzyılın sonlarında Roma imparatorluğunun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi ile birlikte, Süryani kiliselerindeki dini düşüncüyü Helen tanrıbiliminde eritme çabaları ortaya çıkmıştır. Örneğin imparatorluğun uygulamalarından biri, bu konuda ilgi çekicidir. Tatyanus'un *Diyatiron* adlı eserinin kiliselerde yasaklanarak ayrı İncillerin kullanılmaya başlanması, Süryanileri Helenleştirme politikalarının açık bir örneğidir. Ancak bu girişim, Hıristiyanlık inancının söz ve manasında 'ulusalçı', 'Süryanici' ve 'Sâmîci' muhalefetin direnciyle akamete uğramıştır. Her ne kadar bu mücadele, Süryanileri monofizitçi (daha sonra Yakubilik adını alacak) ve diyofizitçi (daha sonra Nesturilik adını alacak) olmak üzere iki ekole ayırmış olsa da; Süryaniler, Helen kültürüne karşı geleneklerini ve dillerini muhafaza edebilmişlerdir (Hayes 2002: 117-118). Beşinci yüzyılda Süryanici taraf kesin zaferini ilan etmiş ve Helen kiliseleri ile olan tüm bağlarını koparmıştır.

Helen ve Süryani kültürünün çekişmesinin yaşandığı alanlardan biri, kiliseler ve kiliselerin etrafında kurulmuş okullardır. Helen kiliseleri ve okullarında -İskenderiye'de olduğu gibi- Kitab-ı Mukaddes'in literal anlamının yanı sıra sembolik ve batini anlamları da işleniyor ve öğretiliyorken, Süryani okullarında bu yönetime şiddetle karşı çıkılmış ve sadece literal anlamlar ön plana çıkarılmıştır. Süryani okullarının bu yorumları, Antakya Okulundan Tarsuslu Diyodoros (ö. ms. 392) ve Mepsuestiyalı Teodoros (ö. ms.428)'un yöntemleri ile ele alınmış, Kitab-ı Mukaddes'in bölümleri geçerlilik derecesine göre sistematik bir biçimde ayrılarak işlenmiştir. Söz konusu

sistemize etme faaliyeti, Aristoteles'in *Peri Hermenias* ve Porfiriyus'un *İsagoji* eserlerinde kullanılan kavramlarla ve cins, tür, ayırım, hassa ve araz gibi terimlerle açıklanmıştır. Bu sebeple Süryaniler tarafından Teodoros ve Diyodoros'un eserleri ile felsefi eserlerin Süryaniceye tercüme edilmesi aynı zamana tekabül etmiştir (Hayes 2002: 158-159).

## 2. Bir Felsefi Okuma Biçimi Olarak Nesturilik veya Süryanilerin Dünyevileşme Eğilimi

Süryanilerin Grek felsefi düşüncesine karşı mesafeli duruşları, beraberinde bir muhalefet geleneği oluşturmuştur. Söz konusu gelenek, şehirlerde ve okullarda Grek kültürünü zayıflatmıştır.<sup>5</sup> Süryani bilginlerin anti-Helenistik üç filozofu olan Tatyanus, Lukyanus ve Bardaysan sonrası gelişmeler, Helen düşüncesi ile karşıtları arasındaki mücadele ile geçmiştir. Helen karşıtı Süryaniler, muarızlarını sürekli eleştirmiş ve onları Sâmi ve Süryani değerlerinden uzaklaşmakla suçlamıştır. Zamanla Helen karşıtlığı Nesturi formunun içinde vücut bulmuş iken, Helen taraftarı Süryaniler ise monofizitçi olmuşlardır.

Süryani kaynaklarda Nesturilik hareketinin felsefe ile olan ilişkisi belirgin bir şekilde görülmektedir. Daha önce İskenderiye ve Antakya okulları arasında İsa'nın doğuşu ile ilgili meydana gelen tartışma zemininde Nesturiler, gittikçe bağları daha fazla koparan bir teolojik ve felsefi serüvenin içine girmiştir. Nesturiliğin Batı kilisesinden ayrılma süreci, monofizitçi Süryanileri de etkilemiş ve onlar da bu sürecin benzerini yaşamışlardır.

Felsefe ve Hıristiyan teolojisi arasındaki ilişki, İskenderiye Yeni-Plâtoncuları tarafından formüle edilen ve Aristoteles'in *De Anima* adlı eserindeki görüşlere dayanan "nefs teorisi" üzerinden okunduğunda, biri İskenderiye'de diğeri Antakya'da gelişen öğretilerin temel farklılığı da ortaya çıkar. İskenderiye okulunun görüşüne göre, insan denilen varlık, biri psişik diğeri logostan tecelli eden rasyonel nefse sahip bir varlıktır. Logos ve akli nefis, aynı kaynaktan tecelli eden unsurlar olarak kendiliğinden tabii olarak karışmışlardır. Antakya okulunun görüşüne göre ise beden, psişik nefis ve rasyonel nefis insanda logos'un bütünlüğü içinde birbirine karışmadan var olmaktadır (O'leary 1928: 30). Antakya okulunun iki meşhur bilgini Teodoros ve Diyodoros, Meryem'i; beden, psişik nefis ve rasyonel nefsten mürekkep olan insan "İsa'nın Annesi/Kristokos" olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşün daha ileri bir yorumunu yapan Nestoryus (ö. ms.451)'a göre ise bu unsurların bir arada bulunması, İskenderiyelilerin savunduğu gibi bir karışım değildir. Her bir unsur, kendi zati hüviyetini koruyarak bir arada uyum içinde vardır. İskenderiye ekolü 431 yılında Efes'te Nestoryus'un görüşlerini yargılamış, iki yıl sonra Nesturiler, devlet kilisesi ile bütün bağlarını kopararak yalnızca Süryanice konuşan Hıristiyanlar arasında varlığını sürdürmüştür. Nesturiler, Urfa ve Nusaybin okulları üzerinden kısa zamanda Orta Asya, Arabistan ve

<sup>5</sup> Mesela Harran'da Helen kültürüne yakın olan ve Yunanistan ile Makedonya'dan gelen insanları küçümseme amacıyla Yunancada çiftçi anlamına gelen "paganus" adının verilmesi (Elhamad 2002: 62), Süryani toplumunun o dönemde Helenistik düşünceye karşı elde ettiği üstünlüğü göstermesi bakımından önemlidir.

Pers topraklarına nüfuz etmişlerdir. Nesturiliğin Pers topraklarında rahat bir şekilde nüfuz edebilmesinin sebebi, Pers kiliselerinin baştan beri diyofizitçi olmasından kaynaklanmaktadır (Hayes 2002: 168).

Nesturi bilgiler, kristolojik tartışmaların mağdur tarafı olarak görüşlerini izah etmek için, Teodoros ve Diyodoros'un eserlerini Süryaniceye çevirdiler ve devlet kilisesine olan kızgınlıkları ve muhalefetleri neticesinde ibadetlerini ana dillerinde yaparak Grekçeyi tamamen sosyal hayatın dışına itmek istediler. Bu çerçevede Nesturilerin tercüme ve şerh çalışmaları, yerli bir teoloji kurmanın epistemolojik malzemesini oluşturmaya yönelikti (O'leary 1928: 33). Nesturilerin akıbeti monofizitçi Süryanilerin de başına gelmiş, karışım teorisinin savunucuları olan Yakubiler, 448'de Kalkedon Konsili'nde devlet kilisesinin dışına itilmişlerdir. Bu süreçten sonra onlar da Nesturiler gibi ana dillerini kullanmaya başlamışlardır. Böylece Batı dünyasından ayrılma ve yerel kimliklere dönme, beraberinde Helenistik düşüncenin ekümenik karakteri ve evrensel bakış açısını yitirmeyi getirmiş, öte yandan Süryanice dilinde bir felsefi ve teolojik literatürün gelişmesine sebep olmuştur. Sözkonusu süreç, Süryani literatürünün en verimli zamanı sayılmaktadır. Ancak Süryani okullar, hiçbir zaman İskenderiye'deki akademi gibi bilim ve felsefe okulları olamamıştır. Bunun bir örneği olarak; İskenderiye'de felsefe ve teolojinin dışında astronomi ve tıp başta olmak üzere kimya ve tabii ilimler alanlarında faaliyetler sürmüş iken, aynı dönemde Süryani okullarında teoloji ve az miktarda mantık ve felsefenin yer aldığı bir eğitim müfredatı uygulanmıştır (Bar-Hadşabo 2006: 152).

Öte yandan Nesturilik formu, kristolojik meselelerde ilahi ve beşeri unsurların birleşmesini öngördüğü gibi felsefe ve din, vahiy ve akıl arasında da bir uzlaşma kurmanın mümkün olduğunu kabul etmiştir. Bu çerçevede Süryani okullarında dini ilimlerle beraber diğer ilimlerin de okutulduğu görülmüştür. Yakubi düşüncesi ise, tanrısal ve insani unsurun beraber olabileceğini yadsıdığı gibi din ve felsefenin beraberliğini de mümkün görmemiştir. Onlar için felsefe, dini inançlarını desteklediği ölçüde meşru sayılabilir. Bu çerçevedeki felsefi etkinlikleri, mantık ilmi içinde sınırlı kalmıştır. Sonuçta Süryaniler, biri daha çok kilise ve okullarda diğeri ise daha çok manastırlarda örgütlenmiş iki farklı grubun varlığı ile karşı karşıya kalmıştır.

Helen kiliselerinden ayrılan ilk topluluk olarak Nesturiler, Pers düşüncesinin etkisiyle de şekillenerek dünyevileşme yolunda önemli mesafeler kat etmiş ve uzun yıllar Pers topraklarında çileci hayat yolunu benimseyen "terki dünyalar"la yani manastır rahipleriyle mücadele etmiştir. Pers kilisesinin tarihsel gelişiminde Nesturilik ve terki dünyalığın çekişmesi, etkili bir biçimde hissedilmiştir. Süryani çilekeşler mülk edinmeyi reddediyor, çalışmayı küçümsüyor ve fakir bir hayatı tercih ediyorlar, şehirleşme ve uygarlığı terk edip 'dervişane' bir yol izliyorlardı. En önemli tercihleri olarak da, evliliği 'ahlaksız' bir kurum olarak görüyorlar ve bundan şiddetle kaçınıyorlardı (Şer 2006: 202). Nesturiliğin Pers topraklarına yayılması sürecinde, evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı kutsal bir görev olarak gören Zerdüştiliğin itici bulduğu manastır hayatına karşı dünyevileşme eğilimi içine giren Nesturi kiliselerinin bu bağlamda büyük bir çaba içine girildiği görülmüştür. 484 yılında Nusaybin Metropoliti Barsavmo'nun çabalarıyla toplanan Sinod, manastır hayatını dışlayan ve din adamlarının evlenmesine izin veren kararlara imza atmıştır. Aynı Sinod'da, Pers kiliselerinin resmi görüşü olarak Nesturiliğin kabul edildiği de karara bağlanmıştır. 497

yılında toplanan bir diğer Sinod'da ise evlenmeyi patrikten başlayarak en alt kademedeki tüm din adamları için serbest bırakan kararlar alınmıştır (Şer 2006: 202). Bu kararlar, Pers topraklarındaki Süryanilerin Batı kilisesinden ayrı bir örgütlenme içine girme iradesini göstermesi bakımından önemlidir.

Özetle; Nesturilik, Süryani toplumunun Helen karşıtlığının ve yönünün ilahi olandan beşeri olana çevrilmesinin, yerel ve dar anlamda olsa da felsefi tarafının bir örneği olarak kabul edilmesi gereken bir düşünce biçimine tekabül etmektedir.

### 3. İslam Düşüncesi ve Süryaniler veya İki Sâmi Toplumun Sentezi

Süryani toplumunun asırlarca süren mücadele ve muhalefet gelenekleri ve bu faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan düşünce ve kurumları, İslam güçlerinin Mezopotamya ve Pers topraklarını içine alıp güçlendiği sekizinci yüzyıla kadar canlı ve etkili bir biçimde devam etmiştir. Bu yüzyılla birlikte, Doğu ve Batı arasındaki siyasi ve coğrafi ayrılık ortadan kalkıp kültür merkezi Bağdat olunca, birçok düşünce yapısı gibi Süryani mirası da Nesturi ve Yakubi formlarıyla birlikte Bağdat'a taşınmıştır. Nesturiler; Antakya, Urfa, Nusaybin ve Cündişâpur üzerinden; Yakubiler ise Harran, Re'sü'l-'Ayn, Kinnesrin ve Tikrit üzerinden bu merkezlerin tarihsel süreçte sahip olduğu düşünce motiflerini de yanlarına alarak Bağdat'a taşınmışlardır. İslam düşüncesinin imparatorluk ruhuna uygun olarak, antikiteyi ve onun epistemolojisini benimsemesi, Süryanileri de bu sürece dâhil etmiş ve böylece Süryani tarihinin kanaatimce en parlak dönemi ortaya çıkmıştır.

Süryanilerin felsefi etkinliklerinin İslam devletlerindeki serüveni, Pers ve Roma arasında sıkışıp kaldıkları döneme göre çok daha verimli olmuştur. Bunun birçok kanıtı gösterilebilir ancak bunlardan birkaçına değinmek mümkündür.

Birincisi; Süryanilerin İslam devletlerinden önceki dönemde antikite ile ilişkileri çok sınırlı bir düzeyde kalmıştı. Özellikle Nesturi bilginlerin teolojik görüşlerine kanıt arama çabalarının sonucu olarak Aristoteles'in *Kategoriler*, *Peri-Hermeneias* ve *I. Analitikler* ile Porfiryus'un *İsagoji* eserleri ile sınırlı olan tercüme ve şerh etkinlikleri söz konusuydu. Bu dönemde Aristoteles'in diğer eserleri ile Platon'un ve diğer Grek filozoflarının eserleri, Süryani bilginlerin çalışmalarının dışında kalmıştı. Bunun sebebi, sözkonusu dönemdeki Süryani düşünürlerin epistemolojik aklının ihtiyaçlarında aranmalıdır. Zira bu dönemde Süryani aklı, kristolojik tartışmalar içinde sıkışıp kalarak antikitenin mantık ve alet kısımlarını aşip epistemoloji ve metafizik kısımlarına uzanan bir irade gösterememiştir. İslam düşüncesinin gelişmesi bu noktada Süryaniler için bir fırsat olmuş ve antikitenin özellikle metafizik ile ilgili epistemolojisine uzanan çabalar ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Platon'un *Siyaset*, *Cumhuriyet*, *Devlet* ve *Timaios* adlı eserleri ile Aristoteles'in *II. Analitikler*, *Fizik*, *Metafizik*, *De Anima*, *Oluş ve Bozuluş*, *Sofistika*, *Poetik* ve *Meteoroloji* çalışmaları, Süryaniler tarafından tercüme edilmiştir. Bu eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi, ancak İslam düşüncesinin açılımcı ve kapsayıcı iradesi ile açıklanabilir. Aksi takdirde sadece Süryani unsuru, antikiteyi bu derecede ihata eden ve yeniden formüle eden bir yapıya sahip değildi (Gutas 1998: 187).

İkincisi; İslam devletleri dönemi, Süryanilerin İslam filozofları ile girdikleri entelektüel tartışmalar neticesinde en fazla sistematik felsefi eserler yazmaya başladığı bir evredir. Süryaniler, ilk defa bu dönemde teslis ve enkarnasyon gibi konularda felsefi eserler yazmışlar ve referanslarını Grek filozoflarından almışlardır. sekizinci yüzyılın ortalarında Yahya ed-Dımeşkî (ö. ms. 754)'nin bir Hıristiyan ile bir Müslüman arasında geçen kurgusal bir diyalogunda Tanrı, ezellilik, yaratma, teslis ve sıfatlar konusundaki felsefi tartışmaları, bize Süryani düşünürler ile İslam bilginleri arasındaki entelektüel fikri seviye hakkında felsefe tarihi açısından önemli argümanlar sağlamaktadır (Wolfson 1976: 310-311). Dokuzuncu yüzyılda ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Ebu İshak el-Kindî (ö. ms. 866), Süryani bilginlerden Ebu Raita et-Tikritî (ö. ms. 829)'nin Tanrı'nın töz bakımından bir ama hipotetik olarak üç olduğunu savunan görüşlerine karşı "*er-Red 'ala'n-Nasâra*" adlı bir eser yazma ihtiyacı hissetmiştir. Kindî, Tanrı'nın aynı anda hem bir hem de üç olamayacağını Aristoteles'in 'bir'in anlamları ile ilgili görüşlerinden aldığı referanslarla ifade etmiştir. Yahya İbn 'Adî'nin, Kindî gibi Aristoteles'e dayanarak bunun mümkün olduğunu ispat etme çabası ve Kindî'ye karşı yazdığı reddiyesi de, İslam düşüncesinde Süryani filozofların etkinliklerinin en mühim örnekleridir (Doru 2007: 118-132). Bu tartışmaların en ilgi çekici tarafı ise, Süryani filozofların teslis inancını İslam Kelamı'nın Tanrı'nın sıfatları ile ilgili tartışmalar düzeyinde ele almış olmasıdır. Bu durum, Süryani ve İslam düşünürleri arasındaki fikri etkileşimi ve Süryanilerin felsefi olarak mantuktan metafiziğe geçişlerini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Üçüncü olarak, Süryani düşüncesinin İslam düşüncesine eklenmiş olmasının en açık örnekleri onüçüncü yüzyılda Yuhanna İbn Ma'denî (ö. ms. 1263) ve Ebu'l-Ferec İbn İbrî (ö. ms. 1286) örneklerinde bulunabilir. İbn Ma'denî, İbn Sinâ (ö. ms.1037)'nin "*Risâletu't-Tayr*" adlı eserinden esinlenerek yazdığı 122 beyitlik "*Kuş Kasidesi*" şiirinde insan ruhunun ölümsüzlüğünü ve özgürlüğünü ispatlama çabası içinde olmuş ve yine İbn Sinâ'nın "*el-İşârât ve't-Tenbihât*" adlı eserinde geçen "Ariflerin Makamları" bölümünün aynısını ruhanlıkla ilgili görüşlerin temeli yapmıştır. İbn İbrî ise, İbn Sinâ'nın "*el-İşârât ve't-Tenbihât*" ve Esirüddin el-Ebherî'nin "*Zübdetu'l-Esrâr*" eserlerini Süryaniceye çevirmiş ve ahlak felsefesi ile yazdığı "*İtikon (Etik)*" ve "*Ktobodı Yavno (Güvercin Kitabı)*" eserlerinde Gazali (ö. ms.1111)'nin "*İhya'u 'Ulumi'd-Din*" adlı eserini Süryani toplumuna uyarlamıştır. (Teule 2005: 170). "*Hikmet'in Özü*" adlı eserinin iktisat ile ilgili bölümlerinde ise, Nasıruddin Tûsî (ö. ms.1274)'nin "*Ahlak-ı Nâsiri*" eserinden alınmış birçok pasaj bulunmaktadır. (Zonta 1998: 279-292).

Görüldüğü gibi İslam düşüncesinde Süryani etkinliği, Sâmi dillerini konuşan iki toplumun birbiriyle etkileşimin en önemli örneğini oluşturmaktadır. Süryani toplumu kendi öz değerlerini pagan karakterli Helen düşüncesinde ve majik, kehanet, efsun ve kadcerciliğin kaynağı olan Babil-Kildani kültüründe değil, aynı kökten ve aynı dilden gelen İslam toplumlarında bulmuştur diyebiliriz.

#### 4. Sonuç

Süryanilerin felsefe tarihinde sadece mütercimler hareketinin önemli bir unsuru olarak görülmesi ciddi bir yanlış olup tarihi gerçeklere uymamaktadır. Süryaniler, felsefi düşüncelerle tanıştıkları ilk dönemden çok ciddi eserler verdikleri zamanlara

kadar, çoğunlukla, felsefi düşüncede Süryani ruhunu ve Süryani kültürünün motiflerini işlemek arzusu içinde olmuşlardır. Antikiteye karşı durulan mesafeli yaklaşım, Süryanilerin evrensel felsefi sistemler kurmalarını engellemiş ancak yerel ve dar anlamda kendilerine özgü bazı düşünce yapılarını korumaya sebep olmuştur. Bu dönemin Süryani bilginleri, kuşkusuz tek başına ele alındıklarında hepsi felsefe ve düşünce bilimlerinde mahir insanlardı, ancak, evrensel karakterde felsefi bir sistem oluşturma projeleri yoktu. Bununla birlikte ortaya çıkan birçok felsefi ve teolojik malzeme, İslam felsefesinin ortaya çıkmasının aracı olmuştur.

Süryanilerin evrensel düzeyde felsefi sistemler açısından en önemli etkinlikleri ise ancak İslam felsefesinin içinde mündemiç oldukları dönemde söz konusu olmuştur ki, bunun en önemli etken gücü, çok güçlü bir biçimde mantık, epistemoloji, metafizik ve etik değerlerle antikitenin İslamlaştırılması iradesini ortaya koyan İslam felsefesidir. İslam felsefesi, sözkonusu dönemde sadece Süryanileri değil, Grek, Mısır, Hind ve Pers gibi uygarlıkların, Sabii, Manici ve Yahudi gibi yerel düşüncelerin birçoğunu kendi içinde absorbe edebilmeyi başarmış ve özgün felsefi sistemler kurmuştur.

## Kaynaklar

BARDAYSAN (1988) Ktobo dı Nmosê dı Atravoto (Kitabu'ş-Şerai'i'l-Buldan), Arp. çev: Sabri Yakub 'İšo, İsveç.

BAR-HADBŞABO (2006) Mezopotamya'da Yüksek Okulların Kuruluş Amacı, Nşr: Aday Şer, çev: Celal Demirci, (Adday Şer (2006) Nusaybin Akademisi, çev. Nesim Doru, İst., Yaba Yay., içinde).

BARSAUM (1967) İgnatius Aphram I, Ktobo dı Berule Bdire, Süryanice çev: Hanna Dolabani, Kamişli, t.y.

DORU, Mehmet Nesim (2007) Yahya İbn 'Adî'nin Metafizik Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

ELHAMAD, Muhammed A. (2002) Devru's-Suryân fil-'Ulumi'l-'Arabiyye, Halep, Darur-Ruha.

GUTAS, Dimitri (1998) Greek Thought Arabic Culture, New York, Routledge,

HAYES, E.R. (2002) Urfa Akademisi, çev: Yaşar Günenç, İst., Yaba Yayınları.

O'LEARY, De Lacy (1928) Arabic Thought and Its Place in History, London.

ŞER, Adday, (2006), Messallienler ve Nusaybinli Barsauma'nın İnan Kilisesindeki Düzeltimleri, çev: Vedii İlmen (Adday Şer (2006) Nusaybin Akademisi, çev. Nesim Doru, İst., Yaba Yay., içinde).

ŞİR, Adday (1913) Tarihu Keldo ve Asur, Beyrut, Matbaatu'l-Katulikiiyye.

TATIAN (2004) Address to The Greeks, İngilizce çev: J.E.Ryland, Kessinger Publishing,

TEULE, Herman G.B. (2005) "The Transmission of Islamic Culture to the World of Syriac Christianity: Barhebraeus' Translation of Avicenna's Kitab al-Işarat wa'l-Tanbihat", Redefining Christian Identity, Leuven.

WOLFSON (1976) Harry Austryn, Philosophy of The Kalam, London.

YUSUF, Efrem İsa (2007) Süryani Tercüman ve Filozofları, çev: Mustafa Arslan, İst., Doz Yayınları.

ZONTA, Mauro (1998) "Structure and Sources of Bar-Hebraeus' "Practical Philosophy" in The Cream of Science", Orientalia Christiana Analecta 256, ed: René Lavenant, S.J., Roma.



## Two Kinds of Principle of Alternative Possibilities

### Abstract

It is taken to be self-evident that freedom requires *being able to do otherwise*, by most incompatibilists, and some compatibilists; however, there are more than one way to interpret the meaning of “being able to do otherwise.” In this paper, two different versions of principle of alternative possibilities (*PAP*) are discussed: One of these *PAPs* is related to determinacy, and the other is related to supervenience. I defend that *PAP* which is about determinacy and, which is widely being used by incompatibilist has nothing to do with freedom, and the other *PAP* cannot be satisfied in a physicalistic world.

### Key Words

Compatibilism, Determinism, Free Will, Freedom, Incompatibilism, Indeterminism, Principle of Alternative Possibilities.

## Alternatif Olanaklar Prensibinin İki Türü

### Özet

*Başka türlü yapabilme olanağı* özgür iradenin gereklilikleri arasında olduğu, çoğu *uyuşurcular* (*compatibilist*) ve bazı *uyuşmazcılar* (*incompatibilist*) tarafından tartışılmasına gerek olmayan bir gerçek olarak görülmektedir; ancak “başka türlü yapabilme olanağı”nın anlamı farklı biçimlerde yorumlanabilir. Bu yazıda iki farklı alternatif olanaklar prensibi (*AOP*) (principle of alternative possibilities) tartışılıyor: Bu *AOP*’lerden birisi *belirlilikle* (*determinacy*) ilgili, diğeri ise *metafizik bağımlılıkla* (*supervenience*) ilgilidir. Belirlilikle ilgili olan ve uyuşmazcılar tarafından yoğun olarak kullanılan *AOP*’nin özgür iradeyle ilgili olmadığını ve diğeri *AOP*’nin de fizikalist bir dünyada karşılanamayacağını savunuyorum.

### Anahtar Sözcükler

Alternatif Olanaklar Prensibi, Determinizm, İndeterminizm, Özgür İrade, Özgürlük, Uyuşmazcılık, Uyuşurculuk.

## **PAP Concerning Determinacy and PAP Concerning Supervenience**

Most champions of incompatibilism base their definitions of *free will* and *responsibility* on each other. Some of them believe that someone can be considered to be responsible for an action, only if she could have avoided performing this action.<sup>1</sup> That is, someone can be considered to be responsible for doing something, only if she could have done something else (otherwise). Likewise, thinkers favoring this principle believe that an action is performed freely, only if the performer might have avoided performing this action. That is to say, a thief's action of stealing a car is free and he is blameworthy, only if he could have chosen not to steal the car. Or a hero's saving the world is free and she deserves praise, only if she could have avoided her saving the world. Principles of this kind in general are called "*principles of alternative possibilities*" (*PAP*).

Most incompatibilists agree that freedom requires *being able to do otherwise*; however, it is usually not clear what is meant by "being able to do otherwise." A thinker may mean (1) "being able to do otherwise, *if they want to do so*" (*compatibilist PAP*), (2) "being able to do otherwise, *given that complete set of true propositions belonging to the past is the same*" (*PAP concerning determinacy [PAPCD]*), or (3) "being able to do otherwise *in exactly the same circumstances*" (*PAP concerning supervenience [PAPCS]*), by *PAP*.

Compatibilist *PAP* will not be discussed in this paper: It is a version of *PAP* which can be satisfied by mere volitional actions. No matter if determinism true, or false, it is evidently satisfied: It is satisfied, as long as there is a correlation between what we want and how we act, at least to a degree.

This paper focuses on the other two *PAPs*: *PAPCD* and *PAPCS*. Even if these two principles sound very similar, they should not be used interchangeably, since they have dramatically different implications. To illustrate the difference, suppose that an assassin is planning to kill the prime minister. Fortunately, the assassin may change his mind until he pulls the trigger. Suppose further that an indeterministic event, *E*, involved in the assassin's nervous system will determine whether or not he changes his mind. If *E* takes place, a physical structure, *P*, in his nervous system will get to a state, *S*, and this will cause the assassin to change his mind and leave the place without killing the prime minister. Eventually, *E* does not take place, and the assassin kills the prime minister.

In this case, given that the past had been exactly the same, the assassin could have done otherwise; since it had not been determined whether or not *E* would have taken place and the assassin would have changed his mind, before the time he pulled the trigger. However, given that circumstances were exactly the same, which involves the final physical state of assassin's nervous system (*P*'s not being in the state *S*), he could

---

<sup>1</sup> Peter van Inwagen, "Ability and Responsibility," *The Philosophical Review*, LXXXVII, 2 (April 1978): 201-24; Carl Ginet, "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing," *Philosophical Perspectives*, XXX (1996): 403-17; and Robert Kane, "Two Kinds of Incompatibilism," *The Significance of Free Will*, and "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism."

*not* have done otherwise. Therefore, for the case of the assassin, *PAPCD* is satisfied, when *PAPCS* is not. I believe that the *PAPCD*, which is related to determinacy, is not a necessary or sufficient condition for free will and responsibility. Only *PAPCS*, which is related to the relation of supervenience, I claim, could be a necessary condition for a (very) hard-to-satisfy idea of free will and responsibility, which we do not enjoy.

With respect to the conceptualization shaped above, given that our world is physicalistic, no matter if determinism is true or false, we *may not* do otherwise in exactly the same circumstances. That is to say, we do not enjoy the freedom whose criterion is *PAPCS*. On the other hand, only if determinism is false, we *may* do otherwise, given that complete set of true propositions belonging to the past is the same. It seems more appropriate to me to use “*may* do” instead of “*can* do;” because we do not have any control over indeterministic physical events, which inevitably assigns our choices and actions. And since it does not give us any control over our actions, I defend that satisfying the *PAPCD* does not give us the freedom required for responsibility.

I defend that the *PAPCD* is irrelevant to the problem of freedom; however, most incompatibilists use *PAPCD* to decide if we have free will in deterministic or indeterministic worlds. The general form of the argument for *PAPCD* is in the following form:

- (1) If determinism is true, for every complete set of true propositions belonging to a time point, there is only one possible complete set of true propositions for each later time point. (From the definition of determinism)
- (2) There is only one complete true set of propositions for every past time points. (Premise)
- (3) If determinism is true, there is only one possible complete set of true propositions for each future time point. (From 1)
- (4) If determinism is true, we cannot do otherwise (with respect to *PAPCD*). (From 3)
- (5) We are not free. (From 4)

I think that first 4 steps of this argument is valid and its premises are true. Excluding proposition (5), this argument shows only that *PAPCD* can be satisfied, only if indeterminism is true. In other words, it shows *only* that given that the past is the same, we *may* do otherwise, only if the world is indeterministic. And it is not only us; the same is true for lifeless objects too: A die might have come up some value other than it did, only in an indeterministic world. However, this does not push us believe that a die is free in an indeterministic world. The reason why we believe a die satisfying this *PAP* is not free is simply that a die has no control over which value it comes up. Do we have any control over the behaviors of physical objects, which determines our choices in a deterministic world? If physicalism is true, no, we do not. We are just governed by physical laws. On the other hand, even if our world is indeterministic, as long as physicalism is true, we do not have any control over physical world, which governs us. Therefore, I think, any argument based on *PAPCD* does not prove any proposition favoring libertarian incompatibilism. *PAPCD* misses the point. We can be free (for the

compatibilist accounts of freedom based on *voluntariness*) without satisfying it, and our satisfying it does not show that we are free.

### Ms. Determined

Let me introduce you Ms. Determined to support that the claims of this paper: Ms. Determined is a chess player who is very good at math, logic and has all the abilities necessary for being a *perfect* chess player. By considering all the relevant information in a game, she makes decisions with best pay off.

When you are watching her in a tournament, an incompatibilist comes by and tells you that Ms. Determined does not have free will.

You ask: “Why do you think so?”

“I am watching her for long.” the incompatibilist replies. “Whenever she has an opportunity to checkmate, she does so.”

“Isn’t it reasonable? Shouldn’t you checkmate when you can?”

The incompatibilist is tired of not being understood: “Of course, you should! But you don’t understand! Since she is so good at logic, mathematics, since she has such a good memory, and since she has such a enormous desire to play optimally, there is no way she would not checkmate when she can.”

“So?”

“So she cannot do otherwise, and this means she does not enjoy freedom. At least not when she is playing chess.”

“And me, as a rookie chess player,” you say. “...make inconsistent decisions. I may not checkmate when I have the opportunity. This *means*(!) that I am *freer* than her, when playing chess is concerned. Am I right?..”

This kind of thought experiments make me believe that the indeterminacy is not something a genuine choice *must* involve, contrary to the incompatibilists position. It may be claimed that I caricatured the defenders of the *PAPCD*. Perhaps, a libertarian incompatibilist would interpret the case of Ms. Determined in the following way: “Maybe there is no way for Ms. Determined not to checkmate when she can, given her passion and ability to win; but if she wanted not to win, Ms. Determined could prevent herself from checkmating.” However, such a defense should not satisfy an incompatibilist, since this conception of free will requires only volitional actions, it belongs to Humean compatibilist tradition and implies that compatibilism is true.<sup>2</sup> Ms. Determined could have prevented herself from raising, if she had wanted to do so; not

<sup>2</sup> *An Enquiry concerning Human Understanding*, L. A. Selby-Bigge, ed., third edition revised by P. H. Nidditch (New York: Oxford, 1975), p. 95; see also G. E. Moore, *Ethics*, (Oxford: Oxford University Press, 1912), chap. 6; and Alison McIntyre, “Compatibilists Could Have Done Otherwise: Responsibility and Negative Agency,” *The Philosophical Review*, CIII, 3 (July 1994): 453-88.

only in an indeterministic worlds, but also in a deterministic world. This would probably upset incompatibilists, wouldn't it?

*PAPCD* makes rookie players freer than perfect ones. In the same way, according to *PAPCD*, *perfectly* good willed angels are not free and praiseworthy unlike *fairly* good persons, since only the latter ones can do bad things. Note that *PAPCS* does not suffer from these problems, because in a physicalistic world neither rookie nor perfect chess players could do otherwise in exactly the same circumstances. Neither of them qualify to be genuinely free or responsible. This is evident: After all, in a physicalist world, given that complete set of true propositions about physical is the same, nothing could be different than it is.

## Conclusion

Indeed, I agree with incompatibilists in that if causal determinism is true, no one has, or ever had, any indeterminacy in their choices. However, I do not believe that this proves anything they intended. Genuine choices necessitate a *plurality*; but this is not plurality of possible actions, it is plurality of options. In other words, a genuine choice necessitates more than one options; however it is not necessary that a genuine choice is indeterminate. A *perfect* chess player does not behave *indeterministically*, but since she has *options*, if her actions are in her control, then she is free.

There is one more point this paper intends to support: If physicalism is true, since we cannot satisfy *PAPCS*, we cannot be genuinely free. In a physicalistic world, we could do otherwise, if we wanted to do so; however, since everything we want is determined by our initial condition, the laws of physics and the probability involved in them, we do not have genuine control over our own actions.

## References

- INWAGEN, Peter van (1978) "Ability and Responsibility," *The Philosophical Review*, vol. 87, iss. 2 (April, 1978), pp. 201-24.
- GINET, Carl (1996) "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing," *Philosophical Perspectives*, vol. 30 (1996), pp. 403-17.
- KANE, Robert (1989) "Two Kinds of Incompatibilism," *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 50, iss. 2, (December 1989) , pp. 219-54.
- KANE, Robert (1996) *The Significance of Free Will*, New York: Oxford University Press.
- KANE, Robert (1999) "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism," *The Journal of Philosophy*, vol. 96, iss. 5, (May, 1999), pp. 217-40.
- HUME, David (1975) *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, third edition revised by P. H. Nidditch, New York: Oxford.
- MOORE, G. E. (1912) *Ethics*, chap. 6, Oxford: Oxford University Press.
- MCINTYRE, Alison (1994) "Compatibilists Could Have Done Otherwise: Responsibility and Negative Agency," *The Philosophical Review*, vol. 103, iss. 3 (July, 1994), pp. 453-88.

## **Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması**

### **Özet**

Marksizmin yeni düzen vaadini tükettiği, onunla birlikte sol kanat projelerin ağır bir bunalım içine girdiği ve merkezde yer almanın yeni siyasal paradigma veya "üçüncü yol" olarak sunulduğu bir dönemde, güçlü devlet savunusuyla ünlü Alman hukukçu Carl Schmitt içsel tutarsızlıklarına ve çelişkilerine işaret ederek liberalizmin hegemonyasına meydan okudu. Bu yazıda ilkin, çoğulcu, rasyonel ve dışlayıcı olmayan konsensus siyasetini ilerici demokratik bir proje olarak kabul eden, karşıtlıklardan, mücadelelerden ve çatışmalardan arındırılmış bir siyasal alanı demokratik mantığın ilerici hamlesi olarak değerlendiren evrenselci liberalizme karşı yöneltilen bu eleştirinin Marksizmle paylaştığı ortak karakteristikleri ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak, Schmitt'in Marx okumasına betimsel ve eleştirel bir tarzda odaklanarak, Schmitt ile Marx arasındaki temel karşıtlık noktalarını serimlemeye çalışacağız.

### **Anahtar Sözcükler**

Marx, Proletarya Diktatörlüğü, Demokrasi, Politik Olan, Sınıf Miti, Hegel, Liberalizm.

## **The Neutralization of Political and Revolutionist Politics: Carl Schmitt's reading of Marx**

### **Abstract**

At a time, the promise of a new order of Marxism is exhausted, the left-wing projects enters into a serious crisis and presented as a new political paradigm or "third way" of taking part in the center, German jurist Carl Schmitt, the famous with the defense of strong state, challenged the hegemony of liberalism pointing out internal inconsistencies and contradictions of. In this article, first, I will try to explain the common characteristics shared with Marxism of Schmitt criticism. This criticism are directed against the universalist liberalism that accepts as a progressive project of the consensus politics which are pluralistic, democratic, rational and non-exclusive, evaluates as a progressive move of democratic logic a

---

\* Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

political space of free of contrasts, struggles and conflicts. Second, focusing in a descriptive and critical manner on Schmitt's reading of Marx, I will try to show the points of the basic contrast between Marx and Schmitt.

### Key Words

Marx, The Dictatorship of the Proletariat, Democracy, The Political, The Myth of Class, Hegel, Liberalism.

### Giriş

Yönetim biçimleri arasında liberal demokrasinin, genellikle, en istikrarlı ve başarılı sistem olduğu iddia edilir. Liberal demokrasi savunucuları, liberal demokratik sistemin sınırlı yönetim ilkesini benimsemesi, bireysel hak ve özgürlükleri anayasal olarak güvence altına alması, kuvvetler ayrılığı ilkesi gereğince gücü çeşitli kurumlar arasında dağıtıp parçalayarak devleti sınırlaması ve nihayetinde güç kullanma hakkını düzenli ve serbest seçimlerle yönetilenlerin rızasına dayandırması gibi bir dizi demokratik mekanizmaya sahip olması nedeniyle meşruiyetini daimi kıldığını öne sürerler (Heywood 2011: 86, 90 174). Nitekim Sağ ile Sol arasındaki keskin sınırların belirsizleştiği hatta giderek işlevsizleştiği, etnik, dini, ulusal ve sınıfsal kimliklerin ortadan kalktığı Soğuk Savaş sonrası dünya, pek çok kimse tarafından liberal demokratik değerlerin evrenselleştiğinin ve ideolojik siyasetin sona erdiğinin apaçık kanıtı sayılmıştır (Laclau 1995:9; Mouffe 2010:7; Laclau-Mouffe 2008: 7-8).

Bu liberal hegemonyanın muhkem bir güç haline gelmesinde, Marksizmin, Soğuk Savaşın sona ermesi ve Sovyet düzeninin dağılmasıyla birlikte politik literatüre dâhil olan çokkültürlülük, ekonominin küreselleşmesi, uluslar üstü yönetim biçimleri, bilişim teknolojilerinin küreselleşmesi gibi yapısal dönüşümler karşısında siyasal kimliklerin oluşturulmasına öncülük etme ya da hatta bu tarz paradigmatik dönüşümleri açıklama imkânını tüketmiş olmasının azımsanamayacak bir etkisi vardır. Frankfurt Ekolü düşünürlerinden Althusser ve Gramsci'ye Marksizmin çeşitli biçimlerinin muğlaklıklar ve çelişkilerle dolu olduğunun anlaşılması, çağdaş kapitalizmin gerçeklerini ve ortaya çıkan yeni sorunlar dizisini bütüncül bir tarzda kuşatabileceklerine yönelik teorik ümitsizliği beslerken, aynı zamanda bizzat Marksizmin teorik-politik ufkunun sorgulanmasına ve daha adil bir dünya vaa-dinin bir yanılısama olarak görülmesine yol açtı (Laclau-Mouffe 2008: 7-24).

Marksizmin yeni düzen vaa-dini tükettiği, onunla birlikte sol kanat projelerin ağır bir bunalım içine girdiği ve merkezde yer almanın yeni siyasal paradigma veya "üçüncü yol" olarak sunulduğu bir dönemde, içsel tutarsızlıklarına ve çelişkilerine işaret ederek liberalizmin hegemonyasına meydan okuyan en derin ve keskin eleştiri sağ yönelimli bir teorisyenden geldi. Çoğulcu, rasyonel ve dışlayıcı olmayan konsensus siyasetini ilerici demokratik bir proje olarak kabul eden ya da başka bir ifadeyle, karşıtlıklardan, mücadelelerden ve çatışmalardan arındırılmış bir siyasal alanı demokratik mantığın ilerici hamlesi olarak değerlendiren evrenselci liberalizme karşı en keskin eleştirileri dillendiren kişi, güçlü devlet savunusuyla ünlü Alman hukukçu Carl Schmitt'ten başkası değildir.

Son birkaç yılda yapılan çeviriler, incelemeler, eleştirel yorumlar, dergilerde adına tahsis edilen özel sayılar dikkate alındığında hem sağ hem sol cenahtan Schmitt'e yönelik ilgide, deyim yerindeyse, bir patlama yaşandığını söylemek abartı olmaz. Dotti'nin de işaret ettiği gibi, Schmitt'in yazılarının hermeneutik açıdan çatışmalı karakteri onu birbirinden farklı pek çok eleştirel pozisyon için kullanışlı bir kaynak haline getirmektedir (Dotti 1999: 92). Dolayısıyla sağ ve sol çevreler açısından elbette bu ilginin farklı gerekçeleri vardır. Sözgelimi Shapiro, bu ilginin nedenini, Schmitt'in, mobilizasyon becerisi yüksek kitlenin tarihin önceki hiçbir dönemiyle kıyaslanamayacak ölçüde politik güç kazandığı bir dönemde egemen otorite altında ulusal birlik modeli önermesine bağlar (Shapiro 2008: xi). Benzer biçimde Paul Hirst, bu ilginin gerisinde, Schmitt'in liberal demokratik egemenlik teorisine meydan okuyan desizyonizmini bulur (Hirst 1999: 7-8). Schmitt'ten yaptığı çeviriler ve hakkında kaleme aldığı yazılarla tanınan Ellen Kennedy, “bu yüzyılda liberal kurumların en ikna edici ve tutarlı kritiği Carl Schmitt tarafından geliştirilmiştir” diyerek akademik solun Schmitt'e yönelik ilgisinin en temel gerekçesini özetler. Aslında akademik solu cezbeden, Schmitt'in liberalizmin anayasacılığına yönelttiği keskin eleştirilerin yanı sıra politik olanın hakiki anlamını yeniden gün yüzüne çıkaran politik teorisinin Marx'ın ekonomik olanı merkeze alan sosyal teorisine eklemlediğinde liberal devletin doğasını tam bir açıklıkla kavramaya imkân sağlamasıdır (Telman 2001: 128-129). Post-Marksist Chantal Mouffe'un liberal demokratik siyaseti topyekün reddetmek yerine siyasal alanın antagonistik bir boyut ihtiva ettiği gerçeğiyle yüzleşebilen yeni bir demokratik siyaset anlayışı geliştirmek için “Schmitt'le birlikte Schmitt'e karşı” düşünme önerisi, solun yeniden eşitlik ve adalet için bir mücadele alanı olarak canlanışında Schmitt'in bir panzehir etkisi yarattığını göstermektedir.

Schmitt'in en önemli tespitlerinden biri, siyasal kimliklerin bir çeşit biz/onlar ilişkisinden, yani değişik toplumsal ilişki biçimlerinin ortaya çıkarabileceği dost/düşman ilişkisinden ibaret oldukları yönündeki tezidir. Schmitt siyasal kimliklerin ilişkisel doğalarını öne çıkararak daha sonra bütün kimliklerin ilişkisel niteliğini vurgulayacak olan post-yapısalcılık gibi birçok düşünce akımını öngörebilmiştir. Bizi bekleyen zorluk, Schmitt'in tespitlerini farklı bir yönde geliştirmek ve demokratik çoğulculukla bağdaşan farklı türden dost/düşman ayrımlarını tahayyül etmektir (Mouffe 2010: 22).

Hakikaten de, Schmitt'in liberalizm eleştirisi, liberalizm ile demokrasi idealinin ilki bireycilik ve özgürlük ikincisi her zaman “onlar”a karşı “biz” algısına dayanan dışlayıcı bir homojenlik olmak üzere yok edilemez ve uzlaştırılmaz bir gerilim içerdiği öngörüsü ve politik olan kavrayışı, siyaseti müzakereci prosedürler izlenerek ulaşılan rasyonel bir konsensus şeklinde kavramayı imkânsız kılar. Bu yazıda, modern kültürü “ruhsuz”, “kapitalist”, “mekanistik”, “relativist”, “pozitivist” ve “anlamdan yoksun” olmakla itham eden Schmitt ile modern burjuva toplumunu maddi temeli bakımından, yani kapitalist ekonomik sistem açısından analiz eden ve onu bireyin soyut bir kategori olarak ele alınışı, emeğin metalaşması, doğrudan üreticilerin mülksüzleştirilmesi, ideolojik manipülasyon, yabancılaşma gibi bir dizi olumsuz değişimle ilişkilendiren Marks arasında, aralarındaki derin farklılıklara rağmen, bir perspektif ortaklığının bulunduğunu göstermeye çalışacağız.



Bu yönde bir vurgu Karl Löwith tarafından da yapılmıştır. Hegel'in ve Marx'ın Hıristiyan takdir-i ilahi idesini dünyaya transfer ederek kurtuluşu dünyevileştirdiklerini iddia eden Karl Löwith, Schmitt'in desizyonizmini hakikatin radikal ölçüde tarihselleştirildiği bu sürecin bir parçası ve Marksist teorinin tahrif edilmiş bir versiyonu olarak değerlendirir (Löwith 1995: 156,169). Ancak biz bu ortaklığı belirleyen temel unsurun, siyasetin farklı ve karşıt çıkarlar arasında zorlamaya, baskıya ve cebre başvurulmaksızın uzlaşma yaratma marifeti olduğu ve bunu yaratmanın en etkili yolunun liberal demokrasi olduğu görüşüne hem Marks'ın hem de Schmitt'in meydan okumaları olduğunu düşünüyoruz. Bu minvalde, bu yazının ilk kısmında, Schmitt'in ve Marks'ın liberal, kapitalist modern topluma yönelik kritiklerini ele alarak onların kendilerini çevreleyen gerçekliği ilki teolojik-politik diğeri maddi-ekonomik olmak üzere iki farklı yönden analiz ettiklerini göstermeye çalışacağız. Yazının ikinci kısmında Schmitt'in Marx okumasına betimsel ve eleştirel bir tarzda odaklanarak, Schmitt'in Marks'ın gün yüzüne çıkardığını düşündüğü toplumsal alana içkin belirsizlik, temelsizlik ya da değişim momentini veya devrimci güçleri üstün bir otorite yoluyla baskılamayı amaçlayan bir egemenlik teorisyeni olduğunu öne süreceğiz.

## Müzakereci Demokrasi ve Politik Olan

Modern toplum travmatik bir tecrübe temelinde varlık kazanır: sivil savaş veya doğa durumu. *Status naturalis*, mutlak manada, “tecrübenin kaybının tecrübesidir”. Zira o, yalnızca nesnenin değil iyinin ve kötünün, doğrunun ve yanlışın, adil olanın ve adil olmayanın tecrübesini mümkün kılan zamanın ve mekânın fragmantasyonu ile maluldür. Zamanın ve mekânın mutlak bir boşluk içinde çözülüşü, ilk olarak, insanın toplumsal yaşamının geçmiş, şimdi ve gelecek boyutunun yitimi anlamına gelir. Geçmişin uçucu imgesinin bile alikonamadığı bu çözülüş anında, toplumsal hafıza yani tarih büsbütün mutlak bir unutulmuşu terk edilir. Tarih geri döndürülemez bir biçimde kaybolmuştur; sürekliliğin yitimiyle birlikte insanlığın gelecek ufku da kapanır. Geriye kalan, arzunun nesnelere olmaları dışında aralarında hiçbir ortaklığın bulunmadığı mazisiz, kimliksiz, monadik ve anomik arzulayan öznelere. Toplumsal hafıza ile birlikte tüm anlamların yitirildiği bu ana karşılık gelecek uygun tek metafor cehennemdir. Zira, “insanın komşularını sevmesi doğaldır” (*Homo naturaliter familians et amicus*) diyen Thomas Aquinas'a karşılık Thomas Hobbes için doğa durumunda “insan insanın kurdu” (*Homo homini lupus*) dur (Hobbes 1995; 94).

İnsanı bir diğeri için kurt kılan, aynı anda aynı şeyi arzulayan öznelere arasında *doğal* bir uyum tesis etme imkânsızlığıdır. Bu imkânsızlık, insanı fenomenal alanın sınırları içine hapseden ve “insani eylemleri yargılayacak nihai bir mahkemenin varolmadığını” öne süren Machiavelli ile birlikte ortaya çıkan yeni insan tasarımının ya da Miguel Abensour'un “Makyavel Momenti” adını verdiği bir dönüşümün sonucudur (Abensour 2002: 36-37). Bu yeni insan tasarımı, insanlar arasındaki ilişkiyi bir uyum ilişkisi ve onlar arasındaki bağı moral bir bağ olarak tesis edecek ontolojik bir ilkenin; insan doğası, doğa yasası ya da bir ilahi yasanın varolmadığı koşullar altında gelişmiştir. Machiavelli, insan eylemlerine yön veren ontolojik olarak temellendirilmiş ve rasyonel/akılsal bir soruşturma sonucunda kendisini açığa vuran nihai hiçbir ereğin bulunmadığını, insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini gösterecek nihai hiçbir eylem

kriterinin varolmadığını öne sürerek insani eylemlerin ontolojik dayanakta yoksun bulduklarını ilan etmiştir. Öyleyse, insanlar arasındaki ilişkinin uyum esasından değil çatışmadan hareketle kavranmasının sebebi, fenomenal olanın gerisinde ona anlamını veren ezeli-ebedi özlerden oluşan ontolojik bir düzenin; insana nasıl yaşaması gerektiğini gösteren ve tüm insani eylemlerin kendisi ışığında değerlendirilebileceği ontolojik bir ilkenin artık bulunmuyor oluşudur. Çokluğun veya fenomenlerin gerisinde onlara birlik ve anlam kazandıracak ontolojik ya da teolojik herhangi bir ilke yok ise, insan bir tümelle ilişkisinde değil, kendi tikelliği ve moral öznelliği içinde kavranılmak durumundadır. Bu bakımdan, teolojik ve teleolojik dünya tasarımının sona ermesi, kendi dünyasını vareden insanı insani bir dünyanın tek kurucu öznesi yaparken, dinle bağıni ya da ittifakını kopararak özerkliğini ilan eden politikayı da öte dünyanın krallığının yıkıntılarında bitimli ve olumsal olduğu kabul edilen bir toplumun demokratik kuruluşunun tek gerçek mantığı ve mekânı haline getirir (Abensour 2002: 36-38,40,49,51-54).

Fenomeni ya da insani görünüş sahası içinde olup biten her şeyi kendi yaşamsallığı içinde değerlendirebilmek için yönümüzü değerler alanından olgusal dünyaya, “olması gereken”den “olan”a, yani *felsefeden tarihe* çevirmemizi salık veren Machiavelli, orada, tüm insani eylemlerin “aynı sonuçlara yol açmaları kaçınılmaz olan belli tutkuların, insanların taşıdıkları ve hep taşımış oldukları tutkuların etkisi altında” gerçekleştiğini keşfeder (Machiavelli 1996: 43). İnsanların nasıl yaşamaları gerektiği *sorusundan* değil, insanların *bilfiil* nasıl yaşadıklarının *gözlemlenmesinden* hareket eden bir soruşturmanın neticesinde gerçekleşen bu keşif, tarihin insanlığa en büyük dersini modern politik düşüncenin merkezine taşır: çatışma. İnsanların eylemlerini ayırt edici anlamda akılsal bir insan doğasından ya da kozmosa için rasyonel bir doğa yasasından veyahut ilahi düzenden kaynaklanan bir ereğin etkisi altında değil, birbirinden farklı ve ayrıştırıcı tutkuların etkisi altında gerçekleştirmeleri dolayısıyla çatışma politik alana için, kaçınılmaz ve yok edilemez yapısal bir unsur olarak karşımıza çıkar. Çatışma ortadan kaldırılabılır olmadığına göre, yapılması gereken çatışma yaratan unsurları bertaraf etmek değil, fakat çatışmayı rasyonel bir tarzda düzenlemektir.

Hobbes'tan itibaren “minimum uzlaşma, güvenlik, açıklık, basiret ve barış imkânı sağlayan ortak öncüller bulma” umuduyla hareket eden modern politik düşünce, çatışmayı bir veri, politik olguya için yapısal bir unsur olarak kabul ederek çatışmayı düzenlemenin ve nötralize etmenin yollarını aramıştır. Machiavelli ve Hobbes gibi çatışmanın yok edilemezliğini ve meşruiyetini kabul eden Schmitt bu süreci, “nötralizasyon ve depolitizasyon” terimleriyle karakterize eder. Avrupa zihni on altıncı yüzyılın *dinsel* çatışmalarına son vermenin *teolojinin* yerine *metafiziki* koymakla mümkün olabileceğini düşünmüş ama çatışma bu kez metafizik formda ortaya çıkmıştır. Zira metafizik kendisi de nötr kalamamış, tersine yeni bir çatışma kaynağı olmuştur. On sekizinci yüzyılda çatışmaya son vermenin yolu olarak metafizikten *hümanitaryan-moral alana*, yani dinin dogmalarından muaf rasyonel, sübjektif bir ahlaka geçilmiştir. Çatışmadan uzak nötr bir duruma ulaşma güdüsünün yönlendirdiği bu süreç son bulmamış, on dokuzuncu yüzyılda insani varoluşu üretim ile tüketim kategorilerine indirgeyen bir zihin durumunun hakim olmasıyla birlikte çatışmaya yol açan tüm ahlaki-sosyal sorunların malların adil biçimde paylaşılmasıyla çözümlenebileceği inancı baş göstermiştir. Bu arayış, “tinsiz”, “ruhsuz mekanizm”inden dolayı “mutlak ve

nihai nötr bir zemin” olduğu düşünölen ve bu bakımdan tüm çatışmaları sona erdireceğine inanılan teknoloji çağında yeni bir evreye girmiştir. Fakat, onda içkin her şeyi rasyonalize ve nötralize etme, çatışmanın politik olana içkin yapısal bir unsur olduğunu reddetme ve insani varoluşu “rasyonalist şemalar” içine hapsetme eğilimi baki kalmıştır (Schmitt 2006: 101-109).

Batı Avrupa tarihini teolojik-politik perspektiften ele alan düşünme sistemi içinde Schmitt, politik, ahlaki ve hukuki tüm boyutlarıyla mevcut tarihsel durumu, kadim ontolojik tasarımın radikal eleştirisiyle başlayan nötralizasyon sürecinin veya modernleşme veyahut depolitizasyon projesinin doğal bir sonucu olarak değerlendirir. “Eternal oluş ve akış”, “hızlı değişme ve teknik ilerleme”, “tözsüz fonksiyon”, “ekonomik-teknik düşünme” ve araçsal veya “ekonomik rasyonalizm” gibi bir dizi tanımlayıcı özellikle karakterize olan bu tarihsel sürecin ve projenin doruk noktasını, kendisi dışında hiçbir belirleyici ilkesi olmayan, yalnızca kendisine referansla varolan, ilkesi kendisine içkin otonom birey anlayışının doğuşu oluşturur (Schmitt 1986: 1-60).

Varlığı hiyerarşik ve bütünsel bir yapı içinde kavrayan kadim ontolojik tasarımda en küçük ve aşağı parçasından en yükseğine tüm kosmos teleolojik bir tarzda yapılandığı için sosyal-politik kimliklerin dışına çıkarak kendi kararlarını almaya haiz rasyonel, otonom birey anlayışına yer yoktur. Özgürlüğü ve bireyselleşmeyi insani ilişkiler ağı içine yerleştiren kadim anlayışı yerinden eden; kendisi dışında hiçbir otorite tanımayan, herhangi bir toplumsal-politik ilişki ağında bağımsız özerk bir varlık olarak modern birey nosyonu, modern politik, etik ve hukuki düşünüşün merkezinde yer alır. Zira, modern *self* in, öznenin veya bireyin doğuşuyla birlikte, politika, etik, hukuk, ekonomi, din gibi kültürün diğer tüm alanları içeriklerini ve anlamlarını bu merkez dolayısıyla kazanır. İlk sistematik ifadesini Descartes'ın her türlü şüpheden azade *cogito*sunda bulan modern self öylesine kurucu bir kapasite ile donatılmıştır ki, dünya, toplum ve hatta Tanrı'nın kendisi bile varlığını ona borçludur. Modern siyasal felsefe ve teoriler bu yeni ontolojik paradigma içinde varlık kazanır. Bundan böyle toplum doğal bir oluşum olarak kavranmadığı gibi, insanda politik bir varlık olarak kavranmayacaktır. Nasıl ki Descartes'ın *cogito*'su tüm hakikati kendi akılsal kapasitesinden hareketle tesis ediyorsa, aynı şekilde birey de toplumsal düzeni kendi arzularından hareketle kuracaktır.

Bireyin “ölümlü tanrı” olarak ortaya çıktığı bu tasarım, ontolojik, epistemolojik ve ahlaki hiçbir verili düzenin, ölçütün, standardın ya da evrene içkin herhangi bir *telos*'un olmadığı mutlak bir öznellik durumunu varsayar. Elbette bireyin “ölümlü tanrı” olarak doğabilmesi için Tanrı'nın ölmesi gerekir (Schmitt 1986: 17-18, 99; 2001:302; Margalit 2005: 37-38; Abensour 2002: 51). Burada vurgulanması gereken husus, toplumu yapay bir yolla tesis ettiği için bireyin toplumla ilişkisinin de tözsel ve organik bir karakter taşımayacağıdır. Toplumun bireyden bağımsız bir varlığı; bireyin öncelikle doğal haklarını (varlığını, mülkiyetini, özgürlüklerini) korumak, gereksinimlerini karşılamak, refahını arttırmak dışında herhangi hedefi veya amacı yoktur. Toplum insanın başlangıçtaki vahşi bireyciliğinin rafine hale gelmesiyle mümkün olur olmasına ama bu inceme, rafine hale gelme, medenileşme hiçbir biçimde insanın kendi potansiyelini gerçekleştirme, ruhun şekillenmesi, tinsel soylulaşma veya ahlaki mükemmelleşme olarak anlaşılabilir. Tersine, ekonomik alanda bir müteşebbis olarak görünen birey, kısa bir hesapla bencilliğin bizzat kendi çıkarını tehdit ettiğinin farkına

vardığı noktada topluma dâhil olur. Sefil varlığından başka kaybedecek bir şeyi olmayan ve bu yüzden kılıcın gölgesi altında yaşamak durumunda olan Hobbesçu birey mülkiyet sahibi liberal burjuvaya dönüştüğünde, hiçbir zora gerek kalmaksızın, yalnızca akıl temelinde, düzeni korumanın kendi varlığını, yani mülkiyetini korumaya eşdeğer olduğunu öğrenir. Bu yüzden “bireycilik, serbest ticaret, rekabet ve özel mülkiyet sistemidir” (Lukes 1995:96).

Bireyler arası ilişkinin karşılıklı yarar ilişkisine tabi kılındığı ve hukukun salt bir mekanizma olarak anlaşıldığı bu toplum tasarımı, birey, düzeni bozmadığı sürece kendi özel veya mahrem alanında bildiği ve istediği şekilde yaşamakta, kendi iyiliğinin peşinde koşmakta özgürdür. Ancak gerçekte bu bir özgürlük değil, bir özgürlük yanılsamasıdır. Zira bireyselleşme ve özgürlük söylemi altında sunulan şey, bir atomizasyondur ve bu durum egemen bir otorite yapısını beraberinde getirir. Zira kendisinden başka hiçbir şeye bölünemeyen bireyin toplumun temel yapı taşı haline gelmesi, değerler anarşizmini doğurur. Modern aklın araçsal mahiyeti sebebiyle, bireyi farklı davranış ve yaşam tarzları konusunda tercih yapmaya zorlayan ideolojiler veya değerler arasında yapılacak hiçbir seçim kendisini nihai olarak meşrulaştıramaz. Ya da şöyle söyleyelim: erdemler, yalnızca bir yaşantı birliğine sahip tikel toplumsal bir bağlam içinde pratik edilebilirler. Böylesi bir toplumsal bağlamın varolmadığı bir dünyada yaşayan modern insan, ahlaki eyleminin ve kararının tutarlı ve ikna edici bir gerekçesini sunamaz. Zira, aynı zamanda politik olmayan, yani sınırları belli somut bir düzen içinde birlikte yaşayan insanlar tarafından müştereken paylaşılabilen hiçbir ahlak nihai olarak meşrulaştırılmaz. Ortak bir yaşantı birliğinin yokluğuyla karakterize olan böylesi bir toplum, ancak bir kitle toplumu olabilir.

Schmittçi bir perspektiften, bu koşullar altında, Habermas'ın ifade ettiği, “vatandaşların oluşturduğu bir kamusal topluluğun müzakereye dayalı kanaat ve irade oluşumunu sağlayacak iletişim koşullarının timsali” (Habermas 1997: 43) olarak bir “siyasal kamu”dan; Benhabib'in ifade ettiği, “ahlaksal ve siyasal bakımdan eşit bireyler arasındaki özgür ve akla dayalı” (Benhabib 1999: 103) bir kamusal muhakeme ve müzakereden bahsetmek olanaksızdır. Zira, kamusalılığı tesis eden sözün rasyonalitesinin ekonomik rasyonalite adına değerden düştüğü, retoriğin de çıkarların korunmasının ekonomik bir enstrümanı haline geldiği modern çağda, yalnızca “şeylerin fiili mevcudiyeti”nin getireceği ekonomik kazancı hesap eden kitle demokratik bir müzakere yürütemez (Schmitt). Dolayısıyla, Schmitt'e göre, liberal parlamenter sistemin tüm tikel çıkarların açık ve kamusal müzakeresi yoluyla demokratik bir genel irade formasyonunu tesis edecek kamusal akıl idesini kurumsal bir formda cisimleştirdiği iddiası, ancak bir illüzyon olabilir. Schmitt modern toplumların daha önceki dönemlerden farklı tarzda kurgulanan ve örgütlenen bir iktidar yapısını doğurduğunu; bu iktidar modelinin, mutlak **karar gücü** olabilmek için kendisini politik bütünden **ayırarak**, tıpkı bir Tanrı gibi ona **yukarıdan** hükmeden ve toplumsal normların dışına çıkanlar üstünde doğrudan fiziki ve ruhsal güç uygulayan bir egemenlik formunu zorunlu kıldığını düşünür (Schmitt 2001:305-308). Tam da bu sebeple, Schmitt “yirminci yüzyılın Hobbes”u olarak adlandırılır (Palaver 1992: 1-2).

Bununla birlikte, Schmitt'in tartışma ve diyalog yoluyla tikel iradelerin ortak bir kamusal çıkar ya da iyi anlayışına ulaşabileceğini öngören müzakereci modele yönelik karamsar ve olumsuz hükmünün temel gerekçesi, her politik topluluğun bir “biz/onlar”

karşıtlığı biçiminde ortaya çıkan ve zorunlu olarak dışlayıcı bir boyut ihtiva eden politik olan kavramlaştırmasıdır. Politik olanın dost ile düşman arasında verilecek bir karar temelinde anlaşılabilirliğini öne süren Schmitt, politik olanın ahlak, hukuk, sanat, ekonomi gibi diğer tüm alanlardan “görece bağımsız” olduğunu ve bu sebeple burada normatif argümanların ya da etik değerlendirmelerin yerinin olmadığına özellikle dikkat çeker (Schmitt 1976: 27). Bu minvalde, liberalizmin insanlık demokrasisine karşı Schmitt, Mouffe’un ifadesiyle, “her mutabakatın dışlayıcı edimlere dayandığını göstererek, herkesi içeren “rasyonel” bir mutabakatın olanaksızlığını” açığa çıkarır (Mouffe 2005: 19). Politik yaşam taraflar arasında demokratik bir tarzda işleyen bir diyalog, bir fikir alış verişi ortamı olmadığı gibi açık ve özgür bir tartışma sürecinin sonunda erişilen ve dışlama içermeyen rasyonel bir konsensus zemininde de anlaşılabilir. Politik yaşam, yabancı olanı, kolektif kimliğin bir parçası olmayanı, yani “biz”den olmayanı zorunlu olarak dışarıda bırakan bir homojenlik ihtiva eder.

### Schmitt’e Karşı Marx

Schmitt’in modern felsefeye, bireyciliğe ve müzakereci politik alan kavrayışına yönelik eleştirisi ile Marx’ın tarihsel materyalizm, “mistifikasyon” olarak ideoloji ve yabancılaşma teorisi ışığında burjuva toplumuna yönelik eleştirisi arasında önemli paralellikler tespit etmek mümkündür. Her şeyden önce, Schmitt ve Marks’ın çalışmalarının çerçevesini belirleyen temel problematik, özel mülkiyet, piyasa, serbest rekabet ve kâra dayalı toplumsal ilişkiler üstüne kurulu kapitalist toplumda “muhtaç şeytanlar” haline getirilen bireylerin ve genel olarak toplumun yazgısı sorunudur. Ancak Marx için temel sorun kapitalist burjuva toplumu içinde yabancılaşmış, *homo economicus* olarak bireyin **özgürleşmesi** veya “insanın insanlıktan azat edilmesi” veyahut “gerçek insanlığa ulaşması” iken (Löwith 1999: 63,69,131), Hobbesçu paradigmaya bağlı kalan Schmitt için o, geleneğin çözülüp moral standartların yıkıldığı; kültürel bir birlik olarak halkın yerini ideolojik manipülasyona açık, dinamik fakat anonim bir kitleye bıraktığı koşullar altında **düzenin** nasıl tesis edileceği ve korunacağı sorunudur.

Bununla birlikte, Marx ve Schmitt, liberalizmin izole birey anlayışına ve bireylerin özgür iradeleriyle kurulmuş bir yaratım olarak toplum kavramlaştırmasına olduğu kadar toplumsal-politik alanda ortaya çıkan tüm sorunların ve çatışmaların açık ve rasyonel bir müzakere yoluyla çözülebileceği ve son tahlilde parlamentonun rasyonel söylemin tezahürü olduğu inancına meydan okurlar. Marx, *Grundrisse*’de, özgül bir politik topluluğun dışında bir bireyden söz etmenin yalnızca boş bir soyutlama olduğunu açıkça ifade eder.

Tarihte ne kadar çok geriye gidersek, birey ve dolayısıyla üreten birey de o kadar bağımlı, daha büyük bir bütüne ait görünür: Hala oldukça doğal bir biçimde olan aile içinde ve klanla genişleyen aile içinde, daha sonra klanların antitezlerinden ve kaynaşmalarından doğan çeşitli komünal toplum biçimleri içinde. Ancak on sekizinci yüzyılda, “sivil toplum”da çeşitli toplumsal bağlanmışlık biçimleri, bireyin karşısına bireyin özel amaçlarına yönelik salt bir araç olarak, dışsal bir zorunluluk olarak çıkarlar. Fakat bu bakış açısını, yalıtılmış bireyin bakış açısını üreten çağ, tam da o zamana kadar en gelişmiş toplumsal... ilişkiler çağıdır da. İnsan, kelimenin tam anlamıyla bir siyasal hayvandır, fakat sadece sürü halinde

yaşayan bir hayvan değil, kendisini ancak toplumun içinde bireyleştirebilen bir hayvan (Marx 2009:180).

Marx için insanın zorunlu olarak politik bir hayvan olmasının nedeni, üretim faaliyetinin tarihsel sürecin değişmez gerçekliği olmasıdır. İnsan ihtiyaçlarını karşılamak için üretim faaliyetinde bulunduğu anda doğa ile olduğu kadar diğer insanlarla da karşılıklı bir etkileşim içine girer. Dolayısıyla Marx için üretim faaliyeti içindeki birey, her zaman, toplumsal bireydir. Üretim faaliyeti, yani emek yoluyla doğayı dönüştüren ve böylelikle kendi doğasını nesnelştiren, yani kendi nesnel dünyasını yaratan insan, o halde, ontolojik kurulumu gereği, maddi bir çevre içinde türsel varlığını sergileyen toplumsal bir varlıktır. Marx için doğa bireysel ilgi ve çıkarın hizmetine koşulmuş değişmez bir tüketim nesnesi değildir. Doğayla girdiği etkileşimin sonucunda, yalnızca doğayı dönüştürmekle kalmayan insan, emek aracılığıyla, aynı zamanda, kendisi için insani, yani toplumsal bir dünya yaratmaktadır. İnsani üretimi “hayvanca hayat-etkinliği”nden ayıran ve insanı türsel bir varlık haline getiren şey, tam da bu “bilinçli hayat etkinliğidir”. Yani onun fiziki ihtiyaçlarını doyurmanın ötesinde evrensel üretim yapma kapasitesidir (Marx 2000: 81-82). Dolayısıyla, Marx için, toplumsal insan ile türsel bir varlık olarak insan özdeşdir.

Üretim ilişkilerinin veya insanın ekonomik faaliyetlerinin insani dünyanın kurucu unsuru olması, insanın bireysel ve toplumsal yaşamının üretim etkinliğine bağlı olarak biçimlendiği anlamına gelir. Sözelimi, kapitalist üretim tarzı doğrudan üreticilerin üretim araçlarından tamamen soyutlanarak mülksüzleştirildiği ve emek güçlerini satmaya mecbur bırakıldıkları, buna karşılık sermayedarın üretim araçlarını elinde bulundurduğu ve üretim sürecini doğrudan doğruya kontrol altında tuttuğu bir tarihsel sürece işaret eder. Kapitalist üretim tarzı, insanın kendi özüne yabancılaşmasıyla malul olan, insana ait olmayan, sapkın bir toplumsallık ve bireysellik biçimi yaratır. Zira, kapitalist üretim ilişkilerinin belirlediği ve toplumu sermaye ile emek gücü şeklinde ikiye bölen bu toplumsallık biçimi, yalnızca, mülkiyetin ve bencil çıkarların korunmasına hizmet eder. Kapitalist burjuva toplumunda, “herkes yalnız kendini düşünür, kimse başkaları için tasalanmaz...hepsi de, karşılıklı yararları için, ortak mutluluk ve ortak çıkar adına elbirliği ile çalışırlar” (Marx 1986: 191) Bu çerçevede, Marx’a göre, kapitalist üretim tarzının sonucu olan liberal soyut haklar öğretisi toplumda varolan eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin üstünü örtmenin ötesinde, insani yabancılaşmanın bir göstergesi, insanın özüne uygun olmayan sahte bir toplumsallık ve bireysellik biçimidir. Marx liberalizmin “insanlık” idesini içi boş bir soyutlama, hukuka dayalı demokratik yönetim idealini ise amacı “sermayenin egemenliğini, emeğin köleliğini kalcılaştırmak” ve kendi sınıfsal çıkarlarını sürdürmek olan küçük burjuvazinin politik formu ya da “sahte demokrasi” olarak görür (Marx 2004: 91;Freeman 2002: 35;Savran 1987:194). Hiç kuşkusuz Marx, demokrasiyi, yani *demos*'un gücünün politik örgütlenmesini özgürlüğün ve eşitliğin en yüksek derecede ifade bulduğu bir yönetim biçimi ve Abensour'un işaret ettiği gibi, “tüm modern politik biçimlerin...*telos*'u, yani ereği” olduğu gerekçesiyle olumlamasına karşın, yalnızca “gerçek demokrasi”de yabancılaşma ve yabancılaşmanın en yüksek formu devlet sona erip özgürlük modern tarihin hakiki özü olarak kendisini gösterecektir (Abensour 2002: 88, 89, 92, 93; Gambetti 2002:16).

Marx gibi Schmitt için de insanlar, politik olmayan bir insanlık kategorisi içinde ele alınabilecek soyut bireyler değildirler.

Politik alanda, insanlar birbirleriyle soyutlamalar olarak değil, fakat politikayla ilgilenen ve politikayla belirlenen yurttaşlar, yönetenler ya da yönetilenler, politik açıdan müttefikler ya da muhalifler, yani her zaman politik kategoriler içinde yer alan insanlar olarak karşı karşıya gelirler. Politik alanda hiç kimse, politik olan şeyden yalnızca evrensel insani eşitliği alıkoyarak soyutlama yapamaz; nasıl ki ekonomik alanda insanlar, insanlar olarak değil, üreticiler, tüketiciler vs olarak, yani özgül biçimde ekonomik kategoriler içinde algılanıyor ise, [politik alanda da] aynı söz konusudur (Schmitt).

Ancak, Marx toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kökenini üretim ilişkileri alanında bulurken, çatışma yaratan sorunların malların adil biçimde paylaşılmasıyla çözümlenebileceğine inanırken ve nihayetinde sınıfsal çatışmanın sona erdiği komünist toplumu “gerçek demokrasi” modeli olarak sunarken, Schmitt insan hayatının politik boyutunun ortadan kaldırılamazlığını politik olan'ın “görece özerkliği”ne bağlar (Schmitt 2006: 47-48) ve şöyle devam eder.

Herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili biçimde ayırmayı başaracak denli güçlü ise, politik bir karşıtlığa dönüşür...Marksist anlamdaki “sınıf”da sözü edilen tayin edici noktada, yani sınıf “savaşını” ciddiye alıp sınıfsal karşıtı gerçek bir düşman olarak gördüğü ve onu, ister devlet olarak devlete karşı, ister bir iç savaşta devletin içinde, mücadelesinin nesnesi haline getirdiği anda, salt ekonomik bir kategori olmaktan çıkıp siyasal bir birime dönüşür...Siyasal olan gücünü, insan yaşamının değişik alanlarından – dinsel, ekonomik, ahlaki ya da diğer karşıtlıklardan- alabilir (Schmitt 2006: 57-58).

Tüm bu söylenenler dikkate alındığında, son tahlilde, Schmitt'in, nesnel gerçekliğin zihinden ya da bilinçten bağımsız olduğunu ve insanların yaşam biçimini belirleyen şeyin bilinç olmayıp tersine bilinci belirleyen şeyin toplumsal varlıkları olduğunu öne süren Marx'ın (Marx 1904: 11-12) değil, Hegel'in gerçek halefi olduğu söylenebilir. “Fikrin maddi dünyanın insan aklında yansımından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey” (Marx 1986: 27) olmadığını öne sürerek Hegel'in “baş aşağı çevrilmiş” diyalektiğini ayakları üstüne diken Marx, tarihsel gerçekliğin ilgi ve çıkarlarının upuygun bilgisine sahip rasyonel ve otonom bireyin bilinçli faaliyetinin bir sonucu olarak görülemeyeceğine dikkat çeker. Tersine, tarihsel süreç ve bu süreç içerisinde kurulan toplumsal ilişkiler “gerçek”, empirik insanın yaratıcı üretim faaliyetinin ürünüdür (Marx 2003; s.112). Felsefi geleneğin insani etkinlikler içerisinde alçaltıcı ve bir-örnekleştirici saydığı maddi üretim faaliyetini, insanı insanileştiren tek etkinlik, *praxis* olarak elen alan Marx, böylelikle, politika, sanat, din ve felsefe gibi entelektüel tüm ürünlerin maddi bir temelde belirlendiğini veya en alt katmanda yer alan maddi üretim etkinliğinin türevleri ya da fikri yansımaları olduğunu ifade etmiş olur (Marx 2003; ss.117-118; Bekmen 2008: 184). Dolayısıyla, doğayı, toplumu ve insanı yalnızca anlamayı değil, değiştirmeyi amaçlayan bir teori, en temeldeki maddi üretim etkinliğinin fikri yansımalarını veya Marksist bir dille ifade edecek olursak, temel üst-yapı kurumlarının eleştirisiyle yetinemez. Din, sanat, politika, hukuk ve “dünya görüşleri” zaten bu en temeldeki pratik maddi tözün izdüşümleri olduğu için, insanı içine düştüğü yabancılaşmadan kurtarıp özgürleştirecek olan şey,

tüm kodifikasyonları ile birlikte üretim koşullarının radikal ve kapsamlı eleştirisidir (Marx 2003: 111-112, 117-119, 121, 137,143).

Açıktır ki, Marksist bir perspektiften bakıldığında, tüm entelektüel mesaisini, “liberal normativizme ve onun ‘hukuk devleti’ projesine karşı fikir mücadelesine” adadığını ifade eden Schmitt’in liberalizm eleştirisi radikal olmayı başaramaz. Zira Schmitt’in toplumu özgür bireylerin karşılıklı rızasıyla yaptıkları bir sözleşme temelinde tanımlayan, bireyin hakları, değeri ve önemi ile iktidar otoritesinin sınırlarını vurgulayan liberalizme, onun normativizmine ve hukuk devleti projesine yönelik eleştirisi üretim koşullarının radikal ve kapsamlı eleştirisi ile başlamaz. Tersine Schmitt, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nde eleştirdiği yaygın tutumun (Marx: 110-111,137,141-145) bir takipçisi olarak kalarak politik, hukuki ve ahlaki alanda meydana gelen değişimleri teolojik alanda yaşanan paradigmatik değişimlerin bir sonucu olarak değerlendirir. Schmitt, tarihteki tüm kırılma anlarını ve büyük tarihsel-politik olayları teolojik alanda meydana gelen değişimlerin bir yansıması olarak ele alır. Öyle ki Schmitt, entelektüel kahramanı Donose Cortes’in şu ifadesini kendisine düstur edinir: “her büyük politik sorun daima büyük teolojik bir sorun ihtiva eder” (Palaver 1992: 5,7).

Schmitt demokrasi yerine, dost ile düşman arasındaki ayrım biçiminde ortaya çıkan politik olan’ın sivil topluma için bir imkân olduğu gerekçesiyle, yani aslında toplumsal alanı tesis eden kurucu belirsizlik ve temelsizlik olgusuyla belirlenen demokratik mantığın ebedi oluşu sebebiyle, istisnai durum hakkında tek karar mercii olan ve yürürlükteki hukuku askıya alabilen bir tür monarşiye ya da bir egemenlik teorisine kucak açar. Marx açısından bakıldığında, tek bir efendinin egemenliğine dayalı bir politik yapı, politikanın özünün “özgürlüğü hedefleyen bir birlikte varoluş” olarak düşünülmemesi, tersine “köle-efendi ilişkisine” indirgenmesidir (Marx 2009:44-51; Abensour 2002: 93). Bu sebeple Marx için monarşi, “yabancılaşmanın en eksiksiz formudur” (Marx 1970 : 32).

## **Apolitik Marx’a Karşı Schmitt**

Schmitt’in düşüncesinde Marx, bir yandan çatışmanın insanın ontolojik kurulumuna için, kaçınılmaz yapısal bir unsur olduğunu teslim eden *politik* bir teorisyen ama öte yandan ekonomiyi tinsel ve entelektüel her şeyin üstünde yükseldiği bir alt katman, bir *arkhe* ilan ederek ekonomik kaynakların adil dağıtımını çatışmanın yegâne çözümü olarak gören bir “ekonomik bilirkişi”, nahif bir *clerc*’dir (Schmitt 2006: 106). Bu bakımdan Schmitt için Marksizm, birbiriyle çelişen iki ana tez üzerine kuruludur. Marksizmin bilimsel ve determinist yanını ortaya koyan ilk tez, kapitalizmin içsel çelişkilere sahip bulunduğunu ve tarihsel gelişim gereği, bu çelişkilerin onu daha üst bir sosyo-politik evreye ya da düzene taşıyacağını öne sürer. Proletaryanın, kapitalist ekonomik sistemin ve liberal parlamenter devletin bir parçası olması bu gelişim çizgisini tersine çevirmez. Reformist sosyalizmin bu determinist anlayışı, liberal anlayışın hegemonyasına karşı mücadele etmek yerine sosyal refah politikasının bir parçası haline gelmesine yol açar. (Fontana 2000; 1516) Böylece, liberalizmin politik olana karşı sosyal olana, kamusal olana karşı özel olana ayrıcalık tanıyan tavrı, reformist Marksizm tarafından yeniden üretilir.



Schmitt'e göre, Marksizm, tıpkı liberalizm gibi, modern çağın teknolojik, ilerlemeci, ekonomi temelli dünya görüşünü paylaşır (Müller 2003: 465). Sınıf mücadelesi miti, bunun en açık göstergesidir ki, o, ekonomik alanda ekonomik araçlarla yürütülen bir mücadeledir. Bu, mücadele alanını ve araçlarını belirleyen proletarya değil, burjuvazi olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, proleter mücadele ancak burjuvaziyi kendi ekonomik-teknik rasyonalizmi içinde takip etmekle mümkün olacaktır. Ancak, bu durumda, proletarya kendi sınıf mücadelesi mitinden vazgeçmek ve üretim mekanizmasının rasyonel düzeni içine girmek zorunda kalacaktır (Schmitt 1985: 73). Bu yüzden, Schmitt'e göre, Marksizm moral, politik ya da sosyal problemleri ekonomik terimler içinde düşündüğü ölçüde liberalizmle ortak bir karakteristiği ya da Dotti'nin ifade ettiği gibi, "eleştirdiği burjuva yaşam tarzına temel teşkil eden kültürel varsayımları" paylaşır (Schmitt 1993a: 3; 2002:84; Dotti 1999: 92). Politik kimliklerimizin ekonomik kaynaklar ve üretim araçları üstüne verilen sınıf mücadelesi yoluyla ürettiği yolundaki Marksist tez ile politik kimliklerimizin ekonomik çıkar ve tatmin dışında hiçbir değer içermeyen pazarın araçsal rasyonalitesine gönderimle anlaşılabilceği yolundaki liberal tez, aslında en temelde, aynı metafizik ilkeyi paylaşır: tüm alanlarda aşkınlığın yitirilmesi ve içkinliğin doğuşu (Schmitt 1985: 37,46;1986: 1-60; Dotti 1999:92). Teolojik alanda Tanrı'nın tahtından alaşağı edilmesiyle başlayan içkinleşme süreci din ile politika arasındaki ittifakı ortadan kaldırarak, insanlar arasındaki bağı tümüyle seküler bir tarzda tesis eder ve aşkın bir otorite olarak kabul edilen devleti kutsallığından arındırır. Schmitt genel olarak aşkınlıktan içkinliğe doğru değişimi ve bu değişimin politik izdüşümü saydığı sivil toplumun üstünde ve ona aşkın bir gerçeklik olarak anlaşılan devletin çöküşünü modernitenin krizinin temel nedeni olarak değerlendirirken, Marx devletin çekim merkezini kendisi dışında değil, kendi içinde olduğunu keşfini modernitenin politik düşünceye en esaslı katkısı olduğunu ifade eder. Marx'a göre, bu keşif, tam anlamıyla bir Kopernik Devrimi'dir. Zira, Machiavelli'den itibaren filozoflar, "devlete insan gözüyle bakmaya ve onun doğal kanunlarını, teolojiden değil, akıl ve deneyimden çıkarmaya başladılar" (Abensour 2002: 55)

Bununla birlikte, Schmitt'e göre, Marx'ın düşüncesinin temelinde, "tarihin bizzat kendisini kurma cesareti" gösteren ve kırılmalara, kesintilere yer vermeyecek denli içkinliğin olan selefi Hegel'in tarih felsefesi vardır. Hegel'in tarih felsefesi öylesine içkinlidir ki "bir istisna, gelişimin içkinliğine asla dıştan dâhil olmaz" (Schmitt 1985:50, 56). Hegel'in içkinliğin tarih felsefesi tarihi *Geist*'in veya mutlak Aklın kendi kendini açılmayan gelişim evreleri olarak değerlendirirken, Marx Hegel'deki spekülasyon aklı sekülerize ederek ekonomiyi ya da üretim sürecini tarihin gerçek referansı haline getirir. Ama özünde aynı ilerlemeci tarih felsefesinden beslenmeye ve tarihi özünde bir rasyonalist "eğitim diktatörlüğü" olan komünist toplumda son bulan içkin bir süreç olarak görmeye devam eder (Dotti 1999:93-94; 2000: 1473-1476). Bu bakımdan Marksist diktatörlük, Hegelci rasyonalist çerçeve içinde anlam kazanır ve hatta ona bütünüyle sadık kalır.

II. Dünya Savaşı sırasında Berlin'de yazılan fakat ilk kez 1950'de basılan *Nomos of the Earth*'de Schmitt, sosyalizm ile liberalizm arasındaki ittifakı ya da ortaklığı *nomos* kavramını merkeze alarak yeniden tartışmaya açar. Yanlış bir biçimde hukuki bir terim olan *lex*, yani "bir devlet içinde yazılı bir biçimde ilan edilmiş ve bu devletin

üyeri üstünde uygulanan egemen gücün yönetimi ya da emri” olarak tanımlanan *nomos*, tüm politik-hukuki düzenin adlandırılabilen üç katmanlı orijini. *Nomos*'un üç anlamına denk düşen bu üç katman, toprak alma, toprağı bölme, yani mülkiyet ve üretimdir. Toprağın alınması egemen pür kararı ve dost-düşman ayrışması olarak politik olanı, alınan toprağın bölünmesi ve paylaşılması dağıtıcı adaleti, pozitif hukuku ya da normativizmi ortaya koyarken, eşitlik esasına göre pay edilen toprağın işlenmesi ise her hukuki düzenin üretim ve tüketime dayanan ekonomik boyutunu ifşa eder. Öyleyse, *nomos* politik, hukuki ve ekonomik olanı hem semantik hem de olgusal olarak ihtiva eder. Ancak, burada özellikle vurgulanması gereken husus, Marx'tan farklı olarak, Schmitt için tüm ekonomik, hukuki ya da ahlaki düzenlerin orijininde politik bir edimin bulunduğu. Tüm düzenlerin orijinindeki bu politik boyut, insanın toplumsal varoluşunu dost ile düşman arasında verilen ve özünde zorunlulukla şiddet içeren bir karara bağlar.

Schmitt'e göre, toprak-almanın veya kolonyalizmin reddi, Doğu ile Batı, “ilerlemeci liberalizm” ile Marksist komünizm arasında güçlü bir ortaklık tesis eder (Schmitt 2003:346). Çünkü hem liberaller hem de sosyalistler dağıtım ve üretimin genişleme veya toprak-alma yoluyla yapılmasına şiddetle karşı çıkarlar. Sosyalistler bunu emperyalizm olduğu gerekçesiyle reddederken, liberaller ise özgürlük doktrininden hareket ederler; ekonomik üretim özgürlüğü, pazar özgürlüğü, tüketim özgürlüğü...(Schmitt 1993: 331) Sosyalistler, almanın tüm dağıtımların önkoşulu olduğunun farkında olmakla birlikte, toprak-almanın baskıcı ve insanlık dışı bir emperyalizm olduğuna inanırlar. Bu yüzden, toprak-alma veya kolonyalizm yerine üretim araçlarının alınmasını koyarlar (Schmitt 1993: 334). Üretim araçlarının genişlemesi yoluyla sosyal refaha ulaşılacağı inancı, sosyalistler ile liberaller arasında bir ortaklık tesis eder. Bu çerçevede, hem sosyalizm hem de liberalizm, insanı bütünüyle ekonomik terimler içerisinde düşündükleri için, adalet sorununu da, yine sihirli bir ekonomik reçete dâhilinde çözümlenebilecek sosyal bir sorun olarak görürler. Onlar arasındaki temel sorun, bu araçlara kimin sahip olacağı noktasında düğümlenir. Bölünen ve dağıtılan somut gerçeklik olarak toprağın yerini “üretimdeki fantastik artış” aldıktan sonra, sosyalistler için artık sorun kamulaştırma sorunudur veya daha doğrusu “kamulaştırmanın kamulaştırılması” sorunudur.

Eğer emperyalizmin özü, dağıtım ve üretimden önce almanın önceliğinde yatıyorsa, o zaman, kamulaştırıcıların kamulaştırılması doktrini açık bir biçimde en güçlü emperyalizmdir, çünkü o [emperyalizmin] en modern olanıdır. (Schmitt 1993: 334)

### **Politik Marx: Diktatörlük ve Sınıf Miti**

*Apolitik* Marx, toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kaynağını maddi ilişkiler alanına kayıtlar ve bu bakımdan maddi üretimi her şeyin kendisinden çıktığı bir *arkhe* olarak konumlar. Buna karşılık, *politik* Marx, liberalizmin çatışmayı dışlayan rasyonalist mantığına karşıt bir çizgiye yerleşerek, her toplumun varlığa gelme sürecinin temelinde zorunlu olarak antagonist bir deneyimin bulunduğunu ve bu politik unsurun veya politik olan'ın insanın özgür praksişi yoluyla içinde diğer insanlarla birlikte yaşayabileceği muhtelif birliktelik formları yaratma

etkinliği olduğunu *bilir*. Öyle ki, tarihin itici gücünün kavram ya da düşünce değil, dostun düşmanla kanlı mücadelesi olduğunun bu bilgisi, insanı tarihe sokar ve tarihi değiştirecek tarihsel eylem imkânının hakiki koşulu olur. Daha somut terimlerle ifade edildiğinde, bu farkındalık veya tarihsel bilgi, burjuva liberal düzeninin tarihsel ve geçici bir karaktere sahip olduğunun ve devrim ile pekâlâ ortadan kaldırılabileceğinin bilgisidir. Hegel'in tersine, diyalektiğin mantıksal değil, tarihsel bir süreç olduğunu gösteren *politik* Marx, mevcut duruma ilişkin tarihsel bilgiyi ya da “doğru bilinç”i eski çağın kapanıp yeni bir çağın ortaya çıkmasının tek ölçütü haline getirir (Schmitt 1985: 63; Dotti 2000: 1477-1478).

Schmitt'e göre, devletin bürokratik-yönetimsel bir makineye indirildiği, politikanın ise idari bir etkinliğe dönüştüğü anda, devrimci Marksizm, tarihe, “liberal yanılısma”nın hiçbir zaman kavrayamayacağı yeni bir gücü sokar. Liberalizm, aklın bireyler arasındaki çıkar çatışmalarını rasyonel müzakere yoluyla aşacağına sonsuz bir itimat beslemesine karşın, Marksizmde proletaryanın burjuvaziye ilişkin bilgisi, onu eyleme ve nihayetinde de sınıfsız topluma götürür. Schmitt, liberalizmin entelektüel dünyasının tersine Marksizmin bilginin eyleme geçirme ve gerçeklik oluşturma kapasitesine yönelik öngörüsüne hayranlık duyar (Fontana 2000: 1519-1520). Bu minvalde, Schmitt'in Marksizmde bulduğu yenilik ve büyüleyicilik, kesinlikle, onun, bilimsel, yöntemsel ve toplumsal yasaları keşfettiği iddiasında yatmaz. Bu iddia, onu, olsa olsa “özgürlük diyarı yerine mutlak teknokrazi diyarına” götürür. (Schmitt 1985:54) Marksist düşüncede, onu ekonomik olanın hegemonyasından koruyan ve liberalizmin radikal bir kritiğine götüren için iki unsur vardır: diktatörlük ve sınıf miti.

Avrupa'da demokrasinin yükselişi, ilkin meşruti bir monarşiye doğru evrilmek suretiyle monarşi ve aristokrasinin çöküşüne yol açar. Bu noktada parlamento, ülkenin kalbinin attığı en merkezi yer haline gelir. Bunun nedeni, tüm sosyal sorunların parlamentoda açık ve şeffaf biçimde müzakere edilerek çözümlenebileceği fikrinin, demokrasinin gereği olduğunun düşünülmesidir. (Schmitt 1985:51) Nitekim, 1789 ve daha sonra da 1848 Devrimleri, Avrupa'nın hemen her yerine insan hakları, hukuk yönetimi, bireysel özgürlük kavramlarını taşır. Dolayısıyla, ‘yönetilenin yönettiği’ demokratik parlamenter temsil ve yönetim, bireysel hak ve özgürlüğün en temel ifadesi olarak kabul edilir. 1848'de Almanya da, devletin otoritesi karşısında bireyin özgürleşme taleplerine tanıklık eder. Daha önce, monarşinin despotizme kayarak iktidarı kötüye kullanımını önlemek için halkın temsilcilerinden oluşan yerel örgütler ve aristokrasi bir denge unsuru oluşturmuşlardır. (Schulze 2005:75-76) Bu sistemde, egemenlik, kraliyet ile aristokratlar arasında yatay bir şekilde bölünmüştür. Her bir eyalet, kendi başına bir devlet olarak kabul edilir ve onu merkeze bağlayan şey, monarkın şahsına duyulan sadakattir. (Schmitt 1985:65) Ancak, 1848'den sonra durum farklılaşır.

1848 devrimi, Almanya'ya özgürlük tohumları eker. Ancak, yine de, 1918'e kadar, en azından askeri gücü bakımından monarşi henüz yıkılmamış olduğu için, liberalizm ve liberal hukuk yönetimi etkisi bakımından zayıf kalır. (Schmitt 2001:295) Zira, Bismarck'ın otoriter politikaları sonucunda liberaller bölünmüş ve zayıflamıştır. Diğer yandan, zaten Bismarck döneminde çıkarılan anti-sosyalist yasalar nedeniyle politik iktidarın dışına itilmiş olan işçi sınıfı, bir grup güçsüz gazeteci güruhu tarafından yönlendirilen ve aslında temsil ettikleri sınıfla hiçbir organik bağları olmayan bir sınıf

olarak kalır. Sonuç olarak, ne liberaller ne de işçi sınıfı politik iktidara talip olabilecek, devletin kaderini belirleyecek politik olgunluğa erişemezler. (Weber 1948: 35; Giddens 1996:25-29, 35,37)

Ancak 1918'de Alman monarşisinin çöküşüyle birlikte, özgürleşme talepleri, eğitimsiz ve hiçbir şeyi olmayan kitleleri, yani proletaryayı da politik arenaya dâhil ederek zafer kazanır. (Schmitt 2001:295) Bu, talep edilen kişisel özgürlüğün, basın özgürlüğünün, toplanma ve konuşma özgürlüğünün, devletin keyfi eylemlerinden muaf olma özgürlüğünün herkes için veya tüm halk için geçerli olması anlamına gelir. Mutlak eşitlik talebinin sonucunda, zümrelere dayanan toplumsal düzenin yerini liberal parlamenter sistem alır. (Schulze 2005:149-150) 1848 Alman Devrimi'nden sonra, liberaller tarafından aydınlatılabilir ve biçimlendirilebilir olduğu düşünülen kamuoyunun yapısı da büyük bir dönüşüm geçirir. Zira, daha önce politik alanın dışında duran eğitimsiz bir kitle politika kapısından içeri adım atar. Kitlelerin politik dünyaya girişi veya demokratikleşme, Almanya'da Anglo-Amerikan dünyada olduğundan farklı bir durum yaratır. Anglo-Amerikan devletlerde demokratikleşme, tesis edilen çeşitli kurumsal mekanizmalar aracılığıyla kitlelerin kontrolü ve kanalize edilmesi anlamına gelir. Zira, burada sorun, yeni bir kurumsal düzen yaratmak değildir. Oysa Almanya'da demokratikleşme, eski rejimin ortadan kalkması demektir. (Fontana 2000; 1518) Zira, 1871'de birleşmeden önceki Alman monarşisi farklı mezheplere mensup devletler federasyonundan oluşur. Bu federasyonların liberal Prusya devleti çatısı altında birleşmesi, toplumdaki anarşinin parlamento yoluyla takviye edilmesi demektir. Somut terimler içinde ifade etmek gerekirse, bu Almanya'nın, Katolikler, Protestanlar, liberaller, sosyalistler, cumhuriyetçiler, demokratlar şeklinde bölünmesi demektir. Bu yüzden, Avrupa'nın merkezinde bir "Alman birliği idesi imkânsız demokratik bir yanılısma" olarak görülmüştür. Ancak bu "imkânsız demokratik yanılısma" gerçeklik kazandığında, anarşik bir yapı sergileyen toplumun üstünde karar odağı olarak yer alan monark ve monarşik rejim yerini merkezsiz bir politik sisteme, parlamenter demokrasiye bırakır. Bunun tersine, devlet otoritesi merkezileşir, rasyonelleşir ve devlet iktidarı tüm toplumsal-kültürel alanlara yayılır. (Schulze 2005:88-89)

Burada, artık, devlet ile sivil toplum arasında bir ayırmadan söz etmek mümkün değildir. Zira, toplum ile devlet, sosyal olan ile politik olan iç içe geçer ve devletin toplum üstündeki yapısal sınırlamaları ortadan kalkar. Toplum devletleşir veya Schmittçi bir adlandırmayla "niceliksel total devlet" varlığa gelir. (Schmitt 2006:43) Devlet kurumlarını birbirine entegre edip istikrar ve dengelerini koruyacak ve her bir bireyi kuşatıcı düzenin parçası kılacak egemen bir karar olmadığı için, egemenlik sorunu temel önemi haiz bir sorun olarak ortaya çıkar. (Fontana 2000; 1518) Tam da bu noktada, Marksist diktatörlük kavramı, liberal politikanın kitlelerin çıkarlarının parlamento içinde müzakere edilerek bir noktada uzlaşacağı yanılısmasını yok eder. O, bunu, Hegelci diyalektikte insani eyleme "metafizik bir açıklık" sağlayarak, yani "tarihi bile inşa etme cüretini gösteren Hegelci" rasyonalizmden daha yüksek bir rasyonalizm adına saparak yapar. (Schmitt 1985:55-56) Bu sapma, kendi diyalektik seyri içinde gelişen dünya ruhunu, *Weltgeist*'i kendi bilincinin konusu kılmaktan ve böylece bir "öncü kıta olmaktan" geçer. O halde, Marksist diktatörlük, bir kısım seçilmiş insanın, kendilerini "bu büyük dinamizmin temsilcisi" olarak görmeleri ve böylece tarihin sonunu beklemeden "özgür olmayanları özgürlüğe zorlamaları" temelinde, bir başka

örneğini Jakobenlerin verdiği “felsefe ile kılıcın ittifakını” gerçekleştirir. (Schmitt 1985:57-58)

Marksist diktatörlük, bu ittifakı gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Zira, o, dünya tarihini sınıflar arasındaki çatışma ve mücadelenin tarihi olarak görür. Sınıf mücadelesi miti ile insanlık tarihini nihai bir mücadeleye indirger ve bu “burjuvazi ile proletarya arasındaki gerilimin diyalektik zirvesine doğru sistematik yoğunlaşması” anlamına gelir. (Schmitt 2002:97; 1985:57-58 ) Zira, proletarya, yalnızca, ekonomik bir sınıf değildir; o, politik bir mittir. Schmitt’in perspektifinden bu yoğunlaşma,

en muazzam zenginliğin en korkunç sefaletle; her şeye sahip olan sınıfın hiçbir şeyi olmayan sınıfla; yalnızca sahip olan, yalnızca malik olan ve artık insan olmayan burjuvanın hiçbir şeyi olmayan ve bir kişi olmaktan başka hiçbir şey olmayan proletaryanın” en uç karşılaşma düzeyidir. (Schmitt 1985:59-60)

Dostun düşmanla, tinin tinle bu karşılaşması, Avrupa’nın her yerinde “sahip olanlar” ve “olmayanlar”, sömürenler ve sömürülenler, açlar ve toklar arasındaki ayrışmayı en uç yoğunluk düzeyine taşır. Bu karşılaşma, güç ve zenginliğin sömürenler ile sömürülenler arasında *rasyonel* bir müzakere yoluyla dağıtımının veya paylaşılmasının mümkün olduğu liberal inancı yok eder. (Balakrishnan 2000:74) Nihayetinde, açlar ile toklar, kitleler ile zenginler arasındaki çatışma veya güç mücadelesi, Platon’un *Devlet*’de gösterdiği üzere, *polis*i “demokrasi” ile “oligarşi” arasında ikiye bölmekle kalmaz; tiranlığın ortaya çıkışı için gerekli koşulları sağlar. (Fontana 2000; 1518)

## Sonuç Yerine

Toplumsal alanda ortaya çıkan tüm ahlaki, politik ya da hukuki problemlerin kaynağını maddi ilişkiler alanına kayıtlayan ve bu bakımdan maddi üretimi her şeyin kendisinden çıktığı bir *arkhe* olarak konumlayan Marksist anlayış, tüm boyutlarıyla özgürleşmeyi insanın bu primitif pratik faaliyetine bağlar. Buna karşılık Schmitt, “devletin mutlak gücüne karşı toplumdaki maddi ve tinsel unsurların özerkliğinin kabul görmesi için verilen mücadele”nin aslında “Tanrının mutlak gücüne karşı insanlığın özerkliğini savunan felsefi hareket”in bir sonucu olduğunu düşünür. Bu bakımdan, Marx’ın ve Schmitt’in düşüncesi bir ve aynı problemin iki farklı veçhesi ya da bir ve aynı probleme yönelik iki karşıt çözüm girişimi olarak okunabilir: kimliksiz, anonim kitleden kendi bilincine ulaşmış, bu bilinç temelinde kendi türsel varoluşunu tüm zenginliğiyle gerçekleştirerek yeni bir toplumsallık yaratan ve böylece tarihin seyrini değiştiren mucizevi bir gücü açığa çıkarmak ile “önüne bir bent inşa edilmesi gereken kaotik sel”in akışını egemen bir gücün tesisi yoluyla durdurmak. Marx ile Schmitt arasındaki karşıtlık, son tahlilde, politikayı bir arada yaşayan insanların özgürlük içinde birlikte varoluşu olarak gören bir anlayış (Abensour 2002:90-93) ile politikayı insanın insan üzerindeki tahakkümü olarak kabul eden bir anlayış arasındaki paradigmatik karşıtlığa indirgenebilir.

Schmitt politik ve apolitik olmak üzere, tezleri birbiriyle çelişen iki Marx’tan sözeder. Apolitik Marx, toplumsal alanın dinamiğini pazarda mallarını özgürce mübadele eden tüketiciler arasındaki ilişkiye indirgemek suretiyle politik olanı nötralize

ederek elimine ederken (Dotti 2000: 1473), politik Marx poletarya diktatörlüğü ve sınıf miti yoluyla bu pozitivist nötralizasyona karşı koyar ve devrimci bir politika imkânını alıkoyar. Bu imkân veya kapasite Marksizmin rasyonalizmine hayat verir. Marksizmin rasyonalizmi, toplumsal yasaların toplumun yararına kullanımını öngören bir teknokrazi değildir. Onun rasyonalizmi, insanlık tarihini kendi kendisini yeniden üreten, karşıtlıklar içeren diyalektik bir süreç olarak görmesidir (Schmitt 1985: 54). Bu diyalektik evrime göre, insanlığın hakiki kurtuluşu kendi bilincine ulaşması ve böylelikle toplumsal gerçekliğin doğru biçimde anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu düşünce çizgisi içinde kalındığında, temel sorun, burjuvazinin kendi bilincine nasıl ulaştırılacağı sorunudur. Başka bir ifadeyle, Marks için meselenin özü, “eğitilmiş olan ile olmayan arasındaki çatışmadır”. Bu bakımdan, Schmitt’e göre, ateist Marks ve Engels, insanların yönetilmeye ihtiyaç duymadıklarını ve kendi kendilerini yönetebileceklerini düşünmeye cüret etmemişlerdir. Zira, onlar “...hâlâ geleneksel moral ve Batı Avrupa eğitim kavramlarının etkisindeydiler”. Dolayısıyla, onlar, “endüstriyel proletarya”nın, “kendi gerçek proletaryaları”nın özgürleşmesi için savaşırken bile, otoriteyi, disiplini ve hiyerarşiyi reddetmemişlerdir. Çünkü “onlar, kendi proletaryalarını sosyal bir değerle donatmak istediler. Bu yalnızca moral kavramlarla mümkündür” (Schmitt 1996: 37). Bu bakımdan Marx, Aydınlanma düşüncesinin bir temsilcisidir. Dotti’nin ifade ettiği gibi,

Proletarya diktatörlüğü, yadsınamaz biçimde, “Aydınlanma”nın tipik pedagojik diktatörlüğünün mirasçısıdır. “Aydınlanmış” elit kendisini, akli kullanma kapasiteleri Aydınlanmış olanlar kadar gelişmiş olması şartıyla onları itaate zorlayanların bile kesinlikle kabul edilebilecekleri ölçüleri pratiğe dökmek için akıl yoluyla en ekstrem ve istisnai kararlar almaya hak kazanmış hisseder. Bu anlamda proletarya diktatörlüğü bir rasyonalizm aracıdır; ancak, can alıcı biçimde, entelektüel rasyonalizmin (yani Verstand’ın) değil, diyalektik bir rasyonalizmin, yani Hegelci Vernunft’un bir aracıdır (Dotti 2000: 1475-1476).

Burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele kritik noktasına geldiğinde, burjuvazi kendi bilincine ulaşacak ve bu anlamda “burjuvazi için ölüm çanları” çalacaktır. Çünkü, onun, kendi bilincine varmış olması, aynı zamanda kendi hükmünü icra ettiğinin veya kendi devrinin kapandığının emaresidir. O halde, Marks için, doğru bilinç yeni bir devrin tek ölçütüdür (Schmitt 1985: 55, 60, 62). Schmitt komünizmi tehlikeli kılan şeyin, tam da Hobbes’un *autoritas, non veritas facit legem* (yasayı yapan hakikat değil, otoritedir) sözüyle ima ettiği temel hakikatin tüm kitlelere ifşasında yatar. Bu, tarihi yapanların tarihi düşüncede kuran Hegelci temaşacı rasyonalist filozoflar değil, Marks’ın öne sürdüğü gibi, *de facto* politik güce sahip olanlar olduğuna işaret eder. Proletarya tam da bu bilinç sayesinde, kendisini hukukun sınırlamalarından muaf tutarak gelecek adına geçmiş ve şimdi olumsuzlayacaktır. Gelecek adına geçmişin ve şimdinin negasyonu olarak proletarya diktatörlüğü, tüm anayasal düzeni feshedecektir. Henüz gerçekleşmemiş bir gelecek *telosu*, proletaryaya liberal devlete karşı koyma motivasyonu kazandırır. O, şartların olgunlaştığına ve liberal burjuva devletini ortadan kaldırdığına inanır. Bu sebeple, proletaryanın varlığının belirlediği yeni sosyal koşullar altında, “devrimci bir görüş noktasından, bütün burjuva düzeni bir diktatörlüğe işaret eder”. Artık tehlike politik devrimde değil, kitlelerin sosyal devriminde yatar. Ulusal sınırları ortadan kaldırma potansiyeli ve tehlikesi taşıyan proletaryanın tarih sahnesine çıkması ve böylece “halk egemenliği”nden “proletarya diktatörlüğü”ne geçişle birlikte tüm sorun, diktatörlüğün aşağıdan mı yoksa yukarıdan mı

gerçekleştirileceği noktasında düşümlenir. Marx diktatörlüğün aşağıdan Schmitt ise yukarıdan gerçekleşmesini tercih eder. Bu bakımdan Dotti'nin ifade ettiği gibi, “proletarya Schmittçi düşmanın diyalektik negasyonudur” (Dotti 2000: 1478). Böyle bakıldığında, Jacob Taubes'nin Schmitt'e ziyareti sırasında söylediği bir cümle, Schmitt ile Marx arasındaki ilişkiyi anlamakta açıklayıcı olabilir: “Düşman probleminizinecessüm etmiş halidir”.

## KAYNAKÇA

ABENSOUR, Miguel (2002) *Devlete Karşı Demokrasi: Marx ve Makyavel Momenti*, çev.Z.Gambetti-N.Başer, Epos Yay, Ankara.

BALAKRİSHNAN, Gopal (2000) *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, NY.

BEKMEK, Ahmet (2008) “Marksizm: Praksis'in Teorisi”, *19.yüzyıldan 20.yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, der.H.B.Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

BENHABİB, Seyla (1999) “Müzakereci Bir Demokratik Meşruyet Modeline Doğru”, *Demokrasi ve Farklılık*, çev.Z.Gürata-C.Gürsel, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul.

DOTTİ, Jorge E (1999) “From Karl to Carl: Schmitt as a Reader of Marx”, *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

DOTTİ, Jorge E (2000) “Schmitt Reads Marx”, *Cardozo Law Review*, may, vol 21.

FONTANA, Benedetto (2000) “Notes on Carl Schmitt and Marxism”, *Cardozo Law Review*, vol 21.

FREEMAN, Michael (2002) *İnsan Hakları*, çev.A.E.Koca-A.Topçubaşı, Birleşik Yayınları, Ankara.

GİDDENS, Anthony (1996) *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yay, İstanbul, 1996.

HABERMAS, Jürgen (1997) *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev.T.Bora-M.Sancar, İletişim Yay, İstanbul.

HEYWOOD, Andrew (2011) *Siyaset Teorisine Giriş*, çev.H.M.Köse, Küre Yayınları, İstanbul.

HİRST, Paul (1999) “Carl Schmitt's Decisionism”, *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

HOBBS, Thomas (1995) *Leviathan*, çev.S.Lim, YKY.

LACLAU, Ernesto (1995) “Giriş”, *Siyasal Kimliklerin Oluşumu*, çev.A.Fethi, Sarmal Yayınevi.

LACLAU, Ernesto ve Mouffe CHANTALN (2008) *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev.A.Kardam, İletişim Yay, İstanbul.

LÖWİTH, Karl (1995) “The Occasional Decisionism of Carl Schmitt”, *Martin Heidegger and European Nihilism*, ed.R.Wolin,trans.G.Steiner,Columbia University Press, NY.

LÖWİTH, Karl (1999) *Max Weber ve Karl Marx*, çev.N.Yılmaz, Doruk Yayınları, Ankara.

LUKES, Steven (1995) *Bireycilik*, çev.İ.Serin, Ark Yayınları, Ankara.

MACHIAVELLİ, Niccolo (1996) *Discourses on Livy*, trans.H.C.Mansfield-N.Tarcov, The University of Chicago Press, Chicago.

MARGALIT, Avishai (2005) "Political Theology: The Authority of God", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, April, Berghahn Books.

MARX, Karl (1970) *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans.J.O'Malley, Cambridge University Press.

MARX, Karl (1986) *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili*, çev. A.Bilgi, Sol Yay.

MARX, Karl (2000) *1844 El Yazmaları*, çev.Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2003) *Felsefe Yazıları*, çev.A.Fethi, Hil Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2004) *Siyasi Yazılar*, çev.A.Fethi, Hil Yayınları, İstanbul.

MARX, Karl (2009) *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev.K.Somer, Sol Yayınları, Ankara.

MOUFFE, Chantal (1999) "Introduction: Schmitt's Challenge", *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. C.Mouffe, Verso, NY.

MOUFFE, Chantal (2009) *Demokratik Paradoks*, çev.A.C.Aşkın, Epos Yay, Ankara.

MOUFFE, Chantal (2010) *Siyasal Üzerine*, Mehmet Ratip, İletişim Yayınları, İstanbul.

MULLER, Jan Werner (2003) "Myth, Law and Order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence", *History of European Ideas 29*,Elsevier Ltd.

PALAUER, Wolfgang (1992) "A Girardian Reading of Schmitt's Political Theology", *Telos*, issue 93.

SAVRAN, Gülnur (1987) *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

SCHMİTT, Carl (1976) *The Concept of the Political*, trans: George Schwab, Rutgers University Press, New Jersey.

SCHMİTT, Carl (1986) *Political Romanticism*, trans. G.Oakes, The MIT Press.

SCHMİTT, Carl (1985) *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans.E.Kennedy, The MIT Press.

SCHMİTT, Carl (1993) "Appropriation/Distribution/Production: Toward a Proper Formulation of basic Questions of any Social and Economic Order", *Telos*, issue 95,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (1993a) "The Age of Neutralizations and Depoliticizations", *Telos*, trans.M.Konzett-J.P.McCormick, issue 96, summer 93,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (1996) *Roman Catholicism and Political Form*, trans: G. L.Ulmen, Greenwood Publishing Group.

SCHMİTT, Carl (2001) "State Ethics and the Pluralist State" in *Weimar: A Jurisprudence of Crisis*, University of California Press.

SCHMİTT, Carl (2003) *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans.G.L. Ulmen,Telos Press.

SCHMİTT, Carl (2006) *Siyasal Kavramı*, çev.E.Göztepe, Metis Yay, İst.



SCHMİTT, Carl (2006) “Nötrleştirme ve Depolitikleştirmeler Çağı”, *Siyasal Kavramı*, çev.E.Göztepe, Metis Yay, İst.

SCHULZE, Hagen (2005) *Avrupa'da Ulus ve Devlet*, çev. Timuçin Binder, Literatür Yay, 2005.

SHAPİRO, Kam (2008) *Carl Schmitt and The Intensification of Politics*, Rowman & Littlefield Publishers, UK.

TELMAN, Jeremy D.A (2001) “Book Review: Should We Read Carl Schmitt Today?”, *Berkeley Journal of International Law*, vol 19.

WEBER, Max (1948) *From Max Weber*, trans: H.H Gerth-C.W Mills, Routledge, London.

## Modern Mantık Açısından Ahlâk Çıkarımı

### Özet

Bu çalışmada ahlâkla ilgili çıkarımları modern mantık açısından ele almaya çalıştık. Bunun için öncelikle Kant'ın *en yüksek iyi* kavramına, Dostoyevski'nin *mübah* kavramına, Lewis, Adams, Zagzebski ve Rashdall'ın *objektif yükümlülükler* kavramına dayanan çıkarımlarını sembolleştirdik. Daha sonra da bu çıkarımları niceleme mantığı, varlık mantığı ve kiplikli mantık açısından denetledik.

### Anahtar Sözcükler

Ahlâk Çıkarımı, Ahlâkî Yükümlülük, Kant, En Yüksek İyi, Geçerlilik.

## Moral Inference from the Point of Modern Logic

### Abstract

In this paper we tried to treat the moralistic inferences from point of modern logic. Therefore, firstly we symbolised the inferences which are relying on Kant's concept of *summum bonum*, Dostoyevski's concept of *licit* and Lewis, Adams, Zagzebski and Rashdall's concept of *objective obligation*. And then we checked these inferences from point of predicate logic, being logic and modal logic.

### Key Words

Moral Inference, Moral Obligation, Kant, Summum Bonum, Validity.

### Giriş

İnsanın ahlâkî bir varlık olduğu ve ahlakiliğin ancak Tanrı tarafından sağlanabileceği ya da teminat altına alınabileceği gibi ahlâkla ilgili öncüllerden Tanrı'nın var olduğunun çıkarılmasına ahlâk çıkarımı denir. Ahlâk çıkarımı her ne kadar çıkarılan sonuç bakımından teolojik çıkarımlara benzese de aslında onlardan öncüllerin oluşturulması yönünden ayrılır. Bu çıkarımda, teolojik çıkarımlardaki gibi, Tanrı kavramının kendisinden ya da evrenden hareketle Tanrı vardır denmez; daha çok,

---

<sup>1</sup> Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

ahlâkiliğin güvence altına alınması için bir Tanrıya ihtiyaç duyulduğundan ve buna bağlı olarak olgusal alanda nasıl davranmamız gerektiğinden hareket edilir. Ahlâk çıkarımını bu bağlamda ele alan en önemli düşünür I. Kant'tır. Kant'tan sonra C. L. Lewis, R. M. Adams, L. Zagzebski, H. Rashdall, F. M. Dostoyevski vb. düşünürler de -doğrudan ya da dolaylı olarak- bu çıkarım üzerinde durmuşlardır. Aşağıdaki satırlarda ahlâk çıkarımının bu düşünürlerdeki değişik biçimlerini modern mantık açısından ele almaya çalışacağız.

## 1. En Yüksek İyi Kavramına Dayanan Çıkarım

Kant, ahlâk çıkarımını en yüksek iyi kavramına dayandırır. Ona göre, en yüksek iyi, bizim için yerine getirmemiz gereken bir ödevdir. (Kant 1999: 136). Bu ödev, ancak mutluluk ve ahlâkın bir araya getirilmesi ile gerçekleşir. (Kant 1999: 120). Mutluluk ve ahlâk birbirine ya analitik ya da sentetik açıdan bağlanabilir. Analitik bir bağlantı özdeşlik yasasına göre, sentetik bir bağlantı ise, nedensellik yasasına göre yapılır. (Kant 1999: 121). Analitik bağlantı olanaklı değildir. Çünkü “erdemın maksimleri ile kişinin kendi mutluluğunun maksimlerinin, en üst pratik ilkeleri bakımından tamamen ayrı türden oldukları” görülür. (Kant 1999: 122-123). Öyleyse bu bağlantı sentetik olmalıdır. “Buna göre, ya mutluluk arzusu erdemın maksimlerinin hareket ettirici nedeni, ya da erdemın maksimi mutluluğun etkide bulunan nedeni olmalıdır. Birincisi mutlak olarak olanaksızdır, çünkü (analitikte kanıtlanmış olduğu gibi) istemeyi belirleyen nedeni kendi mutluluğun arzusunda gören maksimler, hiç ahlâksal değildir ve hiçbir ahlâksal erdemi temellendiremezler. Ama ikincisi de olanaksızdır, çünkü istemin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik neden-etki bağlantısı istemenin ahlâksal niyetlerine göre değil, doğa yasalarının bilgisine ve kişinin onları kendi amaçları için kullanma gücüne –fiziksel yetisine- göre kurulur.” (Kant 1999: 123-124).

Mutluluğun ve ahlâkın uyumluluğu bu dünyada sağlanamadığından, uyumluluk arayışı sonsuza kadar gider. Bu da en iyi dünyayı ve oradaki yaşamı yani ölümsüzlüğü saf pratik aklın bir koyutu olarak öne çıkarır. (Kant 1999: 132-133). Yine “en yüksek iyi türetilmiş iyinin (en iyi dünyanın) olanağının koyutu, aynı zamanda en yüksek asli bir iyinin gerçekliğinin yani Tanrı'nın varlığının koyutudur.” (Cassirer 2007: 351).

Kant'ın bu yaklaşımlarını dikkate alarak şu çıkarımı oluşturabiliriz:

En yüksek iyi, yerine getirmemiz gereken bir ödevdir.

Bu ödev, mutluluğun ve ahlâkın birleştirilmesi ile gerçekleşir.

Oysa mutluluğun ve ahlâkın birleştirilmesi ancak Tanrı tarafından sağlanabilir.

O halde Tanrı vardır.

Şimdi bu çıkarımı sembolleştirip geçerliliğini denetleyelim:

### 1.1. Önergeler Mantığı Açısından

$p, p \rightarrow (q \wedge r), (q \wedge r) \rightarrow s \therefore s$

	4. $p$	(Ön)	
	1. $p \rightarrow (q \wedge r)$	(Ön)	
	2. $(q \wedge r)$	(Ön)	
	3. $\sim s$	( $\sim S_n$ )	
	$\wedge$ (1)		
5. $\sim p$	6. $(q \wedge r)$		
x	7. $q$		
(4,5)	(6)		
	8. $r$		
	$\wedge$ (2)		
9. $\sim(q \wedge r)$	10. $s$		
		x	
	(3,10)		
	$\wedge$ (9)		
11. $\sim q$	12. $\sim r$		
x	x		
(7,11)	(8,12)		

geçerlidir.

### 1.2. Varlık Mantığı Açısından

$Y_i, Y_i \rightarrow (M_i \wedge A_i), (M_i \wedge A_i) \rightarrow E!t \therefore E!t$

	4. $Y_i$	(Ön)	
	1. $Y_i \rightarrow (M_i \wedge A_i)$	(Ön)	
	2. $(M_i \wedge A_i) \rightarrow E!t$	(Ön)	
	3. $\sim E!t$	( $\sim S_n$ )	
	$\wedge$ (1)		
5. $\sim Y_i$	6. $(M_i \wedge A_i)$		
x	7. $M_i$		
(4,5)	(6)		
	8. $A_i$		
	$\wedge$ (2)		
9. $\sim(M_i \wedge A_i)$	10. $E!t$		
		x	
	(3,10)		
	$\wedge$ (9)		
11. $\sim M_i$	12. $\sim A_i$		
x	x		
(7,11)	(8,12)		

geçerlidir.

## 2. Tüm Beşerî Edimlerin Mübah Olmamasına Dayanan Çıkarım

Ahlâkî edimleri Tanrı koyutuna dayandıran düşünürlerden biri de Dostoyevski'dir. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı romanında yer alan aşağıdaki diyalogların "Tanrı yoksa her şey mübahtır" öncülünü oluşturmaya yönelik oldukları açıkça görülür.

-Peki, dedi Alyoşa kederli bir halle; ya taze bahar yaprakları, aziz mezarlar, mavi gök, sevdiğin kadın?... Nasıl yaşayacak, neyle seveceksin onları? Ruhun, kafan böyle cehennemlik olmuşken mümkün mü? Yo, sen zaten onlara katılmaya gidiyorsun... Aksi halde dayanamaz, kendini öldürürsün.

İvan, soğuk bir gülümsemeyle,

-Bir kuvvet var ki, her şeye dayanır; dedi.

-Ne kuvveti?

-Karamazov kuvveti... Karamazov alçaklığının kuvveti...

-Yani sefahat çamuruna batıp ruhunu boğarsın, öyle mi, bunu mu demek istiyorsun?

-Belki bu da olur... ama belki otuzuma kadar kaçabilirim, sonra da...

-Nasıl kaçabilirsin, ne şekilde? Sendeki düşüncelerle buna imkân yok.

-Bunu da Karamazov'vari yaparım.

-“Her şey mübah”la, değil mi? Demek ne istersen yapabilirsin? (Dostoyevski 2001: 173).

...

-Öyle. Madem ki bu sözü ettik, evet, “her şey mübahtır!” diye ekledi. İnkâr edecek değilim...(Dostoyevski 2001: 174).

...

...Tanrıyı tanımayan için suç olur mu?.. (Dostoyevski 2001: 259).

Yukarıdaki diyaloglardan hareketle aşağıdaki çıkarımı oluşturup geçerliliğini denetleyelim:

Tanrı yoksa her şey mübahtır.

Her şey mübah değildir.

O halde, Tanrı vardır.

### 2.1. Önergeler Mantığı Açısından

$\sim p \rightarrow q, \sim q \therefore p$

1.  $\sim p \rightarrow q$  (Ön)

2.  $\sim q$  (Ön)

3.  $\sim p$  ( $\sim S_n$ )

$$\begin{array}{c} \triangle \\ (1) \\ \swarrow \quad \searrow \\ 4. p \quad 5. q \\ x \quad x \\ (3,4) \quad (2,5) \end{array}$$

geçerlidir.

## 2.2. Varlık Mantığı Açısından

$$\begin{array}{l}
 \sim E!t \rightarrow \forall xMx, \forall x\sim Mx \therefore E!t \\
 1. \sim E!t \rightarrow \forall xMx \quad (\text{Ön}) \\
 2. \forall x\sim Mx \quad (\text{Ön}) \\
 3. E!t \quad (\sim Sn) \\
 4. \sim Ma \quad (2. \text{Öz.}) \\
 \begin{array}{c} \wedge \\ (1) \end{array} \\
 5. E!t \quad 6. \forall xMx \\
 \begin{array}{cc} x & 7. Ma \quad (6. \text{Öz.}) \\ (3,5) & x \end{array} \\
 (4,7)
 \end{array}$$

geçerlidir.

## 3. Objektif Olarak Bağlayıcı Ahlâkî Yükümlülüklerin Varlığına Dayanan Çıkarım

C. L. Lewis, Robert M. Adams, Linda Zagzebski gibi düşünürler ahlâk çıkarımında nesnel ahlâk kurallarına göndermede bulunurlar. (Davis 1997: 147). Bu düşünürler gibi “Rashdall’ın hareket noktası da ahlâkî yükümlülüklerin mutlaklığı ya da nesnelligidir.” Ona göre, “ahlâkî yükümlülük ahlâkî nesnelligi kasteder.” Sorun evrenin doğasını nesnel ahlâk değerleri ve kurallarıyla nasıl anlayacağımızdır. (Hick 1971: 57-58). Bu düşünürlerin üzerinde durdukları söz konusu ortak noktadan hareketle aşağıdaki çıkarımı oluşturup geçerliliğini denetleyelim:

“Tanrı yoksa objektif olarak bağlayıcı ahlakî yükümlülükler (muhtemelen) olamaz.

Objektif olarak bağlayıcı yükümlülükler vardır.

O halde, Tanrı vardır.” (Evans –Manis 2010: 92).

### 3.1. Önergeler Mantığı Açısından

$$\begin{array}{l}
 \sim p \rightarrow \sim q, q \therefore p \\
 1. \sim p \rightarrow \sim q \quad (\text{Ön}) \\
 2. q \quad (\text{Ön}) \\
 3. \sim p \quad (\sim Sn) \\
 \begin{array}{c} \wedge \\ (1) \end{array} \\
 4. p \quad 5. \sim q \\
 \begin{array}{cc} x & x \\ (3,4) & (2,5) \end{array}
 \end{array}$$

geçerlidir.

### 3.2. Kiplikli Önergeler Mantığı Açısından

$$\sim p \rightarrow \sim \diamond q, q \therefore p$$

1.  $\sim p \rightarrow \sim \diamond q$  (Ön)

2.  $q$  (Ön)

3.  $\sim p$  ( $\sim$ Sn)

(1)

4.  $p$

x

(3,4)

5.  $\sim \diamond q$

6.  $\square \sim q$  (5)

7.  $\sim q$  (6)

x

(2,7)

geçerlidir.

### 3.3. Kiplikli Varlık Mantığı Açısından

$$\sim E!t \rightarrow \sim \diamond E!o, E!o \therefore E!t$$

1.  $\sim E!t \rightarrow \sim \diamond E!o$  (Ön)

2.  $E!o$  (Ön)

3.  $\sim E!t$  ( $\sim$ Sn)

(1)

4.  $E!t$

x

(3,4)

5.  $\sim \diamond E!o$

6.  $\square \sim E!o$  (5)

7.  $\sim E!o$  (6)

x

(2,7)

geçerlidir.

## SONUÇ

Ahlâkla ilgili çıkarımlar, değişik biçimlerde ele alınıp sembolleştirilebilir. Bu çıkarımlar önermeler mantığı, niceleme mantığı, varlık mantığı, kiplikli mantık gibi değişik mantıklar açısından denetlenebilir. Bu denetlemeler sonunda da geçerli oldukları görülür.

## KAYNAKLAR

CASSIRER, E. (2007) *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, 3. bs., İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

DAVIS, S. T. (1997) *God, Reason and Theistic Proofs*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

DOSTOYEVSKİ, F. M. (2001) *Karamazov Kardeşler II*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: MEB Yayınları.

EVANS, C. S. ve MANIS, R. Z. (2010) *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev. Ferhat Akdemir, Ankara: Elis Yayınları.

HICK, J. (1971) *Arguments for the Existence of God*, New York: Herder and Herder.

KANT, I. (1999) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, 3. bs., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

## Rasyonel ve Varoluşçu Teolojinin Bir Mukayesesi

### Özet

Varoluşçu filozofların bazılarının (B.Pascal, S.Kierkegaard gibileri), fideistik kaygılarla rasyonel teolojiyi eleştirdikleri bilinen bir durumdu. Bu varoluşçular, Teolojinin temel konusu olan Tanrı'nın, rasyonel kanıtlarla kanıtlanmasının imkansız olduğunu iddia ediyorlardı. Onlara göre Tanrı'nın varlığına, insan varoluşunun somut durumundan hareketle ulaşabiliriz. Bu, Pascal'a göre; *ülfet*, Kierkegaard'a göre; *saçma*'dır. Kısaca inanç, ussal kategoride değil, somut varoluşsal kategoride ele alınmalıdır. Temel hareket noktası, *varoluş*'un *öz*'den önce geldiğine olan inanç idi.

Bu tartışma çok eski bir tartışmadır. Bu eski tartışma konusuna P.Tillich tarafından yeni bir boyut katılmıştır. P.Tillich, saf aklın kavramlarının karşısına somut dini sembollerini koymuştur. Bu itirazı ile, teizmin aşkınlık kaygıları neticesinde uzaklara gönderdiği Tanrıyı, P.Tillich, insanın şimdi ve şurada duyumsadığı somut hayatına yeniden sokmak istemiştir. Bir tarafta insan aklının en değerli faaliyeti olan metafiziksel kuramlarla oluşan rasyonel teoloji, diğer tarafta ise somut varlığı öne çıkaran varoluşçu teoloji durmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Tanrıbilim, Akli Varoluş, Tanrı, Tanrıçılık, Dini Sembol, İmançılık, Süje, Tanrı Kanıtları, Aşkınlık.

## A Comparison of the Rational and Existential Theology

### Abstract

It is well known that some of existentialist philosophers such as B. Pascal, S. Kierkegaard criticized rational theology in terms of fideistic concerns. These existentialists, claimed that it is impossible to prove God, the main subject of theology, through rational evidence. According to them, the existence of God could be reached moving from the state of the concrete human existence. This is *familiarity* and *absurd* according to Pascal and Kierkegaard respectively. In short, faith should be handled in concrete existential category, not in rational category. Basic starting point was that the belief that *existence* precedes *essence*.

---

\* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi.



This debate is very old. P. Tillich added a new dimension to this old debate. He placed concrete religious symbols for the concepts of pure reason. With this objection, He wanted to introduce God, sent away by theism as a result of transcendence concerns, into the human life again as sensed here and now. So that, there is, on one side, rational theology, formed through metaphysical theories as the most valuable activity of human mind, and the existential theology which puts forward concrete existence on the other side.

### Key Words

Theology, Rational Existence, God, Theism, Religious Symbol, Fideism, Subject, Theological Argument, Transcendence.

İnsan tecrübesinin esas unsurları arasında yer alan teolojik yönelişlerin, ortaya çıktıkları çağın özelliklerini yansıtmaları, işin doğasında vardır. Aklın gücünü temel alan ve sınırlarında gezen Rasyonel Teoloji; insan, doğa ve Tanrıyı bir ve aynı hakikatin bir parçası olarak ele alacaktır. Sistemlere karşı bireyi öne çıkarmak için, onun somut varoluşunu vurgulayan varoluşçuluğun, teolojik açıdan da çeşitli şekillerde, bu durumu dile getirmesi gerekir. Bu bakımdan Rasyonel Teoloji ile Varoluşçu Teoloji arasında bir karşıtlık ilişkisi olduğunu düşünüyoruz. Bu karşıtlık, zaman bakımından olduğundan daha çok teolojiye yaklaşım tarzı, yol ve yöntem bakımından söz konusu olabilir. “Varoluş, özden önce gelir” şeklindeki varoluşçuluğun temel tezinde de bu zıtlığa şahit olmaktayız. Kısaca, ortaya atmaya çalıştığımız tartışmanın kaynağında “varoluş” (existence) ve “öz” (essence) meselesi yatmaktadır.

Şimdi “rasyonel” ve “varoluşçu” kelimelerinden hareketle bu iki teolojik akıma yakından bakalım: Rasyonel kelimesi a) “akıl ilkelerine uygun düşen, anlaşılabilir olan, tutarlılık, basitlik, tamlik, düzen ve mantıksal yapı sergileyen disiplin için kullanılan nitelendirme, b) aklın varlığı ya da faaliyetiyle belirlenen şey, c) akla ve düşünce yasalarına uygun olan, d) akıl içeren, aklın varlığı ya da faaliyetiyle belirlenen şey” (Cevizci, 2007: 286) anlamlarında kullanılmaktadır. “Rasyonel” kelimesini sıfat olarak “teoloji” ile ilişkilendirdiğimizde şöyle bir tanım ortaya çıkmaktadır; akıl ilkelerinden hareket eden, düşünce yasalarına uygun olan teoloji (Tanrıbilim). Şimdi de kelimelerin oluşturduğu bu tanım ile kavramsallaştıracığımız “rasyonel teoloji” arasında bir tam uygunluk (adequat) olup olmadığına bakalım.

Bir terim olarak rasyonel teoloji; “insan, dünya ve Tanrı’yı bir ve aynı realiteye yöneltmiş üç ayrı bakış açısının objeleri” olarak gören bir tanrıbilimdir. Burada insan, dünya ve Tanrı, akıl çerçevesi içerisinde, aynı potada eritilmektedir. Ortak nokta, ‘akıl gerçekliğidir’ (Çınar, 2008: 20).

Bir teolojik yöneliş olarak rasyonel teolojinin köklerini en eski zamanlara kadar götürülebilir. Rasyonalizmin genel serüveni ile rasyonel teolojinin hikâyesi bir ve aynı noktadan hareket etmektedir: Ussal kategoriler. Grek düşüncesinden başlayıp orta çağlar ve modern dönem boyunca rasyonel teolojiye rastlamak mümkündür (Çınar, 2008: 23). Rasyonalizm, Latince *ratio* kelimesinden dilimize geçmiştir. Her dönemde rasyonalist filozoflara rastlamak mümkündür. Ancak en meşhurları: Descartes, Spinoza ve Leibnizdir (Çınar, 2008: 15).

İrrasyonelizmin karşıtı olarak rasyonelizm; akla, zihinsel muhakemenin realitesine, kanıt gücüne inanmaktır (Rosenthal & Vudin. 1997: 399.) Ayrıca rasyonelizm, a priori olarak bilginin kaynağının akıldan kaynaklandığını söyleyen düşüncedir. Bu anlamda “deneyciliğin”(empiricism) karşıtıdır (Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2000: 741). Yani bilgide genel –geçer olma ve zorunluluk noktasına, deneyden değil ancak aklın kendisinden kalkarak varılabilir. Ya da akılda doğuştan(a priori) var olan yeti sayesinde, mutlak evrensellik ve zorunluluk ilkelerine bu muhakeme ile ulaşılır. Doğanın yanında insan da Tanrı da bir bilgi objesi olmuş olur (Rosenthal & Vudin. 1997, s.398).

O halde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Rasyonel teoloji, akıl ilkeleri ile kurulduğu ve kriterini akla dayandırdığı için, insan ve doğanın kuralları ile Tanrı'nın varoluşunun serüvenini bir ve aynı dizge içerisinde ele almaktadır. Böylece Tanrı'nın varlığına dair argümanlar(ontolojik, kozmolojik ve Teleolojik kanıtlar), “ilk neden” düşüncesi, zorunlu varlık v.b kavramlar, rasyonel teolojinin açtığı alanda hayat bulmuş olurlar. Çünkü aklın önderliğinde hareket eden düşünce, akıl ilkeleriyle mukayyet olmak durumundadır. Bu anlamda rasyonel teoloji, anlam alanını kuşattığını öne süren felsefeye bağımlı kalır. Tıpkı Spinoza'nın *Tractatus Theologico- Politicus*'ta yaptığı gibi. Yani burada Spinoza'nın yaptığı şey, Yahudiliğin kutsal metinlerini rasyonel bir teolojiye irca etmek olmuştu (Yavuz, 2009: 55).

Rasyonel teoloji, yalnızca a priori akılla hareket edeceği için rasyonel saymadığı “duygu”, “his” gibi kavramları elemek isteyecektir. Aydınlanma düşünürlerinin çoğunluğu tarihsel ve geleneksel Kutsal Kitap'ın aksine, rasyonel bir din ortaya koymak istemişlerdi. Onlara göre doğal akıl, bize bu imkânı vermekteydi (Çınar, 2008: 15). Rasyonel teolojinin açtığı alanda Tanrı da tıpkı doğa gibi zorunlu yasalara tabi olmaktadır. Bu düşüncenin getirdiği mahzurların, epey bir zaman hararetili tartışmalara neden olduğu bilinmektedir. En meşhuru da Gazali ile Felasife arasındaki tehafüt meselesinin bir kısmı buradan kaynaklanmaktaydı. Burada da İslam filozoflarının rasyonel teolojide ısrar etmelerinden doğan problemlere şahit olduk.

Rasyonel teoloji, akılla vahiy arasında varsayılan tenakuzların giderilmesiyle ilişkili olarak saf akıl ilkeleriyle hareket etmektedir. Aydınlanma'nın da yanılıgısı tam da bu noktada temerküz etmektedir: Akıllı, zihnin kendisiymiş gibi telakki etmeleri, akıl, ruh ve nefsi, zihne(mind) indirgemeleri ve aklın bağımsız yasalarının olduğunu farz etmeleridir (Bulaç, 1994: 261). Bu saf akıl ilkeleriyle geldiği nokta Tanrıyı da zorunluluk yasaları kapsamına alacaktır ki, bu da dinde olağanüstülükleri(mucize, vahiy) yok sayan bir durumdur.

Rasyonel teolojinin kısmen somutlaştığı Tanrı tasavvuru, “teizm”dir. Kısmen somutlaştığı diyoruz çünkü Rasyonel Teoloji, felsefeye bağlanmış iken yani felsefenin kurallarına bağımlı iken, teizmin bu bağımlılığı aştığını düşünüyoruz. *Çifte hakikat* meselesinde bu durumu bariz bir şekilde görmekteyiz. Orada Rasyonel teolojinin hareket noktası: akıl ve vahyin çatıştığı söylenen noktada dogmayı akla uydurma gayreti görülüyordu. Bir diğer husus teizmin, Tanrının aşkınlığı ve Tanrının zat oluşunu kabul etmekle rasyonel teolojinin Tanrıyı bir ilke, sistemi tamamlayan bir mütemmim cüz olarak görme tehlikesinden de uzak durmuştur. Burada teizmin felsefeyi memnun etme gayretinin olmadığını görüyoruz. O halde teizm nedir?

Teizm: Var olan her şeyin yaratıcısı olan, mutlak, sınırsız bir bilgi ve güç sahibi olan bir Tanrı'nın varlığına inanma, dahası doğanın üstünde ve ötesinde olan, yani evrene aşkın olan bir Tanrıya duyulan inancı ifade eder. Bu durumda Tanrı yarattığı varlıktan ayrı olan, fakat kendisini yarattıkları aracılığıyla gösteren, ibadet ve itaate en yüksek ölçüde layık olan varlıktır. Tanrı; yaratıcı, varoluşun ve değer kaynağı ve koruyucusudur (Cevzici, 1997: 657).

Teizme göre Tanrı aşkın ve içkin olmanın yanında, öncesiz ve sonrasız, varlığı zorunlu olan(vacibü'l vücud) dur. Her türlü yetkinliğe sahiptir. Bileşik ve maddi bir varlık değildir. Maddi âlemin nedensellik ilişkisinden uzaktır. O sadece zihinde var olan bir isim(nomina) değildir, metafiziksel bir varlığı ve zati yönü mevcuttur (Topaloğlu, 2000:122).

Teizme göre Tanrı, aşkın(muteal) bir varlık olduğu için O, âlemde var olan her şeyden farklı olacaktır. Bu durum, Tanrıyı sistemi tamamlayan bir soyut ilke olmaktan kurtarmakla, teizme yöneltilecek eleştiriyi daha baştan bertaraf etmiş görünüyor. Tanrının aşkınlığı sayesinde âlemlerle birleşmiş bir Tanrı tasavvuru olmaktan ve de zati bir Tanrı tasavvurunu kabul etmekle de panteizm tehlikesinden kendisini kurtarmış olmaktadır (Taylan, 2000: 261). Ama yine de eleştiriye konu olan yönlerinden birisi de bu aşkınlık meselesidir.

Tanrının aşkınlığı Onun hakkındaki teşbihi(antropomorfik) sıfatları atfetmenin mahzurlarından korumaktadır. Yani Tanrının aşkınlığına vurgu yapılarak bir tenzihe gidilmekle Tanrı yüceltilmektedir. Ancak bu durum O'nun hakkında konuşmayı da güçleştirmektedir. Böylece Tanrı, duyumsanamaz ve gözlenemez olmaktadır. Hâlbuki biz Tanrı hakkında kullandığımız *iyilik, bilmek, güç yetirmek* gibi kavramları insan için de kullanmaktayız. İnsan için kullandığımız bu kavramlar Tanrı için de kullanılınca bu kavramlar, farklı bir manaya mı bürünmektedir? Çünkü teizm, Tanrıya atfettiği sıfatların gerçek ve fonksiyonel olduğunu savunur (Taylan, 2000: 262). Problem şudur: Bu sıfatlar gerçek anlamdaysa insan sıfatlarıyla aynı mıdır, sembolik ise bu sıfatların anlamı nedir? Eğer insan için kullanılan ile aynı anlamdaysa Tanrının aşkınlığını nerede kalmaktadır? Yok, eğer sembolik ise, soyut ve hayali bir atıf olmakta değil midir?

Aslında Rasyonel Teoloji'ye bir rakip aranacaksa bu rakip tam da, fideist(imancı) yaklaşımlar olmalıdır. Çünkü fideist yaklaşımların hareket noktası inancın temelinde akli değil de başka etkenleri esas alırlar. Örneğin Blaise Pascal'a kulak verirse O, Tanrı'nın varlığını ispat noktasında mantıksal ispatı, ikna olmanın yegâne aracı olarak görmez. Ona göre:

Deliller, yalnızca akli ikna eder. Oysa ülfet en güçlü delilleri tedarik eder. Güneşin yarın doğacağını ve bizim öleceğimizi kim ispat etti? Bunlar ispat edilmiş şeyler mi? Bizi ikna eden şeyler mantık(akli) değil, ülfettir. Akıl daima yavaş işler, çünkü bütün prensipleri yanında hazır değildir. Çoğu zaman, ya tasdik ettiğini ifade etmek için başını sallıyor ya da avare avare dolaşıyordur. His ise akıl gibi değildir, hiç beklemez, anında işler ve daima hazırdır. O yüzden imanımızı hisse dercetmeliyiz (Pascal, 2000: 218).

Kierkegard ise Tanrı inancının rasyonelliğine karşı çıkararak şöyle demektedir: "Eğer Tanrı yoksa bu durumda O'nun var olduğunu ispatlamak tabii ki imkânsız olurdu, ama hayır eğer varsa da var olanı ispatlamak aptalca bir şey olurdu." Rasyonel, nesnel

yolla Tanrı'nın varlığının çıkmaza girdiği anda "saçma" olana inanmak gerekir(Mehdiyev, 2008, s.102).

Varoluşçu teolojinin tanımına geçmeden önce varoluş(existence), varoluşçuluk(existentialism) kavramlarına değinmekte fayda var. Varoluşla ilgili problemler: "Varoluş nedir?" "Şeyler nasıl var olur"? Bu ve benzeri sorular mihverinde cereyan etmiştir. Varoluş "önceden tahmin edilemez" ve "var oluş, her bir bireyin sahip olduğu ortak bir özellik değildir" şeklinde kavramsallaşmıştır (Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, 2000: 264).

Varoluşçuluğa(existentialism) gelince, varoluş problemini sistemli şekilde ele alan düşünce akımıdır. Buna göre varoluşçuluk, insanın varoluşuyla doğal nesnelere varoluşu arasındaki karşıtlığa işaret eder. İrade ve bilinç taşıyan insan varlığı, bundan yoksun olan nesnelere âleminden farklı olmalıdır. Burada bireyin "biriricik" varoluşu önem taşır. Bu bakımdan bilimci, nesnel ve analitik yaklaşımlara karşı çıkılır. Varoluşçuluğun iddia ettiği en önemli savlardan birisi de varoluşun özden önce geldiği meselesidir. İnsan önce var olur sonra kendi özünü yaratır. Bundan dolayı da tekil bireyin değişmeyen, özsel bir doğası yoktur. Zorunluluk ve determinizme(gerekircilik) karşı çıkan varoluşçuluk, *mutlak irade* ve *özgürlüğü* savunmaktadır. Varoluşçuluk, rasyonelitenin yaptığı gibi nesnel doğrulara ulaşmak amacıyla olmayıp öznel hakikatler(sübjektivizm) peşindedir. Sonuçta mutlak, evrensel kavramlar yerine, somut yaşantımızı çekip çeviren *korku*, *kaygı*, *yabancılaşma*, *hiçlik duygusu* gibi öznel hakikatlerle uğraşmayı hedef edinir. Hiçbir soyutlama bizim öznel gerçekliğimize ışık tutamaz. Evrenin akılla anlaşılabilir(rasyonel) bir yönü yoktur, ona anlamını bireyin kendisi verir (Cevizci,1997: 699).

Varoluşçu felsefe, dünya görüşü açısından etkileyici, heyecan verici olsa da bilgi kuramı açısından oldukça çetrefil ve karmaşıktır. Bu karmaşıklığa en iyi örnek, J.Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı yapıtı gösterilebilir. Varoluşçuluk, dağınık bir yapıda olduğu için ve yekpare özellik arz etmediğinden dolayı tek bir varoluşçuluktan değil, varoluşçuluklardan bahsedebiliriz. Çetrefilliğin kaynağı tam da özneliğinden kaynaklanmaktadır. Varoluşçuluk, öznelci olduğu ve nesnel bilginin oluşumuna engel olduğu için bir bilgi kuramı iddiasından çok bir yaşam felsefesi niteliğindedir (Timuçin, 2006: 722).

Varoluşçular sistem düşüncesine karşı tavır geliştirirken önceliği yaşamak, yaşamı tanımak ve bu yaşamdan hareketle bilgiye ulaşmak isterler. Önce *var oluş* vardır. Bireyin var oluşu esastır. Bu nedenle nesnel bilgiye, genel geçer, evrensel bilgiye ulaşma gayretleri beyhude çabadır. Çünkü özden hareketle var oluşa değil; var oluştan öze doğru gidilir. Yani yaşamdan kalkarak bilgiye varılır. Felsefenin geleneksel yönteminin aksine var oluş, öze galebe çalar. Varoluşçuluk, felsefi görüşlerini kişisel ilişkilerin somut ilişkilerin açıklamasına dayanarak anlatmaya yönelmiştir. Bu yüzden de varoluşçuluğun edebiyat külliyesi, felsefeden daha fazladır. Varoluşçuluğa göre eski felsefeler, düşünceden yaşama doğru yöneliyorlardı ve yaşamı iyice incelemeyi kurguluyorlardı. Hâlbuki var oluşa ön yargısız yönelmek, onu bütün boyutlarıyla gözlemlemek suretiyle bilgiye ulaşılabilir. Bilgiden yaşama değil yaşamdan bilgiye geçmek gerektir. Bilgi yaşamın bilgisidir, başka da bilgi yoktur (Timuçin, 2006: 725).

Varoluşçu felsefenin ateist, inançlı, agnostik birçok kanadı bulunmaktadır. Kierkegaard gibi inançlı filozoflarına göre insan aklıyla Tanrı kavranamaz. O büyük gerçeklik insanın aklını aşar. *Saçma*'dır(absurd) doğruyu doğrulayan. Gerçek Hıristiyan'ın durumu, dinginlik olmalı, bir sürekli arayış halinde olmalıdır. O, umutsuzluk ve bunaltı duygusu yaşayan insandır. Böylece o *saçma*'ya olan inancını gerçekleştirir. Bu saçma insan aklıyla kavranılamaz olan ve büyük bir gizi açıklayan şeydir (Timuçin, 2006: 731).

Rasyonel teoloji ile rasyonalizm arasında nasıl sıkı bir bağ varsa, varoluşçuluk ile de varoluşçu teoloji arasında sıkı bir bağ vardır. Varoluşçuluğun açtığı alanda Varoluşçu Teoloji de kendi yerini almıştır. Varoluşçu teoloji kavramı, tıpkı varoluşçuluğun bilimde, ahlakta, estetikte, sanatta, edebiyatta, şiirde, sinemada yaptığı etkiye benzer bir şekilde, dinde yaptığı etki neticesinde oluşmuş bir kavramdır. Varoluşçuluk düşüncesinin temeli, insan varoluşunun somut yönlerinden hareket etmek ve bu suretle de yaşamdaki yüz yüze geldiğimiz olaylar karşısındaki tutumlarımızı irdelemeye yöneliktir. Din meselesi de insanın yüz yüze geldiği kaçınılmaz bir konu olması nedeniyle varoluşçuluğun atlayamayacağı bir meseledir.

Açık ki varoluşsal felsefenin ortaya çıkışını hazırlayan şartlar, Varoluşçu Teolojinin de varlık nedenleri arasındadır. Varoluşçu felsefe bir *süje* felsefesi, yani insan merkezli bir felsefedir. Ancak buradaki *süje* idealizmin soyut ve indirgenmiş süjesi değil, var olan (existant) anlamında süje kastedilmektedir. Varoluşçu teoloji de buna paralel, insan odaklı bir teolojidir. Yine nasıl ki varoluşçu felsefe, “insanın varoluşunu” merkeze alarak hareket etmekteyse, varoluşçu teoloji de bu yolu takip edecektir. İnsanın somut durumundan kalkarak, Tanrı ile arasındaki ilişkiyi tanımlama çabasına varoluşçu teoloji diyoruz (Ertürk, 2012: 114).

Genel olarak varoluşçuluğun ve özelde de varoluşçu teolojilerin, diğer rasyonel teolojilere karşı çıktıkları noktaların başında hakikatin izharının ussal kategorilere bırakılması meselesi gelmektedir. Emanuel, Mounier, bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Usun nesnellik, yansızlık ülküsünün karşısına, varoluş filozofları savaştıkları zekâ kavramı çıkartmaktadırlar. Nesnenin dışında kalma istencinin bilgi için her zaman istenen, zorunlu bir şey olduğu ön yargısından kendimizi kurtarmamız gerekir. Özellikle bilimin dili olan imlerle bilgi alışverişi bir yana bırakılırsa; bilginin tersine bilen özenin yaşamına yakın bir katılışa bağlı olduğu ortaya çıkar (Mounier, 1986: 68-69).

Varoluşçu teolog olarak P.Tillich, rasyonel teolojilere ve geleneksel teizme karşı *Varoluşçu Teolojiyi* savunmuştur. Onun bu karşı duruşu adeta başkaldırı niteliğindedir. Kısaca O'nun varoluşçu teoloji anlayışını şöyle izah edebiliriz: İnsanı dini bir varlık olarak (*Homo Religiosus*) olarak tanımlaması, şartsızın (Tanrının) zorunluluğunu gerektirir. Bu da dini sembole ihtiyacı zorunlu kılar. Dini semboller, salt kavramsal alanın ötesindeki insani boyutu ifade ederler. Dini sembollerde insanı nihai olarak ilgilendiren sonsuz gerçekliğe bir işaret ve ima vardır. Burada rasyonel teolojideki saf aklın soyutlamalarından oluşan paradigmasına karşılık P.Tillich, dini sembollerin somut gerçekliklerini ortaya koymaktadır. Soyut ilkeler yerine somut dini semboller (Çınar, 2007: 20).

P.Tillich'e göre iman şudur: "İman, nihai ilginin bir ifadesidir. İnsanın nihai ilgisinin dinamikleriyle, inancın dinamikleri bir ve aynıdır. İnsan diğer canlılar gibi yiyecek ve barınma gibi varoluşsal durumlarla ilgilidir ancak diğer canlıların aksine bilişsel, estetik, sosyal, siyasi ilgilere de sahiptir. İnsan hayatı için bu ilgiler son derece hayatidir ve aciliyyet ifade eder (Tillich, 1958: 1).

P.Tillich'in endişesinin Hıristiyan imanını anlaşılır kılma çabası olduğu görülüyor. *Varlık, öz, varoluş, yabancılaşma ve belirsizlik* gibi kavramlar, sadece insan varoluşunun analizinde değil, aynı zamanda Hıristiyan sembollerinin yorumunda da kullanılır. Örneğin Mesih olarak İsa sembolü, Tillich tarafından yabancılaşma şartları altında özel insanın varoluşsal yaşamda görünüşü olarak yorumlanmaktadır (Çınar, 2007: 29).

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak özetle şunları söylememiz mümkündür: Rasyonel Teoloji, salt akılı, merkeze alarak ortak bir anlayış çerçevesi çizmektedir. Bu insanın ruhsal olarak diğer canlılara nispetle, üstünlüğünün de bir kanıtıdır. Yani akıl varlığı sayesinde ortaya koyduğu çaba kuşkusuz insan için bir imtiyazdır. Rasyonel teoloji bu açıdan bakılınca insana özgü bir akıl faaliyeti olduğu görülmektedir.

Varoluşçu Teoloji ise akla önem vermekle birlikte insanın salt akıl varlığı olmadığını altını çizer. Salt akıl varlığıyla yapılan teolojii de indirgemecilik olarak görür. Varoluşçu Felsefe, özcü felsefenin rasyonellik adına olgusal gerçekliği soyutlamasının aksine, varoluşu doğrudan ve kişisel tecrübeye, varlık ve düşüncenin objelerini özdeşleştirerek kavrar. O, özden varoluşa geçişi inkâr ederek varoluşsal bütünlüğü yakalamak istemektedir. P. Tillich'e göre felsefenin insani sorunlara dair söyledikleriyle vahiy sırrının sembollerinin getirdiği mesaj birbirine yakındır. Çünkü varoluşçuluğa göre hakikati "şimdide" kavrayabiliriz (Çınar, 2007: 35).

## Kaynaklar

BULAÇ, A. (1994) İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/Akıl-Vahiy İlişkisi. İstanbul: Beyan Yayınları,

CEVİZCI, A. (2007) Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Paradigma.

----- (1997) Felsefe Sözlüğü. Ankara: 2. Baskı. Ekin Yayınları.

Concise Routledge (2000) Encyclopedia of Philosophy. Rationalism Maddesi, London and New York,

ÇINAR, A. (2008) Modern Batı Düşüncesi ekseninde Rasyonel Teoloji. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.

.....(2007) Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol. İstanbul: İz Yayıncılık,

MOUNIER, E. (1986) Varoluş Felsefelerine Giriş. Çev. Serdar R.Kırkoğlu. İstanbul: Alan Yayıncılık,

ERTÜRK, R (2012) Varoluşsal Din Felsefelerine Giriş. İstanbul: Yarınyayınları.

MEHDİYEV N. (2008) Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Rasyonelliği. İstanbul: İsam Yayınları,

PASCAL, B. (2000) Düşünceler. Çev: Metin Karabaşoğlu. 3. Baskı,. İstanbul: Kaknüs Yayınları,

ROSENTHAL, M & Vudin P. (1997) Felsefe Sözlüğü. Çev: Aziz Çalışlar. İstanbul: Sosyal Yayınları.

TAYLAN, N. (2000) Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu. 2. Baskı. İstanbul: Şehir Yayınları.

TILLICH, P. (1958) Dynamics of Faith. New York,

TİMUÇİN, A. (2006) Düşünce Tarihi. İstanbul: Bulut Yayınları,

TOPALOĞLU, A. (2000) Teizm Ya Da Ateizm. İstanbul: Furkan Kitaplığı.

YAVUZ, H. (2009) İslamın Zihin Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları.

## Thomas Kuhn'un *Paradigma* Kavrayışı Üzerine Analitik Bir İrdeleme

### Özet

Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı kitabıyla bilim felsefesi çalışmalarında yeni bir çığır açmıştır. Özellikle klasik bilim algısına yönelik karşı çıkışları ve bilimsel sürecin kırılma noktaları üzerine olan vurgusu, metnin 1962 tarihli ilk basımından günümüze değin hâlâ yoğun bir biçimde tartışılmaktadır. Bilindiği üzere bilimsel etkinliği esasen olağan bilim ve devrim dönemleri üzerinden karakterize eden Kuhn'un çalışması "paradigma" terimini eksen kabul eder. Bununla birlikte terimin söz konusu kitapta son derece geniş bir fenomen örgüsünü adlandırmak için kullanılması, "paradigma" terimi hakkında adeta bir mitolojinin doğmasına neden olmuştur. Dahası Kuhn, özellikle 60'ların sonu ve 70'lerde terimin anlam katmanlarını berraklaştırmak için yeni bir dizi tanım sunma cihetine gitmiş ve bu husus tartışmaları daha da alevlendirmiştir.

Bu çalışmanın hedefi, Thomas Kuhn'un "paradigma" kavramını analitik bir düzlemde incelemektir. Bu çerçevede, gerek Kuhn'un 1962 tarihli *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, gerekse de ilgili sonraki çalışmaları üzerinden, "paradigma" terimi derinlemesine çözümlenecek ve açıklanmaya çalışılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Paradigma, Disipliner Matris, Örneklik.

## An Analytical Examination on Thomas Kuhn's Conception of *Paradigm*

### Abstract

Thomas Kuhn has made an influent contribution to philosophy of science with his epoch-making book *The Structure of Scientific Revolutions*. His arguments that especially against to classical apprehension of sciences and emphasis on revolutionary aspects of scientific process have created great discussions among the philosophers of science since the birth of the *Scientific Revolutions* in 1962. Kuhn's understanding of scientific process within the framework of normal and

---

<sup>1</sup> Araştırma Görevlisi. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.



revolutionary phases of science does accept the notion of paradigm as a fundamental basis and this obviously well-known by the authorities. Nonetheless, usage of that term at the *Scientific Revolutions* for a designation of various different phenomena has brought forth a kind of paradigm-mythology almost. What is more, while he was trying to clarify the meaning constituents of the paradigm at the end of the 60's and also 70's, he partially renewed his former definitions for paradigm. But contrarily to his aims, his explanatory approach has interestingly inflamed the disputations around the paradigm.

The aim of this study is to explicate Thomas Kuhn's conception of paradigm in an analytical way. In this context, not only with a critical examination of his *magnum opus* (i.e., *The Structure of Scientific Revolutions*) but also his related following later works; that famous and controversial notion of paradigm is going to be deeply analyzed.

### Key Words

Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Paradigm, Disciplinary Matrix, Exemplar.

## 1. Giriş

Bilimsel bilginin mahiyeti ile ilgili problemler modern bilimin doğuşundan beri felsefenin sürekli olarak gündeminde olsa da, bilindiği üzere bir disiplin olarak bilim felsefesi, analitik ve mantıkçı pozitivist felsefe geleneklerine mensup felsefecilerin çalışmaları sayesinde, 20. yüzyılda bağımsız bir disiplin kimliğine bürünmüştür. Özellikle mantıkçı pozitivist akım, *bilimsel dünya görüşü* bağlamında, bilim felsefesini bilime yardımcı *aracı* bir etkinlik olarak kabul etmiş; dahası, felsefeyi adeta bilim felsefesine/bilimsel felsefeye indirgeyerek, bu disipline (bilim felsefesine) son derece merkezi bir konum atfetmiştir. Başlıca temsilciliğini Schlick, Neurath, Carnap ve Reichenbach gibi isimlerin yaptığı söz konusu anlayış, felsefeyi esasen dilsel bir çözümleme etkinliği olarak kabul edip, araştırmalarını, klasik bir ifadeyle, bilimsel kuramların dilsel analizine indirgemişlerdir. Bu geleneğin bilim felsefesinden ne anlaşılması gerektiğine yönelik çözümlenmeleri, her ne kadar, öncesinde eleştirel karşı çıkışlar olsa da, ana hatlarıyla 1950'li yıllara kadar egemen olan bir bilim felsefesi kavrayışının gündemde kalmasını sağlamıştır. Bu sürecin sonunda bilime yönelik olarak, bilimin rasyonel ve nesnel bir etkinlik olduğu, ilerlemeye dayalı bir bilgi dalı olarak diğer disiplinlerden ayırt edilmesi gerektiği vb. gibi bir dizi genel yargı sökün etmiştir. Ancak, 1962 yılında ilk basımı yapılan Thomas S. Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (*The Structure of Scientific Revolutions*) adlı kitabıyla hem bilime ve bilimsel etkinliğe yönelik "mit"ler yıkılmaya yüz tutmuş, hem de, belki bundan daha da önemli olarak, bilim felsefesinin ne tür bir etkinlik olduğu veya olması gerektiği konusunda bir dizi yeni tartışma gündeme gelmiştir. Bu eser, Reich'sın belirttiği üzere, "yeni bir bilim felsefesi"nin müjdecisi olarak görülerek –her ne kadar son yirmi yılın tartışmaları farklı bir yöne kaymış olsa da–<sup>2</sup> "mantıkçı empirizmin ölümü"nin ilanı

<sup>2</sup> Bu konuyla bağlantılı çalışmalardan bilhassa ufuk açıcı olanları, pozitivist felsefe ve post-pozitivist felsefe arasındaki ilgileri yeni bir anlayışla ve tarihsel bir perspektifte (özellikle de

olarak idrak edilmiştir (1991: 264). Bu bağlamda, “60’lar ve 70’lerde bilim felsefesi Kuhn’a uyararak bilimsel kuramların mantıksal yapısı, belgelenebilirliği ve ilgili konularla daha az, fiili bilimsel işlemler ve bilimsel değişimin tarihsel yapısıyla daha fazla ilgili olmuş” (Reisch 1991: 264), Kuhn’la birlikte, Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Larry Laudan ve Michael Polanyi gibi benzer eğilimli felsefecilerden oluşan “anti-pozitivist” karakterli bir bilim felsefesi ekolü bilim alandaki tartışmalara egemen olmaya başlamıştır (Demir 2000: 77).

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın<sup>3</sup> henüz ilk satırlarında, tarihin “yalnızca bir zamandizini ve anlatı deposu olarak görülmediği taktirde” yürürlükteki egemen bilim imgesinde esaslı bir değişiklik yaratabileceğini ifade ederek, kendi hedefinin en önemli boyutlarından birine dikkat çeken Kuhn, hem bilim adamının yerine getirdiği işin doğasına, hem de genel bilim algısının oluşmasına yönelik belirleyicilerin, bilim adamlarına mesleğini öğreten “ders kitapları”ndan geldiğini iddia etmektedir. Söz konusu kitaplar ona göre “kaçınılmaz olarak iknaya yönelik ve pedagojik” olup, “[b]ir ulusun kültürü hakkında turist broşürlerinden yahut dil öğrenilen metinlerden” ne kadar fikir edinilebilirse, “bu kitaplardan çıkartılacak bir bilim kavramı da, onları üretmiş olan asıl çabayı o kadar yansıtabilir” (BDY: 46). Bu bağlamda, “BDY”nin yaygın/resmi bilim algısına/anlayışına bir karşı çıkış olacağını bildiren Kuhn, kendisinin bu yapıyla, tarihsel olarak doğrudan doğruya bilimsel araştırma etkinliğinin kaydedilmesinden doğabilecek “oldukça farklı” bir bilim kavrayışının “ana hatları”nı çizmek istediğini belirtir (BDY: 46). Ona göre tarihçiler, giderek bilimsel etkinliğin birikimle ilerlediği fikrinin hesabını vermekte zorlanır, kimi sorunlarla birlikte, artık bilimin gerçekten de tek tek keşiflerin ve icatların birikmesiyle gelişip gelişmediğini sormaya başlamışlar; bu şekilde, bir zamanların fazla düşünülmeden hata veya boş inanç olarak nitelendirilen ilgileriyle hakiki bilimsel ilgileri ayırt edemez duruma düşmüşler; daha önceleri “bilimsel” nitelemesiyle anılan kuramların, yeni gelişmeler karşısında bir kenara atılmaları olgusundan yola çıkarak, yürürlükteki bilimsel kuramların da bir zaman sonra “efsaneler” üretebilecek kuramlar olarak değerlendirilebileceğinin farkına varıp, zamanını dolduran kuramların “sırf bir kenara atıldıkları için” bilimsel olarak görülmemesi gerektiğini söylemenin “ilkece” bilimsel olmadığını fark etmişlerdir (BDY: 47). Bu şekilde Kuhn’a göre, bilim tarihini yazmada yeni ve devrimci bir ilgi boy vermiş, örneğin eski bir bilimsel kuramın geçerlikteki bilim anlayışına yaptığı katkı araştırılmaktansa, o kuramın “kendi zamanı içindeki tarihsel bütünlüğü”nü sergileme denemeye başlanmıştır (BDY: 47). Böylece, bilim tarihi yazımı alanındaki bu devingenlik, “hiç olmazsa sonuçları bakımından yepyeni bir bilim imgesi olanağı”nın müjdecisi olmak durumundadır ve “BDY” de “tarih yazımındaki bu yeniliğin bazı olası

---

Kant felsefesi çerçevesinde) derinlemesine irdeleyen eserlerden oluşmaktadır. Özellikle *bkz.* Reisch (1991), Friedman (1991), Earman (1993), İrzık ve Grünberg (1995), İrzık ve Grünberg (1998), Friedman (2002), İrzık (2002).

<sup>3</sup> Bu çalışmada esas olarak yapıtın 1995 tarihli Türkçe çevirisi kullanılmıştır. Metnin sonraki bölümlerinde, Kuhn’un görüşlerindeki kimi değişiklikleri vurgulamak ve 1969 yılında metne eklenen “Sonsöz” bölümüne yönelik atıfları ilk edisyon metminden ayırmak için, metnin ilk edisyonu “BDY” olarak, eklenen bölüm de “Sonsöz” olarak kısaltılacaktır. Ayrıca Kuhn’un diğer metinleri söz konusu olduğunda, yine Türkçe çeviriler kullanılmış; bununla birlikte kimi yerlerde, terminolojik bir tutarlılık sağlamak gayretiyle kısmi değişikliklere gidilmiştir.

sonuçlarını açıklığa kavuşturarak canlandırmayı amaçlamaktadır” (BDY: 48). Bu girişim Hoyningen-Huene’ye göre en iyi bir biçimde, “tahrip edilmemiş bir bilim imgesi” elde edebilmek için Kuhn’un tarihsel yönelimli “hermeneutik” bir kavrayıştan yola çıkması üzerinden kavramsallaştırılabilmekte ve söz konusu hermeneutik yönelimin üç ana odağı bulunmaktadır. Bu anlayışa göre ilk olarak, belirli bir disiplinin gelişimi, ancak ilgili disiplinin, uygulayıcıları olan bilimsel toplulukla bağlantısı çerçevesinde anlaşılabilir (1992: 489). Bilimsel etkinlik ne “bilimsel keşfin/buluşun mantığı”, ne de evrensel tek bir metodolojiye bağlı olarak gerçekleşmekte, bir başka deyişle, “kural-bağımlı (*rule-governed*)” bir uğraş olarak karakterize edilememekte;<sup>4</sup> daha ziyade, bilimsel etkinlik belirli bir zamandan ve topluluktan diğerine değişebilen, bireysel kararları etkilese de bunları kesin olarak belirlemeyen “bilişsel değerler”e (*cognitive values*) bakılarak anlaşılmalıdır (1992: 489-90). Hoyningen-Huene’ye göre bu nokta Kuhn’un felsefi gelenekten ayrıldığı ve yine Kuhn’un “görüşümün sosyolojik tabanı” dediği olgudur (1992: 490). Tarihsel yönelimin ikinci önemli odağı ise bilimsel gelişmenin iki farklı evresiyle ilgili birbirinden çok farklı türde felsefi ve sosyolojik sorular sorma gerekliliğine dayanır (1992: 490). Örneğin “olağan bilim” döneminde Kuhn’a göre temel kuramlar ne testten geçirilmekte ne de belgelenmeye çalışılmakta, buradan, “standart bilim felsefesi”nin kuram belgelenmesiyle ilgili temel sorunlarının olağan bilimde herhangi bir şekilde sorulmadığı sonucu çıkmaktadır (1992: 490). Son olarak bu yönelimden doğan üçüncü problem odağı ise, bilimsel etkinlikteki kavramsal değişmelerle/kırılma noktaları ile ilgili olup, Kuhn’un “eş-ölçülemezlik (*incommensurability*)” tezinde kendini gösterir. Buna göre Hoyningen-Huene, bilim felsefesinde, devrimsel/kavramsal gelişmelerde iletişimin nasıl olanaklı olduğu, bilimsel ilerlemenin konumu, bilimsel rasyonalitenin ne anlama geldiği gibi “yeni sorular”ın ortaya çıktığını belirtmekte ve Kuhn’u bilim felsefesi ve sosyolojisinin bilim tarihine derin bir biçimde bağlı olduğunu; bilim tarihinin, felsefi ve sosyolojik bakış açılarından bilimle ilgili “anamlı” olarak sorulabilecek soruları belirlediğini vurgulamaktadır (1992: 490).

Şimdi, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nın hem bilim felsefesine getirdiği yenilik, hem de yarattığı ve yaratmaya devam ettiği tartışmalar ve bir o kadar da çekicilik, aslında, sık sık ifade edildiği gibi, Kuhn’un yapıtta görüşlerini açıklamak için ileri sürdüğü “paradigma (*paradigm*)” teriminden kaynaklanmaktadır. Fakat bu terim, yapının yayımlanmasıyla birlikte yoğun bir şekilde eleştirilmiş ve yanlış anlamaları beraberinde getirmiştir. Dahası sonradan Kuhn da, “paradigma”ya dair çözümlemesindeki kimi belirsizlikleri kabul edip, yapının yayımlanmasından bir süre sonra terimin revize edilmiş yeni bir tanımını yapma cihetine gitmiştir.

Bu çalışmanın amacı, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’nin merkezi unsuru olan “paradigma” kavramını, kavramın farklı anlam katmanlarını teşrih etmek yoluyla netleştirmek üzerine kuruludur. Bu çerçevede, çalışma iki ana bölüme ayrılmış olup, ilk ana bölümde “BDY”nin 1962 tarihli ilk baskısında söz konusu terimin nasıl ele alındığı araştırılmış, ikinci ana bölümde ise, “BDY” sonrası Kuhn’un terimle ilgili çözümlenmeleri ayrıntılı olarak gözden geçirilerek, “paradigma” kavramı hakkında ayrımlar üzerine kurulu bütüncül bir görüş oluşturulmaya çalışılmıştır.

<sup>4</sup> Konuyla ilgili olarak aynı zamanda bkz. Nickles (2000) ve Nickles (2002).

## 2. Olağan Bilim

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nın “Önsöz”ünde, ABD’deki Davranış Bilimleri İleri Araştırmalar Merkezi’nden bir davet olarak, 1958-1959 yılında toplumbilimcilerden oluşan bir çevrede bir süre bulunduğunu anlatan Kuhn, bu toplulukla kendisinin üyesi olduğu doğabilimcileri topluluğu arasında bulunan kimi farklara dikkatinin yönelmesinin, yapıtının oluşum sürecinde kendisine büyük bir entelektüel katkı sağladığını belirtir. Özellikle toplumbilimciler arasında “geçerli sayılacak bilimsel sorunlar ve yöntemler üzerinde açık açık baş gösteren” tartışmaların kendisini şaşırttığını söyleyen Kuhn, gerek kendi deneyimlerinin, gerekse de bilim tarih üzerine yaptığı çalışmaların, kendisinde, doğabilimleriyle uğraşanların kimi sorunlara karşı toplumbilimcilere nazaran “daha sağlam ve kalıcı yanıtlara” gerçekten sahip olup olmadıkları konusunda bir şüpheye vesile olduğunu aktarır. Ancak diye devam eder Kuhn, bu soruna net bir yanıt vermek kolay olmasa da, astronomi, fizik, kimya veya biyoloji gibi disiplinlerde toplumbilimlerinde olduğu gibi “temel konular”da anlaşmazlıklar yaşanmamakta, dolayısıyla da her iki grup arasında belirgin bir fark göze çarpmaktadır (*BDY*: 42). İşte “BDY”de neredeyse her sayfada geçen “paradigma” terimi Kuhn tarafından ilk olarak farklı bilim topluluklarının sosyoloji merkezli bir bakışla irdelenmesi neticesinde bilim felsefesi tartışmalarına dahil olmuştur.

Şimdi, farklı bir bilimsel toplulukla karşılaşma deneyiminin, yani, toplumbilimcilerle doğabilimcileri arasındaki farkın kaynağını bulma isteğinin, kendisini o günden sonra, bilimsel araştırmada “paradigma” diye adlandırdığı fenomenin ne denli önemli olduğu düşüncesine götürdüğünü ifade eden Kuhn, “paradigmalar”ı “bir bilim çevresine belli bir süre için model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar” şeklinde kitabında ilk olarak (fakat son olmayacak şekilde) tanımlar (*BDY*: 42).

“BDY”nin temel eksenini, bilindiği üzere, Kuhn tarafından “bulmaca çözme” metaforuyla tasvir edilen “olağan bilim dönemi” ile, söz konusu bulmaca işlemlerinin tıkanmasına binaen gerçekleşen “devrim dönemleri” üzerine kuruludur; dolayısıyla “paradigma” terimi de bu minvalde, en iyi bir biçimde “olağan bilim” dönemi çerçevesindeki bilimsel faaliyeti anlamlandırma cihetine gidilerek anlaşılabilir. Bu bölümün amacı, bir yandan “BDY”nin ilk baskısı ekseninde “paradigma”nın nasıl ele alındığını göstermek iken, diğer yandan, bir sonraki ana bölüme hazırlık teşkil edecek şekilde, Kuhn’un bilimsel etkinliği kendilerine referansla açıkladığı “kural” ve “bulmaca çözme” kavramlarını ayrıntılı olarak tartışmaktır.

### 2.1. Sınırların Çizilmesi

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda “olağan bilim” deyimini “geçmişte kazanılmış bir ya da daha fazla bilimsel başarı üzerine sağlam olarak oturtulmuş araştırma” olarak tanımlayan Kuhn, söz konusu başarıların, “belli bir bilim çevresinin, uygulamanın sürekliliğini sağlamak üzere bir süre için temel kabul ettiği bilimsel yenilikler”den oluştuğunu belirtir (*BDY*: 53). Buna göre söz konusu yenilik ve başarıların iki belirgin özelliği bulunmaktadır: ilk olarak bu gelişmeler “rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersiz”;

ikinci olarak ise, “birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerdeki çabalarına bırakacak kadar açık uçlu” ve geliştirilmeye elverişlidir (BDY: 53). Bu türden özellikleri paylaşan “başarı”ları Kuhn “paradigma” terimini kullanarak kavramsallaştırır ve bu terimin olağan bilim deyimiyile yakın bir ilişkisi olduğunu belirtir:

“Yaptıkları araştırma ortak bir paradigma üzerine kurulu olan insanlar bilimsel uygulamada aynı kurallara ve ölçütlere bağlıdırlar. Bu bağlılık ve bunun sonucu ortaya çıkan fikir birliği, olağan bilimin, yani bir başka deyişle, belirli bir araştırma geleneğinin doğması ve süregitmesinin önkoşullarıdır.” (BDY: 54).

Kuhn “BDY”de olağan bilimin başlaması ve bir paradigmanın kabul edilmesi sürecinin, zaman zaman eş süreçler olduğunu belirtse, hatta bir olağan bilim/paradigma başlangıcını bir bilimsel disiplinin veya (yeni bir gelenek olarak) bilimin başlangıcı gibi görse de, aslında bir paradigmanın olmadığı durumlarda da bir tür bilimsel araştırmanın yapılabileceğini söyleyerek, “bir paradigmanın kurulması ve bu sayede daha kapalı ve uzmanlaşmış bir araştırmanın yapılabilmesini herhangi bir bilim dalının olgunlaşmasının” bir göstergesi olarak kabul etmektedir (BDY: 54). Ona göre “belirli bir paradigmanın ya da paradigma adayının olmadığı” bir durumda “belli bir bilim dalının gelişmesi ile uzaktan yakından ilintisi olabilecek bütün etkenlerin göreceli önemlerini ayırt etme olanağı” bulunmamaktadır (BDY: 57). Bu bağlamda olağan bilim etkinliğinin doğasını netleştirmek adına Kuhn, “olağan bilimsel etkinliğin kurulması bilimsel bir topluluğun yapısını ve bilimsel topluluğun etkinliğini nasıl belirlemektedir?” sorusundan hareket eder.

Kuhn’a göre bir paradigmaya dayalı olağan bir araştırma başlangıcının ilk belirtileri paradigma öncesinde birbiriyle yarışan kuramların paradigma döneminde ortadan kalkmasıyla açığa çıkar. Bu gelişme, bilim adamlarına kendi alanlarıyla ilgili “temel problemleri” bir yana bırakma olanağı verirken, aynı zamanda bilim topluluğu bünyesinde “daha kesin, daha uzmanlaşmış ve kapsayıcı” araştırmalar yapılmaya başlanır ve “[h]em olgu toplanması hem de kuramsal gelişme, yönü belli, amaçlı faaliyetler haline” gelir (BDY: 59). Böylece, “[y]eni paradigma beraberinde bilim alanının yepyeni ve daha katı bir tanımını getirdiği için, çalışmalarını bu yeni tanıma uydurmayı beceremeyen ya da uydurmak istemeyenler ya tek başlarına devam etmek, ya da başka bir çevreye bağlanmak” zorundayken, buna karşın belirli bir paradigmayı kabul eden araştırmacı bilim adamları,

“artık en önemli çalışmalarını yaparken alanı baştan aşağı yeniden kurmaya, başlangıç ilkelerinden yola çıkarak ortaya attığı her kavramın kullanılmasını haklı göstermeye çalışmak zorunda değildir. Bu daha çok ders kitabı yazarların işidir. Bu metinler oluşturulduktan sonra, yaratıcı bilim adamı araştırmaya onların bıraktığı yerden devam edeceği için, konusunu ilgilendiren doğal görüngülerin en ince ve en saklı kalmış öğelerine kendini tamamen hasredebilecek duruma gelir” (BDY: 60).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Görüşlerini Karl Popper’inkilere karşılaştırdığı “Keşfin Mantığı mı Araştırmanın Psikolojisi mi? (*Logic of Discovery or Psychology of Research?*)” başlıklı makalesinde Kuhn, Popper’in bilimsel gelişmeyi ve bilgiyi, bilimin yalnızca “devrimci dönemlerine” ait karakteristikleriyle açıklamaya çalıştığını belirterek, bilimsel bir kurama temel bağlanmaların testten geçirilmesinin yalnızca “olağan-dışı dönemlerde” gerçekleştiğini, “hem test edilecek

Kuhn'un savunduğu üzere bir paradigma, bilim topluluğunun son derece önemli olduğuna karar verdiği bazı can alıcı sorunları çözümlenmede rakiplerinden daha başarılı olduğundan dolayı olağan bilimi yönlendirmek için adeta *seçilmiştir*. Fakat “daha başarılı olmak ne bir tek sorunda tamamıyla başarı, ne de büyük sayıda sorunda hatırı sayılır başarı demektir” ki, bir paradigmanın açık uçlu oluşu, yani bilim topluluğu tarafından “koşullar zorladıkça daha özgül ve daha ayrılmış hale getirilebilecek bir model olarak” kullanılması da buradan kaynaklanır (*BDY*: 63).

“Paradigmanın başarısı (...), başlangıçta sadece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının bir habercisi olup, olağan bilimde bu umudun gerçeğe dönüştürülmesinden ibarettir. Bunun başarılabilmesi için de, paradigma açısından özellikle öğretici bulunan olgular hakkındaki bilginin genişletilmesi, bu olgular ile paradigma ve paradigmanın tahminleri arasındaki uyum derecesinin artırılması ve bizzat paradigmanın daha ileri düzeyde ayrıştırılması gerekmektedir.” (*BDY*: 63-64).

Bu noktada, olağan bilimsel etkinlikte eleştirel söylemin bırakılması olgusuna tekrar yeni bir vurguyla değinen Kuhn, olağan araştırma sürecinin esas olarak doğadan “yeni görüngüler çağırmaya yönelik” olmadığını, bu sürecin, “sanki doğanın paradigmanın sağladığı, önceden hazırlanmış ve pek az değiştirilme olanağı bulunan bir kutuya zorla yerleştirilmesi gibi” bir işlev üzerine kurulduğunu ifade eder: “Olağan bilimsel araştırma (...) paradigmanın daha baştan temin ettiği görüngü ve kuramların ayrıştırılmasına yönelmiştir.” (*BDY*: 64). Bununla birlikte,

“paradigmaya duyulan güvenden kaynaklanan bu kısıtlamalar sonuçta bilimin gelişmesi için gereklidir. Paradigma dışarıya az çok kapalı ve sınırlı bir dizi sorun üzerine dikkatleri toplamak suretiyle bilim adamlarını doğanın herhangi bir parçasını, başka türlü akla dahi gelemeyecek kadar derinlemesine ve ayrıntılı incelemeye zorlamış olmaktadır.” (*BDY*: 64).

Olağan bilimin ya da paradigma temelli araştırmanın doğasını daha net açıklayabilmek için bu etkinlik sürecini oluşturan temel sorunlara yönelen Kuhn'a göre olağan bilim, ana hatlarıyla belirtildiğinde, “olgu” ve “kuram” düzeyindeki sorunlardan oluşan bir çalışmadır. Bu etkinlikteki sorunları ayrıştırmak amacıyla ilkin, “bilim adamlarının doğanın hangi yönleri hakkında bilgi aktardığı”, bu bilgi aktarımının hangi fenomenler hakkında olduğu, bu fenomenlerin nasıl seçildiği ve “çoğu bilimsel gözlemin gerektirdiği araç, zaman ve para harcamaları karşısında” bilim adamının yaptığı seçimleri “sonuna dek sürdürme gücünü nereden” bulduğunu sorularını soran Kuhn, olgu düzeyindeki inceleme için kesin sınırlarla birbirinden ayrılamayan üç öbek göstermektedir (*BDY*: 64-65). Bunlardan ilki, “nesnelerin doğası hakkında özellikle öğretici oldukları paradigma tarafından ortaya çıkarılmış olgular sınıfının” bilim topluluğunca saptanmasından oluşur (*BDY*: 65). Kuhn'a göre bu sayede olağan bilimsel

---

sorunları, hem de testleme yöntemini” belirleyenin olağan bilim, yani paradigma çerçeveli bir araştırma olduğunu ifade edip, bilim adamlarının bilimin olağan-dışı uygulamaları için değil, olağan/normal uygulamaları için yetiştirildiklerini vurgular (*Araştırma*: 326). [Kuhn'un *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine İncelemeler (The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change)* adlı metninde bulunan bu çalışmaya, bundan sonra “Araştırma” olarak referans verilecek olup, sayfa numaraları Türkçe çeviriye aittir].

sorunların çözümlenebilmesi için paradigmaya dayanılmakta ve paradigma hem karşılaşılabilecek bir çok soruna yönelik olarak ayrıştırılmakta, hem de belirli bir kesinlik kazanmaktadır. Örneğin,

“astronomide, yıldızların yerleri ve boyutları (...); fizikte, maddelerin basınca dayanıklıkları, özgül yer çekimleri (...); kimyada, bileşim ve birleşen ağırlıklar, kaynama noktaları ve eriyiklerin asit dereceleri (...) deney ve gözlem bilimlerinin yazınında önemli bir bölüm, bu tür olgular hakkındaki bilginin kapsamını ve doğruluk payını genişletme çabalarına ayrılmıştır.” (BDY: 65).

İkinci, ancak bilim adamlarının daha az değer atfetmelerine rağmen ilkinde nazaran paradigmaya daha fazla bağlı olan bir uğraş sınıfı “paradigma kuramının tahminleri ile doğrudan doğruya karşılaştırılabilen olguları ele alır” (BDY: 65). Kuhn, özellikle matematiksel dili daha fazla kullanan bilim dallarında, “kuramların doğa ile karşılaştırılabildikleri uygulama alan”larının oldukça sınırlı olduğunu, paradigma-doğa uyumu sağlama çabasının, “gözlemci ve deneyçilerin düş güçlerini sürekli olarak zorlamakta” olduğunu belirtir (BDY: 65-66). Üçüncü, ancak bu sefer Kuhn’un diğer ikisinden daha değerli/önemli olarak nitelendirdiği uğraş sınıfı ise “paradigma kuramını ayrıştırmaya yönelik” empirik bir araştırmayı içerir ve “kuramın temelinde kalmış kimi belirsizlikleri” gidererek, daha önce kuram tarafından yalnızca “dikkat çekilen” bazı sorunların çözümlenebilmesinin yollarını aramaktan oluşur (BDY: 66). Çeşitli katmanlardan oluşan bu sınıfın bir bölümünde, Kuhn’un ifadesiyle, “[m]atematiğe daha yakın olan bilimlerde, kuramı daha çok açmaya yönelik deneylerin bir kısmı fiziksel değişmezlerin belirlenmesine ayrılmıştır” (BDY: 66). Bu tür etkinliklere örnek olarak Kuhn, “Avogadro rakamının, Joule katsayısının ve elektronik yükün belirlenmelerini” sayar ve “[s]orunları tanımlayan sağlam çözümlerin varlığını garanti eden bir paradigma kuramı”nın olmadığı bir durumda, bu tür etkinliklerin hiçbirinin gerçekleşemeyeceğini vurgular (BDY: 68). Bu öbekte aynı zamanda, “değişmezlerin belirlenmesi” etkinliğinden başka, “nicelikli ilgili” yasaların belirlenmesine yönelik (örneğin, gazların basıncını hacime bağlayan Boyle yasasını, elektrik hakkındaki Coulomb yasasını saptamak gibi) etkinlikler de yer alır (BDY: 67). Sözgelimi Kuhn’a göre, havanın, hidrostatik biliminin tüm çetrefil kavramlarının uygulanabileceği türden bir sıvı olduğu kabul edilmeden önce, “Boyle’un yaptığı deneyler akla bile gelmezdi” (BDY: 67). Bu tür *paradigma açma* girişimlerinin son öbeği olarak ise Kuhn, “doğadaki düzenliliğin nicelikten ziyade nitelik yönleriyle daha çok uğraşan bilimlerde veya dönemlerde ön plana çıkan” bir çalışma olan, “belirli bir dizi görüngü için geliştirilmiş olan paradigmanın” benzer türde görüngülere uygulanması etkinliklerini gösterir (BDY: 67-68). Olgu düzeyindeki bu araştırmaların temel özellikleri ve yönelimleri, Kuhn’a göre, gerekli değişikliklerle, kuram düzeyindeki araştırmalar için de geçerlidir. Bu türden çalışmalar, kuram açısından değerli görülen fenomenlerin sınıflanması, doğa ile uyum/örtüşme sağlama arayışları ve daha özgül araştırmalar için gerekli çalışmalardan oluşur (BDY: 68-70).

## 2.2. Bulmaca Çözme

Önceki alt bölümde sınıflandırılmaya çalışılan olağan bilim araştırmaları, hem olgusal hem kuramsal düzeyde değişiklik yaratmayı amaçlayan projeler içermez.

Kuhn'un bu olguyu imlemek için kullandığı “kutu” metaforu bu durumu güçlü bir biçimde vurgulamaktadır. Bunun yanında, olağan bilimsel işlemlerin “paradigmanın ayrıştırılmasını amaçlayan projeler” oldukları dikkate alındığında, söz konusu durum daha da dikkat çekici bir hâl alır. Eğer olağan bilimsel araştırmanın amacı “içerikte esaslı yenilikler” bulmak değilse, üstelik “beklenen sonuca uzak düşmek bilim adamı için başarısızlık sayılıyorsa”, bilim adamının olağan etkinliğinin değeri nedir? Olağan bilimsel sorunlar uğruna çalışma gayretini bilim adamı nereden almaktadır? Bu sorulara verilecek cevapların bir yönü, paradigmanın bilim topluluğuna bıraktığı *temizlik işlemleriyle* ilgisinde açığa çıkmaktadır:

“olağan bilimde elde edilen sonuçların hiç değilse bilim adamları için bir anlam taşımamasının nedeni, üzerinde çalışılan paradigmanın uygulanma kapsamına ve kesinliğine olan katkılarıdır.” (BDY: 72).

Fakat yine de, Kuhn'un belirttiği üzere, olağan temizlik işlemleri neticesinde elde edilecek sonuç “önceden tahmin edilse”, “hatta bu tahmin öğrenilecek ilginç hiçbir şey bırakmayacak kadar ayrıntıya da inse” (BDY: 73), neden bilim adamları zamanlarının büyük çoğunluğunu olağan bilim uygulamaları için(de) harcamaktadır? Bu sorular Kuhn'a olağan bilimsel etkinliği yeni ve daha bütünlüklü bir biçimde tutamaklaştırma olanağı vererek, bilim felsefesinde de yeni bir dönüm noktasının kapısını aralama imkanı tanır.

Olağan bir araştırma probleminin sonucu önceden tahmin edil(ebil)se ve bu tahmin, öğrenilecek ilginç hiçbir şey bırakmayacak kadar detaylı olsa da, sonuca ne şekilde ulaşılabileceği son derece belirsizdir. Zira,

“[o]lağan bir araştırma sorununu sonuca bağlamak, tahmin edileni yepyeni bir şekilde başarmak demektir. Bunun için de araç-gereçle, kavramlarla ve matematikle ilgili bir sürü karmaşık bulmacanın çözülmesi lazımdır.” (BDY: 73).

Kuhn'a göre, genel anlamıyla “bulmaca” ile olağan bilim süreci arasında bir takım ortak özellikler vardır ki, zaman zaman salt metaforik bağlamlarda da olsa, bu ortak özellikler olağan bilimi keskin bir odak üzerinden yakalamaya olanak verip, en azından “BDY” dönemi ve hemen sonrasındaki Kuhn için, bir etkinliğin “bilim” olup olmadığını anlamada temel bir ölçüt olarak işlev görür. “Keşfin Mantığı mı Araştırmanın Psikolojisi mi?” adlı metinde, astrolojinin sahte bir bilim olduğunu, Popper ve mantıkçı pozitivistlerden farklı bir biçimde temellendirmeye çalışırken Kuhn, doğrulamacı ve yanlışlamacı bilimsellik ölçütlerini hedef alarak, astrolojinin bilim ol(a)mamasının nedeninin, bu alanın doğrulanabilir veya yanlışlanabilir önermelere sahip olmamasında değil, çözülecek bulmacalara sahip olmayışında yattığını belirtir. Kuhn'a göre astrologların “[u]ygulayacak kuralları olsa da, çözülecek bulmacaları yok”tur ve bu nedenle astroloji de bir bilim değildir (*Araştırma*: 330 ve sonrası).

Şimdi, olağan bilimsel etkinliğe asıl anlamını kazandıran sorun ağıyla bulmaca çözme arasındaki ortak noktaları, ulaşılabilecek “çözüm”ün ne olağan bilimde ne de bulmaca çözümede kendi başına ilginç ya da önemli bulunmamasıyla bağlantılandıran Kuhn, hatta bilim söz konusu olduğunda gerçekten acil sorunların, örneğin kanser vb. gibi hastalıklara bir tedavi bulmanın, tam olarak bulmaca bile kabul edilemeyeceğini, çünkü bu tür problemlerin kesin bir çözümünün hiçbir zaman olmayabileceğini, olağan bilimsel bir bulmacanın “kendi başına bir değer içermesi”nin dikkate değer bir önem



taşımadığını, kanser örneğinde olduğunun aksine, bir bulmaca için “gerçek bir çözüm”ün bulunmasının aranan temel bir koşul olduğunu söylemektedir (BDY: 73). Kuhn’a göre, bilim topluluğunun bir paradigma sayesinde elde ettiği avantaj da işte bu noktada kendini göstermekte, “yani, paradigma geçerliliğini koruduğu sürece, bir yanıtı” olduğu bilinen “soruları seçmeye yarayan bir ölçüt” olarak işlev görmektedir (BDY: 73). Olağan bilim etkinliği ile bulmaca çözme arasındaki bir diğer paralellik ise, bir sorunun bulmaca olarak adlandırılması için, bulmacanın yalnızca bir çözüme değil, ayrıca bir takım “kurallar” tarafından sınırlandırılmaya ihtiyaç duymasında yatmaktadır (BDY: 74). Kuhn, “kural” teriminin geniş bir şekilde “yerleşik bakış açısı” veya “önyargı” anlamlarında da kullanılması durumunda, olağan bilimsel etkinliğin işleyişi içinde vuku bulan sorunların “bir dizi bulmaca özelliğine çok benzer nitelikler taşıdığını” farketmenin kolaylaşacağını ifade ederek, olağan bilimde hem empirik hem de kuramsal sorunların bir takım kurallar tarafından sınırlandırıldığını, yürürlükteki kuralları değiştirmenin ise yeni bir *bulmaca/paradigma tanımlamak* demek olduğunu, fakat aynı zamanda, belirli bir olağan bilimsel gelenek içinde sonradan eklenmiş bir çok kuralın bulunabileceğini, söz konusu kuralların da kabul edilen “paradigmanın bilim adamlarına kazandırdığı ilkeler hakkında” bir dizi bilgi verdiğini söyler (BDY: 75). Bu bağlamda “kurallar”ın<sup>6</sup> ayırdığı “ana kategorileri” açığa çıkarmak amacıyla, en belirgin olarak saptanabilen “ve belki de en bağlayıcı” olanlara örnek diye ilkin çeşitli “genellemeler”i sayan Kuhn, bunların “bilimsel yasa belirten önermeler” ile “bilimsel kavramlar ve kuramlar hakkındaki önermeler”den oluştuğunu belirtir (BDY: 75-76). Kuhn’a göre bu tür genellemeler “geçerli oldukları sürece” *bulmaca(yı) kurmaya* ve *geçerli çözümleri sınırlamaya* hizmet ederler ki, örneğin Newton’un yasaları söz konusu fonksiyonu yerine getirmektedir (BDY: 76). Bu tür genellemelerden ya da “yasalar” veya “kuramlar”dan “daha alt” veya “somut bir düzeyde” ise, Kuhn’un ifadesiyle, “araç çeşitleri hakkında ve kabul edilen bilimsel araçların en doğru (geçerli) şekilde nasıl kullanılmaları gerektiği konusunda oldukça bağlayıcı bir sürü tercih bulunmaktadır” (BDY: 76). Kuhn’a göre “belirli deney yöntemlerine bağlılık” bilim topluluğuna çeşitli yasalar ya da kuramlar kadar “oyunun kurallarını” anlamada yarar sağlamaktadır. Söz konusu tercihlerin yanında, bilimsel etkinlikte bir dizi “üst-düzye yarı metafiziksel ilke” daha bulunmaktadır ki, bunlara örnek olarak, “evrenin mikroskopik cisimciklerden oluştuğu” ve tüm doğal fenomenlerin bu tür cisimciklere yönetim yapılarak açıklanması gerektiği türünde bir belirleme gösterilebilir. Bu ilkelerin kaynağı “hem metafiziksel hem de yönetsel” olup, metafizik açıdan bakıldığında, Kuhn bu ilkelerin bilim adamına, belirli tür bir ontoloji dikte ettiğini (örneğin, evren şu tür nesnelere oluşmaktadır, evrende şu tür nesnelere bulunmamaktadır), yöntem açısından ise “nihai yasalar ile temel açıklamaların nasıl olması gerektiği konusunda bir tür “reçete” verdiğini belirtir (BDY: 76-77). Son olarak ise bulmaca çözmeyi sınırlayan kurallara örnek olarak Kuhn, “bilim adamlığının vazgeçilmez koşulu” olarak kabul ettiği, az önce sayılanlardan daha üst düzeyde bir dizi ilke takdim eder (BDY: 77).

<sup>6</sup> Hazırlayıcı bir saptama olarak belirtilirse, bu ve takip eden satırlardaki “kurallar”, “BDY” sonrası Kuhn’da, “paradigma” kavramının ilk anlam katmanını oluşturan “disipliner matris” olarak adlandırılacaktır.

Kuhn'a göre, söz konusu ilkeler veya kuralların güçlü bir şekilde olağan bilimsel uğraşta yer edinmesi, "kavramsal, deneysel ve yöntemsel" olarak olağan bilim ile bulmaca çözme etkinliklerini bir arada düşünmenin temelidir:

"Olgunlaşmış bir uzmanlık dalının uygulayıcısı durumundaki kişiye bu sayede gerek dünyanın gerek kendi biliminin niteliklerini belirleyen kurallar verilebildiği içindir ki, bu kişi kuralların ve hazırda duran bilginin kendi adına tanımladığı, kapalı kalmış sorunlarına kendinden tamamen emin olarak eğilebilmektedir" (BDY: 77).

Fakat belirli bir tikel araştırma veya uzmanlık dalının tüm uygulayıcılarının etkinliklerinin sınırlarını belirleyen birtakım "kurallar" bulunsa da, Kuhn bu kuralların bir bilim/uzmanlık topluluğu uygulayıcılarının etkinliklerindeki bütün "ortak yanları ortaya koymakta kendi başlarına" yeterli olmadığını belirtir. Ona göre olağan bilimsel etkinlik "son derece belirlenmiş, yani sınırları belli bir faaliyettir, ama tamamen kurallarla" belirlenmişlik de olağan bilimin doğasını açığa çıkarmada yeterli değildir. Bu noktada Kuhn, olağan araştırma etkinliğinin "tutarlılık kaynağı" olarak "kurallar"ın değil, "paradigma"ların kabul edilmesi gerektiğini belirterek, "kurallar paradigmalardan türetilir, ama paradigmlar kurallar olmadan da araştırmaya yön verebilirler" demektedir (BDY: 78).

### 2.3. Kurallar versus Paradigma

Şu ana kadar gösterilmeye çalışıldığı üzere, olağan bilimsel etkinliğin tutarlılık kaynağı olarak Kuhn, "kurallar" ve "paradigmlar" olmak üzere iki tür etmen saptamakta, ancak olağan bilimsel etkinliğin süregitmesinde paradigmalara kurallara nazaran daha öncelikli bir statü yüklemektedir. Bu statü bir taraftan olağan bilimin sıkı bağlayıcılığı olan kurallar olmadan da işleyebildiği tespitine, diğer taraftan da "kurallar paradigmalardan türetilir, ama paradigmlar kurallar olmadan da araştırmaya yön verebilirler" düşüncesine yaslanmaktadır. "BDY"nin "Paradigmların Önceliği" adlı beşinci bölümünde, kurallar ve paradigmlar arasındaki ilişkinin açıklanmasına yönelik ilkin tarihsel bir bakış açısına dayalı bir argüman sunarak, "belli bir uzmanlık dalının" kuramlarının "kavram, deney ya da gözlem açısından nasıl uygulanacağını gösteren yarı standartlaşmış ve tekrarlı bir dizi örnek"nin tarihsel bir incelemeyle ortaya konulabileceğini, bu örneklerin "bilimsel topluluğun ders kitapları, konferansları ve laboratuvar problemleri yoluyla kendini gösteren paradigmları" olduğunu belirten Kuhn, belirli bir bilim topluluğunun üyelerinin bilim yapmayı bu tür *numunelerle* uygulamada bulunarak öğrendiğini vurgulayıp, bazen kimi belirsizlikler başgösterse de, "gelişmiş bir bilim çevresinin paradigmları"nın kolayca belirlenebileceğini, ancak "ortak paradigmların belirlenmesi"nin "ortak kuralların da belirlendiği anlamına" gelmediğini ifade eder (BDY: 79). Bilimsel geleneğin incelenmesi için yine de söz konusu kurallara başvurulmasını zorunlu bulan Kuhn, buna rağmen, hem olağan bilimsel etkinlik incelendiğinde belirli bir kural dizisinin paradigmalara nazaran daha zor bir şekilde saptanabileceğini, hem de olağan etkinlikte kurallarla yönlendirilmişliğin paradigma tarafından yönlendirilmişliğe göre daha gevşek olduğunu belirtir. Ona göre bilim uygulayıcıları çoğu kez Newton ve Einstein gibi bilim adamlarının belirli problemlere hemen hemen kesin ve kalıcı bir çözüm buldukları yolunda anlaşsalar da, öte taraftan

söz konusu problemlere getirilen çözümleri “kalıcı yapan soyut özelliklerin ne olduğu konusunda anlaşamamakta”, belirli bir paradigmanın mantıksal olarak değerlendirilmesi, deyim yerindeyse, bir paradigmanın mahiyeti konusunda bir fikir birliğine varmadan, “hatta böyle bir şey için çaba bile sarf etmeden, sadece o paradigmanın kimliğini saptamakta ortak” davranabilmekte, “standart bir yorumun olmayışı;” araştırmının ilerlemesine mani olmamaktadır (BDY: 80). Kuhn bu bağlamda, Ludwig Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesindeki “dil oyunları” görüşüyle, Michael Polanyi’nin “sözsüz bilgi” çözümlemesine dayanarak, kuralların olmadığı veya belirsiz olduğu, ya da kuralların müdahalesinin bulunmadığı bir durumda, olağan bilimsel etkinliğin nasıl gerçekleştirilebildiğini incelemeye geçer. Ancak Kuhn’un söz konusu irdelemesini sunmadan önce, gerek buradaki konuyu daha da netleştirmek, gerekse de bir sonraki ana bölüme temel bir hazırlık olması açısından, diğer bir deyişle de kurallar ve paradigmalar arasındaki karşılıklılığı daha açık bir şekilde duyurmak adına, Kuhn’un en önemli eleştirmenlerinden Margaret Masterman’ın “paradigma” kavramı ile ilgili bir çözümlemesine başvurmak yerinde olacaktır.

Margaret Masterman, “Paradigmanın Doğası (*The Nature of a Paradigm*)” adlı makalesiyle Kuhn’un “paradigma” terimini sıkı bir incelemeden geçiren ilk eleştirmenlerden biri olmanın yanında, hem Kuhn’un kitabının diğer bilim felsefecilerinkilerden farklı olarak özellikle bilim adamları arasında neden ciddiye alınıp sıkça tartışıldığına bir açıklama getiren, hem de “BDY”deki “paradigma” teriminin sorgulanmaksızın, esas olarak temel bir teori veya metafizik bir dünya görüşü olarak kullanıldığı yolundaki yargıya ilk karşı çıkan çözümleyicilerindendir. Kuhn’un “paradigma” terimini “BDY”de en az yirmi bir farklı kullanımla andığını, ancak bu kullanımların birbirleriyle de çelişmediğini vurgulayan Masterman, terimin kullanımlarının “metafiziksel paradigmalar veya metaparadigmalar”, “sosyolojik paradigmalar” ve “yapı paradigmaları” olarak üç küme içinde toplanabileceğini ifade eder (1992: 81). Paradigma kullanımlarının “bir inançlar takımı”, “bir mit”, “başarılı bir metafizik spekülasyon”, “bir standart”, “geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir şey” gibi içerimlerle ele alınmasına “metafiziksel paradigmalar veya metaparadigmalar” diyen Masterman, çoğu kez Kuhn’un eleştirmenlerinin bu anlam(lar)a gelen “paradigma” ile ilgilendiğini vurgulamakta; paradigmanın evrensel olarak kabul gören bilimsel bir başarı, “somut bir bilimsel başarı”, “politik kurumlar takımına benzer bir şey” olarak tanımlanmasına “sosyolojik paradigmalar” olarak atıfta bulunmakta; son olarak “paradigma”nın “fiilen kullanılan bir ders kitabı veya klasik bir eser”, “linguistik anlamda gramatik” bir kalıp ve “psikolojik bir gestalt figürü” olarak ele alınmasına ise “yapı paradigması” demektedir (1992: 81). Söz konusu çözümlemesinde, bilim felsefesi ve bilimde kullanıldığı şekliyle “teori/kuram” terimiyle Kuhn’un “paradigma” terimini karşılaştıran Masterman, benzerlikler ne olursa olsun, “Kuhn’un gerçekte ‘paradigma’yı, paradigmanın temel anlamlarından herhangi birinde ‘bilimsel teori’ ile eşit” görmediğini kaydedilmeye değer bir saptama olarak nitelendirerek; sosyolojik olarak bakıldığında, bir paradigmanın “bir alışkanlıklar serisi” olarak ortaya çıktığını ve başarılı bir problem/bulmaca çözümünün ancak bu alışkanlıklar takip edilerek sürdürülebildiğini, bu türdeki bir paradigmanın ise teoriye/kurama öncelik taşıyıp, teori/kuram dışında bir şey; bir metaparadigmanın teoriden çok daha kapsamlı “ideolojik bakımdan teoriyi önceleyen (...) yekpare bir *Weltanschauung* (dünya

görüŖü)”; son olarak da yapı paradigmasının teoriden daha az bir Ŗey, “gerçekleŖecek fiili bulmaca-çözümüne yol açabilen” bir Ŗey olduğunu imler (1992: 82-83). Bu noktada Masterman, Kuhn’cu bir paradigmanın “ne olduğu” sorulursa, “Kuhn’un çok anlamlı” tanımlarının bir problem haline geleceğini vurgulayarak, paradigma hakkında ancak bir “paradigmanın ne yaptığı” sorusu sorulduğunda, çok anlamlı kullanımlar arasında “paradigmanın yapı anlamının –metafizik veya metaparadigma anlamının değil– temel anlam olduğu derhal açığa çıkar (...) [ç]ünkü yalnızca bir yapıyla bulmacalar çözebilirsiniz” demektedir (1992: 87).

Ŗimdi tekrar Kuhn’a dönölrse, ona göre bilim adamları, ilk olarak eğitimle, daha sonraları ise “karŖılaŖtıkları bilimsel metinler aracılığıyla elde ettikleri modelleri kullanırken”, “bu modellere bilim çevresinin paradigması konumunu kazandıran özellikleri” tam olarak bilmedikleri gibi buna ihtiyaç da duymazlar (*BDY*: 81). Olağan etkinlik içinde kesin olarak tanımlanmıŖ bir kural dizisine gerek kalmaz. Öte taraftan bilimsel etkinliğin süregidiŖine yabancı bir göz ise bilimsel araŖtırma geleneği içindeki bilim adamlarının belirli soru(n)lara karŖı geliŖtirilmif çözümlere yönelik pek fazla tartıŖma yapmamalarına yönelerek, bilim adamlarının “sezgisel” de olsa doğru yanıtları bildiklerini çıkarsamakta, oysa Kuhn’a göre “paradigmalar, kendilerinden tutarlı bir Ŗekilde soyutlanarak elde edilecek herhangi bir dizi araŖtırma kuralından hem daha öncelikli, hem daha bağlayıcı ve hem de daha eksiksiz (...) olağan bilimi geliŖtirilebilir kuralların müdahalesi olmadan” belirleyebilmektedir (*BDY*: 81).

Kuhn, paradigmaların olağan bilimi belirli bir kural dizisi olmadan da yönlendirebileceği görüŖünü temellendirmek için, ilk olarak, olağan bilimi yönlendiren kuralları ortaya çıkarmanın olağanüstü güçlüğünü öne sürer. Bununla eklenmiŖ bir diğer neden ise bilimsel eğitim sürecinin doğasından kaynaklanır. Kuhn’a göre bilim adamları “kavramları, yasaları ve kuramları hiçbir zaman ayrı ayrı ve soyut olarak öğrenmezler” ve bu türden yapıları her zaman “uygulanıŖlarıyla birlikte bulurlar” ki, benzer bir Ŗekilde “bir kuram daima somut bir dizi doğal görüńüye yapılmıŖ uygulamalarıyla birlikte açıklanır” (*BDY*: 81-82). Bu çerçevede,

“bilim adamları güncel araŖtırmanın somut bir parçasının temelinde yatan tekil hipotezler hakkında ileri geri konuŖurlar, ama sıra çalıŖma dallarının yerleŖik temelini, geçerli olan sorunlarının ve yöntemlerinin özelliklerini açıklamaya gelince, meslekten olmayanlardan pek farkları kalmaz.” (*BDY*: 82).

Kurallara gerek duyulmadan olağan araŖtırmanın sürebilmesinin bir diğer nedeni, yine bilimsel eğitimin yapısından kaynaklanmakta olup, olağan araŖtırmanın ancak başarılı bulmaca çözümlerine sorgusuz sualsiz bağlı kalınmasıyla amacına ulaŖabildiđi tespitine dayalıdır. Bir baŖka deyiŖle, olağan bilim yalnızca önceden kabul edilmiŖ problem çözümleri kabul edildiği takdirde *kuralsız* işlemektedir ki, Kuhn’a göre ancak paradigmalara ya da yönlendirici yapılara duyulan güven sarsıldığı zaman kurallara yönelik bir ilgi bilim topluluğu arasında boy vermektedir (*BDY*: 82). Kurallara yöneliŖ bu bağlamda, ya paradigma öncesi devirlerde ya da varolan bir paradigmanın iŖlevini yitirdiği durumlarda gündeme gelmektedir. Ancak kesin olarak belirtilmelidir ki, der Kuhn,

“paradigmalar sağlam kaldıkları sürece usavurma konusunda ortak bir görüşe varılmadan, hatta bilimdeki içeriği akılcı bir tarzda örgütleyecek böyle bir girişime dahi gerek duyulmadan da işlerlik kazanabilirler. (BDY: 83).

Kuhn'un paradigmalara kurallara nazaran öncelik tanınmasının son nedeni ise, bilim dalları arasındaki uzmanlaşma ile ilgilidir. Olağan bilimsel uğraşın, bilimsel alt-dallar merkeze alındığında yekpare bir bütünlük taşımadığını belirten Kuhn, belirli kurallar dizisinin tüm bilim adamları tarafından paylaşılsa bile, paradigmalar için bu tür bir kabulün veya paylaşımın zorunlu olmadığını vurgular. Buna göre birbirinden apayrı bilim dallarında yetişen bilim insanları, birbirinden çok farklı paradigmaları/uygulamaları öğrenerek yetişirler, “hatta aynı yahut da yakın bağlantılı alanlarda çalışan bilim adamları bile ortak kitaplardan ders görüp aynı başarılar üzerinde araştırmalar yaptıkları halde meslekteki uzmanlık sırasında zamanla gayet farklı paradigmalar benimseyebilirler” (BDY: 84).

### 3. “Paradigma” Teriminin İki Temel Anlamı

Şu ana kadar, “BDY”de tasvir edilen olağan bilimsel etkinlik çerçevesinde “paradigma” terimi, özellikle “bulmaca çözmeye” ve “kurallar” terminolojisi ekseninde ana hatlarında sunulmaya çalışıldı. Ancak, “BDY”nin bir bütün olarak “paradigma” teriminin katmanları açısından gözden geçirilmesi, bir önceki bölümde atıfta bulunulan Margaret Masterman'ın “Paradigmanın Doğası (*The Nature of a Paradigm*)” adlı makalesinde de belirttiği üzere, Kuhn'un bu kavramı, Masterman'ın ifadesiyle, “BDY”de “yirmi birden daha fazla, muhtemelen daha az değil, daha fazla” farklı anlamda tanımladığını açığa çıkarmaktadır (1992: 73). Dahası, 1969'da “BDY”ye eklediği “Sonsöz”de Masterman'ın eleştirisine değinen Kuhn, “paradigma” kavramının farklı tür kullanımlarından bazılarının aslında kendi üslubundaki kimi tutarsızlıklardan kaynaklandığını ve bunların kolayca düzeltilebileceğini ifade etmiş (*Sonsöz*: 184); ancak, aynı yıllarda yayımlanan “Paradigmalar Üstüne İkinci Düşünceler (*Second Thoughts on Paradigms*)”<sup>7</sup> adlı makalesinde ise, “BDY”nin gördüğü ilgiyi ve aldığı eleştirileri değerlendirirken Kuhn, “[ö]zellikle kitaba çoşkuyla bağlananlar arasında geçen aydınlatıcı konuşmalara” baktığında, “tartışmaya katılan bütün tarafların aynı kitap üzerinde durduklarına inanmakta kimi zaman güçlük” yaşadığını itiraf etmiştir (*Düşünceler*: 351). Bu minvalde bu bölümün konusu, “paradigma” kavramı üzerine bir derinleşmeye giderek, kavramın iki anlam katmanını birbirinden ayırmaya çalışmak olacaktır.

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'na eklediği 1969 tarihli “Sonsöz”de Kuhn, “paradigma” kavramı ile ilgili sıkıntılarını çözümlenmek adına, terimin kitapta iki ana kullanımı olduğunu savunur ve bunlardan ilkinin “disipliner matris (*disciplinary matrix*)”, diğerini ise “örneklik (*exemplar*)” olarak adlandırır. Kuhn'a göre “paradigma” teriminin ilk anlamı genel olup, “bilimsel bir topluluğun katılmış olduğu tüm

<sup>7</sup> Kuhn'un *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler (The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change)* adlı metninde bulunan bu çalışmaya, bundan sonra “Düşünceler” olarak referans verilecek olup, sayfa numaraları Türkçe çeviriye aittir.

bağlanmaları kuşatır”ken, ikincisi ise daha özel bir anlama sahip olup, *ilk anlama bir alt-takım* oluşturur (*Düşünceler*: 352). Bir başka ifadeyle, terim bir yanda “belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin, tekniklerin bütünü”nü imlemektedirken, diğer tarafta, bu bütünün içinde bulunan tek bir unsuru göstermekte olup, “model yahut örnek olarak kullanılan” somut başarıları adlandırır (*Sönsöz*: 179). Kuhn’a göre ilk anlamı içindeki “paradigma”, bilimsel “topluluk üyelerinin, mesleki iletişimlerini aşağı yukarı eksiksiz ve mesleki kararlarının da neredeyse oybirliğine dayalı olmasını sağlamak için paylaştıkları (ya da aralarında kurdukları) bağ nedir?” sorusunun bir yanıtıdır (*Sönsöz*: 184). Kuhn “paradigma”nın bu anlamının “sosyolojik” olarak nitelenebileceğini (*Sönsöz*: 179) ve aslında “BDY”de kullanıldığı şekliyle bu anlama gönderme yapan “paradigma” sözcüğünün, bu anlam için uygun olmadığını, bilim adamlarına paylaştıkları şeyin ne olduğu sorulsa, bir kuram veya kuramlar dizisi cevabının alınabileceğini ifade ederek, kendi teriminin gün gelip de bu tür bir kullanım için benimsenmesinin kendisini mutlu edeceğini, fakat bilim felsefesinde kullanıldığı şekliyle “kuram” teriminin doğası ve kapsamı bakımından çok sınırlı bir çağırışına sahip olduğunu göz önüne aldığından dolayı, kendisinin “disipliner matris” ifadesini kullandığını belirtir (*Sönsöz*: 184). Bununla birlikte, “paradigma” teriminin “örneklilik” anlamında kullanılışı ise Kuhn’un vurguladığı üzere, bilim topluluğu arasında “özellikle, önemli bir bağlanma”yı ortaya koymak amacından kaynaklanır (*Düşünceler*: 352) ve aşağıda netleşeceği üzere, “paradigma” terimi esasen, bulmaca çözme faaliyetini mümkün kılan *numuneler* olarak “örneklilik” dizilerine atıf yapar. Ancak Kuhn, bir “tarih yazarı olarak” kendisinin, “bilimsel bir topluluğa üyelik kurumunu incelerken, grubun tartışma konusu olmayan araştırma davranışını açıklayabilmek için, herkesçe paylaşılan kuralları yeterince bulup” açığa çıkaramadığından, 1962 tarihli “BDY”de “örneklilik” anlamındaki “paradigma” terimini kullanma yoluna gitmiş olduğunu vurgular (*Düşünceler*: 380). Böylece o, “[b]aşarılı uygulamanın herkesçe paylaşılan örneklerinin, grubun kurallardaki eksikliğini kapattığı” düşüncesine vardığını belirtir ki, bu örnekler, bilimsel topluluğun “paradigma”larıdır (*Düşünceler*: 380).

“Gelgelelim ben, bu işi pek ileriye götürdüğüm için, terimin uygulamalarını genişletmeye yöneldim, böylece paylaşılan tüm grup bağlanmalarını, şimdi disipliner matris adını vermek istediğim şeyin tüm bileşenlerini, bununla karşılamak istedim.” (*Düşünceler*: 380).

Bu alıntıdan net bir biçimde anlaşılacağı üzere, “disipliner matris” anlamındaki paradigma, “örneklilik” anlamındaki “paradigma”ya dair kullanımın genişletilmesiyle elde edilmiş; dahası Kuhn, “örneklilik”den “paradigma”nın “felsefi açıdan daha derin” olanı şeklinde söz etme cihetine gitmiştir (*Sönsöz*: 179). Şimdi, takip eden iki alt bölüm, “paradigma” teriminin söz konusu iki anlamını daha da açmaya yönelik olacaktır.

### 3.1. Disipliner Matris

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*’na yazdığı 1969 tarihli “Sönsöz”de Kuhn, “disipliner matris”i, “simgesel genellemeler”, “modeller” ve “değerler”den oluşan üçlü bir network olarak tanımlamaktadır.

Matrisin ilk bileşeni “simgesel genellemeler”, Kuhn’a göre bilim topluluğunun sorgulamaksızın ortaya attığı ve çoğu kez formel bir şekilde dile getirdiği, “ $F = m.a$ ”

gibi ifadelerdir. Bu ifadeler, bu örnekte olduğu gibi kimi zaman salt formel/simgesel bir biçimde dile getirilebilecek, kimi zaman da “etki tepkiye eşittir” gibi sözel ama simgesel dile çevrilebilecek şekilde kurularlar. Kuhn’a göre simgesel genellemeler aslında felsefi dikkatin zaten farkında olduğu ve bildiği yapılarıdır ki, bunların bilimsel etkinlikte kullanılması neticesinde bilim bugünkü güçlü konumuna ulaşabilmiştir. Kuhn her ne kadar taksonomi gibi kimi bilimlerin bunlardan yararlanması oldukça düşük bir düzeyde olduğunu belirtse de, “uygulayıcılarının hizmetinde olan simgesel genellemeler ne kadar fazlaysa bir bilim dalının gücü de o kadar artmaktadır” demektedir (*Sonsöz*: 185). Simgesel genellemeler Kuhn’a göre bilimsel bir kuramda ikili bir işleve sahiptir. Bunlar bir taraftan “doğa yasaları” gibi işlev görmektedir. Örneğin, “Joule-Lorenz Yasası”, “ $H = R.I^2$ ” (Isı = akım<sup>2</sup> X rezistans) gibi. Bu yasa “ilk bulunduğu zaman” bilim topluluğu Kuhn’a göre, “H”, “R” ve “I” simgelerinin anlamlarını daha önceden zaten bilmekte, fakat söz konusu genelleme bilim topluluğuna “ısının, akımın ve rezistansın davranışları arasında” daha önceden bilinmeyen bir ilişkiyi öğretmektedir (*Sonsöz*: 185). Simgesel genellemelerin ikinci işlevi ise, ilkinden farklıdır ve bu anlamda simgesel genellemeler, “ $F = m.a$ ” veya “ $I = V/R$ ” gibi “kısmen yasa” işlevi görürler, fakat kısmen de içlerinde geçen terimlerin “tanım”ı olarak kullanılırlar (*Sonsöz*: 185).

Disipliner matrisin ikinci oluşturucusu, Kuhn’a göre “BDY”de “metafizik paradigmlar” veya “paradigmaların metafizik kısımları” gibi ifadelerle anılan, “ortak ilkeler düzeyindeki inançlar” ya da bu tür inançları/ilkeleri karakterize eden “modeller”dir (*Sonsöz*: 186). Kuhn bunlara, “bir cismin ısı, kendini kuran parçacıkların kinetik enerjisidir” gibi ifadeleri, ya da daha fazla metafizik öğeler içerdiğini söylediği, “algılanabilen bütün olaylar, boşlukta nitel olarak nötr olan atomların deviniminden ya da karşılıklı etkileşiminden meydana gelir” gibi ifadeleri örnek verir (*Sonsöz*: 186; *Düşünceler*: 356-57).

Son olarak disipliner matrisin üçüncü bileşeni olan “değerler” ise farklı bilim toplulukları arasında disipliner matrisin diğer öğelerine göre daha fazla paylaşırlar ve bilimsel değerler arasında en fazla kök salmış olanlara örnek olarak Kuhn, tahminle/öndeyiyle ilgili olanları gösterir. Bu bağlamda örneğin, nitel tahminler yerine nicel olanlar tercih edilmeli; bir kuram tutarlı, basit, işlevsel, yeni öndeyilere açık ve verimli olmalıdır (*Sonsöz*: 186-87). Bu değerler farklı bilim toplulukları veya farklı paradigmalara sahip olağan bilimsel etkinlik uygulayıcıları tarafından simgesel genellemeler ve modellere nazaran daha fazla paylaşılsalar da, aslında Kuhn’a göre somut ve belirli bir durumda belirli bir değer tam olarak ne anlam ifade ettiği veya farklı kuramların belirli değerlere göre karşılaştırılmasının ne şekilde gerçekleştirileceği kimi zaman salt rasyonel bir etkinlik olmayıp problematiktir.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Kuhn bu konuyu ayrıntılı olarak, *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler (The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change)* adlı metninde bulunan “Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi (*Objectivity, Value Judgment, and Theory Choice*)” makalesinde tartışmaktadır.

### 3.2. Örneklikler

“Paradigma” teriminin “disipliner matris” olarak adlandırılan ilk katmanından sonra Kuhn, “Sonsöz”de terimin ikinci anlam bileşenini oluşturan “örneklikler”i ise gerek bilim adamı adayları olarak bilim öğrencilerinin bilimsel eğitimlerinin başından itibaren, gerekse de mesleğine adım atmış bilim adamlarının mesleklerini icra ederlerken, bilimsel etkinliğin nasıl gerçekleştirileceğini ve öğrenebileceğini belirleyen “somut bulmaca çözümleri” şeklinde tanımlar (*Sonsöz*: 188). Hatırlanırsa, “2. 3. Kurallar *versus* Paradigma” bölümünde kendisine atıfta bulunulan Masterman, “BDY” ile ilgili olarak, paradigmanın “ne olduğu” sorusundan ziyade, “paradigmanın ne yaptığı” sorusunun sorulmasının daha ufuk açıcı olacağını vurgulamış, bu sayede de, paradigmanın “yapı” anlamının “temel anlam olduğu derhal açığa çıkar”, çünkü “yalnızca bir yapıyla bulmacalar çözebilirsiniz” diyerek (1992: 87), Kuhn’un “somut bulmaca çözümleri” olarak adlandırdığı ve paradigmanın ikinci anlam katmanına karşılık gelen “örneklikler”i net bir biçimde gün ışığına çıkarmıştır.

Şimdi, bu ekseninde tekrar Kuhn’a dönülür ve “2. 2. Bulmaca Çözme” bölümündeki bir saptama hatırlanırsa, Kuhn “Keşfin Mantığı mı Araştırmanın Psikolojisi mi?” metninde, sahte bir bilim olarak astrolojiyi ele alırken bu etkinliğin bir bilim olmadığını, astrolojide çözülecek bulmacaların, yani örnekliklerin olmamasıyla ilintilendirmekte ve bilime sınır çizme için daha keskin bir ölçütün örnekliklerden edinilebileceğini söyleme cihetine gitmekteydi (*Araştırma*: 329-32). Dahası “Sonsöz”de örnekliklere bir bilim topluluğuna bir “üst yapı” sağlamada disipliner matrisin diğer öğelerine göre daha yüksek bir değer yükleyen Kuhn, diğer taraftan ise paylaşılan örnekler olarak paradigmaların veya somut bulmaca çözümlerinin “BDY”nin “en yenilikçi ve en az anlaşılmalı” kısmı olduğunu belirtmektedir (*Sonsöz*: 188). Son olarak Kuhn, bu görüşü daha da vurgulamak adına, disipliner matrisin, içine örnekliklerle uygulama yapılarak adım atılabilen bir yapı olduğunu, “örneklikler”in olmadığı yerde, daha önce öğrenilmiş yasa ve kuramların çok az bir ampirik (görgül) içeriği” olabileceğini vurgulamaktadır (*Sonsöz*: 188-89).

### 4. Sonuç

*Bilimsel Devrimlerin Yapısı* ve Kuhn’un hemen bu metnin basılış tarihini takip eden yıllardaki çalışmaları çözümlendiğinde, görüldüğü üzere “paradigma” kavramı “disipliner matris” ve “örneklik” olmak üzere iki temel anlamda kullanılmıştır. Dahası, “BDY”yi eksen alan “2. 3. Kurallar *versus* Paradigma” bölümü ile “Sonsöz”ü eksen kabul eden “3. 1. Disipliner Matris (*Disciplinary Matrix*)” bölümünün karşılıklı olarak değerlendirilmesi, Kuhn’un “disipliner matris” anlamındaki “paradigma”yı 1962 tarihli “BDY”de esasen “kurallar” adı altında irdelediğini de açığa çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Kuhn’un olağan bilim dönemindeki sorunlar ile bulmaca çözme etkinliğini benzeştirirken başvurduğu “kurallar”, “BDY” sonrası “Sonsöz”ün ve kimi makalelerin “disipliner matris”ine tekabül etmektedir. Yine çözümlendiği üzere, her ne kadar “paradigma” kavramı “disipliner matris” ve “örneklik” anlamlarında ikili bir biçimde kullanılmış olsa da, deyim yerindeyse bu kavramın kök anlamı *somut bulmaca çözümleri* olarak “örneklikler”e gönderme yapmaktadır. Hatta bu minvalde Kuhn, “Sonsöz”de “paradigma” teriminin aslında yalnızca örneklikler için iyi bir adlandırma



olduğunu ve gerek dilbilim gerekse de kendi tecrübeleri açısından bu terimi örneklikler için kullanmanın yerinde olduğunu ifade etmiş (*Sonsöz*: 188); “Düşünceler”de örneklikleri “paradigma’nın ikinci ve daha köklü anlamı” olarak tanımlamış (*Düşünceler*: 357) ve yine aynı metinde “BDY”de kullanıldığı şekliyle de paradigmanın esas olarak “herkesçe paylaşılan örnekleri” hedeflediğini, sonradan ise terimin kullanımını genişlettiğini belirtmiştir (*Düşünceler*: 380).

Şimdi, somut bulmaca çözümleri olarak örnekliklerin, Kuhn’un “BDY”nin “en yenilikçi ve en az anlaşılması” kısmı olduğu (*Sonsöz*: 188) şeklindeki ifadesi de hatırlandığında, örneklik anlamındaki paradigmanın aslında Kuhn’un bilim felsefesine yaptığı en özlü katkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dahası, pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefelerini Carnap ve Kuhn üzerinden derinlemesine irdeleyen İrzik ve Grünberg, Kuhn’un disiplinler matrisindeki “simgesel genellemeler”in, Carnap’ın “kuramsal postulatlar”ıyla yakınlığını göstermiş; matrisin “metodolojik kabulleri”nin bir yönüyle Carnapçı bilimsel kuram dilinin nasıl oluşturulacağı/seçileceği sorunu, diğer yönüyle de, bilimsel testlerin nasıl gerçekleştirileceğini belirleyen denetleme ve belgeleme çözümlenmesi ile ilgisini kurmuş; son olarak matrisin “modeller”i ve “yarı-metafizik kabuller”inin de Carnapçı “karşılaşım kuralları”yla bulunduğu aynılık düzlemini net bir biçimde gözler önüne sermişlerdir (1995: 297-98). Ancak Carnap’ın herhangi bir çözümlenmesinde (diğer bir ifadeyle de pozitivist felsefede) Kuhn’un “örneklikler”ine karşılık gelen hiçbir öge olmadığını vurgulayan İrzik ve Grünberg (1995: 298), Kuhn’un paradigma kavrayışındaki özgün yöne güçlü bir biçimde işaret etmişlerdir.<sup>9</sup>

## KAYNAKLAR

DEMİR, Ömer (2000) *Bilim Felsefesi*, 2. Basım, Ankara: Vadi Yayınları.

EARMAN, J. (1993) “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”, *World Changes*, ed. P. Horwich, pp. 9-36, Cambridge: MIT Press.

FRIEDMAN, Michael (1991) “The Re-Evaluation of Logical Positivism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 10, Eighty-Eight Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, (Oct., 1991), pp. 505-519.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, Vol. 69, Iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

HOYNINGEN-HUENE, Paul (1992) “The Interrelations between the Philosophy, History and Sociology of Science in Thomas Kuhn’s Theory of Scientific Development”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 43, No. 4, (Dec., 1992), pp. 487-501.

<sup>9</sup> Bu çalışma, yazarının “Bilime Sınır Çizme Problemine Çözüm Arayışlarında Carnap ve Kuhn’un Bilim Felsefeleri” başlıklı “Yüksek Lisans Tezi”nden türetilmiştir. Metnin hazırlanma sürecindeki katkılarından dolayı yazar, başta Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy olmak üzere, Doç. Dr. Muhsin Yılmaz, Öğr. Gör. Ayşe Gül Çıvgın ve Arş. Gör. Mehmet Fatih Elmas’a teşekkürü bir borç bilir. Bununla birlikte metinde bulunabilecek kusurlar söz konusu isimler için bağlayıcı değildir; çünkü bu isimlerden edindiği entellektüel ve akademik destek, yazarın fikri derinliği ile sınırlı kalmıştır.

IRZİK, Gürol (2002) “Carnap and Kuhn: A Belated Encounter”, *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Vol. II, eds. P. Gardenfors, J. Wolenski and K. Kijina-Placek, pp. 603-620, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

IRZİK, Gürol & Teo GRÜNBERG (1995) “Carnap and Kuhn: Arch Enemies or Close Allies?”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 46, No. 3, (Sep., 1995), pp. 285-307.

IRZİK, Gürol & Teo GRÜNBERG (1998) “Whorfian Variations on Kantian Themes: Kuhn’s Linguistic Turn”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 29, No. 2, pp. 207-221.

KUHN, Thomas S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2<sup>nd</sup> Edition, Enlarged, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (1977) *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago: The University of Chicago Press.

KUHN, Thomas S. (1994) *Asal Gerilim. Bilimsel Gelenek ve Değişim Üzerine Seçme İncelemeler*, çev. Yakup Şahan, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

KUHN, Thomas S. (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Basım, İstanbul: Alan Yayıncılık.

LAKATOS, Imre & Alan MUSGRAVE (1974) *Criticism and the Growth of Knowledge (Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965)*, ed. I. Lakatos ve A. Musgrave, London: Cambridge University Press.

LAKATOS, Imre & Alan MUSGRAVE (1992) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin İncelenmesi*, ed. I. Lakatos & A. Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

MASTERMAN, Margaret (1974) “The Nature of a Paradigm”, *Criticism and the Growth of Knowledge (Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965)*, ed. I. Lakatos ve A. Musgrave, pp. 59-89, London: Cambridge University Press.

MASTERMAN, Margaret (1992) “Paradigmanın Doğası”, *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin İncelenmesi*, ed. I. Lakatos ve A. Musgrave, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 70-110, İstanbul: Paradigma Yayınları.

NICKLES, Thomas (2000) “Kuhnian Puzzle Solving and Schema Theory”, *Philosophy of Science*, Vol. 67, Supplement. Proceedings of the 1998 Biennial Meetings of the Philosophy of Science Association. Part II: Symposia Papers (Sep., 2000), pp. 242-255.

NICKLES, Thomas (2002) “Normal Science: From Logic to Case-Based and Model-Based Reasoning”, *Thomas Kuhn*, ed. Thomas Nickles, pp. 142-177, New York: Cambridge University Press.

REISCH, A. George (1991) “Did Kuhn Kill Logical Empiricism?”, *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 2, (Jun., 1991), pp. 264-277.

## Avustralya ve Yeni Zelanda'da Çokkültürlülüğün Değişen Yüzü

### Özet

Avustralya ve Yeni Zelanda, dünyadaki en çok göç alan iki ülkedir. Bu iki ülkeye yönelik yaşanan göçün yanı sıra ülkede mevcut ulusal azınlıkların toplumsal, siyasal ve kültürel talepleri büyük toplumun şekillenişinde ve yine toplumsal yaşantının sürdürülmesinde etkindir. Her iki olgu, Avustralya ve Yeni Zelanda'da çokkültürlülük tartışmalarının ve çokkültürlülük pratiklerinin gelişimi açısından önemlidir. Bu makalede bu iki sosyal olgudan yol çıkılarak, göç ve göçmenlik politikaları bağlamında çokkültürlülük pratiklerinin nasıl oluştuğu incelenecek, bunun yanı sıra ulusal azınlıkların çokkültürlülük pratikleri içerisindeki önemi vurgulanacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Çokkültürlülük, Avustralya, Yeni Zelanda, Ulusal Azınlık, Çokkültürlülük Pratiği, Baskın Kültür.

## The Changing Face of Multiculturalism in Australia and New Zealand

### Abstract

Australia and New Zealand are two countries which have been received immigration intensively in the world. Besides immigration to these two countries, the social, political and cultural demands of their existing national minorities are still active in shaping and maintaining the social life of the great society. Both issues are important for the development of the debates and practices of multiculturalism in Australia and New Zealand. With reference to these two facts, in the research it will be analyzed how the practices of multiculturalism is formed in the context of migration and immigration politics, and then the importance of national minorities in the multicultural practics will be discussed.

### Key Words

Multiculturalism, Australia, New Zealand, National Minorities, Practic of Multiculturalism, Hegemonic Culture.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü.

## Giriş

Avustralya ve Yeni Zelanda, yoğun göçle karşı karşıya kalan ülkelerdir. Bu nedenle, bu iki ülkenin üstesinden gelmesi gereken problemler arasında, göçe ve göçmenliğe ilişkin geçmiş dönemlerde yaşanan hegemonik ve tehditkar yapıların güncel olaylar karşısında büyük bir kırılmaya uğraması yer almaktadır. Yoğun göç alan bu iki ülkedeki hegemonik tavırların ortaya çıkışında “ulus-devlet şeklindeki yapılanma”nın geç görülmesinin etkili olduğu, burada ifade edilebilir. Çünkü Kıta Avrupası ülkelerinde görülen ulus inşası süreci, Avustralya ve Yeni Zelanda’da geç teşekkül etmiştir. Bunun yanı sıra her iki ülke Batılı sömürge kolonileri kalaniyla şekillenmiştir. Tarihsel anlamda her iki ülkede kurucu unsur konumunda bulunan Batılı “beyaz” göçmenler, bu ülkelerin tarih sahnesinde yer almasında etkin bir rol almıştır. Bu “beyaz” kimlik özelinde şekillenen toplumsal ve siyasi yapı, sonraki dönemde farklılıkların tanınması ve bu farklılıkların üstesinden gelinmesinde sorun kaynağı olarak görülmüştür. Özellikle bu problemlerin kökeninde ulusal kimlik, yurttaşlık, dominant toplumun ayrıcalıklı bir ilişkiler ağı oluşturma çabası yer alır. Sayılan bu sorunlar son analizde, bugün geçerli olan çokkültürlülük politikaları ile yakın bir bağı, ancak problemler bir düzlemde, ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda, bu makalede öncelikli olarak ulusal azınlık ve göçmenlik kavramlarının teorik arka planları açıklanacak, sonrasında üzerinde durulan iki ülkenin tarihsel, siyasi ve toplumsal özellikleri üzerinde durularak, bu iki ülkede uygulanmaya çalışılan çokkültürlülük pratiği açıklanacaktır.

## Avustralya ve Yeni Zelanda’nın Toplumsal ve Kültürel Yapısını Şekillenışı

Avustralya ve Yeni Zelanda’daki iki farklı toplumsal gerçeklik hem siyasi, ekonomik ve kültürel yapının şekillenmesine hem de çokkültürlülük tartışmalarının teşekkülüne kaynaklık etmiştir. Öncelikle Avustralya ve Yeni Zelanda, tarihsel anlamda iki farklı göç akımına uğramıştır. İlk dönemde görülen göçler, Birleşik Krallık menşeli göçmenler tarafından bu yerlerin ekonomik ve siyasi sömürüsü dolayımında gerçekleşen göçlerdir. Sonraki dönemde adı geçen bu iki ülkeye siyasi, ekonomik, sosyal vb. nedenlerle Güney Asya’dan yoğun bir göç akımı gerçekleşmiştir. Toplumsal gerçekliğe ve çokkültürlülük tartışmalarına kaynaklık eden ikinci etmen, bu ülkelerde tarihin en eski döneminden bu yana var olan, yine bir dönem çoğunluk olarak toplumsal yaşantıda varlıklarını sürdüren ancak günümüzde azınlık konumuna düşen Aborjinlerin az da olsa dile getirmeye çalıştığı dilsel, ekonomik ve kültürel taleplerin siyasi bir düzlemde, tekrar etmek gerekirse, çok az da olsa, yankı bulan faaliyetleridir.

Son dönem özelinde yaşanan göç akımı sonrasında dile getirilen farklı siyasi, kültürel, dilsel vb. talepler ile Aborjinlerin toplumsal, dilsel ve kültürel talepleri Avustralya ve Yeni Zelanda’daki çokkültürlülük olgusunun önemli sac ayaklarıdır. Ancak buradaki asıl problem, farklılığa ilişkin dile getirilen taleplerin, göç alan toplumlar/ülkeler için iki temel güçlük yaratmasıdır. Bu güçlüklerden ilki, sonradan ülkeye göç edenlere ve yerli halka potansiyel anlamda uygulanabilecek asimilasyondur. Bu türden bir asimilasyon ise baskın etnik kültüre tabi olmaktadır. İkincisi, toplumsal düzlemde yaratılması istenilen etnik çeşitliliğin teşvik edilmesi sürecinde

yaşanabileceklerdir. Bu gibi ikili bir yapıda ortaya çıkabilecek şey ya daha önceki dönemde sömürge amaçlı göç eden beyazların “ayrıcılık” konum elde etme çabası veya çokkültürlü toplum yapısının üstünlük kazanma arzusudur.

Çokkültürlü bir yapının toplumsal alanda hakimiyet kazandırılması isteği, baskın/yerel kültürler için bir tehdit olarak algılanabilir. “Bu türden bir durumun gerçekleşebilmesi nasıl mümkündür?” sorusu sürecin içeriğini anlama çabasında önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Çünkü büyük toplumun çokkültürlü yapıya büründürülmesine yönelik faaliyetler, baskın kültürü elinde bulunduranlarda kendi hegemonik yapılarının sona erdirilebileceği ya da tarihsel anlamda oluşturulan ulusal kimlik algılayışının ortadan kaldırılabileceği algısını yaratabilmektedir. Bu durum ile paralellik gösteren özellikler Kanada ve Amerika Birleşik Devletleri’nde de yaşanmıştır. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde 1950’li ve 60’lı yıllarda siyahlara karşı takınılan ırkçı tavırlar, buna benzer bir karakteristik durumu oluşturmaktaydı. Kanada ve Avustralya gibi ülkelerde sadece beyazların bu ülkeye göç etmesine izin verilmesine yönelik göç politikaları, 1970’li yıllarda kaldırılmıştır. Bu dönemden önce bu ülkelerin göç politikaları beyaz olma zorunluluğu ile ırkçı bir nitelik sergilemekteydi. Bu bağlamda, Avustralya ve Yeni Zelanda özelinde göç alan ülkelerin, göçmenlere karşı takip etmek zorunda kaldıkları göçmen politikalarında ulusal kimlik söylemlerinin çokkültürlülük gibi bir siyasi durumun ortaya çıkmasına nasıl bir etkide bulunacağını incelenmesi gerekli noktalardan biridir. Çünkü daha önceki göçmen politikalarının büyük toplumda meydana getirdiği ulusal kimlik tartışmaları, bugün için çokkültürlülük gibi bir politikanın ortaya çıkmasında önemli bir aşamayı oluşturmaktadır.

## Çokkültürlülük ve Göç Arasındaki İlişki

David Brown göç alan ülkelerde görülebilen ulusal kimlik tartışmalarının üstesinden gelinebilmesi için üçlü bir yapının etkili olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki sivil (yurttaşlığa ilişkin), yani eşit vatandaşlık veya farklılıkları görmezden gelmeye dayalı ulusal bütünleşme; ikincisi etnik, kültürel ya da egemen toplulukta/toplumda erime anlamında asimilasyon; üçüncüsü kültürel çeşitlilik ya da azınlık haklarının tanınmasına yönelik çokkültürlülük (Brown 2000: 126-127). Brown devamında, bu üç özellik arasında görülebilecek olumsuz yapının özellikle, egemen kültürün ayrıcalıklı statüsünde ve azınlık hakları ya da çokkültürlülüğe ilişkin yeni fikirlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilecek yurttaşlığa dayalı ulus ile etnik kültürel ulus algılarının birbirlerine olası yakınlaşmadaki başarısızlık durumunda, sosyal adalete dayalı ulus kavramlaştırmasının zayıflaması gibi bir tehlikeli durumu ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir (Brown 2000: 127). Ancak, bir politika olarak çokkültürlülüğün ortaya çıkışı hem ulusun eşit bireysel yurttaşlar topluluğu olduğuna ilişkin ideale hem de homojen bir topluluğa/topluma tabi ulus mensuplarının kültürel anlamda asimile olması gerektiği ideale meydana okumaktadır. Bu meydan okuma nihai analizde, çokkültürlülüğün ulusal topluluk duygusu ile ilgili bir takım sorunlar yaşamasına neden olmaktadır (Brown 2000: 126). Çokkültürlülük uygulamalarıyla eşit derecede öneme sahip olan şey, farklı ülkeler arasında belirgin olarak ortaya çıkan farklı siyaset uygulamalarının sahip olunan etnik kompozisyonların farklılığından kaynaklanmasıdır. Devletlerin bu farklılıklara verdikleri cevap, bu bağlamda, toplumsal yapılarındaki mevcut etnik,

kültürel, dilsel ve dinsel vb. farklılıklardan kaynaklanmaktadır (Brown 2000: 127). Büyük göç alan ülkelerdeki-Kanada, Yeni Zelanda, Avustralya, Amerika Birleşik Devletleri vb.-ulusal kimlik algısındaki değişikliklerin sonucunda, toplumun ya da ulusal kimliğin homojen/yeckpare etnik ya da kültürel algısından daha çok, kültürel farklılığın tanınmasına yönelik bir değişimin görülebilmesidir. Bu doğrultuda Avustralya'daki ve Yeni Zelanda'daki çokkültürlülük uygulamalarının karşılaştırmalı olarak incelenmesi, bu farklılığı algılamada önemli bir noktayı teşkil eder.

### **Yeni Zelanda: Tarihsel Arka Plan**

Büyük Britanyalı Kaptan James Cook, bir Avrupalı olarak tarihte ilk defa Yeni Zelanda'ya ulaşmıştır. 1769 yılında altı ay süreyle bu ülkede kalan Cook, ülkede meskun halde bulunan Maoriler'i inceleme olanağına sahip olmuştur. Cook'un incelemelerde bulunduğu dönemde Yeni Zelanda'da yaklaşık olarak yüz bin Maorili bulunmaktaydı. Cook'un bu incelemeleri sonrasında ülkeye yaşanan göçler başlangıçta yavaş bir şekildeydi.

Yeni Zelanda'ya ilk gelen göçmenler 1788 yılında Avustralya'da Büyük Britanya tarafından oluşturulan ceza kolonisindeki topluluklardan oluşmuştur. 1820 yılından sonra Yeni Zelanda'ya göç edenler balina avcıları, tüccarlar ve misyonerlerdir. Bu göçmenler, adanın yerli halkı Maoriler tarafından Pakeha olarak adlandırılmıştır (Lerner vd. 2006: 43-44).

1840 yılında İngiliz William Hudson ile 42 Maorili kabile şefi arasında Waitangi antlaşması imzalanmıştır. Bu antlaşma ile birlikte İngiliz asıllı göçmenlerin adada iskan edilebilmesine olanak tanınırken, Maorili yerli halkın arazilerini yalnızca Britanyalı yöneticilere satması maddeler arasında yer almıştır (Lerner vd. 2006: 44). Maorililerin arazilerini Pakehalılara satmasıyla büyük bir tartışma başlamıştır. Bunun yanı sıra 1840 yılında Yeni Zelanda Şirketi, adaya yeni koloni yerleştirmek için kurulmuştur. Bu şirketin kuruluş amaçlarından biri, dönemin Büyük Britanya'sındaki mevcut nüfus fazlasının adaya göç ettirilmesinin sağlanmasıdır. 1860 yılında Yeni Zelanda'daki yerli halk adadan göçe zorlanmıştır. 1974 yılında Maorili kabilelerin geçmiş dönemde yaşadıkları olumsuz tarihi olayları ortadan kaldırmak amacıyla Waitangi Mahkemesi kurularak, yerli halka toprak mülkiyeti ile ilgili konularda hakim kılınması sağlandı. Bu mahkeme ise ülkedeki yerli halka ait yerlerin devamı konusunda yardımcı görevler üstlendi (Lerner vd. 2006: 45).

### **Yeni Zelanda: Çokkültürlülük Pratiği**

Yeni Zelanda, İskoç göçmenlerin ülkesine yoğun göç etmesi nedeniyle İskoç ağırlıklı göçmenler tarafından oluşturulmuştur (Jupp 2002: 5). 1700'lü yılların sonundan 1990 yılına kadar geçen sürede Yeni Zelanda için birincil göç kaynağı Büyük Britanya'ydı (Jupp 2002: 12). Yeni Zelanda'daki Beyaz göçmen politikasının sona erdirilmesi ile birlikte ülkeye, özellikle Asyalı göçmenlerin artan göçü 1990'lı yıllarda

kamusal alanda artan bir tartışmanın doğuşuna kaynaklık etmiştir.<sup>1</sup> Beyaz Yeni Zelanda göçmen politikası 90'lı yıllara kadar ülkeye Anglo-Sakson, yani İngiliz ve Avustralya menşeli bireylerin ya da toplulukların ağırlıklı olarak göç etmesinin kolaylıklarını sağlamaktaydı. Ancak bu politikanın tek istisnası 1960'lı yıllarda ülkeye Kuzey Avrupa ve Hollanda'dan ve aynı zamanda diğer İngilizce konuşan Pasifik adalardan gelen toplulukların göçlerine izin verilmesiydi.

Yeni Zelanda'da bir dönem var olan Beyaz göçmenlik politikasının arka planında ırkçı bir tavra sahip olduğu kuşku götürmezdir. Bu politikadaki asli unsur, beyaz kimliğe sahip olmanın Yeni Zelanda'da etnik anlamdaki baskın konumu ifade etmesidir. Fakat şu halde Yeni Zelanda'da geçmişten bugüne devam eden süreçte varolan etnik unsurların bugünkü mevcudiyeti ne olacaktır? Başka bir ifadeyle hakim bir "beyaz" söyleminin ortaya koyduğu ırkçı pratiğin, buradaki mevcut etnik azınlıklar ile olan ilişkisinin dikey ya da yatay eksenli toplumsal bir düzlemde etkileşimi olası mıdır? Bu soruya verilebilecek cevap, Yeni Zelanda'daki etnik azınlıklar üzerinden gidildiği takdirde anlamlıdır.

### **Yeni Zelanda'daki Etnik Farklılık ve Çokkültürlülük**

Yeni Zelanda, sahip olduğu etnik azınlıklar bağlamında iki kültürün ön plana çıktığı kültürel bir yapıya sahiptir. Bunlardan ilki bu ada ülkesinin yerli halkı olan Maoriler; ikincisi ise, ülkedeki beyazlarla evlenmiş ve karmaşık ayrı bir etnik yapıdan oluşan Pakehalardır (Forrest&Dunn 2007: 699).

Yeni Zelanda'daki çokkültürlülük pratiklerin oluşumunda asıl önemli odak nokta, Maoriler ile Yeni Zelandalı yerleşimciler arasındaki tarihsel ihtilaflar ile bu ihtilafların ortadan kaldırılmasına yönelik toplumsal düzlemdeki ekonomik ve sosyal uçurumun en aza indirilmesine ilişkin çabalar. Bu bağlamda, özellikle Yeni Zelanda'daki yerli Maorilerin geçmiş dönemde var olan ancak unutulmaya yüz tutan geleneksel kültürel özelliklerini gün yüzüne çıkarmak için sergiledikleri çabalar, göçmenlerle aralarındaki iki kültürlü ulus algılayışını yeniden icat etmek amacıyla liberal isteklerin artmasına kaynaklık etmiştir (Maxwell 1998: 195). Bu türden bir algının temelinde, Waitangi anlaşmasının öngördüğü yerli halkların gerek sanatsal gerekse de kamusal görünürlüklerinin artırılması yer almaktadır. Öyle ki, bu anlaşma, eğitim alanında farklı kültürel unsurların görünürlüğüne ve deneyiminin sağlanmasına yönelik bir politikanın gerçekleştirilebilmesini içermektedir (Maxwell 1998: 195). Bu anlamda çokkültürlülük Yeni Zelanda'da, Yeni Zelandalıların artan kültürel farklılığına rağmen, ulusallık tartışmalarında ve siyasetinde diğer Batılı ülkelere göre yeni yeni yer bulmaktadır.

<sup>1</sup> Özellikle Yeni Zelanda, her ne kadar Pasifik ülkelerinden gelen göçmenlere karşı Avustralya'ya oranla daha liberal bir tavır sergilese de, hem Çin hem de Hindistan'dan gelen göçmenlere karşı "beyaz" olma zorunluluğuna yönelik bir göç politikası geliştirmiştir (Jupp 2002: 14).

Yeni Zelanda'daki çokkültürlülüğe ilişkin tartışmalar, kültürel farklılığı işaret eden siyasaların geliştirilmesine yönelik Auckland'da<sup>2</sup> bir baskı yaratmıştır (Hiebert vd. 2003: 32). Donna Awatere "Maori Sovereignty" adlı eserinde, genç kuşak Maorilerin önceki dönemlerden farklı olarak mülkiyet ya da toprak elde etme isteminden daha çok eğitim, hukuk, siyaset gibi kamusal alanlarda ve aynı zamanda siyasal parti kurmaya yönelik taleplerde bulduklarını ifade etmektedir (Awatere'den akt. Maxwell 1998: 196). Bu türden kamusal söylemlere ilişkin talepler, protestolar ve yürüyüşler kanalıyla hem etnik unsurları yeniden ıslah etmeye (reculturation) yönelik politikaları ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Maori halkının bu türden faaliyetleri, Yeni Zelanda anayasasının bazı maddelerinde değişikliklere neden olmuştur. Bu değişiklikler, daha önce Maori halkı ile yapılan anlaşmanın yeniden gözden geçirilmesini ve toprak talepleri ile ilgili durumlarda hükümete tavsiyelerde bulunmayı gerektirmekteydi.

Anayasal değişikliğin görüldüğü bir diğer önemli alan eğitimidir. Eğitim alanında 1980 yılında Maori kültürü ile ilgili üniversitelerde ve liselerde çalışmalar yapılmaya başlanmış, bunun yanı sıra Maori diline yönelik yapısal ve dil bilimsel incelemelere girilmiştir. Eğitim alanında görülen Maori kültürü ve dili üzerine yapılan incelemelerdeki artışın temelinde bir başka faktör yer almaktadır. Bu faktör, eğitim alanında İngilizcenin hakim bir paradigma olarak görülmemesine yönelik siyasi ve eğitsel çabalar. Bu ve benzeri çabalar, beyaz Yeni Zelandalıların ülkede var olan toprakların gerçek/doğal sahibinin kim olduğuna yönelik bir vicdan muhasebesine kaynaklık etmiştir. Bunun yanı sıra, Maorilerin 1970 ve 1980'ler süresince hem siyasi hem de eğitim ve sanatsal alanda gerçekleştirdikleri eylemler, iki kültürlülük anlayışından bir politika olarak çokkültürlülük anlayışına doğru geçişi de sağlamıştır. Bu anlamda Yeni Zelanda açısından çokkültürlülük, gerek hükümet gerekse de idari bürokrasi açısından yerli halkın-Maorilerin-talepleri doğrultusunda şekillenen ve tarihsel anlamda geçmiş dönemlerdeki toprak, siyaset vb. talepleri ile de yüzleşmek zorunda kalınan siyasal bir gündemi içermektedir (Maxwell 1998: 196).

90'lı yıllarla birlikte Yeni Zelanda'ya göç eden Asyalılar<sup>3</sup> ile iki kültürlülük bir problem haline dönüşmüştür. Bu göç akımı Yeni Zelanda'da ulusalcı tavrın doğmasına neden olmuştur. Bu ulusalcı tavrılardan ilki siyasal alanda New Zealand First Party'nin kurulmasıdır. Partinin kuruluşu, göçmenlerin Yeni Zelanda toplumuna asimile olması beklentisini oluşturmuştur. Bu beklentinin kökeninde tekil ulusalcılık söylemi ile farklılaştırılmamış yurttaşlık yaklaşımları yer almaktadır (Fleras& Spoonley 1999: 15).

<sup>2</sup> Yeni Zelanda'nın en fazla kentleşme oranına sahip ve gelişmiş kentlerinden biri olan Auckland, ülkenin kültürel çeşitliliğin/farklılığın en yaygın olduğu kent olarak da öne çıkmaktadır (Forrest&Dunn 2007: 700).

<sup>3</sup> Yeni Zelanda'ya göç edenler, Avustralya'ya göç edebilmek amacıyla bu ülkenin pasaportunu kullanmaktaydı. Avustralya göçmen bürosu için bir problem olarak algılanan bu durum, 2000 yılında Avustralya Göçmen Bürosu tarafından yapılan çalışma ile ortaya konmuştur. Avustralya'ya göç edenlerin yüzde 20'si Yeni Zelanda pasaportuna sahip olmasına rağmen, doğum yerleri itibarıyla okyanus ötesidir. Aynı zamanda bu göçmenler Yeni Zelanda'ya Avustralya'ya göçleri için "arka kapı olarak" görmektedirler (Jupp 2002: 204).



Yeni Zelanda'daki çokkültürlülük uygulamalarının temelinde iki kültürlülük ile çokkültürlülük tartışmalarının yer aldığı siyasi ve toplumsal bir gerçekliktir. İki kültürlülük ve çokkültürlülük tartışmalarının önemli sacayağını yerli halkın taleplerinin hangi doğrultuda gerçekleştirilebileceği olgusu oluşturmaktadır. Ancak gerek yerli halkın talepleri gerekse de Asyalı göçmen akımının oluşturduğu göç politikası, çokkültürlülük söyleminin şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir. Her iki noktada vurgulanan ülkenin ulusalcı bir söylemden daha çok kültürel özellikleri ile bireylerin ve toplulukların kamusal düzeyde görünürlüklerinin sağlanmasıdır.

### **Avustralya: Tarihsel Arka Plan**

Avustralya tarihi bakımından bir İngiliz kolonisidir. 1788 yılında Britanya'daki mahkumlar sürgün amaçlı olarak Avustralya'ya getirilmiş ve bu anlamda tarihte ilk defa Avustralya göç olgusu ile karşılaşmıştır.

Ada ülkesi olarak Avustralya, ilk defa Yeni Zelanda'da olduğu gibi Kaptan James Cook tarafından keşfedilmiştir. Cook Britanya hükümetine Avustralya'nın tarımsal faaliyetler açısından uygun bir yapıya sahip olduğunu raporla bildirmiştir. Bu rapor doğrultusunda İngiliz hükümeti, Britanya'daki hükümlülerin Cook'un isim babalığını yaptığı New South Wales sahil bölgesine yerleştirilmesini uygun bulmuştur.

Avustralya bir dönem, ceza çekilen uzaktaki yer anlamına gelmiştir. Yine bu kıta, Britanya'da ekonomik anlamda kapitalist sınıf açısından kabul görmeyen mevcut alt sınıfların kalıcı olarak ülke dışına sürgün edilmesi için uygun bir yer olmuştur. Alt sınıfların kıtaya gönderilmesi ile birlikte bir sömürge kıtası haline dönüştürülen Avustralya'nın ekonomik gereksinimlerinin sağlayabilmesi amaçlı serbest işgücü kaynağı sağlanmıştır. Bu türden bir serbest iş gücü kaynağı, Büyük Britanya mahkemelerince suçlu bulunanların kıtaya gönderilerek- ki bu süreç 7 ile 14 yıl boyunca sürmüştür-sömürge idareleri adına çalışması ile olanaklıydı. Bu durum hem ucuz iş gücü hem de serbest iş gücü olarak gönderilen mahkumların kullanılabilme kolaylığına imkan tanımıştır.

Koloni yerleşimleri 1793 yılında göçmenler ve hükümlülerin bir arada olduğu nüfus yapısını ortaya çıkarmıştır. Hükümlülerin cezalarının bitiminde bu kıtada kalması ve burada bir aile kurmaları ile birlikte göçmen nüfusun da yerleşimleri sonucunda kıta nüfusu artmıştır. Bu nüfus daha sonrasında modern Avustralya'nın kurulmasında önemli bir işlevi yerine getirmiştir. Bu anlamda modern Avustralya'nın ulusal yapısının tarihsel kökenleri de bu hükümlü ve göçmenlerin oluşturduğu toplumsal özelliklerde yatmaktadır (Lerner vd. 2006: 28-30).

### **Avustralya: İkinci Göç Dalgası**

Avustralya bir göç ülkesidir. Daha önce de belirtildiği üzere, kıta 18. yüzyılda İngiliz ve İrlandalı hükümlüler ile göçmenlerin birlikte yer aldığı ve nüfusunun büyük çoğunluğunun bu ve benzeri unsurlar tarafından oluşturulduğu bir yer konumundaydı. 19. ve 20. yüzyılın büyük bir çoğunluğunda Avustralya kıtasına göçlerde Avrupa kıtasından, özellikle İngilizce konuşan göçmenlere yerleşme ve oturma hakları

tanınmaktaydı. Bu türden bir göçmen politikası son analizde, beyazların üstünlüğü veya Asya ve Afrikalıların ikincil sınıf konumuna getirilmesi düşüncesini doğurmuştur (Lerner vd. 2006: 121).

Asya kökenli göçmenler (bu göçmenlerin bir çoğu Çin ya da Hindistan kökenli işçilerden oluşmaktaydı), 1830'lu ve 1840'lı yıllarda Avustralya'daki kolonilerde yerleşme fırsatı bulabilmiştir. Ancak bu türden göçmenlerin sayılarının azlığı, beyaz Avustralyalılar açısından korkulabilecek bir durum oluşturmamaktaydı. Ancak bu sayısal durum New South Wales ile Victoria'da altın madenlerinin bulunmasıyla büyük bir değişikliğe uğramıştır. Özellikle bu madenlerde çalışmak üzere Çin'den Avustralya'ya büyük bir göç yaşanmıştır. Bu göç akımının niceliksel anlamdaki yoğunluğunun oldukça fazla olması nedeniyle ilk defa Avustralya'da altın madenlerinde çalışan Avustralyalılar tarafından Çin asıllı göçmenlere yönelik küçük çaplı bir tepki ortaya konmuştur (Lerner vd. 2006: 122). Bu tepkiye karşılık olarak Avustralya hükümeti, Çin asıllı göçmenlerin ülkeye olan göçlerini engellemeye yönelik kanunlar çıkarmıştır.

1901 yılında çıkarılan yasa ile ülkeye sadece İngilizce konuşan "beyaz Avrupalıların" göçü olanaklı hale getirilmiştir. Bu yasa ile birlikte Avustralya Beyaz göçmen politikası şekillenmiştir. Bu göç politikasında İngiliz vatandaşı Aşyalıların da ülkeye göçüne yasak getirilmiştir. Ancak bu noktada yasa, uluslararası alanda büyük bir tepkiyle karşılandı. Özellikle Japonya kökenli göçmenlere karşı tiraksal bir tutum sergilendiği vurgusu, yasa nedeniyle Avustralya'nın diplomatik bir takım problemlerle yüz yüze gelmesine neden olmuştur (Lerner vd. 2006: 122-123). Başka bir ifade ile "Beyaz" göçmen politikasının olumsuz imalar içermesi ve bir anlamda "ulusal utanç kaynağı"na bürünmesi nedeniyle 1966 yılında bu politikadan vazgeçilmiştir. Fakat beyaz göçmen politikası Çin ve Avrupa'dan ciddi oranlarda gelen göçmenlerin sınırlandırılmasında tam anlamıyla etkili olamamıştır (Lerner vd. 2006: 124). Çinli göçmenler dışında ülkeye Lübnan'dan<sup>4</sup> ve başka birçok ülkeden göçmenlerin gelmeye başlaması ile birlikte göç, sanal anlamda bir doyum noktasına da ulaşmıştır.

Yoğun göçlerle birlikte Avustralya'ya gelen farklı ülkelerden gelen göçmenler tarafından belirgin bir topluluksal yapı oluşturmuştur. Oluşan bu topluluksal yapılar yirminci yüzyılda görülen göçler ile adeta güçlenmiştir. Bu anlamda ülkeye göçmenlerin gelişi asla durdurulamamış, hatta bu sayı giderek artmıştır. Özellikle 1980'li yıllarda yüz bine yakın göçmen Avustralya'ya yoğun bir şekilde göç etmiştir (Lerner vd. 2006: 263). Bu niceliksel oran, dünya üzerinde o yıllar içerisinde görülebilen en yüksek oranlardan biridir. 1990'lı yıllarda ülkenin büyük kentlerinde

<sup>4</sup> Avustralya'ya göç eden gruplar içerisinde coğrafi anlamda en yoğun olanlar Lübnan asıllılar iken, Lübnanlıları Yunanlılar ve İtalyanlar takip etmekteydi. Lübnan asıllı göçmenler büyük kentlerde yoğunlaşmaktaydı. Lübnan asıllı göçmenlerin göç oranlarında dikkati çeken unsur, dinsel anlamda Hıristiyan olanlardan daha fazla olarak Müslüman Lübnanlı göçmenlerin bulunmasıydı. Dinsel anlamda Alman göçmenlere göre, ki bu göçmenler evlerinde İngilizce konuşmaktaydılar, İngilizceyi evde ya da özel yaşantılarında kullanma anlamında en dirençli gruplardan biri idi (Shavazi&McDonald 2000: 228-229). Bu bağlamda göçmenlerin Avustralya'da İngilizce konuşma sıklıkları ve bu dili benimseme oranları ile ilgili olarak bkz. (Chiswick vd. 2004: 620-625).

Lübnan, Tayvan, Çin, Malezya, Hindistan ve Kore kökenli yerleşimcilerin oranı artmıştır.<sup>5</sup> Ülkeye göç edenlerin niceliksel anlamdaki artışı, konservatif tepkiye de neden olmuştur. One Nation Partisi'nden Pauline Hanson, göçmenlerin asimile edilmemesinin Avustralya ulusal kültürüne bir tehdit olduğu vurgusunda bulunmuştur (Jayasuriya 1990: 125). Ancak tüm bu tepkilere karşın, 2000 yılında Avustralya genelinde çokkültürlülük bir politika olarak geçerlilik kazanmıştır.

### **Avustralya'da Çokkültürlülük Politikası**

Avustralya, yaşadığımız bu yüzyıl içerisinde Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'dan sonra dünyada üçüncü büyük göç alan ülke konumundadır. Yaşanan yoğun göçlere rağmen Avustralya'daki çokkültürlülük politikası iki farklı şekilde geçerlilik kazanmıştır. Bunlardan ilki, göçmenlerin kültürel ve dilsel talepleri; ikincisi ülkedeki mevcut yerli halk olarak Aborjinlerin kültürel ve dilsel talepleridir.

Avustralya'nın Büyük Britanya tarafından keşfi öncesinde kıtada meskun halde bulunan Aborjinler bağlamında çokkültürlülük uygulamalarında siyasi ve toplumsal anlamda farklı bir yapı karşımıza çıkmaktadır. Yapısal anlamda her ulus devlet, kendi içerisinde bulunan yerli azınlıklara karşı sosyal, ekonomik, kültürel konularda farklı yaklaşımlarda bulunduğu gibi, sahip olunan tarihsel ve siyasi arka planlar bağlamında da çeşitlilik görülebilecektir.

Azınlık grupları, Batılı liberal devletlerde, topluluk içi bağların yoğun yaşandığı ve belirli bir toprak parçasına bağlılıkça oluşan bir birliktelik olarak değerlendirilmektedir (Jayasuriya 1990: 125). Ulus devletler, merkezi hükümetlerinin ve sosyal bütünlüklerinin bir meydan okuyucusu anlamında azınlıkları ele alarak, onları bir sorun olarak algılayabilmektedir (Jupp 2009: 152).

Azınlık gruplarının en önemli ve aynı zamanda ayırt edici özelliği, belirli bir yere/toprak parçasına ait olmaktır. Bu açıdan, yerli halk veya azınlık grupları ile göçmenler arasında belirgin bir fark ortaya çıkmaktadır. Aborjinlerin teritoryal haklar dolayımında geliştirdiği tanınma mücadelesi ile göçmenlerin dilsel, dinsel ve kültürel farklılık talepleri Avustralya'daki çokkültürlülük politikasının da farklılaşmasına kaynaklık etmektedir. Teritoryal hak talebi, Aborjinlerin Avustralya devleti ile siyasi ve ekonomik ilişkisindeki belirgin noktayı anlamlı kılmaktadır. Özellikle kamu politikaları açısından durum irdelendiğinde, Aborjinlerin taleplerinin yoğunluk kazandığı nokta tanınma doğrultusunda karakterize edilmiştir. Bu karakterize ediliş içerisindeki temel talep, özel statü ve hakların korunması ve teşvik edilmesidir (Jayasuriya 1990: 125).

<sup>5</sup> Bu bağlamda yaşanan göç oranlarındaki artış sonucunda Avustralya'da göçmenler için kalıcı çözümler öneren programlar oluşturulmuştur. Bu programlar ise iki şekilde uygulamaya konulmuştur. Bunlardan ilki insani boyutlu göçmen politikası, ikincisi yerleşim merkezli göçmen politikasıdır (Hugo 2009: 22-25).

Aborjinlerin bu talepleri, Avustralya'daki çokkültürlülük politikasını, etnik ilişkiler bağlamında, özellikle de dil<sup>6</sup> ve kültür temelinde şekillendirmektedir.

Aborjinlerin kültürlerini asimile etme politikaları bir dönem Avustralya için en önemli konuydu. Asimilasyon politikası tekil boyutta sadece Aborjinlere uygulanmamıştır. Ülkeye göç diğer gruplara bir dönem bu politika uygulanmaya çalışılmıştır. Bu türden bir politikayı yalnızca Avustralya uygulamamıştır. Avustralya ve diğer batılı devletler (Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, İngiltere vb.) asimilasyon politikalarını, ülkelerine göç edenlerin büyük toplum ile uyum içerisinde olması ve yine göçmenlerin topluma adaptasyonlarında ortak bir dilin, kültürün ve sadakatin sağlanması düşüncesi çerçevesinde benimsemiştir. Avustralya'daki asimilasyon politikasındaki temel fark, göç eden bireylere iyi bir yaşam vaadi temelindeki tekkültürlü göçmenlik programı doğrultusunda hareket edilmiştir. Bu tekkültürlü göçmenlik politikasında hedef, bireylerin ya da toplulukların Avustralya'daki İngilizce hakimiyetini algılaması ve bu dili benimsemesidir (Jupp 2009: 154-155). Fakat Avustralya bu tekkültürlülük politikasını 1970'li yıllarda bırakarak, ülkede mevcut yerli halk özelinde, yani Aborjinler özelinde, onların kültürlerini idame ettirmeye ve korumaya yönelik politikalarında, özellikle siyasal alanda, pozitif ayrımcılık yöntemini benimsemiştir. Bu doğrultuda, Aborjinlerin büyük toplum içerisinde kültürlerini tanıtmaya yönelik eylemleri gerçekleştirebilmesine olanak tanınmıştır. Eğitim alanındaki uygulamalara bakıldığında, üniversitelerde Aborjinlerin tarihi, kültürleri ve dilsel özellikleri ders programlarına alınmış, yaşanan olumsuzlukların ortadan kaldırılmasına yönelik faaliyet alanları genişletilmeye çalışılmıştır. Bu anlamda bugünün Avustralyası, toplumsal ve siyasal alanlarda artan bir şekilde çokkültürlü bir özelliğe bürünürken, Anglo ayrıcalık ve kültürel egemenliğine dayalı mirasından kurtulmaya yönelik bir takım faaliyetlere kapı aralamaktadır. Dönemin başbakanı Paul Keating'in modern Avustralya toplumunun çokkültürlü toplum özelliği sergileyen yeni bir kimlik anlayışı oluşturulmasına dair vurgusu, Avustralya'nın sahip olduğu Anglo kimlik iddialarının yeniden gözden geçirilmesine ve yine yeni ve daha geniş kavramlar içerisinde Anglo kimliğinin konumlandırılmasına ilişkin büyük bir etkide bulunmuştur (Johnson 2000: 50-55).

Avustralya'nın çokkültürlü bir toplumsal kimlik oluşturmaya yönelik çabaları son analizde, Anglo kültürünü bir etnik özelliğe eklemleyerek Anglo ayrıcalık ile yüzleşebilmesine olanak tanımıştır. Anglo ayrıcalığın egemen bir düşünce kalıbı olarak hakim olduğu önceki dönemlerde "öteki", Anglo kültürünü benimsemeyen ya da Anglo özelliklere sahip olmayan şekilde nitelenmekteydi. Bu türden bir ötekileştirmede en önemli yön, Anglo düşüncesinin özü itibarıyla bir etnisite olarak ele alınmamasıdır. Ancak bugün gelinen nokta itibarıyla Avustralya'da toplumun çokkültürlü bir yapıya büründürülmesi ve düşünsel planda bu yapının gerekliliğinin vurgulanması, Avustralyalıların etnik çoğulculuğu benimsemesine ve bir Anglo ulusal kimlik algısı yerine yeni, kozmopolit bir toplumsal biçimin kabulüne yönelik çabaları arttırmıştır (Johnson 2002: 163-188). Toplumun kozmopolit bir yapıya büründürülmesine yönelik

<sup>6</sup> Avustralya'daki 1984 Ulusal Dil Raporu'na göre ülkede 150 farklı Aborjinal dil grubu bulunmaktadır. Ancak La Bianco Raporu'na göre bunlardan sadece 50'si halihazırda bu gruplar tarafından kullanılmaktadır (Jayasuriya 1990: 130).

çabalar, tutucu düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu eleştiride odak nokta, kozmopolit düşüncenin ana akım Avustralya toplumunun belirli çıkar grupları lehine değiştirilmesi/düzenlenmesi üzerinedir (Johnson 2002: 177). Bu eleştirinin devamında ise tutucu çevre, geçmiş dönemin baskın toplumsal yapısının bugün azınlık konumuna indirgenmiş ve yine geçmiş dönemin azınlık ve marjinal gruplarının çoğunluk olarak Anglo toplumsal yapısını tehdit eder bir hale büründürdüğünü ifade etmiştir. Bu türden bir düşünce, sonuç olarak, şu türden bir sorunun gerekliliğini ortaya koymaktadır: Çokkültürlülük düşüncesi Anglo hakimiyetinin Avustralya toplumu için bir sonu anlamına mı gelmektedir? Böyle bir soru, temelde, Avustralyalı birçok Anglo kökenli birey ya da topluluk tarafından çokkültürlülüğün olumlu karşılanmadığı düşüncesini doğurabilmektedir.

1980'li yıllardan bugüne Avustralya hükümeti, etnik çeşitliliği ve kültürel farklılığı bir politika olarak kabul etmiştir. Bir politika olarak çokkültürlülüğün benimsenmesine rağmen ülke içerisinde Anglo çoğunluğun azınlık konumuna gelebileceği söylemi, bu politikaya karşı devam etmiştir. Gerçekte bu söylem tarzı, asıl anlamı itibarıyla pasif bir çoğunluk özlemi duygusu yaratmaktadır. Aynı zamanda bu söylem, çokkültürlülük politikasının kültürel alanda marjinalleri ve azınlıkları desteklediği vurgusunda bulunmakta, bu bağlamda egemen kültürün görmezden gelinmesinin kötü sonuçlar doğurabileceği sanal korkusu yaratmaya çalışarak, farklı kültürlerin çoğulculuğuna karşı bir eylem haline dönüştürülmesi tepkisini barındırmaktadır (Forrest&Dunn 2007: 703-708). Bu söylem dolayımında gelişen tepki Avustralya'da iki farklı şekil almıştır. Bu tepkilerden ilki, 1996 yılında Avustralya'da yapılan seçimde One Nation partisinden muhafazakar-popülist söyleme sahip Pauline Hanson'un federal mecliste sandalye kazanmasıdır. Seçim döneminde bu partinin söylemindeki temel vurgu, Asyalı göçmenlerin ülkeye göçlerinin sayısal anlamdaki çoğunluğu üzerinedir. Özellikle göçün niceliksel oranının bu şekilde devam etmesi durumunda ve Avustralya hükümetinin çokkültürlülük politikasını devamlı surette uygulama çabasıyla ülkedeki etnik farklılaşmanın giderek artacağını, bu farklılaşmanın ise ülkedeki birliği ortadan kaldırabileceğini vurgulayan parti taraftarları, toplumsal çatışmanın kaçınılmaz bir şekilde yaşanacağı sanal korkusunu kitleler üzerinde yaratmaya çalışmıştır (Forrest&Dunn 2007: 716).

İkinci tepki, 1996'da John Howard'ın başbakan seçilmesi ile oluşmaya başlamıştır. Başbakanın göç ve göçmenlik politikalarına yönelik ortaya koyduğu olumsuz tavır ile çokkültürlülük politikalarının uygulanma hızında belirgin bir yavaşlama görülmüştür. Bunu yanı sıra, Anglo ayrıcalık, kimlik ve kültür vurgusu siyasi planda tekrar önem kazanmaya başlamıştır. Bu durumun en önemli göstergesi, Howard'ın farklı etnik grupların sahip oldukları yardım fonlarını kaldırmasıdır. Howard'ın başbakanlığı döneminde ortak inanç ve fikirleri kurmaya yönelik eylemleri içeren çokkültürlülük politikası, tercih edilen bir terim olarak görülmemiştir (Johnson 2002: 177). Howard hükümeti, Avustralya Çokkültürlülük Danışma Konseyi'ndeki çokkültürlülük vurgusuna, Avustralya temel değerlerini ekleyerek, bu politikadaki en önemli değişikliği yapmıştır. Çokkültürlü bir politikanın geliştirilmesini engelleyici bu türden bir tavrın toplumsal ve siyasal alandaki etkisi, çokkültürlü tarih ve kimlik içerisinde Anglo-Avustralyalıların ayrıcalıklı bir statü kazanmasına neden olmuştur (Johnson 2002: 177-178). Bu doğrultuda, hükümetin gerçekleştirdiği siyasi eylem ve

politik tavrı, Anglo-Avustralyalıların geçmiş dönemdeki egemen konumunu daha da kuvvetlendirmeyi hedeflerken, azınlıkların ve etnik kategorilerin ise azınlık konumunu devam ettirmeyi ve asimilasyonist politikayı korumayı amaçlamıştır. Bunun yanı sıra bu politika, geçmiş hükümetlerin gerçekleştirmeye çalıştığı çokkültürlülük politikalarındaki azınlıkların ve etnik kategorilerin toplumsal bütünleşme ve farklılıkların giderilmesine yönelik çabalarının yerine, asimilasyonist tavrın tekrar ele alınmasına ve bir gündem olarak işlenmesine neden olmuştur.

Yukarıda ifade edilen iki farklı tepkinin ya da tavrın sonuçta Avustralya'nın uygulamaya çalıştığı çokkültürlülük politikasının diğer ülkelerin uygulamaya çalıştığı çokkültürlülük politikalarıyla farklı bir durumun oluşumuna neden olduğu görülmektedir. Burada ifade edebileceğimiz fark, Avustralya'daki Anglo-Avustralyalıların ayrıcalıklarını koruması ya da bu ayrıcalığın ortadan kaldırılması arasında gerçekleştirilen tartışmalardır. Sonuçta 1990'lar boyunca süre giden bu tartışmalar ile birlikte çokkültürlülük politikası Avustralya'da farklı bir yön almıştır.

## Sonuç

Avustralya'daki çokkültürlülük politikasında ulusal azınlıklara gösterilen ilgi ile göçmenlere karşı gösterilen ilgi farklı dönemlerde farklı muhtevalara sahip olmuştur. Örneğin, 1989 yılına kadar Aborjinlere gösterilen politik ve kültürel ilgi çok az düzeydeydi (Jupp 2002: 84). Ancak, özellikle azınlık ulusa yönelik kültürel ve dilsel tanıma, koruma çabaları belirli bir özerklik haline bürünürken, göçmenlere yönelik politika ise benimseme ya da benimsememe arasındaki bir med cezirdir. Bunun yanı sıra dinsel topluluklar ise dikkate alınmamıştır. Dilsel farklılık, etnik çeşitliliğin bir özelliği olarak görülmüştür. Bu anlamda Avustralya'daki çokkültürlülük politikasında esas sorun, İngiliz asıllı olmayan göçmenlerin büyük topluma nasıl entegre edilebilirliği üzerinedir. Bu şekildeki bir entegrasyon politikası, gerek azınlıklar gerek göçmenler ve gerekse de büyük toplum tarafından tam anlaşılammıştır. Çünkü bu türden bir entegrasyon için icat edilen İngilizce konuşmayan topluluklar terimi, zihinlerde bir takım sorunların doğuşuna neden olmuştur. Bunun yerine çokkültürlülük terimi geçirilerek, ülkenin sahip olduğu yerel özellikler vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Avustralya'da uygulamaya konulan çokkültürlülük politikası Kanada'daki sivil haklara ve anayasal güvenceye daha az vurguda bulunarak, kendi içerisinde bir bireşim yaratabilmiştir. Bu bireşim içerisinde kültürel özelliklere vurgu, diğer ülkelerdeki vurgudan daha azdır. Yine ayırıcı kültürel farklılıkları kabul etme noktasında da sıkıntılarla karşılaşmıştır (Jupp 2002: 85).

Tüm bu anlamları ve farklılıkları içerisinde Avustralya'daki çokkültürlülük uygulaması ile daha çok herkesin ortak amaçlar etrafında şekillenen davranışlar kümesi sergilenmesi hedeflenmektedir. Ancak bu tür formülasyonlar, belirli dönemlerde değişikliğe uğrayarak hem azınlık toplulukları hem de göçmenler için uygun yasal yöntemler belirlenerek değişikliklere kapı aralayabilmiş ve bu sayede ülkedeki çokkültürlülük ile ilgili eleştirileri de ortadan kaldırma hedeflenmiştir. Bunları gerçekleştirebilmek için eğitim alanında, çokdilli ve çokkültürlü bir yapı benimsenmiş ve kamusal alanda çokkültürlülük ile ilgili kurumsal düzenlemelere gidilmiştir. Liberal

demokratik prensipler doğrultusunda hoşgörü inancı büyük toplumda benimsetilmeye çalışılmıştır.

Yeni Zelanda'da çokkültürlülük uygulamaları, ülkeye göç eden topluluklar özelinde gerçekleşirken; göçmen toplulukların dilsel, kültürel ve dinsel kimliklerinin ön planda tutulması hedeflenmiştir. Ancak sayılan bu farklılıkların bir bütün olarak değerlendirilmesi süreci, belirli dönemlerde, özellikle siyasi içerimlere sahip politik tavırlar nedeniyle akamete uğramıştır. Bu bağlamda gerek Avustralya gerek Yeni Zelanda çokkültürlülük politikalarını geliştirme potansiyellerini konjonktürel gelişmeler odağında sürdürmeye çalışmış, belirli dönemlerde bu gelişme seyri eksiklikler ve eksiltmelerle sorunlu bir hal almasına rağmen, yine de adı geçen iki ülke de bu politikayı geliştirebilme potansiyeli sergilemiştir.

Sonuç olarak, farklı ülkelerin çokkültürlülük politikalarının ve uygulamalarının gözden geçirilmesi, ülkemizde farklılıklara ilişkin geliştirilmeye çalışılan “dil”in hangi noktalarda eksikliklerinin olduğu noktasında uygun örnekler sunmaktadır. Ancak burada, özellikle farklı ülkelerde görülen çokkültürlülük politikalarındaki ve uygulamalarındaki durumun; yani göçmenler özelinde geliştirilmeye çalışılan bu uygulamaların farkları da göz önünde bulundurularak, bundan sonraki çalışmalarda bu farklılıklar üzerinde odaklanılması sağlanacaktır.

## Kaynakça

- BROWN David (2000) *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural and Multicultural Politics*, Routledge.
- CHISWICK Barry R., LEE Yew Liang, MILLER Paul W. (2004) “Immigrants’ Language Skills: The Australian Experience in a Longitudinal Survey”, *International Migration Review*, vol. 38, no. 2, (Summer, 2004), pp. 611-654.
- FLERAS Augie, SPOONLEY Paul (1999) *Recalling Aotearoa: Indigenous Politics and Ethnic Relations in New Zealand*, Greenlane: Oxford University Press.
- FORREST James, DUNN Kevin (2007), “Constructing Racism in Sydney, Australia’s Largest Ethnicity”, *Urban Studies*, vol. 44, no. 4, (April, 2007), pp. 699–721.
- HIEBERT D., COLLINS J., SPOONLEY P. (2003) “Uneven Globalization: Neoliberal Regimes, Immigration and Multiculturalism in Australia, Canada and New Zealand”, *Vancouver Centre of Excellence for Research on Immigration and Integration in the Metropolis* (RIIM), Working Paper No. 03-05.
- HUGO Graeme (2009) “Flows of Immigrants 1993-2008: Australia”, *Nations of Immigrants: Australia and the USA Compared*, ed. J. Higley-J. Nieuwenhuysen-S. Neerup, Cheltenham: Edward Elgar Publishing Inc.
- JAYASURIYA Laksiri (1990) “Language and Culture in Australian Public Policy: Some Critical Reflections”, *International Migration Review*, vol. 24, no. 1, (Spring, 1990), pp. 124-148.
- JOHNSON Carol (2000) *Governing Change: From Keating to Howard*, St. Lucia: University of Queensland Pres.

JOHNSON Carol (2002) "The Dilemmas of Ethnic Privilege: A Comparison of Constructions of 'British', 'English' and 'Anglo-Celtic' Identity in Contemporary British and Australian Political Discourse", *Ethnicities*, 2/2, pp. 163-188.

JUPP James (2002) *From White Australia to Woomera: The Story of Australian Immigration*, New York: Cambridge University Press.

JUPP James (2009) "Immigrant Settlement, Ethnic Relations and Multiculturalism in Australia", *Nations of Immigrants: Australia and the USA Compared*, ed. J. Higley-J. Nieuwenhuysen-S. Neerup, Cheltenham: Edward Elgar Publishing Inc.

LERNER K. Lee, LERNER Brenda Wilmoth, WILMOTH Adrienne (2006) *Immigration and Multiculturalism: Essential Primary Sources*, Thomson Gale Press.

MAXWELL, Anne (1998) "Ethnicity and Education Biculturalism in New Zealand", *Multicultural States: Rethinking Difference and Identity*, ed. D. Bennett, London: Routledge.

SHAVAZI Mohammad Jalal, MCDONALD Peter (2000) "Fertility and Multiculturalism: Immigrant Fertility in Australia 1977-1991", *International Migration Review*, vol. 34, no. 1, (Spring, 2000), pp. 215-242.



Ayşe Gül ÇIVGIN\*

**Allen W. Wood: Kant**

Uzun yıllar Yale, Cornell, California, Oxford ve Stanford üniversitelerinin felsefe bölümlerinde çalışan ve 2011 yılından beri Indiana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde akademik hayatını sürdüren Prof. Allen W. Wood, günümüzün önde gelen felsefecilerinden biridir. Wood, modern felsefe ağırlıklı olmak üzere, özellikle Kant, Alman idealizmi, Hegel, Fichte ve Marx üzerine olan eserleriyle tanınmıştır. Başlıca kitapları arasında, *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), *Kant's Rational Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), *Hegel's Ethical Thought* (New York: Cambridge University Press, 1990), *Kant's Ethical Thought* (New York: Cambridge University Press, 1999), *Karl Marx* (genişletilmiş 2. baskı, London: Taylor and Francis, 2004), *Kant* (Oxford: Blackwell Publishers, 2004) ve *Kantian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2008) bulunan Wood; makale, çeviri, editörlük ve konferans çalışmalarının yanında, uzun bir süre ünlü *The Philosophical Review* dergisinin yöneticisi olarak görev yapmış ve halihazırda, başta *Kant-Studien*, *Journal of the History of Philosophy*, *Kantian Review*, *Ethics* ve *Journal of Moral Philosophy* olmak üzere bir dizi etkili felsefe dergisinin editör kurulu arasında yer almaktadır. Wood'un, bir diğer önemli akademik çalışma odağı ise, Prof. Paul Guyer ile birlikte genel editörlüğünü sürdürdüğü, *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* başlıklı projenin mimarlarından biri olmasında bulunmaktadır. Bu proje kapsamında Wood, yine Paul Guyer ile birlikte, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı temel eserini İngilizceye çevirmiş; ayrıca, aynı dizide yer alan *Religion and Rational Theology* başlıklı eserin George di Giovanni ile birlikte çevirmenliğini üstlenmiştir.

Bu yazıda, Allen W. Wood'un –kendisi de Türkiyede özellikle Kant araştırmalarına yönelik katkılarıyla bilinen ve Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri arasında yer alan– Yrd. Doç. Dr. Aliye Kovanlıkaya tarafından çevirisi yapılan ve 2009 yılında Dost Kitabevi Yayınları tarafından yayımlanan *Kant* başlıklı kitabı irdelenecektir. Wood'un “Önsöz”de belirttiği üzere eserin amacı, “Kant'ın felsefi görüşlerini, özellikle onu henüz tanımayan okurlara takdim etmek”ten oluşmakta; bu minvalde çalışmanın birinci bölümü Kant'ın “Hayatı ve Eserleri”ne ayrılmakta; ikinci bölümden altıncı bölüme kadar Kant'ın eleştirel felsefesinin zemini olan *Saf Aklın Eleştirisi* kitabı derinlemesine irdelenmekte; altıncı bölümde Kant'ın “Tarih Felsefesi;” yedinci ve sekizinci bölümlerde –sırasıyla– Kant'ın “Etik” ve “Beğeni” kuramları; nihayet dokuzuncu ve son bölümde, Kant'ın “Siyaset ve Din” hakkında görüşleri ele alınmaktadır.

Şimdi, kitabın ilk bölümünde Kant'ın “Hayatı ve Eserleri”ne yer ayrılmış olup, bu bölümde, Kant'ın 22 Nisan 1724'te Doğu Prusya'da bir liman kenti olan

\* Öğretim Görevlisi. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Königsberg’te doğumundan nasıl bir çocukluk geçirdiğine, Üniversitedeki ilk akademik görevlerinden Akademik başarılarına, felsefi faaliyetinin son yıllarından yaşlılığı ve ölümüne kadar, çok geniş bir yelpazede Kant’ın yaşam öyküsü ele alınmaktadır. Wood, kitabın ilk bölümüne Kant’ın yaşam öyküsüyle başlamasının nedenini “Önsöz”de”, “ilk defa Kant okuyacakların, özellikle de felsefe okumaya nispeten yeni başlayanların, Kant’ın kim olduğunu ve nasıl yaşadığını merak ettiklerini tahmin etmem” sözleriyle açıklar.

Kitabın ikinci bölümü “Sentetik a priori Bilgisi”, üçüncü bölümü “Mümkün Tecrübenin İlkeleri”, dördüncü bölümü “Bilginin Sınırları ve Aklın İdeaları”, beşinci bölümü “Transandantal Diyalektik” başlıklarını taşımakta; bu bölümlerde, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki görüşlerine ağırlıklı olarak yer verilmekte, ayrıca Kant’ın belli bir konudaki görüşleriyle ilgili kimi tartışmalardan ve yorumlardan da okur haberdar edilmektedir. Bu çerçevede ikinci bölümde, Kant’ın metafizik görüşü, saf aklın genel problemi, *a priori* bilginin özellikleri ve Kant felsefesinde merkezi bir rol oynayan görüş ve kavram hakkındaki görüşleri genel olarak; Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki “Transandantal Estetik” ve “Transandantal Analitik” başlıklı bölümlerdeki sıralamaya uygun olarak da onun, uzay ve zaman ile ilgili görüşleri, Leibniz ve Newtoncu görüşler arasındaki tartışmalar bağlamında; son olarak hüküm biçimleri ile kategoriler hakkındaki görüşleri ise, Kant’ın “Transandantal Mantık”ın “Transandantal Analitik” adını verdiği kısmıyla ilgisinde ayrıntılarıyla açıklanmaktadır. Kitabının üçüncü bölümünün “Kategorilerin Transandantal Dedüksiyonu” başlıklı alt kısımda, sentez ve nesnellik konuları; “Nesne, Kategori ve Kalıp” başlığını taşıyan alt kısımda, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “Müdrinenin Saf Kavramlarının Kalıplaşmasına Dair” başlıklı bölümde ele aldığı görüşleri; “Saf Müdrinenin İlkeleri” başlıklı alt kısımda ise, zamanın belirlenmesi, zamanın sürekliliğinin tecrübeye kalıcı bir şeyle temsil edilmesine dair üç analogi ve Kant’ın idealizmi reddetmesinin nedenleri değerlendirilmektedir. Dördüncü bölümde, Kant’ın saf aklın eleştirisini, insan bilgisini ve bu bilginin nesnesini konu alan, “transandantal idealizm” ya da “eleştirel idealizm” adını verdiği öğretiyi üzerine inşa etmesi, ‘nedensellik yorumu’ ve ‘aynılık yorumu’ üzerinden “Transandantal İdealizm” başlığında değerlendirmeye tabi tutulmakta; yine “Aklın İdeaları” başlıklı alt kısımda, idealaların kaynağı ve düzenleyici kullanımını ayrıntılarıyla ele alınmaktadır. “Transandantal Diyalektik” başlığını taşıyan beşinci bölümde ise, Kant’ın geleneksel metafiziğin ruhun bir cevher olduğuna ilişkin argümanları tartıştığı “Saf Aklın Paralojizmleri”, “A priori Ruh Öğretisi” başlığı altında, antinomilerle ilgili görüşleri “Saf Aklın Tezatlığı” başlığında, Kant’ın geleneksel skolâstik-akılcı Tanrı ispatlarına yönelik eleştirileri “Saf Aklın İdeali Olarak Tanrı” başlığında ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nin ikinci bölümü olan “Transandantal Yöntem Öğretisi”nde Kant’ın ele aldığı görüşler ise, aynı alt başlık altında irdelenmektedir. Böylece *Kant* kitabının ikinci bölümünden altıncı bölümüne kadar olan kısımlarında, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki görüşleri ayrıntılı ve aynı zamanda bütünlüklü olarak takdim edilmektedir.

Kitabın altıncı bölümünde, Kant’ın özellikle doğal amaçlılık, tarihin iktisadi temeli, tarih ve ahlaki inanç gibi tarih felsefesi hakkındaki görüşleri kimi eserleriyle ilgisinde ele alınmakta; “Kant’ın Tarih Felsefesinin Eleştirel Değerlendirilmesi” ve “Kant’ın Tarih Felsefesinin Günü Geçti mi?” başlıklarını taşıyan alt kısımlar ise, Kant’ın bu konu hakkındaki görüşlerini irdelemektedir.

Yedinci bölüm, Kant'ın etik kuramına ayrılmıştır. Wood bu bölümdeki amacını, “Kant'ın etik üzerine temel eserlerine yapılan aşırı vurgudan ve antropoloji ile uygulamalı etik üzerine birçok yazısının göz ardı edilmesinden kaynaklanan yanlış anlamaları düzeltmeye; temel eserlerin, temel olmayan eserler dikkate alındığında doğru bir şekilde anlaşılacaklarını göstermeye çalışacağım” söyleriyle belirtir. Bu bağlamda bölüm, “Pratik Antropoloji”, “Temel Ahlak İlkesi”, “Metafizik Ödevler Sistemi” alt başlıklarında, Kant'ın etik görüşlerinin serimlenmesinden oluşur.

Sekizinci bölüm, Kant'ın kendi felsefesinde, aklın teorik ve pratik olarak ele alınmasında gördüğü derin uçurumu aşmak, böylece felsefi sisteminin birliğini sağlamak amacını taşıyan *Yargıgücünün Eleştirisi* metnindeki beğeni üzerine görüşlerinin ele alındığı, “Beğeni Kuramı” başlığını taşımaktadır. Bu bölüm, bir nesnenin güzel ya da çirkin olduğuna dair hükümlerin, büyüklük ya da ağırlık, hatta iyilik ve kötülük türü hükümlerden ayrılmasının ele alındığı “Beğeni Hükümleri”, Kant'ın beğeni hükmününü, hem öznel hoşlanma hem de iyilikle ilgili ahlaki tüm nesnel hükümlerden kesin bir şekilde ayırmasının değerlendirildiği “Güzellik ve Ahlak”, bir tür amaçlılık ya da ahenk sayesinde haz veren güzel ile kavrama yetisini aşarak, ulu ve dehşet verici olarak algılanabilecek hayret duygusunu ifade eden yüce tecrübesinin anlatıldığı “Yüce”, yine Kant'ın sanat ve doğal amaçlılığa yatkınlık olarak değerlendirdiği deha üzerine görüşlerini içeren, “Sanat ve Deha” alt başlıklarından oluşmaktadır.

Son olarak eserin dokuzuncu bölümü, “Siyaset ve Din” başlığını taşımakta, burada Kant'ın 1790 yılından sonra, genellikle din ve siyaset gibi pratik konularla ilgili olarak yazdığı görüşlerine yer verilmekte; bu doğrultuda “Hak kavramı”, “Hak Sistemi”, “Ulusların Hakları ve Sürekli Barış”, “Ahlaki İnanç ve Din” alt başlıklarında, Kant'ın konuyla ilgili görüşleri etraflıca ele alınmaktadır.

Şimdi, genel olarak değerlendirildiğinde, Wood'un *Kant* kitabı, gerek Kant'ın düşünce sisteminin bütününi genel olarak incelemesi gerekse Kant düşüncesinin gözden kaçan çeşitli yönlerine vurgu yapması itibarıyla, hem Kant felsefesiyle yeni tanışanların hem de bu konuda uzman olanların faydalanabileceği sistematik bir çözümlenme sunmaktadır. Ayrıca Wood'un her bir bölüm sonuna, o bölümde yer alan tartışmalarla ilgili eklediği ve kendisinin de “Önsöz”de belirttiği üzere “yakın geçmişte yazılan eserler”den oluşan ek okuma listesi, konuyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı okuma yapmak isteyenler için son derece zengin bir Kant kaynakçası vasfına sahiptir. Bu açıdan kitabın, Türkiye'deki Kant çalışmalarına zengin içeriği ile yeni bir katkı sunduğu, hem sistematik hem de eleştirel çeviri ve telif çalışmalarının artmasına yönelik bir beklenti yarattığı söylenebilir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “UAP(F)-2010/30” numaralı “Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma” başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.

Ümit ÖZTÜRK\*

**Şaban Teoman Duralı: Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi**

Uzun yıllar İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapan ve 2009 yılından itibaren de kurucu başkanı olduğu Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarını sürdüren Prof. Dr. Şaban Teoman Duralı, Türkiye'nin en seçkin ve saygıdeğer felsefe-bilim insanları arasında yer almaktadır. Başlıca eserleri arasında, *Aristoteles'te Bilim ve Canlılar Sorunu*, *Çağdaş Küresel Medeniyet, Sorun Nedir?* ve *Felsefe-Bilimin Doğuşu* bulunan Duralı, ağırlıklı olarak Biyoloji Felsefesi, Bilim Felsefesi ve Felsefe Tarihi çerçevesinde eserler vermektedir. Bu yazıda, Duralı'nın, felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Immanuel Kant üzerine sürdürdüğü çalışmalarının doruk noktası olarak kabul edilebilecek, 2010 yılında Dergâh Yayınları tarafından yayımlanan *Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi* adlı eseri irdelenecektir.

*Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi*, Kant'ın ilgili metnini, üç ayrı katman üzerinden kuşatan bir çalışmadan oluşmaktadır. Buna göre Duralı'nın çalışmasının ilk katmanında, Kant felsefesini kültürel, tarihî ve coğrafi bakımlardan anlamaya imkân tanıyan hazırlayıcı üç ana bölüm bulunmakta; bu katmana, Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* adlı kitabının üç ana bölümde derinlemesine irdelendiği ikinci bir katman eklenmekte; üçüncü katmanda ise, “Salt Aklın Eleştirisi'nin Özet Tercümesi ile Yorumu” başlıklı bir tercüme yer almaktadır.

Eserin “Giriş” bölümüne, “[d]âhi denilen kişide üç veche tesbît olunabilir: Birincisi, olağanüstü zengin bir çağrışımlar dizisinin de içinde bulunduğu geniş bir hayâlgücü. İkincisi, müdhiş bir sezgi; ve sezgi verisinden hareketle çelişkiye düşülmeksizin akilyürütme yetisi. Üçüncüsü, muazzam sabır ve buna bağlı çalışma arzusu ile kudreti” sözleriyle başlayan Duralı, sayılan üç vechenin de Immanuel Kant'ta bulunduğunu vurgular. Bu bölüm, Kant'ın yaşam öyküsü ve felsefesinin önemine değinen kısa belirlemelerle birlikte, Duralı'nın eserindeki amacını, “Kant'ın başeseri ‘*Salt Aklın Eleştirisi*’ni irdelemek” olarak takdim eder.

*Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi*'nin, ilk katmanının oluşturan ve hazırlayıcı vasfını haiz üç bölümünden ilki, “Fikir Mimârının Tarihi ile Coğrafi Arkaplanı” başlığını taşımakta, ayrıca bölüm, “Coğrafi Arkaplan” ve “Tarihî Arkaplan” olmak üzere iki alt kısma ayrılmaktadır. Duralı'ya göre, “[d]imâğın doruğunu teşkil eden dehânın kapısı hayâlgücüdür. Bunu bir ana ırmağa benzetirsek, o taktîrde onu besleyip ona katkı sağlayan en önemli kol ‘coğrafi tasavvur’dur. İkinci önemli kol ise, ‘tarih tasavvuru’dur.” Bu bağlamda söz konusu bölüm, Kant'ın yaşamını sürdürdüğü coğrafi ve tarihsel koşulları ana hatlarında okura tanıtmaktadır. Hazırlayıcı bölümlerden

\* Araştırma Görevlisi. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

ikincisi, “Kültür ile Dil Arkaplanı” başlığını taşımakta, burada ağırlıklı olarak, Kant’ın yaşadığı Königsberg şehrinin genel bir perspektifte siyasi ve dinsel atmosferi değerlendirilmekte, ayrıca Almanca’nın Kant döneminde felsefe ve bilim dili olarak nasıl güçlendiği irdelenmektedir. Son olarak hazırlayıcı bölümlerden üçüncüsünde, “Mimarî Tasarıma Uygun İnşâ Olunmuş Bir Hayat Hikayesi” başlığı altında bir yandan Kant’ın yaşamı ana hatlarında anlatılırken; buna eşlik edecek şekilde, Kant’ın üniversite yılları, tarihsel sıra ile yayımladığı kitaplar ve bu kitapların öz bir değerlendirilmesi, yanı sıra Kant’ın, döneminin düşünürleriyle olan fikir alış verişi sergilenmektedir. Bu kısım ayrıca, “Onsekizinci yüzyılda Kant’ın çağdaşı bellibaşlı Aman sanatçılardan, düşünürleri ile filozof-bilimadamlarından bir kesit” başlığı altında, Kant’ın yaşadığı dönemdeki önemli felsefe, bilim ve sanat şahsiyetlerinin bir listesini vermektedir.

Şimdi, üç yönden takdim edilen söz konusu mukaddimeye binaen, *Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi*'nin, doğrudan *Salt Aklın Eleştirisi*'ni değerlendiren ikinci katmanına aid ilk ana bölüm, “Felsefe-Bilimin Metafizikinde Çığır Açıcı Yeni Bir Paradigmaya Doğru” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Duralı, felsefe tarihinin ana akımları çerçevesinde Kant’ın adı geçen eseri ile meydana gelen kırılma noktalarını gözler önüne sermekte; müteakiben, Kant felsefesinde bilginin oluşmasına imkân tanıyan temel süreçleri, odağı, “akıl-zihin-duyarlık bütününe ifâde eden dimâğ (*Gemüt*),” “duyumlama (*Empfindung*),” “algı (*Wahrnehmung*),” “duyululuk (*Sinnlichkeit*),” “çokçeşitlilik (*Mannigfaltigkeit*),” “zaman (*Zeit*),” “mekân (*Raum*),” “anlamagücü (*Verstandesvermögen, Verstandeskraft*),” “idrâk (*Apperzeption*),” ve “fikir (*Idee*)” kavramları üzerinden irdelemektedir. Bu bölümü, “Yeni Felsefe-Bilim Çığırının (Paradigmanın) Temellendirilmesi” başlıklı ikinci ana bölüm takip etmekte; ayrıca söz konusu ikinci bölüm de, kendi içerisinde, “Kategoriler” ve “Transsendent-Transsendental Zıtlığı” başlıklı iki kısma ayrılmaktadır. “Kategoriler” başlığında Duralı, Kant felsefesinin merkezi unsurları olarak kabul edilen dört grup kategoriye, bu kategorilerle (veya kavramlarla) ilgili olan dört grup yargıyı, son olarak da, kategorilerle “şemata ilkeleri”ni çözümlenmekte; “Transsendent-Transsendental Zıtlığı” başlığında ise, Kant söz konusu olduğunda sıklıkla karıştırılan ancak ayrımları son derece net olan iki temel mefhumu irdelemektedir. Nihayet üçüncü ana bölüm, “Felsefe-Bilimde Kant Devrimi” başlığı altında, kendi içerisinde de üç kısma ayrılmaktadır. “Felsefe-Bilimi Kuran Aristoteles’in Klasik Metafizik Paradigması” başlıklı ilk alt kısımda Duralı, Kant’ın “transsendental metafiziğinin kalkış zeminini”ni, Platon ve Aristoteles felsefeleri üzerine bir derinleşme üzerinden ve Platon ile Aristoteles sistemlerine nazaran farklılığı ve ayrırcı özellikleri yönünden sergilemektedir. “Kant’ın Metafizikte Paradigma Devrimi” başlığını taşıyan ikinci alt kısım, *Salt Aklın Eleştirisi* ekseninde, Kant’ın ünlü dört sorusunu, yani, “Ne bilebilirim?” “Ne yapmalıyım?” “Ne umayım?” ve “İnsan nedir?” sorularını, Kant’ın eleştirel felsefesini yine felsefe tarihinin dönüm noktası olan isimlerle karşılaştırma cihetine giderek ayrıntılı olarak tartışmaktadır. Son olarak, ilgili ana bölümün “Metafizikte Paradigma Devrimi: Deneydışı Bilme Yetisi” başlıklı üçüncü alt kısmında ise Duralı, *a priori* mefhumunun Kant sistemindeki temel işlevini irdeleyerek, *Salt Aklın Eleştirisi*'ne dair gerçekleştirdiği çözümlenmelerini tamama erdirmektedir. Ancak bununla birlikte, Duralı’nın Kant araştırmacılarına açtığı felsefe pınarı, yalnızca söz konusu irdelemelerle sınırlı değildir; zira yukarıda da belirtildiği gibi, bu araştırmalara üçüncü bir katman daha eklenmektedir.

*Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi*'nin en üst seviyesi olarak kabul edilebilecek üçüncü katmanı, “ ‘Salt Aklın Eleştirisi'nin Özet Tercümesi ile Yorumu” başlığını taşıyan bir tecüme bölümünden oluşmaktadır. Bu bölümde, *Kritik der reinen Vernunft*'un ayrıntılı bir “İçindekiler (*Inhalt*)” tablosu, Türkçe ve Almanca olarak; *Kritik der reinen Vernunft*'un, 1781 ve 1787 tarihli –sırasıyla– “A” ve “B” basımlarının “Önsöz (*Vorrede*)” bölümlerinden pasajlar (ayrıca, “B” basımından, tercüme edilen kısmın Almancası); “B” basımının “Giriş (*Einleitung*)” ve “Transsendental Duyumlanırlık Öğretisi/Estetik (*Die transzendente Ästhetik*)” bölümleri; nihayet, yine “B” basımının “Genel Olarak Mantık (*Von der Logik überhaupt*)” bölümünden pasajlar tercüme edilmektedir. Yılların birikimiyle, Almanca kaynak metni, Türkçeye son derece ustalıkla bir şekilde yoğurarak tercüme eden Duralı, yeni felsefe nesillerine Türk dilinin inceliklerini kendine has üslûbuyla bir kez daha hatırlatmaktadır. Bu bakımdan, tercümenin zârafetini bir nebze olsun yansıtabilmek adına, *Kritik der reinen Vernunft*'un “B” basımındaki “Giriş”den *tadım*lık bir pasaj alıntılanmak bir mecburiyettir.

“Bütün bilginizin tecrübeyle başladığına şüphe yok. Öyle değilse, bir taraftan duyularımızı; öbür yandan tasavvurlarımızı kendiliğinden üreten; ve nihâyet bunları karşılaştırmamızı, aralarında bağ kurmamızı yahut aralarındaki ayrımları tesbit etmemizi, böylelikle de devşirdiğimiz ham duyu verilerini işleyerek varolanlarla ilgili bilgi edinmemizi sağlayan anlama etkinliğimizi harekete geçiren nesnelere dayanmaksızın bilme yetimizi boşandırmakçın tecrübeden gayri nereye uzanabilirdik ki? Öyleyse, bizlerde *zamanca* tecrübenden önce –tecrübeye mukaddem– hiçbir vechile bilgi olagelemez. Bilgimiz tecrübe ile başlar.”

Son olarak, *Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi*'nin ilgili bölümlerinin nihayetine binaen “Sözsonu” bölümünde Duralı, Kant hakkında, kendi felsefe görüşleri üzerinden özlü bir değerlendirme yapmakta; ayrıca eserinin sonuna, Kant araştırmacıları için son derece yararlı üç ayrı kısım daha eklemektedir. Bu kısımlardan ilki, ayrıntılı olarak hazırlanmış Almanca-Türkçe bir “Kant İstilâhları Fihristi” içermekte; bu kavram-terim çalışmasından sonra, ikinci olarak, yine ayrıntılı bir “Kant Kaynakçası” verilmekte; üçüncü olarak ise, “Kavramlar ve İstilâhlar” başlıklı bir kısım eseri tamamlamaktadır.

Şimdi, buraya kadar yapılan belirlemeler ışığında, Duralı'nın, Kant'ın eleştirel felsefesinin özü konumundaki *Salt Aklın Eleştirisi*'ni, gerek hazırlayıcı gerekse üç ana bölüm ve bir tercüme bölümü vasıtasıyla son derece ayrıntılı olarak “teşrih” ettiği, bu bakımdan eserinin, lisans ve lisans üstü düzeyde çalışma yapan/yapacak öğrenciler ve akademisyenler için temel bir başvuru kaynağı olduğu görülmektedir. Dahası, Türkiye'deki Kant çalışmaları açısından bakıldığında, Duralı'nın *Aklın Anatomisi – Salt Aklın Eleştirisi'nin Teşrihi* eserinin, Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft* adlı çığır açan yapıtını Türkçede, bir Türk felsefeci tarafından derinlemesine irdeleyen (henüz) *tek* kitap olma vasfına sahip olduğunu ve ayrıca alanında büyük bir açığı giderdiğini vurgulamak bir zorunluluktur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “UAP(F)-2010/30” numaralı “Immanuel Kant Felsefesinin Temel Terimlerinin Türkçede Karşılanması Üzerine Disiplinlerarası Bir Çalışma” başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır.



*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 bölüm 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 biçemi) 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 virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamiyle bulmaca çözmeye dönük bir etkinlik (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası

bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra “&” işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, “ve diğerleri” anlamına gelen “v.d.” veya yabancı eserlerde “et al.” 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 vuruş 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 220oks.

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.