

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



# Kaygı

Sayı 16, BAHAR 2011



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



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

Sayı 16, Bahar 2011

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

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Editör**

Dr. Metin BECERMEN

**Danışma Kurulu**

Prof. Dr. Fehmi BAYKAN (Hacettepe Üni.)	Doç. Dr. Ertuğrul TURAN (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Üni.)	Doç. Dr. Talip KABADAYI (Adnan M. Üni.)
Prof. Dr. Sevgi İYİ (Maltepe Üni.)	Doç. Dr. H. Haluk ERDEM (Gazi Üni.)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üni.)	Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Cemal Bali AKAL (Bilgi Üni.)	Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. David GRÜNBERG (ODTÜ)	Doç. Dr. Emin ATASOY (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üni.)	Yard. Doç. Dr. Gökhan Y. DEMİR (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. Ayhan SOL (ODTÜ)	Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. Yaşar AYDINLI (Uludağ Üni.)	Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. Zeynep DİREK (Galatasaray Üni.)	Öğr. Gör. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üni.)
Prof. Dr. Halil TURAN (ODTÜ)	

**Yayın Kurulu**

Öğr. Gör. Dr. İsmail SERİN (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Dr. Elif NUYYAN (Uludağ Üni.)
Öğr. Gör. Ayşegül ÇIVGIN (Uludağ Üni.)
Öğr. Gör. Nihal Petek BOYACI (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Ümit ÖZTÜRK (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Tayfun TORUN (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)
Araş. Gör. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)

**Yazışma Adresi**

Uludağ Üniversitesi,  
Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, BURSA

“Kaygı” hakemli bir dergidir. İlk sayısından itibaren *Index Islamicus*, 2004/3 sayısından itibaren *Philosopher's Index* ve 2009/12 sayısından itibaren de *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



# KAYGI

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

Number 16, Spring 2011

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

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

## *Editor*

Dr. Metin BECERMEN

## *Board of Consultants*

Prof. Dr. Fehmi BAYKAN (Hacettepe Uni.)	Assoc. Prof. Dr. Ertuğrul TURAN (Ankara Uni.)
Prof. Dr. Harun TEPE (Hacettepe Uni.)	Assoc. Prof. Dr. Talip KABADAYI (Adnan M. Uni.)
Prof. Dr. Sevgi İYİ (Maltepe Uni.)	Assoc. Prof. Dr. H. Haluk ERDEM (G. Uni.)
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag Uni.)	Assoc. Prof. Dr. Ç. TÜRKYILMAZ (H. Uni.)
Prof. Dr. Cemal Bali AKAL (Bilgi Uni.)	Assoc. Prof. Dr. Emin ATASOY (Uludag Uni.)
Prof. David GRÜNBERG (ODTU)	Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludag Uni.)
Prof. Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Uni.)	Assist. Prof. Dr. Gökhan Y. DEMİR (Uludag Uni.)
Prof. Dr. Ayhan SOL (ODTU)	Dr. Funda GÜNŞOY-KAYA (Uludag Uni.)
Prof. Dr. A. Yaşar AYDINLI (Uludag Uni.)	Dr. Metin BECERMEN (Uludag Uni.)
Prof. Zeynep DİREK (Galatasaray Uni.)	Teaching Assist. Dr. Ufuk ÖZEN (Uludag Uni.)
Prof. Dr. Halil TURAN (ODTU)	

## *Editorial Board*

Teaching Assist. Dr. İsmail SERİN (Uludag Uni.)
Research Assist. Dr. Funda Günsoy KAYA (Uludag Uni.)
Research Assist. Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üni.)
Teaching Assist. Ayşegül ÇIVGIN (Uludag Uni.)
Teaching Assist. Nihal Petek BOYACI (Uludag Uni.)
Research Assist. Ümit ÖZTÜRK (Uludag Uni.)
Research Assist. Tayfun TORUN (Uludağ Üni.)
Research Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ Üni.)
Research Assist. Melek Zeynep ZAFER (Uludağ Üni.)

## *Mailing Address*

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

“Kaygi” 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 & Verka 0224-223 72 10

## *Printed*

in Uludag University

İçindekiler



Sunu .....	9
Wittgenstein'in Freudcu Psikoanalitik Metodolojiyi Okumasına İtiraz Benjamin HUTCHENS.....	11
“Novum Organum” Versus “Organon” Cemal GÜZEL .....	25
Özgürlük Hükümü İşe Yarıyor mu? Slávka DÉMUTHOVÁ.....	37
Meslek Etiklerindeki Sorunların Kaynağı Üzerine İsmail H. DEMİRDÖVEN.....	47
Dünyada Ahlaklılığın ve Yasanın Nedeni Olarak Akla Saygı: Kant'ın Dünya Vatandaşlığı Kavrayışına İlişkin Bazı Açıklayıcı Notlar Andrej DÉMUTH .....	53
Platon'un Demokrasi Paradoksu, Popper'in Yorumları ve Türkiye'de Demokrasi Tartışmaları Ali TAŞKIN.....	61
Husserl'de Psikolojizm Eleştirisi Habip TÜRKER.....	75
Spinoza'da Felsefe, Etik ve Siyaset Yıldız KARAGÖZ YEKE .....	95
Aristoteles'de İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine Mehmet Ali SARI .....	123
Kısa Bir Sinema Felsefesi Tarihçesi: R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky Elif NUYAN .....	133
Carnap'ın Metafizik Eleştirisi Ümit ÖZTÜRK .....	143
Çeviri / Cumhuriyetçi Siyasal Kuram Ahu TUNÇEL.....	161
Çeviri / Cicero Aysel DOĞAN.....	179
Kitap İnceleme Metin BECERMEN .....	185

## Contents



Preface.....	10
Against Wittgenstein’s Reading of Freudian Psychoanalytic Methodology Benjamin HUTCHENS.....	11
“Novum Organum” Versus “Organon” Cemal GÜZEL.....	25
Does the Freedom Sentence Work? Slávka DÉMUTHOVÁ.....	37
On Origion of Problems at Professional Ethics İsmail H. DEMİRDÖVEN.....	47
Respect for Reason as a Reason of Law and Morality in the World Some Anotation to Kant’s Conception of Worldcitizenship Andrej DÉMUTH.....	53
Plato’s the Paradox of Democracy, Popper’s Comments and the Discussions of Democracy in Turkey Ali TAŞKIN.....	61
The Critique of Psychologism in Husserl Habip TÜRKER.....	75
Philosophy, Ethics and Politics in Spinoza Yıldız KARAGÖZ YEKE.....	95
On Nous and Knowledge of the First Principles in Aristotle Mehmet Ali SARI.....	123
A Short History of Cinema Philosophy: R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky Elif NUYYAN.....	133
Carnap’s Criticism of Metaphysics Ümit ÖZTÜRK.....	143
Translation / Republican Political Theory Ahu TUNÇEL.....	161
Translation / Cicero Aysel DOĞAN.....	179
Book Review Metin BECERMEN.....	185

## **Sunu**

*Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nin 2010 BAHAR 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 Spring 2010 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*

Benjamin HUTCHENS\*

## **Against Wittgenstein's Reading of Freudian Psychoanalytic Methodology**

### **Abstract**

This paper is intended to examine the coherence and efficacy of Wittgenstein's notorious dismissal of Freud's psychoanalytic theory. It will examine what Wittgenstein explicitly wrote (and said) about the psychoanalytic method, as well as what he might have written if he had read Freud more carefully and utilized his own most relevant notions from the middle and later periods of his work. It will propose that Wittgenstein's critique of Freud lags behind his own developing views of hypotheses, evidence, the making of significant connections, and obedience to rules in language games. The author concludes that Wittgenstein's critique of Freud is more interesting for its deficiencies than its ability to force improvements in psychoanalysis.

### **Key Words**

Psychoanalytic Method, Hypothesis, Evidence, Obeying Rules, Significant Connections.

## **Wittgenstein'in Freudcu Psikoanalitik Metodolojiyi Okumasına İtiraz**

### **Özet**

Bu makalede, Wittgenstein'in Freud'un psikoanalitik teorisini açıkça reddedişinin tutarlılığı ve etkinliği ele alınacaktır. Burada, Wittgenstein'in psikoanalitik yöntem hakkında yazdıkları (ve söyledikleri) incelenecektir. Bunun yanısıra eğer Wittgenstein, Freud'un yazdıklarını daha dikkatli bir şekilde okumuş ve kendisinin daha ileriki dönemlerdeki çalışmalarında kullandığı bazı ilintili kavramları kullanmış olsaydı, neler yazmış olabileceği ile ilgili açıklamalarda da bulunulacaktır. Wittgenstein'in Freud eleştirisi, hipotez, kanıt, belirgin bağlantıların oluşturulması ve dil oyunlarındaki kurallara itaat konularında geliştirmekte olduğu görüşlerinin gerisinde kalmıştır. Kanımızca, sözkonusu eleştirinin en ilgi çekici tarafı, psikoanalitik teoriyi geliştirmeye yönelik katkısından ziyade yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

### **Anahtar Sözcükler**

Psikoanalitik Yöntem, Hipotez, Kanıt, Yasaklanmış Kurallar, Belirli Bağlantılar.

---

\* Rutgers University, hutchebc@gmail.com



It is my task in this paper to explore Wittgenstein's approach to Freud in a rather novel way. First, it is my aim to explore the central point of engagement between them: the scientific status of psychoanalysis, or more precisely, psychoanalysis's relation with philosophical prescriptions of scientific methodology.

Second, it is my intention to do so in terms of a 'thin' and a 'thick' approach. By a 'thin' critical account I mean nothing other than what Wittgenstein said and wrote about Freud in his well-known 'conversations', which can be easily summarized (LC, also Monk 437). Wittgenstein observes that in *The Interpretation of Dreams* it can be seen that psychoanalysis has no scientific viability because its hypotheses lack 'empirical grounding' or 'evidence'. Yet, in its effort to interpret the psychic significance of dreams, it offers a 'powerful mythology' that we may be inclined or disinclined to accept. Frequently, Freud makes the mistake of asserting that either he is completely right or completely wrong in his theoretical orientation. But, Wittgenstein continues, there are other ways to interpret dreams that reveal their psychic significance. For example, some dreams are overtly sexual, in which case their meanings are obvious; on other occasions, dreams exhibit fears that have nothing to do with wish-fulfillment. And the fact that some of the wishes that dreams fulfill are 'camouflaged' suggests that any wish fulfilled by a dream is not the one the dream is unconsciously 'intended' to fulfill. Altogether more generally, this 'powerful mythology' is dangerous because, if we read Freud as Freud himself seems to intend, then this single-minded effort to solve the riddle of unconscious drives can contaminate our intellectual judgment by shaping the language by which it is expressed. Ultimately, the sort of thing Freud is doing is respectable: to provide a means of therapy by addressing how language informs our intellectual judgment and, in multifarious fashion, conditions the manner in which our lives are lived. Freudian therapy, however, is wrong in all the important particulars: it repeats and reinforces errors of judgment by giving a pseudo-scientific credibility to what is already dangerous enough to intellectual judgment and ethical life by merely being a 'powerful mythology'.

Now, Wittgenstein's remarks reveal very little familiarity with the Freudian corpus beyond *The Interpretation of Dreams*. And even that, it must be said, suggests that Wittgenstein merely dipped casually into the book, without conceiving of its significant role and anomalous position in the history of psychoanalysis.

The 'thick' account of Freud in Wittgenstein's work, I propose, would explore those claims that Wittgenstein might have made about Freud's work if, first, he had a more expansive view of the Freudian corpus and, second, he had utilized many of his own contemporary philosophical perspectives in examining it.

In this light, what follows represents an effort to achieve two goals. First, I intend to demonstrate that Wittgenstein was mistaken about what Freud actually wrote and misleading about the aims of psychoanalysis. Second, I hope to show that if we ignore Wittgenstein's explicit comments about Freud and instead interpret Freud through the lens of Wittgenstein's 'later' work we have significant reason to believe that, on the one hand, Freud was actually complying with many of Wittgenstein's philosophical criteria and, on the other, disclosing this also reveals that Freud and Wittgenstein share the desire to explore connections between linguistic and psychic phenomena in a manner that is self-consciously removed from mere scientific requirements.

### The Conversations

These conversations are perplexing in two ways.

First, the question of what precisely Wittgenstein believed about Freud is a persistent and timely one. Wittgensteinians tend to emphasize their master's excoriating criticisms of Freudian methodology, underscoring the notion of its lack of scientific credibility; they tend not to analyze the other, equally critical but considerably less dismissive aspect of Wittgenstein's approach. It is well known that Wittgenstein referred to himself as a 'disciple of Freud', who remained impressed by the 'enormous field of psychiatric facts which he arranges', as he declared in a lecture transcribed by G.E. Moore (PO 107). Indeed, Wittgenstein even thought of becoming a psychiatrist because he enjoyed 'inventing' similes in precisely the Freudian manner (Monk 357). Freud, he might have thought, was at least concerned with the philosophers' ignorance of their own metaphysical presuppositions and overweening arrogation of rationality, fuelled by unconscious commitments philosophy itself cannot admit before the tribunal of reason. In fact, Wittgenstein wrote to Norman Malcolm in a rarely cited letter of 1945 (just 2-3 years after the dismissal in the conversations) that Freud's thinking is 'fishy', deceitfully charming, as well as 'dangerous and foul'. Yet, he writes 'all of this, of course, doesn't detract from Freud's extraordinary scientific achievement' (LW 44-5). But precisely what is this extraordinary scientific achievement, if most everywhere else this self-professed 'disciple' denies that it has any scientific credibility at all?

My own suggestion is that it may have something to do with the somewhat rubbery notion of psychology as a '*Wissenschaft*', which encompasses considerably more than the narrow view of science as 'explanations', experiments and such like. We might think of Freud and Wittgenstein alike as being *Wissenschaftler* in the same way that, say, Goethe was, though this usage will surely baffle the English-speaker for whom none of these Germanic thinkers are straightforwardly scientific. Another kind of *Wissenschaftlich* orientation, and one that Wittgenstein shares with Freud, is that it concerns *Begriffsbildung* (concept formation) and *Übersichten* (significant connections, or more generally, surveys or outlines of relations of meaning). In fact, it is one of the intentions of this paper to locate both the Freudian and Wittgensteinian critiques of psychological interpretation in the dangerous middle ground between *Begriffsbildung* and *Begriffsverwirrung* (conceptual confusion). This middle ground enables Wittgenstein to survey the *übersichtlichen Darstellung* (perspicuous representation) than enables us to see connections (PI 122) short of which philosophy falls and the *unwägbar Evidenz* (imponderable evidence) beyond which it aims (PI 194). And this is precisely the contested area in which Wittgenstein identifies and rejects the exclusive dichotomy of the 'anarchy' of psychological subjectivism and the inoperative rigidity of objectivism, as Stephen Gerrard has described (Gerrard 1996). I should add that Freud too has this area in mind when he surveys the effects of the *Trieb* on the *vorbewusste*, especially in respect of their acquiring propositional content whose origins are not yet accessible to the secondary processes of consciousness.

Second, as we shall soon consider, what Wittgenstein is recorded to have uttered in these conversations of 1942-3 is *anachronistic*. There is no trace here of the Wittgenstein of the 'later' period: of rule-following, the private language argument, and meaning, usage and context. Instead, we find the Wittgenstein of as much as twelve

years earlier speaking here, the post-Tractarian Wittgenstein. Curiously, what he is thought to have said in 1942-3 is precisely what he rejected both in the 'phenomenalist' period of 1929-30 and then again in the *Blue and Brown Books* period of 1932-5. So, why is he utilizing theoretical perspectives that he has long since abandoned as insufficient for his purposes? It is merely a matter of speculation, but perhaps Wittgenstein's thoughts of this time about, for example, rule-following, were embryonic, too underdeveloped to enable him to update his view of Freud. Or perhaps he had formed a view of Freud in his youth, possible as a result of the discussions of the Freudian approach to dreams he had with his sister, a patient of Freud's. Thus, it is my task not only to note the shortcomings of Wittgenstein's stated views (the 'thin' critical view), but to make suggestions about what he might have said if he had used his own conceptual orientation of the time.

### **Hypotheses in Psychoanalytic Methodology**

Wittgenstein was by no means a champion of science as the model for psychology and philosophy. Although the *Tractatus* already suggests it, we find in the *Blue and Brown Books* and *Culture and Value* claims to the effect that only damage can be done when philosophers think scientifically about anything that comes under scrutiny. Philosophy should not base itself on scientific methods, which after all it is bound to misconstrue. Philosophy is as different from science, one might say, as propositions are from hypotheses, especially in respect of their criteria of usage. He would surely agree with Freud when the psychoanalyst writes that philosophy and science share certain methods, but that philosophy departs from science when it clings to the illusion of being able to present a coherent picture of the universe, a picture that fragments with each new scientific finding (FR 785). As we shall see, generally speaking Wittgenstein does not dismiss psychoanalysis as pseudo-science, but rather for its *claim* that it is scientific when its most interesting achievements are not narrowly scientific. One might even argue that, while it may appear that he is trying to protect the purity of science from a psychoanalytic contaminant, in fact he was more concerned with protecting psychoanalytic therapy from an association with science that is misleading about the aim of its informative method and operative technique.

### **The 'Thin' Account of Psychoanalysis as Science**

For Wittgenstein's 'thin' account, Freudian psychoanalysis, like all psychology, is 'pseudoscience' because we cannot help but take physics as our ideal science involving the formulation of laws based on empirical observation, quantification and the tracking of causal processes. Psychoanalytic claims about feelings and motivations, he avers, cannot be subject to experimentation. And he takes Freud to task for implying that psychic activity cannot be produced by chance: that 'there must be a law', and various pseudo-explanations are offered on the way to discovering it, is sufficient evidence that psychoanalysis is a merely 'speculative' activity replete with attractive 'mythological' explanations. Yet, Wittgenstein concedes that there could be a 'scientific treatment' of psychic activity by simply forming a hypothesis, verifiable *or otherwise*.

My appraisal of this 'thin' critical account consists of two objections:

My first objection is that Freud rarely proposed that there are 'laws' that bear on psycho-causal activities. When he did so, it was in reference to traditional philosophical notions of conscious thought, which, analytically speaking, he understands as primary processes consisting of logical relations amongst ideas. Not even in the 'Project for a Scientific Psychology' or 'The Ego and the Id' does he say 'I have established that the Q $\eta$  principle or libidinal cathexis is a law that shows how the psyche functions causally'. Indeed, he doesn't even say, on my reading, that hypothetical activity is directed toward the establishment of such laws. Admittedly, he conjectures that there might be psychological laws, but he is merely interested in offering explanations of the invariant patterns he notices by means of hypothetical models.

Now, on the question of 'mythological explanations', one might claim that the Oedipus complex itself would be relevant here. Yet it would not be the complex itself that would be mythological, but a certain aspect of it mentioned in 'The Dissolution of the Oedipus Complex' about the compatibility of the ontogeny of the individual's complex and the phylogeny of its inheritance. Being bad Lamarckianism, this notion of phylogenesis surfaces with embarrassing frequency in Freud's work, but nowhere is it obvious that (a) it is the foundation of psychoanalytic inquiry or (b) its establishment as a 'law' is the desired accomplishment of the enterprise. Of all concepts in Freud, the phylogenetic aspect of the Oedipus complex is, in Wittgensteinian terms, the most obviously mythological in nature because it involves something best explained in terms of the repetition of something happening before. Yet, again, nowhere does Freud assert that, without a phylogenetic basis, the Oedipus complex would collapse, and along with it everything else in the system.

In fact, in Freud's core papers of the nineteen-teens, namely 'Instincts and their Vicissitudes', 'The Unconscious', and 'Repression' in particular, he is at pains to demonstrate not only that he has a correct understanding of hypotheses, but that he utilizes them by conventional standards as well. As if answering the Wittgensteinian question, 'Well, just what is scientific about your hypothesis of the *Trieb* in the economic model ('mastering stimuli')?', Freud argues in 'Instincts and their Vicissitudes' against scientific foundationalism and positivism as follows. Scientific activity begins with descriptions of phenomena for the purpose of grouping, classifying and correlating them. The 'ideas' that enable the scientist to do so are derived from somewhere other than the observations of the phenomena themselves. Such abstract ideas remain 'indefinite': they acquire degrees of refinement as they enable the material to be worked over. Not having been derived from the material, they acquire meaning through a process of imposition and refinement. But such ideas, no matter how well 'tested', are nothing other than 'conventions', which, he insists, are not arbitrarily chosen but 'determined by their having significant relations to the empirical material', relations, he continues, that the scientist can sense even before having a definite understanding of them. The more rigidly defined such ideas are, the less viability they have, the less explanatory power and scope they can bring to bear in the long run. A precise or rigid hypothesis would prove to be untenable and lack the viability we expect of explanations (FR 563-564). And of course, Freud then launches into a dramatic

exploration of all the significant relations the meaningful convention of the *Trieb*-theory will reveal.

Another excellent example of this is to be found in the paper entitled 'Repression'. He writes that we 'have reason to assume' that there is a primal repression by which the 'psychical (ideational) representative' of the drive is 'denied entrance into consciousness'. Why? Because there is an observable secondary or proper repression by which 'mental derivatives of the repressed representative' show signs of being repressed themselves. In other words, significant relations are engendered by the hypothesis of 'primal repression' because, without it, one could not explore how specific 'associative connections' are made between the contents of repressed material (FR 570). He continues by noting that, although primal repression can assume only one form, the repression proper that hypothetically reveals it occurs in a 'highly individual' manner, moving from one psychic operation to another. 'Each single derivative of the repressed may have its own special vicissitude' (FR 571). Repression does not take place once, but, stemming from the primal repression itself resulting from, for example, early trauma or the phantasy thereof, occurs repeatedly and in multiple forms as a result of the demands of an 'expenditure of force' (FR 572). Since there is psychic evidence of many different forms of repression of associative content, it is fruitful to assume a 'background' repression that repressed the material in the first place. I would argue that this proved to be so in the 'Katarina', 'Dora' and 'Elizabeth von. R' case studies, in which the consequences of a traumatic moment were hypothesized to be primarily repressed and the consequences of a later auxiliary moment were repressed in such a variegated fashion as to provide significant connections with the primarily repressed material.

Take another example, this from the paper entitled 'The Unconscious', where there is no trace of the goal to establish the unchallengeable laws the psyche inexorably obeys. Freud goes to some length to justify the hypothetical nature of the perspective and to select 'characteristics' of unconscious activities. The hypothesis is fruitful because it enables the discovery of interesting connections within unconscious activity and between the topographical systems of the conscious and the unconscious. In justification of the hypothesis of the unconscious, Freud shows that it is both necessary and legitimate to formulate a hypothesis of this kind. It is necessary to do so because 'healthy' and 'sick' minds alike symptomatically reveal 'gaps' in what is psychical, such that not every psychic state so revealed is accessible to consciousness or can be said to issue from it. Besides, he argues against those who adopt the inexpedient *petitio principii* to the effect that all psychic activity is conscious; if this were so a great deal of conscious activity would be in a 'state of latency' most of the time. Although these gaps and latent states are inaccessible to consciousness, the benefits of exploring such significant relations justify going beyond the limits of empirical experience. Of course, we should be careful how we read Freud here. He writes: If it would 'turn out that the assumption of there being an unconscious enables us to construct a successful procedure by which we can exert an effective influence upon the course of conscious processes, this success will have given us incontrovertible proof of the existence of what we have assumed' (FR 574). But nowhere in this paper does Freud justify any reading of this statement as if it meant that such 'incontrovertible proof' had been found. Indeed, one might read this as a conditional: If the hypothesis were to lead to successful treatments

of pathology, then that would provide incontrovertible proof of the existence of the unconscious. But, being hypothetical, and its testing being an ongoing process, no such proof has yet been established. So, there have not yet been any successful treatments of pathology. Notice that the emphasis here is not on the manner in which successful treatments establish proof of the existence of unconscious mental activities, but that the hypothesis is only as viable as its meaningful capacity to explore the conditions of psychic inquiry that might admit of successful treatments of pathology. Freud continues by arguing that the hypothesis of the unconscious is legitimate because it is coherent with our assumptions about the consciousness of others: if we merely infer other's unobservable consciousness from their external behavior, then why is it illegitimate to infer that 'all the acts and manifestations which I notice in myself and do not know how to link up with the rest of my mental life must be judged as if they belonged to someone else' (FR 575). Yet, Freud argues vigorously, these very same unaccountable mental states do not behave in the ways that the conscious activities we are aware of do, which is to say that they must have other characteristics than those we easily note in consciousness. These characteristics are: exemption from mutual contradiction, primary process, timelessness and replacement of external by psychical reality (FR 582). But again, these characteristics are never used as evidence to prove the existence of the unconscious; rather, they are the hypothetical characteristics that emerge when the significant relations between the hypothesis of the unconscious and the pathological symptoms of patients arise.

In fact, Freud is keen to admit when a specific hypothesis has insufficient evidence in its favor. In 'Mourning and Melancholia', Freud writes that there is a great need to understand the perplexing problem of the psychic origins and nature of melancholia. But he admits that his hypothesis that the 'predominance of the narcissistic object-choice' explains the 'disposition to fall ill of melancholia' is without sufficient support. He also notes that, however clinically successful such a hypothesis might prove to be, its 'economics', that is, the cathectic quantities of excitation and the effort to maintain an optimally low level of stimulus, remains mysterious (FR 587-9). These are not the words of someone bullishly defending a hypothesis at all costs.

In these papers, we have seen that Wittgenstein's remarks about Freud's methodology do not conform to the texts. Freud is well aware of how tenuous hypotheses are and strives to demonstrate their viability as explanatory devices. He does not insist that his hypotheses offer incontrovertible proof of anything but, on the one hand, merely spells out how this could be done and, on the other, is ready to admit when a hypothesis has insufficient grounding. In other words, Freud *agrees* with Wittgenstein that psychoanalysis does not comply with the rigorous methodological requirements set down by the philosophers, but then again, neither do the actual practices of the physicists either. Even the most assertive 'laws' of physics and psychology admit only of degrees of definition and refinement and, since the significant relations they assist in revealing have no proleptically prescribed constraints or ends, such laws are never actually established as incontrovertibly proved.

### The 'Thick' Account of Psychoanalysis as a Science

Plagued by difficulties concerning the 'application of logic' so ambiguously treated in the *Tractatus*, Wittgenstein embarked on a 'phenomenalist' project in 1929-30, which is presented primarily in WWW. There, hypotheses differ from propositions by virtue of possessing another grammatical form. Propositions are descriptions of the given, or judgments about sense-data; hypotheses are laws enabling the construction of propositions (WWW 97, 101, 210). They include the experience of other people and the laws of nature, and they cannot be verified or falsified conclusively (WWW 100). Interestingly, he offered two metaphors for understanding the relation between propositions and hypotheses: on the one hand, he likens propositions to sectional cross-cuts through the connecting structure of a hypothesis (WWW 159), and on the other, compares it to an archeologist's imaginative construction of a temple from broken artifacts (WWW 210). In such a context, Wittgenstein notes that he understands all empirical evidence as 'symptoms', a curious choice of words indeed. Empirical evidence, he insists, is not a generality but a symptom of generality (WWW 107).

However, as Peter Hacker has pointed out, by 1932-3, Wittgenstein had dropped the hypothesis/symptom relation for one between a proposition and its criteria, a transition that figures in the *Blue and Brown Books* and the lectures of 1932-5. There he addresses the problem of the application of logic by exploring the manner in which one stipulates criteria in order to establish an evidential basis that would justify the application of a new concept. A criterion determines the meaning of a verbal expression for which it is the criterion (AWL 17-19). In making a claim to 'know' about psychic phenomena, the inductive ground would be a 'symptom' and the criteria would be the reason for judging this to be so in a certain way (BB 57).

Given what was presented above, I propose that it would have been possible for Wittgenstein to read Freudian hypotheses in terms of both the hypothesis/symptom and the proposition/criteria relations. On the one hand, the hypothesis of, say, repression or wish-fulfillment could enable the reading of verbally-articulated symptoms in terms of an imaginatively constructed model of the psyche, such as the dynamic model. Propositions about such symptoms are sectional cross-cuts of the pattern of psychic activity the model imaginatively constructs. Since the purpose of the model is to configure the unobservable, one could say that either consistency in the pattern provides some evidence of the verifiability of the hypothesis, or that what matters is not whether the hypothesis is verified, but whether it enables us to make interesting connections between symptoms and propositions.

More specifically, we might notice that Wittgenstein's 'thin' account of Freud's work commits a mistake that the Wittgenstein of the *Philosophical Investigations* is famous for pointing out. If one says that Freud's work lacks scientific credibility because it is not using a psychological rule correctly, then this implies that (a) the interpretation of how the rule is to be used is the correct one, (b) obeying the rule 'correctly' means that the rule itself 'logically compels' its usage in a specific way and (c) there is one and only one way to use the rule. If one imagines that Freud has a picture in his mind of how a rule for the usage of the concept of 'repression' is to be applied, then perhaps two criteria come into conflict here: the picture of how the rule is to be applied, and the imagined application of that rule. But Freud might as easily be

constructing a model rather than merely applying a rule by means of an imagined application. Although psychologists might customarily apply a rule in a certain way, it does not follow that the construction of this model is mistaken for not doing so. It might just as easily be an 'abnormal case' in which there is a unique kind of 'collision' between a picture and an application (PI 55-6: Remark 141). This collision, as I read it, draws attention to the fact that we cannot be certain whether any step in the application is the correct one, not even where we insist that such a step is correct when it accords with the psychological order, as if we knew what a step performed in obedience to following a rule was 'meant' to achieve. (PI 75: Remark 186). Nor can one insist that, when one came to believe that Freud was following a rule incorrectly, this was noticed because one imagined the traversal of all the steps that would follow in obedience to that rule on the correct usage of 'repression'. In other words, it is as if the steps were already in 'some unique way predetermined, anticipated', by the very form of the rule about how the concept of 'repression' should be used. Since one can leap ahead in one's imagination to know where following the rule about how the concept of 'repression' will lead, one assumes that any such following is compelled by the logic of the way that rule should be used to reach certain conclusions. One would then be implying that the very usage of the rule for 'repression' logically compels one to proceed in a predetermined way that dictates the correctness of that application (PI 76: Remark 188). But all of this means that any given predetermined usage of the concept of 'repression' has a criterion that determines how the concept is 'meant' to be used. To insist that we grasp that criterion 'in a flash' is to appeal to what Wittgenstein calls a 'superlative fact', a seductive 'super-expression' of which we have no model (PI 77: Remark 190-1). Hence, there are no pre-established psychological criteria for determining whether the rule followed in the application of the concept of repression is the correct one. There is no single way of determining how a rule on 'repression' is to be used, but it does not follow for Wittgenstein that any interpretation of how the rule should be followed will do. Merely interpreting the rule for 'repression' does not establish what steps and result the rule is 'meant' to establish. At this point, Wittgenstein presents his famous notion of the 'sign-post': to say that psychologists have been trained to read signposts in a certain way, such that they are justified in claiming that Freud misreads the signposts on how the concept of 'repression' should be used, merely tells us how they have come to read signposts as they do, 'not what this going-by-the-sign really consists in'. He concludes, then, that there is a 'regular use of signposts, a custom' for determining how psychological signposts are used. Obedience to a rule is merely customary, a non-interpretive way of obeying a rule and going against it in actual cases. Obeying a rule is a practice, such that merely thinking that one is obeying it is not to obey it, which is to say that 'thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it' (PI 80-81: Remarks 198-202).

Wittgenstein helps us to identify a problem here. To insist that Freud is not using a rule on 'repression' correctly is merely to say that Freud does not follow customs for reading signposts. To suggest further that there is only one way of reading the signposts is merely to maintain that there is a customary practice of doing so. There might be other ways of reading the signposts, I propose, such as to call the customary practices into account, or alternatively, that how psychologists think they are obeying rules is different from the way they actually obey them. If Freud merely claims to be obeying a



rule by reading a signpost correctly, it does not follow that he is obeying the rule correctly, since signpost reading is a customary and not a 'private' matter. But it does not follow from this that Freud cannot hypothesize the existence of other signposts, other possible readings of signposts, and thereby the possibility of other customary practices of using the rule on 'repression'. This would not imply that Freud was conceiving an impossibly private usage of the concept, but only that he was identifying another equally customary usage of the concept, another reading of the signpost, which psychology was obeying without customarily acknowledging this. Now, if there are no predetermined criteria for determining that Freud is using a rule on 'repression' incorrectly, only customary practices of usage, then there are no non-customary criteria for determining that he is using the concept of 'repression' correctly. Since both what Freud *writes* about repression and the manner in which he uses the concepts shift from language-game to language-game, there is no sense in which Freud is assuming that psychoanalysis is establishing criteria for the *one way* in which the rule on 'repression' should be used, nor that any psychoanalyst is logically compelled by the very rule to apply it in one and only one way. Freud can be seen, then, to be identifying customary practices within psychology that permit the exploration of the criteria for using the rule on repression. He is neither implying pre-established rules nor conceiving a private practice of applying them, but orientating himself conceptually by means of psychological signposts no psychologist is reading. Freudian thought is an 'abnormal case': it is the practice of drawing attention to a specific kind of 'collision' between how psychologists imagine a rule to be followed and how they actually follow the rule they imagine. Therefore, I think there is enough here to justify the composition of an interpretive formula: *Freud is drawing attention to the disjunction between the customary practices of psychology and the equally customary interpretations of these practices*. He is tracing the trajectory of what psychology is 'doing' in order to disclose the actual rules it customarily obeys, and in doing so, directs our attention at how what it understands itself to be doing is quite different from what it customarily does. He is driving a wedge between psychological interpretations and practices, and exploring the consequences of that widening gap.

Now, even more narrowly, Wittgenstein concludes the *Philosophical Investigations* with the observation that psychology is barren because no amount of experimentation can dispel its basic 'conceptual confusion': every method just passes by the problem of its conceptual incoherence (PI 232). Tracing this notion backwards, we might notice that he insists on the difficulty of establishing the correct concepts for any psychological orientation, because, after all, there is no reason to be interested in the allegedly 'natural-scientific' basis of psychological theory. But if one could imagine that the natural facts which allegedly underlie the formation of concepts should change, then one can easily see that other concepts could just as easily have formed and been mistaken as the absolutely correct ones (PI 239). The formation of hypotheses within the exercise of a hypothetical model would seem to resolve this problem: we can simply work through the experiment in such a way as to reveal how our concepts are formed. But even if we were to imagine a psychological experiment as taking place on the stage instead of in a laboratory, then we would realize that psychological experiments force us to make a presupposition of the truthfulness of the subject under scrutiny. Such a presupposition, however, seems to imply a doubt, but such a doubt may be entirely

lacking under such circumstances. Yet, as Wittgenstein points out, doubt has an end, precisely the end that is not implied when one makes the presupposition. So, one cannot dispel conceptual confusion simply by means of hypotheses, since these carry that conceptual confusion within them, a confusion that is mirrored in the very relationship between presuppositions about conceptual formation and the alleged natural facts that underlie psychological descriptions (PI 180). After all, Wittgenstein reminds us, in reference to Moore's famous paradox, even though believing  $x$  is the case and  $x$ 's being the case can be used similarly, the hypothesis that one believes  $x$  and the hypothesis that  $x$  is the case are not used similarly. In the end, the hypotheses about believing something about psychic states are similar to hypotheses about what psychic states are. And although they are used similarly, they say much more about the form of life of the person making the report than the psychic states reported on (PI 190). Even the supposition that one believes something presupposes the grammar of the ordinary usage of the word 'believe', and no-one who formulates a hypothesis can have access to this in such cases (PI 192). Wittgenstein notes elsewhere that, even in the case of forming a hypothesis about why one has the false recollection that a city is on the left of a path rather than its right, one has no reason for the assumption that it is on the right, and yet, one might still discern psychological causes for it. At this stage, Wittgenstein admits, 'I might try as it were psychoanalytically to discover the causes of my unfounded conviction' (PI 215).

So, Wittgenstein does see that there is a role for psychoanalytic inquiry, even in spite of its conceptual confusion. We might then read his 'thin' account in the conversations differently. The problem with Freudian thought is not merely that it lacks evidence to support its hypotheses. On the contrary, it is that, being obsessed with formulating hypothesis about psychic reality as a 'natural fact', it fails to notice just what sorts of interesting connections it makes between language and psychic phenomena. Perhaps what made Wittgenstein sit up straight when he first read Freud, and even declare himself to be a disciple, was that finally there was a thinker who was striving to work through the conceptual confusions of language themselves, stirring up interesting connections through the hypothesization of significant relations between psychic phenomena that are more revealing about how we utilize language, often mistakenly, when positing psychic reality as a body of hypothesized 'natural facts'. After all, in seeking justification for its claims about psychic reality in experimental models, psychoanalysis overlooked the fact that our confidence that such claims are justifiable is shown only by how we think and live (PI 106: Remark 325), not by some knowledge worked out inductively that certain psychic phenomena are 'natural facts'. In fact, Wittgenstein would recommend that psychoanalysis simply abandon the notions of hypothesis and explanation altogether, and strive merely to work through its conceptual confusions by means of alternative descriptions. The manner in which these descriptions are presented will reveal philosophical problems which are solved by 'looking into the workings of our language, and that in such a way as to make us recognize those workings: in despite of an urge to misunderstand them. The problems are solved, not by giving new information, but by arranging what have always known. Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language', he writes (PI 47: Remark 109). To be sure, psychoanalysis is a bewitchment

of the intelligence, but it is also an illustration of the ways our intelligence can be bewitched.

We might approach this from another perspective. Even Wittgenstein in the conversations falls prey to the conceptual assertion that, since Freud fails to verify his hypotheses, he failed to obey a rule. But what do we understand by ‘a rule by which he should proceed’? Have philosophers established what these are? Is it ‘the hypothesis that satisfactorily describes his use of words, which we observe; or the rule which he looks up when he uses signs; or the one which he gives us in reply if we ask him what his rule is?’ But if observation does not bring this rule to light, and the question itself does not clarify what we mean by ‘rule’ or how one goes about following one, and if Freud is able to withdraw and alter a hypothesis without knowing what rule-following is, then it is not clear how we could establish the rule that Freud is not following. If Freud does not know the ‘rule’, and we cannot establish any knowledge about it, then there appears to be nothing left to the notion of any certainty about there being such rules that are not being obeyed (PI 380 Remark: 82). Hence, we need to look elsewhere for an understanding of what it means in psychoanalysis to follow a rule, but Wittgenstein is insistent that this would emancipate psychoanalysis from the burden of not being sufficiently scientific, for what is interesting about psychoanalysis is what it achieves without being narrowly scientific.

### Primary Sources

#### Freud

FR—Freud, Sigmund. (1995) *The Freud Reader*. (Peter Gay, editor). New York: W.W. Norton and Company.

#### Wittgenstein

RPM—Wittgenstein, Ludwig. (1956) *Remarks on the Foundations of Mathematics*. (G.H. von Wright et al., editors and G.E.M. Anscombe, trans.) New York: Macmillan.

PI—Wittgenstein, Ludwig. (1958) *Philosophical Investigations*. (G.E.M. Anscombe, trans.) Oxford: Blackwell.

LC—Wittgenstein, Ludwig. (1967) ‘Conversations on Freud’ in *Lectures and Conversations on Aesthetics, psychology and Religious Belief*. (Cyril Barrett, editor). University of California Press.

C—Wittgenstein, Ludwig. (1969) *On Certainty*. (G.E.M. Anscombe and G.H. Wright, editors and Davis Paul and G.E.M. Anscombe, trans.) Oxford: Blackwell.

BB—Wittgenstein, Ludwig. (1969) Preliminary Study for the Philosophical Investigations, generally known as The Blue and Brown Books. New York: Barnes and Noble.

WWW—Wittgenstein, Ludwig. (1979) *Wittgenstein and the Vienna Circle: Conversations recorded by Friedrich Waismann*. B. McGuinness, editor, and J. Schulte and B. McGuinness, trans. Oxford: Basil Blackwell.

PP—Wittgenstein, Ludwig. (1980a) *Remarks on the Philosophy of Psychology* (volume I). G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, editors. (G.E.M. Anscombe, trans.) University of Chicago Press.

CV—Wittgenstein, Ludwig. (1980) *Culture and Value*. (G.H. von Wright, editor, and Peter Winch, translator). Chicago: University of Chicago Press.

PO—Wittgenstein, Ludwig. (1993) 'Wittgenstein's Lectures of 1930-1' (by G.E. Moore) in *Philosophical Occasions*. (J.C. Klagge and Alfred Nordmann, editors.) Indianapolis: Hackett.

LW—Wittgenstein, Ludwig. (1995) *Cambridge Letters: Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*. Oxford: Blackwell Publishers.

### Secondary Sources

Bouveresse, Jacques. (1995) *Wittgenstein Reads Freud: The Myth of the Unconscious*. (Carol Cosman, trans.) Princeton University Press.

Cioffi, Frank. (1998) *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge University Press.

Garver, Newton. (1996) 'Philosophy as grammar' in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. (Hans Sluga and David G. Stern, editors.) Cambridge University Press.

Gerrard, Steve. (1996) 'A philosophy of mathematics between two camps' in *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. (Hans Sluga and David G. Stern, editors.) Cambridge University Press.

Hacker, P. M. S. (1990) 'Criteria' in *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 545-570.

Hopkins, James. (1992) 'The interpretation of dreams' in *The Cambridge Companion to Freud*. (Jerome Neu, editor.) Cambridge University Press.

Johnston, Paul. (1993) *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. London and New York: Routledge.

Lazerowitz, Morris. (1977) *The Language of Philosophy: Freud and Wittgenstein* in *Boston Studies in the Philosophy of Science* (vol. LV). Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing.

Malcom, Norman. (1958) *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Oxford University Press.

Monk, Ray. Ludwig. (1990) *Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Free Press/Macmillan.

Waismann, Friedrich. (1979) *Wittgenstein and the Vienna Circle*. (B. McGuinness, editor and J. Schulte and B. McGuinness, translators). Oxford: Blackwell.

Cemal GÜZEL<sup>1</sup>

## “Novum Organum” Versus “Organon”

### Abstract

There are two methods that humans use when they reason and produce knowledge about things, namely, deduction and induction. Whereas the former makes something unknown be known by proceeding from general knowledge, the latter proceeds to new general knowledge from some particular things that are already known. Deduction, having this property, is argued to be a “solid” reasoning or inference. Induction, on the other hand, is believed not to be a “solid” form of inference because it tries to reach a prediction on the basis of some observations, but that prediction can easily be refuted by something that is not observed by itself. The basis of the critique directed to deduction is that the quality that explains the “solidness” of the former is that what is to be explained is already contained within the proposition that the inference rests on. In other words, deduction does not provide us with new knowledge. Induction on the other hand produces new knowledge through the general proposition that it expresses as a conclusion. Depending on which argument is adopted, the only legitimate method of science is asserted to be either induction or deduction. Nevertheless, in order for human beings to think, they must use both methods. There is no quality that makes one better over the other. Moreover, when the varieties of the being on which induction reasons is taken into account, it can be seen that induction about some objects is just as solid as the deduction itself.

### Key Words

Inference, Deduction, Induction, Reasoning, Syllogism, Prediction, Science, Scientific Method, Being, Varieties of Being.

## “Novum Organum” Versus “Organon”

### Özet

İnsanın düşünüp şeyler hakkında bilgi ortaya koyarken kullandığı iki yöntem vardır: tümdengelim ile tümevarım. Bunlardan ilki tümel bilinirlerden yola çıkarak bilinmeyen bir şeyi biliniir hale getirir. İkincisi de bilinen tek tek şeylerden yola çıkarak yeni bir tümel bilgi ortaya koyar. Tümdengelimin bu özelliğinden dolayı daha “sağlam” bir usamlama, çıkarım olduğu ileri sürülür. Tümevarımınsa gözlediklerinden hareketle, gözlemedikleri hakkında da bir öndeyiye vardığı, gözlemediklerinden birinin, dile getirdiği tümel deyişii her an yanlış

---

<sup>1</sup> Doç. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

çıkartabileceği, bu nedenle de tümevarımın “sağlam” bir uslamlama olmadığı ileri sürülür. İlkinin “sağlam”lığını sağlayan özellik, açıklanacak olanın, çıkarımın hareket ettiği tümel önermede zaten içeriliyor olması tümdengelime yöneltilen eleştirinin kaynağını oluşturur. Tümdengelim yeni bir bilgi vermez. Tümevarımın sonuç olarak dile getirdiği tümel önerme yeni bir bilgi dile getirmektedir. Bunlara dayanılarak da bilimin tek yönteminin ya tümdengelim ya da tümevarım olması gerektiği savunulur. Oysa insan düşünürken bu iki yöntemi de kullanmak zorundadır. İkisinden birini diğerine üstün kılan hiçbir özellik yoktur. Üstelik tümevarımın hakkında uslamlamada bulunduğu nesnenin varlık çeşidi hesaba katıldığında, kimi nesnelere sözkonusu olduğunda, en az tümdengelim kadar sağlam olduğu görülecektir.

### Anahtar Sözcükler

Çıkarım, Tümdengelim, Tümevarım, Usamlama, Tasım, Öndeyi, Bilim, Bilimsel Yöntem, Varlık, Varlık Çeşitleri.

Bilim felsefesinin ele aldığı sorulardan biri de “bilimsel yöntemin” ne olduğu sorusudur. Bu soru birtakım tartışmalarda “bilimin ne olduğu” sorusunu yanıtlamanın bir yolu olarak da kullanılır. Örneğe Viyana Çevresi, bilim ile metafiziği birbirinden ayıran şeylerden birinin de kullandıkları yöntem olduğunu söyler. Bilim bilimsel yöntemi –Viyana Çevresi örneğinde tümevarımı- kullanmakla ıralanır. Ancak bu yöntem aracılığıyla elde edilen bilgi bilimsel bilgidir diye görülür. Karl R. Popper, böyleyse diyecektir, bilimsel yöntemle sözde bilimsel yöntemi birbirinden ayırmak gerekir. Ona kalırsa tümevarım asla bilimsel bir yöntem değildir, dolayısıyla da bilimin yöntemi tümdengelimli bir yöntem olmak gerekir. Bu tartışmanın son halkası da bilimin belli bir yöntemi olmadığı yollu düşüncedir (örneğin Paul Feyerabend).

İmdi, düşünce tarihinin en başından bu yana bilgiyi elde etmek için zihnin *belli* bir biçimde işletilmesi, birtakım basamakları izlemesi gerektiği; bunun da yukarıda söylendiği gibi ancak iki türlü olabileceği varsayılmıştır. Ancak böyle yapıldığında sahici “bilgi” elde edileceği düşünülmüştür. Genel olarak bilgiyi elde etmenin bu yolları, belli bir tür bilgiyi, bilimsel bilgiyi elde etmenin asıl yolları olarak ele alındığında da etkileri bugüne kadar süren bir tartışmanın başlangıcını oluşturmuştur.

Dolayısıyla da ne vakit, ”zamanın” bilgisi, bilimlere hakkında kuşku duyulur olsa çözüm hemen “yeni bir yöntem” ortaya koymaya girişmek olmuştur. Çünkü insanın iki farklı çıkarımda bulunma biçimi olan tümdengelim ile tümevarım, bilimsel bilgi ortaya koymanın zorunlu tek yöntemi diye görülünce, bu çıkarım biçimlerinin “yeni bilgi” sağladıkları ya da sağlamadıkları yollu bir tartışma da başlamıştır.

\*

Bu iki usamlama biçimi, insanın, bilinenlere dayanarak bilinmeyeni ortaya koyarken izlediği düşünme biçimidir. Tümdengelimde bilinen geneldir, tümeldir. Bunun altına ya yine bir tümel (tekel de) ya da tekel konup bilinmeyen çıkarılır. Tümdengelimi olanaklı kılan da bütün ile parça arasındaki şu ilişkidir: “Bütüne yüklenen bütünün

parçasına da yüklenir". (Bu kabul Aristoteles mantığının yine en temelindeki kabuldür.) Bu ilişkinin dayanağı da bütünün parçasından büyük olduğu düşüncesidir.<sup>2</sup>

Tümevarımdaysa bilinen tek teklerdir. Bu tek teklerden hareketle bilinmeyene varılır. Burada varılan artık tümeldir, geneldir.

Burada şöyle bir anımsatmaya gerek olabilir: Her iki uslamlama biçiminde de, sonuç olarak aynı ulama giren nesnelere hakkında bir özellik olduğu ya da olmadığı yargısına varılmaktadır.

Tümdengelimli çıkarımın tümevarıma bakarak daha "sağlam" bir çıkarım biçimi olduğu söylenegeler. (Bu "sağlam"lık daha sonra tümdengelime yöneltilen keskin bir karşı çıkışın, tümdengelimin "yeni" bir bilgi vermediği, bilinenleri tekrar ettiği yollu bir düşüncenin de dayanağı olacaktır.) Sağlamdır çünkü çıkarımda bir yanlış yapılmıyorsa sonuç öncüllerden zorunlu olarak çıkar. Çünkü tümdengelimli önermenin olmazsa olmazı, öncüllerden birinin mutlaka tümel olması aslında şu demektir: bu tümel, tek duruma ya da yine tümel duruma ilişkin açıklamayı zaten içermektedir. Ayrıca az önce de söylendiği gibi bütüne yüklenen o bütünün parçalarına da yükleneceği için sonuçla öncüller, bilinmeyenle bilinenler arasındaki ilişki zorunlu bir ilişkidir. Yani tümdengelimli uslamlamayı "sağlam" kılan sonuç olarak söylediğinde yeni bir şey olmamasıdır.

Tümevarımlı çıkarımdaysa sonuç, yani varılan tümel önerme, çıkarım kuralları bakımından zorunlu olarak çıkan bir önerme değildir. Varılan sonuç, öncüllerinden başka bir özellik taşır. Tümevarımda kullanılan tek tek önermeler tekil saptamalarken, varılan sonuç genel bir yargıdır. Bu genel yargıda yeni bir bilgi içeren yargıdır. Sonuç öncüllerde olmayan bir özelliği dile getirir. Tümevarımlı uslamlamanın "zayıflığı" diye görülen şey tam da bu özelliği, yeni bir şey söylüyor olmasıdır. Bu yargı aynı zamanda bir öndeyidir. Yani gözlenmemiş durumlar hakkında, gelecek hakkında da sonuç çıkarır.

Yine bu "zayıflığı", yani yeni bir şey söylüyor olması da düşünce tarihi boyunca tümevarımın tümdengelimli uslamlamaya bir üstünlüğü diye değerlendirilmiştir.

Tümevarımda kullanılan tek tek durumları anlatan önermelerin bir özelliği de, bu önermelerin deneyimden kaynaklanıyor olmasıdır. Deneyim ile gözlemin olanı olduğu gibi ya da olmayanı olmadığı gibi gösterdiği düşünüldüğü için de tümevarım doğrulamaları biriktirir.

Tümevarımın tümdengelime bakarak "sağlam" bir çıkarım biçimi olmadığı savı, aslında şöyle bir yanılğı taşır: Hakkında tümevarılacak nesnenin varlıksal özelliği, ne çeşit bir varlık olduğu hesaba katılmamaktadır. Yani doğal bir zorunluluk, fizik bir zorunluluk hakkında tümevarımda bulunulacaksa tek bir önermeden hareketle de genel bir yargıya varılabilir, üstelik bu öndeyide bulunulan genel yargı, gözlenmiş olandan ya

<sup>2</sup> B. Russell, George Cantor'un dile getirdiği, sonsuz kümeler sözkonusu olduğunda bütün ile parça eşit olur düşüncesini Tristram Shandy Paradoksu'yla şöyle anlatır: Tristram Shandy yaşamının ilk iki gününü iki yılda yazar. Buna bakarak da tüm yaşam öyküsünü yazmasının olanaksız olduğunu görüp derin üzüntülere düşer. Russell, eğer Shandy'nin ömrü sonsuz uzunlukta olsaydı üzülmesine gerek kalmaz, yaşam öyküsünü yazıp bitirirdi der. Çünkü sonsuz kümeler sözkonusu olduğunda bir küme kendi alt-kümesine eşit olacaktır. (B. Russell, *Mysticism and Logic*, s. 90)

da olanlardan yola çıkılarak varılan bu yargı, gözlemediğimiz durumlar için de bir sapma oluşturmayacaktır. Böylesi durumlar için yapılan tümevarım en az tündengelim kadar "sağlam" olacaktır.

\*

Batı'da bütün bir felsefe yapma geleneğini belirleyen iki filozoftan biri olan Aristoteles'in yazıları ölümünden sonra öğrencileri tarafından bir araya getirilir. Bu yazılardan uslamamalar hakkında olanlar da *Organon* başlığı altında toplanır. Alet, araç- gereç demeye gelen bu Yunanca sözcüğün bu başlıkla dile getirdiği 'bilimin aracı'dır.

*Organon* başlığı altında altı kitap toplanmıştır: *Kategoriai* (Kategoriler), *Peri Hermeneias* (Yorum Üzerine), *Analytika Protera* (Birinci Çözümlemeler), *Analytika Hystera* (İkinci Çözümlemeler), *Topika* (Topikler) ile *Peri Sophistikon Elenkhon* (Sofistçe Çürütmeler Üzerine).

İmdi Aristoteles'in bu kitaplarda dile getirdiği mantık, bir tür usamlama olan tasımdır (*sullogismos*). Tasımsa tündengelimli usamlamadır. Tasım, geleneksel mantığın hem en önemli çıkarım hem de tanıtlama yöntemidir. Bu arada, bir kısım tasımın tanıtlama olduğu, her tasımın tanıtlama olmadığı da anımsanmalıdır (25 b 30). Tasım, içinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması (yani sonucun olanlardan dolayı çıkması) açısından zorunlu olarak sonuçlandığı usamlamadır (24 b 18). Aristoteles *Topika*'nın hemen başlarında yine tasımı şöyle dile getirir: Tasım kendisinde bazı şeylerin olduğu, bunlardan başka bazı şeyin zorunlu olarak çıktığı bir usamlamadır (100 a 25).

Aristoteles'in bu tündengelimli usamlaması onun bilgi ayırımına bağlı olarak çeşitlilik gösterir. Aslında onun bilgi ayırımı, bütün bir Antikçağı belirleyen temel tutumdan başka değildir. Bu bilgi ayırımının temelinde, bilgilerin hakkında olduğu varlıkların tarzlarının başka başka olduğu düşüncesi vardır.

Bu varlık görüşüne göre bir, oluşa bozuluşa, değişmeye uğrayan varlıklar vardır, bir de oluşa bozuluşa, değişmeye uğramayan varlıklar. Aristoteles bunu şöyle dile getirir: üç varlık tarzı vardır *-dynamei* (olanak halinde), *entellekheia* (amacını kendi içinde taşıyarak), *energeia* (etkinlik halinde). İlk varlık tarzında bir tek *hyle* (madde) vardır. İkinci varlık tarzındaysa *eidos* (idealar –genellikle burada *eidos*'un Latince karşılığı olan *form* sözcüğü kullanılır) vardır. Üçüncü varlık tarzındaysa *synolon* (tek tek şeyler) vardır. Üç varlık çeşidi vardır ama Aristoteles'e bakılırsa varolanlara varolan olarak bakıldıkta yalnızca idelar ile tek tek şeyler görülür, yani son iki varlık çeşidinde varolanlar. Aristoteles bu ikisini çeşitli biçimlerde dile getirir. Adlandırılmalardan biri görülür *ousia* (tek tek şeyler) ile düşünülür *ousia*'dır (idealar). Aristoteles aynı ayırımı, birincil *ousialar* (tek tek şeyler) ile ikincil *ousialar* (idealar) diye de dile getirir. Görülür *ousialar* duyulara verilirler, gerçekler; oluşa bozuluşa uğrarlar, değişirler. Asıl anlamda varlık bunlar olmakla birlikte, bunlar hakkında bilgi değil (*episteme*) kanı (*doksa*) dile getirilebilir. Varlık çeşitleri gerçek olmayan düşünülür *ousialarsa* oluşa bozuluşa, değişime uğramazlar. Dolayısıyla da bunlar hakkında kanı değil bilgi ortaya konur.

Çok kısa biçimde dile getirilen bu varlık görüşü, Aristoteles'in usamlamalarının farklılığını sağlayan temel noktadır. Aristoteles tasımı, tasımın hareket ettiği öncüllerin



bilgisel değerlerine göre dörde ayırır. Bu dört uslamlamadan ikisi bozuk, ikisi doğrudur. Doğru uslamlamalar tanıtlayıcı (Yun. *apodeiksis*, Lat. *demonstrative*) ile diyalektik (*dialektike*) uslamlama; bozuk uslamlamalarsa tartışmacı (*eristike*) ile yanıltıcı (*paralogismos*) uslamlamadır.

Uslamlamanın hareket ettiği öncüller hem ilk hem de doğru birer bilgiyseler, uslamlama bir tanıtılamadır. İnandırıcılıklarının gücünü başka şeylerden değil de kendilerinden alan şeyler hem ilktirler hem de doğru. Çünkü bilimin ilk ilkelerinin niçinini sormak uygun olmaz. İlk ilkelerin her biri kendinde, kendisi için inandırıcı olmak zorundadır. Öncüllerin ilk hem doğru olması *nous* tarafından ortaya konmuş olmaları demektir. *Nous* ruhun evet ya da hayır derken doğruya ulaştığı beş şeyden biridir (1139b 15). *Nous*, ilk tanımlar ile en sondakilere özgü olandır (1143 a 34); tek teklerden tümel olanı çıkaran, bunlarla ilgili bir sezgidir. Doğal olduğu düşünülmeyle birlikte doğal değil, edinilebilir bir şeydir. Yaş geçtikçe, deneyim arttıkça, o da artar. Bunun için *nous* hem başlangıç hem sonuçtur. Kanıtlamalar bu ilkelerden yola çıkarak, ayrıca bu öğelerle ilgili olarak gerçekleştirir (1143 b 5-15). (Aristoteles burada şöyle de bir saptama yapar: Deneyimli kişilerin, yaşlıların ya da aklı başında kişilerin kanıtlanmamış görüşleri ile kanıtlarına kanıtlamalardan daha az değer vermemek gerekir.)

İtibar edilen görüşlere, kanılara dayanılarak yapılan tasımsa diyalektik tasımdır. Aristoteles *Topika*'da ya herkesin ya çoğunluğun ya da bilge kişilerin kabul ettiği görüşlere itibar edilir görüşler, kanılar adını verir.

Bu ikisi Aristoteles'in doğru uslamlama diye adlandırdığı uslamlamalardı. Bozuk uslamlamalara gelince... Birinci olarak, itibar edilir gibi görünen, gerçekteyse böyle olmayan görüşlerden yola çıkarak yapılan uslamlama tartışmacı uslamlamadır. Bu, Aristoteles'e göre tasım denmeyi hak eder. (Bunun sonraları sıklıkla kullanılan bir örneği vardır. "Nadir bulunan şeyler değerlidir. Tek gözlü atlar nadir bulunur. O halde tek gözlü atlar değerlidir.") İkinci olarak, itibar edilen ya da itibar edilir gibi görünen görüşlerden sonuç çıkarır gibi görünen bir tartışmacı tasım daha vardır. Buysa, Aristoteles'e göre tasım denmeyi hak etmez. Çünkü sonuç çıkarır gibi görünür ama aslında bir sonuç çıkarmamaktadır.

Tartışmacı tasımın bu iki biçimi dışında geriye son bir bozuk uslamlama kalmaktadır, yanıltıcı tasım. Bu geometri gibi belli bilimlere özgü öncüllerden yola çıkan tasımdır. Bu tasım biçimi yukarda sözü edilen tasım biçimlerinden başkadır. Yani yanlış şekil çizen biri ne doğru ne yanlış ne de itibar edilir şeylerden sonuç çıkarır. Ne herkesten, ne çoğunluktan ne de bilge kişiden alınmış görüşleri varsayar. Tasımı, geometri bilimine uygun olmakla birlikte, doğru olmayan sayıtlılara dayanarak kurar. Böyle biri yanıltıcı tasımı örnekse, ya yarım daireleri yanlış tanımlayarak ya da bazı çizgileri çizilemeyecekleri biçimde çizerek oluşturur.

Burada unutulmaması gereken önemli bir nokta vardır. Aristoteles'e göre her bilimde bu uslamlama, tasım biçimlerinden ancak belli bir tanesi kullanılabilir. Aristoteles bilimleri üçe ayırır. Bilimler belli bir nesne, belli bir cins üzerine yoğunlaşırlar. Yani her bilimin nesnesi başkadır. Nedir, her bilimin uğraştığı bir nesne olmakla birlikte bilimler, ele alıp hakkında bilgi ortaya koydukları varlıkların ne varlığı ne de yokluğuyla uğraşırlar. Ayrıca ne mutlak anlamda varlıkla ne de varlık olmak bakımından varlıkla uğraşırlar. Aristoteles bilimlerin, hakkında oldukları nesnelere

varlıksal durumlarıyla ilgili bir soruşturma yapmadıklarını vurgular. Çünkü ona göre bunu yapmak ilk felsefenin (*prote philosophia*) işidir. Bilimlere ilk felsefenin soruşturduğu varlığı hareket noktası olarak alıp bu varlığı ya duyuların yardımıyla açıklığa kavuştururlar ya da bir varsayım olarak ortaya koyarlar. Daha sonra da ele aldıkları belli bir cinsin öz niteliklerini şu ya da bu kesinlikle kanıtlarlar (1025 b). Her bilimse (*dianoia*) ya *praktik* ya *poietik* ya da *theoretik* (1025 b 25).

Amacı eylem olan *praktik* bilimler şeylerin nasıl olduğunu incelerler. Eylemlerin nasıl gerçekleştirilmeleri gerektiği araştırılmalıdır. Örneğe erdem hakkındaki bir soruşturmanın amacı erdemin ne olduğunu bilmek değil erdemli davranabilmektir. Kişi erdemin ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olmak için araştırma yapar (1103 b 25). Aristoteles'e kalırsa en üstün *praktik* bilim siyaset bilimidir. Çünkü siyaset bilimin amacı diğer *praktik* bilimlerin amacını –amaç insan için iyi olandır- da kapsar.

Eylemler sözkonusu olduğunda bunların nasıl gerçekleştirilmeleri gerektiğini araştırmanın bir zorunluluk olduğu söylenmişti. Çünkü insanın huylarını bunlar belirliyor (1103 a 25-30). Bu gibi konulardaysa kesinlik aramamak gerekir, çünkü yapılmış şeylerde kesinlik aranmaz (1094 b 13). Aristoteles'in bu konuda söylediği önemli bir şey vardır: Bütün temellendirmelerde kesinlik aynı biçimde aranmalıdır (1094 b 13). Yani her uslamlama türü aynı kesinlikte sonuçlar çıkarmayacaktır. Uslamlamaları hareket ettikleri öncüllerin bilgisel özelliklerine bakarak ayırmanın bir sonucu da budur. Pratik bilimler kanılara dayanarak çıkarımda buldukları için, bu bilimlerde diyalektik –bu arada *epagoge* de- kullanılır. Tanıtlayıcı uslamlama ile diyalektik uslamlamanın ortaya koyduğu sonuçların bilgisel özellikleri de başka başkadır.

Son olarak amacı hakikat olan *theoretik* bilimler vardır (Aristoteles *Metafizik*'te buna *philosophiai theoretikai* da der -993 b 20-25). Matematik, fizik, ilahiyat *theoretik* bilimlerdir. Matematik sayılar, şekiller gibi değişmez nesnelere uğraşır. Bunlar hareketsiz, maddesiz varlıklardır. Maddesi olmayan şeylerle uğraştığı için matematik kesinlik sözkonusudur. Başka türlü söylenirse maddesel şeyler soruşturulduğunda matematik kesinlik aranmalıdır. Aristoteles'e göre, bundan dolayı matematiğin yöntemi fiziğin yöntemi olamaz. Çünkü doğa madde içerir (995 a 15-20). Maddenin nitelikleri vardır, matematik de nitelikler hakkında bilgi veremez.

Geometri, aritmetik, optik, astronomi gibi matematik bilimler nedeni araştıran bilimlerdir (79 a 17), dolayısıyla da tanıtlayıcı uslamlamayı kullanırlar. Tanıtlamayı da tasımın birinci konumunda yaparlar. Üç konumdan (Aristoteles'in ortaya koyduğu üç konum vardır, dördüncü konum çok daha sonraları eklenmiştir) bilimsel olma adını en çok hak eden birinci konumdur.

Aristoteles bu bilimlerin, olanın bilgisi ile nedenin bilgisi olmak üzere iki şeyin bilgisini verdiğini belirtir. Bu iki bilgiyi elde etmekse başka başka yollarla olur, yani bunların tasımları başka başka kurulur (78 a 23). Olanın bilgisine vardırca tasım ilk ile doğru öncüllerden yola çıkılarak kurulamaz. Nedenin bilgisine vardırca tasımsa doğru ile ilk öncüllere dayanılarak kurulur.

\*

Aristoteles önermelerin nasıl, hangi yollarla elde edildiği konusunda da şunları söyler: Diyalektik önerme ya herkesin ya çoğunluğun ya da bilgelerin en hatırlı

olanlarının itibar ettiği bir sorudur. Bu sorunun çatışkısız da olmaması gerekir. Çünkü çoğunluğun kanılarına ters düşmüyorsa kişi, bilge kişilerin görüşünü kabul edebilir. Ayrıca diyalektik önermeler itibar edilir kanıları, itibar edilir kanıların karşıtlarıyla çelişen kanıları, bir de zanaatların kabul ettiği bütün kanıları içerirler. (Aristoteles itibar edilir kanıların karşıtlarını çelen kanıyı şöyle bir örnekle açıklar: "Dostlara kötülük etmek gerekir" gibi bir önerme, itibar edilir kanıya karşıttır. "Dostlara kötülük etmemek gerekir" önermesi gibi bir önerme de bu karşıt önermeyi çeler.) Zanaatlarla uğraşanların kabul ettiği kanılar da diyalektik önermedir. Çünkü bunların savunduğu kanılar başka insanlar tarafından da kabul edilir. Örnekte, bir sağlık sorunu hakkında insanların düşünceleri, hekimin söyledikleriyle örtüşecektir.

Diyalektik uslamlama da ya "haz yeğlenmeli midir yoksa yeğlenmemeli midir?" gibi bir diyalektik soruyu yanıtlamak için, yani bir seçip yadsıma işi için kullanılacaktır ya da diyalektik uslamlamanın "evren sonsuz mudur, değil midir?" gibi doğru ile bilgiye katkısı olacaktır; yani böylesi bir soru bilmek için yararlıdır.

Aristoteles diyalektik uslamlamayı ikiye ayırır. Bunlar tasım ile *epagoge*dir (105 a 11). Çeşitli dillere tümevarım olarak çevrilen *epagoge*, tek teklerden genele gidiştir. Yalnızca kanılara dayalı olarak yapılacağı için de kullanımı deneyim alanıyla sınırlıdır. Aristoteles'in *epagoge* örneklerinden biri şudur: Bilgili kılavuz başarılıdır; bilgili sürücü başarılıdır; dolayısıyla, genel olarak bilgili insan belli bir iş için en iyisidir (105 a 15). Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*'de de *epagoge*yi, bir ucun orta terimde bulunduğunu, öteki uç aracılığıyla çıkarmak diye tanımlar. Şöyle ki, A "uzun ömürlü", B "safrasız", C "tek tek uzun ömürlüler" –sözgelimi insan, at, katır- olsun. Bu durumda A her C'de bulunur. Çünkü bütün C'ler "uzun ömürlü"dür. B de –"safrasız"- bütün C'lerde bulunur. İmdi, C B'yle evrilip orta terim genişlemezse A'nın B'de bulunması zorunludur.

Nitekim, orta terim aracılığıyla tasım kurulur; orta terim yoksa da, *epogoge*. Aristoteles'e göre *epagoge* daha açıktır, daha inandırıcıdır. Duyular işin içinde olduğu için de daha kolay öğrenilir. Tam da bundan ötürü pek çok insan tarafından kullanılır. Orta terim aracılığıyla kurulan tasımsa daha önce gelmekle birlikte insanlara pek açık gelmez (68 b 38).

İmdi, Aristoteles'in bu iki *epagoge* örneği, öncüllerinin dile getirdikleri bakımından birbirlerinden farklıdır. "Bilgili insan"la ilgili örnek bir deneyime dayanarak söylenmiştir. "Bilgili insan" ile "işini iyi yapmak" arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Deneyimin gösterdiği genellikle bir bağıntının olduğudur. Ama olmayabilir de. Olmadığı için de bu tür tümevarım, yazının en başında da söylendiği gibi, "sağlam" olmayabilir. Karşılaşılan aykırı bir durum –ki bu olanaklıdır- yani "bilgili insan" ile "işini iyi yapmamak", varılan bu tümel önermeyi yanlışlar.

Ne ki ikinci örnekte, "safrasız olmak"la "uzun ömürlü olmak" arasında kurulan ilişki zorunlu bir ilişkidir. Bu ilişki doğal bir zorunluluğu dile getirir. Bunun istisnası olanaklı değildir. Geçmişte böyle olmuştur, gelecekte de böyle olacaktır. Dolayısıyla böylesi bir ilişkiye dayanılarak varılan tümevarımlı çıkarım da en az tündengelimli çıkarım kadar "sağlam"dır.

Aristoteles'in temellerini attığı bu uslamlama biçimleri oldukça uzun bir süre, yani Francis Bacon'a gelesiyeye kadar tek *organon* olarak kalacaktır. Bacon bilgi elde etmede bir yetersizlik olduğu kararına varacaktır. Çünkü Aristotelesçiliğin egemen olduğu bir çağ kapatılmak istenmektedir. Aristoteles'in *organonu* –yani tündengelimli uslamlama/ *sullogismos*- "modern çağda" bilgiye ulaşmada hepten yetersiz kalmıştır. Bacon'ın ileri sürdüğü tez budur. Dolayısıyla istenmedik bu durumdan çıkmak –bilgi elde etmede başarısız kalmamak- için, Aristoteles'in uslamlama biçiminin –*organonun-yerini alacak*, "bilim çağında" bilgi edinmede elverişli olan başka bir uslamlama biçimi –bir *novum organum*- ortaya konmalıdır. Bacon'a göre en baştan başlamak, düşünme için yeni –*nova*- bir yol tutmak gerekir. Çünkü mevcut *organondan* ötürü "sahte kavramlar"ın, "put"ların istilasına uğrayan "zayıf insan anlığı" arındırılıp onu bilimlere götüren yeni bir uslamlama –yani tümevarım- ortaya konmalıdır. Bilgi konusunda çağın istenmedik durumunun sorumlusunun mevcut "yöntem" olduğu ilan edilir (Bacon, *Novum Organum*, I. Kitap, XL. ile LXI. Aforizmalar).<sup>3</sup> Bacon'ın yapmaya giriştiği şey, tek cümleyle, çağında gördüğü bilgi karmaşasını "düzeltmektir".

Bacon'la birlikte, bilime bakışta keskin bir kırılmanın sonucu olarak yeni bir *organon* ortaya konacaktır. İnsan doğaya egemen olmak isteyecek (böylelikle doğayla bağı da kopmaya başlayacaktır), bunun için öncelikle ona "boyun eğecek" (bu bilimde neredeyse yalnızca gözlem ile deneyin asıl öğeler olarak görülmesi sonucunu doğuracaktır), sonra da geleceği, olabilecekleri kestirebilecektir (bilimin amacı olarak öndeyide bulunmayı görme). Geçmişten, şimdiden, yani olmuş olandan hareketle geleceği, yani olmamış olanı bilmeyi sağlayacak, dolayısıyla insanı doğa karşısında güçlü kılacak, ona egemen olmasını sağlayacak diye düşünülen tümevarımın, tek bilimsel yöntem olduğu savını egemen kılmaya çalışan Bacon'dır. Bu, bilim tasarımının Antikçağa bakarak kökten değişmesi, bilimin temel ilkelerinde değişikliğe gidilmesi demektir. Bilim, deneyin-gözlemin olduğu, bu deney-gözlem sonucu öndeyide bulunabilen, şeyleri yalnızca niceliksel olarak açıklaması gereken bir etkinlik diye görülür olmuştur. Deney ile gözlemin (öncüllerin) biriktirilerek bir öndeyiye (sonuca) ulaşma çabasıysa Aristoteles'in uslamlama biçimleriyle yapılabilecek bir iş değildir. (Gerçi Aristoteles'in *epagogesi* tam da budur ama bu her bilim alanında değil yalnızca diyalektik uslamlamanın kullanılabileceği, yani öncüllerin kanı olması durumunda –*praktik* bilimlerde- kullanılabilecek bir uslamlama biçimidir. XVII. yüzyıla gelindiğindeyse bu doğa bilimlerinde kullanılır olmuştur.) Bu bilimin yöntemi tümevarım olmalıdır demektir. Bilimde deney gözlem vurgusu da bilimden, uzunca bir süre, yalnızca doğa bilimlerinin anlaşılmasının da kaynağıdır. Yine Antikçağdan ayrı olarak varlıktan yalnızca bir tek tarzda (gerçek varlıktan) söz etmek demektir. Deneyi-gözlemi yapılabilecek varlık, birincil *ousialardır*. İkincil *ousialar* bilimde yok sayılmıştır. Çünkü bunların gözlemi olmaz. Bunun sonucu olarak da toplum bilimleri

<sup>3</sup> Bacon'la aşağı yukarı aynı yıllarda, Descartes da, yine Bacon'ın gerekçelerine benzer gerekçelerle yeni bir yöntem arayışına girer. *Yöntem Hakkında Konuşmalar*'ın sorunu, insanların kanaatlerinin başka başka oluşudur. Sağduyu dünyada en adilane paylaştırılmış şeyken, insanların neden başka başka kanaatleri vardır sorusunun yanıtı yine yöntemle ilgilidir. Kanaatlerin farklılığı yöntem yüzündendir. Dolayısıyla uygun bir yöntem bulunduğu kanaatlerin farklılığı da ortadan kalkacak, uygun yöntem insanın açık-seçik bilgiye ulaşmasını olanaklı kılacaktır.

bir süre, kendi bilimlerin uğraştığı nesnelere varlıksal yapısını hesaba katmadan kendilerini doğa bilimleri temelleri üzerine bina etmeye çalışmışlardır.

\*

Bacon'a göre "yalnızca daha çok sayıda deney arayıp elde etmekle kalmayıp aynı zamanda deneyimi de sürdürüp geliştirecek bambaşka bir yöntem" getirmek gerekir. Çünkü deneyim tek başına, karanlıkta el yordamıyla ilerlemek demektir. Bilgi sağlamaktan çok kafa karışıklığına neden olur. Ancak deneyim birtakım kurallara uygun olarak düzenli, kesintisiz ilerlerse bilimler için ümit beslenebilir (I. Kitap, C. Aforizma).

İmdi, bilgi elde etmek için zorunlu diye düşünülen yöntem, birtakım kurallara uygun iş yapma, Bacon'la birlikte, bilimin ancak birtakım kurallarla iş gördüğünde bilim olabileceği düşüncesine evrilir. Burada da bir eklenti yapılacak, birtakım kurallar belli birtakım kurallar diye anlaşılacaktır. Belli bir takım kurallarsa yeni yöntemi işaret edecektir.

Bacon'a göre bilimin "tek kaynağı" vardır: "deneyim" (*N.O.*, I. Kitap, XCVIII. Aforizma). Buna bağlı olarak da Bacon, "deney", "sebebi-sonuç" ("neden- etki"), "anlık" gibi kavramları öne çıkarır. Skolastik felsefeden kalan *action-passion*, *matter-form* gibi kavramları bir kenara bırakır. "Putları", "sahte felsefeleri" eleştirerek kendisinden sonrakiler için yolu temizlemeye girişir.

Francis Bacon, insan anlığının yanlış tasarımlar ile dört tür put tarafından işgal edildiğini söyler. İnsan kendisini bu putlara karşı korumadıkça, bilimlerde yenilikler ortaya koymak güçleşecek, bilgi edinmek zorlaşacaktır. Bu putlar insanın önyargılardan uzak düşünmesini engelleyen birer inak halini almaktadırlar. Ama her türden önyargı ile inaja kökten bir karşı çıkış Aydınlanmayla olur.

Bu putlar soy putları (*idola tribus*), insan soyuna özgü, doğal ama yanıltıcıdır ("acele genelleme yanılgısı" gibi). Adını Platon'un mağara benzetmesinden alan mağara putları (*idola specus*), bireylerin kişisel alışkanlıkları ile önyargılarından etkilenmesini anlatır. Çarşı putları (*idola fori*) dilden kaynaklanan, soyut, anlamı belirsiz sözcükleri kullanmaktan kaynaklanırlar. Sonuncusu da tiyatro putlarıdır (*idola theatri*). Tiyatro putlarının diğer bir adı da teori putlarıdır (Bacon 1952: 113). Teori putları ne insan doğasından kaynaklanırlar ne de anlıkta gizli gizli oluşurlar. Bunlar ağır işlenir, teorilerin kurgulamalarınca "aziz" tutulurlar; kanıtlamanın kurallarını çarpıttırlar. Bacon'ın vurguladığı teorilerle yapılan açıklamaların birer inak halini aldıklarıdır.

Bacon'ın savlarından biri de, bilimde deney ile gözlemin önemi hakkındadır. Bilimsel bir kuram oluşturmada gözlem ile deney önkoşuldur. Deney ile gözlem daha önceleri, tündengelimli uslamlamayla çıkarılan bir sonucu kanıtlamak ya da varolan bir kuramın kapsamı gereğince bir ayrıntıyı saptamak, bir boşluğu doldurmak için kullanılmaktadır. Bacon'sa tümevarımı bilimin temeli, genelleştirilmiş yöntem bilgisi olarak görmüştür. Yaşadığı dönemin bilimleri hakkında olumsuz düşünceleri olan Bacon, bilimleri yeni bir temel üzerine kurmak ister. Çünkü insanın doğa karşısında çaresiz kalmasının nedeni ne insan aklının yetersizliği ne de doğanın anlaşılamayacak karmaşık olmasıdır. İnsan doğa karşısında çaresiz kalmaktadır çünkü onu ele aldığı yöntem uygun değildir. Uygun olmadığını düşündüğü yöntem de tündengelimlidir. Ona kalırsa bu durumdan kurtulmanın bir tek yolu vardır: yeni bir yöntem, yani tümevarım.

Bacon deney aracılığıyla toplanmış gözlem verileri yığınının düzenlenmesi işinin, insanı bütünüyle yeni, genellikle de öngörülemeyen bir bilimsel kurama götürebileceğini ummaktadır.

Bacon'un tümevarımlı yönteminin temel amacı, onun "temel yapı taşları" dediği –ki bunlar bütün bileşik cisimleri oluşturan ana kalıplardır- "formlar" ya da "özel tanımlara" varmaktır. Bacon temel bir yapı taşının formunu bulma işini "ısı" örneğini kullanarak gösterir. Araştırmacı, seçilen yapı taşının –ısının- ortaya çıktığı tüm durumların kaydını biriktirerek işe başlar. Bu kayıtlar içerisinde temel yapı taşının –ısının- olabildiğince açık bir betimlemesini sunanları derler. Bunları düzenler, tablo haline getirir, karşılaştırır. Hatta kalan birtakım boşluklar, özel olarak tasarlanmış deneylerden çıkarılmış örneklerle doldurur. Bunlar hep birlikte "varlar" tablosunu oluştururlar. Sonra yapıtaşının –ısının- görüldüğü durumlarla görülmediği durumların olabildiğince yakından ilişkilendirildiği ikinci bir tablo oluşturulur. Bu iki tablo, soruşturulan yapı taşına eşlik eden durumların önemli olabileceğine işaret eden mevcut diğer niteliklerin eksilmesi ya da artmasıyla, yapı taşının beraberliğinin olduğu yerdeki örnekleri listeleyen tabloyla tamamlanır.

Bacon'un tümevarımı, temel yapı taşının –incelenen olgunun formunun- olmazsa olmaz fizik betimini açığa çıkarmak için, bu üç tablo arasındaki ikincil ile gereksiz malzemenin elenmesi yoluyla olanaklı olur. Bu yalnızca eleme, doğanın bütünlüklü yorumlanmasındaki biçimsel çıkarımın tek meşru kullanımınıdır.

Nedir, bu da, yani herhangi bir yapı taşı için "varlar", "yoklar", "çeşitli derecelerde bulunma" tabloları oluşturup bunlar arasında eleme işlemi yapmak, yalnızca "ilk hasat ürünü" ya da kabataslak bir yorum sağlayacaktır. İşin aslımı kavramak için "destek örnekler dizisine" gerek vardır. Önbulguları, geçerli bir forma genişletecek, düzelterek olan "ayrıcılık örnekler"dir. Böylesi örnekler araştırmacıya "şeylerin yapısını" kullanarak tümevarımın ileri aşamalarında rehberlik ederler. Çünkü bilim kaynağını yalnızca zihnin yapısında değil, şeylerin yapısında da bulur (*Novum Organum* II. 52).

Tümevarım onun bilim tasarımı için olmazsa olmazdır. Çünkü Bacon için bilgi güçtür, insan şeyler üzerindeki "imparatorluğunu" bilimler ile sanatlara dayandırır. Doğa da insanın altetmesi gereken bir şeydir. Altetmek için ilkin ona boyun eğmek gerekir. Bu deney ile gözlemin vazgeçilmezliğini vurgular. Tümevaracak tekil durumları saptamak; neden etki bağıntısını görmek demektir. Yinelenir tek tek durumları saptadıktan sonra, benzer durumlarda benzer sonuçlar çıkar düşüncesine varılır. Bu da insana gelecek durumlar için öndeyide bulunma olanağı sunar. Öndeyide bulunmak demek de, neden etki bağıntısında, neden olup daha etki görülmeden etkiyi kestirmek demektir. Sonuçları açısından bilmenin önemli hale gelmesi demektir. Bu da Bacon tarafından insanın doğayı altetmesi olarak değerlendirilecektir.

\*

Sonuç olarak, tümdengelim ile tümevarım insanın düşünürken kullandığı iki yöntemdir. İnsan herhangi bir konuda çıkarımda bulunurken, düşünürken kaçınılmazcasına bunları kullanır. Bunu yaparken de birini diğerinden daha önemli ya da daha üstün olarak görmez; bunlara bir değer yüklemeyiz. Üstelik bu uslamlama biçimleri dünyanın ideolojik Batısı ile Doğusunda aynı biçimde işler. Yani, Budist

mantık ya da Hint mantıkları denenler de işleyiş aynıdır.<sup>4</sup> İnsan bilmediğini ya bildiği bir tümelin altına koyarak bilinir hale getirir ya da gözlediği teklere, yani artık bildiği teklere dayanarak yeni, tümel –kapsayıcı- bir bilgi ortaya koyar.

Bu uslamlama biçimleri hakkında, tümdengelim bilinenleri tekrar etmekten başka bir şey yapmaz, dolayısıyla bilimin yöntemi olamaz ya da tümevarım geleceğin geçmiş gibi olacağına duyulan inançtır, inanç olduğu için de bilimde bu yöntemin yeri yoktur (bkz. Popper) gibi değer yüklü dile getirişlerin kaynağı, bunlardan yalnızca birinin bilimin *tek* yöntemi olduğu anlayışıdır. Buna göre bilimin belli bir yöntemi olmalıdır. Bilimi deney ile gözlem yapmaya indirgeyen bir bilim tasarımı tümevarımı da tek bilimsel yöntem diye savunarak bilimsel araştırmaların bu yöntemle yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Yine bilimde deney ile gözlemim önemini vurgulamakla birlikte doğrulamalar aramayan bir bilim tasarımından yana olanlar içinse tümevarım değil de tümdengelim tek yöntem diye savunulmaktadır.

Aslına bakılırsa tek bilimsel yöntemin tümevarım olduğunu savunanlar da “bilimsel açıklama” ya da “nedensel açıklama” ya da “dolaylı sınama” yaparken yaptıkları tümdengelimli bir çıkarımdır. Bu da, bu iki yöntemin düşünürken birlikte kullanılmasının kaçınılmaz olduğunun en temel göstergelerinden biridir.

### **Kaynakça**

- Aristoteles, 1996, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara.
- Aristoteles, 1996, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara.
- Aristoteles, 1998, *Birinci Çözümler*, Çev. Ali Houshiary, Dost Kitabevi, Ankara.
- Aristoteles, 2007, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara.
- Bacon, Francis, *Advancement of Learning, Novum Organum, New Atlantis*, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1952.
- Barnes, Jonathan (yayımlayan), 1985, *The Complete Works of Aristotle*, 1. Cilt, Princeton University Press, New Jersey.
- Güzel, Cemal, 2001 Aralık, “‘Batı’ ile ‘Doğu’nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, cilt 18, sayı 2.

<sup>4</sup> Hint mantığında başlıca şu iki gelenek vardır: *Nyaya-sutra* ile *Vaisesika-sutra*. *Vaisesika-sutra* çıkarımsal süreçle, *Nyaya-sutra*’ysa tanıtlamayla ilgilidir. *Nyaya* beş adımlı bir tümdengelimdir. Öncüllerden biri tümel bir önermedir. Çıkarımsal uslamlamada ‘çıkartım’ çıkarılan bir önermeyi dile getiri. ‘Çıkarılan’ bir önerme içinse, kendisinden hareketle çıkarımın yapılacağı bir ilk önermenin olması zorunluluktur. (Bkz. Güzel 2001: 51-53).

Slávka DÉMUTHOVÁ<sup>1</sup>

## **Does the Freedom Sentence Work?**

### **Abstract**

In the presented study, the main objectives of the freedom sentence are stressed. They are compared with the reality of statistics and practice in the imprisonment houses. Numbers of recidivists show the need for a better evaluation of the expected influences of this kind of punishment. Among various theories of criminality, the Cloninger's biosocial theory is presented. Within these terms, an antisocial personality is characterized through the high level of novelty seeking, low level of reward dependence and harm avoidance. This model provides an explanatory background for understanding persistent social failures as well as low correctional potential of the prison. It turns an attention to the basic problems of freedom and determinism, which are discussed at the closure of the paper.

### **Key Words**

Freedom, Criminality, Imprisonment Sentence, Correction, Neurochemistry.

## **Özgürlük Hükümü İşe Yarıyor mu?**

### **Özet**

Bu çalışmada özgürlük hükümlerinin başlıca hedeflerine vurgu yapılmıştır. Özgürlük hükümleri, istatistiksel gerçeklerle ve hapisanelerdeki uygulamalarla karşılaştırılmıştır. Sabıkalı sayısının fazlalığı, bu cezalandırma tarzının beklenen etkileri üzerinde daha düzgün bir değerlendirme yapılmasının gerektiğini göstermektedir. Çeşitli suç teorileri arasından, Cloninger'in biyososyal teorisine yer verilmiştir. Bu dönemlerde yüksek düzeydeki yenilik arayışı ve düşük düzeydeki tehlikeden sakınma ve ödül bağımlılığı aracılığıyla antisosyal kişilik geliştirilir. Bu model, süregelen sosyal bozuklukların yanısıra hapisanenin ıslah etme olanağının da düşük olduğunu anlamak için açıklayıcı bir arkaplan sağlamaktadır. Böylelikle çalışmanın sonunda tartışılacak olan özgürlük ve determinizmin temel sorunlarına dikkat çekilmektedir.

### **Anahtar Sözcükler**

Özgürlük, Suç, Tutukluluk Hükümü, Islah, Sinirsel Kimya.

---

<sup>1</sup> Department of Psychology, Faculty of Arts, University of SS. Cyril and Methodius in Trnava, Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava, Slovakia.



## Introduction

Social deviations of any kind belong to the chronic problems of each society. As long as there are some rules set up, consequently those who contravene a rule of such law occur. The mechanisms to stop, prevent or minimize the number of offenses vary from the country to country. Some of them use very uncharitable methods of punishment – food or liquid deprivation, torture or even death; the others set a strict list of rules when and how it is even possible to limit somebody's rights while any kind of life threat is absolutely forbidden and illegal. However, most of them use a freedom limitation (imprisonment sentence) as a way to punish the offenders.

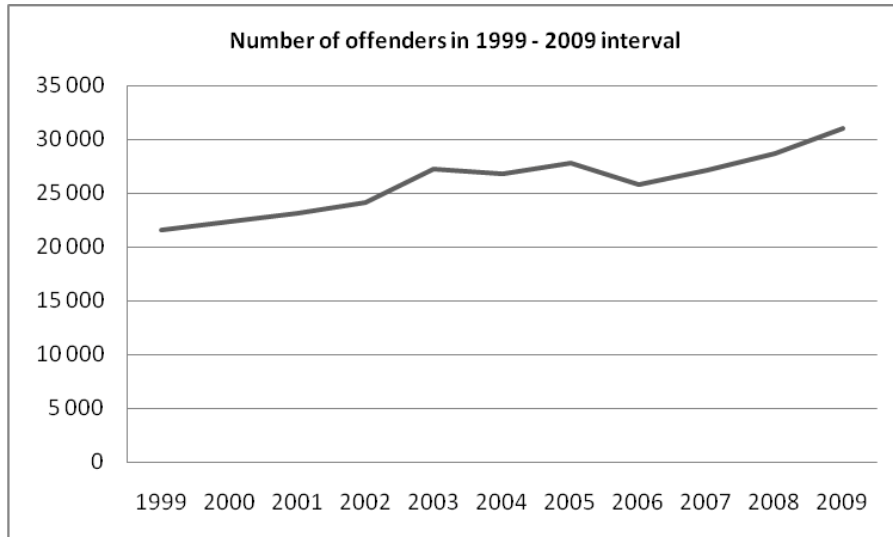
The possibility to punish somebody through some limitations (of freedom, money income, deprivation of honours, ban on activities) rises from the fact that these areas must be highly valued for the subject. If not, the chosen penalty would not be efficient. Therefore, in modern justice, the motivation and personality of offenders is analyzed to understand their behavior and to raise the effect of the punishment. The other very important feature of today's justice is the second aim of the penalty (in addition to the retribution for illegal act as the first) – it should be the device of the correction. Such aim is explicitly stated in the majority of criminal codes.

## Problem

Using the data from Slovakia (with the realistic assumption that in the majority of European countries is the situation very similar) we will try to point out to the multidisciplinary based (with the help of psychology, neurology, philosophy) problems of the imprisonment sentence:

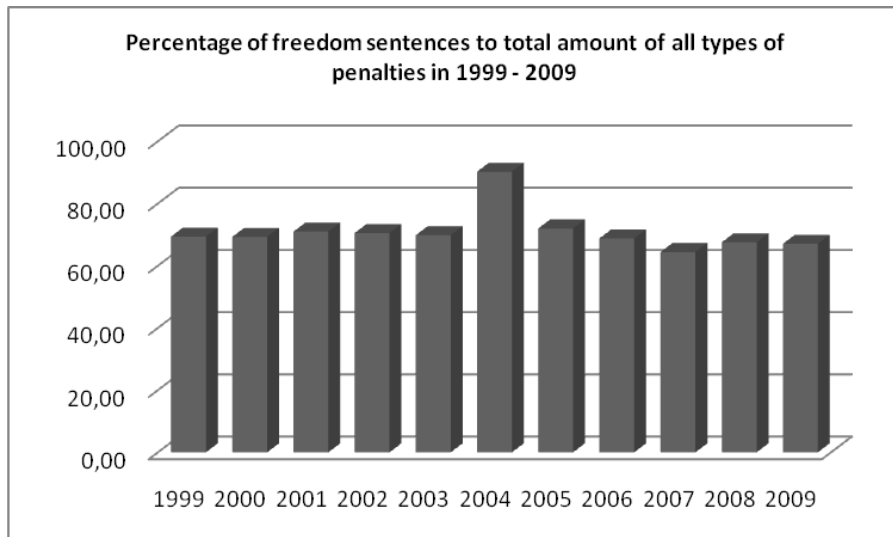
- Analyzing the fundamentals of delinquent behavior we will examine the potential of freedom loss (imprisonment sentence) to be beneficial to regulation of behavior and prevention.
- From the findings we will discuss whether the offenders even own a “freedom” which they can lose with the imprisonment.

The number of criminal offenses and those who committed them has an increasing tendency (see graph 1). This fact points out to the problem of low respect for the rights and freedom belonging to the other people.



**Graph 1. The number of convicted offenders between 1999 and 2009 in Slovakia (MS SR, 2010)**

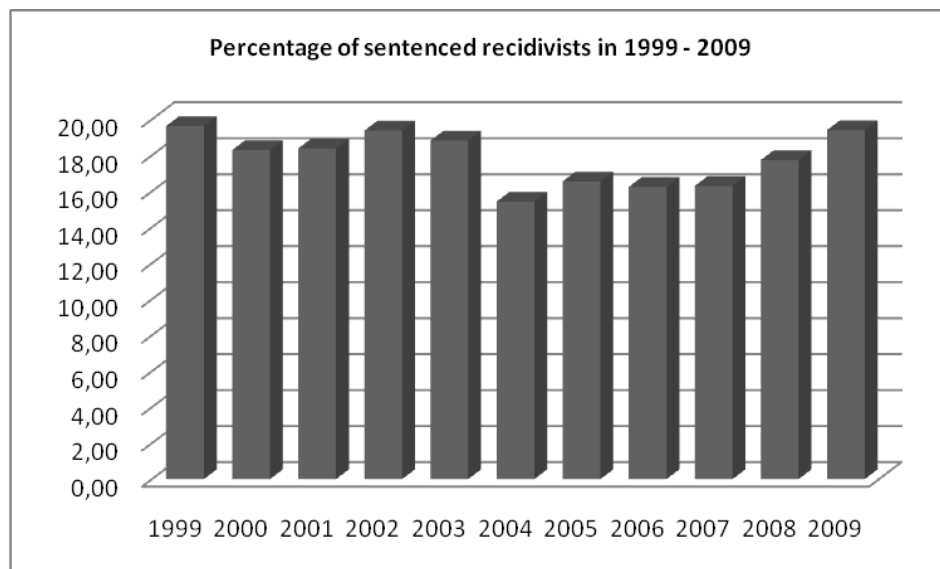
There are several ways of punishing such people (of course, only if they are detected and convicted); this is realized according to the ordinary written law of the country. The imprisonment sentence (either unconditioned or conditioned – probational) is the most used type of the penalty (see graph 2).



**Graph 2. Percentage of freedom sentences among all penalties adjudged by Slovak courts of justice between 1999 and 2009 (MS SR, 2010)**

From the graph 2 it is obvious that the freedom penalty makes up around 70% of all legal court sentences. The question is, whether the experience of freedom loss (in case of unconditioned penalty) or the threat of the freedom loss (in case of probation) influences offender's behavior in a positive, desired way.

The essence of the imprisonment sentence (unconditioned freedom loss) is to prevent society from illegal activities of offender, to punish him for such actions and to exert activities leading to the change of offender behaviour (Trestný zákon, 2005). These goals ought to be fulfilled by the correctional programs held in jail houses. The efficacy of programs can be measured only by the number of those, who commit another crime after the release from the prison as the system of postpenitential monitoring does not allow to watch out for all who have been released. Statistics show that around 1/5 of offenders are recidivists (for more detailed data see graph 3).



**Graph 3. Percentage of those who committed a crime in 1999 -2009 and have been sentenced repeatedly (MS SR, 2010)**

System of correctional activities is rather limited. It is based on the system of rewards and punishments given according to the way prisoner fulfils the demands of regime. This assumes, that the reward and punishments will change the offender's behaviour and through such motivation and repeating it will slightly modulate it. The inevitable condition of this system is the fact that one can influence behaviour by rewards and punishments and that their presence modulates one's actions. The first problem occurs when we analyze the data relating to the essence of criminal behaviour. There are several theories of criminal behaviour:

- sociological, based on the presumption that society through its rules forms the delinquent (e.g. C. Shaw and H. McKay (Siegel, Senna, 1988), R.K. Merton (Démuthová, 2006), A.J. Quetelet (Heretik, 1994));

- biological, based on hereditary features leading to criminality (e.g. C. Lombroso and E. Ferri (Heretik, 1994), R. Garofalo or Ch. Goring (Siegel, Senna, 1998));

- psychological, which believe that the psychological characteristics and features are responsible for socio-pathological behaviour (e.g. D. Abrahamsen, A. Aichhorn (Heretik, 1994), S. Freud, D. Mundt (Démuthová, 2005)).

There is a clear tendency to collect the knowledge from various points of view nowadays, therefore the strictly biological or sociological view stressing one side of causes of delinquency is considered to be limiting. Multidisciplinary kind of attitude opens wider options for explanation on one hand; on the other it complicates the efforts for finding the cause of delinquency in particular case. In this situation, the theories taking into consideration most of influences known within several approaches and at the same time forming a clear and confirmatory are highly valued. During last years a lot of professionals from the area of personality theories turn their attention to work of C. R. Cloninger. His findings in eighties set up a great interest for neurotransmitters which by biological way modulate the way how the subject interacts with his surroundings. This new approach showed a new way for understanding multi-etiological background of personality disorders (together with antisocial one) with the maintainance of the clear origin of such deviations. The role of neurotransmitters in human behaviour has been stressed several times after and led even to some Nobel prizes (e.g. Nobel Prize in Medicine and Physiology in 2000 (Science, 2010)).

C. R. Cloninger supposes (Cloninger, 1987), that the level of three important neurotransmitters – dopamine, serotonin, and norepinephrine and their aberrations from the normal form the biological disposition for certain personality disorders. This disposition is viewed in a way of different reactivity to outer stimuli which can lead to disorders in behaviour. Dopamine modulates the system of behavioral activation and is responsible for the personality dimension called “novelty seeking” (see table 1). Novelty seeking is meant to be a tendency for frequent exploratory activities and towards intense excitement in response to new stimuli. Serotonin forms the behavioral inhibition and is characterized by personality dimension “harm avoidance”. This is the tendency to avoid punishment or frustrative nonreward and the system is intensively responding to signals of aversive stimuli. The last neurotransmitter is norepinephrine (in Europe the term noradrenalin is more used) which is connected with the system of behavioral maintenance and forms the dimension “reward dependence”. This method for description of personality variants has been widely accepted and used.

According to mentioned, antisocial behaviour is characterized by high level of novelty seeking, low harm avoidance, and low reward dependence (see table 1). It is useful to stress, that these characteristics originate in biological basis of neurotransmitter levels (their aberrations). A large amount of research data on antisocial personalities (see e.g. Tikkanen et al., 2007; Noyan et al. 2009) refer to Cloninger’s theory in the practice.

**Table 1. Basic characteristics of personality categories (Cloninger, 1987, p. 581)**

Personality disorder	Novelty seeking	Harm avoidance	Reward dependence
<b>Antisocial</b>	<b>High</b>	<b>Low</b>	<b>Low</b>
Histrionic	High	Low	High
Passive-aggressive	High	High	High
Explosive	High	High	Low
Obsessional	Low	High	Low
Schizoid	Low	Low	Low
Cyclothymic	Low	Low	High
Passive-dependent	Low	High	High

### Discussion

Turning back to the essence of the imprisonment sentence the goals of this punishment have to be revised. First of all, according to Cloninger's proposals criminals are being characteristic by low harm avoidance. It means that they do not response to threats in the future, or they do it significantly less than noncriminal part of population. Using the imprisonment sentence in order to prevent future antisocial behaviour by the threat of freedom loss is therefore rather overestimated. The system of behavioral inhibition modulated by the level of serotonin enables to engage in activities that are highly risky for the others, but not for these subjects. They might be possible to evaluate these situations as dangerous by cognitive mechanisms, but they do not sense threat, fear, and anxiety equivalent to the seriousness of the situation. In normal subjects (in a sense of having normal serotonin level), these feelings inhibit actions or they might even block it. Prisoners often state that the conditions in prison are quite discouraging from further criminal offences and that the loss of freedom and the form of regime are the source of big problems for them (Démuthová, Mutalová, 2010), but in the situation of actual decision making in critical situations after the release from prison these threats do not work enough.

Second characteristic of antisocials is the low reward dependence. This fact seems not to be such important for the criminality for the first sight. However, its background shows that in these subjects another important regulator malfunctions. The system of behavioral maintenance based on norepinephine reinforces those activities which are expected to be rewarded. When this motivation fails, any activities modulating behaviour through rewards fail. Checking the main activities held in the prison in order to form the criminal leads to the outcome that they are based on the system of rewards and punishments. Untypically working systems of reward dependence and harm avoidance throw a spanner into this effort. Furthermore, subject also fails in social situations – a great amount of human behaviour is regulated by the expectance of approval, compliments, acknowledgement or any other positive reaction from the others. All types of these reactions belong to the significant social motivators.

The third system influences the process of behavioral activation. People featured by high level of novelty seeking influenced by dopamine constantly seek thrilling

adventure, make decisions on vague and global intuitions and expressions and their behaviour is impulsive. Impulsivity is considered to be a characteristic feature of adult and even juvenile delinquents (Kendall, Moses Jr., 1980). Except the fact that criminal offenders do not react for the stimuli of reward and danger (harm) they act very quickly with the lack of decision-making and consideration. Time between the thought and action is very short and this disables any influence of regulators. Even if the correctional activities are so successful in a way that they form some inhibitors of criminal behaviour, they have no space to work because of the lack of time.

Collecting all data mentioned above, the possibility of correction of criminals in imprisonment houses through the system of present activities is rather low. Problem of neurobiological correlates of criminal and delinquent behaviour reveals another problem. Levels of all three neurotransmitters are set by biological nature of the subject. They influence behaviour from early childhood and form the reaction to stimuli during whole life. Anamnestic interviews of criminals often show that their behaviour has been problematic even in the puerility. Parents of juvenile delinquents refer, that they often failed in formative endeavor. These problems are logically caused by upbringing methods used in childhood with combination of neurobiological functioning of the brain. According to L. Kohlberg's theory of moral development (Heidbrink, 1997) based on works of J. Piaget (Heidbrink in Lück, Miller, 1999), early formation lies on the principles of punishment and reward. In matutinal stages of human development higher regulators (law, rules, principles, reciprocity etc.) do not work yet and all formation has to be done either through rewards and penalties of with the help of observational learning (later on). Having on mind that the surroundings of young delinquents and their intellectual capacities keep them in lower moral stages longer than in the rest of population, upbringing becomes very problematic. Now, the question is, how we can form (in childhood) and correct (in adulthood) such behaviour when it is biologically based and resistant to "classic" formational ageneses.

The last, but probably the most important idea connected with information on neurobiological correlates of criminal behaviour lies in the essence of such behaviour. If we accept the idea, that human action can be influenced by the biology hereafter we have to consider the possibility and amount of such influence. If the reactions are set (at least to some level), than there is a considerable limit put on the free choice within decision- making. According to a presented theory (and also research findings) delinquents (children and adolescents) and criminals (adults) are predisposed to react impulsively, to get involved and to prefer risky activities, to resist to signals of social (or any other) reward and also to feel less fear, anxiety and threat in dangerous situations. Are we (and the justice) able to figure out to what extent is this predisposition compelling and bounding for the subject? Is it then appropriate to punish such people if they are not completely and fully responsible for their actions? Do they really have a free will in their decisions or are they constantly forced to react in strange, anti-social way? What freedom we are limiting by imprisonment sentences in these subjects if they already lost it in the moment of their neurochemical brain potential (as already Spinoza in *The Ethics* outlined)? What for do we jail them if this punishment does not work? And what do we expect to happen when we threat them in imprisonment houses by the system of rewards and penalties? Is it really the correction, fair penalty

and prevention what justice realizes or do we only declare it? Is it still the humanism in our system which we are so proud of?

It seems that these questions are considerable, but, on the other hand, most of us feel that crime has to be punished. This originates in basic principles of natural law. The question is, whether the punishment is the best way of treating the offenders and if we choose it, whether our system of correction within imprisonment has a chance to change an individual (according to goals listed in codexes). Taking the first part of the idea into consideration, not all thinkers strictly stand out for an idea, that criminals must be punished. E.g. I. Kant (Kant, 1922) due to his ideas (the conscience is the only impeccable judge, not the society) prefers treatment to punishment. The second part points out to a mistake when system of rewards and punishments is believed to be a correctional for prisoners. The way how the imprisonment houses are being organized enables only to have an effect for the control of behaviour. This has been stressed already in 1975 when M. Foucault (1995) pointed out to important feature of modern punishment, where the prisoner has to watch out for his own behaviour (the principle of Jeremy Bentham's Panopticon) and to discipline himself. Imprisonment sentence is though rather the way how society clearly and strictly declares its disagreement with the illegal actions and how it protects other subjects from the criminal for some period. The other goals of the imprisonment are from this point of view difficult to fulfill and taking into consideration the majority of imprisoned criminals the only realistic improvement of the behaviour can be realized through the constant discipline which has to hold a prisoner on himself.

### Bibliographical References

- CLONINGER, C.R.: (1987) A systematic method for clinical description and classification of personality variants, *Arch Gen Psychiatry*, 44, June, pp. 537 – 588.
- DÉMUTHOVÁ, S.: (2006) *Mladistvý delikvent*. Pusté Úľany, Schola Philosophica.
- DÉMUTHOVÁ, S.: (2005) Dieťa a mladistvý ako páchatel' trestnej činnosti. In: ČECH, J. et al.: *Psychológia pre políciu a justíciu*. Trnava, UCM, pp. 203 – 216.
- DÉMUTHOVÁ, S., MUTALOVÁ, N.: (2010) Prežívanie trestu odňatia slobody dospelými mužmi. In: Démuthová, S. (Ed.): *Kondášove dni 2010. Zborník abstraktov*. Trnava, Katedra psychológie Filozofickej fakulty Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave, p. 11.
- FOUCAULT, M.: (1995) *Discipline and punish. The birth of the prison*. New York, Vintage Books.
- HEIDBRINK, H.: (1997) *Psychologie morálního vývoje*. Praha, Portál.
- HEIDBRINK, H.: Jean Piaget. In: LÜCK, H. E., MILLER, R.: (1999) *Illustrierte Geschichte der Psychologie*. 2. Auflage. Weinheim, Psychologie Verlag Union, pp. 131 – 135.
- HERETIK, A.: (1994) *Základy forennej psychológie*. Bratislava, SPN.
- KANT, I.: (1922) *Die Krankheiten von antropologischer, pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart.
- KENDALL, P., MOSES Jr., J.: (1980) Impulsivity and persistence in adult inpatient "impulse" offenders. *Journal of Clinical Psychology*, 36, Nr. 1, pp. 363 – 365.

MS SR - Ministerstvo spravodlivosti Slovenskej republiky (Ministry of Justice of the Slovak republic) – *Štatistické ročenky*. [online], Available on URL: <<http://www.justice.gov.sk/wfn.aspx?pg=r3&htm=r3/statr.htm>> [cit. 2010-07-04].

NOYAN, C.O. et al.: (2009) Antisosyal kiflilik bzukluğu tanılı bireylerin karar verme süreçleri ile psikopati ve mizaç-karakter özellikleri arasındaki ilişki. *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 19, Suppl. 1, pp. S257-S259.

SCIENCE, Selections from Science, The Nobel Prize in Physiology or Medicine. [online], Available on URL: <<http://www.sciencemag.org/feature/data/nobelprize/>> [cit. 2010-07-05].

SIEGEL, L.J., SENNA, J.J.: (1988) *Juvenile delinquency. Theory, practice, and law*. 3<sup>rd</sup> edition. New York, West Publishing Company.

TIKKANEN, R. et al.: (2007) Tridimensional Personality Questionnaire data on alcoholic violent offenders: specific connections to severe impulsive cluster B personality disorders and violent criminality. *BMC Psychiatry*, 7, pp. 36 – 42.

Trestný zákon – *Zákon 300/2005 Zb. zákonov*, čiastka 129, IURA EDITION, s.r.o. 2005.



İsmail H. DEMİRDÖVEN\*

## Meslek Etiklerindeki Sorunların Kaynağı Üzerine

*“Bir insan, kendi-bilincine (en azından krndi-bilinci ihtiyacını duyduğunda) ulaşınca, bir kişi olur: Bundan önce, buna ulaşmadıkça o ancak “homo sapiens”in bir örneği olarak kalır”.*

Oruç Aruoba, **Yürüme**

### Özet

Gün geçmiyor ki, gazetelerde ve televizyonlarda hastaya “sağlamdır” raporu veren bir hekimden, “eli sopalı” bir öğretmenden ya da hak ve adalet duygusunu zedeleyebilecek bir karar vermiş olan yargıçtan söz edilmiyor olsun. Bu yazı, insana yönelik mesleklerden (bu meslekler üç ana meslek diyebileceğimiz **hekimlik, yargıçlık** ve **öğretmenlik** olarak belirlenebilir) hizmet alanların ve o meslekleri icra eden meslek adamlarının birbirleriyle ilişkilerinde her gün farklı biçimlerde karşı karşıya kaldıkları bir soruna (daha sonra kavramsal dile getirildiğinde etik nitelikli bir sorun olarak “meslek kimliği sorunu” denecek olan soruna) dikkat çekmeyi ve onun üzerinde düşünmeyi amaçlamaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Meslek, Meslek Kimliği, Etik, Meslek Etikleri.

## On Origion of Problems at Professional Ethics

### Abstract

Media exposures oftentimes a professional like a **physician, a judge** or a **teacher** who acts contrary to his/her job. So the profession and the professionals are alienated from men, society and themselves. This can be named as “Professional Crisis” or “The problem of Professional Identity”. This article aims to call attention and to discuss to this problem that comes into view by media, in the context of profession in philosophical terms, ethics and professional ethics.

### Key Words

Profession, Professional Identity, Ethics, Professional Ethics.

---

\* Doç. Dr. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

### Meslek Kavramı

Aristoteles'e göre bazı şeyler insan tarafından yapılarak, üretilerek (poietike – ποιητική- olarak) varolur. İnsan tarafından üretilen şeylerin en başta bir amacı vardır. (Aristoteles 1985). Yani onlar bu amaçla ilgisinde düşünülüp tasarlanır ve o şeyle ilgili olarak, bilinenlerin (her türüyle bilgilerin, izlenimlerin, inançların...) ışığında üretilir, var edilir.

Böylece insan tarafından yapılanlar, üretilenler amaç ve uygulama ile ilgisinde ("tekhne" – τέχνη -) sanat özelliği kazanmış olur. "Tekhne" kavramı amaç-uygulama bütünlüğünü ifade eder ve var edilmiş olan şey insanlar tarafından değerlendirme konusu yapılır. Burada, bir hizmeti ya da imâl edilmiş bir malı satın aldığımızda ortaya çıkan beğeni yargılarımız anımsanmalıdır.

İnsanın "poietike" etkinlikleri içine meslekler de konabilir. Çünkü meslekler de insanlar tarafından kurulup oluşturulur. Onlar için de bir amaçtan, uygulamanın temelini ya da olanağını oluşturduğu söylenebilecek bilgiden ve uygulamadan söz etmek olanaklıdır.

İnsana yönelik hangi meslek söz konusu olursa olsun, (bir) mesleğin meslek olmasını sağlayan ve değişimleri söz konusu olmayan yapısal unsurların **amaç, bilgi ve uygulama** üçlüsü olduğu söylenebilir. Amaç, bilgi ve uygulama üçlüsü, birbirleriyle ilgisinde bir mesleği **bütünlüğünde** belirler. Dolayısıyla, etik olsun ya da olmasın bir meslekle ilgili bir sorun ortaya çıktığında ilk bakılması gereken yer, bu üçlüyü oluşturan felsefede araştırma ve bilme konusu yapılabildikleri söylenebilir (Kuçuradi 2001).

Acaba bu üçlü somut bir görünüm kazanıp **belirli bir meslek** olarak nasıl var olur? Bu soruya şöyle yanıt verilebilir: Mesleklerin ortaya çıkmasını sağlayanlar, o mesleğin arkasında duran ya da o mesleği *taşıdıkları* söylenebilecek **idelerdir (fikirlendirir)**. Özellikle Platon'dan gelen ve zaman zaman olumlu olmayan kimi değerlendirmelere de konu olan ide (idea) kavramına böyle değerlendirmelerin dışında bakıldığında; idenin/idelerin insan düşüncesinin çok açık olmayan, bulanık bir tasarımı/tasarımları olduğu, bu nedenle de sürekli olarak farklı şekillerde tanımlanarak felsefede araştırma ve bilme konusu yapılabildikleri söylenebilir (Kuçuradi 2001).

İdeler insana yönelik mesleklerin, deyim yerindeyse "omurgasını" oluşturur ve bir mesleğin amacının belirlenmesinde birinci derecede rol oynadıkları gibi, aynı zamanda o mesleğin dayanacağı bilgi alanına da işaret ederler. Böylece, bir mesleğin amacı ve bilgi temeli, o mesleğin uygulamalarına da yol göstermiş olur. Burada, sözünü etmiş olduğumuz amaç, bilgi ve uygulama üçlüsünün birbirinden koparılamaz bir ilişki içinde buldukları ve adına "meslek" denen bir bütünlük oluşturdukları söylenebilir.

Örneğin, daha önce sözü edilmiş olan ve meslek dendiğinde ilk akla gelen mesleklerden hekimlik **sağlık**, yargıçlık **adalet**, öğretmenlik **eğitim** idelerince belirlenir. İnsanlar bu ideleri tarihsel süreç içinde belirleyip, kendi kavramlarını, görüş ve anlayışlarını oluştururarak onları yaşama katarlar. Toplumsal ilişkiler açısından bakıldığında da bu meslekler belirli bir zamanda ve yerde sistemli bir toplumsal yapı içinde yer alırlar ve kendileri de sistemli bir yapı olarak ("Sağlık Sistemi", "Yargı Sistemi", "Eğitim Sistemi" gibi...) karşımıza çıkarak varolan toplumsal ilişkiler düzeninden etkilenirler.

İdeler, insanın sahip olduğu olanakların gerçekleşebilmesi için ona yol gösterirler. Vazgeçilemezdirler ve İnsanlar tarafından insanca bir yaşam için her zaman *istenirler*. Çünkü insan yeryüzüne insanlaşmış olarak hazır gelmez; kendine özgü olanakların taşıyıcısı olarak gelir ve onun bu olanaklarını çaba harcayarak gerçekleştirmesi ya da bu olanakların onun için gerçekleştirilmesi gerekmektedir.

Örneğin insanların birlikte yaşayabilmelerinin önemli önkoşullarından birisi, insanlararası ilişkilerde adaletin sağlanmasının gerekliliğidir. Ancak adaletin **ne olduğu, kimin nerede ve ne zaman, nasıl** bunu sağlayabileceği ise her zaman bir tartışma ve araştırma konusu olmuştur. Ama bu sorular yanıt verilemez sorular değildir. Örneğin günümüzde adaletin insan haklarıyla olan doğrudan ilgisinin kurulduğunu ve adaletin insan haklarının sağlanması talebi olarak karşımıza çıktığını ve bu yoldaki projelere bir zemin hazırladığını görmekteyiz (Kuçuradi 2001).

İnsana yönelik mesleklerin günümüzdeki anlamı ve biçimiyle, belirli bir toplumsal ilişkiler düzeninin (“kapitalist” ya da “piyasa” ilişkileri düzeninin) oluşması ve işlemesiyle ortaya çıktıkları söylenebilir. Örneğin eskiden bir ölçüde din adamında toplanmış olduğunu bildiğimiz öğretmenlik, yargıçlık, hekimlik gibi işler (“görevler”) kendilerine özgü, özerk (otonom) yapılara kavuşmuşlar, hizmetler alınıp-satılır metalar olarak profesyonelleşmiştir.

Bilimlerin gelişmesi, insan ve toplum bilimlerinin ortaya çıkması, mesleklerin bilgi temelini büyük ölçüde “bilimsel” bilgiye dayanmasını birlikte getirmiştir. Uygulamalar da “bilimsel” bilgilerin yoğunluğuna koşut bir şekilde ortaya çıkan yeni görüş ve düşüncelerden, bu arada teknolojiyen de yararlanılarak yapılmaktadır. Ancak “bilimsel” bilgiye duyulan aşırı güven, kimi zaman bilim adamlığı ile meslek adamlığı rollerinin sınırlarında belirsizliğe yol açabilmekte, bu da bazı etik sorunların ortaya çıkmasına bir neden oluşturmaktadır...

### Meslek Adamı ve Kişi

Mesleklerin taşıyıcılarının ideler olduğu, idelerin de her zaman belirli bir yerde ve zamanda gerçekleşen anlayışlar ve bakışlar olarak kişiler tarafından taşındığı söylenebilir. Bu, Aristoteles’in, kişiye vurgu yapan sözünde felsefi olarak dile getirilmiştir: “... **yapma gücüne sahip olduğumuz şeyleri, ancak onları yapma gücüne sahip olduğumuz tarzda yapabiliriz**” (Aristoteles 1985, 1048 a20).

Meslekler söz konusu olduğunda “yapma gücü”ne sahip olan kişi meslek adamıdır. Ya da Meslek adamının, o meslek açısından bakıldığında, o meslek için “yapma gücü”ne sahip olması beklenmektedir. Mesleklerin kişilere “yapma gücü” vererek onların meslek adamı kılan, başka bir deyişle de kişilere mesleği icra etme olanağı veren şeyin o mesleğin arkasındaki bilgiler bütünü olduğunu biliyoruz. Bu açıdan meslek eğitimi bir formasyon eğitimidir. Yani o mesleğin gerekleri kişilere yüklenir ve onlardan bu yüklenenleri taşımaları ve yaşama geçirmeleri beklenir. Yüklenen şeyler büyük ölçüde, sözü edilen “yapma gücü”nü olanak olarak içeren bilgilerdir.

Eğitim, özel olarak da meslek eğitimi, kişilerde yapmanın olanağını var eden bir özelliğe sahiptir. Böyle bir olanağın varlığı meslek adamlığı formasyonudur. Kişi bu

formasyonu kullanmaya başladığı zaman, ancak o zaman o mesleğin adamı olur. Belirli bir meslek formasyonu aldıktan sonra o mesleği icra etmeyen kişiler hep vardır ve burada bir sorun yoktur.

Sorun formasyon ile uygulama (icraat) arasında çıkar. Çünkü amacı ve bilgi gövdesiyle meslek, kişilerden bu amaca ve bilgilere uygun icraatlar yani **belirli bir tarzda yapmalar** bekler. Meslek andlarının yeri buradadır. Onlar kişilerden mesleğin amacına, sahip oldukları bilgilere – ki bu bilgilere gereği gibi ve bütünüyle sahip olduğu düşünülür – uygun tarzda eyleyeceklerine ilişkin “formel” bir söz alırlar.

Ancak, kişinin ise mesleğin talep ettiği yapma tarzını kendisiyle özdeşleştirilmesi bir zorunluluk olarak ileri sürülemez. Böyle olsa bile, bir kişinin o kişi ya da **öyle bir** kişi olmasının belirleyicileri pek çoktur ve zaman zaman kişi üzerinde çok etkili olan, zaman zaman da pek etkili olamayan meslek eğitimi bu belirleyicilerden sadece birisidir.

Her zaman karşımızda bir **insan teki** olarak bulduğumuz kişi nasıl bir varlıktır? Bu soru üzerinde düşünebilmemiz için epistemolojik amaçlı şöyle bir ayrım yapılabilir ve **insanın** her türüyle Antropolojinin, **kişinin** (Person) bu yazı bağlamında Etiğin, **bireyin** (Individual) de toplumun öznesi olduğu söylenebilir. Bireylik (birey oluş) kişiye **sonradan** şu veya bu şekilde yüklenen yükümlülüklerle, girilen, çıkılan, böylece kurulan ve yeniden kurulabilen ilişkilerle ilgilidir ve değişkendir. Kişilik (kişi oluş) ise, insanın insan olarak dünyaya gelişiyle getirdiği olanakların gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi ile var olur.

Biz insanlar yaşarken karşımızda kişileri buluruz. Bireyliği de kişiler taşıyor ve bununla o bireyliğe, bir karakter katıp ona “bir renk ve koku” verip onu canlı kılarlar. Bu nedenle, meslekler açısından bakıldığında, **nasıl bir meslek adamı olduğu/olunacağı, nasıl bir kişi olduğuna bağlıdır** denebilir.

Burada kişi **insan teklerini**, birey ise **toplum teklerini** anlatmak için kullanılmaktadır. Kişi, “toplumsal ve kültürel” denen genel, herkesi kapsayıcı koşullara ters düşebilir. İnsanların alışılmış ilişki biçimlerinde kendisini bir “yabancı” olarak duyumsayabilir. Toplum teki olarak bireyin belirlenmiş olmasına karşılık kişi hep oluşan, kendisini göstermek için sürekli bir şeyler yapmaya çalışan, kendi yolunu kendisi çizen, “kendi varlık koşullarına egemen olan” bir insandır (bkz.Aruoba 1992).

Birey kavramı ise, kişinin başka kişilerle birlikte yaşarken, yani toplumsal ilişkilerde ortaya çıkan “rollerin” bir biçimde yüklenicisi ve taşıyıcısı olduğunun düşünülmesiyle türetilen bir kavramdır. Bir birey, bir kişinin bir toplumsal ya da bir kültürel ilişkiye girmesiyle (örneğin bir mesleğin adamı olmasıyla, yani o mesleğin belirli bir toplumdaki gereklerini üstlenmesiyle), o ilişkinin devam ettiği sürece varolabiliyor.

Epistemolojik olarak bakıldığında kişi ve birey kavramlarının birbirlerini mutlak anlamda dışladıkları; ancak ontolojik olarak ya da olan bitene bakıldığında ise onların birbirlerinden ayıramayacakları, birbirleriyle “hemhâl” oldukları görülebilir.

Ancak kişinin yapma (eyleme) tarzı, içinde yaşadığı toplumsal ve kültürel ilişkiler düzeninin öne çıkardığı ilkeler ve değerler tarafından (kimi düşünür bunu “ruh - tin-” kavramıyla dile getirmiştir) büyük ölçüde belirlenmektedir. Bu ilkeler ve değerler

yaşadığımız toplumsal-kültürel ilişkiler düzeninde (“piyasa” ilişkileri düzeninde) öylesine güçlüdür ki, kişiyi, söz konusu düzenin istediği, talebettiği **bireye** kolayca dönüştürebileceği/dönüştürdüğü söylenebilir. Örneğin, medyayı dikkatli izleyenler, bir yargıcın verdiği kararda, bir gazetecinin yaptığı haberde, bir hekimin koyduğu tanıda bunun örneklerini her gün kolayca görebilirler.

Bu durum karşısında karşımıza kişinin mesleğe **bir tür** yabancılaşması anlamına gelen etik bir sorun çıkmaktadır. Bu sorun kişinin etik değerlerden yoksun olarak mesleği icra etmesi biçiminde dile getirilebilir. Ancak burada icra edilen artık **o meslek** olmaktan çıktığı halde, yapılıp edilenin o mesleğin icrasına ilişkin gerekler olduğunda ısrar edilmesi söz konusu mesleğin bir **kimlik sorunu** karşısında olduğunu bize gösterir.

Tartışmaya açık olmakla birlikte bize göre bir meslek, o mesleği icra eden kişiler olduğu müddetçe, etik değerlerden bağımsız olarak düşünülemez. Sorunu, baştan bu yana üzerinde durduğumuz çerçevede içinde tartışıp düşünmek uygun olabilir ve bu bağlamda bazı saptamalar da yapılabilir

## Sonuç

1. Kişilerin aldıkları meslek eğitimi (formasyonu); onların o güne dek kişi olarak birlikte getirdikleriyle, yani onların anlamlar ve değerler dünyasıyla her zaman ve her yerde belirli bir biçimde iç içe bulunmakta ve onlar âdeta bir sentez oluşturmaktadır. Bu öyle bir sentezdir ki, kendisini, o meslek adamının nasıl bir meslek adamı ve kişi olduğunun anlaşılıp değerlendirilmesinde bir referans olarak gösterebilmektedir. Kimi zaman meslek formasyonu, o meslek adamını belirleyici bir özellik göstermekte, kimi zaman da yaşanan toplumsal ilişkiler düzeninin talepleri, meslek adamının anlamlar ve değerler dünyasıyla bütünleşmiş olarak ön plana çıkabilmektedir.

2. Her ne kadar insanlar mesleklerin (birey araç olarak mesleklerin), insanın olanaklarını gerçekleştirmeye yönelik amaçlarını “meslek andları” olarak ortaya koymuşlarsa da bu tür “söz verme”ler etik bir değer taşımaktan çok toplumsal ilişkilerde bir biçim olarak yer almaya yazgılıdır. Çünkü bir şeyi yapmaya “söz verme” ancak bir kişi değeri olarak, yani o kişiye bağlı olarak gerçekleşir ya da gerçekleşmez.

3. Bu nedenle meslek eğitimlerinde, o mesleğin gerekleriyle bağlantılı olarak bilgiler ve müfredat üzerinde ne kadar titizlikle durulduğu düşünülürse, en azından bir o kadar da; kişi eğitiminin bir etik ve felsefe eğitimi olduğu göz önünde bulundurulurken, meslek eğitimlerinde kişi eğitiminin nasıl etkili bir biçimde verilebileceği ve bunun için yapılması gerekenler üzerinde de durulmalıdır.

4. Meslek eğitimlerinde ayrıca, felsefe açısından “Meslek Etiği” kavramı tarihsel bir perspektif içinde ele alınmalı, bu konuda bir bilinç oluşturabilecek biçimde meslek etiklerinin gereklilikleri ve sınırlılıkları üzerinde düşünülüp tartışılmalıdır.

## Notlar:

Kuçuradi, İ. (2001) “Adalet Kavramı”, Adalet Kavramı, Türkiye Felsefe Kurumu Ankara, ss.39-48.

### **Kaynaklar**

- Aristoteles, (2002), Nikomakhos'a Etik, Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles, (1985), Metafizik, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, M. (2005), İş ve Meslek Ahlakı, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Aruoba, O. (1992), Yürüme, İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, E. (2001), Tıp Etiğine Giriş, Ankara: Pegem A Yayınevi.
- Demirdöven, İ. (1996), Felsefe ve Etik Eğitimi, Ankara: Türkiye Klinikleri TIBBİ ETİK.
- Güriz, A. (2001), (Ed.), Adalet Kavramı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (1999), Etik, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2000), (Ed.), Elli Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Tepe, H. (2000), (Ed.), Etik ve Meslek Etikleri, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Weber, M. (1997), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Andrej DÉMUTH\*

## **Respect for Reason as a Reason of Law and Morality in the World Some Anotation to Kant's Conception of Worldcitizenship**

### **Abstract**

The background of the study is set on the analysis of Kant's idea of worldcitizenship in empire of human rationality, which he sees as world of academic liberty, authority of reason and equality of actors. Author of this study tries to focus an attention on basic idea of Kantian morality – on Respect to moral law giver. He shows that in Kant's conception is the law giver only the critical reason. This moment allows Kant to create authonomous morality in which is law giver, actor and judge the same. Reason in each from these persons is the same like in each rational being. So Kant discovered proof of equality as a condition of universal morality.

The second moment of Kantian morality is duty of logical consistency (respect of rationality to reason in everybody). Because the rationality is universal, we must respect Reason in each man and it gives the dignity to each. Equality and the duty of respect to another is a main idea of Kant's conception of of worldcitizenship.

At the end of study author shows phyziocratic source of worldcitizenship from Kant's point of view. He analyses typical idea of Freedom as a condition of morality in the polemic with Kant's idea of "providence" and rationality of Nature. Author believes that Kant's argumentation can be inspirative in conterporary world, too.

### **Key Words**

Kant, Reason, Law Giver, Respect, Equality, Worldcitizenship.

## **Dünyada Ahlaklılığın ve Yasanın Nedeni Olarak Akla Saygı: Kant'ın Dünya Vatandaşlığı Kavrayışına İlişkin Bazı Açıklayıcı Notlar**

### **Özet**

Bu incelemenin arka planı, Kant'ın akademik özgürlük, aklın otoritesi ve failerin eşitliği dünyası olarak değerlendirdiği insan akılsallığının egemenliği içinde onun

---

\* Prof. Dr. Trnava University, Slovakia

dünya vatandaşlığı fikrinin analizi üzerine kurulmuştur. Bu çalışmanın yazarı, Kantçı ahlakın temel bir fikri (ahlak yasasını ortaya koyan kişiye duyulan saygı) üzerine yoğunlaşmaya çalışmaktadır. Yazar, Kant'çı kavrayışta yasa koyucunun sadece eleştirel akıl olduğunu göstermektedir. Bu moment, Kant'a, yasa koyucunun, failin ve yargılayanın aynı olduğu otonom bir ahlak yaratmasına izin verir. Bu kişilerin her birinde akıl, her akılsal varlıktaki gibi aynıdır. Böylece Kant, evrensel ahlaka ilişkin bir koşul olarak eşitlik kanıtını keşfetmiştir.

Kant'çı ahlakın ikinci momenti mantıksal tutarlılığa ilişkin ödevdir (herkeste bulunan akıl sebebiyle akılsallığa saygı). Akılsallık evrensel olduğundan, biz her insanda bulunan akla saygı duymalıyız ve bu durum her bir insana itibarını teslim etmektir. Eşitlik ve başkasına duyulan saygının ödevi Kant'ın dünya vatandaşlığı kavrayışının önemli bir fikridir.

Çalışmanın sonunda yazar, Kant'ın bakış açısından dünya vatandaşlığının fizyokratik kaynağını göstermektedir. Yazar, Kant'ın doğanın akılsallığı ve tanrısallığı fikriyle bir polemik içine girerek özgürlüğün tipik bir fikrini ahlaklılığın bir koşulu olarak analiz etmektedir.

#### **Anahtar Sözcükler**

Kant, Akıl, Yasa Koyucu, Saygı, Eşitlik, Dünya vatandaşlığı.

Philosophical work of Immanuel Kant is one of the greatest monuments of philosophical thinking of the Western culture. Undoubtedly there are many reasons why it is so. One of them is to unite and overcome modern rationalism and empirism by learning about the conditions of possibility of knowledge as such. The other reasons are his deontological ethics and Critique of Judgment. Kant is a philosopher who managed to combine knowledge, morality and feeling, and also to create a new concept, by which he closed the Enlightenment and opened a new chapter of philosophical thinking.

One of the strong messages of the Kant's philosophy is the belief in equality of all rational beings and idea of the worldcitizenship in theoretical and practical terms. This idea has its roots in the Enlightenment and was strongly applied in the very motto of the French Revolution: "Liberty, Equality, Fraternity!" Kant deals with the issue of freedom, equality and fraternity in philosophically fundamental way and precisely this solution offers opportunity of its applicability in the current period, although in a somewhat reverse order: Equality, Fraternity, Liberty!

#### **The Universality of Thinking As a Basis of Equality**

I believe that the cornerstone of Kant's argument is the idea of reason as a universal legislator, both in the field of knowledge, morality, as well as the social structure.

Kant operates with the idea of equality and worldcitizenship for the first time in his epistemological considerations. It seems to me that there we can also find their very roots. In the Critique of Pure Reason Kant considers the knowledge that would not be



affected by experience. We know from Hume that inductive knowledge-based experience may claim only probable and not universally valid and inevitable experience. And it is the necessity and universality Kant in his first Critique speaks about.

If, together with the Kant, we will ask about the fundamental problem of epistemology, will we examine whether there is something which is necessarily valid, and what we all can accept? It seems that if something as such exists, it will be only because the very concepts do not enable us to think differently (analytical judgments). However, Kant is not interested in the question of analytical judgements; he is rather looking for the existence and reasons of validity of the analytical judgments, which are valid a priori. And they were those, if existing, which will ensure uniformity and hence the necessity and universality of our knowledge.

A significant feature of Kant's theory of knowledge thus lies in the question, whether we can find some universal forms and contents in the knowledge. The diversity of experience is so great that it forces us to eliminate specific contents of thinking and thus Kant is looking for what cannot be removed from the knowledge under any circumstances. These are for him forms of appearances, pure reason concepts and ideas - in other words, mere rationality. The underlying assumption of the existence of universally valid knowledge in Kant is therefore not the world or our ability to know things as they are themselves (*Ding an sich*) (amount and accuracy of empiricism), but rather the existence of universal forms of thought, which lies in the universal form of rationality as such. This necessity and consistency of rationality lies in the impossibility to think of certain contents in another way<sup>1</sup>. And that leads Kant to postulation of the realm of knowledge, which is equally accessible to all subjects.

Kant in his file *Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics* indicates that due to the identity of rationality or rationality of the same kind it is possible to come to inevitable and uniform (scientific) knowledge. He says that philosophers "For it, at some time, by the will of God, they wake up, i. e., open they eyes to such and view as does not exclude conformity with others people's common sense, then none of them will see anything that does not appeal evident and certain in the light of the proofs to other also, and the philosophers will then inhabit a common world, of the kind which mathematicians have already occupied for a long time. And this event cannot be delayed much longer, if certain signs and predictions, which for some time have appeared over the horizon of science, can be trusted." (Kant, 1990, p. 74-75) Our knowledge can thus be determined by cultural, linguistic, historical but also experiential differences; however the very nature of human rationality nevertheless allows us to come to the same conclusions, which is documented by geometry, arithmetic, logic or physics. Kant, therefore, believes in one universal truth, which (if being consistent) we can all agree upon, because our rationality forces us to do so. The latter creates a realm of knowledge, in which all the cognitive entities are equal because they are basically the same reason.

---

<sup>1</sup> „H. Vaihinger in *Commentar to Kant's Critique of pure reason* says on impossibility to be different (*Nicht-anders-sein-können*) and he distinguishes its two mutually connected forms: qualitative (which is unavoidable) and quantitative (which is austere universality“ Cited according to: Marcelli, M.: *Transzendentalismus a jeho východiská*. In: *Filozofia*, č. 3 49/1994, p. 142.

Kant's concept of cognitive subject is that of a subject without geographical, historical and cultural contexts. That is what makes us individuals of the same world of intelligible reason. And precisely this is the foundation of his political perceiving of the world in the worldcitizenship sense.

Kant's conception of the intelligible world is a world inhabited by ghosts (in a rational sense) who are equal in their rights and in their competences. In this world, inhabitants are deprived of temporal and other identifications and they act as more or less equal and homogenous beings. In the file *What is Enlightenment?* Kant documents this vision of the world by the distinction between private and public use of reason. "By the public use of one's reason I understand the use which a person makes of it as a scholar before the reading public. Private use I call that which one may make of it in a particular civil post or office which is entrusted to him. Many affairs which are conducted in the interest of the community require a certain mechanism through which some members of the community must passively conduct themselves with an artificial unanimity, so that the government may direct them to public ends, or at least prevent them from destroying those ends ... But so far as a part of the mechanism regards himself at the same time as a member of the whole community or of a society of world citizens, and thus in the role of a scholar who addresses the public (in the proper sense of the word) through his writings, he certainly can argue without hurting the affairs for which he is in part responsible as a passive member... But as a scholar, whose writings speak to his public, the world, the clergyman in the public use of his reason enjoys an unlimited freedom to use his own reason to speak in his own person" (Kant, 1784).

Kant is thus very well aware of the distinction between political and therefore temporal world in which we are not individuals with the same rights and responsibilities and ideal world of knowledge in which every rational creature acts with the same competences in the matter of truth and knowledge. And it seems that Kant's desire was the desire to transform the political world into picture of the intelligible world.

### **Critique of Practical Reason as the Idea of Brotherhood**

The idea of equivalence and equality in front of the truth is reflected also in the Kant's moral philosophy. Kant believes that morality, which could claim to have general application, must come from an autonomous source (Kant, 2008, p. 34). All moral standards, which are based on something heteronymous, are dependent on acceptance of authority, which is their author (education, Ten Commandments, culture,). Acceptation of such authority is given by the experience or the faith.

Kant's reflection from *Critique of Practical Reason* therefore tries to resolve whether there is some moral rule or command that is universally accepted. And it seems that such rule may be the desire for happiness as a permanent bliss. Unfortunately, the very concept of happiness is not sufficiently clear and it is a subject of many interpretations. Accordingly, Kant is looking for a formal definition of moral command (not its content-filling), and he finds it in acting in accordance with generally applicable legislation<sup>2</sup>. Key term in Kant's postulation is precisely the postulation of that

<sup>2</sup> „Act so that the maxim of thy will can always at the same time hold good as a principle of universal legislation!“ (Kant, 2008, p. 31)

legislation. Kant is aware that for generally valid can only be accepted something that is prescribed by the very reason. The reason why it is so is the self-reference of the moral binding. According to him we can speak about the moral action only if the reason of our acting is our rationality. And this is the core of the problem.

Kant's project of morality assumes that only the reason can be universal legislator of the rational beings. This implies that the person prescribing the moral law (reason) is identical to those to whom it is prescribed (the will of rational being). Kant's morality is a morality only if the determining incentive of the will is our rationality.

Kant is aware that a man can act against common sense (e.g., instinctively), but also in accordance with reason, but without it (e.g. from emotions). However, such acting he does not consider to be moral. So what is the reason of morality? Kant says that it is the obligation (germ. Die Pflichte). What an obligation? The obligation of the reason to respect reason itself!

The same way as the basis of scientific knowledge is logical consistency, the basis of moral acting is rational consistency. If we are rational beings, we should honor the reason which commands us, in the form of categorical imperative, whether or not to act, and therefore act in accordance with its command. Morality therefore respects the sanity (Démuth 2006, 55). But what sanity?

From Kant's concept of theoretical reason we can assume that the mind is actually superindividual. And precisely such is also a practical reason. This implies that what I am committed to is not my willfulness, but the claim of universal rationality, which must be respected by every rational creature. Accordingly, if we are consistent, finally we all come to the same moral law.

Kant's belief in the universal practical rationality, however, hides a deeper message. It is the fact that if the rationality is universal and superindividual, it is not only mine, but can be found in any rational being. This is why Kant, in the third diction of categorical imperative, speaks about the dignity of human being, because the reason respecting itself, must also respects the reason in any rational being. And precisely the respect for the universal rationality is the essence of Kant's concept of brotherhood.

Reason in other man is of the same nature as the reason in me (creating my person). Therefore, if the reason wants to be consistent, it must appreciate the sanity of another being. This creates a respect for others, which is the basis of Kant's morality and politics.

### **Kant's Idea of Political Worldcitizenship**

Ethical concept of dignity to another man is also the basis of Kant's political theory. Reason contained in another person compels us to respect the rights of the same reason in another being. Therefore, we must respect the other person as a very purpose. This led Kant to the postulation of the Republican concept of the state (because only there all the people are equal and a very purpose (first definitive article for perpetual peace), as well federalist concept of the relations between states (second definitive article for perpetual peace). And it is here that Kant expresses the main principles of the citizenship as respect for the principle of equality, fraternity and freedom: the principle

of hospitality, public ownership of the Earth, and also the need of communication needs; these are the basis for the world organization leading to eternal peace (Perpetual Peace) as wishful completion of society development and thus nature. Equality, fraternity and freedom are thus, according to Kant, the aim which we must follow.

### **Freedom as a Condition of Equality and Brotherhood?**

Kant understands the freedom of thinking as a condition of philosophy as such and it is the same with his understanding of morality. If the man is not free, he cannot act morally and his action (good or bad) can not be considered from ethical point of view. Therefore freedom could be regarded as a primary and inevitable condition of equality and fraternity, thinking and morality. However, in *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* Kant suggests that achieving eternal peace in form of worldcitizenship organized society is a claim of the reason and nature, and thus not a matter of chance. Is a man free at all?

Kant considers freedom as something that can be perceived only in relation of the thinking to the will and action. In the field of thinking Kant suggests that if we want to be logically consistent, we are not really free and all we have to necessarily come to the only true knowledge (the truth is only one). Architectonics of our reason doesn't enable us to think logically consistently anything; on the contrary it is the reason why we are limited in our cognition. On the other hand, Kant is aware of the freedom of the reason to its passions and instincts as well as the possibility to refuse them. Man is not purely instinctive or rational being. If we were only instinctive, we would be subjected to the necessity of nature and, according to Kant, at all. If we were purely rational, we would be subjected to logical thinking and again we could not speak about the freedom either.

According to Kant, freedom raises in that we are somewhere on the border between animalism and rationality. This applies only to the freedom of an individual.

In the case of the kind it seems like Kant suggests that the development of our rationality is essential demand of nature (or providence), and "The history of mankind can be seen, in the large, as the realization of Nature's secret plan to bring forth a perfectly constituted state as the only condition in which the capacities of mankind can be fully developed, and also bring forth that external relation among states which is perfectly adequate to this end." (Kant, *The real motive of history is therefore providence and rationality of nature. "If I say of nature that she wills that this or that occur, I do not mean that she imposes a duty on us to do it, for this can be done only by free practical reason; rather I mean that she herself does it, whether we will or not (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* ["Fates lead the willing, drive the unwilling" (Seneca *Epist. mor.* XVIII.)]" (Kant, 1795) Kant suggests that the idea of worldcitizenship concept of the state is essential demand of the reason. The real demand of nature is the rationality regardless of emotions, passions, and cultural and historical contexts. From the perspective of the history and development is therefore the freedom the second illusion. Free can the person be only towards the nature within himself. Species that should have certain purpose (according to Kant the purpose is the full rationality and worldcitizenship society) can not be free. In fact, Kant not only became*

the predecessor of the Schelling and Hegel thinking, but also a clear supporter of the French and English physiocrats (Francois Quesnay and Henry David Thoreau, or Adam Smith). And so we can summarize:

If we are rational beings, we can disregard from our individual, cultural and historical differences and, like scientists or purely moral beings, one day we come to such form of world organization, which will respect equality, fraternity and individual freedom. However, if Kant was wrong in his definition of the purpose of the nature, and nature is not intended to rational organization, and we just insert the rationality in it, the emotionality will not render to rationality, then conflicts, violence and inequality remain an inseparable part of society and nature. In this case, not only we will not reach Kant's desired ideal, but one day (considering the population growth and frequency of mutual conflict) we may succeed in complete deletion of the mankind from the world.

### References

DÉMUTH, A. (2006) *Logická konzistentnosť – Kantova cesta k morálnej filozofii* In: Novosád, F., Muránsky, M., Karul, R. (eds): *Konanie, normy a konflikty v globálnej situácii*. Bratislava: SAV, ISBN: 80-969514-1-6, s. 52-58.

KANT, I.: An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" Königsberg in Prussia, 30th September, 1784. [Online]: <http://philosophy.eserver.org/kant/what-is-enlightenment.txt>

KANT, I. (2008) *Critique of Practical Reason*. New York: Cosimo, Inc.

KANT, I. (1900) *Dreams of Spirit-Seer Illustrated by Dreams of Methaphysics*. London: Swan Sonnenshein and Co. Lim., New York: MacMillan Co.

KANT, I. *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* (1784) [Online]: <http://www.marxists.org/reference/subject/ethics/kant/universal-history.htm>

KANT, I.: *Perpetual Peace: A Philosophical Sketch*. 1795 [Online]: <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/kant/firstsup.htm>

MARCELLI, M.: *Transcendentalizmus a jeho východiská*. In: *Filozofia*, č. 3 49/1994, p. 138-147.

Ali TAŞKIN\*

## **Platon'un Demokrasi Paradoksu, Popper'in Yorumları ve Türkiye'de Demokrasi Tartışmaları**

### **Özet**

Demokrasi konusunda Platon ve Popper genel olarak farklı düşünür. Örneğin Platon, egemenliğin, bilgisi yetersiz kitlelerin elinde olduğu yerlerde Demokrasiyi kötü bir yönetim biçimi olarak düşünür. Tam aksine, Popper ise Demokrasiyi yönetim biçimlerinin en iyi türü olarak tanır ve demokratik yönetimin toplumun en iyi yaşam biçimine ulaşması yolunu açar. Bu makaledeki amacım, Platon'un Demokrasi paradoksları ve Popper'in yorumlarının çözümlenmesine ek olarak, siyasal katılım, egemenlik ve özgürlük vb. bağlamında, Türk demokrasisinin benzer yönlerini tartışmaktır.

### **Anahtar Sözcükler**

Demokrasi Paradoksları, Platon, Popper, Türkiye, Demokratik Yönetim.

## **Plato's the Paradox of Democracy, Popper's Comments and the Discussions of Democracy in Turkey**

### **Abstract**

In terms of Democracy, Plato and Popper differ extensively. For instance, Plato considers Democracy as a fundamentally corrupted form of government, where the possession of power rests upon the will of the masses, which for Plato are incapable of achieving true knowledge. Conversely, Popper recognizes Democracy among the best forms of governance. And he argues that democratic rule will eventually lead society to pursue the best life. the purpose of this essay I will concentrate in analyzing the paradoxes of Plato' and Popper's interpretations with related to democracy in terms of: political participation, authority and freedom etc. In the same time I will argue Turkish Democracy out similar aspects.

### **Key Words**

Paradoxes of Democracy, Platon, Popper, Turkey, Democratic Rule.

---

\* Doç. Dr. Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

**“...İnsanın eleştirme yetilerini serbest bırakan ‘açık topluma’ geçiş...”****K. R. Popper**

Yunanca Demos (halk) ve Kratos (iktidar, erk) sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan, halkın gücü ya da iktidarı anlamında kullanılan Demokrasi (TDK, 1998; 52) (*dēmokratia*), ilk kullanımından beri felsefesinin temel sorunlarından birisi olmuştur. Terimin kökeninden başlayarak, yüklenen anlamlar, geçirdiği evreler, teori ve pratik açısından ele alınışında ve toplumların uygulamalarında görülen farklılıklar, olumlu-olumsuz yönleriyle felsefi bir temel üzerinde sürekli tartışılmıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılda, Demokrasi ve bu bağlamda yer alan her tür tartışmanın, “siyaset biliminin”(!) konusunu oluşturduğu savıyla medyada,<sup>1</sup> çoğunlukla siyaset bilimciler tarafından güncel ve yüzeysel, bir **magazin kültürü** çerçevesinde tartışılıyor ve felsefi derinliğe bir türlü inilmiyor olması, demokrasinin felsefi bir temelde çözümlenmesi zorunluluğunu ortadan kaldırmaz.

Kimi zaman içi boş bir dogma niteliğinde, siyasal mülahazalarla ortaya atılan, ama ne tarihsel ne de tutarlılık açısından anlaşılması olanaklı olmayan, demokrasinin **en mükemmel yönetim biçimi olduğu** iddiasının, onu kendi çıkarına hizmet edenlerin bir araç, bir slogan olarak kullanmalarından başka bir anlam ifade etmediği zamanla anlaşılmıştır. Demokrasi söyleminin, halkı kategorik sınıflara bölerek dışlayan baskıcı yönetimleri eleştirmek, demokrasiyi de güçlendirmek adına kimi zaman iyi niyetle ve haklı gerekçelerle dile getirilen, ancak, kimi zaman da, karşıtı olduğu varsayılan kesimleri susturma ya da aşağılama amacı güden bir retorik olduğu da yakın geçmişte sıkça görülmüştür. Eskiden geliştirilen bu “retoriğin” arkasında durmayan, “devletin bekası” gibi, sıradanlaştırılan, basmakalıp ifadelerle “gerekirse vazgeçebileceğimiz” demokrasimizin “demokrasinin beşiği” ilan edilen ülkelerde bile tam olarak uygulanmadığı dile getirilerek, “halklara özgürlük” parolasıyla uygulamaya konulan bu “sihirli” yönetim biçiminin bir tür “halk despotizmine dönüşme” tehlikesi vurgulanmıştır. Platon’un yüzyıllarca önce dikkat çektiği bu eleştiriden başta habersiz olan “demokrasi tutkunları”(!), Demokrasinin artık çıkarlarına hizmet etmediğini gördüklerinden midir, yoksa başka nedenlerle mi bilinmez, onunkine paralel görüşleri güncelleştirmeye başlamışlardır.

Demokrasi tartışmalarının tarihsel arka planına bakıldığında, Avrupa demokrasisinin, Platon’un öne sürdüğü, *egemenlik, özgürlük ve hoşgörü* paradoksları ve Aristoteles’in de benzer yorumları ekseninde oluşturulmuş bir demokrasi kültürü çerçevesinde geliştiği görülür. Dünyanın sınırlı sayıda ülkesinde uygulanan bu yönetim şeklinin, Batıda da Doğuda da gerek ilkel olarak gerekse uygulamadaki güçlükler açısından büyük sorunları da beraberinde getirdiği bilinmektedir. Her ne kadar, demokrasinin Avrupa merkezli, dolayısıyla Avrupalılar için uygun bir rejim olduğu biçiminde yorumlar varsa da, bütün insanlar ve toplumlar için olumlu yönleri ağır basan bir rejim olacağına ilişkin kanaatler daha çoktur. Bu bütünlük içerisinde ülkemizin demokrasi geçmişi ve geleceğine ilişkin kimi tartışmaların Avrupa’dakilerle paralellik göstermesini hesaba katarak, yirminci yüzyılın önemli filozoflarından biri olan Karl

<sup>1</sup> Burada, ekran değişse de, (malumu ilam etmekle görevli) konukların değişmediği tartışma (!) programları kastedilmektedir.

Popper'in Batı Demokrasisi üzerine yaptığı çözümlerinde yer alan kimi tespitlerinden de yola çıkarak, Türkiye'deki demokrasi tartışmaları ve sorunlarına bir başka açıdan bakmayı deneyeceğiz.

İlk çağlardan yirminci yüzyıla kadar, çetin hesaplaşmalar ve savaşlarla bugünkü duruma gelen Demokrasinin, yıkmaya yönelik tehdidin türüne göre, kendini koruma hakkına sahip olmasının demokratik olup-olmayacağı tartışılmıştır. Demokrasinin özüne uygun düşmeyen, kimi zaman askıya alınmasına kimi zaman da tamamen ortadan kaldırılmasına yol açan bu **paradoksal savunma mekanizmalarının** demokrasi çerçevesinde nasıl işletileceği önemli bir sorun olarak gözükmektedir. Bu makale, demokratik yollarla "gizli gündemlerini" gerçekleştirmeye çalışan "Demokrasi karşıtlarına" karşı mücadele etmenin de Demokrasi içerisinde olduğunu savunan Platon ve Popper'in görüşlerinden yola çıkarak, günümüze yansımalarını ele almak amacıyla yazıldı. Bu çerçevede, demokratik yöntemlerle Demokrasinin yok edilmesi tehlikesine karşı geliştirilmesi gerekli önlemlerin, *egemenlik, özgürlük, hoşgörü* gibi demokratik değerler açısından **yerindeliği** üzerine de değerlendirmelere yer verilecektir. Gerekçeleri farklı olmakla birlikte, Platon ve Popper'in, kendisini korumak için çeşitli önlemler alan her sistem gibi, Demokrasinin de özgürlüklere sınır çizmesini meşru görmeleri, *Demokrasinin olanağı sorunu* düzleminde bir çok tartışmayı da birlikte getirmektedir. Demokratik düzenin sürdürülmesi için *ana ilkelerden vazgeçmeksizin* neler yapılabilir? Demokrasi çerçevesinde kalarak hangi *değer* ne ölçüde sınırlanabilir? Bu sınırlamaların Demokrasinin "en iyi yönetim biçimi" olmasına engel olup-olmayacağı ya da ne ölçüde demokratik sayılacağı Popper'in yorumları çerçevesinde tartışılacaktır.

### Demokrasinin Kökeni ve Tartışmalar

Yönetim biçimleri, başta, Platon'un *Devlet ve Yasalar*'ı, sonra da Aristoteles'in *Politika*'sı olmak üzere, tarihsel süreç içerisinde çok sayıda filozof ve entelektüelin yapıtlarında çeşitli yönleriyle irdelenmiştir. Bu yönetim biçimleri içerisinde, üzerinde en çok tartışılanlardan birisi, hiç kuşkusuz Demokrasidir. Tarihsel olarak bakıldığında, doğal olarak, bugünkü Demokrasinin ne Platon ne de Aristoteles tarafından tanımlanan demokrasi olmadığı bilirse de Demokrasinin temellerinin Antik Yunan'da atıldığı inancı yüksektir.

Aristoteles'e göre Atina Demokrasisi'nin kurucusu, ünlü yasa koyucu Solon (640-559)'dur. Solon'un, **mutlak oligarşiyi yıkıp halkın köleleştirilmesine son vermesi, Areios Pagos Kurulu gibi aristokratik öğeleri sürdürse de, bütünüyle halkın seçtiği üyelerden oluşan bir yargı sistemi kurmasıyla** sonraki demokratik yönetimlere ilham verdiği söylenir (Aristoteles, 2005, 65). Solon'un, bu sisteme öncülük etmesine Fenikelilerin kurmuş oldukları şehircilik tipleri, Hammurabi ile Musa'nın, insanları borçlarından kurtaran yasalar çıkarmaları etkili olmuştur. Solon'un demokrasi anlayışı, Batı'nın demokratik yaşamının başlangıcı kabul edilir (Ruben, 1947, 27).

Demokrasi de içerisinde olmak üzere, insanın toplum halinde yaşamasının zorunlu sonucu olarak, insan doğası temelinde salt felsefi bir sorun olarak da sosyokültürel yönleriyle de yönetim biçimleri üzerinde çok tartışma yapılmıştır. En



uygun olanı bulma yolunda çok çaba harcanmış olmasına karşın, her zaman ve koşulda her topluma uygun bir yönetim biçimi bulunamamıştır (Kempski, 2001, 478). Böyle bir arayışın yerindeliği sorgulanabilir; çünkü her yönetim tarzı uygulama alanı bulduğu yerin koşullarına göre biçimlenir. Demokrasi geleneği açısından daha kıdemli sayılan Batı toplumlarında bugün bile farklı yönetim biçimleri ve bakış açıları bulunması buna örnektir. Söz konusu çeşitliliğin temelinde de felsefi çözümlerlerdeki farklılıklar bulunmaktadır. Bir yanda, doğası itibariyle insanın dizginlenmesi gereken bencil ve saldırgan özelliklere sahip olduğunu öne süren ve totaliter bir yönetimi savunan Hobbes'un başını çektiği, Rousseau'nun da kısmen katıldığı gelenek varken, diğer yanda da, yarar ilkesini temele koyan, insanın iyi özelliklerinin daha ağır bastığını öne sürüp daha liberal bir yönetime layık olduğunu savunan Shaftesbury'nin başını çektiği Hutcheson, Hume, A. Smith gibi düşünürlerin yer aldığı gelenek vardır. Sözü çok uzatmadan söylemek gerekirse, uygulamaları örnek gösterilen batı ülkelerinde de Demokrasi üzerinde bir uzlaşma, Demokrasinin her toplum için ideal bir yönetim biçimi olduğuna dair genel bir kanı yoktur. Şu abartılı yorum buna güzel bir örnektir: *"Siyaset felsefesi açısından en büyük tehlike, özellikle günümüzde, Batı dünyasının geliştirmiş olduğu bir 'demokrasi' tipinden yola çıkarak, bu Batıya özgü 'yaşam biçimini' insanlığın geri kalan bölümü için de ideal olarak görmek şeklinde Batıda yaygın olan bir tehlikedir. Ama aynı tehlike, Doğu bloğunun totalitarizminde de söz konusudur. Burada da Batının demokrasi idealine karşıt bir idealin insanlığın geri kalan bölümü için geçerli kılınmaya çalışıldığı görülür"*(Kempski, 478). **Doğu'daki halkın Demokrasiye hakkı yok, Batı'dakiler de Totalitarizme layık değil**, anlamına gelebilecek bu tutucu yorum kabul edilemez ama her toplumun demokratik bir yönetime uygun olduğunu, her toplumun Demokrasiyi içselleştirebileceğini öne sürmek ve hangi devlet olursa olsun orada **Demokrasiyi "ideal" biçimiyle uygulamanın olanaklı olduğunu** savunmak doğru da değildir.

### Platon'un Demokrasi Paradoksları

Esasında, ifade "demokrasi paradoksu" biçiminde ve aşağıda sayacağımız paradoksları birbirinden ayırmadan ele alınmalıdır. Ancak, Platon, demokratik yönetimle birlikte ortaya çıkma olasılığı bulunan kimi kavram ve kurumların birbirine yakın ve bağlantılı olması nedeniyle her biri ayrı öneme sahip olan *Egemenlik*, *Özgürlük* ve *Hoşgörü* gibi öncelikli konuları birlikte ele almaktadır. Platon, kullandığı bu yöntemle, başta olumlu ve insanı mutlu eden bu kavramların, sınırlandırılmadığı zaman nasıl kendi kendisini yok edeceğini, yok etmekle kalmayıp, nasıl tam karşıtı olan sonuçlara dönüşebileceğini açıklamaktadır.

### Erk, Hoşgörü ve Özgürlük Paradoksları

Platon, *Devlet* adlı yapıtında, *güç kimde olmalıdır*, sorusunu sorar ve Demokrasinin "zorbalığın sonucu olarak doğduğu" savını kanıtlamaya çalışır. Ona göre Oligarşiden Zorbalığa, oradan da Demokrasiye geçiş nasıl olmuşsa, tersine bir süreç yaşanacak, Demokrasiden Zorbalığa oradan da Oligarşiye geçiş olacaktır (Platon, 1992, 562/a, 246).

Demokrasinin en belirgin vasfı sayılan “özgürlük”, onu ölçüsüz kullananlarca amacından saptırılarak bir nihilizme ve otoritede sınır tanımazlığa yol açacak duruma sokulur. Bu özgürlük karşıtı gibi görünme tavrına tepki gösteren Popper, Platon’u “totaliter” olmakla suçlar (Popper, 1994, I/264). Platon’un bu tavrının, Sofistlerin anarşizme yol açan, devlet dahil hiçbir otoriteyi tanımayan görüşlerini mahkum etmek amacı taşıdığı düşünülebilir. Yunanistan’ın o dönem için iyi yönetilmediğini bilen Filozof, özgürlük talepleriyle başlayan bu tavırların varacağı noktayı şu sözlerle açıklar: “...Üstlerinde herhangi bir çeşidinden despot bulunmasını istemedikleri için, artık yazılı olsun yazısız olsun yasalara aldırış etmez olurlar. O halde bu tiranlığın çıktığı kaynaktır”(Popper, 1994, I/264). Platon’un konuyla ilgili diyalektiği *Devlet*’te yer alan şu diyalogla sürmektedir:

- “Oligarşiyi kuran ne olmuştu? Aşırı zenginlik kaygısı değil mi?”
- Evet.
- Oligarşiyi yıkan da gene bu doymak bilmeyen, zenginlikten başka şeye değer vermeyen tutku olmuştu.
- Doğru.
- Onun gibi, Demokrasiyi yıkan da, onun en büyük değer saydığı, doymadan arzuladığı şey oldu.
- Nedir o?
- Özgürlük. Bir demokrasi devletinde herkesin en güzel dediği şey odur. Özgür doğan bir insan yalnız böyle bir devlette yaşayabilir derler, duymuşsundur.”

Gücü eline alanın bunu kolay kaybetmek istememesi sık rastlanan bir durumdur. Eski Yunan toplumunda da iktidarı ele geçiren herhangi bir güç kendisinden başka yetke tanımaz noktaya geliyordu. Bu sınırsız güç kullanımının tiranlığa yol açtığını Platon şu ifadelerde açıklıyor: “...Tiranlığı başa geçirenin Demokrasiden başka bir yönetim biçimi olmadığını varsaymak akla yakındır” (Platon, 564/a). Platon’un, Tiranlığa Demokrasinin neden olduğunu söyledikten sonra, bizde de güncel tartışma konularından birisi olan “sivil vesayet” ya da “sivil diktatörlük” gibi yorumlara neden olan hususlara ışık tutacak iddialarda bulunduğu görülüyor; şöyle diyor filozof: “Alelade insanlar da, bir insanı tutarak kendi gözdeleleri ya da parti önderleri yapmaya ve onun yerini yükseltip büyütmeye alışkın değiller midir?” –“Alışkındırlar” – Öyleyse, apaçık görünüyor ki, nerede bir tiranlık türerse, kaynağı bu demokratik parti önderliğidir.”<sup>2</sup> Platon’un “alelade” dediği insanları, günümüzde kullanılan “halk” terimi ile bir tutarsak, benzer tutumun bugün de sürdüğünü söyleyebiliriz. Platon’un “alelade insanları” ile bugünün “bidon kafalıları” “aptal” ya da “cahil kitle” denilen halk yığınları arasında ilkece bir fark görmeyen seçkin anlayış açısından değişen pek bir şey yok gibidir. Bu tip değerlendirmeleri haklı çıkaracak deneyimler yaşansa da, ne tarihsel olarak ne de demokrasi anlayışı ve kültürü açısından bu benzetme ve nitelendirmeler uygun değildir. Demokratik anlayışın ve anayasal kurumların köklü bir biçimde yerleştiği ülkelerde gerek siyasal kurumların özerk yönetimlerinde gerekse

<sup>2</sup> Bu alıntılar Popper’in *Açık Toplum ve Düşmanları*, adlı eserinden aktarılmıştır. (*Devlet*, 564a, 565c); Popper, a.g.e. s. 265.

iktidar olma fırsatı bulan partilerde başarısızlık ya da ayrılmayı gerektiren durumlarda değişim kolayca gerçekleşebilmektedir. Avrupa'nın demokratik geleneğinde Locke'la başlayıp Montesquieu ile tamamlanan "güçler ayrılığı ilkesi" ile sistemi güçlendiren uygulamayı bu konuda atılmış önemli bir adım olarak görmek gerekir. Platon'un kaygı duyduğu tehdit tamamen ortadan kalkmış olmasa da, tek yanlı yetki, egemenliğin *yasama, yürütme ve yargı* olarak kontrollü biçimde dağıtılmasıyla her kurum kendi sınırları içerisinde, kimi zaman da birbirlerini kontrol mekanizması olarak kullanılmasıyla büyük ölçüde azalmıştır. Popper'in şu ifadeleri bu bağlamda değerlendirilebilir: "*Özgürlüğü ortadan kaldırma yönündeki tehlikeleri en aza indirmenin en iyi yolu, yönetilenlerin devlet erkini elinde tutanları değiştirmeleri ve yerlerine farklı politikaları olan başka kişileri getirmelerini olanaklı kılan anayasal düzenlemeleri en önemli kurumlar olarak korumaktır*" (Magee, 1990, 74). Sözü edilen anayasal kurumların da zaman zaman "anayasal" sınırları zorlayarak "güç gösterisinde" bulunmaları onlarla ilgili kaygıları arttırmaktadır. Konuyla ilgili tartışmalar aşağıda ele alınacaktır.

**Hoşgörünün** de özgürlük gibi kendisini yok edeceğini öne süren Platon, bu konuda da, Demokrasinin ortadan kaldırılmasına yol açtığını öne sürdüğü gerekçeleri sıralar. Popper'a göre hoşgörüyü yok eden "hoşgörüsüz felsefeleri" ortadan kaldırmak yerine, akılcı kanıtlarla onlara karşı çıkılması gerekir. Hoşgörüsüzlüğe alışmış olanların, yandaşlarını bu akılcı kanıtları dinlememe yönünde, hatta onları fiziki müdahalelerle engellemeye çalışmaları durumunda onların bu hoşgörüsüzlüğünü de fiziksel güçle engellemek haklı bir nedene dayanmış olur (Magee, 72).

### Demokraside Güç Tartışması

Hiç kuşkusuz, demokrasinin kusursuz bir rejim olduğu söylenemez, her dönemde farklı "güç odaklarıncı" denetlenen, kimi zaman da aynı odaklarca "kullanılan" Demokrasi, birbirini dengelemesi gereken güçlerin, orantısız kullanımı sonucunda kendisini yok eden bir sonuçla karşılaşabiliyor. İktidar olma gücünü kaybeden ve kolayca bu gücü yeniden elde demeyeceğini anlayan kesim ile iktidarı ele alanlar arasında Demokrasinin geleceği tartışması başlıyor. "İktidar olma" ya da "iktidarı paylaşma" mücadelesi, demokratik olmayan yollarla karşıtıını sindirmek ve gücünü kaybetmemek için çaba gösteren "derin güçler" doğrudan ya da dolaylı olarak "halk" arasında bir mücadele başlıyor.

Herhangi bir iktidar başka iktidarlara dengelenerek kurumsal denetim altında tutulmalı mı, tutulmamalı mı sorusu önemlidir. Egemenliğin, hiçbir kayıt ve koşula bağlı olmaksızın, halka ait olduğu kabul edilen olan bir yönetim biçiminde bu "koşulun" yerine getirilmesi, hangi gerekçeyle olursa olsun, müdahale edilmemesi gerekir. Demokratik yollarla demokrasinin yok edilmesi gibi örnekler Platon'u haklı çıkaracak gerekçeler ortaya koyabilir. Fakat, bir iki "kötü örnekten" yola çıkarak Demokrasiye müdahale etmek beklenmeyen sonuçlara neden olmaktadır. Salt demokrasilerde, siyasal iktidar egemenliği halk adına elinde bulundurur. O halde iktidarı da halk denetlemelidir. Seçim, iktidarı gerektiği biçimde kullanamayan seçilenleri denetlemek, yeniden iktidara getirmek ya da uzaklaştırmak konusunda tek

seçenek olmalıdır. Yazılı yazısız bütün kurallar, kuramsal olarak böyle olsa da uygulamada buna uyulduğu pek görülmemiştir (Popper, 1994, 124).

### Demokrasinin Ayırt Edici Özelliği ya da Seçilmiş İktidarın Denetimi

Seçilmiş siyasal iktidara, yönetme hakkını yerine getirmesi için yasalar tarafından güvence verilirken, kendisini desteklemeyen gruplara karşı da bir sorumluluk yüklenmektedir. İktidara oy vermeyen, Popper'in "azınlık" olarak adlandırdığı gruplar, hiçbir ayırım gözetmeksizin "iktidar"ın dikkate almak zorunda olduğu, kendilerine en az iktidar yanlıları kadar, çoğunluğun yok edemeyeceği özgürlük verilmesi gereken kitledir ve çok önemlidir. "**Azınlıklara, çoğunluk kararıyla yok edilemez özgürlük hakkının verilmesi için**" (Popper, 2001, 225-226), birey aklının tam ve özgürce kullanılabilmesinin önkoşulu olan siyasal özgürlüğün sağlanması ve korunması için her türlü özveriyi göstermek demokrasinin gereğidir (Popper, 2001, 225). Platon'un: "Belli bir kesimin hizmetinde olanlar yurttaş değil partizandır" (Platon, 1998, 717/b I/116), sözü iktidarın her kesimin hizmetinde olması gerektiğini açıkça ifade eder.

Popper, Demokrasiden, yalnızca hükümetlerin hükmedilenlerin çoğunluğu tarafından seçilmelerini anlamamaktadır; çünkü bu görüş, onun "demokrasi paradoksu" dediği şeye yol açar. **Çoğunluk, özgür kurumlara inanmayan ve işbaşına gelince hemen her zaman onları yıkan faşist ya da komünist partisi gibi bir partiye oy verse ne olacaktır?** Kendisini çoğunluk oyuyla hükümet seçeneğine bağlamış olan bir kimse, böyle bir durumda çözümsüz bir çıkmaza düşer: Faşist ya da Komünist partisinin başa geçmesini engellemek, ilkelerine aykırı hareket etmek demektir; ama onlar işbaşına geçerlerse de Demokrasiye son vereceklerdir (Magee, 71). Popper'a göre "*Özgür kurumları koruma yanlısı olan bir kimse, onları kendi kendisiyle çelişkiye düşmeksizin, ister azınlıklardan ister çoğunluklardan, hangi yönden gelirse gelsin, her türlü saldırıya karşı koruyabilir*" (Magee, 71). Gelebilecek tehdidin türüne göre strateji geliştirerek Demokrasiyi korumak ve kollamak meşrudur. Popper'ın, sosyal demokrasi anlayışını ortaya koyan şu ifadeler önemlidir: "*Özgürlüğü ortadan kaldırma yönündeki tehlikeleri en aza indirmenin en iyi yolu, yönetilenlerin devlet erkini elinde tutanları değiştirmeleri ve yerlerine farklı politikaları olan başka kişileri getirmelerini olanaklı kılan anayasal düzenlemeleri en önemli kurumlar olarak korumaktır*" (Magee, 74).

Devlet, insana hizmet etmek ve daha mutlu yaşamasını sağlamak için organize edilmiş bir oluşumdur. Ancak, yine insanların keyfi davranış ve yönlendirmelerinden kurtulmak için devletteki her birimin kurumsallaşması, yöneticilerin değişmesiyle çok köklü değişikliklerin olmaması gereklidir. Kurumsallaşma, gücün tek elde toplanmasına engel olduğu gibi, çok güçlü bir yapı da oluşturabilir. Seçimle işbaşına gelen siyasal iktidarlar, güçler ayrılığı ilkesine uyarak "devleti" uyum içerisinde sürdürmek zorundadırlar. Devletin düzgün ve hukuka uygun bir biçimde oluşturduğu kurumlarla uyum içerisinde çalışmak gerektiğine inanmak ve uygulamak da siyasal iktidarın görevidir. Eğer iktidar başka güçlerce dengelenmezse, Platon'un, Demokrasinin anarşinin ve kötü yönetimin kaynağı olduğu düşüncesini haklı çıkaracak sonuçlar ortaya çıkar. Bu kaygılardan yola çıkılarak, modern demokrasilerde her tür iktidarın başka kurum tarafından denetlenmesi gereğine inanılmıştır. Popper: "**Kurumlar kaleler gibidir. Hem iyi düzenlenmiş, hem de insanlarla iyi donatılmış olmaları lazımdır**"

der (Popper, 1994, 128). Burada, Montesquieu'nün, Locke'un *The Second Treatise on Civil Government* adlı eserinden yararlanarak geliştirdiği güçler ayrılığı ilkesini hatırlamakta yarar var.<sup>3</sup>

Tarihin hiçbir döneminde iktidarlar denetsiz olmamıştır; mutlak ve engelsiz bir siyasal iktidar da olmayacaktır. Bir insanın, kendisi dışındakilere hâkim olacak fiziksel bir güce sahip olmadığı sürece yardımcılarına dayanmak zorunda olduğu görüşünü savunan Popper'a göre, "en güçlü tiran bile, gizli polisine, maiyetine ve cellâtlarına dayanır. Bu dayanma da onun iktidarının ne denli büyük olursa olsun denetsiz kalmadığı ve onun ödünler vermek, bir grubu ötekine karşı oynamak zorunda olduğu anlamına gelir. Demek ki, onunkinden başka siyasal güçler, iktidarlar vardır ve o, ancak bunları kullanmakla ve doyurmakla yönetimini yürütebilir (Popper, 1994, 124). Ancak, bu meşruiyet de başka sorunlar üretmektedir. Örneğin, Demokrasinin yeterince gelişmediği ülkelerde, devletin gerçek sahibi olduğunu öne süren kurum ya da kuruluşlar, Demokrasi ve hukuk dışı uygulamalara girişirler. Dikensiz gül bahçesi isteyen siyasal iktidar, sayısal çoğunluğunu kullanarak, yasamayı da yanına alıp kendine uygun bir hukuk devlet düzeni kurmaya çalışabileceği gibi, asker ya da yargı denilen meşru başka güçler de, meşruiyet sınırını zorlayacak başka uygulamalara girişebilirler. İdeolojik tutuculuklara mahkum edilen her kurum, sahip olduğunu öne sürdüğü anayasal gücü kayıtsız ve koşulsuz kullanma yoluna gidebilir. Voltaire'in dediği gibi ideolojik bağnazlık da çok tehlikelidir. İdeolojik bağnazlık, ister seçilenlerden isterse devletin bürokratik kesimlerini oluşturan kurumlardan, kimden gelirse gelsin tehlikelidir.<sup>4</sup> Türkiye'de, kendilerini denetlenemez sayan kurumların hukuk dışı uygulamaları olduğu bilinen bir gerçektir. Yasamayı istediği gibi yönlendiren siyasal iktidarın da, demokrasiye müdahale eden askerin de anayasal sınırları aşarak kendine olan güveni sarsan yargının da aynı ölçüde eleştirilmesi gerekir. İktidarını kaybetmek istemeyen her bir otoritenin hoşuna gitmese de, "güçler ayrılığı" ilkesi demokratik deneyimin ulaştığı en değerli noktadır.

Seçilmiş iktidarın denetimi de yine yasalarla belirlenen seçimler aracılığıyla olmalıdır. "Açık toplum gerçekleşecekse, bunun en temel gereği, işbaşında olanların akla yakın aralıklarla ve şiddete başvurulması gerekmeksizin uzaklaştırılabilmesi ve yerlerine, başka politikaları olan kimselerin getirilebilmesidir"(Magee, 71). Bunun sağlanması da, alternatif oluşturabilecek güçlerin anayasal güvenceye her türlü örgütlenme hakkına sahip olması ile mümkün olabilir. Basın yayın araçları, eğitim, vb. yollarla iktidar konusunda halk aydınlatılmalı ve gerekli değişikliklerinin önü açılmalıdır. "*Hoşgörü ya da özgürlük mutlak değil; en uygun (optimum) bir değerdir;*

<sup>3</sup> Montesquieu, konuyla ilgili düşüncelerinin çoğunu Locke'un *Traite du Gouvernement Civil* adlı yapıtından aldığını belirtir. Bkz. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul, 2004, XI. kitap, VI. madde, s. 156. Locke'un söz konusu denemesi için şu bağlantıya bakılabilir: <http://www.constitution.org/jl/2ndtreat.htm> (18.11.2009)

<sup>4</sup> Voltaire, dini fanatizmden başka bir de soğukkanlı bağnazlar vardır, der ve şöyle devam eder: "Bunlar, kendileri gibi düşünmemekten başka suçu olmayan insanları ölüme mahkûm eden yargıçlardır... Bağnazlık insanın beynini sarmaya görsün, artık hastalık şifasız gibidir... Bu salgın hastalığa karşı gitgide yayılarak, sonunda insanların ahlakını yumuşatan, hastalığın bunalımlarını önleyen felsefi düşünceden başka ilaç yoktur..."Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul, 2001, s. 14.

*çünkü var olması isteniyorsa sınırlanması gerekmektedir. Varlığının tek güvencesi olan hükümet karışması ise tehlikeli bir silahtır, hükümet karışması hiç olmazsa ya da ya da az olursa, özgürlük ölür; çok fazla olursa, yine ölür. Bu bizi, demokrasinin onsuz olunmaz koşulu olarak yönetilenlerin yönetenleri denetlemesinin kaçınılmazlığı konusuna geri getiriyor. Demokrasi etkili olacaksa, hükümettekilerin işbaşından uzaklaştırılabilmeleri olanağı bulunmalıdır” (Magee, 73).*

### Yasaların Üstünlüğü

*Devlet (Politeia)'de önerdiği, filozof-kralların yöneteceği ideal devlet anlayışından Yasalar (Nomoi)'da, büyük ölçüde, vazgeçen Platon, bu eserde ise yasaların üstünlüğünden söz eder ve otoriteyi yasalara verir. Platon'un, “kutsiyet” atfederek abarttığı bu “kanun devleti”nin, bugün kullanılan “hukuk devleti” vurgusunun temelleri sayılabileceği söylenebilir. Ona göre, yasalar yöneticilerin üstünde olmalıdır. İktidarı eline geçirenler karşıları aleyhine, kendileri lehine yasa oluşturamazlar; bu tür bir yaklaşım devletin sonunu getirir. Çünkü, der Platon; “bir devlette yasa güçsüzse ve çığneniyorsa yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstünseyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtulur ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur”(Platon, 1998, 715/d, I/117). Yönetimi her eline geçirenin kendi konumunu güçlendirmesi için yasa çıkarmasının Platon tarafından iyi karşılanmadığı görülüyor (Platon, 1998, 714/c, I/115). İktidarda bulunan siyasal partilerin, yeterince uzlaşma aramaksızın engel gördüğü her yasayı değiştirmeye çalışması bu bağlamda değerlendirilebilir. Yasalar, özellikle de anayasalar, birer uzlaşma metni olarak değerlendirilirler; dolayısıyla yasalar değiştirilirken geniş bir uzlaşma sağlanması, çoğunluğun dayatması biçimine dönüştürülmemesi gerekir.*

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'in de devlet erkinin kimin elinde olması gerektiğine ilişkin soruya, halkın, varlıklı sınıfların, iyilerin, iyilerin en üstünü olan tek bir kişinin mi yoksa bir tiranın mı olduğu sorusunu sorduktan sonra her birinin eleştirilebileceklerine işaret eder ve halkın yönetimi konusunda şu çekinceleri ortaya koyar: “Tutun ki, en büyük yetke halktadır dedik; fakat halk sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını mülkünü kendi arasında paylaşırsa, bu adaletsizlik değil midir? Bu işlem, egemen erkin geçerli bir kararıyla yapılmıştır, ama ona adaletsizliğin doruğundan başka ne ad verebiliriz? Sonra, çoğunluk her şeye el atarak azınlığın malını mülkünü paylaşırsa, bu besbelli devletin yıkılmasına varır”(Aristoteles, 85-86). Aristoteles'in öne sürdüğü kaygıların bir kısmı bugün geçerli olmasa bile, çoğunluk kararıyla kimi adaletsizliklerin yaşanabileceğine ilişkin kaygısı yerindedir. Bu kaygı, Platon ve Aristoteles'in “halkın iktidarı” söyleminde haklı olarak öne sürdükleri eleştirel görüşlerdir. Filozofların yaşadıkları dönemin koşulları ve halkın çok bilinçsiz olması onları böyle bir demokrasi eleştirisine götürmüştür.

### Demokratik Seçimlerde Seçkin Oy, Sıradan Oy(!)

Popper'in da güçlü bir biçimde vurguladığı gibi, hem antik çağda hem de günümüzde, “**elitlik, pratik siyasi bir sorun olarak içinden çıkılmaz bir problemdir**” (Popper, 2001, 241). Üzerinde fazla düşünmeden ele alındığında,

seçimlerde oy kullananlar arasındaki eğitim, sosyal ve siyasal statülerle bağlantılı entelektüel farklılıkların seçimde eşit muamele görmesine yönelik itirazlar kabul edilebilir gözükür. Bu nedenle olacak, hemen her dönemde bu uygulamaya itirazlar yükselir. Bizde de zaman zaman örneklerine rastlanan bu çıkışı Popper şu ifadelerle değerlendirir: “Aydınlarımız ve yarı aydınlarımız, ‘Nasıl olur da benim verdiğim oy, sıradan bir çöpçünün verdiği oyla aynı tutulur?’ Cahil kitleye göre ileriye daha iyi gören ve bu nedenle büyük siyasi kararlarda daha etkin olabilecek hiç mi seçkin beyin yoktur?” biçimindeki sorularıyla karşımıza çıkarlar. Buna vereceğim yanıt, aydınların ve yarı aydınların ne yazık ki her koşulda fazlasıyla etkin olduklarıdır. Kitap ve gazetelerde yazı yazarlar, öğretirler, konferans verirler, tartışmalara katılırlar ve siyasi partilerin üyeleri olarak etkin rol oynarlar. Burada aydının, herhangi bir çöpçüden daha etkin olmasını, doğru bulduğumu asla söylemiyorum. Çünkü iyilere ve bilgelere tanınan Platoncu egemenlik hakkının, kesin olarak reddedilmesi gerektiği kanısındayım. Akıllılığın ve akılsızlığın kararını kim verecek? Çarmıha gerilenler en bilgeler ve en iyiler – ve aralarında bilge ve iyi olarak kabul görmüşler – değil miydi? (Popper, 2001, 241). Pratikte kimi sorunlar ortaya çıkarsalar ve bu sorunlar zaman zaman çok rahatsız edici boyutlara varsa da yapılacak çok şey yoktur. Bu anlamda ilkesel olarak Popper’ın haklı olduğu vurgulanmalıdır. Burada da bir paradoks var gibi gözükmektedir. Yönlendirilmeye her zaman müsait olan “halk” ile bir biçimde “seçkin” olarak nitelenen kişi(ler) arasında dolaylı-dolaysız iletişim her zaman vardır. Popper’ın, “aydınlar yarı aydınlar” dediği kesimin halkı olumlu yönde bilgilendirmesi, bilinçli tercih yapmada yardımcı olması doğal kabul edilemez mi? İçinden çıktığı halka ve haklarına sahip çıkmak, eğitim alma hakkını şu ya da bu sebeple kullanamayan kesimlerin temsilcisi ve sözcüsü olmak demokratik açıdan sakıncalı mıdır? Bu sorulara olumsuz yanıt verilmesi durumunda Popper’ın yol göstericiliği de anlamsız olur. Daha da ileri bir yorumla, eğitim ve öğretimin bir anlamının olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bu durumda, seçim yapma konusunda bilgilendirilenler dışında da oy kullanan bir kesim mutlaka bulunacaktır; onların durumları da tartışmanın hiç bitmeyeceğini göstermektedir. Demokrasinin iş başında olması isteniyorsa bu “sakınca” hep olacaktır. Popper’ın “insancıl” gerekçelerle savunduğu “herkesi eşit görme” teoride olması gereken bir durumdur; kimi zaman gerekçeleri değişebilirse de itirazlar sürecektir.

Son yıllarda Türkiye’de de “seçkin davranma” tavrına daha sık rastlanmaktadır.<sup>5</sup> Ancak, bu tavrın daha sert karşı bir tepkiye dönüştüğü, sonra da kalıcı, toplumu değiştirici, dönüştürücü bir görüntü ortaya çıkardığı gözlenmektedir. “Tepkisel oy vermenin yaygın olduğu” ülkemizde, asıl değerlendirme ölçütleri yerine “duygusal” karar vermelerin belirleyici olduğuna dair güçlü işaretlere tanık olunmaktadır. Bu

<sup>5</sup> Bu seçkin tavrı Şerif Mardin’in şu değerlendirmeleri özetliyor: “Batı’da bu mozağin yarattığı rahatsızlığı kaldırmaya yönelik tekliflerden biri 19. yüzyılda geliştirilen toplumu topyekûn değiştirme fikriydi ve şüphesiz bu fikrin Cumhuriyet rejiminde bir yankısı olmuştur. Uzun yıllar aydınlarımız kendi toplumlarını temelden değiştirmek isteğiyle yaşamışlardır.” “Toplumun temelden değiştirilmesi fikri, toplumu modern ve dikensiz gül bahçesi yapma idealidir. Siyasetimizin kulağına küpe olsun: dikensiz gül bahçesi yoktur. Siyasetin anlamı, mevcut sosyal yapıyı bir olgu olarak kabul ettikten sonra bu olgu ile diyaloga geçmektir. Türkiye’de siyasete taraf olanların birbirlerini birer veri olarak kabul etmesi demokratik politikanın ilk adımıdır.” Şerif Mardin, “Otorite ve Kompromi”, Demokrasi Sempozyumu, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayını, İstanbul, 2007, s. 16.

tepkisel oyun oranının saptanması çok kolay değildir kuşkusuz. Bütün seçim sonuçlarını böyle değerlendirmek sağlıklı sonuçlara götürmez. Çok yakın zamana kadar, daha az tabana sahip olduğu görülen siyasal akımların gittikçe kökleşen ve güçlenen bir biçimde iktidarı ele almalarının gerekçeleri değişik açılardan analiz edilmelidir. Türkiye'de son birkaç yılda yaşanan demokratik süreç, tek yanlı çözümlerinin sağlıklı olmadığına ilişkin ipuçları vermektedir. "Bilinçsiz" olduğu öne sürülen halkın, bir seçimde iktidara getirdiği partiyi bir sonraki seçimde çok açık farkla iktidardan uzaklaştırdığı görülmüştür. Aksi iddialara karşın, seçmenlerin oldukça pragmatik davrandıkları, gündemlerinde olmayan konulara ve tehditlere aldırış etmedikleri görülmüştür.

## SONUÇ

Demokrasi'nin, bütün kural ve kurumları ile uygulanabilirliği konusunda ciddi kuşku bulduğuna söylemek, bir kötümserlik anlamına gelmemelidir. "Demokrasi çok iyidir ama benim görüşüm iktidarda olursa" biçiminde dile getirilen, yalın eleştirel ifadeyi haklı çıkaracak sayısız örnek bulunabilir.<sup>6</sup> Bu tür bir anlayışın egemen olduğu bilindiğine göre, teorik olarak demokrasinin "mükemmel bir yönetim biçimi olduğu" iddialarının pratik bir geçerliliği olmadığı haklı olarak ileri sürülebilir.<sup>7</sup> "Mükemmel yönetim biçimi" aramak yerine, Batı'da uzun bir geçmişi olan Demokrasinin, insanı daha mutlu nasıl yapabileceğinin yollarını aramak gerekir. Olmuş ve olması muhtemel gelişmeleri başarılı bir çözümlenmeye tabi tutan Popper'in ifadesiyle: "**kim yönetmeli**" sorusundan çok "**kötü yönetimi nasıl en aza indirebiliriz?**" Sorusunu sorup, bu yönde çaba harcamak daha uygun olacaktır.

Popper, "**özgürlüğün düşmanları, onu savunanları her zaman yıkıcılıkla suçlamışlardır,**" der (Popper, 1994, 94). Onun ve başkalarının yakınmasına çözüm olması umuduyla, insanların farklı özgürlük taleplerinin, bölücülük, yıkıcılık yaftasıyla çığnemediği, "**devletin sahibi olma hakkını**" ve ayrıcalıklarını nereden aldıklarını bir türlü açıklayamayan ve her dönemde farklı isimlerle sahneye çıkan zihniyetin olmadığı bir toplum hayal edilebilir. Çünkü içinde yaşadığımız çağ bir

<sup>6</sup> Görünürde kimin demokrat, kimin anti demokrat olduğuna karar vermek olanaklı değildir. Her birey ya da grup, sınırlarını kendisinin belirlediği bir demokrasi öngörür ve bilinç altındaki düşüncesini gerçekleştirme yolunda demokrasiyi kullanır. Örneğin, teokratik yönetimden kaygılanan biri, çok rahat bir biçimde "laik olmadan demokrat olunamayacağını" öne sürerken, karşı tarafta olan birisi de dindarlıkla laikliğin bir arada bulunamayacağını savunabilir; bir başkası ise, gerçek demokrasinin kişilerin din ve inanç özgürlüklerini bütünüyle yaşamalarına olanak veren bir sistem olduğunu öne sürebilir. İşin en kötüsü, grupların birbirlerine olan güvensizliğini, karşılıklı bir samimiyet sorgulamasına dönüştürmeleridir.

<sup>7</sup> Demokrasinin "olmazsa olmazları" olarak bilinen **egemenlik, yurttaşlık, özgürlük, mülkiyet hakkı, yasama, yürütme, temsil, güçler ayrılığı** gibi temel kavramlar ve bu kavramların işaret ettiği kurumların eksiksiz işlediğini söylemek olanaklı değildir. Demokratik uygulamaları örnek gösterilen Avrupa ülkeleri için Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları*, Amerikan Demokrasisi için de, C. Wright Mills'in *İktidar Seçkinleri* (Bilgi yayımevi İstanbul, 1974) adlı eserler okunduğunda Platon'un demokrasi paradoksları ile tartışılan, bu "en iyi yönetim biçiminin" olanağı, devleti yöneten güçlerin anti demokratik karar ve uygulamaları konusundaki kaygılara hak verilecektir.



**ölçüde buna izin verebilir. Bu konuda, Magee'nin, Popper'in siyasal beklentilerini analiz ettiği şu değerlendirmesi dikkat çekicidir:** "İçinde yaşadığımız yüzyılda başka zamanlardan daha çok olmak üzere yaygınlıkla inanılmaktadır ki, usallık, mantık, bilimsel yaklaşım, bir bütün olarak merkezi biçimde örgütlenmiş, planlanmış ve düzenlenmiş bir toplum gerektirmektedir... Usallık, mantık ve bilimsel bir yaklaşımın hepsi de, birbiriyle bağdaşmayan görüşlerin ileri sürülebildiği ve çatışan amaçların izlenebildiği "açık" ve çoğulcu bir topluma işaret etmektedirler; içinde herkesin sorun durumlarını araştırmakta ve çözümler önermekte ve başkalarının –en önemlisi de, hükümetin- önerdiği çözümleri eleştirmekte özgür olduğu bir toplum; her şeyin üstünde de hükümet politikalarının eleştirinin ışığında değiştirildiği bir toplum"(Magee, 70).

Aristoteles'in: "iyi bir yurttaşın hem yönetme hem de yönetilme bilgi ve yeteneği olmalıdır" (Aristoteles, 79) ifadesiyle dile getirdiği gibi, Yurttaşların hem yönetme hem de yönetilme yönünde yeterince eğitilip, bilinçlendirilebildiği toplumlarda demokrasinin "yaşanılabilir" bir çevre yaratmada uygun bir yönetim biçimi olduğu belirtilmelidir.

Toplumda rol alan, asker, sivil, eğitimci, usta, çırak, siyasetçi vb. herkesin doğasına uygun olan ve üzerine düşen kendi işini yaptığı bir toplumda demokratik bir yönetim neden beklenmesin? (Popper, 1994, 95). **"Demokrasiyi, demokratik bir devletin siyasal yetersizlikleri yüzünden suçlamak hata olur. Suçlanması gereken bizleriz, yani demokratik devletin yurttaşlarıdır. Demokratik kurumlar kendi kendilerini iyileştiremezler; onları düzeltme sorunu her zaman, kurumlardan çok, kişilerin sorunudur," diyor Popper, haklı olarak! (Popper, 1994, 128).**

Demokratik hak ve özgürlüklere en çok sahip çıkması beklenen bu demokratik erdemleri partilerinde uygulaması beklenen parti liderlerinin, kendi partisinin mutlak egemeni olduğu ülkemizde, iktidara geldiğinde de aynı şeyi yapıp ülkenin mutlak egemeni olma hevesine şaşımamak gerekir. Demokratik haklarının kimi kurumlarda engellendiği yakınmalarını, **"kendine demokrat"** tavrın bir göstergesi olarak değerlendirmek ve bir başka paradoksa işaret etmek gerekir.

### Kaynakça

- Aristoteles**, (2005) *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Kempski**, Jürgen v. (2001) *"Siyaset Felsefesi"* çev. Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, içerisinde, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Magee**, Bryan, (1990) *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay, İstanbul.
- Mardin**, Şerif, (2007) *"Otorite ve Kompromi"*, Demokrasi Sempozyumu Kitabı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayını, İstanbul, s. 16.
- Montesquieu**, (2004) *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, İstanbul.
- Platon**, (1992) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Platon**, (1998) *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Popper**, Karl R. (2001) *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri, çev. İlknur Aka, İstanbul.

**Popper**, Karl, (1994) *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük, (1998) Ankara, s. 552.

**Ruben**, Walther, (1947) *Felsefenin Başlangıcı*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

**Voltaire**, (2001) *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay, İstanbul.

Habip TÜRKER\*

## Husserl’de Psikolojizm Eleştirisi

### Özet

Bu makale görüngübilimin gelişiminde belirleyici bir rolü olan Husserl’in psikolojizm eleştirisini ayrıntılı olarak, tüm yönleriyle ortaya koymakta ve analiz etmektedir. Burada onun felsefe tarihine ilişkin gerekçelendirilmemiş sözleri eleştirilirken, psikolojistlerle alakalı olarak belirlediği üç önyargıyı analiz etmekte ve son iki önyargının temelde birinci önyargıya indirgenebileceğini savunmaktadır. Husserl’in savunduğu mantık anlayışının temelde Platoncu olduğunu belirtmekte, ancak onun deneyimi bilgiden dışlamadığını ve deney-bilgi ilişkisinde Kant’tan farklı düşünmediğinin altını çizmektedir. Husserl, zihnimizin doğa yasalarını önsel olarak kurma imkanı olmadığını belirterek, mutlak bilginin asla deneysel alanda elde edilemeyeceğini, fakat saf mantığın yasalarıyla *mathesis pura*’nın yasalarını içeren saf kavramsal bilginin alanında elde edileceğini savunur.

### Anahtar Sözcükler

Görüngübilim (Fenomenoloji), Husserl, Psikolojizm Eleştirisi, Doğalcılık, Mantık.

## The Critique of Psychologism in Husserl

### Abstract

This essay aims to elucidate Husserl’s criticism of psychologism in detail, while Husserl’s unjustified remarks on the history of philosophy is criticized. The essay analyzes the three basic prejudices which are pointed out by Husserl and defends the reducibility of the last two prejudices to the first one. It expresses that Husserl’s conception of logic is platonic, but it underlines that Husserl does not exclude experience from knowledge, and that he agrees with Kant saying that all knowledge begins with experience. Husserl says that causal laws cannot be known apriori or established by our insight. Therefore, absolute knowledge cannot be achieved from empirical area. We can get absolute knowledge only from the area of pure conceptual knowledge.

### Key Words

Phenomenology, Husserl, Criticism of Psychologism, Naturalism, Logic.

---

\* Yrd. Doç Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Edmund Husserl'in (1859-1938) psikolojizmden görüngübilime (fenomenoloji) giden felsefi yolculuğunda psikolojizm ve tarihselcilik eleştirisi önemli bir rol oynar; özellikle psikolojizm veya bilimsel akılcılık eleştirisi 20.yüzyıl Kıta Avrupası felsefesi açısından da çığır açıcıdır. Husserl'in söz konusu eleştirisini getirdiği ve aynı zamanda yeni bir felsefe yapma tarzının da habercisi olan iki ciltlik *Mantık Araştırmaları* adlı çalışması görüngübilim geleneğinde bir başyapıt olma özelliğini hala korumaktadır. Bununla birlikte söz konusu eserin Husserl'in diğer eserleri arasındaki konumu tartışma konusu olmuştur. Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'ndaki betimsel görüngübilimine daha fazla değer atfedenler, görüngübilimin uzun tarihinde onun bir başlatıcı olarak önemine dikkat çekerler. Zira Husserl'in ilk dönemdeki ve kimilerine göre gerçekçi görüngübilimini terk edip, tekbenci bir idealizme, dünyasız bir özne felsefesine ve diyalektik olmayan, verimsiz bir aşkın yönetime saplandığı yönündeki kanaat Heidegger sonrası görüngübilimde yaygın hale gelmiştir.<sup>1</sup> Ancak Husserl'in sağlığında yayımlanmamış çalışmaları yayımlandıkça ve eserleri daha itinalı bir şekilde incelendikçe, onun ilgi alanının genişliği ve söz konusu yargıların yanlışlığı ortaya çıkmaktadır. Husserl *Mantık Araştırmaları*'nın uzun felsefi yolculuğunda sadece bir başlangıç olduğuna inanmıştır. Nitekim onun aşkınsal görüngübilimden (transcendental fenomenoloji) son dönem görüngübilimine kadarki fikirlerinin nüvelerini *Mantık Araştırmaları*'nda görme olanağı vardır. Burada genel olarak Husserl görüngübilimini sadece atıflarla da olsa tartışmak konumuzun sınırlarını fazlasıyla aşacağından, yalnızca onun psikolojizm eleştirisini *Mantık Araştırmaları* ve *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'deki fikirleri üzerinden ele almakla yetineceğiz.

Psikolojizm en geniş anlamıyla mantık ilkelerini, metafiziği, bilgebilimi (epistemoloji), hatta etiği, tüm felsefi kavram ve sorunları psikolojik görüngüler olarak gören ve öznel psikolojik deneyim açısından açıklamaya çalışan felsefi yaklaşımdır.<sup>2</sup> Husserl'in pozitivizme karşı savaşımı onun psikolojizm ya da doğalcılık (natüralizm) eleştirisi olarak bilinir. Doğalcılığı temelde kuşkucu bir eğilim olarak gören Husserl, bu bağlamda tarihselciliği de doğalcılıkla akraba görür. Husserl en ayrıntılı psikolojizm eleştirisini *Mantık Araştırmaları*'nın birinci cildinde yapmıştır. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'nin önemli bir kısmı yine doğalcılık eleştirisine ayrılmıştır. Husserl'in söz konusu eserinde haklı olarak belirttiği gibi felsefenin kesin bir bilim olma savı sadece modern zamanlara özgü bir durum değildir. Gerek ilkçağ gerekse ortaçağlarda felsefenin bizi kesin bilgiye ulaştırmada en uygun yöntemi sunan bir bilim olduğu dile getirilmiştir. Ancak Husserl yine de felsefenin hiçbir zaman bu iddiasını yerine

<sup>1</sup> Roman Ingarden'in erken Husserl'i bir gerçekçi olarak değerlendirdiği ve onu hangi saiklerin aşkınsal idealizme götürdüğünü ele aldığı eseri için bkz. Roman Ingarden, *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, trans. by Arnor Hannibalsson, Deen Haag: Martinus Nijhoff, 1975. Ayrıca Hubert Dreyfus'un Husserl'i *internalist* olarak betimleyen, ondaki anlamın tamamen zihinsel olup, dış dünyadan kopuk olduğunu ileri sürdüğü eser için bkz. H.L. Dreyfus ve H. Hall (ed.), **Husserl, intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press, 1982; Dan Zahavi'nin söz konusu iddialara yönelttiği eleştiriler için bkz. Dan Zahavi, *Edmund Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press, 2003, s.56 vd.

<sup>2</sup> Dale Jacquette, *Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics and Epistemology*, "Metaphilosophy", Vol. 32, No. 3, April 2000, p.1. Genel olarak bir psikolojizm tartışması için de bkz. A.g.e. pp.26-178.

getiremediğini savunur. Çünkü bilim dediğimiz şey problemleri, yöntemi belli olan, öğrenilebilir ve öğretilen bir şeydir. Oysa felsefede nesnel olarak kavranmış ve gerekçelendirilmiş fikirler (objektiv begriffenen und begründeten Einsichten) yoktur; bu yüzden de felsefe öğrenilmez. Eşdeyişle, felsefenin henüz ne kavramsal olarak sınırları iyice belirlenmiş ne de anlam bakımından problemleri, yöntemleri ve teorileri tam anlamıyla aydınlatılabilmıştır; hatta Husserl felsefenin *mükemmel olmayan bir bilim* (eine unvollkommene Wissenschaft) olduğunu değil, henüz *bir bilim olarak bile başlamadığını* söyler. Çünkü felsefede nesnel olarak gerekçelendirilmiş en küçük bir teorik içerik yoktur. Burada A'dan Z'ye her şey tartışmalı olup her tavır bireysel bir kanaat, okul görüşü ve bakış açısı meselesidir.<sup>3</sup>

Husserl'in felsefe tarihiyle ilgili gerekçelendirilmemiş bu sözlerinin fazlasıyla afaki olduğu ortadır. Açıkçası Husserl tüm bir felsefe tarihini bilim dışı ilan etmekte, bir nevi “edebiyat” olarak yorumlamaktadır. Onun tarihte pek çok dâhinin felsefenin doğrudan kendi alanıyla ilgili hususlarda yaptığı, tutarlı, iyi gerekçelendirilmiş katkılarını göremiyor olması şaşılacak şeydir. Felsefede “nesnellik” aranacaksa bu bağlamda aranmalıdır. Ne var ki Husserl'in tüm bir felsefe tarihiyle ilgili söyledikleri ilk defa onun tarafından dile getiriliyor değildir. Husserl'in arzuladığı kesinlik idealini daha 17.yüzyılda sloganlaştıran Descartes kendinden önceki tüm felsefelerin felsefi ya da bilimsel kesinlikten yoksun olduğunu iddia eder.<sup>4</sup> Ayrıca Husserl, zamanına kadarki tüm bir felsefe tarihini bilim dışı ilan etmekle pozitivistizmle ve hususi olarak August Comte'la aynı çizgide buluşmaktadır. Comte'un bilim değil, metafizik diye değersizleştirdiği felsefe tarihi Husserl'de bireysel kanaatler tarihi ya da bir edebiyat türü olarak yorumlanır. Husserl'in felsefe tarihine yönelik bu eleştirileri ciddi bir haklılık zemini olmayan afaki değerlendirmelerdir.

Doğalcılığa olan onca nefretine ve çok başarılı eleştirisine rağmen, Husserl çağının bilimsel kesinlik idealini paylaşır; onun hem *Mantık Araştırmaları*'nda hem de *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*'de özsel bir karşıtlığına rağmen, pozitivistizmle bazı tavır benzerlikleri görülür. Pozitivistizm kabaca bilgiyle ilgili tüm sorunların doğabilimsel yöntem modeliyle çözülebileceği inancını, olguların mekanik sebep-sonuç gözlemlerine dayalı bir anlayışı ifade eder. Duyu verileri karşısında tam bir dogmatik tavır sergileyen pozitivistizm nesnellik iddiasını da doğrudan bu yönetime dayandırır. İşte pozitivistizmin olgu temelinde hedeflediği nesnel bilimi Husserl *Mantık Araştırmaları*'nda idealite temelinde kurmaya çalışır. Onun bu bilim idealindeki yıldızları pozitivist felsefenin de öncülleri olan filozoflardır. İlkçağda matematiksel kesinlik modeline yaptığı vurgusuyla Platon ve doğrudan matematiksel, mekanik sistemi ve temelci (foundationalist) bilgisibilimiyle pozitivistizmi incelemiş olan Descartes, Husserl tarafından felsefenin kesinlik arayışında devrim yapan filozoflar olarak görülür. Ancak Husserl, Platon ve Descartes'ın yaptığı devrimleri daha çok negatif, yani sözde bilimselliği yıkan, ama

<sup>3</sup> Edmund Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 2007, s.8 vd. Not: Bu basım Abdullah Kaygı tarafından yapılan çeviriyle birlikte yayımlanmıştır. Çevirinin genel itibarıyla gerçekten başarılı olduğunu belirtmek isterim. Ancak elimde ayrıca bir Almanca baskı olmadığından bu kitaptaki Almanca metni kullandım. Dolayısıyla yaptığım tüm atıflar doğrudan Almanca metnedir.

<sup>4</sup> Bkz. Rene Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 1995, s.37-42.

yerine gerçek anlamda bilimselliği ikame edemeyen devrimler olarak yorumlar. Ona göre, Descartes’ta egemen olan bu kesinlik arayışı Kant ve Fichte’nin felsefelerinde de devam etmiş, ancak romantik felsefe tarafından sekteye uğratılmıştır.<sup>5</sup>

Husserl, Kant ve Fichte’ye duyduğu sempatiyi Hegel’den esirger. Kuşkusuz Hegel’in Husserl’in sempatisini kazanamamasının sebebi sadece temelci karşıtı (anti-foundationalist) olması değildir; hatta çok daha önemlisi onun (batı geleneğindeki ilk) tarihsel bir düşünür olmasıdır.<sup>6</sup> Bundan dolayı Husserl Romantik felsefeyle Hegelci felsefeyi modern felsefenin kesin bilim olma idealinden bir sapma olarak görür. Özellikle Hegelci felsefenin, felsefeyi çağın tiniyle ilişkilendirmesinin ve o şekilde her zamandaki felsefeye bir haklılık payesi vermesinin bir kuşkuculuk içerdiğini savunur. Böylece Hegel felsefesi Husserl nazarında adının önündeki “mutlak” a karşın bir “göreci” felsefe olur, hatta Husserl, Hegelci felsefenin bu “kuşkuculuğunu” dünya-görüşü felsefesinin hazırlayıcılarından biri olarak kabul eder. O, felsefenin amacının belli bir çağın ya da dönemin dünya görüşü değil, tüm zamanlar için geçerliliğini koruyacak olan bir bilim olmak olduğunu savunur. Bu bakımdan Husserl doğalcılık ve tarihselcilik karşıtı iddiasında olmasına rağmen dünya-görüşü (Weltanschauung) felsefesini (bir bilim olarak) felsefenin dışına iter.<sup>7</sup>

Böylece Husserl 20.yüzyılda felsefenin bir bilim olması yönündeki en büyük iki engelin doğalcılık ve tarihselcilik olduğunu iddia eder. Husserl doğalcılığı felsefeyi bir bilim olarak kurma amacı gütmesine rağmen, tarihselcilikten daha tehlikeli sayar. Çünkü doğalcılık sırf deneysel bilim temelli yöntemiyle bu amacı gerçekleştirmek istemektedir. Bu eğilim olgu kafalı insanlar yetiştirebileceğinden Batı kültürü için tarihselcilikten çok daha tehlikelidir. Ancak Husserl’in eleştirileri hem doğalcı hem de tarihselci felsefenin kuşkuculuklarının arkasında yatan şeyin onların indirgemeci tavrı olduğunu imlemektedir. Yöntembilimsel ve bilgebilimsel bir tavır olarak tarihselcilik temelde insan bilgisinin tarihsel bir karaktere sahip olduğu savından yola çıkar. Özellikle doğabilimsel modelin insan bilimlerine uygulanmasına şiddetle karşı çıkarak, her çağın kendi biricikliği içerisinde, kendi paradigma ya da ilkeleriyle anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Çözen ya da kesin bir sonuca ulaştıran yöntem anlayışına karşı, görüngüyü tarihsel koşulları içerisinde *anlamayı* savunur. Bu noktada Husserl her şeyi psikofiziğe indirgeyen doğalcılıkla her şeyi tinselliğe ve tarihsel oluşuma indirgeyen tarihselciğin biçimsel olarak ortak bir noktada, yani indirgemecilikte ve görececilikte buluştuğunu düşünür.

Doğalcılığı kabaca tinsel ve ideal olan her şeyi doğal olana indirgeyen ve doğabilimlerinde kullanılan yöntemin tüm bilimler için mutlak bir model olduğunu savunan anlayış olarak tanımlayabiliriz. Bu anlamda doğalcılık pozitivizmle özsel olarak akrabadır. Husserl doğalcılığı ıralayan en önemli iki şeyin hem bilincin onun niyetsel (intentional) için verilmişlikleriyle beraber doğallaştırılması (Naturalisierung

<sup>5</sup> Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, s.11.

<sup>6</sup> Bunu yanında Husserl, Hegel felsefesini bilimselliği olanaklı kılacak akıl eleştirisinden yoksun olmakla suçlar. Hegel’in Kant’la olan ilişkisi göz önüne alınırsa böyle bir eleştiri pek doğru gözükmemektedir. Ancak Husserl eleştirisini gerekçelendirecek herhangi bir ayrıntı da vermemektedir. Bkz. Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, s.11.

<sup>7</sup> Husserl, **Philosophie als strenge Wissenschaft**, s.11-12.

des Bewußtseins) ve böylece psişik görüngünün kendi bağımsız varlık alanının tanınmaması hem de idelerin ya da idealite alanının doğallaştırılması olduğunu söyler. Doğalcılık psişik görüngüyü fiziğe indirgemekte ya da fiziksel olana paralel olarak eşlik eden bir olgu (*parallele Begleitatsache*) olarak yorumlamaktadır.<sup>8</sup> Bu bakımdan doğalcılık indirgemeci olduğu kadar belirlenimcidir de (determinist). Var olan her şey psikofizik yasalar çerçevesinde okunursa buradan zorunlu olarak her şeyin o yasalarca belirlendiği sonucu çıkar. Bu belirlenimcilik içerisinde insan irade ve özgürlüğünün temellendirilmesi daha da güçleşecektir. Böylece doğalcılık bizim iradi, niyetsel görüngülerimizi de doğallaştırıp, tamamen biyofiziksel yapımıza indirgediğinde, insan mekanik bir hayvana dönüşecek ve bu noktada Kartezyenizmle buluşacaktır. Descartes'ın mekanik işleyen hayvanı ve La Mettrie'in makine insanı doğalcılığın biyolojik, kimyasal yasaların hüküm sürdüğü insan anlayışıyla koşutluk arz eder. Husserl'in Batı kültürü için çok tehlikeli gördüğü sözde bilimsellik tam da budur.

Öte yandan Husserl doğalcılığın sadece bilincimizi ve niyetselliğini (intentionality) değil; ideleri, mutlak ve ideal normları da doğallaştırdığına dikkat çeker. Husserl'in idealite tartışması bir anlamda bilginin nasıl mümkün olduğunun da tartışmasıdır. Bilindiği gibi Husserl idealiteyi tüm bir bilmenin ön koşulu olarak kabul eder ve bu noktada o göreceliğe karşı bir kalkandır. Ona göre, doğalcı aslında idealiteyi doğallaştırarak farkında olmadan kendi bilgibiliminin teorik zeminini de yok etmektedir. Fakat doğalcı eyleyen tutarlı davranmaz. Pratikte varsaydığı şeyi teoride reddeder. Bu yüzden Husserl doğalcının davranışında idealist ve nesnelci olduğunu savunur. Husserl, doğalcılığın öne sürdüğü teorilerin, belirlediği normların teori ve norm olmanın anlamı bakımından farz ettiğini inkar ederek radikal bir kuşkuculuğun eşiğine geldiğini, ancak antik kuşkucuların attığı adımı atmadığını belirtir. Çünkü doğalcı hem teorik hem değersel (axiologisch) hem de pratik akli doğallaştırır. Ancak Husserl buna rağmen doğalcının izlediği yolu sonuna kadar devam ettirmediğini ve ilkçağ kuşkucuları gibi akli açıkça inkâr etmediğini söyler.<sup>9</sup> Böylece doğalcılık burada da tutarsızlığını sürdürür.

Aslında bu eleştiri biraz daha ileri noktaya taşınabilir. Sözde bilimsel akılcılığına rağmen doğalcılık akli ve onun tüm türlerini doğallaştırarak bir irrasyonalizme de düşmektedir. Çünkü burada bilen, eyleyen ve değerlendiren akıldan geriye neyin kaldığı ciddi bir temellendirme sorunu oluşturmakta ve insanın klasik tanımındaki akıl anlamını yitirmeye karşı karşıya kalmaktadır. Bu nokta, doğalcılığı hem göreci-kuşkucu hem de indirgemeci ve belirlenimci olarak okumaya imkan vermektedir.

Husserl'e göre, yine de doğabilimciliğin gözden düşmesi bizim felsefenin kesin bilim olma idealinden vazgeçmemizi icap ettirmez. Çünkü felsefede kesin bilim idealinden vazgeçmek, kesin bilimin ancak olgu temelli bir bilim üzerine kurulacağı inancından kaynaklanır. Bilimsel felsefeden sadece olgu temelli bir bilim üzerine inşa edilmiş felsefeyi anlamak bir önyargı olup felsefenin bilim olma idealinden vazgeçştir.<sup>10</sup> Doğal görüngüleri, olguları temel alan bilimlere dayanarak felsefenin

<sup>8</sup> Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.13 vd.

<sup>9</sup> Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.14 (Der Naturalist ist, kann man allem sagen, in seinem Verhalten Idealist und Objektivist).

<sup>10</sup> Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.16.

bilim yapılacağı inancı, felsefenin kendi bağımsızlığını kaybetmesi ve bir göreceliğin içine düşmesi sonucunu doğurur. Açıkçası burada Husserl felsefenin ancak kendi görüngü (fenomen) alanını belirlemesiyle başka bilimlere tabi olmayan, bağımsız bir bilim olabileceğini savunmaktadır.

Husserl'in amacı aslında doğalcılığın kendi alanındaki nesnellüğünün dengini felsefede de kurmaktır. Doğalcılık bunu bir *mathesis universalis* olarak kabul ettiği deneysel psikoloji (experimentelle psychologie) ile çoktan gerçekleştirdiğine inanıyordu. Kesin bir bilim olarak deneysel psikoloji mantık, bilginin (epistemoloji), estetik, etik ve pedagojinin, hatta metafiziğin teorik temellerini sağlayarak onlara bilimsel bir statü kazandırdığı iddiasındaydı. Husserl öncelikle azıcık bir kafa yormakla bile bir olgu-bilimi olarak psikolojinin, tüm normlaştırmaların saf ilkeleriyle, yani saf mantıkla, saf değerbilim (aksiyoloji), ve pratikle ilgili olan felsefi disiplinlerin teorik temellerini sağlamada ne kadar elverişsiz olduğunun görülebileceğini belirtir.<sup>11</sup>

Husserl'e göre, doğabilimin felsefe olamayacağı ya da felsefeye temel sağlayamayacağını göstermek için, aslında onun çıkış noktası bakımından naif, yani dogmatik oluşuna işaret etmek yeterlidir. Doğabilim için doğa her zaman orada *vardır*; benden bağımsız olarak varlığını sürdüren doğa algımda bana verilebilir. Doğabilimin amacı bu kesin (selbstverstaendlich) verilmişlikleri nesnel geçerli, kesin bilimsel tarzda bilmektir. Bu durum bir doğabilimi olarak psikoloji için de geçerlidir. O, psişik olanı kendi dünyası içinde ayrı bir görüngüler alanı olarak değil, ben olarak ya da ben yaşantısı (Icherlebnis) olarak ele alır ve psikofiziksel bakımdan nesnel biçimde açıklar. Dolayısıyla her psikolojik açıklamada doğanın varolduğu yargısı mevcuttur; bu yüzden her psikolojik açıklama fiziksel bir anlam barındırır. Doğabilimin kendi tarzındaki eleştireliliği de felsefi eleştirelilikten büsbütün farklı bir şeydir. Bilinç olarak tecrübenin bir nesneyi nasıl verebileceği ya da onunla nasıl mutabık olacağı vs. kabilinden bilginin en hayati sorularına dogmatik eğilimli doğabilimsel açıklama tarzının yanıt vermesi düşünülemez. Çünkü bir bilgi kuramında doğabilimin dogmatikçe kabul ettiği her bilimsel iddia ya da bilim öncesi iddia ilkesel olarak etkisizleştirilir. Doğabilimin varlıksal, yani doğabilimi olmaktan kaynaklanan sorunları doğabilimince çözülemeyecek şeylerdir. Husserl bu bakımdan psikolojik bir bilginin ya da doğabilimin bilginime temel olamayacağını savunur.<sup>12</sup>

Kuşkusuz, Husserl'in psikolojinin felsefi disiplinlere kuramsal temel sağlayamayacağına ilişkin yargısı sadece doğabilimin yapısı gereği dogmatik olması olgusuna dayanmaz. Bu konuda onun en çarpıcı eleştirileri *Mantık Araştırmaları I'de* yer alır. Husserl *Mantık Araştırmaları'nın* önsözünde amacının mantık bilimine ve bilginime yeni bir temel sağlamak olduğunu ifade eder. Bu açıdan *Mantık Araştırmaları* bir yandan mantığı mahiyetine uygun olarak temellendirmeyi amaçlarken, bir yandan da bize apriori kesinlik verecek bir bilginin inşa etme amacı güder. Ancak Husserl burada metafizik karşıtı tutumundan dolayı zihinden bağımsız dünyayı nasıl bileceğimiz sorusuyla ilgilenmez; onun ele aldığı bilginin, bilginin nasıl olanaklı olduğuna, daha çok Kantçı tarzda bilginin önsel (apriori) koşullarına ilişkin bir araştırmadır. Husserl'in bu önsellik araştırması onun saf mantık araştırmasıyla yakından

<sup>11</sup> Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.17-18.

<sup>12</sup> Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, s.18 vd.



ilgilidir. Açıkçası Husserl için saf mantığın önsel kökenlerinin aydınlatılması, bilginin nesnel temellendirilmesi açısından da hayatidir. Şimdi onun saf mantığın doğasına ilişkin psikolojizme yönelttiği eleştirileri ele alalım.

Mill (1806-1873)<sup>13</sup>, Lipss (1851-1914)<sup>14</sup>, Stumpf (1848-1936)<sup>15</sup> gibi psikolojistler mantığın yasalarını psikolojiyle açıklamaya çalışıyordu. Husserl, Kant ve Herbart'a (1776-1841) uyararak iki tür mantık arasında kesin bir ayırım yapar: Birincisi diğer bilimlerin uygulama alanı olarak normatif mantık, ikincisi ise saf mantık. O, normatif bir disiplin olarak mantığı her şeyden önce bir *bilim kuramı* olarak görür. Ona göre, bir bilimin nelliğini belirleyen şey, o bilimin ulaşmak istediği amaçtır; bilim dediğimiz şey belli bir amaca yönelmiş ve yöneldiği bu amaca göre yargılanan zihinsel yaratımlardır. Bu tanım tüm kuramlar, geçerli kılmalar (validations), kısaca yöntem olarak adlandırılan her şeyi kapsar. Eş deyişle, bir bilimin gerçekten bir bilim, bir yöntemin gerçekten bir yöntem olup olmadığını öğrenmenin yolu, onun elde etmeye çalıştığı şeye uygunluğunun ölçülmesidir. O halde mantığın en esaslı görevi hakiki, geçerli bir bilime ait olan, yani bilim ideasını oluşturan şeyi araştırmaktır.<sup>16</sup> Bu alan Husserl'in saf mantık alanı dışında tuttuğu yöntemsel karakterli mantık alanıdır.

Mantık araştırdığı bu bilim ideasını, bize deneysel olarak verilen bilimlerin kendi idealarına uyup uymadığını ölçmek için kullanır. Husserl burada mantığın normatif bir disiplin olarak ortaya çıktığını ve böylece *"bilimleri, tipik cemaatlerine (communities), hususiyetlerine (peculiarities) göre, çağlarının somut kültürel ürünleri olarak düşünmeye ve kendi zamanlarındaki ilişkileri aracılığıyla açıklamaya çalışan karşılaştırmalı inceleme tarzından"* ayrıldığını söyler. Zira genel önermeler kurması normatif bir disiplinin özü gereğidir.<sup>17</sup>

Saf mantık-normatif mantık ayırımı ister yapılınsa isterse yapılmınsa, yukarıda ifade edilen hususlar aslında büyük tartışmalara yol açacak türden değildir. Asıl tartışma mevzu saf mantığın, daha doğrusu gerçek anlamında mantığın özünün ne olduğu, ideal ya da olgusal olup olmadığı ile ilgilidir. Psikolojistler böyle bir ayırım yoluna gitmemektedir. Onlar mantığı doğrudan normatif karakteriyle ve bizim biyofiziksel süreçlerimiz temelinde ele almaktadır. Husserl'in saf mantıktan kastı ise,

"geleneysel biçimsel mantığın ya da Kantçı ve Herbartçı okulların saf mantığının sadece bir yenilenmesinden başka bir şey değildir. (...) Saf mantık, saf olarak anlamın (meaning) ideal kategorileri anlamında, yani tüm bilimlerin ortak malı, mülkü olan temel kavramlarda kurulan ideal yasaların ve teorilerin bilimsel sistemidir. Çünkü onlar en genel tarzda bilimlerini nesnel bir anlamda bilimler

<sup>13</sup> Bkz. J.S. Mill, *An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy*, İngiltere: 1865.

<sup>14</sup> Bkz. Theodor Lipps, *Grundzüge der Logik*, Hamburg ve Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1893.

<sup>15</sup> Bkz. Carl Stumpf, *Erkenntnislehre*, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1940.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, "Logical Investigations", *Essential Husserl –The Basic Writings in Transcendental Phenomenology*, edited by Don Welton, USA: Indiana University Press, 1999, s.3.

<sup>17</sup> Essential Husserl, s.3.

yapan şeyi, yani teori birliğini belirler. Bu anlamda saf mantık genel olarak bilimlerin imkanının ideal koşullarının bilimidir.”<sup>18</sup>

Ancak Husserl ne geleneksel mantığın ne de yeni mantığın tümdengelsel bilimin rasyonel doğasını açıklamaya elverişli olduğunu savunur.<sup>19</sup> Doğalcılarla karşıtları arasındaki temel tartışma mantığın özü gereği “ideal” olup olmadığı ya da onun normlarının insanın biyofiziksel yapısından bağımsız olarak düzenlenebilir düzenlenemeyeceğidir. Kısaca, mesele mantığın teorik temellerinin nerede yattığıdır. Psikolojistlere göre, mantık teorik temellerini psikolojiden alır ve bu yönüyle de temelde psikolojik bir disiplindir; onun bir alt dalıdır. Kimya teknolojisinin her hangi bir dalı kimya bilimi ile nasıl ilgili ise mantık da psikolojiyle o şekilde ilgilidir.<sup>20</sup>

Husserl *Mantık Araştırmaları I*'de hem psikolojistlerin delillerini hem de karşı tarafın tezlerini ayrıntılı bir şekilde inceler. Psikolojistlere göre mantığın tanımı bizzat onun psikolojiyle esaslı bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir. “*Mantık düşünmenin, yargılamanın, çıkarsamanın, bilmenin, ispatlamanın ve hakikat peşindeki anlamının takip ettiği süreçlerin (courses) fenni (technology) olarak tanımlanabilir.*”<sup>21</sup> Psikolojistler zihinsel etkinliklerimizin ya da ürünlerimizin her daim pratik düzenlemenin nesnelere olduğunu dikkat çekerek şu noktaya varmak isterler. “*Bir materyal üzerinde yapay bir değişiklik yapmak, ister istemez onun özelliklerinin bilgisini varsayar. Bu, psikolojik materyal için de geçerlidir. O halde psikolojik içeriği kendilerine göre işlememiz gereken kuralların bilimsel incelenmesi, doğal olarak bu özelliklerin bilimsel araştırmasına götürür.*”<sup>22</sup> Böylece psikolojistler bilmenin zihinde meydana geldiğinden ve düşünmenin bilgiyle sonuçlanan zihinsel bir olay olduğundan hareketle, psikolojinin mantığın, çok daha hususi olarak bilgi psikolojisinin kurulması için kuramsal bir temel sağlayacağını savunurlar. Mantıkta hakkında konuştuğumuz kavramlar, yargılar, kıyaslar, tümdengelimler, tümevarımlar, tanımlar, tasnifler gibi temel şeylerin hepsinin aslında psikolojiye ilişkin olduğunu ve tek farkın bunların normatif ve pratik bakış açısından seçilmiş ve düzenlenmiş olduklarını; dolayısıyla psikolojiden ayrı saf bir mantık alanının söz konusu olamayacağını; psikolojinin “*hakikat ve yanlışlık, olumlama ve olumsuzlama, tümellik ve tikellik, sebep ve sonuç gibi mantıksal yasaları oluşturan kavramların hepsinde zimnen var*” olduğunu ileri sürerler.<sup>23</sup>

Bu iddiaya psikolojizm karşıtları ise mantığın normatif karakterine işaret ederek cevap vermeye ve mantığın psikolojiden farkını göstermeye çalışırlar. Bu tez psikolojinin düşünmeyi olduğu gibi mantığınsa olması gerektiği gibi ele aldığını, yani psikolojinin doğa yasalarıyla, mantığınsa düşünmenin normatif yasalarıyla ilgili olduğunu, dolayısıyla mantığın temelini psikolojik ilkelerden çıkarmanın ahlaki olanı hayattan çıkarmak kadar saçma olacağını dile getirir. Bu delili savunanların temel

<sup>18</sup> Marvin Farber, **The Foundation of Phenomenology**, Newyork: State University of New York Press, 1968, s.101-2.

<sup>19</sup> Marvin Farber, **The Foundation of Phenomenology**, s.99.

<sup>20</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.5.

<sup>21</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.5..

<sup>22</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.5.

<sup>23</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.5-6.

dayanak noktası, mantığın normatif karakteri ve zorunluluk kipiyle psikolojinin normatif olmayan, açıklayıcı karakteri ve imkân (contingency) kipidir. Bu açıklama tarzı, düşünme seyrini psikolojik olarak gözlemlemenin bizi ancak mümkün yasaların bilgisine götüreceğini, oysa mantığın mümkün olanı değil, aksine aklın zorunlu kullanımını soruşturduğunu ileri sürerek kendini haklı çıkarmaya çalışır.<sup>24</sup> Ancak Husserl mümkün ve zorunluluk ayırımına dayanan bu delilin psikolojistlerin gözünü korkutmadığını söyler. Çünkü psikolojistin (Mill) yanıtı hazırdır ve zorunluluğu kolayca imkana indirgeyebilmektedir:

“Anlamanın zorunlu kullanımı yine de anlamanın bir kullanımındır ve anlamanın kendisiyle birlikte psikolojiye aittir. Olması gerektiği gibi düşünme olduğu gibi düşünmenin sadece özel bir biçimidir. Psikoloji kesinlikle düşünmenin doğal yasalarını, doğru ya da yanlış tüm yargılar için geçerli olan yasaları araştırmalıdır. Bununla beraber ne tür olursa olsun *tüm* yargılara en kuşatıcı genelleme uygulandığı haliyle böylesi yasalar sanki sadece psikolojikmiş gibi bu önermeyi yorumlamak saçma olur. Oysa yargının özel yasaları, doğru yargının yasaları gibi, onun kapsamı dışında kalır.”<sup>25</sup>

Lipps ise yine ‘normatifliğin’ mahiyetinin ‘doğallık’la ilişkili olduğunu söyleyerek Mill ile ortak noktada buluşur. Neticede düşüncenin normatif yasaları dediğimiz şeyler, bize doğru düşünmek için nasıl ilerlememiz gerektiğini söylemeye çalışır. Lipps şeyleri olduğu gibi düşündüğümüzde materyal anlamda doğru düşündüğümüzü söyleyerek doğru düşünmeyi uygunluk ya da tekabülîyet teorisiyle açıklar. Ona göre tasavvurlarımızın şeylere uygunluğu ya da şeylerin şu şekilde olduğunu söylemek, aslında zihnimizin doğasının onları başka türlü düşünmemize müsaade etmemesi demektir. Şeylerle ilgili düşüncelerimizi şeylerin kendisiyle karşılaştırdığımızda, mümkün düşünmemizi, yani alışkanlık, gelenek, eğilim ve imtinadan (aversion) etkilenmiş düşünmemizi, tüm bu etkilerden azade bir düşünmeye; başka bir ifadeyle hiçbir sese kulak asmayan, başına buyruk bir düşünmeye karşı değil; fakat sadece kendi içkin yasasına tabi bir düşünmeye karşı ölçüyoruzdur. Bunun için Lipps doğru düşünmek için kendisine dayanarak ilerlememiz gereken kuralların, sadece düşüncenin doğasına, hususi yasasına, gereğine göre düşünmek için izlemek zorunda olduğumuz kurallar olduğunu ve bundan dolayı da onların bizzat düşünmenin doğal yasalarıyla özdeş olduğunu; kısaca mantığın düşünmenin fiziğinden başka bir şey olmadığını savunur.<sup>26</sup>

Psikolojizm karşıtları normatifliğin her iki disiplindeki anlamına dikkat çekerek bir yanıt bulmaya çalışırlar. Onlara göre sunumların (presentations), yargıların, kıyasların vs. zihinsel görüngüler ve tertipler (dispositions) olarak psikolojide de bir yeri olması psikoloji ile mantığın vazifelerinin aynı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu etkinliklerin yasalarını araştırmalarına karşın, yasanın her iki durumdaki anlamı oldukça farklıdır. Psikolojizm karşıtlarının bu konudaki ana vurgusu nedensellik üzerinedir. Onlar psikolojinin nedensel yasaları araştırırken, mantığın hakikat içeriğini araştırdığını ve nedensellik araştırmasıyla ilgisinin olmadığını savunur. Burada dayandıkları nokta

<sup>24</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.6.

<sup>25</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, S.6.

<sup>26</sup> Lipps, “ Die Aufgabe der Erkenntnistheorie”, **Philos. Monatshefte XVI** (1880), pp.530F. Nakleden: Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.7-8.

idealite-olgu ayrımı ve etik örneğidir. Mantıkçının ilgi alanı doğal yasalar değil, ideal bağlantılardır. Çünkü mantıkçı doğal olarak insan biyofiziğinde her zaman gerçekleşmiş olarak var olan bir şeyi değil, fakat insanın düşünce sürecinde her zaman gerçekleşmiş halde bulunmayan, aslında düşünce seyrimizde istisnaen gerçekleşmiş bulunan ideal bağlantıları araştırır. Kısaca mantığın amacı düşünmenin fiziği değil, etiğidir.<sup>27</sup>

Oysa psikolojistlerin buna da yanıtı hazır. Psikolojistler de mantığın vazifesinin farklı olduğunu inkâr ediyor değillerdir. Nitekim Lipss onun bir bilgi fenni (technology) olduğunu, ancak böyle bir fennin doğal bağlantıları incelemeyen ideal bağlantıları araştıramayacağını söyler. Ona göre, aslında her –malı bir dır'a dayanır; her etik kendisini aynı zamanda bir fizik olarak gösterir.<sup>28</sup> Bu yüzden Lipps psikolojinin doğru ve yanlış karşıtlığını ele almamasının, onun bu farklı zihinsel durumları benzer bir temelde ele alacağı anlamına gelmeyeceğini, fakat her ikisini benzer bir tarzda *anlaşılır* (intelligible) yapacağını savunur.<sup>29</sup> Daha açık bir ifadeyle, Lipps psikolojinin mantık ve etik gibi hareket etmesinin söz konusu olmadığını, ancak mantıksal ve etik yasaların kökenine, dayandığı temele aynı açıklama modelini uyguladığını söylemektedir. Buna göre, psikoloji doğru yanlış karşıtlığını ele almasa da etiği de mantığı da aynı temelle, yani insandaki psikofizik, kimyasal süreçlerle açıklar. Bundan dolayı o, mantığın bütünü parçayla ilişkisi gibi psikolojiyle ilgili olduğu fikrindedir.

“[Mantığın] amacı, özelde, biçimin önermelerini kurmaktır: eğer sonuç yargılar belgi (evidence) karakterine sahip olacaksa, kelimenin kesin anlamında bilgi meydana getirecekse akli (intellectual) etkinliklerimiz, ya genel ya da spesifik olarak karakterize olmuş koşullar, öteki türlü değil de şöyle şöyle bir biçime, şöyle şöyle bir düzenlemeye, şöyle şöyle kombinasyonlara sahip olmalıdır. Burada biz açık bir nedensel ilişkiye sahibiz. Belginin psikolojik karakteri bir takım öncellerin (antecedent) nedensel bir neticesidir.”<sup>30</sup>

Lipps burada açıkça mantık yasalarında nedensel bir ilişkinin söz konusu olduğunu söyleyerek idealiteyi olgusallıkla koşullanmış olarak değerlendirmekte, idealite incelemesinin bir olgu incelemesi olduğunu savunmaktadır.

Psikolojizm karşıtlarının delillerinden biri de mantığın tüm bilimler için bir alet işlevi görmesi noktasına dayanır. Buna göre, her bilim ancak mantıksal kurallara uygunluğu sayesinde bir bilim olma hüviyeti kazanır. Rasyonel bir faaliyet olarak bilim mantık kurallarının geçerliliğini önceden varsayar. Bu tüm bir psikoloji için de geçerlidir. O halde mantığa psikolojide bir ilk temel vermeye çalışmak bizi bir kısır döngüye düşürür. Bunun için mantık psikolojiyle temellendirilemez. Öte yandan, psikolojistler buna şu gerekçeyle karşı çıkacaklardır: Mantığın kendisi de mantıksal olarak ilerlemek zorundadır. Bu durumda o da aynı kısır döngüye düşer. Zira mantık da varsaydığı kuralların geçerliliğini kendisi kurmak zorundadır. Böyle bir delil aslında mantığın imkansızlığını gösterdiği için savunulabilir değildir.<sup>31</sup> Oysa psikolojizm

<sup>27</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.7.

<sup>28</sup> Lipps, “ Die Aufgabe der Erkenntnistheorie”, A.g.e., p.529. Nakleden: Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.7.

<sup>29</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, S.7.

<sup>30</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, S.7.

<sup>31</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.7-8.

karşıtlarının bu delili, Husserl'in saf mantıktan saymadığı, yöntemsel karakterli normatif mantığa dayanmaktadır. Dolayısıyla bu delilin de psikolojizm karşıtlarını ikna etmesi olanaklı gözükmemektedir.

Buraya kadar psikolojistlerin karşı tarafın tüm delillerine sarsıcı yanıtlar getirdiği söylenebilir. Psikolojizm karşıtları mantığın psikolojiyle temellendirilemeyeceğini savunurken, aslında haklı ve doğru olan bir itirazı yöneltmekte, ancak kendilerini temellendiremedikleri bir idealite-olgu karşıtlığı ile gerekçelendirmektedir. Psikolojistler ise idealiteyi olgusalığa indirgeyerek temelde idealite diye ayrı bir varlık alanının söz konusu olamayacağını sarsıcı delillerle savunmaktadır.

Psikolojizm karşıtları delil sandıkları şeylerin delillendirmeye, haklılandırmaya muhtaç tezler olduğunu fark edememiş ve bu yüzden doğalcı indirgemeciliğe yıkıcı yanıtlar verememiştir. Şu akıldan çıkarılmamalıdır ki, burada mesele sadece mantığın psikolojiyle temellendirilip temellendirilemeyeceği meselesi değildir. Psikolojizm *mathesis universalis* olarak felsefenin bağımsızlığını elinden almakta ve tüm bir anlamlar dünyasını tesviye etmektedir. Hakikatte Husserl de psikolojizm eleştirisinde idealite-olgu ayırımından hareket eder. Ancak onun psikolojizm eleştirisindeki en büyük başarısı, doğalcılığın önyargılarını belirleyerek aslında idealitenin olgusalığa niçin indirgenemeyeceğini göstermiş olmasıdır. Böylece Husserl doğalcılığın olgu temelinde savunduğu *mathesis universalis* olarak psikoloji ya da sözde bilimsel felsefe yerine, idealite üzerinde kesin bir bilim olarak felsefeyi *mathesis universalis* olarak inşa etmeye girişecektir.

Husserl hakikatin ağırlık yanının, düşünceleri çok fazla yanlışa bulanmış olsa da yine psikolojizm karşıtı tarafta olduğunu belirtir. Psikolojist delillerin ise psikolojinin mantıktaki tek ve ana kısım olduğunu ya da mantığın özsel temelini sağladığını değil, fakat sadece mantığın temelinde onun yardımcı bir rolü olduğunu göstermeye yettiğini söyler.<sup>32</sup> Peki, psikolojistlerin mantığı psikolojik bir disiplin olarak görmelerinin temelleri nerede bulunmaktadır? Husserl onların bu görüşlerinin altında üç temel önyargılarının bulunduğunu, hatta bu önyargılardan bazısının psikolojizm karşıtı tarafça bile paylaşıldığını belirtir.

### **Birinci Önyargı:**

“Zihinsel (mental) olanı düzenleyen düsturlar açıkça zihinsel bir temele sahiptir. Buna göre, bilginin normatif ilkelerinin bilgi psikolojisi üzerine bina edileceği besbellidir.”<sup>33</sup> Husserl'e göre, bu aslında psikolojistlerin bir kuruntusudur. Eğer onlar bu genel delillendirmelerinden vazgeçer ve şeylerin kendisine dönerse hemen yanılıgıları ya da kuruntuları gider. Husserl bu önyargının gerçekte mantık yasalarının normatif olduğu yanlış inancıyla ilgili olduğunu ve hem psikolojistlerce hem de karşıt tarafça da paylaşıldığını, oysa her iki tarafın zannettiği gibi mantıksal yasaların, kendinde ve kendileri için alındığında, düstur (prescription), yani içeriklerinin parçası olarak nasıl hüküm vermemiz gerektiğini söyleyen önermeler anlamında normatif olmadığını belirtir.

<sup>32</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.8.

<sup>33</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.9.

Husserl temelde iki farklı yasa türü arasında, yani bilgi etkinliklerimiz için normlar olarak hizmet eden yasalarla normatifliği düşünce içeriklerinde içeren ve evrensel zorunluluk ya da bağlayıcılık iddia eden yasalar arasında her zaman bir ayırım yapılması gerektiğini savunur. Örneğin bir kıyas ilkesini ele alalım: “*A karakterine sahip her nesne ayrıca B karakterine de sahipse ve herhangi bir S nesnesi A karakterine sahipse o halde o B karakterine de sahiptir.*” Husserl’e göre bu önerme en küçük bir normatiflik içermemekle birlikte onu normatif amaçlar için kullanabiliriz; fakat onun bundan dolayı bir norm olmadığını belirtmek gerekir. Yukarıdaki normatif olmayan önermeyi normatif olarak şu şekilde ifade edebiliriz: “*Her A’nın B ve belli bir S’nin A olduğuna hükmeden herhangi bir kimse bu S’nin de B olduğuna hükmetmelidir.*” Ancak Husserl bu önermenin mantığın orijinal bir önermesi olmadığını, aksine normatif biçim de sunulmuş, teorik bir hakikati olmayan önerme olduğunu savunur.<sup>34</sup>

Aynı şey tüm kıyas yasaları ve saf mantığın yasaları için de geçerlidir. Buradan Husserl psikolojistler için gerçekten sarsıcı bir noktaya gelir ve normatiflik kapasitesinin diğer teorik disiplinlerin hepsinin üzerinde, genelde mantıktan ayrı tutulan saf matematiğin hakikatleri tarafından da paylaşıldığını örnekleri üzerinden gösterir. Çok iyi bilinen bir matematiksel ilke:

$$(a+b) \cdot (a-b) = a^2 - b^2$$

bunu sayılar üzerinde gösterirsek

$$(8+4) \cdot (8-4) = 64 - 16 = 48 = 8^2 - 4^2 = 48$$

Bu ilke toplamın çarpımının ve herhangi iki sayının farkının onların karesinin farkına eşit olduğunu söylemektedir. Husserl burada hiçbir hüküm vermeye ve normatifliğe (-malı, -meli) atf olmadığına dikkat çeker ve şu an önümüzde bulduğumuz şeyin teorik bir yasa olup, pratik bir kural olmadığını belirtir. Bu durumda asıl önyargı ortaya çıkmaktadır. **Demek ki psikolojistlerin ve psikolojizm karşıtlarının sandığı gibi mantık yasaları normatif değil, aksine teorik hakikatlerdir.** Her teorik içerik kolayca normatifliğe dönüştürülebileceğinden saf mantık alanıyla ilgili olmayan hususlar bu sayede bir mantık yasaymış gibi değerlendirilmektedir. Nitekim Husserl  $(a+b) \cdot (a-b) = a^2 - b^2$  ilkesini kolayca normatif bir forma dönüştürebileceğimizi gösterir: “*Toplamın çarpımına ve iki sayının farkına ulaşmak için onların karesinin farkı bulunmalıdır.*” Burada aslında teorik bir yasa değil, pratik bir kural ifade edilmektedir. Bu kural yukarıdaki yasanın açık genel-geçer sonucudur. Bundan dolayı Husserl herhangi bir teori alanına ait teorik bir hakikatin, doğru yargının evrensel bir normunun temeli olarak aynı şekilde kullanılabileceğini söyler. Bu yüzden mantık yasaları normatif değil, fakat teorik hakikatlerdir.<sup>35</sup>

Kuşkusuz mantık yasalarının düşüncemizin düzenlenmesinde hususi bir önceliği vardır. Ancak Husserl normatifliğin (düzenleme ya da -malı -meli fikrinin) bu tip yasaların içeriğinin parçasını oluşturmadıklarını ve bu konuda her iki tarafın da yanlış olduğunu savunur. Psikolojizm karşıtları ise bilginin düzenlenmesini mantık yasalarının özü yapmışlar, bundan dolayı biçimsel mantığın tamamen teorik karakterini ve onun biçimsel matematikle olan özdeşlik karakterini layıkıyla tanımamışlardır.

<sup>34</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.9.

<sup>35</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.10.

Psikolojist düşünürlerse herhangi bir teorik hakikatin, ister psikolojik olsun isterse olmasın, doğru bir yargı için bir kural oluşturmaya yarayabileceğini fark edememişlerdir.<sup>36</sup> Bu noktada hem psikolojizm karşıtlarının mantığın normatif karakteri üzerinden yaptığı savunma hem de psikolojistlerin normatiflikle (-malı) doğallık (-dır) arasındaki ilişkiden hareketle verdiği yanıtın geçersizliği ortaya çıkmaktadır.

Husserl'e göre psikolojist mantıkçılar bilimi nesnel, yani hakikatin teorik birliğinin ideası olmaktan çok öznel yanından, yani spesifik olarak insanın bilgi ediniminin bir yöntembilimi olarak inceler. Bu nedenle mantığın yöntembilimsel görevleri üzerinde tek yanlı bir vurgu yaparlar. Böyle yaparak da saf mantığın normları ile spesifik olarak insanın düşünme sanatının teknik kuralları arasındaki temel ayrımı inkar ederler. Bunlar karakter, içerik, orijin ve işlev bakımından tamamen farklıdır. Yöntembilimsel önermeler sadece gerçek (real) ile ilgiliyken, mantığın yasaları sadece ideal olanlarla ilgilidir. Yöntembilimsel önermeler esas olarak psikolojiye ait olan deneysel olgulardan kaynaklanır; diğeri ise doğrudan belgin (evident) belitlerden (aksiyom) çıkar. Mantığın yasalarının formülasyonu bizim sadece teorik ilgilerimizi yükseltir, yöntembilimsel önermeler ise bilimsel bilginin yöntemsel ilerleyişini amaçlaması bakımından ikincil bir pratik yardımda bulunur ve teorik ilgimize dolaylı olarak yardım eder.<sup>37</sup> Her teorik ifade de normatif bir dönüşüme müsaade eder.

### İkinci Önyargı:

Psikolojistlerin ikinci önyargısı hareket noktasını mantığın içeriğinden ele alır. Bu açıdan onun tematik bir önyargı olduğu da söylenebilir. Husserl bu önyargının başat önyargı olan birinci önyargıyı pekiştirici bir görev üstlendiğini ifade eder. Bu tez mantığın ele aldığı konuların onun psikolojik temelli bir bilim olduğunu gösterdiği iddiasındadır. Onlara göre, mantık her yerde sunum (presentation) ve yargılarla, kıyaslar ve kanıtlarla, hakikat ve olasılıkla, zorunluluk ve imkanla, sebep ve sonuçlarla ve diğer yakından ilgili kavramlarla ilgilenir. Bu başlıklar altında bizim zihinsel görüngüler ve formülasyonlardan başka bir şey düşünmemiz söz konusu olamaz. Bu durum özellikle sunumlar ve yargılar durumunda daha açıktır. Kıyaslar adını verdiğimiz akıl yürütmeler yargılar aracılığıyla yargıların kanıtıdır; kanıtın ise zihinsel bir etkinlik olduğu su götürmez. Aynı şekilde hakikat, olasılık, zorunluluk, imkan vs. kavramlar yargılarla ilgilidir. Bu kavramların delalet ettiği şeyin de sadece yargılarda beyan ya da tecrübe edilebileceğini savunan psikolojistler saf mantıksal ve yöntemsel önermeler arasında yapılacak bir ayrımın da önemsiz olacağına inanırlar.<sup>38</sup>

Husserl bu basit indirgemeci anlayışla aynı şekilde saf matematiğin de psikolojinin bir dalı sayılmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Oysa hiçbir psikolojist bunu iddia etmeye cesaret edemez. Lotze (1817-1881)<sup>39</sup> ve Riehl (1844-1924)<sup>40</sup> gibi

<sup>36</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.10.

<sup>37</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.11.

<sup>38</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.13.

<sup>39</sup> Bkz. Rudolf Hermann Lotze, **Logik**, Leipzig: 1843.

<sup>40</sup> Bkz. Alois Adolf Riehl, **Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft** 3 Bände, Leipzig: 1876-1887.

filozoflar mantığı matematiğin kız kardeşi olarak görür; hatta Lotze matematiğin mantığın bağımsız olarak gerçekleşmiş bir kolu olduğunu, Riehl ise mantığın saf formel matematiğin geneliyle uyduğunu belirtir. Durum bu iken, Husserl, eğer bir psikolojist kalkıp da matematiğin temeli psikolojidir derse matematikçi ona ancak güler, der.<sup>41</sup> Saymadan sayılarımız eklemeyen toplamlarımız, çarpmadan çarpımlarımız olmadığı halde hiç kimse saf matematiğin teorilerini, yani saf sayılar teorisini, psikolojinin bir parçası ya da dalı saymaz.<sup>42</sup>

Husserl burada kısaca şu hususa dikkat çekmeye çalışmaktadır: Psikolojistler zihinsel edimle nesneyi birbirine karıştırmakta, yani bilme edimiyle bilme nesnesini özdeşleştirmektedir. Kuşkusuz sayma dediğimiz edim zihinsel bir edim olarak temelde psikolojiyle ilgilidir. Bir defalık ve tekrarlanamazdır; bu açıdan bir öznellik içerir. Ama sayının kendisi psikolojik değildir; o ideal bir varlıktır, nesnel ve tekrarlanabilir. 3 sayısı A ya da B şahsının 3'ü sayması değildir. Ben 1, 2, 3... şeklinde sayarken sayma edimim psikolojiktir ve sadece bana ve o ana özgüdür. Ancak saydığım sayılardan hiçbirini sadece bana ve o ana özgü bir görüngü (fenomen) değildir. Husserl'in doğalcılığı kuşkuculukla, görecilikle suçlamasının temel gerekçelerinden biri de doğalcılığın zihinsel edimle, zihinsel edimin nesnesini birbirine karıştırması hususudur.

### Üçüncü Önyargı:

Bu önyargı temelde hakikat idesiyle ilgilidir. Psikolojistler tüm hakikatlerin yargıya ait olduğunu, yargının da ancak içten (inwardly) belgin (evident) olması durumunda doğru olarak tanınacağını iddia ederler. Kısaca, psikolojistler yargılamanın ya da hüküm vermenin psikolojik bir süreç olmasından ve belgiyi (evidence) de bu psikolojik süreçte tanımamızdan yola çıkarak mantıksal yasaların psikolojik temelli olduğunu savunur. Buradaki önyargının dayanak noktası iç-belgi kavramıdır. Psikolojistlere göre "*iç-belgi (inner evidence) terimi herkesin kendi içsel deneyimiyle iyi bildiği hususi bir zihinsel karakteri, ilintili olduğu yargının doğruluğunu garantileyen hususi bir duyguyu temsil eder, o anlama gelir. Eğer mantık hakikati bilmede bize yardımcı bir fense o zaman mantıksal yasalar açıkça psikolojik önermelerdir.*"<sup>43</sup> Görüldüğü gibi psikolojistler iç-belgiyi hakikati bize garanti eden psikolojik bir süreç, bir görüngü olarak yorumlamaktadır; hatta onlar mantıksal yasaların aslında bu içsel kanıt duygusunun (feeling of inner evidence) varlığı ya da yokluğunun bağlı olduğu psikolojik koşulları aydınlatan önermeler olduğunu iddia ederler.<sup>44</sup> Husserl mantığı içsel olarak belgin olanın uygulamalı psikolojisi olarak gören mantıkçılar arasında Wundt'un<sup>45</sup> (1832-1920) yanında Meinong (1853-1920) ve Höfler'i (1853-1922) de sayar.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.13.

<sup>42</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.14.

<sup>43</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.17.

<sup>44</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.17.

<sup>45</sup> Husserl, "Logical Investigations", **Essential Husserl**, s.17. Wundt'a göre "*self-evidence*'ın (belgi) özellikleri ve evrensel geçerlilik bir takım düşünce bağlantılarıyla ilgilidir. Bu düşünce bağlantıları, mantıksal yasaları düşüncenin psikolojik yasalarından çıkarmamıza izin verir.



Husserl ise mantıksal yasaların söz konusu psikolojik belgiden bağımsız olarak geçerli olduğunu ve psikolojik süreçlerin mantıksal hakikatlerin önsel (apriori) nesnellliğini açıklayamayacağını ileri sürer. Aslında o ne hakikati bilmenin ve ifade etmenin onu önceden görmeyi gerektirdiğinden ne de *fen* olarak mantığın iç-belginin yargılarımızı aydınlattığı psikolojik koşulları araştırması gerektiğinden şüphe eder. Hatırlayacağımız gibi Husserl saf mantıksal ve metodolojik önermeler arasında kesin bir ayırım yapıyordu. Saf mantıksal olana karşıt olarak metodolojik önermeler tümüyle deneysel karakterliydi. Bu önyargı da temelde idealite-olgusalılık sorunu içinde değerlendirilebilir. Söz konusu ayırımı yapmayan ve mantık yasalarının psikolojik bir veri olarak iç-belgiyle temel bir ilişkisi olduğunu savunan psikolojistlere karşıt olarak, Husserl saf mantık yasalarının iç-belgiyle doğrudan ve özsel bir ilişkisi olduğunu reddedip, iç-belgi ya da onun koşullarına dair hiçbir şey söylemeyeceğini belirtir.<sup>47</sup> Bu bakımdan Husserl temelde deneysel karakterli olan iç-belginin önsel bir nesnellik taşımadığına inanmaktadır.

Bununla birlikte o, saf mantık yasalarının iç-belgiyle ancak dolaylı ve ideal anlamda bir ilgisi olduğunu kabul eder. Fakat saf mantık yasalarının bu ilgiyi yalnızca uygulama ya da dönüştürme süreciyle (transformation) elde ettiğini söyler.<sup>48</sup> Husserl burada daha önceki yargılarda da yapılan bir yanılığa işaret etmektedir. Nasıl ki, ideal ya da deneysel, tüm teorik içerikler normatif biçime dönüştürülebiliyorsa her salt kavramsal yasa da keza deneysel durumlar alanına uygulanabilir. Daha açık bir ifadeyle Husserl önsel (apriori) olanın deneysel durumlara uygulanmak için kullanılabileceğini ileri sürer. Şimdi bu dönüştürme süreciyle ortaya çıkan iç-belgiye dair önermeler apriori karakterini sürdürecektir, bununla birlikte bu önermelerin gösterdiği ya da ortaya koydukları iç-belginin koşulları psikolojik ya da gerçek (real) olandan hiçbir iz

---

Birincisinin (mantıksal yasaların) normatif karakterinin temeli *self-evidence*'a ve evrensel geçerliliğe sahip olan bir takım psikolojik düşünce bağlantılarındadır. Bu *self-evidence* ve evrensel geçerlilik olmadan, düşünceden onun apaçık (self-evident) ve evrensel olarak geçerli olanın koşullarını yerine getirmesi gerektiğini istemek bizim için mümkün olmaz. *Self-evidence* ve evrensel geçerliliğe sahip olacaksak yerine getirilmesi gereken koşullar düşüncenin mantıksal yasaları olarak adlandırılır.”, s.17. Bkz. Wilhelm Wundt, **Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung. Erster Band: Erkenntnislehre. Zweiter Band: Methodenlehre.** Enke, Stuttgart 1880 ve 1883.

<sup>46</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.17. Höfler mantığın işinin ortaya çıkan iç-belginin, sunumlarımızın (presentations) ve yargılarımızın hususi özelliklerine bağlılığını ifade eden temelde psikolojik olan yasaları araştırmak olduğunu savunur. Höfler'e göre “gerçekten verilmiş tüm düşünce görüngüleri arasında mantık iç-belginin doğrudan ilgili olduğu ya da iç-belginin ortaya çıkışının gerekli koşulları olan düşünmenin tiplerini ya da biçimlerini seçip ayırmasıdır. Bunun için mantığın metodu doğru düşünmenin teorik temeliyle ilgisi içerisinde psikolojinin tüm zihinsel görüngülere uyguladığı yöntemin aynısıdır. Mantık böyle görüngüleri, bu durumda doğru düşünmenin görüngülerini betimlemelidir. Onları olabildiğince basit yasalara indirgemelidir.”, Alois Höfler, **Philosophische Propädeutik. Erster Teil: Logik**, in Zusammenarbeit mit Alexius Meinong, Viyana: F. Tempsky/G. Freytag, 1890, s.17. Nakleden: Husserl “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.18

<sup>47</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.18.

<sup>48</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.18.

taşımayacaktır. Çünkü kökeninde bu önermeler saf kavramsal önermelerdir.<sup>49</sup> Husserl psikolojistlerin burada birbirinden tamamen farklı iki önerme arasında bir eşitlik kurduklarına dikkat çeker. Oysa “*A doğrudur*” önermesi “*Bir kişinin A'nın doğru olduğuna hükmetmesi mümkündür*” önermesiyle aynı şeyi söylememektedir. İlk önerme herhangi bir kimsenin yargısına ya da yargı edimine dair bir şey ifade etmezken, ikincisi zihinsel süreçle ilgili bir önermedir.<sup>50</sup>  $2+2=4$  olduğunu söylemek birinin sayma ya da toplama edimine dair bir şey bildirmemektedir. Gerçekte bu noktanın edimle nesnesini birbirine karıştıran ikinci önyargıyla da akrabalığı ortaya çıkmaktadır.

Husserl'e göre iç-belgi hakikatin bir deneyimidir; hakikat de gerçek bir edimde (akt) tecrübe edilen ideal bir şeydir.<sup>51</sup> Burada Husserl'in iç-belginin ve hakikatin mahiyetine ilişkin söylediklerine dayanarak şunları söyleyebiliriz: Birincisi, biz yargımızın nesnesiyle müteakabil olduğunu tecrübe ettiğimizde, o yargımızla ilgili belgimiz var demektir. Ancak bu belgi ya da apaçıklık duygusu ne sahip olduğumuz deneyimde ayrıca bilimsel (epistemolojik) bir gerekçelendirici faktör olarak yer almakta ne de tecrübe ettiğimiz hakikatin bir parçasını teşkil etmektedir. İkinci olarak, Husserl iç-belgiyi psikolojik bir deneyim olarak kabul ederek varlık alanını olgusal olarak tayin etmekte ve psikolojik deneyimin doğasından ötürü bu duygunun aslında öznel, tekrarlanamayan bir yaşantı olduğunu bize ima etmektedir. Bu açıdan o bir göreceliği içinde barındırmaktadır. Üçüncüyle, burada bir idea olarak hakikatin iç-belgiye, yani tecrübeye önceliği ortaya çıkmaktadır. Dördüncü olarak da bu hakikat alanı ideal-nesnel bir varlık alanı oluşturmakta ve göreceliğe karşıt olarak konumlanmaktadır.

Bizce, Husserl'in ayrı ayrı bahsettiği bu üç önyargı temelde birinci önyargıya indirgenebilir ya da en azından onunla doğrudan alakalı gözükmektedir. Öncelikle düşünme sanatı ya da yöntembilimsel mantıkla saf mantık arasında bir ayrımın zorunluluğu ortadadır. Saf mantığın veya gerçek anlamıyla mantığın yasalarının tıpkı matematik gibi teorik içerikli hakikatler olduğunun kabul edilmemesi daha çok olgularla iş gören yöntembilimsel mantıkla karıştırılmasını ve son iki önyargıyı sahiplenilmesini netice verecektir. Mantığın özüne ilişkin bu tartışma hem Husserl hem de psikolojistler için basitçe bir köken tartışması değildir. Asıl sorun doğa bilimin ya da daha hususi olarak psikolojinin bir *mathesis universalis* olup olamayacağıdır. Husserl böyle bir bilimin imkanına inanmış ve *Mantık Araştırmaları*'nda bütünüyle önsel (apriori), evrensel tarzda geçerli mutlak bir bilim kurmayı hedeflemiştir. Ancak böyle bir bilimin olgusal olanla değil, ideal olan mümkün olacağını savunmuştur. Doğa yasaları tecrübe olgularından az ya da çok bir ihtimaliyet derecesi veren tümevarım yoluyla kurulduğundan, Husserl haklı olarak onlar üzerine apriori bir bilim kurma olanağının olmadığını düşünmüştür.

Husserl saf mantığın aksine, kavrayışımızın doğa yasalarını önsel olarak kurma olanağı da bulunmadığını ifade ederek,<sup>52</sup> mutlak bilginin asla deneysel alanda elde edilemeyeceğini, fakat saf mantığın yasalarıyla *mathesis pura*'nın yasalarını içeren saf

<sup>49</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.18.

<sup>50</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.19.

<sup>51</sup> Husserl, “Logical Investigations”, **Essential Husserl**, s.21.

<sup>52</sup> Marvin Farber, **The Foundation of Phenomenology**, s.112.

kavramsal bilginin alanında elde edileceğini savunur.<sup>53</sup> Onun *Mantık Araştırmaları*'ndaki görüngülerinin daha ziyade mantıksal, matematiksel nesnel olması bu amaca matuftur.

Husserl *Mantık Araştırmaları*'nda hem hakikati olgusal olandan büstün ayırması hem de idealite vurgusuyla Platoncu bir mantık anlayışını savunmaktadır. Bununla birlikte o, deneyimi bilgiden dışlamamaktadır. Deney-bilgi ilişkisi konusunda Kant'tan farklı düşünmez. Ona göre de “*tüm bilgiler deneyle başlar, fakat bilgi bundan dolayı tecrübeden doğmaz*”;<sup>54</sup> hatta Husserl zihinsel bir etkinlik olarak mantık yasalarına dair bilginin önceden fiili bir deneyimi gerektirdiğini ve temelinin somut sezgide olduğunu açıkça ifade eder. Ancak yasanın kendisinin deneyimden bağımsız olduğunu belirtmek gerekmektedir. Husserl burada psikolojik varsayımların (presuppositions) ve bir mantık yasasına dair bilginin temellerinin, mantıksal sayılılar (presuppositions), mantıksal ilke ve temellerle yahut yasanın öncülleriyle karıştırılmaması gerektiği konusunda bizi uyarır. Daha açık bir ifadeyle o, mantık yasasına dair bilfiil bilgimizin psikolojik olarak koşullanmış olduğunu, bu yüzden psikolojik olarak koşullanmış bilgilerimizle mantık yasasının kendisinin karıştırılmaması lazım geldiğini savunur. Çünkü mantık yasasına ilişkin söz konusu bilgimizin psikolojik olarak koşullanmış olmasına karşın, mantıksal delil onun nesnel doğasına ilişkin bir içgörü ya da kavrayışla (insight) sağlanır. Husserl bir yasanın sezgisel kavranışını (apprehension) bize psikolojik olarak iki adımda gösterir: Önce sezginin tikellerinin göz önüne alınması, sonra da onlarla ilgili yasanın kavranışı. Bununla birlikte Husserl mantıksal olarak burada sadece tek bir şeyin var olduğunu, çünkü kavrayışın içeriğinin tikellerden varılan bir sonuç olmadığını ısrarla savunur.<sup>55</sup> Husserl'in bu ısrarının nedeni çok açıktır. Eğer biz mantık yasalarını tikellerden bir tümevarımla elde ettiğimizi söylersek bu ister istemez mantık yasalarıyla olgu yasalarını aynılaştırır. Oysa “*her olgu yasası deneyimden doğar ve sadece tikel tecrübelerden tümevarımla kurulabilir; o halde kavrayışla bilinen yasalar doğrudan olgunun yasaları olamaz.*”<sup>56</sup>

Burada açıkça görüldüğü gibi Husserl sezgi ya da deneyimi olgudan bağımsız var olan mantıksal yasayı kavramada bir zemin olarak görmektedir. Yoksa sezgiyi mantıksal yasanın kuruluşu olarak kabul etmemektedir. Olgu yasası doğası gereği tümevarımla kurulur; mantık yasası ise tam tersine bir süreçle kavranır. Böylece Husserl'in elinde saf mantık, bir mantık araştırması olmanın da ötesine geçerek bir bilimler bilimi ya da temel bir bilgin bilim (epistemoloji) olmaktadır.

Husserl önsellik üzerine bina edilmiş bir bilgin bilimden hedeflediği kesinliği umabilir. Ancak savunduğu böyle bir bilgin bilim dar bir alanın dışına çıkamayacaktır. Zira bu yöntemin diyalektik olmadığı, aksine kesinliğini daha çok mekanik işleyişinden aldığı ortadadır. Diyalektik, değişen gerçekliğe koşut olarak bilginin niteliğinin değişmesiyle alakalıdır. Oysa bu yöntem değişme ve gerçekliğe ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Burada savunulan bilgin bilim, olguların mekanik bilimine karşıt olarak idealitenin mekanik bir bilimidir. Ne var ki Husserl bu durumun farkındadır; ısrarla

<sup>53</sup> Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, s.113-4.

<sup>54</sup> Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, s.115.

<sup>55</sup> Bkz. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, s.114-5.

<sup>56</sup> Bkz. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, s.115.

yönteminin gerçeğe dair hiçbir şey söylemediğini ve bu temelde yapılacak bir eleştirinin geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Ancak onun bunu kabul etmesi, yönteminin diyalektik olmadığı ve dar çerçevede icra edilebilecek mekanik bir idealite bilimi olduğu eleştirisinin yerindeliğini etkilemez. Diğer bir husus, Husserl'in hakikat ve olgusalılık arasında köprülenemez bir şekilde açması ve hakikati tamamen olgu dışı ilan etmesi, onun mantıkçı platonizmde vardığı radikal noktayı göstermesi açısından ilginçtir. Açıkçası burada Husserl, hakikati diyalektik olmayan bir şekilde, sadece söz olarak kavramakta ve onun değişmeye tabii konu boyutunu reddetmektedir. Husserl gerek tinsel gerekse doğal her türlü bilgi alanını önsel olmadığı gerekçesiyle görecelikle özdeşleştirmekte ve bu durum onun tarih karşısında da negatif bir tutum takınmasına yol açmaktadır. Husserl'in bu noktadaki hatasını görmesi yıllar alacaktır. Ayrıca önsel kesinlikte olmayan bir bilginin göreceliği ve onun neticesi olarak da kuşkuculuğu zorunlu olarak içereceği iddiası doğru değildir. Görececilikte ya da kuşkuculukta kategorik olarak doğru ya da yanlış yoktur; oysa diyalektik yöntem için doğrular ve yanlışlar vardır; ancak bu doğru ve yanlışlar gerçekliğin değişken irasından dolayı sabit değildir. Husserl sonraki gelişmelerinde hem görüngü anlayışını genişletmiş hem de görüngübilimsel yöntemi diyalektik, tarihsel bir kavrayışla yetkinleştirmeye çalışmıştır.

### KAYNAKÇA

Alois Adolf Riehl (1876-1887) **Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft** 3 Bände, Leipzig

Alois Höfler (1890) **Philosophische Propedeutik. Erster Teil: Logik**, in Zusammenarbeit mit Alexius Meinong, Viyana: F. Tempsky/G. Freytag.

Carl Stumpf (1940) **Erkenntnisslehre**, Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth.

Dale Jacquette (2000) *Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics and Epistemology*, "Metaphilosophy", Vol. 32, No. 3, April, pp.126-178.

Dan Zahavi (2003) **Edmund Husserl's Phenomenology**, California: Stanford University Press.

Edmund Husserl (2007) **Philosophie als strenge Wissenschaft**, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Edmund Husserl (1999) "Logical Investigations", **Essential Husserl –The Basic Writings in Transcendental Phenomenology**, edited by Don Welton, USA: Indiana University Press.

H.L. Dreyfus ve H. Hall (ed.) (1982) **Husserl, intentionality and Cognitive Science**. Cambridge, MA: MIT Press,

J.S. Mill (1865) **An Examination of Sir William Hamiltons Philosophy**, İngiltere.

Marvin Farber (1968) **The Foundation of Phenomenology**, Newyork: State University of New York Press.

Rene Descartes (1995) **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları.

Roman Ingarden (1975) **On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism**, trans. by Arnor Hannibalsson, Deen Haag: Martinus Nijhoff.

Rudolf Hermann Lotze (1843), **Logik**, Leipzig.

Theodor Lipps (1893) Grundzüge der Logik, Hamburg ve Leipzig: Verlag von Leopold Voss.

Wilhelm Wundt (1880 ve 1883) **Logik**. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung. Erster Band: Erkenntnisslehre. Zweiter Band: Methodenlehre. Enke, Stuttgart.

## Spinoza'da Felsefe, Etik ve Siyaset

### Özet

Modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları, insan özgürlüğü inancını Tanrı'nın doğasına ilişkin kalıcı yasalarla uzlaştırma çabasından kaynaklanır. Bu çabalar içerisinde belki de Spinoza'nın çabası, akla yatkın tek ve kalıcı olanıydı. Çünkü Spinoza'yı felsefe yapmaya iten şey 'bilgi' arayışından ziyade 'mutluluk' arayışı idi. Ve onun en büyük başarısı, insanın kendisinin yarattığı dünyasının, hem efendisi hem de hizmetkârı olarak göstermek oldu. O, insan için 'iyi yaşam' nedir? Bu yaşamı en iyi şekilde yaşamamı sağlayacak olan nedir? Yaşamımı sürekli mutlu ve kutlu yüce bir sevinç içinde sürdürmemi sağlayacak olan şey nedir? Bunu nasıl elde edebilirim? gibi sorular sorar. Bilgece, iç özgürlüğü ve mutluluğu yakalayabileceği bir yaşam yolu arayışındaki Spinoza'nın sorduğu tüm bu sorular etik sorulardır ve felsefesi de bu yolu aydınlatmaya yönelik çabadan ibarettir diyebiliriz. İşte biz bu çalışmamızda Spinoza'nın sistemi içerisinde felsefe, ahlak ve siyaset ilişkisini anlamaya çalıştık.

### Anahtar Kelimeler

Özgürlük, Determinizm, Mutluluk, İyi Yaşam.

## Philosophy, Ethics and Politics in Spinoza

### Abstract

One of the greatest achievements of modern philosophy is the efforts with regard to reconciling the notion of human freedom with the basic principles attributed to the nature of God. Among these efforts the one suggested by Spinoza was the most rational and lasting in nature. The reason for this was that what was motivated Spinoza in his philosophy was the search for happiness rather than for knowledge. In addition, he showed that human beings was both master and servant of the world that they created. He asked such questions as what is good life? What makes me to live this life in the best way with highest happiness and blessed? How can I catch such a life? We can claim that these questions asked by Spinoza who was in the search for a life in which he thought to catch inner freedom and happiness were ethical questions and his philosophy included efforts to shed light on these matters. We tried to understand the relations between philosophy, ethics and politics within Spinoza's philosophical system.

### Key Words

Freedom, Determinizms, Happiness, Good Life.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Filozofun ilgisi her şeyden önce 'yaşam'dır ve 'philo' (dost) ve 'sophia' (bilgelik) sözcüklerinden türeyen 'philosophia' (bilgelik sevgisi) anlamına gelir. Buna göre yaşam karşısında aklın güdümünde bilgece bir yol tutmayı seçen, sadece akli ve deneyimi ile edindiği bilgilere dayanarak eylemde bulunan, edindiği bilgiler ışığında ve bunların verdiği güçle, mutlu ve dingin bir yaşam sürdürmeyi amaçlayan kişiye de, filozof (bilgelik dostu) denir. Bu anlamda felsefe sözcüğünün başlangıçtan itibaren açık ve net bir biçimde, '*Bilgece Yaşamak İsteyen Kişinin Tutumunu*' dile getirdiğini görürüz (Fransez 2004: 14). İşte bu çalışmada amacımız, Spinoza'nın felsefesinin yaşamla nasıl iç içe geçtiğini, felsefeye dayalı bir yaşam biçimini nasıl formüle ettiğini göstermek olacak ve bu anlamda ilginç Spinoza'nın etik-siyaset ilişkisini nasıl belirlediği üzerinde yoğunlaşacaktır.

Gerçekte antikçağ insanlarının gözünde, salt bilgiden çok günlük bir etkinlik olarak karşımıza çıkan felsefe, bir söylem konusu olmaktan çok bir yaşama biçimidir. Bu Stoacılar ve Epikürosçular da çok açıktır. Diyebiliriz ki, hem Stoacı hem de Epikürosçu yaklaşımı özetleyen '*felsefe ne söyleneceğini değil, ne yapılacağını öğretir*' şeklindeki düşünce, felsefi pratiğin teoriden (söylemden) önce geldiğine işaret eder. Ancak bu her tür spekülasyonun bir kenara itilmesi gerektiği ve boş bilgi olduğu anlamına gelmez. Aksine her türden teori düşünsel yaşamın hizmetindedir ve bilgelik arayışı tam da bunun için kullanılacak araçtır. Bu anlamda düşünürün işi *yaşamını değiştirmek* ya da tıpkı Sokrates gibi başkalarının yaşamını değiştirmede örnek olmak, yol göstermektir. Bilge, doğayı tanımak, kendisinin kozmosun bir parçası olduğunun bilincine varmakla doğayla uyumu yakalamaya özen gösteren kişidir. Bu uyum, yaşamın her anına yayılan sürekli bir eylemi gerektirir. Öyleyse zihinsel ilerlemeye yönelik sürekli arayışı göz ardı etmek felsefenin bütünlüğünü yeterince kavramamak anlamına gelir. Hâlbuki gerçekte Sokrates bir öğretiden çok bir yaşama tarzını uygulamaya koyar. Bu bağlamda Sokratesçi diyalog her şeyden önce tinsel bir araçtır. Konuşan, karşısındakini yeni bir tutuma yöneltir. İzlediği kıvrımlı, dolambaçlı yollar, okura bir bilgi aktarmaktan ziyade, onu ilerletmeyi amaçlar. Yine Platon'un kendisi de, felsefeyi, varlığın bütünsel bir dönüşümü; matematiği de bizi duyarlarla algılanabilir olan şeylerden ayırmanın bir yolu olarak kavrar. Salt bir kuramcı olmanın ötesinde Aristoteles için de felsefe bir bilgi derlemesinden ziyade, içsel bir değişimin sonucudur. Başka bir deyişle, felsefe yaşam karşısında insanın duruşunu belirler (Droit 2001: 28-30).

İçsel değişim mutlu bir yaşama ulaşmada en önemli aşamadır. Bu anlamda Aristoteles'e göre, 'yaşam' aynı zamanda 'iyi yaşam' olmakla anlamlıdır. Site yaşamının yani toplu yaşamın amacı da '*mutlu bir yaşama*' ulaşmaktır (Aristoteles 2004:126-127; *Bkz.* Aristoteles 1997). Öyleyse sadece bu ereğe ulaşma yolundaki 'zihinsel çalışma' yani bir yaşam pratiği olan felsefe, erdem düşüncesini anlamlı kılar. Çünkü bu zihinsel çalışma sonucunda, insanın kendi akli yoluyla kendi kendini yönetebilmesi söz konusu olabilir. Özellikle antikçağda, salt kuramsal söylemden fazlasını ifade eden felsefe, her şeyden önce *aklın yasalarına uygun* olarak, iyi yaşamaya götüren bir amaca yöneliktir. Bu hedef Stoacıların düşüncelerinde uygun düşünsel yaşam ilkelerini, kendisi için yinelemektir. Bu sürekli değişimi düzenleyen üç temel görüş vardır: Birbirine bağlı öğelerden oluşan kozmik bir Bütün'e ait olmak; yalnızca ahlaki bilincin saflığının önemli olduğunu kavrayarak, özgür, sağlam ve serinkanlı olmak; son olarak da her insanın mutlak bir değeri olduğunu kabul etmektir.

“Öyleyse felsefenin en önemli işlevi nedir?” gibi bir soruya *yaşam hakkında sorular üretmektir* şeklinde cevap verebiliriz. Öyle ki, yeni sorular üreterek, felsefe, bizi alışlagelmiş düşüncenin, yerleşmiş fikirlerin hegemonyasından kurtarabilir. Bu anlamda felsefe, şeylere yeni bir açıdan baktığımız, duyularımız ya da içgüdülerimizle temasa geçtiğimiz şeylerin üzerinde ilk çalışmayı yaptığımız alan olarak da görülebilir. Bu açıdan bakıldığında, felsefe artık ‘gerçeğin genel teorisi’ gibi görünmekte ve günlük deneyimlerimizin bize öğrettiklerini aşan hipotezlerle uğraştığımız bir spekülasyon alanı gibi durmaktadır (Droit 2001: 33).

Spinoza, tüm felsefesini ve yaşam çabasını böyle bir başlangıç noktasından itibaren ortaya koyar. Hayattaki amacım nedir? gibi bir sorusundan hareketle kendini sorgulamaya başlayan Spinoza yaşamının amacını şöyle ortaya koyar:

“Deneyimin sıradan yaşam içerisinde gerçekleşen her şeyin boş ve gereksiz olduğunu bana öğretmesinden sonra, şimdiye kadar korktuğum ve beni korkutan her şeyin kendi içinde iyilik ya da kötülük taşımadığını, sadece zihnin onlardan etkilendiğini gördüğümde, nihayet bir şeyin gerçekten iyi olup olmadığını ve onun iyiliğini iletebilecek ve sayesinde zihnin etkilendiği diğer bütün şeyleri dışarıda bırakıp bırakamayacağını sorgulamaya başladım: yani sonsuzluk boyunca fasılasız en yüce mutluluğun gücünü kullanabilme yeteneğini keşfedip edemeyeceğimi ve başarıp başaramayacağımı sorgulamaya karar verdim.” (Spinoza, *Treatise on the Emendation of the Intellect*, aktaran Scruton 1986: 19)

Bu yüce mutluluğu nasıl bulacağına ilişkin bu sorgulama sırasında Spinoza felsefesini oluştururken Descartes, Yahudi ve Müslüman filozoflardan İbn Meymun ve İbn Rüşd ve onun yorumları vasıtasıyla Aristoteles’in ve aynı zamanda siyaset felsefecileri Grotious ve Hobbes’un etkisinde kalmıştır. Örneğin, Aristoteles’in ve skolâstik felsefenin görüşleri Spinoza’nın evrene ilişkin kuramının dünyayı nasıl tanıyacağımıza ve dünyada mutluluğu nasıl bulacağımıza ilişkin bir kuram biçiminde yorumlamasına yardımcı olduğu kuşku götürmez. Ne var ki, Spinoza’nın başarısı bu etkilenimlerden bütünü farklıydı. Öyle ki, o, insanı ve bu insanın dünyasını birbirinden ayrılmaz bir bütün, insanın kendisini de onu yaratan kaderin aynı anda hem efendisi hem de hizmetkârı olarak göstermeyi başardı (Scruton 1986: 19-20). Bu bağlamda Spinoza’ya göre, “felsefenin amacı bilgi edinmek değil, iç özgürlük ve mutluluğa erişmektir...” (Fransez 2004: 126).

Ortaçağ boyunca varlığını sürdüren ontolojik argüman ve sınırsız güçle ve her şeyi bilme gücüyle donatılmış “*zorunlu varlık*” kavramını içeren varlık bilimsel görüşün kabul edilmesi, insanın doğru karar verme yetisine sahip olduğu savını geçersiz kılmaktadır. Eğer var olanların tümü sonuçta ilahi doğaya bağlı ve bu doğa zorunluluk tarafından yönetilmekteyse, o zaman dünyadaki hiçbir şey rastlantsal değildir. Bu durumda insanın özgürlüğü nasıl mümkün olabilir? Scruton’a göre, Kilise babalarının zaten haberdar oldukları bu soru, Aristotelesçi metafiziğin kabulü ile birlikte, bambaşka ve yeni bir boyut kazandı. İşte modern felsefenin en büyük başarılarından bazıları, insan özgürlüğü inancını Tanrı’nın doğasına ilişkin kalıcı yasalarla uzlaştırma çabasıdır. Kaynakları ki, belki de Spinoza’nın çabası, bu çabalar arasında akla tek yatkın ve kalıcı olanıydı. (Scruton 1986: 22-23)

Başta da ifade edildiği üzere Spinoza’yı özellikle etkileyen (epistemolojik anlamda) Descartes olmasına rağmen ulaştığı sonuçlar bakımından tamamıyla farklıdır.



Ancak Descartes'in doğru bilgiyi elde etmek için kullandığı tümdengelim yöntemi, Spinoza'nın idealizm ve materyalizmi birleştiren 'tek töz' anlayışını içeren ontolojisini, yani metafiziğini daha anlaşılır kılma noktasında önemli bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Fakat Spinoza'nın büsbütün kendisine vergi olan geometrik biçimde (more geometrico) bir uslamlaması vardır. Bu metot, John Locke'un tamamen deneyden yola çıkan sisteminin aksine, sırf akla dayanmakta ve analitik içsellik hükümlerine göre kurulmaktadır. Öyle ki, belirli bazı tümel aksiyomların kabulünden sonra, tıpkı geometrideki gibi, onlardan analitik bir tarzda bütün ötekiler çıkarılabilir. Böylece de ilk tümel önermelere deneyden hiçbir şey katmaksızın, sırf analiz yolu ile bütün bir varlık sistemi kurulabilir. Bu bağlamda Spinoza'ya göre, bilimsel bilginin, özlerden bahseden, kendi kendisini kanıtlayan aksiyomlardan çıkarılması gerekir. Buradan itibaren açık ve seçik düşünceler tümdengelim metodu ile ilerletilir (Ülken 2004: 29). Spinoza kendi sistemi içerisinde deneyimin, doğru bilgiye ulaşma noktasında herhangi bir yer bulup bulamayacağına ilişkin düşüncelerini *Simon De Vries*'e yazmış olduğu (Letter X: Mart 1663 tarihli) mektubunda şöyle dile getirir:

“Belli bir Niteliğin tanımının doğru olup olmadığını bilmek için deneyime ihtiyacımızın olup olmadığını soruyorsunuz. Buna benim cevabım, sadece bir şeyin tanımından çıkarılamadığı durumlar dışında, hiç bir şekilde deneyime ihtiyacımız yoktur, örneğin Modların varlığında olduğu gibi: çünkü bu bir şeyin tanımından çıkarılamaz. Fakat bu şeylerin varlıklarının özlerinden ve böylece anlaşıldığı üzere tanımlarından ayrılmadıkları durumlarda deneyime ihtiyaç duymayız. Gerçekte, bunu daha önce hiçbir deneyim bize öğretmeyecektir... (B)öyle şeylerin (nesnelerin) zihin dışında bir yerleri yoktur.” (Wolf 1966: 109)

Görüldüğü gibi doğru bilgi arayışında Spinoza, daha başlangıçta insan bilgisinin temelini duyulur şeylerin değil, aklın oluşturduğunu mutlak anlamda kabul etmekte ve diğer pek çok filozoftan özellikle de Descartes'ten farklı bir yol izlemektedir. Öyle ki, başlangıçta problem aslında, “insan niçin felsefe yapmalı?” Aranan nedir? Nereden başlanmalıdır?” gibi sorular karşısında pek çok filozofu felsefe yapmaya iten şey ‘bilgi’ arayışı iken, Spinoza'yı güdüleyen şey ‘mutluluk’ arayışı idi. Descartes'in, “Ne biliyorum? Ne kadar bilebilirim? Hangi bilgilere güvenebilirim?” şeklindeki sorularına karşılık; Spinoza'nın kendine sorduğu sorular “İnsan için ‘iyi yaşam’ nedir? Bu yaşamı en iyi şekilde yaşamamı sağlayacak olan nedir? Yaşamımı sürekli mutlu ve kutlu yüce bir sevinç içinde sürdürmemi sağlayacak olan şey nedir? Bunu nasıl elde edebilirim?” gibi sorular olmuştur. İşte bilgece, iç özgürlüğü ve mutluluğu yakalayabileceği bir yaşam yolu arayışındaki Spinoza'nın sorduğu tüm bu sorular etik sorulardır ve felsefesi de bu yolu aydınlatmaya yönelik çabadan ibarettir. Dolayısıyla Spinoza *Principles of Cartesian Philosophy* (1663) adlı eserinde, Descartes'in çözmüş olduğunu düşündüğü ya da görmezden geldiği bazı sorunları, önyargı ve peşin hükümlerden arınmış bir şekilde kolaylıkla çözülebileceğine inandığı felsefe ilkelerini kendine has bir yöntemle ‘more geometrico’ olarak ortaya koymaya çalışır. Böylelikle kendisi için büyük önem taşıyan insan doğasının, eylemlerinin ve insan kaderinin sorunları da geometrik düzende ele alınabilirdi. Başka bir deyişle, bilimsel bir nitelik taşıyabilir ve elde edilen sonuçlar matematiğin temel yasalarının tarzına, gerekliliğine ve evrenselliğine sahip olabilirdi (Fransez 2004: 95-96; Scruton, 1986: 30-31; Bkz. Spinoza, 1961).

Descartes'in duyulur dünyaya karşı şüphesiyle başlayıp, her şeyin sebebi olan (ve varlığına ait bilginin bir geometri kanıtlanması kadar kesin olduğu) Tanrı'nın

varlığına ulaşmayı hedefleyen metodu (Descartes 1984: 33-37; Descartes 2004:51), Spinoza için tamamıyla hataydı ve onun bilimsel buluşlar üzerine inşa ederek geliştirdiği düşüncelerle metafizik sorunları çözme çabası boşunaydı. Spinoza için doğru sıralama farklı olmalıydı. Şöyle ki, önce doğanın bütünü eşdeyişle, Tanrı hakkındaki gerçekleri ortaya çıkarmak, daha sonra da bu bilgi ışığında Tanrı'nın (Doğa) bir tezahürü olan insan zihninin araştırılması gerekirdi. İşte felsefesinin bütün amacı içsel bir özgürlük ve mutluluğu yakalamak olan Spinoza'nın *Etika*'da sunduğu sıralama Descartes'in tam tersiydi. Bu sıralama *I- Tanrı Hakkında; II- Ruhun Tabiatı ve Kökü Üzerine; III-Duygulanışların Kökü ve Tabiatı Üzerine; IV-İnsanın Köleliği ve Duygulanışların Kuvvetleri Üzerine; V-Zihin Gücü ve İnsanın Hürlüğü Üzerine* şeklindedir. (Fransez 2004: 126) Spinoza'nın, Descartes'in felsefesinin ilkelerini eleştirmesi kendi felsefesinin bambaşka bir yoldan ilerleyeceğini göstergesidir. Ayrıca onun felsefi bakışını çözmemizde önemli bir başlangıç noktası oluşturur. Descartes'in metodundaki hatalar konusunda Oldenburg'a yazdığı Mektupta (Letter 2) şöyle der:

“Siz bana, Bacon ve Descartes'in felsefesinde gördüğüm hataların ne olduğunu soruyorsunuz. Başkalarının hatalarını açığa çıkarmak gibi bir alışkanlığım olmamasına rağmen, oldukça ısrarlı, bu ricanızda, sizi memnun etmeyi deneyeceğim. Onların ilk ve en önemli hatası, şimdiye kadar, bütün şeylerin kaynağı ve ilk sebebinin bilgisinden uzaklaşarak yoldan sapmış olmalarıdır. İkinci olarak, insan zihninin gerçek doğasını anlamakta başarısız oldular. Üçüncü olarak, hatalarının gerçek nedeninin asla kavrayamadılar. Bunların, sadece, bilgi ve eğitim eksikliğinden kaynaklandığını, bu üç noktanın doğru bilgi hakkındaki kritik önemini görmekte başarısız oldular.” (Spinoza 1995: 63)

Yukarıda verilen mektubunda olduğu gibi onun bütün eserlerinin merkezini, bu ontolojik bakış açısının oluşturduğunu söyleyebiliriz. Negri'ye göre, “eğer ontolojik perspektifin elde kalan tek temel olduğu doğruysa, ‘bu yüzden burada Spinoza'nın XVII. yy. düşüncesinin karakteristiği olan, bilginin metodu hakkındaki tartışmada açık bir pozisyon aldığı da’ eşit bir şekilde doğrudur... Bu yüzden Spinoza'nın cevabının ana hatları basittir: hepsinden önemlisi, gerçekte mantıklı düşünüşün ilk sebebe bağlı olduğu, bilgi teorisinin ontolojik temeline bir göndermedir. Descartes'e gelince, onun zihin felsefesinde makul olmayan bir şekilde farklı fonksiyonlara bölünen bu yüzden determinizmden uzaklaşan ilk sebebin, onun felsefesine eklenmesi gerekir.” (Negri 1991: 29) Spinoza'nın, her şeyi bu ilk sebepten çıkarmak istemesi tesadüfî değildir. Negri'ye göre, bu ontolojik projenin mantıki şeması panteistik bir metin olarak görülebilecek olan *Short Treatise'ta (Kısa Kitap)* daha önceden çizilmişti. Ve deneysel rasyonalizmin başka etkilerine de cevap niteliğini taşıyan bu anti-Kartezyen tartışma onun tüm çalışmalarında ve mektuplarında kapalı bir şekilde de olsa sürdürülür (Negri 1991: 28-30).

Bu bağlamda Spinoza, felsefeyi, ahlakı ve daha iyi bir toplum anlayışına ilişkin açıklamalarını en yüce varlık Tanrı'ya dayanarak ortaya koymuştur. Onun böyle bir başlangıç noktası tespit etmesi rastlantı sonucu değildir. Nitekim XVI. ve XVII. yy.daki yeni bilimin deneyci karakterine rağmen aydınlanma filozofları da, örneğin Pascal, Descartes, Newton, Kant vs. Tanrı düşüncesini yadsımadılar. Dönemin bilim ve akılcı felsefe ikliminin havasını soluyan Spinoza gibi bu filozofların da reddettiği, insanın sonsuz cehennemle korkutan Ortodoksluğun zalim Tanrısıdır ve O'na ilişkin olan gizemli öğretilerdir. Bu dönemde bilim ve akılcı felsefe ile birlikte yüce bir varlık'ın var

olduğu inancı bozulmadan kaldı. Örneğin Kant için, kilise tarihinde uzun ve zararlı tartışmalara, yanlışlara kaynak oluşturan Tanrı, sadece kötüye kullanılan bir kolaylıktı. Tanrının varlığına inanan Kant; (*Pratik Aklın Eleştirisi*'nde) ahlaki bir yaşam sürmek için insanların doğruluğu sevinçle ödüllendirecek bir yöneticiye gereksinim duyduğunu ileri sürdü. Ve artık dinin merkezi, Tanrının gizemi değil, insandır. Dolayısıyla Tanrı artık ikincil bir düşünce olarak ahlak sistemine eklenmiş oldu. Böylece Tanrının artık her varlığın temeli olmayan ve bize daha yetkin, erdemli ve daha ahlaklı olabilme işlevi veren bir stratejisi olmuştur. Çünkü bilge ve her şeye gücü yeten bir Tanrı, bilimsel araştırmayı zayıflatılabilir ve bir deus ex machina'ya, bilgi boşluklarımızı dolduran bir Tanrıya inancımızı sarsabilirdi. Bu döneme has iyimser bir bakış açısıyla, doğal dünyanın hâkimi olarak insanların daha iyi bir eğitimin ve düzeltilmiş yasaların insan ruhuna kaybetmiş olduğu ışığı yeniden getireceğine inancı sonsuzdu, insan doğa güçlerine dayanarak, kendi çabalarıyla aydınlanabilecekti. Hakikati bulmak için ne geleneğe ne bir kuruma ya da seçkine hatta Tanrıdan gelen bir vahiye bile ihtiyaçları yoktu. Spinoza'ya gelince, Descartes gibi o da Tanrı varlığının ontolojik kanıtına döndü. 'Tanrı' kavramının kendisi, Tanrının varlığını onaylamayı gerektirir. Çünkü var olmayan kusursuz varlık fikri kendi içinde çelişkidir. O zorunlu bir varlıktı ve gerçekliğe ilişkin sonuçlar çıkarmamız için gerekli kesinliği ve güveni tek başına sağlıyordu. Başka bir deyişle, her türlü gerçekliği açıklamak için sağlam bir başlangıç noktası idi. Bu bağlamda dünyayı bilimsel bir tarzda kavrayışımız bize dünyanın değişmez yasalarla yönetildiğini gösterir. Tanrı, sadece yasanın ilkesi, var olan tüm sonsuz yasaların toplamıdır. Tanrı maddi bir varlıktır ve evreni yöneten düzenle özdeş ve ona eşittir. Başka bir deyişle, onun metafiziğinde ele aldığı şekliyle Tanrı, her şeyin aslında var olan, her yerde bulunan ve maddi ve ruhsal olanların varoluşlarını düzenleyen yasadır. Dünyada Tanrı'nın işlerinden söz etmekse, var olmanın matematiksel ve nedensel ilkelerini tanımlamanın bir yoludur sadece. Böylece aşkınlığı kesinlikle reddeden Spinoza'ya göre, gerçekliğin geri kalanından ayrılamayan bu Tanrı'ya ilişkin sezgisel ve kendiliğinden bilgi onun varlığını kesin bir şekilde açıklamaktadır. Ve tüm şeylerin kendisinden çıkarıldığı mükemmel bir başlangıç sunmaktadır (Armstrong 2008: 445-473; Bkz. Kant 2005).

Diyebiliriz ki, akla uygun bir yaşama ulaşma yönünde pratik bir amaca sahip olan Spinoza'nın Kartezyen bilgi teorisine yönelttiği eleştiri son derece önemlidir. Çünkü Spinoza, yaşama aktif anlamda katılmaya ve yaşamı '*daha iyi*' yönünde değiştirmeye yarayan bir bilgi arayışı içindedir. Öyleyse teorik olduğu kadar... "aynı zamanda bilginin bir pratik olduğunu ve bilgi için yapılan mücadelenin (felsefe) siyasal bir pratik olduğunu da kabul etmek zorundayız." (Balibar 2004: 106) Spinoza'nın bütün amacı özgür bir yaşam inşa etme noktasında bireyin kendi kendisinin efendisi olması ve kendi gücünü merkeze almasıdır. Öyleyse onun asıl ahlakını, rasyonel bilginin hayatın gidişine tatbiki (Ülken 2004: 26) olarak görmek ve *mutlu yaşama* ilişkin tüm düşüncelerini onun metafiziğinden çıkartmak durumundayız. Çünkü hem ahlaki hem de Negri'ye göre, "Spinoza'nın gerçek politikası onun metafiziğidir." (Negri 1991: 217) Dolayısıyla bu çalışmada Spinoza'nın felsefe, ahlak ve politikaya ilişkin tüm düşüncelerini, metafiziğini içeren Etika'sından hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Bu bağlamda Spinoza, "İnsanlar için iyinin bir açıklamasını" (Cottingham 1995: 95) vermek amacıyla yazdığı Etica'nın başında ilk nedenlerden hareketle metafiziksel bir evren kuramını inşa eder. Son bölümlerinde ise, insanın duygulanışlarının,

tutkularının insanın zihin gücü ile hürriyetin doğası üzerine ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Ve bu ilk ilkeler de Spinoza için en temel kavram olan “töz” ile başlar. Scruton’a göre, Aristoteles’ten gelen ve skolâstik mirası olan ‘töz’ kavramına göndermede bulunmadan Spinoza ve Descartes’i anlamak mümkün görünmez (Scruton 1986: 21). İngilizce ‘*substance*’, Almanca ‘*substanz*’, Yunanca ‘*hüpostasis*’: töz, cevher; çoğu kez görünüşlere, karşıt olarak gerçek varlık veya varolan, altta-durma, altta-dikilme gibi anlamlar alır. Ayrıca metafizikte bir şeyin temeli, esası veya mevzuu, aslı vb. anlamına gelir. Türkçede asıl, kök, olarak karşılanan töz kavramı Türkçe sözlükte, ‘*değişenlerin özünde değişmeden kaldığı varsayılan idealist kavram, cevher*’ olarak tanımlanır. Rasyonel metafiziğin asli kavramı olan felsefi “töz” kavramının asli tanımının ise, Aristoteles tarafından ‘*Organon*’ un I. Kitabı olan *Kategoriyalar*’da yapıldığını görürüz. O, *tözü* şöyle tanımlar:

Töz ya da ilk varlıklar “Bir taşıyıcıya yüklenenlerde hem adın hem de tanımın taşıyıcıya yüklenmesi zorunlu; sözgelisi ‘insan’ taşıyıcı olarak belli bir insana yüklenir, adı da belli bir insana yüklenir – çünkü ‘insan’ı belli bir insana yükleyeceksin -; çünkü belli bir insan ‘insandır’ – O halde hem ad hem tanım taşıyıcıya yüklenmiş olacaktır... ‘ak’ taşıyıcıya yüklenir, ‘ak cisim’ denir – oysa aklık tanımı hiçbir zaman cisme yüklenmeyecektir – Ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ya da onların içindedir: Bu tek tek ele alınanlarda açıktır: sözgelisi ‘canlı’ ‘insan’ a yüklenir, (Örn. İnsan canlıdır.) o zaman belli bir insana da (Örn. Sokrates canlıdır.) yüklenir – çünkü belli insanlardan hiç birisine yüklenmeseydi genel anlamda ‘insan’ a da yüklenemezdi. Yine, renk bir cisim içindedir. Tek tek olanların hiçbirinde olmasaydı genelde ‘cisim’de de olmazdı. Demek ki ötekilerin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk varlıklara yüklenir ya da onların içinde olur. O halde ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır... İlk varlıklar, bütün öteki nesnelere için taşıyıcı olmaları, öteki nesnelere hepsinin onlara yüklenmeleri ya da onların içinde olmaları nedeniyle, bundan ötürü asıl anlamda varlıklar adını alırlar.” (Aristoteles 2002: 13-15)

Burada Aristoteles’in tanımladığı ilk varlık ya da töz, kendisi yüklem öznesi olabilen, örneğin ‘Sokrates insandır’ fakat kendisinin başka şeylere yüklem olmayan kavramdır. Örn. ‘ak’ bir töz değildir, ama bireysel insan ya da bireysel at birer tözdür. Diyebiliriz ki, burada bir tözler çokluğundan söz edilmektedir. Bu anlamda “Ortaçağ Skolâstik felsefesi, dünyayı, çeşitli ‘doğal türlerin’ altına düşen bir tözler çoğulluğu olarak düşünürken Aristoteles’i izliyordu” (Cottingham 1995: 55-56). XVII. yy. filozofları için töz kavramı merkezi bir kavramdı ve metafizik anlayışlarında önemli bir yer tutuyordu. Descartes’e göre de sadece iki töz vardır. Zihin (düşünen töz) ve madde ya da bedendir (uzunluk, enlilik ve derinlikçe uzamlı şey ya da kısaca yer kaplayan töz) (Descartes 2004: 57). Spinoza ise, ‘tekçi metafizik’ anlayışının bir sonucu olarak daha yalın ve zorunlu olarak sadece tek bir töz olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda panteist görüşü içinde birbiriyle karşıt düşünce olan maddeciliği ve ruhçuluğu birleştiren Spinoza’nın töz kavramıyla kastettiği şey nedir? Ona bakmak gerekir.

Spinoza töz’ün tanımını *Etika*’da *Tanım III*’te “*Kendi başına varolan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye cevher diyorum*” (*Etika I, Tanım III*)\* şeklinde yapar.

\* Metin boyunca Spinoza’nın *Etika*’sındaki Tanım ve Kanıtlamaların dipnotu bu şekilde verilecektir.

Buradan tözün kendi kendine yeterli, tasarlanması için başka bir şeyin yardımına ihtiyaç duymadığı sonucuna varabiliriz. Mutlak olarak sonsuz bir varlık olan töze Spinoza Tanrı der (*I, Tan. VI*); ve başsız ve sonsuz (ezeli) özü ile tözün, sonsuz sayıda sıfatları vardır (*I, Tanım VI, Açık.*). Başsız ve sonsuz (Eternal) olan şeyin tanımının zorunlu sonucu tasarlanması bakımından, varlık başsız ve sonsuzluktur (Eternite). (*I, Tan. VIII*) Ona göre böyle bir varlık (Tanrı ya da töz) ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır, süre veya zaman ile açıklanamaz (*I, Tan. VIII, Açık.*).

Bilindiği gibi Spinoza'ya gelinceye kadar "... Varlık, ya kendi kendinde veya başka bir şeyde varlık diye tasnif edilmektedir. Yani, varlık ya kendi kendisiyle veya başka bir şey yardımıyla vardır. Kısacası varolan her şey cevher ve araz ya da zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklinde adlandırılmaktadır." (Arıcan 2004: 43 ) "Peki, Spinoza böyle bir ayırım ile mi işe başlamıştır? Varlık nasıl ele alınmıştır? Ve yine kendinde varlık ve başka bir şey yardımıyla varolan ayırımı yapılmış mıdır?" şeklinde sorular sorabiliriz. Spinoza'nın, "varolan her şey ya kendisinde, ya da başka bir şeyde (vel in sev el in alio) vardır" (*I, Aksiyom I*) diyerek var olanları bir ayırıma tabi tuttuğunu görmekteyiz. O, kendisinde varlığa cevher, başka bir şey vasıtasıyla tasarlanan şeye ise tavır der (*I, Tanım V*). Yani tavırlar ancak cevher (töz) ya da Tanrı sayesinde tasarlanabilir. Bütün şeyler sadece kendi kendinin kanıtı olan 'Tanrı' fikrine dayanır. Ve onun araştırması tam da bu noktadan itibaren başlar. *Short Treatise*' (Kısa Kitap) ta da böyle bir pozisyon alır. Tanrı'nın varlığının apriori kanıtını verir bize: "...apriori kanıt bu şekildedir: 1. herhangi bir şeyin doğaya ait olduğunu açık ve seçik şekilde biliriz. Aynı zamanda o şeyi gerçekten tasdik edebiliriz. Şimdi Tanrının doğaya ait olan özünü açık ve seçik bir şekilde bilebiliriz. Böylece... 2. şeylerin özü tamamen ebediyetten gelir ve aksi takdirde bütün ebediyet olduğu gibi değişmez kalması gerekir; Tanrının varlığı onun özüdür." (Spinoza 1910: 3) ya da Tanrının özü varlığı kuşatır, diyebiliriz.

Bu bağlamda Spinoza'nın "Rasyonel bilgi arayışı sırasında bu varlığın bilgisine nasıl ulaşırız?" sorusu büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü kendi başına varlık, ancak ona dayanarak var olanların zorunlu nedenidir sonucuna ulaşabiliriz. Ve Spinoza için "Eser için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını kuşatır" (*I, Aksiyom IV*). Öyleyse onu anlayabilmek için doğru bilgi nedir? İlk neden hakkındaki doğru bilgi nereden kaynaklanır? Bu bilgi nasıl bir bilgidir? Ve bu bilgiyi edinmemizin amacı nedir? Şeklindeki soruların cevabını aramalıyız. Spinoza'ya göre, insanın hem kendisini hem de dünyayı açık bir şekilde algılayışı ve kavrayışı üç tür bilgi edinme yolu gerçekleşir:

"(1) Söylenti ve bulanık deneyimden; (2) Bir şeyin özünün başka bir şeyin özünden çıkarıldığından; (3) 'Bir şeyin özünün yalnızca onun (Tanrının) özünden kavranıldığı zaman" (Shanks 1938: 55) elde edilen bilgi. *Birinci tür bilgi*, kanaat ya da imgeleme yoluyla gerçekleşen ve bilgi edinmenin en ilkel yoludur. Duyular yoluyla elde edilen şeylerin bulanık, bölük pörçük, düzensiz bir şekilde zihinde temsil edildiği, yine söylentiler vasıtasıyla gelen bazı sözcüklerle bu algılamanın bir çağrışım yapması bu kategoriye girer. *İkinci tür bilgi*, algılanan şeyler hakkında bir kanaat edindikten sonra, akıl yürütme vasıtasıyla o şey üzerinde eksiksiz (adequate) bilgi edinmek suretiyle kavramdır. *Üçüncü tür bilgi* ise, Tanrı'nın özü hakkında yeterli bilgi edindikten sonra, algılanan şeylerin özünde, Tanrının özünün ve işleyişinin sezgi vasıtasıyla elde edilen

bilgisidir (Fransez 2004: 128-129). Shanks'a göre, *sezgisel bilginin* anlamı, bütün sürecin, tamamıyla onun (Tanrının) kendi kendisinde idrak edilmesi vasıtasıyla ortaya çıkar. Sezgi yoluyla elde edilen bu algı, bir sentez değil; fakat sonradan analiz edilen bir bütünlüktür. Böyle bir bilgi, tıpkı yargımızın sezgi yoluyla ortaya çıktığı bir sanat çalışmasının değerlendirilmesinden doğuyormuş gibi görünür. Biz, sonradan, bu yargı üzerinde akıl yürütmeler yapabiliriz; fakat bu akıl yürütmeler her zaman bu sanat eserinin kendisi hakkındaki yargı vasıtasıyla ilerletilir. Bu yüzden pek çok ahlaki yargılarımız ile de aynıdır. Ve Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinin *kullanımı* buna benzer, çünkü O, Etik'te bunu Tanrı'nın bilgisine uygular. İkinci tür bilgi, diğer ikisi arasında önemli bir yer işgal eder, tam olarak Sonlu Modların onun metafiziksel sınırları ile ilişkili hale getirir. Üçüncü tür bilgi ise, Tanrının zorunlu doğasının bir sonucu olarak her birini bireysel bir öz vasıtasıyla gördüğümüz, *özlerin* bilgisidir. Sonuçta, birinci tür bilgi bu özlerin sonlu karakteristiği ile ilgilenir. O pasif algılardan ve bulanık deneyimlerin bir araya toplanmasından meydana gelen genel fikirlerden doğar ve genellikle, imgelem ve bundan dolayı yetersiz idealara dayandırılır. Bu yüzden bir yanlışlığın kaynağıdır. Birinci tür bilgi vasıtasıyla bilinen şeyler asla doğru bir şekilde bilinemez. Bu bağlamda Spinoza'nın görüşünde, her bir bireyin gerçek doğası, Tanrı'nın zorunluluğu ile ilişkilendirilir (Shanks 1938: 58-59). Bu anlamda "*her doğru fikrin kendi objesine uygun olması gerekir.*" (I, Aks. VI) diyen Spinoza'ya göre "*var olmak bir cevherin tabiatı gereğidir*" (I, Ön. VII). Başka bir şeyle meydana getirilemeyen, kendi kendisinin nedeni olan ve özü zorunlu olarak varlığı kuşatan (I, Ön. VII, Kanıt.) her cevher zorunlu olarak sonsuzdur. (I, Ön. VIII) İşte Spinoza'ya göre, bu (zorunlu olarak) Tanrının ya da ezeli ve sonsuz varlığın özünden çıkması gereken şeylerin açıklanması ile yani bilgisinin elde edilmesi ile insan Ruhunun bilgisine ulaşılabilir. İnsanın yüce mutluluğuna onun elinden tutup götüreceği olan da işte bu bilgidir (II, Giriş).

Spinoza'nın insanın ruhunun ve onun yüce mutluluğuna götüreceğini düşündüğü "(d)oğruluk anlayışı, onun 'upuygun fikirler' dediği şeye dayanır. Bir fikrin 'uygun' olduğunu söylemek, onun diğer fikirlerle belirli bir mantıksal bağıntıda olduğunu söylemektir, bu da sonul olarak dizgenin tümüyle zorunlu bir bağ içinde olduğunu göstermektir. Dolayısıyla doğruluk, Spinoza'nın 'özünlü (içinden çıkan)' (intrinsic) dediği bir özelliktir, 'dışından gelen' (extrinsic) bir özellik değil(dir)..." (Cottingham 1995: 58). Başka bir deyişle, doğruluk, dışsal herhangi bir objeye uygunlukta bulunamaz. Spinoza'ya göre, upuygun (adéquate) fikir, obje ile ilişkisi olmadan kendi başına ele alındığında, doğru bir fikrin bütün içsel (intrinsèque) özellikleri ya da adlandırmalarıdır. (II, Tan. IV, Açık.) Bu durumda doğru bilginin ya da upuygun fikrin kaynağı ve özü gereği gerçeklik ve yetkinlik (II, Tan. VI) olana Tanrı diyebiliriz ki, bize *Cisim (Beden)* yani uzamlı bir şey (II, Tan. I); ve *fikir ya da düşünce* yoluyla açıktır. Ve düşünce, Tanrının bir sıfatıdır ve Tanrı düşünen varlıktır. (II, Tan. III) Akıl ve irade sahibi Tanrı, her şeyin ilk ve etken nedeni olmak bakımından, tabiatı gereği her şeyden önce gelir. Şeylerin hakikati ve şekilsel özü, ancak Tanrısal aklın objektif varlığından kaynaklanır. Buna göre, *zorunlu olarak Tanrı'nın özü kendi özünün kurucusu olduğu gibi, bütün diğer şeylerin de zorunlu olarak nedenidir* ve buradan da Tanrının Akıl, İradesi ve Gücünün tek ve aynı şey olduğu (II, Ön. XVII, Scolie; Ön. XI, Kanıt.) sonucuna varılır. Çünkü cevherin tabiatında onun varlığının nedeni vardır ve Tanrı fikrinden zorunlu olarak Tanrı'nın varlığına ulaşılır. Spinoza'ya göre, Tanrının varlığına

diğer bir kanıt ise şudur: ‘*Var olmamak güçsüzlük ve aksine var olabilmek ise şüphesiz bir güçtür*’ (I, Ön. XI, Kanıt.). Buraya kadar Spinoza’nın sunduğu ontolojik (apriori) kanıt, 1) Tanrı kavramının kendi başına varolan bir varlık olarak, 2) Var olmanın bir güç olarak ele alınmasına dayanır. Tüm bunların sonucunda ise, Spinoza’nın şu önermesine ulaşırız: “*Varolan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz*” (I, Ön. XV)

Spinoza’ya göre, doğal varlıkların, sayesinde var oldukları ve eylemde buldukları gücün, Tanrı’nın gücünün kendisini bilirsek doğal hakkın ne anlama geldiğini bilebiliriz (Spinoza 2007: 16). Diyebiliriz ki, Tanrı’nın mutlak gücünün bilinmesi hem teorik hem de pratik yaşama ilişkin bir rehberdir. O, en yüksek dereceden ‘tumdengelimci’ bir yaklaşımı benimsemekle varolan her şeyi, her parçayı ve bunların birbirleriyle ilişkisini tam olarak kavramanın yolunun bütün sistemi anlamaktan geçtiğini göstermeyi amaçlar. Henry Oldenburg’a 20 Kasım 1665 tarihli mektubunda (Letter 32) bunu bir metaforla anlatmak ister:

“..daha önceki mektubumda doğanın bütünü ile her bir parçanın mantıken birbirleriyle nasıl bir bağlılık ilişkisi içersinde olduklarını mutlak anlamda bilmediğimi söyledim. Eğer isterseniz şimdi birlikte, kanda küçük bir solucanın yaşıyor olduğunu ve kanın, lenfin, bağırsağın içindeki beyaz sıvının her bir zerresini ayırmak suretiyle incelemeye muktedir olduğumuzu ve benzer şekilde her bir zerrenin bu solucanın ya geriye sıçradığında ya da onun başka bir hareketinin bir parçasını nasıl anlattığını mantıklı bir şekilde incelemeye muktedir olduğumuzu hayal edelim. Gerçekte, solucan bizim evrenin bir parçasında yaşadığımız gibi, bu kanın içinde yaşar ve bir parça olarak değil, bir bütün olarak kanın her bir zerresini düşünürdü. Yoksa o, kanın bütün zerresinin kanın evrensel doğası tarafından sınırlandırıldığını ve onları bir başkası ile güvenilir bir şekilde bir düzen kursunlar diye, kanın evrensel doğasının gerektirdiği gibi bir başkasına intibak etmeye zorlandığını nasıl bilebilirdi... Şimdi Doğadaki bütün bedenleri, burada kanı tasavvur ettiğimiz gibi hayal edebiliriz ve hayal edilmesi gerekir, çünkü bütün bedenler başkaları ile kuşatılmıştır ve bir başkası tarafından var olmaya ve belli bir şekilde bir etki meydana getirmeye zorlanırlar.” (Spinoza 1994: 83)

Bu metaforla anlatmak istediğini *Etika*’da daha açık bir şekilde ortaya koyar. Spinoza’ya göre, ‘*insan Tabiatın bir parçasıdır, ancak Tanrı’dan farklı olan insan tabiatın bir parçasıdır.*’ Bu anlamda insan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgilere, tutkulara) bağlıdır. Tabiatın ortak düzenine boyun eğerek ve onun gerektirdiği kadar ona uyar.” (III, Ön. IV, Ön. Sonucu) Tüm bu önermelerin sonucunda Spinoza, bir insanın *erdem*i ya da *üstün iyiliği* ‘*Tanrı’yı bilmektir*’ noktasına ulaşır. Bu bilgi bütün insanlar için ortak bir iyiliktir. Çünkü bütün insanlar aynı tabiattadır. Bu yüzden bu bilgi aynı kesinlikte ve aynı suretle bütün insanlarca bilinir. (IV, Önerme XXXVI, Kanıtlama)

Peki, insanı doğanın bir parçası olarak görmek ne anlama gelir? Genel anlamda tüm bu söylenenler ışığında “felsefi sistemde doğa kavramının kuruluşu, insan bireyselliğinin ve topluluğunun belirlenimlerini belli bir mesafeden önceden hazırlama şeklinde gelişir.” (Balibar 2004: 84) Çünkü Doğa, insan doğası ve toplum kavramları hep birbirleriyle ilgili felsefi sorunlardır. Gerçekte Spinoza’nın felsefesinde, topluma ilişkin çıkarımlara ulaşmak oldukça zordur. Bunun temelinde onun, ahlakı, fiziği, antropolojiyi, insan psikolojisini metafiziksel aksiyomlardan çıkarmak istemesi yatar. Diyebiliriz ki, onun insan doğasının yetkinliği hakkındaki kesin bilgiyi araması (çünkü

toplum insanların karşılıklı olarak birbirlerine olan ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkan bir organizasyon olduğu düşünülürse) anlamında *felsefe* ve *siyasetin* karşılıklı olarak birbirlerini içerdikleri sonucuna varabiliriz. Toplumun temelinde bireyin kendisine ait kesin bilgisinin olduğu söylenebilir. Ancak insan kendisi hakkındaki bu bilgiyi nereden elde eder? Siyasi yaşamın temeli her insanın kendisi için iyiyi araması ise, iyi ve erdem nedir? İyi ve Kötü'ye ilişkin bilginin toplumun kurulmasındaki fonksiyonu nedir? sorularını sormalıyız

Şeylerin doğasının tam olarak açıklama noktasında doğa kanununun oldukça önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada Spinoza, Tanrıyı Doğadan ayırmaz; bu düzenin en genel ilkeleriyle bir tutarak Tanrının kendisini temel doğa kanunları vasıtasıyla tanımlar. Ancak o, doğanın sonlu şeylerin bir toplamı olarak tasavvur edildiği yerde doğayı Tanrı ile bir tutmaz. Bu durumda Tanrının, sadece felsefi olarak var olduğunu söylemek çok daha uygun olur. Yukarıda da söylenildiği gibi, Spinoza'nın metafiziği onun politika anlayışını da içermektedir. Onun metafiziğini içeren Etika, Tanrının varlığının geometrik bir taslağının çizilmesiyle başlar ve kurtuluşumuzun Tanrının zihinsel sevgisini ihtiva ettiği iddiasıyla sonlanır. Curley'e göre, burada asıl görülmesi gereken şey onun Tanrı anlayışının '*hileli*' olduğudur. Ancak onun niçin böyle hileli bir düşünceye başvurduğunu anlamak kolaydır. Çünkü burada sözü edilen Tanrı, başka insanlar için her zaman tanınabilir bir Tanrı gibi görünmez. Çağdaş Pascal'ın da yazdığı gibi '*filozofların Tanrısı, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısı değildir.*' Spinoza'nın Tanrısı, varolan her şeyin ilk sebebi ve bir açıklama prensibi olan hakiki bir filozof tanrısıdır ve o, nihai bir açıklama ilkesidir. Dolayısıyla da Spinoza'nın Tanrısının hem teolojik hem de felsefi bir anlamı vardır. Bu anlamda Kartezyen metafiziği eleştiren Spinoza, Descartes'in ileri sürdüğü maddi (Beden) ve maddi olmayanı (Ruh) içeren çoğul töz anlayışını reddetti. Çünkü böyle bir argümanın kabulü, onu takip eden önemli sonuçlar doğurur. Örneğin bir töz, sadece aynı türden başka bir töz tarafından üretilebilir. Eğer aynı türden iki töz olmazsa, tözler üretilmez. Ve yine sonlu bir töz, aynı türden başka bir töz tarafından sınırlandırılmak zorunda olduğu için, eğer aynı türden iki töz olmazsa, töz sonlu olmaz. En önemlisi, Tanrı sonsuz nitelikleri içine bir töz olarak tanımlandığı için o var olmak zorundadır ve onun varlığı başka herhangi bir tözün varlığını dışarıda bırakmalıdır. Bu yüzden sadece bir töz vardır ve başka her şey, sadece Tanrının bir tezahürüdür. Descartes'e göre ise, insan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktı. Beden öldüğünde ruh var olmaya devam ediyordu. Descartes ruh-beden birliğini ve aralarındaki ilişkiyi, bir bedende nelerin olup bittiğini, beden ne hissettiğini, başka bedenlerin ne hissettiğini, zihnin yapısının ne olduğunu asla açık bir şekilde ortaya koyamadı. Curley'e göre, Kartezyen olmayan sonuçlar işte bu Kartezyen çıkarımlardan elde edildi (Curley 1994: xxi-xxvi).

Şöyle ki, bütün tözler (ruh ve beden) yalnızca sonsuz bir töz olan Tanrı ya da onun evrensel doğa kanunları tarafından sınırlandırılabilir. Bunun siyasal yaşamdaki anlamı ise, sonlu tözlerin (ruh ve beden) birbirlerini sınırlandıramayacakları ve birbirleri üzerinde güç uygulayamayacaklarıdır. Diyebiliriz ki, 17. yy. Kartezyen görüşün ruh ve beden arasında yapmış olduğu temelli ayırım, aslında ahlak alanındaki belirsizliğin başlıca nedenidir. Çünkü ruh-beden ilişkisini kurmakta zorlanmaktadır. Yukarıda da ele alındığı gibi '*Bir beden ne yapabileceğini bilmiyoruz*'(III, Ön. II. Scolie) diyen Spinoza'nın eleştirdiği ahlaksal dünya görüşü,



ruhun, bedeninin, bilincin güç üzerinde kurduğu üstünlüğe dayanmaktadır. Bumin'e göre, tinden, ruhtan ve ruhun beden üzerindeki etkilerinden söz eden filozoflar sonunda görev ve boyun eğmeden söz ederek felsefe dışı bir gevezelik olan ahlak sistemlerini tamamlarlar. Bu sistemde, bedene biçilen görev ya düşüncenin buyruklarına itaat ve yerine getirme ya da ruhu şaşırtarak onu görevlerinden uzaklaştırmaktır. Ruh ve beden arasındaki ilişkide, biri boyun eğen, etkilenen; öteki ise etkileyen, eyleyen konumundadır. Descartes ve onun sistemini devam ettirenlerde görülen bu değişim ya da etkilenim sırasında biri diğerinin etkin nedeni olmamakla beraber, biri etkin iken diğeri etkilenendir. Hâlbuki Spinoza, düşünceyi bilinci ya da ruhu bedeninin ve maddenin yıkıntısı üzerine kurmaz (Bumin 2005: 82-83).

Kartezyen metafiziğin ontolojik düalizmini eleştiren Spinoza'ya göre, *“bedenimizde onun etki gücünü arttıran ve eksiltten, tamamlayan ya da tutan her şeyin fikri ruhumuzda düşünme gücü üzerinde aynı etkiyi yapar”* (III, Ön. XI). Yani bedendeki bir etkilenim aynı zamanda ruhtaki bir etkilenim olarak yaşanır. Bu bağlamda Beden ve Ruh arasında bir paralellik kuran ve felsefi düşüncelerinin merkezini *özgür bir yaşam* anlayışının oluşturduğu Spinoza'nın, geleneksel anlamdaki itaat kavramını yadsıdığını görürüz. O, kutsal kitapta ya da daha genel bir ifadeyle, her insanın Tanrısal otoriteyi kötüye kullanarak, uydurduğu, bozduğu hurafeye dayanan (Spinoza 2010: 206, 174, 204) dinin, geleneksel anlamda köleyi efendiye, kadını kocasına, çocukları babasına itaate zorlayan bir anlayışın, Aristoteles'ten Descartes'e kadar işlendiği şekline itiraz eder. Çünkü böyle bir anlayışta bedeninin ruha gönüllü itaatini anlayabilmek mümkün değildir. Öyleyse bedeninin edilgen olduğu ölçüde etkin olan bir ruh ya da bunun tam tersi bir durumu düşünmek yerine, aynı zamanda hem ruha hem de bedene ait olan etkinlik ya da edileliği düşünmek gerekir. Ve bütün hiyerarşi ilkesini ortadan kaldıran bu birleştirici antropolojik savın toplumculuk ve devlet çözümlemesiyle nasıl örtüştüğünü kendimize sormalıyız (Balibar 2004: 99). Her şeyden önce eğer daha *'iyi'* bir yaşam, *'özgür'* bir yaşamsa, o zaman boyun eğme ve itaatın olduğu bir toplum yaşamıyla çelişik bir durumu ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü *“toplumsallık iyi ya da kötünün ötesinde boyun eğmenin de yeridir”* (Bumin 2005: 69). Ancak Negri'ye göre, Spinoza'nın metafiziği, bir üretici güç olarak varlığı ve bir gereklilik olarak da ahlaki bize verir. Bu çerçevede üretim problemi ve dünyanın ayrılmasına temel olur. Ancak bu sadece Spinoza'ya özgü bir problem değildir. XVII. yüzyıl bu aynı problemi ortaya koyar ve onun düzenin hiyerarşisinin, hâkimiyet hipotezinin ve ayırmanın seviyeleri hakkındaki temel eksene göre parçalara ayırmak suretiyle incelemeye çalışır (Negri 1991: 217).

Bu anlamda Negri, Spinoza'nın düşüncesinde metafizik ve tarih arasındaki karşılıklı açığa çıkan Güç ve güç arasındaki farklılığa dikkat çeker. Gücün fonksiyonu ve doğasının analizi bize, gücün anatomisinin bir temeli ile birlikte özgür bir şekilde bir toplum yaratmaya yetkili olan gücün ne olduğunu da gösterir. Bu kavramlar yani Güç ve güç arasında hem teorik hem de pratik anlamda açık bir bölünme vardır. Genel olarak Güç, hâkimiyetin merkezileşmiş, vasıtalı, aşkın gücünü ifade ederken; güç, anayasanın sınırlı, vasıtasız, gerçek gücünü ifade eder. Bu ayrım, sadece birbirinden tamamen farklı öznelerinin kaynakları ve imkânlarının farklılığına işaret etmekle kalmaz; aksine temel olarak otorite ve organizasyonun, politikada olduğu gibi metafizikte de hem maddi hem de kavramsal terimlerin karşıt oluşlarına işaret eder. Başlangıçta bu farklılığı kavramak önemlidir. Fakat Negri'ye göre, bu güç kavramları

arasındaki fark *Etika*'da paradoksal bir şekilde Spinoza tarafından reddedilir. Spinoza'nın metafiziğinde *Tanrı'nın özü Tanrı'nın gücü ile aynıdır*. Diğer bir deyişle, her şeye temel olan *Tanrı'nın gücü*, *Tanrı'nın gücünden başka bir şey olamaz*. Bu pozitif bir temeldir. Bu doğrulama tartışma için soyut bir temel sağlar. Metafiziksel sahada Güç ve güç arasında bir ayrım var olamaz. Geleneksel güç fikrini reddeden Spinoza'nın ileri sürdüğü güç kavramının tartışmalı bir fonksiyon hizmeti gördüğü görülür. Bu yüzden onun Etiğinde böyle bir ayrım olamaz, çünkü sadece güç vardır. Metafizikteki güç bir illüzyondur. Bununla birlikte politik ve tarihi perspektiften ileri gelen Güç, Spinoza'nın dünyasında çok gerçek, maddi bir varlığa sahiptir. Gerçekte XVII. yyın parçalanmış görüntüsü içinde monarşik hükümetler ve dini hiyerarşilerin her ikisindeki güç kesişmelerinin yoğun bir şekilde yaşandığı Avrupa, bir yandan Descartes ve onun metafiziğinin özündeki, diğer taraftan da Hobbes ve onun politik düşüncesinin merkezindeki Gücün kavramsal ve gerçek yapılanması ile meşgul oldu. Spinoza bu akıma karşıdır. Bu anlamda politik yazıları ve mektuplarında, teolojik ve politik otoriteye karşı mücadele eden ve Gücün inşasına saldıran, kendisini düşünce özgürlüğüne adayan cumhuriyetçi ve demokrat bir Spinoza buluruz. Bu noktada Spinoza'nın tarih ve metafiziğe mutlak anlamda karşıtlığı, tamamen bir kopma varmış gibi görünür. Etiğin idealistik bakış açısından asıl göstermek istediği gücün yapılanmasıdır. Bu anlamda Güç, bir illüzyondur ve güce nispetle ikincil olarak kavranılır. Tarihsel perspektiften bakıldığında ise, Spinoza'nın dünyasında, güç, sürekli olarak politik ve dini otoritelerin halkın özgür ifadesini bastırdığı güce nispeten ikincildir. Diyebiliriz ki, asıl vurgulanması gereken onun metafiziksel güç kavramının merkezini politikaya ilişkin düşüncelerinin oluşturduğunu ve ontolojik yoğunluğunu kavramaktır. Çünkü gücün teorik inşası, Spinoza'nın çalışmalarını baştanbaşa kaplar. Onun için insanın özü, *conatus* (teşvik edici güç), 'çaba gösterme' ile başlar ve arzu ve imgelemden geçerek düşünme ve karmaşık bir üretme gücü olarak bir eylemde bulunma gücüne ulaşmak suretiyle ilerler. Ancak bu güç, sadece bireysel bir güç ya da bireysel bir güdüden ibaret olan herhangi bir güç değildir. Çünkü güç, daima kendisini kolektif bir sahada teşkil eder, örgütler. Gücün bu analizi bizi metafizikten politikaya ilerletir (Hardt 1991: xi-xv).

*Theologico-Political Treatise* ve *Etika'nın III ve IV*. Bölümlerindeki merkezi metinlerin gücün analizi ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu metinlerde Spinoza, imgelem, sevgi, arzu gibi duygulanışlar tarafından zorlanan insanın birliğine ait gücünün aracısız gerçek bir analizini gerçekleştirir. Bu gücün organizasyonu projesi olarak görülebilecek insan doğası hakkındaki bu araştırmanın, metafizik bir kaygıdan ziyade ahlak ve politika sahasına girdiğini görmek çok önemlidir. Çünkü aslında *töz* kavramı bizim bir kavram olarak kullandığımız *töz* değildir. O, *Etika*'da *Tanım III*'te belirlediği şekliyle *töz*, mutlak anlamda sonsuz, başkalarına ihtiyaç duymayan, kendinde-tam yani kendi kendine yeten, kendinde sürekliliği olan bir varlıktır. Tanrının özü zorunlu ve sonsuz varoluşu içerir. Duff'a göre, Spinoza sonlu şeylerin ve varlıkların aslında kavramların ortak kullanımımız içinde sağlam bir kanıt veya gerçekler olduğunu inkâr etmez. Ne var ki, o, bizden farklı olarak, dünyanın dışındaki gerçekliği ve olayların, nedenlerin, ilişkilerin, kişilerin ve yani dünyanın içindeki şeylerin gerçekliğini bir başka bakış açısından ele alır. Onun dikkat çektiği nokta, bunların hiçbirinin kendinde-tam ya da kendi kendine yeten olmadığıdır. Çünkü siz bir nedeni (cause) onun etkisi (its effect) vasıtasıyla düşünürsünüz ve bu neden kendi kendinde değildir, bir

başkasındadır. Başka bir deyişle, onu anlamak için, onu bir başkasıyla düşünmemiz gerekir. Bu anlamda bir insan kendi kendine yeten bir bütün değildir. Onu başka insanlar ile ilişkisi vasıtasıyla düşünmeliyiz. Çünkü onun var olabilmesi ve var olmaya devam edebilmesi sadece kendisiyle değil, başka şeylerle de ilgilidir. Herhangi bir insanın doğası ve onun özü zorunlu olarak var olmayı içermez. İnsanın tek gerçekliği, kendi kendinde var olan ve sürekliliği olan bu bütünün bir parçası olmaktır (Duff 1970: 16-17). Burada Spinoza, sadece kendi dönemindeki bedene sahip bir varlık olarak insanın biyolojik anlamda tanıma bakımından eksikliklerine işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda etik ve politik boyutuna da güçlü bir vurgu yapar. Çünkü insanın etkin ya da edilgin eylemlerini bilmek, onun 'doğal' hakkını bilmeyi başka bir deyişle, onun bedeninin yapabileceklerini gücünü bilmeyi gerektirir. Sonuçta, toplumsal ilişkiler de hem (ruhlardaki) ideolojik ilişkiler, hem de (bedenlerdeki) fiziksel ilişkiler şeklinde düşünülmelidir. Toplumsal yapı içerisinde bu ilişkiler birbirleriyle bağlantı içindedir ve bireyin sahip olduğu kendini koruma arzusunun daha karmaşık ilişkiler düzeyinde ifadesidir (Bumin 2005: 84-85; Balibar 2004: 116-117). Böylece, hakkı güçle eşitleyen Spinoza, tam da bu nedenden dolayı diyebiliriz ki, ahlak yapmaz. Çünkü O, hiçbir zaman ne yapmamız gerekir? sorusunu sormaz. Nelere gücümüz yeter? sorusunu sorar. Neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorması ile Etik artık bir güç, kudret sorunu olur, hiçbir zaman etik, onda bir ödev sorunu değildir. Başka bir deyişle, Spinoza, sorumluluk ve ödevler üzerine kurulu moral ve hukukun karşısına, hakkın güce ve tutkulara dayandığı bir Etiği koyar (Deleuze 2000: 31-32; Bumin 2005: 85).

Etiğini tümdengelim metodunu kullanarak ulaştığı '*Tanrı*' fikrinden çıkarır. Tümdengelimli akıl yürütme ahlakta önemli bir yere sahiptir. Öyleyse tümdengelim ahlaktaki katkısının ne olduğunu sormak gerekir. Çünkü eğer tümdengelim metodunu kullanarak ulaşılan bir "ahlak kanunu varsa, şuurumuza girince bunu açıklıyorsak, geri kalanını çıkarmak için, yaşayan bu kanunu hareket noktası kabul etmemiz gerekir. Bu kanun ahlakın, kanıtlanmasına gerek olmayan bir özelliği veya ilkesidir. Bu kanundan dolayı sonuçlar, yalnız ahlak kuralları değil, bilakis mutlak emirler hükmündedir. Bu kanun, tecrübe üzerine kurulu ve tümevarımla ortaya çıkmış diğer kanunlar ile sınırsız bir şekilde onların sahalarına girebilir; bu yön, ahlak ilminin sermayesinin artmasını ve karışmalarını çoğaltarak, ona tecrübî bir şekil bahşeder. Fakat... (h)er türlü kanun bu yükümlülükten doğar" (Bernard 2001: 15).

Spinoza, *Theologico- Political Treatise*'de aslında ahlaka dair kesin apaçık bilgi arayışına engel olan şeyin, kendi döneminde dine yapılan eklemeler olduğuna işaret eder. O, ahlakın merkezinde yer alan özgürlüğe ilişkin bilgiye, insanın, ancak aklını etkin bir biçimde kullanarak ulaşabileceğini düşünür. İnsan özgürlüğünün kendi üzerindeki ve tabi olduğu zorunluluğun bilgisine yani, Tanrı hakkındaki bilgisine bağlı olduğunu kavrayabilir. Bu bilgiyi doğal yeteneklerimizle ediniriz ve bu bilgi Tanrı ve O'nun sonsuz yasalarına dayanır. Doğal bilgi, tüm insanlarda vardır ve herkesin ortak bir tarzda paylaştığı temellere dayanır. Tanrısal buyruğun (vahiy), kesinliğini kabul etmekle birlikte aklın, hakikatin, ahlaktaki erdem, iyi ve kötünün bilgisine götürebileceğine inancı sonsuzdur (Spinoza 2008: 23-24). Mademki akıl varlığımızın en iyi kısmı ve bizim için gerçekleri en yararlı olanı arıyorsak o zaman onu yetkinleştirmek için elimizden geleni yapmalıyız. İşte Spinoza'nın bütün amacı insanın doğal gücünün geliştirilmesi yani, insanın özüne ilişkin bilgiye kavuşmasıdır. Bu aynı zamanda hem ahlakın hem de siyasal yaşamının amacıdır. O halde insan için en üstün iyilik nedir?

Sorusunun yanıtını bulmalıyız. İnsanlar için '*üstün iyiliğin*' yapısı itibariyle Tanrısal olduğunu ifade eden Spinoza'ya göre, zihinsel yetkinlik "*en üstün iyilik*"ten oluşmak zorundadır. Ve bizim için en üstün iyilik nedir? sorusuna Spinoza'nın cevabı, '*bizim en üstün iyiliğimiz Tanrı'nın bilgisi ve sevgisidir*' şeklindedir. Çünkü tüm bilginiz ve kuşularınız gideren kesinlik, sadece Tanrı'nın bilgisine dayanır. Tanrı olmadan hiçbir şey olmayacağından tüm doğal olguların niteliklerin ve yetkinliklerinin uzandıkları kadarıyla Tanrı kavramını içerdiği açıktır. Başka bir deyişle, doğal olgularla ilgili bilginiz ne kadar çoksa her şeyin nedeni olan Tanrıya ilişkin bilginizde o kadar yetkindir. Dolayısıyla Tanrının bilgisi ve sevgisi amacına uygun olan yaşam tarzı, Tanrının yasası olarak adlandırılır. O halde Tanrı sevgisi, insanın en büyük mutluluğu ve insan eylemlerinin amacıdır. Çünkü insan eylemlerini herhangi bir ceza korkusundan, bedensel haz, ün, vs. amaçla değil, sadece en üstün iyilik olan Tanrı bilgisine sahip olmak suretiyle, Tanrısal yasaya uygun olduğu için yapmayı seçtiği anlamına gelir. Spinoza'ya göre, böyle bir amacın gerektirdiği *iyi yaşam tasarısının ne olduğu, en iyi devletlerin böyle bir amacı izlemede tutumlarının ne olduğu ve insan yaşamının nasıl yönlendirildiği* soruları genel olarak ahlak ile ilgilidir (Spinoza 2008: 89-90).

Buradan tüm iyi yaşam şekillerinin, eylemlerimizin aslında bizim seçimlerimiz olmadığı, Tanrının zorunlu bilgisinden kaynaklandığı sonucu çıkar. Özgür iradenin tamamıyla dışarıda bırakıldığını görürüz. Hem politikada hem de ahlaktaki iyinin Tabiatın zorunluluğunun bilgisinden kaynaklandığına vurgu yapılır. Şunu belirtelim ki, Spinoza için Tanrının zorunlu bilgisi ve sevgisi hem *ahlakın* hem de *politik* yaşamın varlık koşuludur. Başka bir deyişle, ahlak problemi ve onun merkezindeki özgürlük problemi ontolojik akıl, her şeyin apriori ölçüsü olarak kabul edilmedikçe çözülemez. Çünkü "Tanrısal yasa en üstün yasanın kendisiyken, yani özgür istemimizle Tanrı'yı bütün ve verimli bir istekle bilmemiz ve sevmemiz, cezası bunların eksikliği ve etin kölesi olmak–yani kararsız ve bocalayan bir ruha sahip olmaktır" (Spinoza 2008: 92) diyen Spinoza için, insanın bir köleliğinden, esaretinden söz etmek durumunda kalırız. Böylece aslında onun "sağduyuya ait özgürlük düşüncesi dediği şeyin... İmkânsız bir düşünce, eylemlerimizin nedenlerini bilmemenin yol açtığı bir yanılsama" (Quinton 2001: 101) olduğu ortaya çıkar.

O halde kendimizi şu soruları sormakta zorunlu hissederiz. Ahlakı doğuran ve destekleyen nedenler nelerdir? 'İyi' ve 'kötü' nasıl tanımlanır? Ahlakın insan eylemlerini 'iyi' ve 'kötü' değerlendirmesi, belli bir tür siyasal yaşamın veyahut da insan yaşam tarzlarını belirlemede, ortaya çıkarmadaki rolü nedir?

Spinoza'ya göre, felsefe tarihi boyunca iyi ve kötüye ait düşüncelerinde filozofların yanılgısı, insana, sanki tabiattaki bir saltanat içinde başka bir saltanat gözü ile bakmalarından kaynaklanır. İnsanın gerçekte Tabiat düzenine bağlı olduğunu göremeyip, insanın güçsüzlüklerinin ve kararsızlıklarının tabiatın mutlak gücünden değil de, çoğunlukla insanın doğasına ait kin ve nefret gibi, duygularından insanın bir düşüklüğünden kaynaklandığını düşünürler. Hâlbuki hiçbir şey Tabiattaki bir düşüklükten meydana gelmez. Tabiatın erdem ve işleme gücü aynıdır. O halde şeylerin tabiatını bilmek için de doğru yolun bir ve aynı olduğunu, örneğin kin, haset, öfke v.s. duygu ve daha başka şeyler gibi aynı Tabiat zorunluluğu ve aynı tabiat erdemine uygun olduğunu görmek gerekir. Ahlak konusundaki bu yanlış anlamalardan kurtulmak için

Spinoza'ya göre, duygulanışların tabiatını, onların kuvvetini, Ruhun onlar üzerindeki etkilerini, insanların iştihalarını sanki yüzeyler, çizgiler ve katı cisimlerden söz ediyormuş gibi ele almak gerekir. (*Etika III, Giriş*) İnsanların eylemlerini onların bir düşüklüğüne bağlamak aslında onları kontrol altına almayı itaat fikrini yerleştirmeyi kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Bu anlamda Spinoza'nın duygulanışlarla kastettiği “yalnızca eyleme gücünün artışı ve azalışıydı; ya da... buna tekabül eden duygunun (affectus) her zaman bir tutku olduğuydu. İster eyleme gücümü arttıran bir neşe isterse de eyleme gücümü azaltan bir keder, bunların her ikisi de tutkudurlar: Neşeli tutkular ya da kederli tutkular. Spinoza bir kez daha bizi kederli duygularla etkilemek isteyenlerin evrende kurmuş oldukları bir komployu, bir tezgâhı yüzlerine vurmaktadır. Rahibin tebaalarının, takipçilerinin kederine ihtiyacı vardır: tebaalarının kendilerini suçlu hissetmelerine ihtiyacı vardır” (Deleuze 2000: 31-32).

Dolayısıyla her türlü tinsel ve ahlaksal erekselliği, ruhun üstünlüğünü bir düzlem içinde belirleyen ve bu anlamda her türlü aşkınlığı reddeden Spinoza için iyilik ve kötülük nedir? Erdem nedir? soruları büsbütün farklı bir şekilde cevaplanır. Ona göre, iyilik, insan tabiatına bizi en çok yaklaştıran şey, kötülük ise insan modelini çıkarmaktan uzaklaştıran başka bir deyişle, insan tabiatını anlamaktan uzaklaştıran şeydir (*IV, Önsöz*). Öyleyse iyilik, kesinlikle bize faydalı olan şey ve kötülük ise, tersine bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeydir. Erdeme gelince, erdem ve güç aynı şeydir. Ona göre, erdem, insana atfedilmesi bakımından, sadece kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından insanın özüdür, tabiatıdır (*IV, Tan. I,II, VIII*). O halde tüm erekselci ve aşkınlık kategorilerine dayanan önceden belirlenmiş bir iyiden değil, tamamen gücümüz dâhilindeki kendi belirlediğimiz ya da kendi doğamızla uyuygun bilgiyle edinmiş olduğumuz bir iyiden söz ediyoruz demektir. Başka bir deyişle, Spinoza için, bir şey ‘iyi’ olduğunu zannettiğimiz için bizim araştırmalarımızın ya da arzularımızın objesi olmaz, tersine onu istediğimiz, arzu ettiğimiz ve araştırdığımız için iyidir (*IV, Ön. IX, Scolie*). Öyleyse “...dışarıdan gelen bir nitelikte veya kontenjan bir irade ile hiçbir şey anlaşılamaz, hiçbir şey gerçekleştirilemez. Hayatı ifade eden, onu destekleyen, tanımlayan her şey gerçektir, yararlıdır; hayatın tabiatını bozan onu alçaltan veya azaltan her şey yanlıştır, zararlıdır” (Korlaelçi 1997: 31-32).

*Ruhumuzun ilk ve biricik çabası da Bedenimizin varoluşunu onaylamaktır (III, Ön. IX, Kanıt, Scolie; Ön. X, Kanıt.)*. diyen Spinoza'ya göre, insan kendini koruma yönünde her şeyi yapmakla gereklenmiştir. O halde hem beden hem de ruhun amacı aynıdır, varoluşumuzu sürdürmek. Bu anlamda insan, faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çalışırsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır ve tersine, faydalı olandan kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur. Çünkü kendi tabiatının zorunluluğu ile uyuşmadığı için, hiç kimse kendine faydalı olana karşı arzu duymadan, ya da kendi varlığını korumadan vazgeçemez. Başka bir deyişle, fiil halinde var olmadan, üstün mutluluk, iyi yaşam arzularına sahip olunamaz. *Kendini, yaşamını koruma arzusu, çabası, erdem ilk ve biricik köküdür*. Mutlak erdemle işlemek bizde aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması ilkesine göre, *varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan başka bir şey değildir*. O halde bu üç şey bir ve aynıdır (*III, Ön. XX, Scolie; Ön. XXII, Kanıt; Ön. XXVIII*).

Tüm bu söylenenlerden '*insan yaşamının vazgeçilmez bir hak olduğu*' düşüncesine ve insanın ontik bir bütün olarak düşünülmesi gerekliliği sonucuna ulaşmak mümkündür. İnsan tabiatı gereği bir yanıyla doğal eğilimlere, itki, arzu ve duygulanımları, diğer yanıyla da akla sahip bir varlıktır. Doğal yanıyla kendisi için yararlı olanı aramasının sonucu olarak, akli onu kendisi gibi olanlardan gelebilecek zararları azaltma ya da bertaraf etme arayışına sokar. İnsanı ontik bir bütün olarak ele almak, onun toplu yaşama, '*site*' yaşamının doğuşuna giden yolu aydınlatır. İnsanın başka insanlarla ya da Spinoza'nın deyişiyle, Bendenin başka Bedenlerle ilişkisi için aydınlatıcı bir başlangıç olur. Şeylerin tek tek tabiatının ne olduğunu ya da daha doğru bir ifadeyle 'özü'nü bilmek, tüm şeyler için doğru yolun bir ve aynı olduğunu bilmeye götürür bizi. Tekil şeylerin yani tek tek insanların her birinin var olduklarını açık ve seçik bir şekilde söylemektir bu aslında. Böylece *şeylerin düzeni* ile *düşüncenin düzeni* arasında fark görmeyen Spinoza'ya göre "zihnin öz bilgisi onun doğa bilgisi ile büyüdüğü için, zihin, en yetkin varlığa ilişkin olarak sahip olduğu bilgiyi arttırdıkça daha da yetkin olacaktır. Zihin daha çok şey bildikçe, kendi güçlerini ve şeylerin düzenini daha iyi anlar. O kendi güçlerini daha iyi anladıkça kendini daha iyi yönlendirebilir ve kendi kılavuzluğu için kurallar koyabilir" (Spinoza 2003: 114).

Spinoza, böylece '*erdem*' ile '*kendini koruma*' arasında bir bağ kurar. Çünkü insanın doğasında ve bu isteğin kökeninde kendini gerçekleştirmek, yetkinleştirmek isteği vardır. Erdem, güçlü olmak ve yetkinleşmek aynı anlamdadır. Erdemli bir ruh için yetkin olmak demek, açık seçik düşüncelere sahip olmaktır kuşkusuz. Erdemli kimse, bildiği için güçlü olan kimsedir. Öyleyse erdemli olma ve etkin olma arasında bir ilişki bulunmaktadır. Ruh ne kadar etkinse o kadar yetkin ve o kadar çok açık seçik düşünceye sahip demektir. Duygulanışlar sırasında ise ruh karışık, bulanık düşüncelere sahiptir. Beden de edildir ve başkalarının güdümündedir. İşte hiçbir etkinin altında kalmadığı, açık seçik düşüncelere sahip olduğu durumda ruhun tam etkin olduğu durumdur. Bu teorik etkinlik ruh için sevinç ve mutluluk kaynağıdır. Burada Spinoza'nın Aristoteles'in dianoetik (düşünce) erdemlerine işaret ettiğini söyleyebiliriz.\* Aynı zamanda onun, Aristoteles'in insan aklının kuramsal ve pratik

\* Aristoteles'in ilk bakışta fark edilmese de Spinoza'nın yazıları üzerinde etkisi büyüktür. Özellikle onun site yaşamında birey ve site için aynı amaca, eudaimoniaya varma yolunda karakter erdemleri ve dianoetik (düşünce) erdemleri arasındaki ayrımına dikkat etmek gerekir. Çünkü erdem ne olduğunu bilmek yetmez onun temelde uygulamayla ilgili olduğunu da bilmek gerekir. Diğer bir deyişle, insan sadece doğrunun ne olduğunu bilerek iyi olamaz; iyi olanı tercih ederek ve iyi eylemde bulunarak iyi olabilir. Diyebiliriz ki, Spinoza'daki etkisi oldukça büyük oranda hissedilen ahlakın hem teorik hem de pratik yönüne işaret etmekle birlikte erdemi Sokrates'te olduğu gibi bilgiyle özdeş saymaz. Erdemi eylemle açıklamaya çalışır. Aristoteles, etik erdemleri rasyonel, duygusal ve sosyal bağlamlardan ayrı ele almaz. Çünkü onun erdem etiği, somut bir temele sahiptir. Ve onun erdem etiği insan doğasından hareketle, insan yaşamına ait bütünleyici bir kavrayışı gerçekleştirir. Duyguları, tutkuları, zaaf ve alışkanlıkları olan insana ancak kendi özünden çıkarılmış ilke ve kurullarla ulaşmak mümkündür. Bu anlamda Aristoteles'in etik'inin toplumla ilgili, toplumsal olduğunu yani, etik ile politikanın birbiriyle yakından ilişkili olduğunu görmek gerekir. Site ya da devlet, insanlar arasındaki doğal gerekliliğin bir sonucu olarak doğmuş doğal bir oluşumdur. Bu anlamda devletin asıl işlevi ne ortak bir savunmayı ne de ticareti geliştirmektir. Onun asıl işlevi, yurttaşlarının kendini gerçekleştirebilecekleri, bağımsız bir yaşam kurabilmelerini sağlamaktır. Buna göre, politika toplumsal eudaimoniaya sağlayacak iyinin ne olduğunu

açıların yanı sıra duygusal yaşam tarafından ifade edilen rasyonel bir varlık olduğu ve ayrıca akli, duygularımızı mutluluk yolunda yönlendirebilecek bir disiplin olarak değerlendirme konusundaki fikirlerini paylaştığı görülür. Dolayısıyla Aristoteles nasıl ki, Nichamachos'a Etik'i epistemik bir endişeyle değil de, sadece insanca ve özgürce kendini yetkinleştirecek bir yaşamın ilkelerini araştırmayı hedefliyorsa, Spinoza'nın da böyle epistemik bir kaygıyı taşımadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda akıl ile tutku arasındaki ilişki söz konusu olduğunda daha çok Platoncu bir betimleme olan mutluluk anlayışına dayanan ve bize mutlu bir yaşama giden yolu göstermek için oluşturulmuş olan Spinoza'nın ahlak sistemi, daha çok Stoacıydı. Yani bir insanın siyasal ve maddesel koşullara dayalı olmayan yalnızca kendi kaynakları vasıtasıyla mutluluk ve iç huzura erişebileceği inancına dayanmaktadır. (Scruton 1986: 25-26)

Dolayısıyla da böyle bir bakış açısından Spinoza için, insanlar yaşamın içinde yollarını, rehberliğini aklın yaptığı felsefe ile bulacaklardır. Öyleyse Spinoza'da ahlak-siyaset ilişkisinin birbirinden ayrılmaz olduğunu söylemeliyiz. Birey kendini koruyabileceği en iyi yaşamı içeren, özgür bir toplumda daha mutlu olacaktır. Böyle bir toplumun merkezinde birey vardır. Böyle bir toplum özgür bir bireyin aktif bir eylemde bulunma gücünden doğar. Nasıl bir toplumda mutlu olacağını bilmek yetmez; özgür bir yaşamı, toplumu tesis etmek için gayret göstermek gerekir. Öyleyse '*kendi varlığını korumak*' arzusu, şeklinde Spinoza tarafından belirlenen "(ö)z, tam olarak her bireyi ona biricik kader vererek *tekilliştiren* güce gönderme yapar. Zira arzusunun insanın özü olduğunu söylemek, her bireyin kendi arzusunun farklılığı açısından indirgenemez olduğunu söylemektir... Sadece bireyler kelimenin en güçlü anlamıyla *vardırlar*. Fakat...(i)nsanların farklı olduklarını... söylemek onların birbirinden izole edilebilecekleri anlamına gelmez. Böyle bir izolasyon fikri... aldatıcı bir soyutlamadır. Bireyin arzusunun biçimini belirleyen ve gücünü fiili hale getiren şey, her bireyin diğer kişiliklerle olan ilişkisi, aralarındaki karşılıklı eylemler ve tutkulardır. Tekillik, bireyler-arası bir işlevidir. Bu bir iletişim işlevidir" (Balibar 2004: 117-118).

Dolayısıyla onun, topluma ya da organize bir '*site*' yaşamına ilişkin savlarını bu noktadan itibaren okumaya başlarız. Çünkü insanların sadece akıl sahibi varlıklar olarak değil, tutkuları olan varlıklar olarak görmeliyiz. O halde toplumsal yaşama ilişkin savlarını anlamak için şu sorulara odaklanmak gerekir: Tabiatça farklı tekillikleri,

---

araştırır. Dolayısıyla politika, erdemli eylem ve yurttaşların mutluluğu ile ilgilidir. Etik ise, insan için iyi olanın, iyi yaşamın ne olduğunu araştırır. Erdem hem toplum hem de birey için aynıdır, birbirinden ayrılmaz. Çünkü erdemli bir toplum erdemli insanlardan oluşur. İyi bir yaşamın en önemli öğelerinin başında sevgi, dostluk, erdem, zevk, şeref, zenginlik, sağlık gelir. Bunların iyi yaşam için gerekli olduğunu bilmek yetmez, tecrübe edilmesi gerekir. İşte insana yaşama bilgisini veren doğru yer ve zamanda doğru eylemde bulunmaktır. Elbette ki, bu deneyimi temelinde akıl vardır. O halde Aristoteles 'insan için iyi yaşam'ı keşfedebilmek üzere insanın ayırt edici niteliğini yani akıl yürütme niteliğini incelememiz gerekir. Ona göre, rasyonel bir varlık aklını iki yolda kullanır – kuramsal yolda ve pratik yolda. Mutluluk ancak ve ancak aklın doğru bir biçimde, doğamızı engelleyerek değil tatmin ederek, pratik kullanımı yoluyla gelir. Rasyonel bir varlık yalnızca akla değil duyguya da sahiptir. İnsanın mutluluğu, duygularını daima aklın önerdiği yoldan gidecek biçimde düzenlenmesine dayanır. Bu da, sadece, bir insanın rasyonel doğaya uygun olanı yapmaya ve aynı zamanda da hissetmeye yönlendirecek belirli karakter niteliklerinin -erdemlerin- geliştirilmesiyle başarmak mümkündür (Aristoteles 1997: 23, 121; Erkızan 2010: 20-22).

insanların bir arada yaşamalarını nasıl sağlayacaktır? Başka bir deyişle, bu tekil varlıkları toplu halde yaşamaya sevk eden duygu nasıl bir duygudur? Bu tekil varlıklar neden toplu yaşamı ister? Ya da gerçekten isterler mi?

Şunu belirtelim ki, Spinoza, insanı hem akıl hem de duygu sahibi bir varlık olarak görür. Onun için insanların tutku ağırlıklı (sevgi-nefret, üzüntü-sevinç, umut-korku) yaşamı, tıpkı akıl gibi, varoluşlarını sürdürme çabalarının sonucudur. Akılsal yaşam 'upuygun olan' bir yaşamı ifade etmesine karşılık; tutkularla, arzularla örülü yaşam doğal ancak 'upuygun olmayan' bir yaşamı dile getirir. Buradan hareketle "İnsanlar arasındaki çatışmanın sabit bir nedeni olarak, *tutkuların toplumsallığının anti tezi temsil ettiği* sonucunu mu çıkaracağız? Hiç de değil. Spinoza'nın bize gösterdiği şey, toplumun tutkuların, tutku ögesi içinde doğan başka bir yaratılışı (ya da 'üretimi') olduğudur. Bu durumda sonuç zorunlu olarak uyum değildir" (Balibar 2004: 94). Spinoza'ya göre, insanlar duygulanışların hükmü altında bulunmaları bakımından farklıdır. İnsanın sevdiği şey, sevinç yalnızca kendi içinde bulunmasına karşın; bir insanın kederlendiği ya da kin, nefret yalnızca kendi içinde değil, kendi dışında bir '*ötekine*' yönelmiştir. Böylece onlar insanlar birbirlerine zarar verebileceklerdir. İnsanların aynı objeyi sevmeleri tabiatları bakımından uyuşmalarını getirirken; *nefret* insanları birbirine karşı zarar vermelerine neden olur (IV, Ön. XXXIV, Sco.). O halde *nefret duygusu* sadece bir tutku olmanın ötesinde toplumun, sitenin temellerini kuran toplumsal bir ilişki, başka bir deyişle, insanların zorunlu olarak bir araya gelmelerini sağlayan bir bağ olduğu düşüncesine ulaşırız (IV, Ön. XLV, Kanıt, Ön. Son. I).

Bu bağlamda Spinoza, Hobbes'un '*insan insanın kurdudur*' şeklinde tasvir ettiği doğa durumunda, herkesin her şey üzerindeki hakkının insanları rekabet, çatışma ve savaşa soktuğu gibi bir başlangıçtan hareketle toplumun temelini açıklar (Hobbes 1993: 93 vd.). O'na göre, her insan kendisi için faydalı olanı en fazla aradığı zaman, insanlar birbirlerine daha çok faydalı olurlar. Tecrübe göstermiştir ki, insanların hepsi sürekli olarak '*insan, insan için Tanrıdır*' sözünü tekrar ederler. Bu da insanların çoğunu hasetçi olmaları ve birbirlerine zarar vermeleri anlamına gelir ki, bunun nedeni de insanların nadiren Akıl düsturuna uygun olarak yaşamalarıdır. 'İnsanlar yaşamalarını yalnız geçiremezler ve onların çoğu insanın toplumsal bir hayvan olduğu şeklindeki tanıma uygun olarak yaşarlar' derken Aristoteles'in '*zoon politikon*'una (Aristoteles 2004: 9) gönderme de bulunan Spinoza'ya göre, gerçekte şeyler öyle düzenlenmişlerdir ki, insanların toplumundan insanlara zarardan çok fayda ve kar gelir. Dolayısıyla insanlar, ihtiyaçları olan şeyleri karşılıklı bir yardımı kolaylıkla elde edebilecekler ve her yandan kendilerini ürküten tehlikelerden ancak birleşmiş kuvvetleri ile kaçınabileceklerdir. İnsanları bir arada yaşamaya iten sosyalleştiren şey, insanların kendilerini benzerleri ile *özdeşleştirmeleri* olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, her birimizin sevgi ve nefret duyma bakımından farklı olduğumuzu bize kavratan '*öteki*' imgesini kavramakla aynı zamanda, Spinoza'nın '*duygusal taklit*' dediği bir süreç sonunda biz başkasına benzeriz. Ve bize benzeyen birinin aynı duygulanışla uygulandığını hayal ederiz. İşte insanları, bir arada yaşamaya iten neden, başkalarıyla kendi arasında kurduğu empati sonucunda '*ortak bir yön*' bulmasıdır. Buna göre bizimle ortak yönü olması dolayısıyla '*öteki*', bizim için faydalı ve iyidir. Başka bir deyişle, bizim tabiatımızla uyuşması bakımından iyi ve faydalı, tabiatımızla uyuşmuyorsa zararlıdır (IV, Ön. XXVII, Ön. XXX, Ön. XXXI).



O halde şu sonuca ulaşabiliriz: toplum dediğimiz şeyin temelinde insanların tabiatça birbirlerinden farklı oldukları gerçeği yatmaktadır. Bu durumda *'bizim tabiatımızla uyuşan başka tabiatlarla'* yaşama yönünde bir *ortak iyi ve faydalı* arama yani, zorunlu olarak *'iyiyi'* aramamız söz konusudur. Öyleyse tekil olan bireyin, kendisi için iyi ve faydalı olan başka tabiatlarla birlikte yaşamak istemesi doğaldır. Böylece "ortak bir sevgi nesnesi olarak *bir iyi imgesi* inşa edilir. Ancak bu imge tanımı gereği korku ve nefretten kaçınılacak olan bir kötülüğün (ya da mutsuzluğun) ya da başkalarının kendi yararlarına olacak şeyi kendi yollarıyla kovalamalarından ortaya çıkacak kötülüğün... İmgesinden ayrılmaz... (toplumun)... etkin bir şekilde var olabilmesi için bireylerin duygularını kutuplaştıran, bir kerede ortak iyileri ve kötülerini, adaletliyi ve adaletsizi, insanların bireysel güçlerini birleştirerek kendilerini koruyabilecekleri biçimi tanımlayan, ...sevgi ve nefret hareketlerini yöneten bir iktidarın (potestos) oluşması gerekir. Bir kelime ile *toplumun aynı zamanda bir devlet (burada civitas) olması gerekir* ve bu iki kavram tek bir gerçekliğe tekabül eder" (Balibar 2004: 96-97).

Bu bağlamda Spinoza'nın devletin ya da 'sitenin' 'tabiat halinden' nasıl ortaya çıktığını (*Etika IV*) 37. Önerme, Kanıtlamalar ve iki Scolie'sinde (Notunda) açık bir şekilde ortaya konduğunu görürüz. Burada o, toplumun ya da siyasi yaşamın kaynaklarını şu şekilde belirler: 1) Herkesin kendisini sevmesi; 2) Kendisi için iyi ve yararlı olanın peşinden gitmesi; 3) Daha iyi bir '*yaşam*' sürmesi için çaba harcaması; 4) Herkesin kendi varlığını elinden geldiğince korumaya çalışması. Buradan açıkça siyasi yaşamın aynı zamanda ahlaki bir yaşam olduğu fikrini çıkarabiliriz. (*IV, XXVII-XXXVII Önermeler*)

Dolayısıyla burada erdem-yarar ilişkisini kuran Spinoza'nın aslında verdiği düşünce şudur: "*Gerçekte erdem, kişinin Aklının güdümünde yaşaması; Güçsüzlük ise, insanın dış etkenlerin kendisini gütmesine ve kendi doğasının değil de, dış dünyanın istediklerini yapmaya belirlemesine edilgin bir biçimde izin vermesidir*" (Fransez 2004: 58). O halde diyebiliriz ki, insanın en yüksek ahlaki amacı olarak özgürlüğe, yetkinliğe ve ulaşabilmesinin diğer bir deyişle, kendini gerçekleştirmesinin yolu sağlam, istikrarlı sosyal bir düzen içerisinde yaşamasına bağlıdır. Bu anlamda onun politika felsefesi ile ahlaki arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Böyle bir politik toplum herkesin kendisi için yararlı olanı aramasından doğan ortak bir düşüncenin ürünüdür. Bu anlamda Spinoza "*Bedenin kendi kendisini koruması için, pek çok sayıda cisimlere ihtiyacı vardır.*" (*IV, Ön. XXXIX, Kanıt.*) derken aslında bir Beden yani insan, ortak düşünceyi paylaştığı başka bedenlerle, insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğuna işaret ettiğine ilişkin sonuca ulaşabiliriz.

Diyebiliriz ki, bu 'ortak fikir' dolayısıyla (özgürlüğün temelinde olan kendi varlığını devam ettirme ve kendi için yararlı olanı arama düşüncesi) siyasal toplum, kendini tam anlamda insanca ve mutlu bir yaşama dönüştürme için gerekli güce sahip olur. Çünkü "*toplumsal hayat bir iletişim aktivitesidir ve bilgi iki yönlü olarak -koşullarıyla ve sonuçlarıyla- pratiktir: eğer Spinoza'yla beraber iletişimin insan arzusunun içinde verildiği ve bedenlerin kendi aktivitelerini ifade eden cehalet, bilgi, batıl itikat, ideolojik çatışma ilişkileriyle yapılandığını kabul edersek... Aynı zamanda bilginin bir pratik olduğunu ve bilgi için yapılan mücadelenin (felsefe) siyasal bir pratik olduğunu da kabul etmek*" (Balibar 2004: 106-107) zorunda kalırız.

O halde Spinoza'nın yaşamak istediği toplum nasıl bir toplumdur? Sorusunu aydınlatmak gerekir. Ve bu toplumun bilgisine nasıl ulaşılır? Öncelikle şunu belirtelim ki Etika da belirlediği şekliyle “*Tanrısal -ya da doğal- belirlenim (determination), her şeyde olduğu kadar, insan zihninde bilgilerin ‘üremesi’ hadisesinde de etkindir. Doğal zorunluluk zihnimize bilgilerin oluşmasında üçgenin özelliklerinde olduğu kadar tutarlı bir biçimde çalışır... Bilgiler, insan zihninin, bedeni aracılığıyla dış dünya ile karşılaşmasında, belirli ve belirleyici nedenlerin sonucu olarak oluşur. Oluşan bilginin kendisi de zihnimize başka sonuçlar doğurur. Edindiğimiz bilginin doğuracağı sonuçlar yani, bizi sokacağı ‘ruhsal’ ya da zihinsel durum, bu bilginin edinilme biçimine ve edinilen bilgi türüne sıkı sıkıya bağlıdır*” (Fransez 2004: 206-207). Bu bilgilerin “*politik beden’ teorisi*” (Balibar 2004: 107) olarak adlandırdığı politik yapıya ilişkin önemli sonuçlar doğurduğunu görürüz. Çünkü artık geleneksel anlamda itaatın olduğu bir toplumsal yapılanmadan farklı bir yaşam tasarısından bahsediyoruz demektir. Böyle özgür bir yaşama ilişkin Spinoza'nın bilgisi (doğru ya da yanlış) zorunluluk altında ürer ve ona göre yanlış ne eksik ne de günah olarak görülmez. Bu bakımdan benzersiz bir felsefedir. Ancak kendisinin itiraz ettiği hem teolojiye ait hem de Descartes felsefesindeki bilgi anlayışının politik önemli bir sonucu vardır ki; o da bireyin kendisinden daha üstün bir erke koşulsuz bir tarzda boyun eğmesini, itaat etmesini gerektirir. Örneğin Descartes modelinde bilginin oluşması sürecinde işin içine güçler, anlayış, duyu ve irade girer. Anlayış gerçeğe baktırır ve anlığın bana verdiği şey kabul ya da reddetme iradem dâhilindedir. İrademle doğru ya da yanlış kavrayabilirim. Descartes’e göre, doğamızda bizi yanılmaya zorlayan bir şey yoktur. (Fransez 2004: 208) Buna karşılık Spinozacı bilgi anlayışı ise, Descartes’in insanların duygularını azaltmak ya da yöneltmek konusunda irade gücünün olduğu tezini çürütmeye çalışır. Etika'nın 5. bölümünde aslında ‘*özgürlük’ nedir? Ruhun beden ya da iradenin duyguları yönetme konusunda ne kadar güce sahiptir?* sorularına cevap arar. Akıl duygular üzerindeki etkisinin, gücünün ve gerçek mutluluğun veya Ruh hürriyetinin ne olduğunu göstermekle, aslında bir bilgenin zihinsel güç bakımından bilgisiz insana ne kadar üstün olduğunu göstermeyi hedefler.

Tüm bu söylenenler ışığında *etik* bize insanların dışsal herhangi bir belirlemeden zihnin gücü ile kurtulabileceğini, akla uygun yaşamının aktif zihin gücünü kullanmaktan geçtiğini gösterir. Çünkü *mutlu bir yaşam yolunda* ruhun (zihnin) beden üzerinde duygulara yön verebilecek düzenleyebilecek bir gücü vardır. Sonuçta ruhun (zihnin) beden üzerinde mutlak erkenden ya da bedenin ruha mutlak anlamda itaatinden ziyade, onun duygulanışlarını düzene sokma erkenden söz etmek durumunda kalırız. Bu anlayışın yansımaları olarak, toplumsal yaşamda da insanların birbirleri üzerinde mutlak bir erkenden söz etmek mümkün görünmez. Bu bağlamda ‘*özgürlük*’ düşüncesi, Spinoza da bambaşka bir hal alır. Öyle ki, onun için mutluluk Fransez’e göre, ‘*sürekli bir huzur, bir iç barış hali*’ olarak anlaşılmalıdır. Özgürlük, dış değil ‘iç özgürlük’ başka bir deyişle, ‘*tutkuların boyunduruğundan kurtuluş*’ olarak değerlendirilir. Dolayısıyla da ‘*özgürlük*’ toplumsal değil bireyseldir. Ve ‘*kurtuluş*’ evrendeki her şeyin işleyişinde her olay ve şeyde, Tanrı'nın işleyişini, içkinliğini anlamak sayesinde gerçekleşecektir ((Fransez 2004: 310-311). Gerçek felsefe de, her şeyin nedeninin rasyonel düşünce de hazır olduğunu bilmek ve bu zorunluluğun, bütün şeylerin varoluşlarını ve niteliklerini belirlediğini, özgür bir yaşamın sırrının bu gerçeğin anlaşılmasından ibaret olduğunu açığa çıkarmaktır (IV, Ön. LXVII, Kanıt.).

Spinoza'nın düşüncesinin merkezinde insanın yaşamı vardır. Çünkü onun ahlakının da politik yaşamın temelini de hep insanın '*varlığını, yaşamını korumak*' fikri oluşturur. Bu anlamda ahlakın ya da erdemli yaşamın biricik kökü '*varlığını koruma çabası*' olduğuna göre, özgür kimse akıl tarafından yönetilen insandır. Bu yaşam sadece '*daha iyi bir yaşam*' olmakla anlamlıdır ve *daha iyi* bir yaşam olarak organize edilmelidir. O halde bu iyinin açığa çıkarılması gerekir.\* Bu iyinin bilgisi, insanın sonsuz tözün bir tezahürü olarak düşünüldüğü zaman ancak *akla uygun bir yaşam* olmakla anlamlı olduğu ortaya çıkar. Spinoza'nın siyasetinde, bireyler çok önemli bir yere sahiptir. Balibar'a göre, onun siyaseti, metafiziğinin bizde yol açtığı özgür bir yaşama dair beklentilerimizi somut terimlerle destekler. İnsanların ancak belli ölçülerde özgür olabildikleri kurumların siyaset kuramı için esas önemi, *siyasetin asıl maddesinin kitle* olmasından kaynaklanır. Bireyler kendi çıkarlarını temsil ettikleri, yani düşündükleri ve harekete geçtikleri her durumda kolektif bir tarzda gerçekleştirebilirler. O zaman *politik beden*'in kuruluşu, edilgen olan kitle gücünün, etkin olmaya niyetlendiği içsel bir dönüşüm süreci olarak görülür. Bu etkin olma bir yandan kendi kendini sınırlama, diğer yandan da bir örgütlenmedir. Edilgen olan kitle korku ve umutları başka bir deyişle, itaat ve ayaklanma arasında gidip gelir. Spinoza'nın ısrarla

\* Spinoza'ya göre, Âdemin (insanın) doğası gereği, kendisine Tanrı tarafından yasaklanan iyi ve kötüye ait bilgi ağacının yemişini yemek özgürlüğünü kaldırmıştı. Bu yemişten yediğinde ölümden korkması gerekeceğini ve kendi doğası ile uyumlu olan kadını (Havva'yı) bulduğunda kendine daha faydalı olabilecek başka bir şey olmadığını öğrendiği gibi, diğer insanların da tıpkı Âdem gibi 'iyi ve kötülük ağacının' yemişini yemeleri iyiyi kötüyü öğrenmeleri zorunludur. O halde özgür olan insan bu özgürlüğü başkaları içinde ister (IV, Ön. LXVIII, Kanıt., Scolie). Aynı zamanda erdem, iyiyi kötüden ayırma bilgisidir şeklinde tanımlandığını söylemek mümkün. Özgürlük bu bilginin elde edilmesi ile mümkün bir çabayı gerektirir gibi görünür. Erdemin bir bilgi olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Spinoza da erdem sadece kendisi için değil, birlikte yaşayabilmesi ve kendisi için en faydalı olan başkası için de gereklidir. Tıpkı Sokrates'in erdemi bilgiyle özdeşleştirilmesi ve erdem bilgi ise öğrenilebileceğine ilişkin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı dile getirdiğini görmekteyiz. Menon'da gösterilen aslında erdem 'iyi' olduğu, bu bilginin yeniden öğrenilmesi değil, bir hatırlanma süreci (köleye geometri problemini çözdürürken ortaya koyduğu gibi) olduğudur. Tüm yaşama yayılmış olan bu erdem yani, iyinin bilgisini de başkaları ile birlikte çalışmak suretiyle, yani diyalektik bir süreçte açığa çıkarmak mümkün olur. Yine Sokrates, Kriton'da 'insanın bilebile kötülük yapmayacağına' işaret eder. Sitede ortak yasaların altında yaşamak konusunda temel hedefin Sitenin, devletin devamlılığı söz konusu edildiğinde erdem toplum içinde özgürce yaşama konusundaki önemi de kavranmış olacaktır. Siteye ilişkin yaşam tam politik yaşam olduğuna göre, erdem böyle bir yaşam için yaşamsal değere sahip olduğu görülür. Sokrates örneğin bir toplumda halkın ne söylenirse onun peşinden gittiği ve ne yaptığını çok bilmediğini söyler. O halde bilen ve bilmeyenler arasında bir açık ayrım söz konusudur. Bilenler ve bilmeyenler ayrımı Spinoza'da da vardır. Bilenlerin bilmeyenleri iyiyi yönlendirmesi gerekir. Sokrates bunun örneğidir. Erdemi bilgiyle özdeşleştiren Sokrates 'Kriton'da erdemi **iyi, faydalı ve doğru** olan şekilde tanımlar. Erdem sadece bireyin kendisi için değil, toplum içerisinde başkalarıyla uyumlu bir yaşam için de gereklidir. Bu anlamda o, davranışlarıyla halka erdem ne olduğunu gösterir. Toplumsal yaşam içerisinde bilen-bilmeyen ya da bilge-cahil ayrımına vurgu yapan Spinoza'ya göre, bilmeyenler arasında yaşayan özgür insan mümkün oldukça onların iyiliklerinden, cahillerden gelecek faydadan kaçınmalıdır (IV, Ön. LXX). Sokrates'in de işaret ettiği gibi "Akıllıların düşünceleri yararlı, akılsızlarınki ise zararlıdır..." (Platon 2006, (47b): 21; Bkz. Platon, 1982).

vurguladığı temel mekanizma, hükümetin eylemlerinin ve kararlarının sebeplerinin açık ve seçik bir şekilde teminat altına almaya ve uyrukların kamu işlerinde eğitmeye eğilimli bir bilgi dolaşımıdır. Kitle bu upuygun bilgiye ne kadar çok sahipse yani kendisini oluşturan tekillikleri ne kadar iyi bilirse o kadar korkudan uzak olabilir (Balibar 2004: 130-131). Başka bir deyişle, kendi kendisinin efendisi olabilir. Özgür bir yaşama dair bilginin önündeki en büyük engel önyargılar, bulanık fikirlere. Başka bir deyişle, akılla teoloji arasında aslında var olmadığı halde kasıtlı üretilmiş çatışmalardır. Bunlar, insanların boyun eğmesini, koşulsuz itaatini sağlayan araçlardır.

*Tractatus-Theologico Politicus*'ta teolojinin felsefeye sürekli müdahalesini eleştirmesinin ötesinde Spinoza, genel insan hakları mücadelecisi olarak öne çıkar. Ona göre, insanların yasalar karşısında itaate mecbur olsalar bile yine de her alanda din de dâhil olmak üzere, özgür karar alma, bireylerin kendi yargılarını hem teoloji hem de felsefe alanında ilke norm ve yasaları konusunda özgürce ortaya koyma hakkına sahip olmalıydı. Politik düzlemde bağımsızlığı, akla dayalı laik bir hukuku amaçlayan Spinoza için teoloji ve felsefenin sınırlarının kesin anlamda ayırmak pratik bir zorunluluktur (Gawlick 2006: 26,28). Çünkü özgür bir devletin en önemli göstergesini *'fikir özgürlüğüne izin verilmesi'* olarak belirleyen Spinoza'ya göre, ifade ve düşünce özgürlüğünün baskıya uğratılması, insanın özgür yargısının önyargıların boyunduruğu altına alınması ortak özgürlüğe bütünüyle aykırıdır. O halde gerçek özgürlük nedir? sorusuna Spinoza'nın yanıtı; *'her insanın yargıya varma ya da düşünme ve Tanrı'yı mizacına göre yüceltme konusunda bağımsızlığı'* olur. Bu özgürlüğü tanıyan siyasi bütün ya da devlet, insanın içinde yaşayabileceği mutlu olabileceği bir ortamdır. Aslında Spinoza'nın göstermek istediği şey, teoloji ile aklın (felsefenin) karşıt olmadığıdır. Çünkü inancın temeli peygamberlere vahyedilmiş olan tanrısal zihne ilişkin basit bir kavramda yatmaktadır: *'Tanrı'ya temiz bir yürekle itaat etmek, adalet ve yardımseverliği gerçekleştirmek'* (Spinoza 2010: 43-51). Denilebilir ki, tanrısal yasanın aslında tümü şundan ibarettir: *hemicinsini sevmek*. Özgür bir toplumun göstergesi olarak felsefe yapma özgürlüğünün vazgeçilmezliğine işaret eden Spinoza, böylece bu özgürlüğe engel olan teolojiyi eleştirir ve sınırlarını kalın çizgilerle ayırır. İnanç gerçeklikten ziyade dine bağlılık ve itaati içerir. Hâlbuki *felsefenin tek amacı gerçekliktir* (Spinoza 2010: 217-220). Dolayısıyla onun bütün amacı, insanın mutluluğunu sağlayamayan yozlaşmış bir aklın yenik düşmüşlüğü argümanına dayanan teoloji alanındaki önyargıları, akla, *'doğal ışığa'* başvurmak suretiyle özgürlüğe giden yolu temizlemektir. Böylece felsefenin yani aklın eleştirme hakkını ve eleştirel gücünü teslim etmek ister (Gawlick 2006: 39). Spinoza'ya göre, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. Dolayısıyla, gerçek inanç, yukarıda sözü edilen biricik tanrısal norm vasıtasıyla her insana çok geniş bir felsefe yapma, her insan bir suç sayılmaksızın her konuda istediğini düşünebilme özgürlüğü tanır (Spinoza 2010: 220).

Görüldüğü gibi Spinoza'ya göre, akla dayalı ve *'düşünce özgürlüğüne'* imkân veren, başkasının yargı yetisine boyun eğmediği özgür bir toplumun temelini, Tanrının varlığının ilahi zorunluluğundan kaynaklanan, ebedi ve ihlal edilemez yasalar olan doğa yasaları oluşturur. O halde ister bilge isterse sağduyudan yoksun olsun, insanın doğanın bir parçası olduğunu unutmamak gerekir. İster akli rehber edinsin isterse arzularını, insan ne yaparsa yapsın sadece doğa yasalarına yani aklın kurallarına uygun olarak, doğal hakkı gereğince yapar. İşte hakikatin bilgisi olan *felsefe*, bu manada *Tanrının*

*özünü bilmeye götürür bizi.* Öyleyse insan doğa yasalarına uyduğu diğer bir deyişle, her eylemin ve tüm varlıkların varoluşlarının nedeninin Tanrının gücü olduğunu bildiği sürece özgürdür. Diğer bir deyişle, insanın, ne kadar özgürse, o kadar çok aklını kullandığını, kötüyü iyiye tercih ettiğini söyleyebiliriz. Öyleyse en bağımsız kişi aklının kılavuzluğunda yaşayan, aklını kullandığı ölçüde de özgür olan kişidir. Onun sisteminde insan doğası vasıtasıyla, açık ve seçik bir tarzda bilinen bir neden tarafından eylemde bulunmaya belirlenmiştir. Gerçekte özgürlük, eylemin nedeninin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü akıl, ahlaki uygulamayı, huzur ve içsel barış içinde yaşamayı öğretir. O halde şunu sormalıyız: Böyle bir yaşam nasıl mümkün olur? Ona göre, bu tür bir yaşam eğer kamu iktidarı varsa mümkündür. Çünkü en iyi biçimde düzenlenmiş böyle bir Devletin yasaları, akla uygun olarak oluşturulmuş olmalıdır. Buradaki asıl sorun şudur: hem (varlığını koruma hakkının dışındaki haklarını devredip) toplum halinde yaşamayı seçip hem de doğa durumundaki kadar özgür olabilecekleri bir siyasal yaşam biçimi nasıl mümkün olur? Spinoza, insanın kendini olabildiğince koruyabildiği, en iyi yaşam kuralının, aklın buyruklarına uygun olarak oluşturulan kural olduğuna işaret eder. Böylece bu kural doğrultusunda oluşturulan hem Devlet hem de insan kendi kendisinin efendisi olur. Ona göre, mümkün olan en iyi biçimi, (Spinoza 2007: 16-38) en doğal ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olan devlet biçimi demokrasidir. Çünkü Tabiatın evrensel gücü her bireye ilişkin güçtür. Böylece yalnızca her insanın gönüllü olarak ve rasyonel davranarak kendi için yararlı olan ve kendi varlığını korumak amacıyla tüm gücünü devrettiği toplum, her şey üzerinde tabiatın üstün hakkı uyarınca bir hakka sahip olacaktır. Bir başka deyişle, ister özgürce ister ölüm cezası korkusuyla olsun, her insanın itaat etmek zorunda olduğu üstün gücü elinde tutacaktır. Bu tür bir toplumun hakkına demokrasi denir. Öyleyse demokrasi şöyle tanımlanır: Gücü altındaki her şeye ilişkin üstün hakka toplu olarak sahip, evrensel insan birliği (Spinoza 2010: 235).

Görülen o ki, Spinoza'nın sistemindeki her şey gibi demokrasi de tanrısal bir zorunluluktan kaynaklanan bir yönetimdir. Onun bitmemiş çalışması olan *Tractatus Politicus*'ta demokrasinin nasıl yapılanması gerektiği konusunda, ayrıntılı bir incelemesini buluruz. Ancak Spinoza'nın çalışmalarında, politik yapıların nasıl evrildiği ve demokrasinin nasıl yapılanması gerektiğine ilişkin düşünceleri daha ayrıntılı başka bir araştırmanın konusudur. Buraya kadarki incelemelerimizde amacımız Spinoza'nın düşünce sisteminde felsefe, ahlak ve politikanın karşılıklı olarak birbirine bağlı iç örgüsünü anlamaya çalışmaktır.

Şunu belirtelim ki, onun düşüncelerini anlamada merkezi metinlerden biri olan *Tractatus Theologico-Politicus* adlı teorik eserinin aslında pratik bir amacı vardır. Bu eser aslında kendi dönemindeki insanı, kendi dışındaki otoritelere itaate zorlayan, insanı insan olmaktan, aklını kullanan ahlaki bir varlık olmaktan uzaklaştıran bütün bir dünya görüşüne başkaldırıydı. Bu bağlamda bu eserin, itaate zorlayan bir düzenin değiştirilme isteğinin ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, pek çok düşünür tarafından hem *Etika* hem de *Tractatus Theologico-Politicus*'taki Spinoza'nın düşüncelerinde çelişkilere işaret edilir. *Etik*'teki *Töz* ve *Nitelikleri* ile ilgili varsayımı, onun iradeyi reddeden varsayımlarının güçsüzlüğü ve mantıksal olarak yaptığı hataları eleştiri konusudur (Shanks 1938: 99-100). Keza *Tractatus Theologico-Politicus*'ta gerçekte politika felsefesini tatmin edici bir şekilde tartışmadığı eleştiri konusudur. Bu anlamda Spinoza'nın, Aydınlanmanın propagandacısı olarak bireysel özgürlük ve düşünce

özgürlüğü düşüncelerini temellendirmede kesinlikle başarısızlığa uğradığını ileri süren Hampshire, bu eserin kendi döneminde gerçek bir düşman olarak gördüğü hurafeye saldırmak gibi pratik bir amaç için aceleyle yazılmış bir eser olduğunu söyler (Hampshire 1981: 178). Ne olursa olsun bu, Spinoza'nın eserlerinin, Avrupa'nın liberalleşmesinde oldukça önemli bir etkisinin olduğu gerçeğini değiştirmez.

Ulaştığımız sonuca göre diyebiliriz ki, Spinoza, hem ahlakına hem de politikasına ilişkin bütün çıkarımlarını Tanrının ontolojik kanıtından çıkarır. Çünkü var olan tüm yasaların toplamı olan Tanrı, her türlü gerçekliği kendisinden çıkarmamız için gerekli kesinliği ve güveni veren bir başlangıç noktasıdır. Zorunlu varlık olan Tanrı, her şeyin, aslında var olan, her yerde bulunan maddi ve ruhsal olayların var oluşlarını düzenleyen yasadır. Öyleyse insan doğa yasalarına (akıl yasalarına) uyduğu diğer bir deyişle, her eylemin ve tüm varlıkların varoluşlarının nedeninin Tanrının gücü olduğunu bildiği sürece özgürdür. Bu anlamda insan ne kadar özgürse, o kadar çok aklını kullandığını, iyiyi kötüye tercih ettiğini söyleyebiliriz. Gerçekte özgürlüğün eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmadığını ileri süren Spinoza, böylelikle özgürlük ve zorunluluğun bağdaşabilir olduğunu göstermek ister ve insanın özgür iradesinin varlığını reddeder. Spinoza'ya göre, insan, tabiat (Tanrı) tarafından belirlendiği biçimde davranmak zorundadır başka türlü davranamaz. Ahlakın ve erdemın ilk ve biricik kökü 'varlığını korumak çabası'dır. Tabiatın her şey üstündeki hakkından kaynaklanan, insanların gerçek yararına ve korunmasına yönelik aklın yasaları, insan tabiatına öylesine derinden kazınmıştır ki, bunlar, hiç kimsenin habersiz olamayacağı gerçekler arasındadır. Ahlaksal özgürlüğü nedensel zorunlulukla çelişik görmeyen Spinoza'nın, katı determinizmi içersinde insan, aslında kendi aklını kullanarak kendi iradesinden kaynaklanan eylemlerde bulunması anlamında ahlaki bir varlık değildir. Onun determinist sisteminde insanın bir *otomat* seviyesine indirilmiş olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Her şeyden önce insanın ahlaksal yaşamı, irade sahibi bir varlık olmasına dayanır. Ahlakın merkezi kavramı olan özgürlük de, Kantçı anlamda, insanın isteyerek iradesini kullanmak suretiyle kendisine yasa koyması ve bu yasalara uymaya söz vermesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla insanın ahlaki bir varlık olması, eylemlerinde iyiyi kötüye tercih etmesinde aklını etkin bir biçimde kullanmasından kaynaklanır. Ancak Spinoza'nın sisteminde, bireyin iyi ya da kötüye dair kararının ya da seçiminin evrensel yasanın zorunlu sonucu olduğunu unutmamak gerekir. Bu seçim iradi değildir, insanın otonomisinden kaynaklanmaz. Özgür yaşam, akli temele alan, bireyin kendi yargısına uygun eylemde bulunmasını, aktif olmasını gerektirir. Bu anlamda insanı özgür kılan şeyin 'hakikatin' bilgisi olduğu ortaya çıkar. Böyle bir yaşam içerisinde felsefenin merkezi bir rolü olduğu düşünülür. Bütün otoritelerden (din, kutsal kitap, ahlak ya da tüm bunların içine sızmış olan önyargılardan) kurtulmak için çaba gösteren Spinoza'nın, özgür ve ahlaklı bir yaşam mücadelesi verdiğini biliyoruz. Ne var ki, Spinoza için, insanın aklın kılavuzluğunda yaşadığı kendi kendisinin efendisi olması yönünde kullandığı aklın ya da felsefenin temelini de tabiatın evrensel tarihi oluşturur. Dolayısıyla amacı hakikatin bilgisine ulaşmak olan felsefe, onun sisteminde bizi her şeyin sebebi olan Tanrının özünü bilmeye götürür.

O halde, Spinoza'nın belirlediği şekilde felsefe, bir bakıma *Töz-Tanrı-Doğa* şeklinde belirlenen bu aşkın varlığın bilgisini elde etmede ve kendi sisteminin akla

uygun bir sistem görüntüsünü kazanmasında sadece bir araçtır diyebiliriz. Felsefe onun sisteminde, yaşadığı dönemde karşıt olduğu tüm kurumları, aklın eleştirme gücünden ibaretti. Ona göre, akla uygun ya da felsefeye dayalı yaşamda özgürlük, *Doğa-Tanrı* birliğindeki zorunluluğun bilincine varıp bu zorunluluğa boyun eğmekti. O sisteminde *akla* sadece tutkularını dönüştürmede sınırlı bir anlamda başvurmaktadır. O, insanın *iyi olan iki şeyden daha iyi olanı ve iki kötü şeyden daha az kötü gözükeni seçer* derken irade özgürlüğü ya da seçim yapma konusunda küçücük de olsa bir kapı açıyor gibi görünmesine rağmen, yine de bu seçimin tanrısal yasa tarafından belirlenmiş olduğu gözden kaçmaz. Eğer insan, bir özgürlük şuuruna sahipse, iyi ve kötü eylemler arasındaki tercihlerinin bir anlamı vardır. Çünkü akıl, iyi ve kötü eylemler arasında düzenleyici role sahiptir. Böylece irade hürriyetiyle birlikte sorumluluk bilinci de işin içine girer. Eğer insanın özgür iradesi yoksa iyi-kötü, doğru-yanlışın da bir anlamı olmayacaktır. Spinoza, sisteminde, yeniçağa özgü bireyin, dışındaki tüm otoritelerden bağımsız olma idealine uygun olarak akla dayalı bir yaşamın yolunu göstermeye çalışsa da, bireyi yine kendi dışındaki metafizik bir zorunluluğun gönüllü kölesi yapmakta bir mahzur görmez. Dolayısıyla da Spinoza'nın panteist ahlak sisteminde, ahlaktan ve ahlaki özgürlükten de söz etmek pek mümkün görünmez. Çünkü onun sisteminde insan, gerçek anlamda özgür değildir ve bu anlamda ahlaki bir sorumluluk taşıdığını söylemek de güç görünüyor. Hâlbuki ahlak temelini, ahlaki sorumluluktan alır. Sorumluluk yoksa suç da olmayacaktır. Aslında Spinoza'nın ortaya koyduğu bu çerçevede bir devletin, bireyin kendi seçimiymiş gibi görünmesinin de bir yanılısama olduğu ortaya çıkar. Çünkü Spinoza'nın, tabiat halinde yaşadıklarını ileri sürdüğü insanların, kendini koruma ve kendisi için faydalı olanı arama çabasının sonucunda, aklın buyruklarına uygun olarak ortaya çıkan devletin, ortak yasalarına boyun eğmeyi istemesi de yine bu tanrısal zorunluluktan kaynaklanır. Ve o, özgür dediği bireyler için doğalarına en uygun siyasal biçim olarak demokrasiye işaret eder ki, bu yönetim biçimi de aynı tanrısal zorunluluktan kaynaklanır.

Diyebiliriz ki, onun sistemi içerisinde hem ahlaki hem de politik anlamda insanın özgür olduğu düşüncesinin bir yanılısamadır. Spinoza'nın akla yani felsefeye dayalı özgür bir yaşamın yolunu göstermeye çalıştığı felsefesinin temellerini ortaya koymada argümanlarının güçsüzlüğüne rağmen, yine de onun, 17.yy Avrupa'sında insan haklarını ön plana çıkarması, insan aklına dayalı özgür bir yaşamı ve demokrasiyi savunması bakımından önemi ve büyük etkisi göz ardı edilemez.

## KAYNAKLAR

ARICAN, M. Kazım (2004) *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında*, İstanbul: İz Yayınları.

ARİSTOTELES (1997) *Nichomachos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları.

ARİSTOTELES (2002) *Kategoriler*, Yunancadan Çeviren: Saffet Babür, 2. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi.

ARİSTOTELES (2004) *Politika*, Çev: Mete Tunçay, 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ARİSTOTELES, (1997) *Nikomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, 5. Basım, Ankara: Ayraç Yayınevi.

ARMSTRONG, Karen (2008) *Tanrı'nın Tarihi*, Çev: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, 2. Baskı, Ankara: Ayraç Yayınları.

BALİBAR, Etienne (2004) *Spinoza ve Siyaset*, Fransızcadan Çeviren: Sanem Soyarslan, 1. Baskı, İstanbul: Otonom Yayınları.

BERNARD, Alexis (2001) *Ahlak Felsefesi*, Çev: Salih Zeki, Sadeleştiren: Hayrani Altıntaş, 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.

BUMİN, Tülin (2005) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

COTTINGHAM, John (1995) *Akılcılık*, Türkçesi: Bülent Gözkan, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

CURLEY, Edwin, "İntroduction" (1994), *Spinoza*, Benedict de, *A Spinoza Reader (The Ethics and Other Works)*, Edited and Translated by: Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton/ Newjersey, p. ix-xxvi.

DELEUZE, Gilles (2000) *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev: ulus-baker@körotono medya, 1. Baskı, Ankara.

DESCARTES, René (1984) *Metot Üzerine Konuşma*, Türkçesi: K.Sahir Sel, İkinci Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

DESCARTES, René (2004) *Felsefenin İlkeleri*, Çev: Mesut Akın, 9. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

DROÏT, Roger-Pol (2001) *Düşünürlerin Eşliğinde*, Çev: Şehsuvar Aktaş, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

DUFF, Robert A. (1970) *Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Newyork: Reprinted by Agustus M. Kelley (Publishers Reprints of Economic Classics).

ERKIZAN, Hatice Nur "Aristoteles: Yaşamı, Yapıtları ve Felsefesi", *Özne*, Güz 2009-Bahar 2010, 11-12. Kitap, Yıl: 7, (ss. 3-25).

FRANSEZ, Moris (2004) *Spinoza'nın Tao'su (Akıllı İnançtan İnançlı Akla)*, 2. Baskı, İstanbul: Yol Yayınları

GAWLİCK, Günter (2006) "Tractatus Theologico'ya Giriş", *Spinoza, İlahiyat (Peygamberlik Hakkında)*, Derleyen ve Çev: Veysel Atayman, İstanbul: Salyangoz Yayınları, (ss. 21-44)

HAMPSHİRE, Stuart (1981) *Spinoza*, Penguin Boosks, Printed in USA by Ofset Paperback Mfrs. İnc., Dallas / Pennsylvania.

HARDT, Michael (1991) "Translator's Foreword: The Anatomy of Power", *Negri, Antonio, The Savage Anomaly (The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics)*, Translated by: Michael Hardt, Published by the University of Minnesota Pres, Minneapolis. (ss. xi-xv)

HOBBS, Thomas, (1993) *Leviathan*, Çev: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

KANT, İmmanuel (2005) *'Pratik Aklın Eleştirisi'*, Kant (Toplu Eserleri- Fikir Mimarları 2), Çeviri, Önsöz ve Açıklamalar: Nejat Bozkurt, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

KORLAELÇİ, Murtaza, "Panteist Ahlak Anlayışı", *Felsefe Dünyası*, (1996 Felsefe Kongresi Özel Sayısı), T.F.D. Yay., Kış 1997, Sayı: 23. (ss. 28-40)

NEGRI, Antonio (1991) *The Savage Anomaly (The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics)*, Translated by: Michael Hardt, Minneapolis: Published by the University of Minnesota Pres.



- PLATON (1982) *Menon (Diyaloglar I)*, Çev: Adnan Cemgil, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (2006) *Kriton*, Çev: Filiz Öktem-Candan Türkan, 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- QUINTON, Anthony (2001) “Beşinci Tartışma: Spinoza ve Leibniz”, *Bryan Magee, Büyük Filozoflar (Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi)*, Çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- SCRUTON, Roger (1986) *Spinoza*, Newyork: Oxford University Press.
- SHANKS, Alexander (1938) *An Introduction To Spinoza's Ethics*, London: Printed in Great Britain by R&R Clark Limited (Edinburg).
- SPINOZA, Baruch (2008) *Tractatus Theologico-Politicus (Tanrı Bilimsel Politik İnceleme)*, Çev: Betül Ertuğrul, 1. Baskı, İstanbul: Biblos Yayınları.
- SPINOZA, Baruch, (1961) *Principles of Cartesian Philosophy*, Newly Translated from the Latin by: Harry E. Wedeck, New York: Philosophical Library Inc.
- SPINOZA, Benedict de (1910) *Short Treatise*, 3.18.99: A.Wolf Translation, 1910'dan alınmış <http://home.eartlink.net/~tneff/build3.htm#TOP?/-tneff/short.htm>.
- SPINOZA, Benedict de (1994) *A Spinoza Reader (The Ethics and Other Works)*, Edited and Translated by: Edwin Curley, Princeton/ Newjersey: Princeton University Press.
- SPINOZA, Benedict de (2006) *Etika*, Fransızcadan Çev: Hilmi Ziya Ülken, 2.Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPINOZA, Benedictus (2003) *Siyaset Üzerine (Seçmeler)*, Çev: Afşar Timuçin, 1. Baskı, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- SPINOZA, Benedictus (2007) *Tractatus Politicus*, Fransızcadan Çev: Murat Erşen, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi.
- SPINOZA, Benedictus (2010) *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*, Çev: Cemal Bali Akal-Reyda Ergün, 2.Basım, Ankara: Dost Kitabevi.
- SPINOZA, Benedictus, (1995) *The Letters*, Translated by: Samuel Shirley, Indianapolis / Cambridge: Hacket Publishing Company.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2006) “Spinoza ve Etika Çevirisi Üzerine Birkaç Söz”, *Spinoza, Etika*, Fransızcadan Çev: Hilmi Ziya Ülken, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi. (ss. 9-29)
- WOLF, A., (1966) *Correspondence of Spinoza*, Translated and Edited with Introduction and Annotation by A.Wolf, Newyork: Russel & Russel Inc.

Mehmet Ali SARI\*

## Aristoteles'te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine

### Özet

Aristoteles, "ilk ilkelerin" nasıl bilinebileceği sorusuna, II. Analitikler'de epagoge ve nous yanıtını verir. Öyleyse, Aristoteles'in ilk ilkelerin bilgisi hakkındaki bu yaklaşımı nasıl yorumlanmalıdır? Böyle bir soru karşısında genel olarak iki farklı yorum söz konusudur. Geleneksel, başka deyişle Ortodoks yorum, ilk ilkelerin nous gibi bir yeti tarafından elde edildiğini iddia ederken karşıt görüş ise nous'un, bu ilkeleri zorunlu olarak doğru kılan bir yeti olamayacağını iddia eden empirisist görüştür. İşte bu çalışma, ilk ilkelerin kaynağı hakkındaki bu her iki anlayışın metin tarafından desteklenmediğini gösterip, epagoge ile elde edilen her bilginin nous olmadığını ve eğer bu bilgi "ilk ilkeler" ise nous'un zihinsel bir durum olduğunu iddia etmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Episteme, İlk İlkeler, Epagoge, Nous, Heksis.

## On Nous and Knowledge of the First Principles in Aristotle

### Abstract

Aristotle defines episteme as knowledge demonstrated from first principles. But how do we know the first principles themselves? In *Posterior Analytics* Aristotle goes on to argue that we acquire knowledge of the first principles through epagoge and nous. But what exactly is the role epagoge in coming to know the first principles? Or is Aristotle saying that it is nous that grasps them *a priori*? Aristotle scholars have brought little agreement in answering these questions. According to the traditional interpretation, it is, for Aristotle, not epagoge but nous which gives us the knowledge of the principles. Contrary to this, some empiricist philosophers have recently argued that, on Aristotle's view, we acquire knowledge of the principles through an inductive process and that nous is not an *a priori* faculty but a mental state we are in when we grasp them by that process. The main purpose of this paper is to show that both views are mistaken.

### Key Words

Episteme, The First Principles, Epagoge, Nous, Heksis.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

*Birinci Analitikler’de* Aristoteles, temellendirmenin salt biçimsel yanını, tasım biçimlerini, diğer bir deyişle mantıksal doğruluk ile ilgilenir. *İkinci Analitikler’de* ise (sadece önermelerden nasıl çıkarım yapıldığı dışında) temel olarak episteme (bilimsel bilgi) ya da tanıtlamalı bilginin doğasını belirlemeye çalışır. Aristoteles için bir şey hakkında epistemeye sahip olmak, o şeyin “nedenini” ve “başkaca olamayacağını” bilmektir (I.71b 10). Bir biçimde ilkeler bilindiği zaman, bilgi, yani episteme edinilmiş olur (N.E. 1139b 30). Episteme, apodeiktik (tanıtlamalı) bir tasım sonucunda ulaşılan bir bilgi olup, böyle bir bilginin nesnesi zorunludur -ebedidir- (N.E. 1139b 24) ya da zorunlu doğrulardır. Ayrıca, episteme orta terim aracılığıyla ifade edilen “nedene” sahip olmayı gerektirdiği için, epistemeyi mümkün kılan apodeiktik tasımın öncülleri bir takım özelliklere sahip olmalıdır. Apodeiktik akılyürütmenin öncülleri, yani ilk ilkeler “doğru, ilk, doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen, sonuçtan daha önce gelen ve sonucun nedeni” olmalıdır (71b 25); çünkü episteme ancak öncülleri bu özelliklere sahip bir tanıtlamayla elde edilir. Eğer ki ilkeler bu türden bilinen şeyler değilse rastlantısal olarak bilime ulaşılmış olacaktır (N.E. 1139b 34). Fakat hem sonsuza kadar geri gidebilen hem de döngüsel tanıtlamalara kesinlikle karşı olan Aristoteles için her bilgi tanıtlamalı değildir (72b 15). Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler olmak zorundadır (N.E. 1139b 30). Nitekim ilk ilkelerin bilgisi çıkarımsal değildir. Peki, öyleyse ilk ilkeler nasıl bilinir?

Aristoteles bu soruya özellikle *İkinci Analitikler’in* İkinci Kitabının 19. Bölümünde cevap bulmaya çalışır. Ona göre ilk ilkelerin bilgisi duyu algısını başlangıç noktası olarak alan epagoge<sup>1</sup>, yani tümevarım ile elde edilir.<sup>2</sup> Ancak, Aristoteles, epagoge aracılığı ile tümele ya da ilk ilkelerin bilgisine nasıl ulaşıldığına dair zihinsel süreci betimledikten hemen sonra, ünlü ve öyle olduğu kadar da şaşırtıcı şu iddiayı ileri sürer: İlk ilkeleri nous (vous) aracılığı ile biliriz.<sup>3</sup> Şimdi, Aristoteles’in ilk ilkelerin

<sup>1</sup> bkz. *The Greek-English Lexicon*; Tümevarımlı akılyürütmeye karşılık olarak kullanılan epagoge sözcüğü, eski Yunanca’da, temel olarak “sevk etmek, yönlendirmek, üstüne sürmek, neden olmak, meydana getirmek ve örnekler oluşturmak” anlamlarına geldiği gibi aynı zamanda “tümevarım aracılığıyla yol göstermek, öğretmek veya inandırmak, kanıtlama yapmak” ve “tümevarımlı akılyürütme ve kanıtlama” anlamlarına gelir.

<sup>2</sup> Aristoteles benzer yaklaşımı *Metafizik I: 1*’de de sergiler. Aristoteles’e göre insanın duyularından aldığı haz onun doğal olarak bilme isteğinde bulunan bir varlık olduğunun kanıtıdır. Hayvanlar da doğaları gereği, duyumsama yetisine sahiptirler, ancak insanın dışındakiler sadece imgeler (phantasia) ve anılara (mneme) sahipken insan duyumsamanın üzerine sanat ve akılyürütmeye kadar yükselir. Daha doğrusu insan, deney (empeiria), sanat (tekhné) ve bir de akılyürütmeyle (syllogismos) yaşar. Başka deyişle insan, bunlarla kendisine yön verebilir ve yön vereceği bilgileri edinebilir. İnsanlar bilim (episteme) ve sanata, deney aracılığıyla ulaşırlar: deney, sanatı; deneyimsizlik ise rastlantıyı yaratır. Buna göre deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin bir tümel yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar. Daha doğrusu deney, oluşla ilgiliyse sanatın bilgisinin başlangıcının ortaya çıkmasını sağlar. Söz gelimi bir ilacın bir hastalığa yakalanmış Kallias’a, sonra Sokrates’e ve diğer birçoklarına iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması işi, deneyin alanına aitken ilacın bu hastalığa yakalanmış olan, belli bir yapıya sahip bulunan, belli bir sınıfın içine giren tüm insanlara iyi geldiğine ilişkin bir yargının oluşturulması ise sanatın alanına giren bir konudur.

<sup>3</sup> Aristoteles *NE*’in VI. Kitabının 3. ve 6. Bölümlerinde de aynı cevapları verir. Fakat Kahn (1981: 386)’a göre, Aristoteles’in, II 19’daki, tümele giden yolda deneyime yaptığı vurgu,

bilgisi hakkındaki bu yaklaşımını nasıl yorumlamalıyız? Diğer bir deyişle, eğer ilk ilkelerin bilgisi tümevarımla elde ediliyor ve tümevarım da, Aristoteles’in belirttiği üzere sağlam değilse, o zaman epistemeye sahip olduğumuzdan nasıl emin olabiliriz?<sup>4</sup> Öte yandan, eğer *nous* gibi yanılmaz bir yeti ile ilk ilkeleri kavırıyorsak, ilk ilkelerin bilgisine sahip olmak için tümevarıma neden gerek vardır? Eğer tümevarım ile ilk ilkelerin bilgisi sağlanıyorsa, duyu-algısından bağımsız olarak kavrayan *nous* gibi bir yetiye neden ihtiyaç duyulmaktadır? İlk ilkelerin elde edilmesi noktasında tümevarım (epagoge) ve nous ilişkisini konu edinen bu sorular karşısında genel olarak iki farklı görüş ileri sürülmektedir.

Geleneksel ve bir açıdan da yaygın olarak kabul edilen Ortodoks yoruma göre nous, ilk ilkeleri elde eden sezgisel bir yetidir. Bu yoruma karşıt olarak kabul edilen diğer görüş ise nous ve epagoge arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, nous’un içsel bir biçimde yanılmazlığı sağlama rolüne itiraz eden empirisist bakış açısıdır. İşte bu çalışmanın amacı da her iki yorumun da eksik ve metin tarafından desteklenmeyen bir tutum içinde Aristoteles’in bakış açısını açık bir biçimde yansıtmadığını göstermektir.

\*

Belli bir ölçüde yaygın olan ortodoks yoruma göre, tümevarım ilk ilkelere giden yolda Aristoteles için kesinlikle vazgeçilmezdir. Fakat gerek ilk ilkelerin özellikleri gerekse tümevarımın zaafı göz önüne alındığında, ilk ilkelerin bilgi olarak ortaya konulmasında tümevarımın yetersiz olacağı açıktır. Öyleyse, hem doğrudan hem de yanılmaz bir yeti olarak, ilk ilkelere bilgi statüsünü veren nousdur.<sup>5</sup> Buna göre nous, ilk ilkelerin doğru ve zorunlu olduklarını doğrudan ve yanılmaz bir şekilde kavramak suretiyle, tümevarımla elde edilen sonuçları onaylar ve onlara bilgi statüsü kazandırır. Nous için böyle bir değerlendirmeyi yapan David Ross (1965: 49), epagoge ve dolaylı noetik kavrayış ilişkisini şu biçimde ele almaktadır. İlk ilkelerin bilgisi üzerinde tümevarımın kantlayıcı (justificatory) hiçbir rolü yoktur; ilkelerin bütün gerekçesi tamamen bizim onlara ilişkin noetik kavrayışımızdan kaynaklanmaktadır:

Tümevarım burada ilkenin ispatı değil, ilkenin bilgisine sevk eden, yöneltici psikolojik bir hazırlıktır. İlkenin bilgisi akıl yürütmeye değil, fakat dolaylı bir

---

onu empirisistlerle müttelikmiş gibi göstermesine rağmen, son paragrafta işin içine nousu karıştırmaması, rasyonalistler adına empirisistlere karşı yapılmış “son dakika ihaneti” olarak görülmelidir.

<sup>4</sup> Bkz. *İkinci Analitikler* (V) 91b 15-16, (VII) 92a 38-b3; Ayrıca, *Birinci Analitikler* II. 23 (67a 20; 68b 10-15).

<sup>5</sup> *Nous*’u bir yeti veya kapasite olarak değerlendiren bu yorumun savunucuları, ‘*nous*’ terimini ‘sezgisel akıl’, ‘zihinsel sezgi’ veya ‘sezgisel kavrayış’ olarak ele alır. Özellikle *De Anima* (III. 430a) için bu yorum haklı olabilir, ama *İkinci Analitikler*’de, Aristoteles’in, nous’u bir tür yeti mi yoksa bir hexis (zihinsel durum) mi olarak ele aldığı pek de açık değildir. Aristoteles *De Anima*’da ruhtan söz ederken ruh içerisinde bir yeti ayrımı var gibidir. Burada etkin ve güç halinde olma söz konusu olduğunda her şeyi yapan bir akılla her şeyden etkilenen bir akıl ayrımı söz konusudur. Bu iki akıl birbiri karşısında tıpkı maddenin form karşısında durduğu gibi durur. Bunlardan biri, daha sonradan maddi diye adlandırılan edilgin akıl (*nous pathetikos*), bir diğeri ise, ayrı duran, etkilenim almayan, karışmayan ve katışmayan ve özünde bir *energeia* olan etkin akıldır (*nous poetikus*). Bu akıl, ayrı durduğunda, tek başına ölümsüz ve daim kalıcıdır.

kavrayış ile elde edilir... Bu aslında modern mantıkçıların sezgisel tümevarım dedikleri şeydir... [T]ekil örnekler sadece genel ilkeye dikkatimizi yönlendirmemize hizmet ederler.

*İkinci Analitikler 19.* Bölümü Ross ile aynı çizgide yorumlayan Taylor (1955: 37-8), ilk ilkeler üzerine düşünmeye *nasıl* başladığımız ve ilk ilkelerin doğruluğuna dair delillerin *ne* olduğu sorularını birbirinden ayırt ederek, ilk soruya “duyu algısını çıkış noktası olarak alan tümevarım aracılığıyla” cevabının verilmesi gerektiğini düşünür; ama, ona göre, bu süreç bütünüyle psikolojiktir. Öte yandan, ikinci soruya, yani II 19. Bölümün son paragrafına ilişkin olarak ise şu yaklaşımı ileri sürer:

Tümevarım ilkeye dikkati çekme rolünü tamamladıktan sonra, özne, tıpkı duyu algısında gözünün önünde olan rengin kırmızı veya mavi olduğunu kendi kendine görmek zorunda olduğu gibi, ilkenin doğru olduğunu da kendi kendine görmesi gerekir.

Buna göre, tümevarımın rolü bir tür psikolojik hazırlık veya ilkeye dikkati çekmekten ibaret olup, ilk ilkelerin bilgisi doğrudan, sezgisel, ani bir kavrayış ile gerçekleşir. Dolayısıyla nous, “zihinsel bir durum” değil, aksine delillendiren, temellendiren bir kaynak, bir yeti olarak görülmelidir.<sup>6</sup> Ancak, burada şu sorunun sorulması önemlidir: İlk ilkelere bilgi statüsü kazandıran bu noetik kavrayışın doğası nedir? Şimdi bunu ayırtlandırmaya çalışalım.

Nous, *P* gibi bir ilkenin doğru olduğunu noetik bir tarzda kavradığı zaman, öznenin ilkenin doğru olduğuna ilişkin farkındalığı hem *doğrudan* hem de *sezgiseldir*. Noetik kavrayışın doğrudan olması demek, ilk ilkelere ilişkin farkındalığın başka bir doğruya hiçbir biçimde dayanmaması demektir. *P*’nin doğruluğu dolaylı bir çıkarımdan veya gerekçeden kaynaklanamaz; eğer herhangi bir çıkarıma dayanırsa böyle bir ilke, ilk ilke olma özelliğini yitirir. Dolayısıyla ilk ilkelere ilişkin bilgimiz tanıtlamalı değil, dolaylımsız olmalıdır. Fakat kavrayışın doğrudan olması, Aristoteles’in “her bilgi önceden bilinen bir takım bilgilere dayanır” düşüncesiyle de çelişmez. Diğer taraftan, sezgisel kayrayışla kastedilen ise “yanılmaz farkındalık” olup, ilkenin doğruluğunu hem algıya herhangi bir delilsel yardıma başvurmadan kavramak hem de ilkenin doğru olduğunu bildiğini bilmektir.<sup>7</sup>

Ne var ki, ilkenin doğru olduğunu kavramak yeterli değildir, ilke olduğunu da aynı tarzda kavramak gerekir ki, bu da ilkenin “zorunlu, ilk, doğrudan ve açıklayan” olduğunun da kavranması anlamına gelir. Nitekim ilkeleri bu özellikleri bağlamında kavrayamadığımız sürece, herhangi bir şeyin bilimsel bilgisi, yani episteme de mümkün olmayacaktır. Böylece ortodoks yoruma göre ilk ilkelerin zorunlu, doğrudan ve açıklayıcı olduklarının bilgisini veren de nousdur.<sup>8</sup> Irwin (1988: 134)’in terimleriyle ifade edecek olursak;

<sup>6</sup> Benzer yorumlar için bkz., Lee (1935: 122), Grene (1963: 112), Ross (1945: 217) ve Irwin (1988: 135).

<sup>7</sup> Aydede (1998:20-22). Temelde rasyonalist bir çizgide yer alan ortodoks görüşün gerekçesi, Aydede’ye göre, modern epistemolojinin epistemolojiye yüklediği belli bir rolden kaynaklanmaktadır. Bu rol, şüpheli usamlamalara karşı bilginin mümkün olduğunu göstermekle ilgilidir.

<sup>8</sup> Aydede. (1998: 22-23).

Özne, self-gerekçeli ilkeleri, özellikleriyle birlikte kavramalıdır; çünkü eğer ilkeler çıkarımsal olmayan bir şekilde, yani ayrıca bir tanıtlamaya başvurmaksızın kavranacaksa, doğru ve zorunlu olarak kavranmalıdırlar... Eğer ilk ilkeler Aristoteles’in onlar için öngördüğü şartları sağlayacaksa, amaca uygun özelliklere sahip olduklarını tasdik edecek olan bir zihinsel yeti, yani sezgi tarafından kavranılmalıdırlar.

Ortodoks yorumu açık bir şekilde öne çıkaran bu yaklaşıma göre nous’un rolü, ilk ilkeleri ilk ilkeler olarak sezgisel ve yanılmaz bir tarzda kavramaktır; çünkü epistemeye sahip olduğumuzdan kesinlikle emin olabilmemiz için, epistemeye temel teşkil eden ilk ilkelerin öngörülen özelliklere sahip olduklarını *kesinlikle* bilmemiz gerekir. Fakat böyle bir bilgiyi ancak sezgisel ve yanılmaz bir yeti olan nous ortaya koyabilir.

Buna karşın, *İkincil Analitikler*’i son dönemlerde yeniden yorumlamaya çalışan kimi düşünürlere göre, epagogenin verdiği sonuçları bilgiye dönüştüren şey, bir şekilde algıdan bağımsız olarak kavrayan ve ortaya koyan *a priori* bir sezgi edimi değil, bu sonuçların oluşmasında da iş başında olan empirik delillerdir. Öyle ki tümevarımın ortaya koydukları zaten bilgidir. Dolayısıyla nous, tümevarımın sonucunda içinde bulunulan zihinsel bir durumdan başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, nous, empirik ve tümevarımsal kanıtlar temelinde ulaştığımız bir bilgi durumudur. Aristoteles’in epistemolojisini empirisist bir çizgide ele alan bu yaklaşım, Leshner (1973), Kosman (1973), Burnyeat (1981), Bolton (1987) ve Barnes (1994) gibi birçok etkili düşünür tarafından ileri sürülmüştür<sup>9</sup>. Burada Leshner ve Barnes’in görüşleri empirisist yorum açısından oldukça dikkat çekicidir.

Leshner (1973: 65) için Aristoteles’in *İkincil Analitikler*’in son paragrafında nous ve ilk ilkelerin bilgisi üzerine söyledikleri, ortodoks yorumun aksine, Aristoteles’in deneyimciliği ile tutarsız olmadığı gibi, onun özünde empirisist epistemolojisinin bir sonucudur. Leshner (1973: 45) bunu şöyle ifade eder:

Nous, noein ve benzeri nosyonların daha detaylı bir incelenmesi, gerek bu nosyonların Aristoteles için önemini gerekse Aristoteles’in ilk ilkelerin bilgisi hakkındaki öğretisi ile ilgili farklı bir görüşü destekler... *Nous*’un özellikle *aisthesis*, *epagoge* ve *kathalou* gibi ilkeler ile bağlantısını ortaya koymak suretiyle, onun sezgi veya bir zihinsel yeti olarak düşünülmemesi gerektiğini göstermek istiyorum.

Demek ki ilk ilkelerin bilgisini, deneyimden bir şekilde bağımsız olarak işleyen bir *a priori* kavrayış değil, bu ilkelere aynı zamanda kaynaklık da eden olağan endüktif temeller sağlar. Bu anlayış açısından ortodoks yoruma temel dayanak olarak gösterilen *II 19 100b5-17*’de Aristoteles belli bir yeti üzerine eğilmemektedir. Leshner, nous’un ilk ilkeleri kavrayan bir yeti olmadığını göstermek için, ortodoks yorumun dayanak noktalarını çürütmeye çalışır. Aristoteles’in tümele nasıl ulaştığımızı dair betimlemesini ele alan Leshner, bizi tümele ya da ilk ilkelere götüren zihinsel sürecin empirik karakterli olduğunu belirtir. Böyle bir süreç içinde nous bir tür yeti değil, tümevarım bizi ilk olandan doğaya göre ilk olana götürdüğü zaman her aşamada sahip olduğumuz tümel

<sup>9</sup> A.g.e. 25-31.

önermedir. Dolayısıyla, noetik kavrayış, tümel sonuçlara tümevarımsal olarak nasıl ulaştığımızı betimlemenin bir yolundan başka birşey değildir<sup>10</sup>.

İlk ilkelerin bilgisine ilişkin Barnes’ın yorumu Leshner’in görüşünü destekler niteliktedir. Çoğu yorumcu gibi Barnes da Aristoteles’in *II: 19*’un giriş paragrafında dile getirdiği iki soruyu ve bu sorulara Aristoteles’in verdiği cevapları birbirine karıştırmamak gerektiğini düşünür. Barnes (1994: 270)’a göre, Aristoteles tartışmalı olan en son paragrafta sadece ikinci soruya cevap vermektedir; ve daha önemlisi, “bir keşfetme ya da buldurma yolu olarak nous diye birşey *İkincil Analitikler*’de mevcut değildir.” Nasıl ki *episteme* tanıtlamalı tasım ile ulaşılan bir durumdur, *nous* da tümevarımsal bir sürecin sonunda içinde bulunduğumuz zihinsel bir durumdur, yani bir *hexis*’tir.

\*

Söylenenler açısından bakıldığında ortodoks yorum *İkincil Analitikler II.19*’daki metin tarafından tam olarak desteklenmemektedir. Dahası, tümevarım sadece ilkeye dikkati çeken bulguları (herüstik) bir mekanizma olarak da ele alınamaz; çünkü Aristoteles’e göre, soyutlamaya dayalı tümeller de bile tümevarımın haricinde tümelleri düşünmek imkansızdır (81b2-6)<sup>11</sup>. Nitekim Aristoteles, *II.19*’da tümevarımı duyum ve algının sağladığı veriler üzerinden tümel kavramlar oluşturma edimi olarak görür. Çünkü tüm canlılar duyum denilen doğuştan bir ayırma olanağına sahiptir ve ruh da böyle bir edilgenliği kendinde taşır. Ama her canlıda duyum olanak (dynamei) halinde olmasına rağmen etkinlik haline geçip içselleşemez (100a 1-5). Duyumun alikonup içselleşmesi ise deneyimi meydana getirir. Duyumdan anı, aynı nesneye ait pek çok anının sık sık yinelenmesinden ise deneyim oluşur. Deney birçok anıyı tek bir durum içinde belirlemektir. Dolayısıyla pekçok anı olan deneyim, örtük olan tümelin açık hale getirilmesidir. Tikellerden tümellere geçiş, bozgun halindeki bir ordunun bireylerinin tüm ordu başlangıçtaki düzenini elde edinceye kadar birbiri ardından teker teker durdurulup yeniden bir araya getirilmesine benzer (100a 20). Bu geçişi olanaklı kılan ise duyumun kendisinin bir tümellik ögesine sahip olmasıdır. Bizim tikel bir şeyi duyumsadığımız bir gerçektir, ancak onda duyumsadığımız, onun diğer şeylerle paylaştığı (ortak) özelliklerdir. Bu ilk tümellik ögesinden arada herhangi bir kopukluk olmadan gitgide daha yukarıda tümelliğe ulaşan kavramlardan geçerek sonunda en yüksek tümellere artık “çözümlemeyenlere” ulaşılır (100b1-5). Dolayısıyla tikellerden onlarda örtük olarak bulunan tümelin ortaya çıkarılması, duyumsama,

<sup>10</sup> A.g.e. 24.

<sup>11</sup> *İkincil Analitikler* I-18. Tümevarımla ya da tanıtlamayla öğreniriz. Tanıtlama tümellerden, tümevarım ise tekilerden yola çıkar. Ancak tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek olanaksız. Nitekim soyutlamaya dayandıkları söylenen nesnelere bile tümevarımla bilgi nesnesi yapılabilir. Çünkü ayrı başlarına var olmasalar bile her bir cinsten her bir cinsin belirli bir nitelikte olması bakımından bulunurlar. Duyumlar olmadan ise tümevarım olanaksız. Çünkü tek teklere özgü olan duyumdur; bunların bilgisini edinmek olası değil: tümevarımdan bağımsız olarak bilinemezler, duyumdan bağımsız olarak da tümevarımla bilinemezler. Aynı yaklaşımı Aristoteles *N E. 6.* (1139b 29-30) Kitapta ifade eder. Her öğretim önbilgilerden yola çıkar: bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. (ή μὲν γὰρ δι’ ἐπαγωγῆς, ἢ δὲ συλλογισμῶ. ἢ μὲν δὲ ἐπαγωγῆ ἀρχὴ ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου)

anımsama ve deneyim olarak kendini gösteren bir zihinsel süreçtir. Bu sürecin kendisi tümevarımdır (100b5). Böylesi bir süreç sonunda ise bilimin ilk ilkeleri olan aksiyomlar, tanımlar ve hipotezler veya bilimin birincil nesnelere ilişkin varsayımlar elde edilmektedir (I.10). Epistemenin ilkesi durumundaki bu türden ilkeler tümevarımlı bir süreç sonunda bilinir kılınmaktadır. Bu bakımdan nous, (empirisist yorumun da öne sürdüğü gibi) böylesi bir tümevarımsal işlemin sonucunda zihnin içinde bulunduğu bir bilgi durumudur (hexis).

Ancak her ne kadar Aristoteles zihnin tümevarım temelinde tümel kavramlar oluşturabilme olanağına sahip olduğunu düşünse de, tümevarımla ulaşılan her zihinsel durum, empirisistlerin yorumladığı gibi, nous değildir. Tümevarımın problemlili olduğunun açıkça farkında olan Aristoteles için tümevarımla elde edilen sonuçlar ancak “tümel, doğru, ilk, doğrudan ve zorunlu” ise noustur. Çünkü nous ilkelere özgüdür<sup>12</sup> (N E 1141a 5-7).

Ne ki Aristoteles tümevarımı tanımlara, bilimsel öncüllere ya da diğer genel önermelere yönelik bir süreç olarak kabul etse de kökeninde duyumsama olan, anımsama ve deneyim sonunda elde edilen her türden sonucun ilk ilkeler olduğu iddia edilemez<sup>13</sup>. Bu bağlamda duyum temelli her türden tümevarımlı zihinsel süreç de epistemenin oluşum koşulu konumundaki ilk ilkelerin durumu olan nous değildir. Aksine tümevarımla elde edilen bir sonuç, bir tür genelleme niteliği de taşıyabilir. Böylesi bir süreç, tek tek nesnelere ya da olaylarla ilgili önermelerin, üyesi oldukları bir türün genellenmesi için temel olarak alındığı basit bir sıralamadır (Hamlyn 1976: 167-168). Tek tek türler hakkındaki önermeler (birkaç türden meydana gelen) bir cinsin genellenmesi için temel alınmaktadır. Böyle bir tümevarım ise daha çok tek tek durumlardan genel bir olgu durumuna giden bir genelleştirme<sup>14</sup>. Burada olabildiğince çok tek tek durumun gözlenmesine dayanan bir genelleme söz konusudur. Ancak Aristoteles tarafından tümevarımlı akılyürütme olarak gösterilen örnekler incelendiğinde kendisinden hareket edilen öncüllerin oldukça çok tikel örneğe dayandığı gibi genel bir kuralın ancak tek bir örneğine dayananların da olduğu görülebilir<sup>15</sup>. Türden cinse bir gidim olduğu gibi bireyden de türe bir gidim vardır. “Çeşitli türlerle ilgili doğru olduğu gözlenenlerden hareketle türlerin ait olduğu cinsle ilgili doğru varsayılan” bir genellemeye ulaşılabileceği gibi öte yandan “birkaç ayrı durumla ilgili doğru olduğu gözlemlenenlerden hareketle ayrı durumların ait olduğu

<sup>12</sup> Tanıtlanabilir nesnelere (πασις) ve her bilimin ilkeleri vardır, bilim nesnesinin ilkesine ilişkin bilim (ἐπιστήμη), sanat (τέχνη), akli-başındalık (φρόνησις) olmaz. Çünkü bilimin nesnesi tanıtlanabilir (ἀποδεικτόν), oysa diğerleri başka türlü olabilecek nesnelere ilgilidir. Bilgelik de ilkelere özgü değildir, çünkü bilgeye düşen şey kimi konularda kanıtla sahip olmaktır. Dolayısıyla başka türlü olamayan ve başka türlü olabilen şeyler konusunda, onlar aracılığıyla ulaştığımız ve hiç yanlışa düşmediğimiz erdemler bilim, akli-başındalık, bilgelik (σοφία) ve nous (νοῦς)'tur. Ancak bunlardan sadece nous, ilkelere (ἀρχόν) özgüdür.

<sup>13</sup> Bkz. Metafizik I.1

<sup>14</sup> Topika I, 8, 103b1-6, Sofistik Çürütmeler 4, 165b27-30, Birinci Analitikler II, 23, 68b15 görülen tümevarım örnekleri.

<sup>15</sup> Örneğin Topikler 105a13-16. Tümevarım teklerden tümele çıkıştır (epiphodos): En iyi dümenici kendi konusunu bilen ise, bu arabacı için de geçerli ise, mutlak anlamda iyi kişi kendi işini bilen kişidir.



türle ilgili doğru varsayılan” bir genellemeye de ulaşılabilir. Söz gelimi tek tek insandan, attan, katırdan hareketle “safrazsız hayvanlar uzun yaşar” genellemesine ulaşılır. Ancak bu türden bir sonuç ise bir ilke olarak gelecekteki tek tek durumları kapsamadığı için, değiştirilebilecek bir genellemedir. Böylesi bir sonuç “safrazsız olup uzun yaşamayan hayvanların” olmasını yasaklamamaktadır. Bu türden bir genelleme varsayımdan öteye gidemez. Diğer bir deyişle o, başka türlü olamayacak olanın ilkesi olamaz.

Özetle söylemek gerekirse, ilk ilkelerin ortaya konulmasında nous, epagoge olarak adlandırılan bilgiye ulaşma yolu sonucunda içinde bulunan bir bilgi durumudur. Ancak Epagoge sonucunda ortaya çıkan ürün ilk ilkeler ise bu nousdur. Bu, şu demeye gelir ki epagoge ile elde edilen her ürün nous değildir. Eğer bu ürün epistemenin ilkesi, yani ilk ilke ise ancak nous olabilir. Çünkü nous'un dışındaki hiçbir tutum epistemenin daha doğru olamaz. Bilginin ilkesi bilgi olamayacağından dolayı da ilke nousdur (1141a 5).

### KAYNAKÇA

- Aristotle (1933), *Metaphysics* (Çev. By H. Tredennick), Harvard Uni. Pres., Loeb Classical Library.
- Aristotle (1960), *Topica* (Çev. E. S. Forster), Harvard Uni. Pres., Loeb Classical Library.
- Aristotle (1941), *De Anima* (Çev. J. A. Smith), The Basic Works of Aristotle, ed. Richard McKeon, New York: Random House.
- Aristoteles (1998), *Birinci Çözümlemeler* (çev. A. Houshiary), Ankara: Dost Kitabevi Yay.
- Aristoteles (2005), *İkinci Çözümlemeler* (çev. A. Houshiary), İstanbul: YKY.
- Aristoteles (2005), *Nikomakhos'a Etik* (çev. S. Babür), Ankara: Kebikeç Yay.
- Aydede, Murat (1998), “Aristotle on Episteme and Nous: The Posterior Analytics”, *Southern Journal of Philosophy*, vol. 36, no.1, ss. 15-46.
- Barnes, J. (1994), *Aristotle: Posterior Analytics*, 2nd Edition, Oxford: Clarendon Press.
- Berti, E. (Ed.), (1981), *Aristotle on Science: The POSTERIOR ANALYTICS*, Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum içinde, Padua ve New York.
- Bolton, R. (1987), “Definition and Scientific Method in Aristotle's *Posterior Analytics* and *Generation of Animals*” Philosophical Issues in Aristotle's Biology içinde, ed. Gotthelf, A ve Lennox, J.G., Cambridge University Pres, 1987.
- Burnyeat, M.F. (1981), “Aristotle on Understanding Knowledge” *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum* içinde, ed. Berti, E., Padua ve New York.
- Grene, M.G. (1963), *A Portrait of Aristotle*, Chicago: Chicago University Press.
- Hamlyn, D.W (1976) , “Aristotelian Epagoge”, *Phronesis*, vol. 21, no.2, ss. 167-184.
- Irwin, T.H. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press.
- Kahn, C.H. (1981), “The Role of *Nous* in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II. 19” *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum* içinde, ed. Berti, E., Padua ve New York.

Kosman, L.A. (1973), "Understanding, Explanation, and Insight in Aristotle's *Posterior Analytics*" in *Exegesis and Argument*, Lee, E.N., Mourelatos, A.P.D., ve Rorty, R.M. (Edt.), *Phronesis* Supplementary Vol. 1.

Lee, H.D.P. (1935), "Geometrical Method and Aristotle's Account of First Principles," *Classical Quarterly*, vol. 29, pp.113-24

Leshner, J.H. (1973), "The Meaning of ΝΟΥΣ in the POSTERIOR ANALYTICS," *Phronesis*, v.18, ss.44-68.

Liddell, H.G.; Scott, A. (1968), *A Greek- English Lexicon*, Oxford: The Clarendon Press.

Ross, W.D. (1965), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press.

Ross, W.D. (1945), *Aristotle*, London: Methuen&Co. Ltd.

Taylor, A.E. (1955), *Aristotle*, New York: Dover Publications Inc.

Elif NUYAN\*

## **Kısa Bir Sinema Felsefesi Tarihçesi: R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky**

“Fikirlerin nasıl aktarıldığını anlayamazsınız bile. Bir süre sonra bu fikirlerin yüreğinizi ele geçirdiğini büyük bir şaşkınlıkla anlarsınız. Belki çok sık duyulan “sinemanın büyüü” ifadesinin nedeni de bu olabilir.”

**Stanley Kubrick**

### **Özet**

Sinemanın ortaya çıkışı çağın en önemli olaylarından birisi olmuştur. Sinema tüm sanat dalları arasında en geniş kitlelere ulaşabileni olduğu için sinema aracılığıyla çeşitli dünya görüşleri ve onlarla bağlantılı değerlilik anlayışları geniş kitleleri etkileyebilmektedir. Hatta yeni “modalar”ın yeni yaşama biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. 20. yüzyılın başlarında sinemanın ilk ortaya çıktığı zamandan bu yana sinemanın ne olduğu, sinemanın insanlık için olanakları araştırma konusu yapılmıştır. Bu çalışmada sinema felsefesinde köşe taşı sayılabilecek üç önemli kuramcı ele alınarak, bu kuramcılar aracılığıyla sinema felsefesindeki belli başlı tartışmalar serimlenmeye çalışılmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

Sinema, Kuram, Felsefe, Sanat, R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky.

## **A Short History of Cinema Philosophy: R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky**

### **Abstract**

One of the most important events of the era was the emergence of cinema. Between all branches of art the cinema reaches the widest audience, therefore it's various world views and their associated conceptions of value impact the audience so much that it creates and changes 'trends' and life styles. Since the beginning of the 20th century, from its first appearance, what does this mean that cinema and its possibilities for humanity have always been the subject of research. This study aims to expose major debates on cinema by elaborating three theoreticians considered as cornerstone in philosophy of cinema.

### **Key Words**

Cinema, Theory, Philosophy, Art, R. Arnheim, S. Eisenstein, A. Tarkovsky.

---

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

İnsanlığın sinema ile tanıştığı 20. Yüzyılın başından itibaren sinemayı anlama çabaları devam etmektedir. Sinema kuramcısı Rudolf Arnheim'in da belirttiği gibi tarihte ilk defa bir sanat gelişirken biz oradaydık. Bütün diğer sanatlar insanlık kadar eskidir ve kökenleri insanlık kadar karanlıktır (Arnheim 1997: 13). Sinema ise, bu anlamda diğer sanatlardan farklı olarak bir sanat dalı olarak müzik, resim, heykel vb. sanat dallarında olduğu gibi hazır bir kabulle ortaya çıkmamıştır. Hiç kimse müzik ya da resmin bir sanat dalı olarak görülüp görülemeyeceğini tartışmamıştır; o zamana kadar hiçbir sanat dalından bir sanat dalı olarak rüştünü ispat etmesi beklenmezken, sinemayla uğraşanlar böyle bir tartışmaya girmek zorunda kalmıştır.

İşte, sinema felsefesi, sinemanın bir sanat dalı olarak kabulüyle ilgili tartışmalarla başlar. Sinemanın ortaya çıkışının ilk yıllarında, sinemanın yalnızca gerçekliğin bir yeniden üretimi olduğu görüşü, sinemayı bir sanat dalı olarak kabul etmeyen düşünürlerin kararlılıkla savdukları bir görüş olmuştur. Bu anlayışa göre, sinema sadece “olani” yansıttığından ötürü bir sanat olamaz. Çünkü kameranın önüne konulan nesneyi neredeyse gerçeğinin tıpkısı olarak yansıtır. Sinema bu bağlamda resim sanatıyla karşılaştırılır ve sinema ile fotoğraf sözkonusu olduğunda, eserin meydana getirilme sürecinin mekanik olmasından dolayı fotoğraf ve filmin resim sanatı gibi bir sanat olamayacağı öne sürülür.

*Sanat Olarak Sinema* adlı eserinde Alman sanat ve film kuramcısı Rudolph Arnheim, fotoğraf ve filmin yalnızca mekanik yeniden üretimler olduğunu, bu yüzden sanat olarak sayılamayacağı düşüncesini eleştirir. Arnheim, fotoğraf ve filmin yalnızca mekanik yeniden üretimler olduğu, bu yüzden sanatla hiçbir ilgilerinin olmadığı şeklindeki görüşü bir karalama olarak görür ve bu görüşü sistemli olarak çürütmek için zaman harcamaya degeceğini savunur. Çünkü bunun film sanatının doğasını anlamak için mükemmel bir yöntem olduğu görüşündedir (Arnheim 2002:15). Arnheim, filmin sanat olabileceğini kararlı bir şekilde reddeden birçok eğitilmiş insanın, filmin, gerçekliğin mekanik bir yeniden üretimi olduğu için sanat olamayacağını, savunduğunun altını çizer. Arnheim'a göre, bu görüşü savunanlar bu sonuca resim sanatıyla karşılaştırma yaparak varırlar. “Resim sanatında gerçeklikten resme uzanan yol sanatçının gözünden, sinir sisteminden, elinden, en sonunda tuvale atılan fırça darbesinden geçer. Süreç, nesneden yansıyan ışık ışınlarının bir mercek sistemi tarafından toplanarak üzerinde kimyasal değişiklikler yapacakları duyarlı bir katmana yönlendirildiği fotoğrafçılıktaki gibi mekanik değildir. Bu durum, fotoğraf ve filmin “Müzler’in tapınağındaki yerini yadsınamamızı haklı kılar mı?”<sup>1</sup> (Arnheim 2002:15)

Filme sanatsal olma niteliğini sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu soran Arnheim, bu soruyu yanıtlarken, filmin temel öğelerini inceleyip bunların “gerçeklikte”

<sup>1</sup> Kleio, Euterpe ve Thalia Müzler veya Musalar, Yunanca Μουσai - Mousai sözcüğünden gelmektedir. Bu sözcük ise etimolojik olarak, akıl, düşünce, yaratıcılık yeteneği gibi anlamlara gelen "men" kökünden gelmektedir. Latince musa. Yunan mitolojisinde, bunlar ilham tanrıçaları, ilham perileridir. Hesiodos'un Theogony'sine göre, Müzler tanrıların kralı Zeus ile bellek tanrıçası Mnemosyne'in kızlarıdır. Dokuz tanedirler. Efsaneye göre Zeus, Mnemosyne ile tam dokuz gece geçirmiştir ve her gece için de bir müz doğmuştur. Müzleri sıralarsak: Euterpe, flüt (müzik)- Erato, korolu-lirik-aşk şiiirleri- Kalliope, destan-epik şiiir-Kleio, tarih-Melpomene, tragedya-Polymnia, kutsal şiiirler-Terpsikhore, dans-Thalia, komedy-Urania, Gök bilimi. <http://tr.wikipedia.org/wiki/M%C3%BCzler>

algıladıklarımızla denk düşüp düşmediğini karşılaştırarak, gerçeklikteki ve kameradan yansıyan görüntü türünün temelde birbirinden ne kadar farklı olduğunu gösterme çabası içerisinde olmuştur. Arnheim'a göre filme sanatsal kaynaklarını sağlayan da bu farklılıklardır. Kamerayı küçümseyerek otomatik bir kayıt makinesi olarak niteleyen kimseler çok basit bir nesnenin en yalın fotografik yeniden üretiminin bile mekanik bir işlemin boyutlarını aşarak o nesnenin doğasına ilişkin bir duygulanımı gerektirdiğini göz ardı etmektedirler. Arnheim, görüş alanımız maddi nesnelere dolu olsa da, gözümüz (kamera gibi) bu alanı belli bir anda ancak sabit bir noktadan gördüğü ve göz nesneden yansıyan ışık ışınlarını onları düz bir yüzeye (ağtabakaya) yansıtarak algılayabildiği için en basit nesnenin yeniden üretiminin bile mekanik bir işlem olmadığını önemli olan bunun başarılı ya da başarısız yapılması olduğunu söyler (Arnheim 2002:16). Sanatsal bir fotoğraf ve film söz konusu olduğunda, her zaman bir nesneyi en iyi şekilde, en uygun şekilde gösteren açılar seçilmez. Farklı duygulanımlar yaratmak için kasıtlı olarak başka açılar seçilir.

Arnheim'ı daha iyi anlayabilmek için, bu noktada örnek olarak, Arjantinli yönetmen Gaspar Noé'nin 2002 yapımı *Dönüş Yok (Irreversible)* adlı filminden söz edilebilir. Gaspar Noé, *Dönüş Yok'un* basın toplantısında insanın içinde pusuda bekleyen şiddet meselesini ele aldığını belirtir. Sıklıkla Stanley Kubrick'ten esinlendiğini söyleyen Noé, *Dönüş Yok'ta* Kubrick'in *Otomatik Portakal (A Clockwork Orange)* filminde gözleri sabitlenerek zorla açık tutulup, şiddet sahneleri izletilerek "işlah" edilip topluma kazandırılmaya çalışılan Alex karakterine yapıları, izleyicisine uygular. Film boyunca şiddet sahnelerini ön plana çıkararak izleyicide şiddetten tikslenme hissi yaratmaya çalıştığını belirten yönetmen, adeta özel kamera hareketleriyle de bunu desteklemektedir. Filmde kullanılan sahnelerde kameranın hızlı ve çalkantılı kullanımıyla izleyicide bulantı hissi pekiştirilmiştir. Sinema Eleştirmeni Yeşim Tabak da hikâyede olup bitenlerden ziyade, Noé'nin hangi anlatım tekniğini nerede kullanacağına dair becerisine dikkat çeker: "Noé'nin dokunaklılığın peşinde olmadığı, seyirciye -tabiri caizse- 'girişen' bir anlatımı benimsediği ortada. Hem boş 'yumruklar' atmadığını, hem de son derece 'usta bir teknikle dövüştüğünü' ise kabul etmek lazım".<sup>2</sup> Arnheim da işte tam olarak teknik kullanılarak üretilen bir görüntünün özelliğine dikkat çeker yani sinemayı gerçekliğin mekanik yeniden üretiminden bir sanat dalı olmaya taşıyan şeye.

Arnheim, sinemanın eski müzikhol günlerinde heyecan yaratan ilk şeyin, sıradan olayların perdede tıpkı gerçek yaşam gibi anlatılması olduğunu belirtir; fakat film sanatı, ancak yönetmenler bilinçli ya da bilinçsiz olarak sinematografik tekniğin olanaklarını geliştirmeye ve sanatsal üretimler yaratmak için onlardan yararlanmaya başladıkları zaman adım adım gelişmiştir (Arnheim:36). Kamera çalışmaya başladığı andan itibaren gerçek dünyanın benzeri mekanik olarak ortaya çıkar. Arnheim'a göre yönetmenin böyle biçimsiz bir yeniden üretimle yetinmesi ciddi bir tehlikedir. Ona göre yönetmen bir sanat eseri yaratmakla yükümlüdür. Bu yüzden kullandığı aracın özelliklerini bilinçli bir şekilde vurgulayabilmelidir. Yani yönetmen, göstermek istediği nitelikleri yok etmek yerine güçlendirmeli, yoğunlaştırmalı ve yorumlamalıdır. Bunu da ancak sinema sanatının malzemesini oluşturan film gerecini ustalıkla kullanarak gerçekleştirir.

<sup>2</sup> [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=cts&haberno=1629](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=cts&haberno=1629)

Arnheim, *Sanat Olarak Sinema* adlı eserinde de film gerecinin çeşitli özelliklerinin sanatsal etki yaratmak için nasıl kullanılması gerektiğini uzun uzun anlatmıştır. Bu çabasının nedeni, sinemanın sanatsallığını biçimsel yetkinlikte aramasıdır. Arnheim'a göre, film de resim, müzik, yazın ve dans gibi sanatsal sonuçlar üretmek için kullanılabilir, ama bu amaçla kullanılması zorunlu olmayan bir araçtır. Örneğin renkli resimli kartpostallar sanat değildir ve sanat olmaları amaçlanmaz. Aynı şey bir askeri marş, gerçek itiraflardan oluşan bir öykü ya da striptiz için de geçerlidir. Filmler de mutlaka sanat olmak zorunda değildirler (Arnheim 2002: 14). Sanatın ortaya çıkması için sanatsal gerecin belli bir şekilde kullanılması gereklidir. Film tekniğinin belli bir özelliği etkiyi sağlama için kullanıldığında, bu buluş yalnızca konuyla ilgili değil, aynı zamanda sinematografik olur (Arnheim 2002: 38). Arnheim, kameranın beceriklice yerleştirilmesiyle iki kat etki üretilebileceğini ve eğer sanatsal etki sağlanacaksa, bu çift etkinin gerekli olduğunu belirtir.

Arnheim'in, sinemanın bir sanat dalı olarak kabul edilmesine ve sinema sanatının gelişimine önemli katkıları olmuştur. Arnheim, sinema sanatını bir sanat dalı olarak temellendirirken, sinemadaki sanatsallığı, sinema sanatının malzemesinin -yani görüntülerin-işlenme biçiminde bulur. Bunun sebebini, Arnheim'in yukarıda da belirtildiği gibi sinemayı ve fotoğrafı gerçekliğin mekanik yeniden üretimi olarak gören anlayışla mücadele etmesinde anlamak yanlış olmayacaktır; fakat Arnheim'in kuramı, sinema sanatının olanaklarının insanlık açısından önemini göstermesi bakımından değerlendirildiğinde çok tatmin edici değildir.

Arnheim'in kuramını bir adım öteye taşıyan ünlü Sovyet sinema kuramcısı ve yönetmen Eisenstein olmuştur. O da, Arnheim gibi sinema sanatında film malzemesinin nasıl işlenmesi gerektiği konusuna çok fazla önem verir. Arnheim'dan farklı olarak sinema sanatının amacı konusuna çok daha fazla odaklanır. Eisenstein, sinema sanatının olanakları üzerine düşünür. Ona göre, insanlık sosyalizme ihtiyaç duymaktadır ve sosyalizmi kitlelere taşıyacak araç ise sinemadır. Sinema sanatının insanlığın durmuna daha iyiye götüreceğine inanır.

Eisenstein sinemanın sanat olup olmadığını tartışmaz. Genel olarak sanata ilişkin olan düşüncelerini sinema sanatına da uygular. Eisenstein, sanatsal edimi, işlenmemiş sanatsal hammaddenin örgütlenmesi olarak tanımlar.<sup>3</sup> Eisenstein için sanatın çıkış noktası, doğada varolan çatışmadır. Sanat diyalektik bir nitelik taşır. Sanatın son ereği, sanat ile bilimin birleşmesidir. Eisenstein, ilk çağlardaki sanat ve bilginin bir oluşu gibi, daha üst düzeyde bir birleşmeden söz etmektedir. Sinemayı ise bu birleşmeyi sağlamaya en yatkın sanat olarak görmektedir. Sanatın gücünün gerçek verilerde olduğunu ve sanatın bilimi model olarak kurulması gerektiğini düşünen Eisenstein, sanatın yöntemini öğrenmek için tüm defter ve kitapları açmayı, "laboratuarda analiz... Mendeleev tablosu, Gay Lussac kanunu... Ne biliyorsak tümünü sanat alanına taşımayı" önerir (Eisenstein 1975: 21). Eisenstein, üzerinde çalışmış olduğu öğretilerden tek bir şeyi, her bilimsel araştırmanın bir ölçüm birimi olması gerektiğini öğrendiğini belirtir. Ve sanatın yarattığı bir izlenim birimi aramaya koyulur. Eisenstein, bilimde "iyonlar", "elektronlar"

<sup>3</sup> Thorsten Botz-Bornstein, 'Realism, Dream, and 'Strangeness' in Andrei Tarkovsky', *Film-Philosophy*, vol. 8 no. 38, November 2004 <<http://www.film-philosophy.com/vol8-2004/n38botz-bornstein>>.

ve "nötronlar" gibi, sanatta da "çarpıcılık" kavramının birim olarak görülebileceğini öne sürer (Eisenstein 1975: 22).

Sinemanın temel ögesi sanatta olduğu gibi yine çatışmadır. Bu çatışma, sinemanın temel öğeleri olan çekim ile kurguda kendini gösterir. Eisenstein'a göre, kurgu ve onun en küçük ögesi olan çekim, birbirine karşıt olan iki parçanın çatışmasıyla belirlenir. Çekim içindeki çatışma, gizil kurgudur. Eisenstein kurgu parçalarının kümelenmesini, içten yanmalı motorun patlama dizileriyle karşılaştırır. Motorda olduğu gibi kurgunun gücü de bütün filmi ileriye götüren itimlerin işini görür. (Eisenstein 1984: CXIV)

Eisenstein, sinema dili ve genelde sinema kuramı konusunda Rus Biçimcilerinden esinlenmiştir. Rus Biçimcileri bir edebiyat biliminin ardındaydılar. Buna paralel olarak, Eisenstein da bir sinema bilimini kurmayı hayal etmiştir. Aynı zamanda onlar gibi sanatsal bir iletişim bilimine ulaşmak istiyordu. Aradığı şeyin sinemasal anlatım yöntemleri için bir dizge olduğunu belirtir. (Eisenstein 1984: CXLVIII) Bu öyle bir dizge olacaktır ki, sinemasal anlatımın bütün öğeleri için geçerli olacaktır.

Böyle bir amacı gerçekleştirmenin yolu ise kurgudan geçmektedir. Eisenstein'a göre, kurgu yalnız izleyicide bazı etkiler yaratmanın bir aracı değil ama aynı zamanda bir konuşma aracı, düşünceleri aktarma ve bunları özel bir sinema diliyle, film söyleminin özel bir biçimiyle aktarma aracıdır. Eisenstein, sinemayı kitlelere ulaşacak, onları dönüştürecek bir dil olarak görmüştür. (Onun sözünü ettiği dönüşüm elbette ideolojik türde bir dönüşüm olduğunun da burada belirtilmesi gerekir.) Böylesi bir sinema dili yaratmak için, mit dillerinin, hiyeroglifin, şiirin ve resmin yapısal incelemesinden yola çıkarak, bunlardaki düzenekleri ortaya koymak için çalışmıştır. Bu incelemelerinden sonra, tüm sanat dillerinin kurallı dizgelere sokulabileceği sonucuna ulaşmıştır. Eisenstein, sanatın değişik öğelerinin birbirine karşıt olmadığını, önemli olanın bütün izlenim ve anlatım biçimlerini içerecek olan yasayı bulmak olduğunu savunur.

Eisenstein'ın kuramının en önemli özelliklerinden biri, sanatçının yalnızca kendi ham malzemesiyle olan ilişkisine değil, izleyicisiyle olan ilişkisine de önem vermesidir. Eisenstein'ın geniş bir alana yayılan sinema kuramı, yalnızca sinema diliyle değil, ama aynı zamanda bu dilin yönetmen ve izleyici tarafından nasıl kullanıldığıyla da ilgilenmiştir (Monoco 2000: 403). Bu bakımdan da öncelikle Gilles Deleuze olmak üzere pek çok sinema kuramcısının da yolunu açmıştır.

Sinema felsefesinin kurucularından sayılabilecek bir diğer kuramcı Tarkovsky ise, hayatı boyunca karşılaştığı bütün güçlüklerle rağmen bir sanat dalı olarak sinemanın ne olduğu ve olanaklarının neler olduğu konusunda çalışmıştır. Sanatın bir dalı olarak hatta en yüksek formu olarak gördüğü sinema sanatını, kendine özgü olanakları bakımından ele alan bir sinema kuramı ortaya koyar (Tassone 1980, Gianvito ed.: 60).

Tarkovsky, sinemada kendisini çeken şeyin, alışılmamış şiirsel bağlantılar olduğunu söyler. Ona göre filmsel malzemenin sentezini yapmanın yolu, insan düşüncesinin mantığını sergilemektir. Bu durumda olayların sırasını ve her şeyi bir bütünlük içinde bir araya getiren kurguyu da bu mantık belirler. Şiirsel mantık, hem düşünce geliştirmenin yasalarına hem de genel olarak yaşamın yasalarına klasik

dramatürjinin mantığından daha yakındır (Tarkovsky 1992: 22). Şiirsel bağlantılar, olağanüstü duygusal bir ortam yaratarak seyirciyi harekete geçirir. Seyircinin yaşamı tanıma faaliyetine katılmasını sağlar, çünkü ne hazır bir sonuç sunmaktadır ne de yazarın katı talimatlarına dayanmaktadır. Tarkovsky'e göre, karmaşık bir düşünce ya da şiirsel bir dünya görüşü fazla açık, herkesçe bilinen olgular çerçevesine sıkıştırılmamalıdır. Ona göre, dolaysız, genel-geçer sonuçlar çıkarma mantığı, geometri teoremlerinin ispatını hatırlatmaktadır. Tarkovsky, insan düşüncesinin, insani durumların, matematiksel formüllerle ifade edilemeyip, nesnesine uygun ifade edilmesi gerektiğini savunur. Tarkovsky için sanat, insanın bu dünyadaki varoluşunu kavramasında ona ışık tutacak bir bilgi türüdür. Fakat sanatın bir bilgi türü olması, onun bilimsel bilgide olduğu gibi "öğretilebilir" türden bir bilgi olduğu anlamına gelmez. Sanatın bilgisi kendine özgüdür. Sanat, insanın ruhuna seslenir ve manevi yaşantısını şekillendirir. Bu yaklaşımı adeta Aristoteles'in konu ednilen özelliğine uygun bir açıklık getirme anlayışını hatırlatmaktadır (Aristoteles 1998:3). Eisenstein'in tersine sanatın ve bilimin bilgi nesnelerini birbirinden ayrı olduğunu savunur. Tarkovsky'e göre, akılsal ve duygusal yaşam değerlerinin birbirine bağlandığı çağrışımsal bağlar, hiç şüphesiz, sanat için genel-geçer sonuçlar çıkarma mantığından yani klasik dramaturjinin mantığı olan düz mantıktan daha uygundur ve çok daha zengin olanaklar sağlar. Tarkovsky, sinemanın bu olanaklardan bu kadar seyrek yararlanmasının üzücü olduğunu vurgular.

Tarkovsky'yi önemli kılan diğer bir unsur da, onun sanatsal iletişimin olanağı konusundaki düşünceleridir. Ona göre, sanatçı, seyircinin tek başına, kendi düşüncelerini de katarak, filmin parçalarından yeni bir bütün oluşturmasını sağlarsa, seyirciyi kendisiyle eşit bir düzeye çekebilir. Seyirci ile sanatçı arasındaki bu tür bir ilişki, en uygun sanatsal iletişim biçimidir.

Tarkovsky için sanatsal etkinliğin amacı, "hakikatle ilişki kurmak"tır. Sanatçı varoluşun şiirsel yapı özelliklerini algılayabilen kişidir. O, düz mantığın sınırlarını aşarak kırılmalı ilişkilerdeki farklı özü ve tüm karmaşıklığı, tüm gerçekliği içinde hayatın tüm gizemli görüngülerini olduğu gibi yansıtabilir (Tarkovsky: 24). Bir sahne belgelere dayandırılabilir, kişiler son derece titiz bir şekilde gerçek yaşamdakine uygun bir şekilde giydirilebilir, dekor da aynı şekilde titizlikle aslına uygun bir şekilde yapılabilir fakat yine de ortaya gerçeklikten çok uzak, son derece vasat, gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan bir film ortaya çıkabilir. Tarkovsky'e göre, sinema, tıpkı diğer bütün sanatlarda olduğu gibi, hayata olabildiğince yakın olmalıdır; aksi takdirde yaşamın asıl güzellikleri algılanamaz. Tarkovsky için sadece olgulara sadık kalmak da yeterli değildir, aynı zamanda duygular da sadık bir şekilde yansıtılmalıdır. Tarkovsky'e göre, bir sanatçı her ne zaman insan davranışlarına, varolan değil, kendince gerekli gördüğü zorlama bir anlam yüklerse başarısız olur. Sinemada da filmsel anlatım adına uydurulmuş sahte bir yaşamın kalıpları ve ruhsuz iskeleti yerine yaşamın kendisinden izlenimler toplamak gerekir. Tarkovsky, bu toplama işleminin rastgele bir toplama işlemi olmadığını, burada söz konusu olanın, karakterlerin ve olayların hakikati peşinde koşmak olduğunu belirtir.

Tarkovsky'e göre, bir sanatçının yapıtında yaşam, kişisel algılamaların prizmasında kırılır; bir daha tekrarlanamaz planlarda hakikatin çeşitli yanları görülür. Sanatçının öznel görüşlerine ve kişisel dünya görüşüne verdiği öneme karşın, keyfiliğe



de karşıdır. Tarkovsky için sanatta belirleyici olan, dünya görüşü, etik ve düşünsel amaçlardır. Başyapıtlar, etik ideallerin ifade edilme çabasından doğarlar. Tarkovsky, bir sanatçının hayalgücünü ve duygularını bu çabanın belirlediğini söyler. Sanatçı eğer yaşamı seviyorsa, onu tanımak, değiştirmek ve daha iyi olması için katkıda bulunma zorunluluğunu içinde duyacaktır. Bu yüzden ona göre, sağlam bir etik temel üzerinde duran insan, araçların seçiminde oldukça özgür davranmaktan korkmamalıdır. Tarkovsky'e göre, bir sinemacı, Eisenstein'in önerdiği gibi tüm sanatlar için genel-geçer kurallar aramak yerine, etik idealleri ifade etmenin yollarını araştırmalıdır. İnsan hayatının öyle yönleri vardır ki bunu belli kalıpları kullanarak yansıtmak mümkün değildir. Bunları yansıtabilmek için şiirsel yöntemler geliştirmek gerekir.

Tarkovsky'nin sinemaya ilişkin düşüncelerine felsefi temel sağlayan sanatın kendisini felsefi olarak sorgulamasıdır. Tarkovsky, "Sanat ne için vardır?" "Sanata kim ihtiyaç duyar?" sorularından hareket eder. Ona göre, yalnızca bir meta olarak tüketilmek istemeyen her türlü sanatın amacı, insanlara, hayatın ve insan varlığının amacını açıklamak, insanoğlunun varoluş nedenini ve amacını göstermek olmalıdır. Hatta belki de hiçbir açıklamaya bile gerek kalmadan insanları bu soruyla karşı karşıya getirmelidir. Tarkovsky tam bu noktada çok önemli bir saptama yapar: Sanatın hiç tartışılmayacak işlevlerinden biri, bilgilenme düşüncesidir. Bu bilgilenme, Tarkovsky'e göre, bir sarsıntı, bir katharsis şekline bürünen etkidir (Tarkovsky 1992: 43). Tarkovsky'e göre, insan, hayatın özünün ve kendisinin, olanaklarının, bilincine her seferinde yeniden varır. Bunu yaparken tabii ki varolan bilgi birikiminden faydalanır, fakat yine de etik bilinçlenme süreci, her bir insanın, her seferinde kendisi için yeni baştan edinmek zorunda olduğu bir deneyimdir. İnsanoğlu bıkmıyıp usanmadan, kendisi ile dünya arasında bir uyum sağlamaya çalışır. Bu isteğin tümüyle yerine getirilemez olması, insandaki hoşnutsuzluğun ve benliğinde hissettiği acının kaynağıdır.

Tarkovsky'e göre sanat da bilim gibi dünyayı anlama biçimlerinden biridir. Sanat ve bilim yaratıcı insan dehasının iki farklı ifade biçimidir. Sanatta insan, gerçeği, öznel deneyimler sonucu sahiplenir. Bilim ise nesnel ayrıntıların bilgisine dayanarak basamak basamak yükselen bir yoldur. Sanat, her seferinde dünyanın yeni ve benzersiz bir görüntüsünü ortaya çıkarır. Tarkovsky, bilim ve sanatı karşılaştırırken şöyle bir paralellik görür:

"Gerçekliğin bilimsel ve duygusuz bir biçimde kavranması, hiçbir zaman sonu gelmeyen bir merdivenin basamaklarını tırmanmakla eş anlama geliyorsa, sanatsal kavrayış da insana, kendi içinde mükemmel ve bütünleşmiş, sonu olmayan bir alanlar sistemini hatırlatır. Bu alanlar bazen birbirlerini tamamlarlar bazen de birbirleriyle çelişirler. Hiçbir koşulda birbirlerinin yerini dolduramazlar. Birbirlerini zenginleştirirler, bütünsellikleriyle sonsuza dek uzanan, her şeyin üzerinde özel bir alan oluştururlar" (Tarkovsky 1992: 43).

Tarkovsky de Eisenstein gibi sanatsal iletişim kavramına çok önem verir. Sanatın köklü bir iletişim işlevi olduğunu vurgular; fakat sanatsal iletişim kavramına Eisenstein'dan farklı bakar. Tarkovsky sanatı bir üst-dil olarak görür. İnsanlar bu dilin yardımıyla kendileri hakkında bilgi verip başkalarının deneyimlerini benimseyerek birbirlerine ulaşmaya çalışırlar. Bu, pratik bir fayda sağlamak adına değil, tam tersine kendini özveride bulan sevgi adına gerçekleştirilir. Bir sanatçı sadece kendini

gerçekleştirmek adına yaratma edimini gerçekleştirmez. Tarkovsky'e göre, karşılıklı anlaşmaya dayanmayan bir kendini gerçekleştirmenin son derece anlamsızdır.

Tarkovsky, bilgi, iletişim kavramları gibi anlama kavramını da sanatsal açıdan ele alır: Bilimsel açıdan anlama, mantık ve akıl düzeyinde uyuma demektir. Sanatsal bir görüntüyü "anlamak" ise, duygusal, hatta zaman zaman, duygu-üstü düzeyde sanatsal güzelliğin benimsenmesidir (Tarkovsky 1992: 47). Bilim adamının sezgisi, bir ilham gibi görünse de aslında mantıksal gelişmenin bir sonucudur. Mantıksal düşüncedeki bilinçli sıçrama, bilimin her alanında önceden tespit edilmiş yasalara dayandırılır. Fakat sanatsal bir görüntünün ortaya çıkışını, aklın yardımıyla yapılacak deneysel bir bilgi süreciyle açıklamak mümkün değildir.

Eisenstein da Tarkovsky de çağlarını değerlendirme sorumluluğunu üstlenen sanatçılardır. Tarkovsky'nin çağını değerlendirirken, çağın en üzücü özelliği olarak, sıradan insanın, güzeli ve kalıcı değerleri yansıtmakla ilgili olan her şeyden koparılmış olmasını görmektedir. Tüketicilere göre biçimlenmiş kitle kültürünün –"protezler medeniyetinin"<sup>4</sup> ruhları sakatladığını öne sürmüştür. İnsanın kendi varlığıyla ilgili en temel soruları sorması, bir ruhsal varlık olarak kendisinin bilincine varması giderek artan biçimde engellenmiştir. Ona göre, bir sanatçı gerçeğin sesine kulaklarını tıkamamalıdır, çünkü ancak bu çağrı, yaratıcı iradesini belirleyecek ve disiplin altına alacaktır.

Sanatın ne olduğu ve işlevi konusundaki ontolojik belirlemeleri, Tarkovsky'yi bir sinemacı ve kuramcı olarak genelde sanat felsefesi özelde ise sinema felsefesi bakımından özel bir yere koymayı gerektirmektedir. Tarkovsky, Arnheim ve Eisenstein'dan farklı olarak sanatta sadece biçimsel yetkinliği araştırmanın, sanatın amacına hizmet etmediğini görmüştür. Sanatın ne olduğunun, ne işe yaradığının saptanması ona göre daha öncelikli bir konu olmuştur. Tarkovsky, sinemanın ne işe yaradığını ya da olanaklarını göstermek için, hem bir yönetmen hem de bir kuramcı olarak felsefi sorular sormaktan ve bunlara uygun cevaplar geliştirme çabasından vazgeçmemiştir. Kuramında sanatı, bilimi ve felsefeyi insanın, insan dünyası hakkında bilgisinin farklı türleri olarak bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu konuda yaptığı karşılaştırmalar ve belirlemeler de sanat felsefesi açısından oldukça çarpıcı ve önemlidirler.

Sinema felsefesi, felsefenin belki de en yeni disiplini. Adından son dönemlerde söz edilmeye başlansa bile, sinemanın ortaya çıkışından bu yana onu anlamlandırma çabası sürmektedir. Farklı dönemlerde insanlığın değişimi dönüşümüyle birlikte bu anlamlandırma, anlama çabası da değişmektedir. Söz gelimi bugün sinema kuramıyla uğraşanlar onun bir sanat dalı olup olmadığı tartışmalarını geride bırakmıştır. Artık sinemayla felsefe yapmak nasıl olanaklı olur, koşulları nelerdir gibi konular tartışılmaktadır. Bu çalışmada sözü edilen kuramcı/yönetmenlerin hepsi sinema felsefesini kuran ve taşıyan, sinema felsefesinin temellerini atan düşünürler olarak henüz çok genç olan sinema felsefesi tarihine adlarını yazdırmışlardır.

<sup>4</sup> Tarkovsky, Batı'nın maddi ve teknik gelişime dönük tarafı nedeniyle Batı medeniyetini böyle adlandırmıştır.

### **KAYNAKÇA**

ARİSTOTELES, (1998) Nikomakhos'a Etik, (Çev. Saffet Babür), Ankara, Ayraç Yayınları.

ARNHEIM, Rudolf. (1997) Film Essays And Criticism (Wisconsin Studies in Film), University of Wisconsin Press.

ARNHEIM, Rudolf. (2002) Sanat Olarak Sinema, (Çev. Rabia Ünal), Ankara, Öteki Yayınevi.

EISENSTEIN, Sergey M. (1975) *Bir Sinemacının Düşünceleri*, (Çev. Azmi Arna), İstanbul, Yol Yayınları.

EISENSTEIN, Sergey M. (1984) Film Duyumu, (Çev. Nijat Özön), İstanbul, Payel Yayınevi.

MONACO, James. (2000) How to Read a Film, New York, Oxford University Press.

TARKOVSKY, Andrey. (1992) Mühürlenmiş Zaman, (Çev. Füsun Ant), İstanbul, Afa Yayıncılık.

TASSONE, Aldo. "Interview with Andrei Tarkovsky (on Stalker)", (1980), Gianvito, John. (Ed.), Andrei Tarkovsky-Interviews, Jackson, University Pres of Mississippi, pp. 55-62, 2006.

Ümit ÖZTÜRK\*

## Carnap'ın Metafizik Eleştirisi

### Özet

Bu yazıda amacımız, Rudolf Carnap'ın metafizik hakkındaki görüşlerini takdim etmek ve incelemektir. İlk olarak, onun ünlü "Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi" ("The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language") makalesini ayrıntılı olarak irdeliyoruz. İkinci olarak ise, bu metinle aynı dönemin ürünü olan diğer metinlerini merkeze alma yoluyla, Carnap'ın "mantıksal sentaks" anlayışı çerçevesinde onun metafiziğe yönelik eleştirilerini bütüncül bir perspektife oturtmaya çalışıyoruz. Bu şekilde göstermeye çalışıyoruz ki, Carnap'a göre, metafiziğin şairane yapısı, dilin yanlış kullanımından başka bir şey değildir.

### Anahtar Terimler

Carnap, Metafizik, Mantıksal Çözümleme, Mantıksal Sentaks, Anlam.

## Carnap's Criticism of Metaphysics

### Abstract

The aim of this paper is to introduce and examine of Rudolf Carnap's views on metaphysics. We firstly give a detailed analysis of his well-known article titled as "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" ("Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache"). Secondly, by inquiring into his other works written at the same period, we try to arrive at a holistic account of Carnap's conception of metaphysics within framework of his "logical syntax." By this way, we attempt to show that, according to Carnap, metaphysical poetry is none other than the misuse of language.

### Key Terms

Carnap, Metaphysics, Logical Analysis, Logical Syntax, Meaning.

---

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

## 1. Giriş

20. yüzyıl, bilimsel gelişmelerin yoğun olarak yaşandığı düşünsel bir ortam olmuşken, bu gelişmelere paralel olarak, felsefede de metafiziğin en ciddi şekilde problem edinildiği bir dönemdir. Denebilir ki, metafizik karşıtı bir tutuma sahip filozoflar, metafiziğin felsefeden çıkarılması için bir taraftan bilimsel gelişmelere dayanırken, diğer taraftan da felsefe soruşturmalarını, bilimsel bilginin yapısını daha da belirginleştirmek için, metafiziğin bilgisel bir içerik taşımadığını göstermeye adanmışlardır. Bu çabayı sistematik bir şekilde uygulayan bir felsefe okulu olarak da özellikle Viyana Çevresi öne çıkmaktadır. Mantıkçı pozitivist çizgideki bu oluşuma göre, bilgi/bilim probleminin nihai bir çözüme kavuşması, bilgi savlarını çözümlenebilecek kesin bir yönteme, bu yöntemin uygulamaya konması sayesinde de metafizik ifadelerin (bilimsel) bilgi alanının dışına çıkarılabilmesine bağlıdır. Bu hedefe ulaşmak için de ilk olarak, “doğrulamacı” bir “anlam kuramı” ile bir “anlamlılık ölçütü” olan “doğrulanabilirlik ilkesi”ne yaslanan Çevre, ikinci olarak, bu kuram ve ölçütün uygulanabilmesi için “mantıksal bir dil çözümlemesi”ne yönelir (Irzık 1992: 65). Özellikle çevrenin önderi kabul edilen Rudolf Carnap'ın görüşleri ekseninde konuya yaklaşıldığında görülmektedir ki, onun 1940'lara kadarki çalışmaları içerisinde mantıksal çözümleme fikrinin temel hedeflerinden biri, dilin mantığının ihlal edilmesi neticesinde ortaya çıkan metafiziksel meselelerin, dilin mantıksal yapısının sağlam bir yöntem zemininde açığa çıkarılması ile devre dışı bırakılabileceği düşüncesinden oluşmaktadır.

Carnap'ın belirttiği üzere, Grek septiklerinden 19. yüzyıl empiristlerine kadar felsefe tarihinde metafiziğe çok çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Buna göre, kimileri tecrübeye dayalı bilgimizle çeliştiği için metafiziğin yanlış, kimileri de insan bilgisinin sınırlarını aştığı için bu tür bir uğraşın muğlak olduğuna inanmıştır (1966a: 60 / 1931a: 291).<sup>1</sup> Ancak Carnap'a göre, modern mantığın gelişimi, metafiziğin geçerliliği ve haklılığının değerlendirilmesi sorununa keskin bir yanıt sunmayı olanaklı kılmakta ve ilgili tartışmaların karara bağlanması için yeni ve kökten bir olanak ortaya çıkarmaktadır.<sup>2</sup>

Mantıksal çözümleme yoluyla bilimsel tümcelerin bilgisel içeriğini (*Erkenntnisgehalt der wissenschaftlichen Sätze*) ve bu şekilde de bu tümcelerde geçen sözcüklerin/terimlerin (kavramların) anlamını (*Bedeutung*) aydınlatmayı hedefleyen uygulamalı mantık veya bilgi teorisindeki araştırmalar, biri olumlu diğeri de olumsuz iki sonuca götürmektedir. Olumlu sonuç empirik bilim alanında ortaya çıkar; çeşitli bilim dallarının çeşitli kavramları aydınlatılır; bunların formel-mantıksal ve epistemolojik bağlantıları netleştirilir. Tüm değer felsefesi ve normatif kuramları da içine alacak şekilde, metafiziğin alanında ise, mantıksal çözümleme, bu alanda ileri sürülmüş tümcelerin tümüyle anlamsız (*sinnlos*) olduğu yönündeki olumsuz sonucu üretir (1966a: 60-61 / 1931a: 219-220).

<sup>1</sup> Carnap'ın çalışmaları söz konusu olduğunda, esas olarak İngilizce metinler/çeviriler kullanılmış olup, ancak gerekli olduğu yerlerde ve terminolojik bütünlük sağlama adına Almanca metinlere başvurulmuştur.

<sup>2</sup> Öyle ki Carnap'a göre, modern mantıktaki gelişmeler olmasaydı, metafizikteki kavram sanatını kesin bir bilimsel felsefe yöntemiyle değiştirmek boş bir umut olurdu (1966b: 133-34 / 1930: 12-13).

Felsefe serüveni açısından bakıldığında, Carnap'ın esasen dil analizi üzerinden bilgi problemlerini ele aldığı görülmektedir. *Logische Syntax der Sprache (Dilin Mantıksal Sentaksı)* (1934) ve *Philosophy and Logical Syntax (Felsefe ve Mantıksal Sentaks)* (1935) adlı yapıtlarında dilin mantıksal analizini, “dilnin mantıksal sentaksının araştırılması” olarak belirleyen Carnap; *Foundations of Logic and Mathematics (Mantık ve Matematiğin Temelleri)* (1938) ile başlayan süreçte dilin mantıksal analizinin sentaks, semantik ve pragmatik olmak üzere üç ayrı boyutunun bulunduğunu kabul edip (1938/1970: 146-47), *Intrduction to Semantics (Semantiğe Giriş)* (1942), *Formalization of Logic (Mantığın Formelleştirilmesi)* (1943) ve *Meaning and Necessity (Anlam ve Zorunluluk)* (1947) ile dil analizi için, daha önce geliştirdiği sentaktik analizin yanında, semantik bir analiz de oluşturma yoluna gitmiş; “Intellectual Autobiography”de (1963) ise olanaklı üç dil analizi yolunun da, dilin mantıksal analizi için gerekliliğini vurgulamıştır.

Bu çalışmada ise bizim amacımız, metafiziğe yönelik eleştirilerde bir dönüm noktası teşkil eden “Dilin Mantıksal Analizi Yoluyla Metafiziğin Üstesinden Gelinmesi (Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache)” makalesi ekseninde, Carnap'ın, 1930'lu yılların ilk dönemindeki çalışmalarını da ele alma yoluna giderek, esasen bir dil, anlam ve mantık problemi olarak gördüğü metafizik ve ilgili problemlere nasıl yaklaştığını irdelemek olacaktır. Bunun için, ilkin onun anlam problemine yaklaşımını indirgenebilirlik ve doğrulanabilirlik tartışmaları kapsamında ele alıyor ve buradan bilgi alanlarının empirik ve formel bilimler şeklinde bölümlenmesine geçiyoruz. Daha sonra, ne empirik ne de formel bir bilim olarak ortaya çıkma savında olan metafiziğin, ne tür bir etkinlik olduğunu tecrübe ile ilgisinde Carnap açısından saptamayı deniyoruz. Son olarak ise, Carnap'ın mantıksal sentaks anlayışı merkezinde, metafizik sorunların dilsel yapısını netleştirerek, metafizikteki kavram sanatının antropolojik kaynağına iniyoruz.

## 2. Anlam Problemi, İndirgenabilirlik ve Doğrulanabilirlik

Carnap'a göre, metafizik tümcelerin anlamsız (*sinnlos*) olmasından söz edildiğinde, buradaki anlamsızlığın neliğini iyi bir biçimde saptamak gerekmede, zira sözcüğün gevşek kullanımında, bir tümce veya bir soru, eğer bu tümce ile bir şey dilegetirmek boş ise de anlamsız olarak görülmektedir. Sözelimi, “Telefon numaralarının son rakamı 3 olan Viyana vatandaşlarının ortalama ağırlığı nedir?” gibi tümceler de, “1910'da Viyana'da 6 kişi ikamet etmekteydi.” gibi açıkça yanlış olanlar da, “A ve B kişilerinden her biri, bir diğerinden bir yaş büyüktür.” gibileri de gevşek kullanımda anlamsızdır. Bu tür deyişler boş/kısır ve yanlış olmalarına/olabilmelerine rağmen, yine de belirli bir çerçevede anlamlıdır (*sinnvoll*), çünkü ancak anlamlı tümceler teorik olarak verimli/verimsiz ya da doğru/yanlış olarak sınıflanabilir. Öte yandan, kesin ve belirli kullanımı çerçevesinde, bir dizi sözcük, “belirli bir dil”de bir tümce oluşturmaya olanak tanımıyorsa, anlamsızdır. Zaman zaman bir sözcük dizisi ilk bakışta bir tümceymiş gibi görünse de, aslında yalnızca görünüşte öyledir. Bu açıdan Carnap, “mantıksal çözümleme yoluyla, metafiziğin sözde tümcelerinin sahte tümceler olduğunun açığa çıkarılabileceği”ni iddia etmektedir (1966a: 61 / 1931a: 220).

Carnap'ın belirttiği üzere bir dil, bir sözcük dağarcığı ve sentakstan, yani anlamı (*Bedeutung*) olan bir dizi sözcükten ve tümce oluşturma kurallarından meydana gelir. Buradaki kurallar, farklı sözcük türlerinden nasıl tümce kurulacağını belirlemektedir. Bu çerçevede, iki tür sahte tümce (*Scheinsatz*) ortaya çıkmaktadır. Sahte tümcelerde, ya hatalı bir biçimde, anlamı olduğu düşünülen sözcükler içerilmekte, ya da bu tür tümceleri oluşturan sözcükler, bir anlama sahip olsa da, anlamlı bir tümce elde etmeyi engelleyecek şekilde, sentaksa aykırı bir tarzda bir araya getirilmektedir (1966a: 61 / 1931a: 220-221). Buna paralel olarak Carnap, metafiziğin tümcelerini, yani sahte tümceleri, sırasıyla, sözcüklerin anlamı (*Bedeutung*) ve tümcelerin anlamı (*Sinn*) sorunu üzerinden ele alma yoluna gider.

İlk olarak, sözcüklerin anlamı ekseninde konuya yaklaşıldığında, Carnap'a göre, genellikle, "belirli bir dil"de anlamı olan bir sözcüğün aynı zamanda bir kavrama (*Begriff*) işaret ettiği (*bezeichnen*) söylenir. Eğer bir kavram gerçekte anlamı olmamasına rağmen öyleymiş gibi görünüyorsa, ortada bir "sahte kavram (*Scheinbegriff*)" var demektir. Doğal diller söz konusu olduğunda da sahte kavramlar çoğu kez bir sözcüğün eski ve yeni anlamları arasındaki muğlaklıktan doğar (1966a: 61-62 / 1931a: 221). Şimdi, "Bir sözcüğün anlamı nedir?", "Ne tür koşullar bir sözcüğün anlam kazanması için gereklidir?" soruları bağlamında sözcüklerin anlamı problemi açılacak olursa, Carnap burada iki farklı konuyu birbirinden ayırmak gerektiğini söyler. Bunlardan ilki, sözcüğün sentaksının, yani, sözcüğün yer alma olanağının bulunduğu en yalın tümce formunda belirme kipinin saptanması olup, bu tümce formu sözcüğün "temel tümcesi (*Elementarsatz*)" olarak adlandırılır. Sözelimi "taş" sözcüğü için temel tümce formu, "X bir taştır." şeklindedir. Bu formdaki tümcelerde, "şey kategorisi"ndeki herhangi bir gösterge (*Bezeichnung*) "X" yerine konabilir. Konulardan ikincisi ise, bir sözcük içeren "S" gibi bir temel tümce için değişik şekillerde formüle edilebilen bir sorunun yanıtlanmasıyla ilgilidir: "(1) S hangi tümcelerden *türetilebilir* ve S'den hangi tümceler *türetilebilir*? (2) S'nin hangi koşullar altında doğru, hangi koşullar altında yanlış olduğu kabul edilebilir? (3) S nasıl doğrulanabilir? (4) S'nin *anlamı* (*Sinn*) nedir?" Carnap'a göre bu sorulardan ilki doğru formülasyon olup, meta-mantıksal formülasyon olarak adlandırılabilir. İkincisi mantığın bir anlatım yordamı, üçüncüsü bilgi teorisinin ve sonuncusu da felsefenin veya fenomenolojinin anlatım yordamıdır (1966a: 62 / 1931a: 221-222).

Carnap'a göre, birçok sözcüğün, özellikle bilimsel disiplinlerdeki kuramsal sözcüklerin anlamını indirgeme (*zurückführen*) yoluyla diğer sözcükler temelinde saptamak mümkündür. Buna ise "yapılandırma (*Konstitution*)" veya "tanım (*Definition*)" denmektedir. Bu bağlamda, bir sözcüğün temel tümcesinin indirgenebilirlik koşullarının, yani "doğruluk ölçütü", "doğrulama yöntemi" veya "anlam (*Sinn*)" koşulları ile ilgili bağlantılarının irdelenmesi yoluyla o sözcüğün anlamı tespit edilir. Bu yolla, dildeki her sözcük bir başkasına ve nihai olarak da gözlem tümcelerinde (*Beobachtungssätze*) veya protokol tümcelerinde (*Protokollsätze*) yer alan sözcüklere indirgenir. Böylece de bu indirgeme sayesinde sözcük anlam kazanır. Bu noktada Carnap, protokol tümcelerinin içerik (*Inhalt*) ve formu (*Form*) ile ilgili sorunla doğrudan ilgilenmeyeceğini ifade ederek,<sup>3</sup> bir "sözcük dizisi"nin ancak protokol

<sup>3</sup> Protokol tümceleri ve indirgenebilirlikle ilgili tartışmalar için, bkz. Carnap 1931b/1995, 1932a/1966c, 1932b/1987.

tümcelerine indirgenebilirliğiyle olan bağlantısı belirlenmişse anlamlı (*Sinn*) olduğunu, yani bir sözcüğün, ancak bu sözcüğün içinde bulunduğu tümce protokol tümcelerine indirgenebilirse anlamı (*Bedeutung*) olduğunu vurgular. Bir sözcüğün anlamı onun uygulanma ölçütü ile belirlendiğinden, ölçütün sınırlandırmaları, herhangi birinin sözcük ile her istediği şeyi kastetmesini engeller. Eğer sözcüğün kesin bir anlamı olacaksa, söz konusu ölçütten başka bir şeye gerek yoktur: “Anlam (*Bedeutung*) ölçütte örtük olarak zaten bulunmaktadır, geriye onu açık hale getirmek dışında yapılacak bir şey kalmaz” (1966a: 62-63 / 1931a: 222-223). Bu bağlamda, bir sözcüğe dair gerekli ölçütler verilemiyorsa, söyleyebileceğimiz tek şey, böyle bir durumun, sözcüğe eşlik eden birtakım “tasavvur”lar (*Vorstellung*) ve “duygu”lardan (*Gefühl*) kaynaklanan psikolojik bir olgu olduğudur. Fakat sözcük bu tür bağlantılar yoluyla anlam kazanmaz. Dolayısıyla da sözcük ile ilgili bir ölçüt bulunmuyorsa, sözcüğün yer aldığı tümce hiçbir şey demeye gelmez; bu tür deyişler tamamen sahte tümcelerdir (1966a: 64 / 1931a: 223).<sup>4</sup>

Gelin çözümlememizin sonucunu kısaca özetleyelim. “a” herhangi bir sözcük ve “S(a)” da bu sözcüğün yer aldığı temel tümce olsun. O zaman, “a”nın anlam (*Bedeutung*) kazanmasının yeterli ve zorunlu koşulu, her biri esas olarak aynı şey demeye gelen şu formülasyonlarla verilebilir:

1. “a”nın empirik ölçütleri (*Kennzeichen*) bilinmektedir.
2. “S(a)”nın hangi protokol tümcelerinden türetilebileceği belirlenmiştir.
3. “S(a)” için doğruluk koşulları sabitlenmiştir.
4. “S(a)”nın doğrulanma yolu bilinmektedir (1966a: 64-65 / 1931a: 224).

Bu belirlemeler ekseninde, sözkonusu ölçüt sağlanamadığı için metafizikte yer alan birçok terim/sözcük anlamdan yoksun olmak durumundadır. Carnap’a göre metafizikçi, kullandığı bu tür terimlere ilişkin empirik yolla gözlemlenebilir bağlantılar sunamayacaktır. Aksine bunu yapabilseydi, doğa bilimcilerinkiyle aynı türde olan tecrübeye dayalı tümceler ileri sürmesi gerekecekti ki; aslında metafizikçinin tam da kaçınmak istediği şey budur. Dolayısıyla da “empirik” anlam (*Bedeutung*) ile karşılık içinde olduğu düşünülen “metafiziksel” anlam (*Bedeutung*) diye bir şey yoktur (1966a: 65 / 1931a: 225).

Metafizikçi bize, empirik doğruluk koşullarının belirlenemeyeceğini söyler. Ancak yine de bir şeyler kastettiğini ekleyecek olursa, bilirizki bu, maalesef sözcüğe bir anlam katmayan, yalnızca birtakım tasavvurlara ve duygulara bir anıştırmadır. Metafizikçinin bu tür sözcükler içeren ve hiçbir anlamı (*Sinn*) olmayan sözümona tümceleri hiçbir şey demeye gelmez, bunlar sadece sahte tümcelerdir (1966a: 67 / 1931a: 227).

Şimdi, sözcüklerin anlamı ekseninde anlamsız sözcükler içeren sahte tümcelerin saptanmasından sonra, tümcelerin anlamı (*Sinn*) konusuna gelindiğinde ise, Carnap ikinci bir sahte tümce türünün, anlamı olan sözcükler içermesine rağmen, bu

<sup>4</sup> Sözcüğün anlam kazanmasının bu çerçevedeki bir diğer yolu da, Carnap’a göre eş-anlamlılıktır. Örneğin, “X” sözcüğü için ölçütün verildiği bir durumda, “bu şey X’dir” doğrudur, ancak ve ancak eğer bu şey Y ise” ifadesini alalım. Bu durumda, “X” sözcüğü ile “Y” sözcüğünün aynı anlama (*Bedeutung*) geldiği söylenir ve “X”i kullananların “Y”den başka bir şey kastetmediği kabul edilmelidir (1966a: 64 / 1931a: 223-224).



sözcüklerin kurallara uyulmadan bir araya getirilmelerinden ötürü anlam (*Sinn*) kazanamayan tümceler ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bir dilin sentaksı sözcüklerin ne yolla birleşebileceğine dair kurallar sunmakta, ancak doğal dillerin “dilbilgisel” sentaksı, her durumda anlamsız (*sinnlos*) sözcük birleşimlerini devre dışı bırakmaya yetmemektedir. Örneğin “Sezar ve’dir (*Caesar ist und*)” ve “Sezar bir asal sayıdır (*Caesar ist eine Primzahl*)” sözcük dizilerinden ilki dilbilgisel sentaksa aykırı olsa da ikincisi değildir. İlk dizinin sentaksa aykırı olmasının nedeni, “a, b’dir” türündeki bir dizide, “b”nin bir bağlaç ile değil, bir yüklem (sözgelimi bir isim veya sıfat) ile temsil edilebilmesinde yatar (Örneğin, “Sezar bir generaldir” dizisi dilbilgisel sentaksa uygun bir ifadedir). İkinci diziye gelindiğinde ise Carnap, ifadenin dilbilgisel yapısını çözümlenmenin yerine, “mantıksal” yapısını çözümlenmenin gerekli olduğunu imleyerek, bu dizinin, doğruluk koşulları belirlenebilen ve dolayısıyla da bir doğruluk değeri taşıyan (örneğin, “Sezar bir generaldir” gibi) bir ifadeden farklı olarak, tıpkı birinci dizide olduğu gibi doğruluk değeri almayan bir dizi olduğunu belirtir. Çünkü, ikinci dizideki “asal sayı” ibaresi yalnızca “sayı”lara uygulanabilen bir yüklem olup, “insan”a dair ne olumlu ne de olumsuz bir belirleme için kullanılabilir; böyle olunca da, ikinci dizi, görünüşte bilgisel (doğru ya da yanlış olabilen) bir ifade gibi dursa da, aslında herhangi bir şey bildirmeyip, ne doğru ne de yanlış bir önerme olduğu için anlamsızdır (*sinnlos*) ve dolayısıyla sahte bir tümcedir (1966a: 67-68 / 1931a: 227-228).

Doğal dillerin, dilbilgisi kurallarını çiğnemeksizin anlamsız (*sinnlos*) sözcük dizilerinin kuruluşuna izin vermesi olgusu, dilbilgisel sentaksın, mantıksal bir bakış açısından yetersizliğini gösterir. Eğer dilbilgisel sentaks mantıksal sentaksa tam olarak karşılık gelseydi, sahte tümceler ortaya çıkmazdı. (...) Bu da şu anlama gelir ki, eğer metafiziğin tümcelerinin sahte tümceler olduğunu belirten savımız doğruysa, o zaman metafizik, mantıksal olarak dosdoğru yapılandırılmış bir dilde tümce olarak bile kurulamaz (1966a: 68 / 1931a: 228).<sup>5</sup>

Buna göre Carnap, anlamsız sözcük dizileri kurmanın çeşitli örneklerini göstermek amacıyla başta Heidegger olmak üzere klasik “metafizikçi”lere dair bir inceleme sunar. Yapılan eleştiriye göre, “varlık”, “hiçlik”, “töz”, “neden” ve benzeri sözcüklerin hem dilbilgisel hem de mantıksal sentaks ihlal edilerek kullanılması (örneğin Hegel ve Heidegger’in “varlık” ve “hiçlik” üzerine konuşması), çıkarımlarda yapılan problematik geçişler (örneğin Descartes’ın “cogito, ergo sum”a varışı), terim/sözcük türleri ile ilgili yapılan karıştırmalar, belli başlı sentaks ihlalleri olarak, ne doğru ne yanlış olabilen sahte tümceler doğmasının nedeni olmaktadır. Bu noktada Carnap, metafiziğin “salt spekülasyon” veya “peri masalı” olarak bile görülemeyeceğini, çünkü masalarda bile, tecrübeyle uyumsuzluk olsa da mantıkla uyumsuzluğun olmadığını belirtir. Aynı şekilde ona göre, metafiziğin “çalışma hipotezleri” olarak görülmesi de mümkün değildir, çünkü bir hipotezin doğru veya yanlış olabilen empirik tümceler ile indirgenebilirlik bağlantılarında yer alma olanağı varken, metafiziğin sahte tümceleri bu olanaktan yoksundur (Bkz. 1966a / 1931a: 5. & 6. bölümler).

<sup>5</sup> “Die alte und die neue Logik”e göre, ister Platon, Aquinas, Kant, Schelling ve Hegel’inki gibi eskiler, isterse de yeni tipteki “varlık metafizikleri” veya “tin felsefeleri” olsun, yeni mantıkla bu türdeki felsefelerin tümünün sadece içeriksel olarak yanlış/düzmece değil, fakat aynı zamanda mantıksal olarak ifade edilemez ve bu nedenle anlamsız (*sinnlos*) da olduğu ispatlanmaktadır (1966b: 134 / 1930: 13).

### 3. Empirik ve Formel Bilimler

Carnap'ın belirttiği üzere, anlamlı (*sinnvoll*) tümceler, esasen iki ana bilim alanına tekabül edecek şekilde bölünmektedir:

İlkin, yalnızca formları dolayısıyla doğru olan tümceler bulunmaktadır (Wittgenstein'a göre totolojiler; bunlar aşağı yukarı Kant'ın "analitik yargılar"ına tekabül eder). Bunlar fiili gerçeklik (*Wirklichkeit*) hakkında hiçbir şey demezler. Mantık ve matematiğin formülleri bu türdendir. Bunlar bizzat fiili gerçekliğe dair bildirimler (*Wirklichkeitsaussagen*) olmayıp, bu tür bildirimlerin dönüştürülmesine hizmet ederler. İkinci olarak ise, bu tür tümcelerinin değillenmeleri bulunmaktadır (yani "çelişkiler"). Bunlar, formları dolayısıyla kendileriyle karşıttılar. Diğer tümcelerinin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgili karar ise protokol tümceleriyle verilir. Bu nedenle bunlar (doğru veya yanlış olan) tecrübe tümceleleridir ve empirik bilimlerde yer alırlar. Bu kategoriler altına düşmeyen herhangi bir tümce kurulmak istenirse, bu tümce doğrudan doğruya anlamsız (*sinnlos*) olacaktır. Şimdi, metafizikçi ne analitik ne de empirik bilimlerin alanına düşen tümceler ileri sürmek isteyeceğinden, herhangi bir uygulama ölçütünün belirlenemeyeceği ve bu nedenle de anlamdan (*Bedeutung*) yoksun olan sözcükler kullanmaya muhtaç olacak veyahut da anlamlı (*bedeutungsvoll*) sözcükleri ne analitik (veya çelişik) ne de empirik tümceler üretecek şekilde bir araya getirecektir. Fakat her iki durumda da kaçınılmaz olarak sahte tümceler ortaya çıkacaktır (1966a: 76 / 1931a: 236).

Böylece mantıksal çözümleme, söz konusu belirlemelere uymayan ifadelerin anlamsızlığına (*Sinnlosigkeit*) dair kesin bir hüküm vermeye olanak tanımaktadır. Bu hüküm, ilk olarak tecrübe olmadan yol almaya çalışan herhangi bir spekülatif metafiziğe ya da "saf düşünme" veya "saf görü"ye dayalı sözde bir bilgiye güçlü bir darbe indirmektedir. Ancak bu darbe aynı zamanda, tecrübeden başlayarak, özel türdeki "muhakemeler" yoluyla tecrübeye aşkın olana yükselmeye çalışan herhangi bir bilgi savını da hedef almaktadır. Üstüne üstlük bu yargılamaya, normatif birer disiplin olarak tüm normlar veya değerler felsefesine, bu türden bir etiğe ve estetiğe de yöneltilmektedir. Buna göre, herhangi bir değer veya normun nesnel geçerliliği, ne empirik olarak doğrulanabilir ne de empirik tümcelerden türetilir. Dolayısıyla bu tür alanlarda hiçbir anlamlı tümce ileri sürülemez (1966a: 76-77 / 1931a: 237).<sup>6</sup> Dahası

<sup>6</sup> Ancak Carnap'a göre bu ve benzer saptamalar, etik veya estetik ile ilgili tümcelerinin her koşulda bilim dışında yer alacağı anlamına gelmez. Bu tür disiplinler aslen empirik birer bilim olmalıdır. Dolayısıyla "iyi" ve "güzel" veya normatif bilimlerde kullanılan diğer yüklemsel terimler için ya empirik ölçütler (*Kennzeichen*) verilmeli, ya da bu tür disiplinlerin bilim dışı olduğu kabul edilmelidir. Böylece de ilk bağlam çerçevesinde sözü edilen yüklemeleri kullanma, bir değer yargısı değil, empirik bir olgu yargısı oluşturacaktır. Normatif kullanım ise bir sahte tümceye götürecektir ki, bu kullanımda genel olarak bir değer yargısı ifade etme veya kurma olanağı yoktur (bkz. 1966a / 1931a). Konuyu dil çerçevesinde netleştiren *Philosophy and Logical Syntax*'a göre, "bir norm ileri sürmek" ile "bir değer yargısı ileri sürmek" arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Buna göre, bir norm veya kural, genelde, "Öldürmeyeceksin!" gibi emir kipinde bir ifadeyle kurulurken, bunun karşılığı olan değer yargısı ise "Öldürmek kötüdür!" şeklinde oluşturulur. Bu açıdan, "Öldürme!" kuralı, dilbilgisel olarak emir kipinde olup, herhangi bir sav (bildirim) içermez. Fakat "Öldürmek kötüdür!" deyişi kurala benzese de, yalnızca belirli bir isteğin savlayıcı bir önerme formunda ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Bu tür bir ifadenin görünüşte bir bildirim veya sav taşıyan formu, Carnap'a göre, birçok filozofun bir değer ifadesini doğru veya yanlış olabilen

Carnap'a göre, burada verilen anlamsızlık (*Sinnlosigkeit*) hükmü aynı zamanda, aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere, bilgi teorisindeki "realizm", "özel idealizm", "solipsizm", "fenomenalizm" ve eski anlamdaki "pozitivizm" gibi akımlara da uygulanmaktadır.

Şimdi, formel bilimler-olgu bilimleri ayrımı üzerinden metafizik, bilim alanlarının dışına itilmekte, metafiziğin her iki alan içinde de yer alamayacağı vurgulanmaktadır. Carnap'ın bu konudaki yazılarından biri olan "Formalwissenschaft und Realwissenschaft"tan anlaşıldığına göreyse, "formel bilimler" ve "olgu bilimleri" arasında yapılan ayrımın temelinde analitik ve sentetik tümceler arasındaki sentaktik fark yatmakta; ilk türdeki bilimler yalnızca analitik tümceler içermekteyken, ikinciler aynı zamanda sentetik tümceler de içermektedirler (1953: 123-124 / 1935: 30-32). Bu bağlamda, olgu bilimlerinde, gözlemlenebilir olguların betimlenmesi için tekil tümcelerden başka hipotez olarak kullanılan genel sentetik tümceler oluşturulur. Öte yandan buradaki analitik tümceler ise, çıkarımsal işlemler için yardımcı birer araç olarak iş görür. Böylece matematiği içerecek şekilde tüm mantık, olgusal bilim dilinin bütünü göz önüne alındığında, sentetik tümcelerle iş görmek için kullanılan bir hesaplama aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla formel bilimler, Carnap'a göre, bağımsız olmaları durumunda bir öneme sahip olmayıp, olgusal bilimlerdeki dil içi dönüşümlere yardımcı olan dil sistemleridir (1953: 127 / 1935: 35).

Olgu bilimlerinin "gerçek", formel bilimlerin de "formel", "tinsel" veya "ideal" diye ayrı nesnelere (*Gegenstand*) olduğuna inanan bazı filozofların aksi yöndeki görüşlerine rağmen, formel bilimleri olgu bilimleriyle birleştirerek *hiçbir yeni nesne alanı (Gegenstandsgebiet)* sunulmuş olmamaktadır. *Aslında formel bilimlerin herhangi bir nesnesi yoktur*; bu bilimler, nesnesiz (*Gegenstandsfrei*) ve içeriksiz yardımcı tümce sistemleridir (1953: 128 / 1935: 36).

Metafizikçi, Carnap'ın vurguladığı üzere, savlarının ne hiçbir nesnesi olmayan analitik tümceler olduğunu ne de empirik olarak sınanabilir bağlantılar sunduğunu kabul etmek durumundadır. Bu açıdan, "insan bilgisinin sınırları" ile ilgili bir sav geliştirerek o, bir taraftan yukarıda anılan alanlardan farklı bir bilim/bilgi alanı sunduğunu iddia etmekte, diğer taraftan da söz konusu bilimlere temel ya da zemin olduğu ileri sürülen bir öğretiyi sunmaya çalışmaktadır.

#### 4. Tecrübeyi Aşma ve Bir Bütün Olarak Tecrübe Dünyası Üzerine Konuşma

*Philosophy and Logical Syntax*'a göre, metafiziksel dil, "ilke", "şeylerin özü", "kendinde şey" ve "mutlak" gibi kavramlar ekseninde biçimlenmektedir. Sözelimi Thales, "Evrenin özü ve dayanağı sudur." derken, Herakleitos, evrenin özünü "ateş"te bulur. Monistler tek bir "ilke"den bahsederken, düalistler iki "ilke"yi merkeze alır (1935/1996: 15-16). Bu çerçevede Carnap, evrenin veya dünyanın, varlığın veya gerçekliğin kökeni ile ilgili temelci öğretileri hedef alarak, söz konusu türdeki

---

bir önerme gibi görmesine neden olmuştur. Fakat bir değer cümlesi, yanıltıcı bir dilbilgisel formda gizlenen bir emirden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu tür cümlelerin amacı, belirli bir olgu durumu hakkında bir şey ileri sürmek değil, yalnızca onu işitenlerin eylemlerinde bir etki yaratmaktır (1935/1996: 22-26).

öğretilerde geçen önermelerden ne “doğrudan” ne de “dolaylı” olarak “doğrulanabilecek” savlar elde etme olanağının olduğunu bir kez daha vurgular.

Metafizikçiler önermelerinin doğrulanamaz olmasından kaçınmaz, çünkü eğer bunları doğrulanabilir kılsaydılar, öğretilerinin doğruluğu veya yanlışlığı hakkındaki karar tecrübeye bağlı olacak ve bu nedenle de empirik bilim alanına girecekti. Oysa bu sonuçtan kaçınmak isterler, çünkü empirik bilimlerin yer aldığı seviyeden daha yüksek bir seviye hakkında bilgi öğretirmiş gibi yaparlar. Bu nedenle de önermeleri ile tecrübe arasındaki bağlantıyı koparmaya zorlanırlar; işte kesin olarak da bu tür bir işlem onların önermelerinin anlamsız olmasını getirir (1935/1996: 16-17).

Metafizikçiler Carnap'a göre, “tecrübeyi aşma”ya paralel olarak, “gerçeklik” veya “hakikat”ın temel yapısını açığa çıkarmaya çalışan öğretiler oluşturmakta, bir bütün olarak tecrübe dünyası üzerine yekpare savlar ileri sürmektedirler. Dahası Carnap, “genellikle epistemolojik diye nitelenen felsefi öğreti türleri”ni de metafiziksel olarak niteler (1935/1996: 18). Bu açıdan o, “realizm”, “idealizm”, “solipsizm”, “pozitivizm” ve benzeri öğretilerle ilgili geleneksel savları incelemeye alarak, realistlerin “dış dünyanın varlığı”ni kabul ettiklerini, idealistlerin bunu yadsıdığını, köktenci bir idealist olarak solipsistlerin başkalarının zihinlerinin varlığını yadsıdığını ifade eder. Ona göre:

Herhangi bir şeyin gerçek olması (*reality*) veya olmaması (*unreality*) hakkındaki savlar, aynı zamanda, bu savların empirik bir yolla incelendiği, empirik bilimlerde de ortaya çıkabilir ve bu bağlamda da söz konusu savlar anlamlı (*sense*) olabilir. Bu belirleme kısmen doğrudur. Fakat biri empirik önermelerde, diğeri de az önce bahsedilen felsefi önermelerde ortaya çıkan, gerçekliğe ilişkin iki kavrayış tarzını birbirinden ayırmamız gereklidir. Bir zoolog, kangurular diye birtakım şeylerin gerçek olduğunu iddia ettiği zaman, onun savı, belirli bir türde şeylerin mevcut olduğu ve bu şeylerin belirli zamanlarda ve yerlerde algılanabilir olduğu; diğeri bir deyişle, fiziksel dünyanın uzay-zaman sisteminin öğeleri olan belirli türdeki nesnelerin var olduğu anlamına gelmektedir.

Bu sav pek tabii ki doğrulanabilir. Her bir zoolog, bir realist ya da idealist olmasından bağımsız olarak, empirik araştırma yoluyla doğrulayıcı bir örneğe ulaşabilir. Bu ve benzer türdeki şeylerin gerçekliği ile ilgili savlarda, yani bu ve benzer türdeki öğelere fiziksel dünya sisteminde bir yer verme olanaklılığı hakkında, hem realist hem de idealist arasında mutabakat bulunmaktadır. Anlaşmazlık yalnızca, bir bütün olarak fiziksel dünyanın gerçekliği hakkında sorular doğduğunda başlar. Fakat bu sorunun bir anlamı yoktur, çünkü herhangi bir şeyin gerçek olması, onun belirli bir sistemde yer alma olanaklılığından, bu durumda, fiziksel dünyanın uzay-zaman sistemi içinde olmaktan başka bir şey ile ilgili değildir. Dahası bu tür bir soru yalnızca sistemin kendisini değil de sistemin öğelerini veya parçalarını ilgilendirdiği takdirde bir anlam (*sense*) ifade edebilir.

Aynı sonuç, daha önce açıklanan ölçüt, yani algıya dayalı önermeler türetme olanaklılığı uygulanarak da elde edilebilir. Kanguruların gerçek oluşu veya varlığı ile ilgili savlardan algıya dayalı önermeler türetilebilirken, ne fiziksel dünyanın gerçekliği ile ilgili olanlardan ne de karşıt bir sav olan fiziksel dünyanın gerçek olmaması ile ilgili olanlardan algıya dayalı önermeler türetmek olanaklıdır. Bu nedenle bu tür savlar empirik içerikten yoksun olup, hiçbir şekilde anlam (*sense*) taşımaz. Sözü edilen anlamsızlığa parmak basan eleştiri, dikkat edilmelidir ki, eşdeğer bir biçimde gerçek olmayış ile ilgili savlara da uygulanabilir. Zaman zaman Viyana Çevresi'nin görüşleri hatalı bir biçimde fiziksel dünyanın

gerçekliğinin yadsınması olarak ele alınsa da, bu tür bir yadsıma içinde değiliz. Tabii ki, fiziksel dünyanın gerçekliği tezini reddettiğimiz doğrudur; fakat bu tezi yanlış diye kabul ettiğimizden değil, anlamı (*sense*) olmadığını kabul ettiğimiz için reddediyoruz. Bu tezin idealist karşı tezi de tam olarak aynı gerekçeyle reddedilmektedir. Biz ne bu türden tezler ileri sürüyoruz ne de bu tezleri yadsıyoruz. Biz, bütün olarak ilgili soruyu reddediyoruz (1935/1996: 19-21).<sup>7</sup>

Şimdi, yukarıda belirtildiği gibi, metafiziğe yönelik eleştirinin esas vurucu boyutuna geçerek, Carnap'ın genel olarak dil çözümlemesi ekseninde ele aldığı metafiziğe ilişkin görüşleri hakkında daha bütüncül bir değerlendirme sunmak mümkündür. Bu ise, Carnap'ın “mantıksal sentaks” olarak adlandırdığı çözümleme anlayışına yönelmeyi gerektirmektedir.

### 5. Nesne-Soruları ve Mantıksal-Sorular

Carnap'a göre mantıksal sentaks, “mantıksal analiz sonuçlarının tam olarak formüle edilebileceği bir kavram dizgesi, bir dil üretme” etkinliği (1934/1967: xiii) olup, *belirli bir dilin mantıksal sentaksı* da o dilin formel bir teorisi olarak anlaşılır. Carnap bunu ayrıntılı bir şekilde açıklar:

Bir dilin mantıksal sentaksı ile, o dilin dil formlarının formel teorisini, onu yöneten formel kuralların, bu kurallardan çıkan sonuçların açılımlarıyla birlikte, sistematik olarak ifadesini kastederiz.

Bir teori, bir kural, bir tanım veya benzeri, onda, işaretlerin anlamına (*Bedeutung der Zeichen*) (örneğin, sözcüklerin anlamına) ya da ifadelerin anlamına (*Sinn der Ausdrücke*) (örneğin, tümcelerin anlamına) değil de, ancak ve yalnızca ifadelerin oluşturulduğu işaretlerin türlerine ve düzenine (*Art und Reihenfolge der Zeichen*) gönderme yapıldığı zaman, *formel* olarak adlandırılmak zorundadır (1934/1967: 1).

Carnap'ın belirttiği üzere mantıksal çözümlemenin temel hedefleri, kuramsal/bilgisel alanlarla ilgili “soru türlerini” araştırmakla gerçekleştirilebilir. Buna göre, Carnap için herhangi bir kuramsal alanda ele alınan soru(n)lar, tümceler ve savlar, ana hatlarıyla “nesne-soruları” (*object-questions*) ve “mantıksal-sorular” (*logical-questions*) ayrımına indirgenebilir:

<sup>7</sup> Sonraki çalışmalarında Carnap “gerçeklik” savları ile ilgili problemleri, bir dil sistemi ile ilgili sorunlar olarak ele almakta ve “içsel-dışsal” sorular ayrımı ekseninde incelemektedir. Buna göre, şeylerin gerçekliği veya varlığı hakkındaki iki tür soru birbirinden ayrılmalıdır: “Eğer biri, kendi dilinde şeylerin yeni bir türü hakkında konuşmak isterse, yeni kurallara konu olan, yeni bir konuşma yordamı takdim etmelidir. Bu işlemi, soru konusu edinilen şeyler için bir dilsel *çatı* tesisi olarak adlandıracağız. Böylece, varlık sorularının iki türünü birbirinden ayırdetmemiz gerekir: ilki, *çatı içerisinde*, yeni türdeki belirli şeylerin varlığı ile ilgili sorulardır, bunlara *içsel sorular* diyeceğiz; ikincisi ise, *bütünü itibarıyla şeyler dizgesinin* gerçekliği veya varlığı ile ilgili sorulardır ki, bunlara da dışsal sorular adını takacağız. İçsel sorular ve bunların olanaklı yanıtları, yeni ifade biçimleri yardımıyla kurulur. Yanıtlar, çatının mantıksal ya da olgusal olmasına bağlı olarak, ya salt mantıksal yöntemlerle ya da deneysel yöntemlerle elde edilebilir. Dışsal bir soru ise, daha yakın bir irdelemeyi gerektiren problematik vasıfta bir sorudur” (1947/1970b: 206).

Nesne-sorularıyla, inceleme konusu edinilen alanın nesneleryle, o nesnelere özellikleri ve bağıntıları hakkındaki soruşturmalar gibi, ilgili olan soruların anlaşılması gerekir. Öte yandan, mantıksal-sorular ise, doğrudan doğruya nesnelere değil de, kendileri nesnelere ilişkin olan tümcelere, terimlere, teorilere ve benzerlerine ilişkin sorulardır (1934/1967: 227).

Zooloji alanından Carnap'ın verdiği bir örnekle bu ayrım somutlaştırılmaya çalışılırsa, bu alanla ilgili nesne-soruları, canlıların özellikleri, birbirleriyle ve diğer varlıklarla ilişkileri gibi konulara yönelik iken, mantıksal-sorular, zooloji biliminin tümceleri, bu tümcelerin birbirleriyle olan mantıksal bağlantıları, bu bilimde kullanılan terimlerin ve teorilerin mantıksal yapısı ile ilgili sorular olmaktadır (1934/1967: 277). Dolayısıyla, Altuğ'un da saptadığı üzere, nesne-soruları ve mantıksal-sorular ayrımı dil bağlamında göz önüne alındığında, “yasaya uygun dil kullanımı alanında ya da dilin anlam sınırları içinde, nesnelere söz eden bilimlerin dili ile bu dil üzerine konuşan, bu dilin biçimlerinden söz eden sentaks dili” arasındaki ayrımı dönüştürerek kuramsal/bilgisel anlam taşıyan her konuşma için bu ayrım söz konusu edilir (Altuğ 1989: 96). Yani dilin bilimsel kullanımını, ya nesnelere yönelik ya da kendisi nesnelere söz eden dil üzerine olmak zorundadır. Bu belirlemeyle Carnap, bir taraftan, mantıksal-sorular ve nesne-soruları sınıflaması içine girmeyen her tür bilgi iddiasını elemeye, diğer taraftan da, mantıksal çözümlemenin/sentaksın mantıksal-sorular kategorisi içinde yer alan bir uğraş olduğunu net bir açıdan çizmeye çalışmaktadır.

Carnap'a göre, geleneksel kurgulanışı içindeki felsefe sorunları, nesne-soruları ve mantıksal-sorular ile iç içe geçmiş bir şekilde oluşturulmuştur. Geleneksel felsefede ele alındığı şekliyle nesne-sorularından bazıları, nesne alanlarına ilişkin bilimlerde (empirik ve formel bilimlerde) bulunmayan, “kendinde şey”, “mutlak”, “nesnel tin”, “hiçlik”, “kategorik buyruk” gibi sözde nesnelere/konularla ilgilidir ve bu tür nesnelere uğraşma da “metafizik” denen alanda gerçekleşir. Öte yandan geleneksel nesne-sorularının bazıları aynı zamanda nesne alanlarının bilimlerinde de bulunan, “insan(lık)”, “toplum”, “dil”, “tarih”, “ekonomi”, “doğa”, “uzay”, “zaman” ve “nedensellik” gibi nesnelere/konularla ilgilidir ve bu tür çalışmaların da genellikle “doğa felsefesi”, “tarih felsefesi”, “dil felsefesi” ve benzeri disiplinlerin alanına girdiği düşünülür. Carnap açısından, mantıksal-sorular ise esas olarak mantıkta ve bilgi teorisinde, ancak çoğu kez psikolojik sorularla iç içe geçmiş şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda ona göre, çeşitli bilimlerin kuruluşlarının temellerine yönelik sorunlar, hem nesne-sorularını hem de mantıksal-soruları içerecek şekilde ve bu sorular arasında hiçbir ayrım yapılmamış bir halde incelenmektedir (1934/1967: 278).<sup>8</sup> Şimdi, Carnap'a

<sup>8</sup> Aynı konuyu farklı bir yönden ele alan *Philosophy and Logical Syntax*'a göre, geleneksel felsefe incelemelerinde “metafiziksel”, “mantıksal” ve “psikolojik” sorunlar iç içe geçmektedir (1935/1996: 9). Buna göre, örneğin bilgi problemini soruşturan felsefe disiplini olarak epistemoloji (ya da bilgi teorisi), geleneksel biçimlenişi içerisinde psikoloji ve mantık sorunlarıyla birlikte ele alınmış, bunun sonucu olarak, mantık sorunlarını psikoloji sorunlarıymış gibi değerlendirme yanılığının ortaya çıkardığı psikolojizme göre, mantık, düşünme süreçleri hakkında bir bilimmiş gibi görülüp, ondan fiili düşünme olgusunun nasıl gerçekleşip geliştiğini kurallarıyla birlikte göstermesi beklenmiş (1935/1996: 31-34), böylece de bilmeye ilgili psikoloji sorunlarıyla (bir şeyi bilme olgusunun zihinde nasıl gerçekleştiği gibi sorunlarla), çeşitli savların mantıksal olarak nasıl inceleneceği ve doğrulanacağı sorunları birbirlerinden ayrı tutulamamıştır (1935/1996: 83).

göre, geleneksel felsefede bulunup da kesin bilimlerde yer almayan sözde nesnelere ilgili soruların temelsizliği mantıksal dil çözümlemesiyle gösterilmektedir. Bunlar sahte problemler ve sahte tümcelerden başka bir şey değildir. Diğer bir deyişle, bu tür tümceler mantıksal içerikten yoksun olup, yalnızca duyguları ifade etmeye ve kısmen de işiten üzerinde bir etki uyandırmaya hizmet ederler. Şimdi, geleneksel biçimleniş içindeki felsefeden, mantıksal sorular ve nesne sorularına karışmış olan psikoloji ile ilgili sorular da yalıtılıp, psikoloji empirik bir bilim olarak ele alınınca, geriye yalnızca mantığın soruları, epistemolojinin, doğa felsefesinin, tarih felsefesinin ve benzeri alanların sorunları kalır ki, bu alanlar metafizik karşıtı filozoflar tarafından da genellikle bilimsel felsefenin sorunları kapsamında değerlendirilmiştir. Carnap'a göre, yine genel formülasyonu içerisinde bu tür sorular kısmen mantıksal sorular kısmen de belirli bilimlerin inceleme nesnelere giren nesne soruları olarak formüle edilmiş; aynı zamanda da, felsefenin özel bir duruş noktasından hareketle, belirli bilimlerin araştırma alanlarında yer alan nesnelere ilgili bilgi verdiği kabul edilmiştir (1934/1967: 278-79).

Bu belirlemeleri metafizik ile ilgisinde netleştirmek için Carnap, dildeki mantıksal-sorular ve nesne-sorularını ifade etme kiplerinin arasında, her iki soru türünden de pay alan bir başka "karışmış" alanın bulunduğunu ileri sürer. Nesne-soruları "nesne-tümceleri", mantıksal-sorular da "sentaktik-tümceler"le ileri sürülürken, bu aradaki alanda yer alan (yapay) sorular ile de "sahte-nesne-tümceleri" oluşturulmaktadır:

Aradaki bu alana, gerçekte sentaktik formları, özellikle de görünürde ilgili oldukları nesnelere adlarının formlarının imleyen, ancak sanki (ya kısmen ya da yalnız) nesnelere imlemiş gibi formüle edilen tümceleri yerleştireceğiz. Bunun için bu tümceler, nesne-tümceleri olarak gizlenmelerine karşın, içeriklerinden ötürü sentaktik-tümceledir. Onları *sahte-nesne-tümceleri* olarak adlandıracağız. (...) [S]ahte-nesne-tümceleri, basitçe, *içerikli konuşma kipinin yarı-sentaktik-tümceledirler* (1934/1967: 284-85).

Konuyu açmaya çalışırsak, "Beş bir şey değil, fakat bir sayıdır." ve "Beş bir tek sayı değil, fakat bir çift sayıdır." gibi iki sav alındığında, Carnap'a göre, ilk bakışta her iki savda da "beş sayısı"nın bir özelliğinden söz ediliyormuş gibi görünse de, aslında ilk savda yalnızca "beş" sözcüğünden bahsedilmektedir. İlk savda "sözcük"ten söz edilmesine karşın, bu sav öyle bir biçimde kurulmuştur ki, bu söz ediş "nesne"den söz eden bir dil biçimiyle yapılmaktadır. Bu durumda Carnap'a göre ilk sav aslında, "Beş bir şey-sözcüğü değil, sayı-sözcüğüdür." şeklinde kurulmalıdır. Dolayısıyla ikinci sav bir "gerçek-nesne-tümcesi" iken, ilk sav "yapay-nesne-tümcesidir" ve dilin içeriksel konuşma kipine ait olan yapay-sentaktik bir ifadedir (1934/1967: 285). Yine bir başka örnek olarak, "Gül kırmızıdır.", "Gül bir şeydir." ve "Gül" sözcüğü bir nesne-sözcüğüdür." gibi üç örnek dikkate alınır, Carnap'a göre, ilk sav belli bir "gül nesnesi"yle ilgili olan gerçek bir nesne önermesi, son sav ise konusu gül nesnesi değil, "gül" sözcüğü olan sentaktik bir tümcedir. Oysa ilk savla aynı dilbilgisel özneye sahip olmasından ötürü gül nesnesiyle ilgiliymiş gibi görünen ikinci savda, gerçekte, ne gül nesnesinden ne de "gül" sözcüğünden söz edilmektedir. İlk sav sentetik bir tümcedir, çünkü gül nesnesinin bir niteliğini ileri sürmektedir; oysa, ikinci savdan gül nesnesinin herhangi bir özelliğiyle, ya da başka bir şeyle olan bağıntısıyla ilgili bir veri edinmek olanaklı değildir. Bu ikinci savın doğruluğunu, herhangi bir gül hakkında tecrübeye başvurmadan, yalnızca dilbilgisine yönelip, "gül" sözcüğünün bir "şey sözcüğü"

olduğunu göstererek saptamak mümkündür. Bu nedenle ilkinin tersine ikinci sav “analitik”tir ve üçüncü savda olduğu gibi doğru bir şekilde kurulması durumunda, nesnesinin neliğine yönelik bir tartışmanın doğması da önlenmiş olacaktır (1935/1996: 62).

Görüldüğü üzere Carnap açısından nesne-soruları ve mantıksal-sorular ayırımından yola çıkılarak, belirli bir ifadeye söz konusu edileni belirlemek, buradan da soru(n) edinilenin ne şekilde çözümlenebileceğini veya hangi etkinlikte ele alınabileceğini saptamak, metafiziğe sınır çizme için zorunlu koşullardan biri olmaktadır. Bunun yanında söz konusu ayırım, aynı zamanda bilgi içerimli bir ifadenin ne şekilde kurulması gerektiğinin de normunu vermektedir. İçeriksel konuşma kipinde kurulan kimi tümceler, bir tartışmada gerçekte neyin söz konusu edildiğini yapıları gereği gizledikleri için, kimi durumlarda bir soruda ilgilenilenin dilsel bir problem olmasına karşın, dil-dışı bir problemmiş gibi ortaya konulmasına, kimi durumlarda tersine, bir soruda ilgilenilenin dil-dışı bir problem olmasına karşın, dilsel bir problemmiş gibi ortaya konulmasına, kimi durumlarda da, ne dilsel, ne de dil-dışı bir problem olmasına karşın, aslında yalnızca nesnelere dile getirme formlarının farklılığıyla ilgili bir problemken, anlamsız “felsefe” tartışmalarının doğmasına yol açarlar. İçeriksel konuşma kipi için neden olduğu bu karışıklık ise aslında, kesin bir felsefi çözümlemenin gerçekleştirilememesi anlamını taşımaktadır. Bu bağlamda, Carnap’a göre, nesne-soruları ile mantıksal-sorular arasında bir ayırım yapılmamasının ve felsefe problemlerinin içeriksel dil kipiyle gerçekleştirilmesinin yarattığı en önemli sorun ise, birçok felsefe tartışmasının veya probleminin “dile göreli/dile bağlı” olduğunun gözden kaçırılmasından meydana gelmektedir (1934/1967: 299). Dolayısıyla ona göre,

Formel dil kipine çevrilebilirlik, tüm felsefi tümceler, diğer bir ifadeyle, genel olarak belirtilirse, herhangi bir empirik bilimin diline ait olmayan tüm tümceler için bir mihenk taşı sunmaktadır (1934/1967: 313).

Böylece Carnap, “tek tek bilimlerin sorularından bağımsız olarak, yalnızca bilimin, tümcelerinin, terimlerinin, kavramlarının, teorilerinin ve benzerlerinin mantıksal analizine ilişkin sorulara, gerçek bilimsel sorular olarak izin” verilebileceğini vurgular (1934/1967: 279).

## 6. İfade Olarak Metafizik

Şimdi, şu ana kadar metafizik hakkında sunulan belirlemeleri ana hatlarıyla ifade etmeye çalışırsak, Carnap için metafiziğin, tecrübe verileriyle sınınamayan ve böylece empirik bilimler kategorisine girmeyen, ayrıca formel bilimlerde olduğu gibi de analitik tümceler üretmeyen sözde bir bilimsel/bilgisel etkinlik olduğu görülmektedir. Carnap, dildeki sözcüklerin *Bedeutung*’u ve tümcelerinin *Sinn*’i ekseninde geliştirdiği çözümlenmesinde, metafizikteki kavramların ve deyişlerin doğrulanamadığını, buna ek olarak da birçok metafiziksel savın dilin mantıksal yapısını ihlal ettiğini belirtmektedir. Bu belirlemeleri ise dildeki iki farklı ifade kipi arasındaki ayırım tamamlamakta, metafiziksel savların ne formel dil kipinde ne de nesne dili kipinde kurulduğu, fakat bu iki kipi bir karışımı olan içerikli-dil kipinde kurularak sahte sorunlara yol açtığı saptanmaktadır. Böylece de metafiziğin anlamsız bir etkinlik olduğu ileri sürülmektedir.



Peki, eğer metafizik sözü edilen türde bir etkinlik ise, neden çağlar boyunca birçok insana umut vermiş, felsefe tarihinin önemli bir bölümü sahte soru(n)ların tartışılmasıyla geçmiştir? Carnap meseleyi çözümlmek için, dil ekseninde metafiziğe yönelik son bir belirleme daha yapmaktadır. Bu ise, genel olarak anlam sorunu çerçevesinde dilin iki farklı tür işlevini, bilgi verici/temsil edici işlevi ile ifade etme işlevini birbirinden ayırmak üzerine kuruludur.

Carnap'a göre, metafiziksel savlarda teorik bir içerik bulunmamaktadır. Çünkü metafizikteki sahte tümceler, olgu durumlarının temsil edilmesi (*Darstellung von Sachverhalten*) için hiçbir muhteva sunmazlar; metafizik, insanın yaşam karşısındaki duygu hallerinin ifadesinden (*Ausdruck der Lebensgefühls*), içteki hislerin dışsallaştırılmasından veya dışavurumundan başka bir şey değildir (1966a: 78 / 1931a: 238). Bu bağlamda metafizik, insanın bir takım duygularının, çevresine veya topluma verdiği hissi ve iradi tepkilerin, kendini adadığı görevlerin, başına gelen talihsizliklerin bir ifadesidir. Bu türden bir eğilim insanın yapıp ettiği her şeyde, yüz ifadesinde ve hatta yürüyüşünde bile kendini gösterebilir. Ancak kimi insanlar bu ifade eğilimini farklı bir tarzda dışsallaştırma yoluna giderler. Örneğin sanata yatkınlıkları varsa, bu eğilimler sanat yapıtında kendini gösterir. İşte Carnap'a göre metafizikçi, söz konusu temel eğilimleri veya ihtiyaçları sanat yapıtında değil, bir başka kılıf altında, bilim/bilgi diyarında tatmin etme yolunu seçmiştir. Buna göre metafizikçi, doğruluk ve yanlışlığın bulunduğu diyarda gezindiğine inanmaktadır. Ancak öte taraftan, aslında hiçbir şey dememekte, fakat bir sanatçı gibi bir şey ifade etmektedir. Dahası metafizikçinin kendini kandırması sadece dili ifade mekânı (*Ausdrucksmedium*) olarak seçmesi ve burada da ifade formu (*Ausdrucksform*) için bildiri tümcelerini (*Aussagesätze*) kullanmasıyla ilgili değil, aynı zamanda, tümceleri için argümanlar sunması, tümcelerine bir içerik (*Inhalt*) atfetmesi ve diğer metafizikçilerle doğruluk adına kavga etmesinde de bulunur (1966a: 79-80 / 1931a: 239-240).

Metafizikçi, yeteneği olmayan bir müzik adamıdır. Bununla birlikte, teori alanında çalışmaya son derece teşne olmakla, kavramları ve fikirleri birbirine ilişirir. Bir tarafta bu eğilimi bilim alanında, diğer tarafta ifade ihtiyacını sanatta tatmin etme imkânı bulursa da, metafizikçi bu ikisini birbirine karıştırır ve bilgi için hiçbir şey başaramayan, ancak yaşama dönük duyguları dışsallaştırmaya da uygun olmayan bir yapı üretir (1966a: 80 / 1931a: 240).

Bu noktada Carnap, söz konusu metnin İngilizce basımına düştüğü 1957 tarihli bir sonnotta, “bilişsel anlam (*cognitive meaning*)”<sup>9</sup> ile “bilişsel olmayan anlam (*non-cognitive meaning*)” veya “ifade edici anlam (*expressive meaning*)” arasında bir ayırım yapmak gerektiğini, metafiziğin ifadeye dönük olarak anlamlı olsa da, savlayıcı içerikten (*assertive content*) yoksun olduğu için, bilişsel açıdan anlamsız olduğunu belirtir (1966a: 80-81). Aynı konuyu dilin işlevleri bağlamında netleştiren *Philosophy and Logical Syntax*'a göre de, dilin iki işlevini, “ifade işlevi (*expressive function*)” ile “temsil işlevi”ni (*representative function*) birbirinden ayırmak gerekmektedir (1935/1996: 27). Bu açıdan metafiziksel önermelerin temsil edici değil, yalnızca ifade edici işlevleri bulunmaktadır. Bu deyişler ne doğru ne de yanlış olup, bilgi alanının tamamen dışındadırlar (1935/1996: 29). Dolayısıyla Carnap'a göre, metafizik ve sanat

<sup>9</sup> “Cognitive meaning” için aynı zamanda Carnap “designative meaning” ve “referential meaning” terimlerini de kullanmaktadır (1966a: 80).

arasında yakın bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak metafizikçi, sanatçıdan farklı olarak önermelerinin doğruluk taşıdığını iddia etmekten, sanatçının böyle bir iddiası yoktur (1935/1996: 30):

Metafiziğin teorik olmayan yapısı aslında kendisi açısından bir kusur değildir, çünkü tüm sanatlar bu yapıdadır. Ayrıca söz konusu durum, sanatın kişilerde ve toplumlarda kazandığı yüksek değere bir zarar da vermez. Tehlike, metafiziğin *yanıltıcı* yapısından kaynaklanır. Metafizik, gerçekten herhangi bir bilgi vermemesine rağmen, bilgi veriyormuş gibi görünür. İşte bu da bizim metafiziği reddetmemizin nedenidir (1935/1996: 31).

### 7. Felsefenin İşlevinin Yeniden Tanımlanması

Görüldüğü gibi çeşitli katmanlarıyla metafizik, Carnap için klasik felsefenin temel disiplinlerini oluşturan ontoloji, epistemoloji ve etiğe karşılık gelmektedir. Buna göre, söz konusu disiplinlere ilişkin problemler farklı soru(n) türlerini, örneğin gerçekliğe/varlığa dair soru(n)ları, mantıksal soru(n)lar ve nesne soru(n)larını, doğrulanabilirlik ile ilgili soru(n)ları ayırarak kimi zaman devre dışı bırakılmakta, kimi zaman da yeniden formüle edilmektedir. Bu çerçevede de Carnap, dilin bilgi verme veya temsil etme işlevi ile ifade etme işlevini birbirinden ayırmakta, genel olarak metafiziği sanat ve bilimler arasına sıkışmış bir uğraş olarak görmektedir.

Fakat o zaman, eğer bir şey bildiren her tümce empirik bir doğada olup olgu bilimlerine (*Realwissenschaft*) aitse, felsefe için geriye ne kalmaktadır? Geriye kalan, ne tümceler, ne bir teori, ne de bir sistem, fakat yalnızca bir yöntemdir: yani, mantıksal çözümleme yöntemidir (...). [N]egatif olarak kullanılıştaki (...) bu yöntem, anlamsız sözcükleri ve anlamsız sahte tümceleri elemeye hizmet eder. Pozitif olarak kullanılıştaki ise bu yöntem anlamlı (*sinnvoll*) kavramların ve tümcelerin aydınlatılmasına, olgu bilimlerinin ve matematiğin mantıksal temellerinin kurulmasına hizmet eder (1966a: 77 / 1931a: 237-238).

Bu bağlamda, mantıksal çözümlemenin söz konusu işlevi, Carnap tarafından “metafizik”e karşı olarak “bilimsel felsefe” diye adlandırılır.

Mantıksal çözümleme yoluyla bilimin (*Wissenschaft*) her bir tümcesinin anlamlı (*sinnvoll*) olduğu ispatlanabilmelidir. Eğer inceleme konusu tümcenin ya totoloji ya da çelişki (totolojinin değillenmesi) olduğu keşfedilirse, tümce, matematiği de içerecek şekilde, mantık alanına aittir; eğer bu alana ait değilse, içerikli bildirimdir, yani, ne totoloji ne de çelişki olup, bu durumda empirik bir tümcedir. Böyle bir tümce verili olana (*Gegeben*) bağlanabilir/indirgenebilir ve bu nedenle de tümcenin ilkece doğru veya yanlışlığı saptanabilir. Olgu bilimlerinin -doğru veya yanlış- tümceleri bu yapıdadır. İlkece yanıtlanamaz sorunlar yoktur. Teori olarak bir felsefe, kendine özgü inceleme nesnesiyle bilimleriyle aynı düzlemde bulunan bir tümce sistemi yoktur. Felsefe sürdürülecekse, bu ancak mantıksal çözümleme yoluyla bilimlerin kavramlarını ve tümcelerini aydınlatma yoluyla olabilir. İşte bunun aracı da yeni mantıktır (1966b: 145 / 1930: 25-26).

## 8. Sonuç

Günümüzde Carnap'ın metafiziğe yönelik eleştirileri, özellikle doğrulanabilirlik, indirgenebilirlik ve analitik-sentetik önermeler ayrımı ekseninde güncelliğini yitirmiş gibi görünmektedir. Gerek Carnap'ın 1930'lu yılların ikinci yarısından itibaren doğrulanabilirlikten daha gevşek bir ölçüt olan belgelenebilirlik (*confirmability*) düşüncesine başvurması, gerekse de Popper tarafından ileri sürülen yanlışlanabilirlik ölçütü, bilimsel ifadelerle metafiziksel ifadeler arasında ayırım yapma sorununun değişik katmanlarını açığa çıkarmıştır. Yine, 1951'de yayımlanan Quine'in "Two Dogmas of Empiricism" başlıklı makalesi, analitik-sentetik önermeler arasındaki ayırım ve anlamlı her tümcenin algı/duyu verilerine indirgenebilir olup olmadığı konusunda kuşku yaratan doğmasına neden olmuştur. Bununla birlikte, aslında, Popper ve Quine'in önderliğini yaptığı söz konusu hareketliliğin, metafiziğe sınır çizme tartışması açısından bakıldığında Carnap ile uyduğu, anlaşmazlığın esasa yönelik değil de, kısmen metafiziğe set çekecek ölçütün mahiyeti hususunda olduğu görülmektedir. Dahası, Coffa (1993) ve Norton (1977) gibi araştırmacılarca yapılan çalışmaların da net bir biçimde gösterdiği gibi, Carnap'ın metafizik eleştirisinin felsefe yönünden en verimli boyutu, doğrulanabilirlik, indirgenebilirlik ve analitik-sentetik önermeler tartışmalarından değil, dilin mantıksal yapısının incelenmesi, içerikli dilde kurulmuş ifadelerin formel dile çevrilebilir olup olmadığı ve dilsel çatılar ile ilgili analizlerden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, Friedman (1999 & 2002) ve Irzık (2011) gibi araştırmacıların dikkat çektiği gibi, Carnap felsefesini ele almanın en uygun yolu, Carnap'ın tarihsel süreklilik içerisinde Kantçı gelenek bağlamındaki devinimi olmaktadır. Bilindiği üzere Kant'a göre, "geleneksel metafiziğin bitmez tükenmez tartışmalarında düşünmenin ana malzemesini oluşturan idealar, formlar ve tözler (ruh, evren, madde, uzay, zaman, Tanrı) hatalı bir yaklaşımla, onlara bir gerçeklik (*Wirklichkeit*) atfedilerek, yani tözleştirilmiş olarak (*hypostasieren*) ele alınmışlardır" (Gözkân 2002: 22). Oysa Kant, genel olarak ifade edilirse, akıl yürütmeyi ve tecrübeyi mümkün kılanın, yine akıl yürütmenin ve tecrübenin nesnesi haline getirilmesinin *Schein*'a yol açan bir etkinlik olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir ifadeyle, "düşünmeye terkip ve kuruluş malzemesi sağlayan bir alanın *içine*, o alanın düşünülmesini ve kuruluşunu mümkün kılan öğeler dahil edilmemeli; o öğelerin kendileri, herhangi bir deneyimin ya da muhakemenin konusu (nesnesi) gibi ele alınmamalıdır" (Gözkân 2002: 24). Şimdi, Carnap'ın, öncesinde nesne-soruları ve mantıksal-sorular, sonrasında ise içsel-dışsal sorular arasında çizdiği ayırım ile, metafiziğe yönelik karşı çıkışta belirgin bir Kantçı damarı takip ettiği, Kant'ın anlama yetisi ve akıl düzleminde gerçekleştirdiği transendental sınır çizme etkinliğini, dil düzleminde olmak kaydıyla, bir dilin kurucu kuralları açısından devam ettirdiği söylenebilmektedir. Dahası, Carnap'ın (ve Viyana Çevresi'nin diğer filozoflarının) 90'lı yıllardan itibaren özellikle bilim felsefesi tartışmalarında gözde bir figür olarak yer aldığı, sözgelimi, tarihsel olarak birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen pozitivist ve post-pozitivist bilim felsefelerinin, Carnap ve Kuhn bağlamında yeniden ele alındığı görülmektedir.<sup>10</sup> Bu ise Carnap felsefesinin hâlâ keşfedilmeyi bekleyen verimli yönlerinin olduğunun en somut göstergesidir.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Örneğin, bkz. Reisch (1991); Irzık & Grünberg (1995); Irzık (2002).

<sup>11</sup> Bu çalışmaya katkılarından dolayı, Sayın Doç. Dr. Zekiye KUTLUSOY'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca ismi açıklanmayan makale hakemine, eleştirilerinden dolayı teşekkür ederim.

**KAYNAKÇA**

Altuğ, Taylan (1989) *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yarattığı Bilgikuramsal Sorunlar*, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Carnap, Rudolf (1930) “Die alte und die neue Logik”, *Erkenntnis*, Volume 1, Number 1 / December, pp. 12-26.

Carnap, Rudolf (1931a) “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, Volume 2, Number 1 / December, pp. 219-241.

Carnap, Rudolf (1931b) “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, *Erkenntnis*, Volume 2, Number 1 / December, pp. 432-465.

Carnap, Rudolf (1932a) “Psychologie in physikalischer Sprache”, *Erkenntnis*, Volume 3, Number 1 / December, pp. 107-142.

Carnap, Rudolf (1932b) “Über Protokollsätze”, *Erkenntnis*, Volume 3, Number 1 / December, pp. 215-228.

Carnap, Rudolf (1935) “Formalwissenschaft und Realwissenschaft”, *Erkenntnis*, Volume 5, Number 1 / December, pp. 30-37.

Carnap, Rudolf (1953) “Formal and Factual Science”, *Readings in the Philosophy of Science*, eds. H. Feigl and M. Brodbeck, trans. by eds., pp. 123-128, New York: Appleton-Century-Crofts.

Carnap, Rudolf (1966a) “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. by A. Pap, pp. 60-81, New York: The Free Press.

Carnap, Rudolf (1966b) “The Old and the New Logic”, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. by I. Levi, pp. 113-146, New York: The Free Press.

Carnap, Rudolf (1966c) “Psychology in Physical Language”, *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. by G. Schick, pp. 165-198, New York: The Free Press.

Carnap, Rudolf (1934/1967) *The Logical Syntax of Language*, trans. by A. Smeaton, London: Routledge and Kegan Paul Ltd. [originally published as *Logische Syntax der Sprache*. Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, hrsg. von Philipp Frank und Moritz Schlick, Bd. 8. Wien: Verlag von Julius Springer, 1931. The Vorwort is dated: Prag, im Mai 1934].

Carnap, Rudolf (1938/1970) “Foundations of Logic and Mathematics”, *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I, (Nos.1-10), eds. O. Neurath, R. Carnap, C. Morris, pp. 139-213, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Carnap, Rudolf (1963) “Intellectual Autobiography”, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schillp, pp. 3-84, La Salle, Open Court, Cambridge University Press, London.

Carnap, Rudolf (1987) “On Protocol Sentences”, *Nous*, Vol. 21, No. 4, trans. by R. Creath and R. Nollan, pp. 457-470.

Carnap, Rudolf (1995) *The Unity of Science*, trans. by M. Black, Bristol: Thoemmes Press.

Carnap, Rudolf (1935/1996) *Philosophy and Logical Syntax*, Bristol: Thoemmes Press.

Coffà, J. Alberto (1993) *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*, ed. by Linda Wessels, Cambridge: Cambridge University Press.

Friedman, Michael (1999) *Reconsidering Logical Positivism*, New York: Cambridge University Press.

Friedman, Michael (2002) "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, Vol. 69, Iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Gözkân, Bülent (2002) "Kant'ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine", *Yeditepe'de Felsefe 1*, İstanbul: T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, ss. 21-79.

İrzık, Gürol (1992) "Wittgenstein ve Carnap: *Tractatus*'un Mantıkçı Pozitivizme Etkisi", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, ss. 59-81.

İrzık, 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, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

İrzık, Gürol (2011) "Carnap'ın İç-Dış Ayrımı ve Bu Ayrımın 20. Yüzyıl Bilim Felsefesindeki Yeri", *Teo Grünberg'e Armağan Kitabı*, ed. Zekiye Kutlusoy (yayımlanacak).

İrzık, Gürol ve 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.

Norton, Bryan G. (1977) "On the Metatheoretical Nature of Carnap's Philosophy", *Philosophy of Science*, Vol. 44, No. 1 (Mar., 1977), pp. 65-85.

Reisch, A. George (1991) "Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 2, (Jun., 1991), pp. 264-277.

Ahu TUNÇEL\*

## Translation/Çeviri

### Cumhuriyetçi Siyasal Kuram\*\*

Cumhuriyetçi siyasal kuram, başlangıç noktasını, uzun bir zaman önce oluşturulmuş olan siyaset hakkında düşünme geleneğinden alır (Pocock 1975). Cumhuriyetçi gelenek Roma cumhuriyeti döneminde Cicero ile; Rönesans İtalyan cumhuriyetlerinde, en ünlüsü Machiavelli olan *-Discourses*'in<sup>1</sup> ilahi Machiavel'i-yazarların birçoğuyla; İngiliz İç Savaşı ve commonwealth dönemindeki ve sonrasındaki James Harrington, Algernon Sydney ve daha az etkili yazarların sunuşlarıyla ve onsekizinci yüzyıl İngiltere, Birleşik Devletler ve Fransa'sındaki cumhuriyet ya da commonwealth'in pek çok kuramcısıyla ilişkilendirilir. Bu kuramcılar – commonwealthmen (Robbins 1959) – büyük ölçüde John Locke'tan ve sonrasında Baron de Montesquieu'dan etkilenmişlerdir; dahası iyi bir gerekçeyle, Locke ve Montesquieu'nun kendileri gibi olduklarını iddia etmişlerdir. Bu yazarlar, *Cato's Letters*<sup>2</sup> (Trenchard ve Gordon 1971) ve Atlantiğin Amerika yakasında, *Federalist Papers*<sup>3</sup> (Madison vd. 1987) gibi belgelerde iyi bir şekilde temsil edilirler.

Commonwealthmen, bugün hala varlığını sürdüren siyasal tepki ve düşünme alışkanlıklarının biçimlenmesine yardım etmişlerdir. Onları farklı kılan söylemleri iki bölümden oluşmuştur: özgürlüğün nedeni hem hukuka hem de devlete eşit biçimde dayanır –insanlar ancak altında yaşadıkları anayasa sayesinde özgür olabilirler; ancak otoriteler doğal bir tehdittir de ve halk otoriteyi sınırlandırmak için uğraşır.<sup>4</sup> Öyleyse özgürlüğün bedeli, hem yönetime katılımında bir istekliliği hem de yöneticiler konusunda sürekli bir tetikte davranma kararlılığını içeren yurttaş erdemidir. Commonwealthmen Amerika'da monarşinin kaldırılmasını savunma eğilimi gösterirler; ancak İngiltere'deki commonwealthmen'in çoğunu, kralın elini ayağını bağlı görmek hoşnut etmiştir.

---

\* Yrd. Doç. Dr. Ahu TUNÇEL, T.C. Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

\*\* P. Pettit, "Republican Political Theory", *Political Theory: Tradition, Diversity and Ideology* içinde, der. A. Vincent, Cambridge University Press.

<sup>1</sup> *Söylevler* Cambridge 1997, ss. 112-131.

<sup>2</sup> *Cato'nun Mektupları*

<sup>3</sup> *Federalist Yazılar*

<sup>4</sup> Yazar burada "keep the bastards honest" deyimini kullanmaktadır. Ancak deyim Türkçe'ye tam çevirisi olanaklı olmadığından, çeviren tarafından "halkın otoriteyi sınırlandırması" ile karşılanmıştır (ç.n.).

Montesquieu'nun (1989: 70) kusursuz ifadesiyle, İngiltere "cumhuriyetin monarşi biçimi altına gizlendiği bir ulus"tur (Rahe 1992: 524).

Cumhuriyetçi düşünce geleneğini fikirlerin ve ideallerin harika bir kaynağı olarak görüyorum ve bu bölümde neden böyle olduğunu tartışmayı umut ediyorum (bkz. Pettit 1997). Bununla birlikte bu geleneği ilham verici bulan tek kişinin ben olmadığını da söylemeliyim. John Pocock (1975) ve Quentin Skinner (1978, 1983, 1984) gibi tarihçiler sadece geçen birkaç on yıl içerisinde cumhuriyetçi düşünce biçimini görülebilir kılmakla kalmadılar, aynı zamanda çağdaş siyaset üzerine bizlere nasıl yeni bir perspektif verebileceğini de gösterdiler. Özellikle Skinner cumhuriyetçi düşünce biçiminin bize nasıl yeni bir özgürlük anlayışı verebileceğini ortaya koymuştur ve benim kendi argümanım da bunun üzerine kuruludur. Diğer taraftan Cass Sunstein (1990, 1993a, 1993b) gibi hukuk düşünürleri, 1800'lerin sonlarındaki özgün Amerika örneğindeki cumhuriyetçi geleneğe dönüş yaptılar ve geleneğin Birleşik Devletler Anayasasının ayırt edici bir yorum biçimini önerdiği ve daha genel olarak bizlere hükümetin rolünün içgörülü bir açıklamasını verdiği iddiası için güçlü bir durum yarattılar. Bir süredir etkin olarak işbirliği içinde olduğum Braithwaite gibi suç kuramcıları ve mevzuat kuramcıları (Braithwaite ve Pettit 1990), cumhuriyetçi gelenekte bir takım zorlayıcı fikirler buldular; bu bize hem bir mevzuat sisteminde –örneğin kriminal adalet sistemi– yer vermemiz gereken talepleri hem de bu taleplerin en iyi nasıl karşılanabileceği konusundaki beklentilerin dile getirilebilmesi olanağını verir (Ayes ve Braithwaite 1992). Bunlar son yıllarda cumhuriyetçi bağların haritasını çıkaran ve bazen de etkin olarak cumhuriyetçi fikirleri çizmeye başlayan birçok yorumcu arasındaki bir avuç düşünürdür (1).

Cumhuriyetçi siyasal kurama benim kendi yaklaşımım, genellikle cumhuriyetçi düşünürler arasında paylaşılan özgürlük kavramına ve bu ideale bağlılıktan türeyen diğer cumhuriyetçi iddialara merkezi bir yer vermektedir. Bu bölümün ilk kısmında cumhuriyetçi özgürlük idealini serimleyeceğim ve ardından ikinci kısımda bu idealin çağdaş siyasal düşünce için nasıl önemli olduğunu resmetmeye çalışacağım.

## Özgürlüğün Cumhuriyetçi İdeali

### Constant Bağlantısı

Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Benjamin Constant (1988) "The Liberty of Ancients and the Liberty of the Moderns"<sup>5</sup> başlıklı ünlü bir konferans verdi. Modernlerin özgürlüğünü, yaygın olarak kullanılan negatif ya da liberal tarzda, müdahalenin yokluğu olarak tanımladı. Bu anlamda "edimlerime hiçbir insan müdahalesi varolmadığı ölçüde" özgürüm (Berlin 1958: 7). Diğer taraftan Constant antiklerin özgürlüğünü, ideal olarak, öz-yönetimli demokraside doğrudan katılımcı olmakla ilişkili bir özgürlük olarak tanımladı. Bu anlamda diğerleri tarafından kontrol edilmeme yoluyla değil, ancak herkesi kontrol eden gücü diğerleriyle paylaşma yoluyla özgürüm. Antiklerin özgürlüğü, sonradan Isaiah Berlin'in (1958) pozitif özgürlük olarak adlandırdığı şeyin en belirgin biçimidir.

<sup>5</sup> "Antiklerin Özgürlüğü ve Modernlerin Özgürlüğü"

Özgürlüğün cumhuriyetçi kavrayışının ortaya konuluşundaki en önemli gözlem, ancak yakın zamanlarda belirginleşen, Constant'ın çağdaşlarının gözlerinden gerçek cumhuriyetçi düşünme biçimini gizlemeye hizmet eden bir karikatür olarak antiklerin özgürlüğü izleniminin farkına varmaktır. Constant bilinçli olarak propaganda yapmamış olabilir, ancak tek uygun ve belki de tek mantıklı özgürlük kavramının müdahalesizlik olarak özgürlüğün liberal düşüncesi olduğu fikriyle sonraki kuşakları büyülemeyi başarmıştır. Antiklerin özgürlüğü müdahalesizlik olarak özgürlükle uyumsuz –bunun arzulanabilir olduğu düşünülse bile, ulaşılamaz olarak değerlendirilmek zorundadır. Sadece bu iki düşüncüyü konuyla ilgili alternatifler olarak belirlemenin etkisi, kaçınılmaz olarak liberal düşünceye zafer kazandırmak olmuştur.

Constant tarafından etkili biçimde bastırılan, özgürlük hakkındaki cumhuriyetçi düşünce biçimi, onu tahakkümsüzlük olarak sunar, doğrudan demokratik anlayış olarak değil. Ve müdahalesizlik olarak özgürlükle tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasındaki fark kolayca açıklanır. Diğerinin bazı ya da tüm seçimlerine keyfi olarak –keyfi bir temelde– müdahale etme kapasitesine sahip olduğu ölçüde tahakküm eden bir kişi varsayalım (Pettit 1996; 1997). Müdahalesizlik olarak özgürlük, özgürlük için müdahale yokluğunu yeterli sayar; karşıt olarak, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, başkalarının – herhangi bir birey ya da tüzel fail– yaşam ya da işlerine keyfi müdahale kapasitesinin yokluğunu gerektirir. Özgürlüğün iki kavranış biçimi arasındaki fark önemsiz görülebilir, ancak biraz dikkatli bir düşünme, bu karşıtlığın gizli kalmış boyutlarını açığa çıkartacaktır.

### **Müdahale ve Keyfi Müdahale**

Her iki özgürlük anlayışı da müdahale kavramına başvurur ve biz müdahale üzerine bir yorum ile özgürlüğün iki kavrayış biçimi arasındaki karşıtlığı araştırmaya başlayabiliriz. Hemen hemen tüm açıklamalarda dikkat edilecek ilk şey, müdahale olarak görülen zorlamaların, bilinçli olan edimler ya da en azından failin sorumlu tutulabileceği edimler olduğudur (Miller, 1990: 35): onların bilinçli ya da sözde-bilinçli olmaları gerekir. Bu koşulun nedeni, açıklamaların çoğunda özgürlüğün, doğanın bahsettiği lütuflarla ilgisinde tanımlanan bir durum değil, diğer bilinçli faillerle ilişkide tanımlanan bir durum olmasıdır: bir insanın türlü düşüncesizliklerden, bilinçsizce dayatılan sınırlardan nasıl kaçacağı yoluyla tanımlanan bir durum değildir (bkz. Spitz 1995: 382–3).

Müdahaleyi oluşturan zorlamalar fail için belirli seçenekleri olanaksız kılan eylemlerle sınırlandırılmış olabilirler ya da seçenekler arasındaki seçimde faili baskılayan ya da manipüle eden eylemleri içermeye doğru genişletilmiş olabilirler. Her iki özgürlük kavrayışı için de müdahalenin daha geniş biçimiyle anlaşılması gerektiğini varsayacağım. Onları bu şekilde ele aldığımızda, müdahale edimleri failin durumunu ya seçimde varolan alternatifleri azaltarak ya da alternatiflerin bazılarıyla ilintili gerçek ya da olması beklenen bedelleri yükselterek kötüleştirilen –ya da en azından durumu önemli bir şekilde kötüleştirilen– her türlü edimi kapsar. Böylece fail bir şeyi yapmaktan alıkonulabilir; o, yaptığı durumda fazladan bedel ödemeye, örneğin bazı cezalarla tehdit edilebilir ya da fail söz konusu edimde bulunmuş olduğu için basitçe cezalandırılabilir.



Müdahalesizlik olarak özgürlük, müdahale kavramına başvurur; tahakkümsüzlük olarak özgürlük daha ileri gider ve keyfi müdahaleye başvurur: keyfi temele dayalı müdahaleye. Öyleyse keyfi bir temelde yapılmış olması anlamında, bir müdahale eylemini keyfi yapan nedir? Diyebiliriz ki, bir eylem eğer sadece failin keyfi karar verme yetkisinin (*arbitrium*), karar ya da değerlendirmesinin konusuysa keyfi temelde yapılmıştır; fail onların lütfuyla eylemi seçme ya da seçmeme durumundadır. Bir müdahale ediminin keyfi bir temelde yapılmış olduğunu söylediğimizde, her keyfi eylem gibi, onun da failin lütfuyla seçildiğini ya da seçilmediğini kastederiz. Ve özelde, diğerlerine müdahale söz konusu olduğundan, bu müdahale ediminin, bundan etkilenenlerin çıkarlarından ya da görüşlerinden bağımsız olarak seçildiğini ya da reddedildiğini kastederiz. Seçim, diğerlerinin kendi yargılarına göre talep ettikleri çıkarların izini sürmeye yönlendirilemez (2).

Bu keyfilik kavrayışı çerçevesinde, bir müdahale eylemi müdahaleye maruz kalan kişinin çıkarlarını ya da fikirlerini izlemeye yönlendirildiği ölçüde keyfi değildir. Söz konusu olan kişinin çıkar ya da fikirleri tutarsız taleplerde bulunabileceğinden, keyfi olmama (*non-arbitrariness*), ilgili çıkar ve fikirlerin tanınmasına bağlıdır. Örneğin devletin belirli vergileri dayatmasından ya da belirli suçluları cezalandırılmasından bir çıkarım olabilir ve devlet uygun araçlarla ilgili olarak benim fikirlerimle uyumlu prosedürleri izleyerek bu amaçlara ulaşmaya çalışabilir. Buna rağmen yine de devletin bana vergi dayatmasını istemeyebilirim –bir istisna olmayı isteyebilirim– ya da bir suçtan mahkûm olsam bile, uygun tarzda cezalandırılmamam gerektiğini düşünebilirim. Böyle bir durumda, konuyla ilgili çıkarlarım ve fikirlerim kişisel olmaktan çok, diğerleriyle ortak paylaştıklarımıdır, çünkü devlet benim kadar diğerlerine de hizmet etmelidir. Ve böylece, bu durumlarda, devletin bana vergi koyma ya da cezalandırmadaki müdahalesi keyfi bir temelde yapılmamıştır ve tahakkümü göstermez.

Cumhuriyetçi düşünce geleneği, bir müdahale ediminin keyfi olmaması için gerekli olan şeyin –özellikle de yasal bir eylem ya da devlet müdahalesi– kendine özgü bir bakış açısını sunar ve ben bu açıklamayı yaparken bu geleneği takip ediyorum. Tom Paine'in (1989: 168) monarşiye karşı şikâyetini düşünün: “Monarşi bir bireysel kişideki keyfi güç demektir; bunun uygulamasında *res-publica* değil, monarkın *kendisi* amaçtır” (krş. Sydney 1996: 199–200). Bu ifadenin açık hale getirdiği gibi, keyfi olmayan devlet gücü için gerekli olan şey, gücün, güç sahibinin kişisel refahını ya da dünya görüşünü değil, ancak kamu refahı ve dünya görüşünü izleyen bir biçimde kullanılmalıdır. Devlet tarafından yapılan müdahale edimleri, bunlardan etkilenenlerin paylaşılan çıkarları yoluyla başlatılmış olmalı ve bu çıkarların gerektirdiği şeyin yorumu, en azından prosedürel seviyede, bunlardan etkilenenler tarafından paylaşılmış olmalıdır.

Böylece özgürlük için iki antinomi vardır: ilki özgürlüğü doğrudan doğruya müdahaleye karşı konumlandırır, ancak ikincisi iki biçimde bu karşıtlığı değiştirir. Özgürlüğün ikinci antinomisi böyle bir müdahaleyi değil, sadece keyfi temeldeki müdahaleyi içerir. Dahası özgürlüğün bu ikinci antinomisi fiili keyfi müdahaleyi değil, sadece böyle bir müdahale için kapasitesi olan herhangi birine hassasiyet gerektirir.

İkinci antinomi, kişilerin, özgürlüklerinin elinden almasını ya da azaltmasını zorlaştırma etkisine sahiptir. Eğer bir fail, onların seçimlerine keyfi olmayan müdahalede bulunuyorsa, bu diğerlerinin özgürlüklerine karşı bir suç değildir; müdahale yoluyla verilen zarar her ne olursa olsun, bunun keyfi olmaması (*non-arbitrariness*)

özgürlüklerinin tehlikeye girmemesinin garantisi için yeterlidir. Ancak ikinci antinomi aynı zamanda herhangi bir kişinin özgürlüğünü kaybetmesini zorlaştırmayıp, kolaylaştıran karşıt bir etkiye de sahiptir. Çünkü eğer bir fail bu kişinin seçimlerinin herhangi birine keyfi müdahale etme kapasitesine sahipse, bu durumda kendi içinde onun özgürlüklerini tehdit eder; diğer kişi müdahale için kapasitesini edimsel olarak uygulamaya bile, o özgürlüklerini yitirir.

### **Kaybedilmesi Daha Zor Olan Özgürlük Etkisi (The Harder-to-lose-freedom Effect)**

Bu iki görüşte, “kaybedilmesi daha zor olan özgürlük etkisi”, hukukun özgürlük üzerindeki etkisinde bir fark oluşturur. Müdahalesizlik olarak özgürlükte, zorunlu olarak zorlayıcı olan bir hukuk rejimi, bu rejimi işler duruma getirmenin neticesinde genelde daha az müdahalenin olması anlamına gelse bile, sistematik olarak halkın özgürlüğünü tehdit eder. Hukuka boyun eğme, özünde bir özgürlük kaybını gösterir. Yine de özgürlüğün ikinci kavrayışında, hukukun yapılması, yorumlanması ve uygulanması keyfi olmadıkça –ve elbette ki bu önemli bir koşuldur–, hukuka boyun eğmenin bu hukuk altında yaşayan herhangi biri için bir özgürlük kaybını göstermesine gerek yoktur: varolan yasal baskının, ondan etkilenenlerin çıkarlarını ve fikirlerini takip etmeleri amacıyla sınırlandırılmış olması koşuluyla. Sezgisel olarak ifade edilen bu şart, yasal rejimin, hukukun üstünlüğünü temsil ettiğiğidir.

Bir yasal zorlama ve sınırlama rejimi, kendi içinde özgürlüğü tehlikeye atan bir oluşum değilken, bu rejim insanların mevcut seçimlerinin sınırlanmasındaki ya da bedelinin arttırılmasındaki doğal bir engelle aynı etkiye sahip olabilir: insanların tahakküm altında olmayan seçimlerden faydalandıkları aralığı tanımlarken. Müdahalesizlik olarak özgürlük savunucuları, doğal engelleri özgürlüğü tehlikeye atan faktörler olarak saymazlar –çünkü doğal engeller hiçbir biçimde bilinçli engellemeye değildir–, ancak böyle engellerin müdahalesizlik olarak özgürlüğün uygulanabileceği seçim aralığını etkilediğini kabul ederler; engellerin özgürlüğü koşullandırdığı, ancak özgürlüğü tehlikeye atmadığı şeklinde bir ayırım yapabiliriz (3). Tahakkümsüzlük olarak özgürlük savunucuları uzlaşılmış ve koşullanmış etkenler arasındaki bu sınırın merkezini değiştirirler. Onlara göre, doğal engeller gibi, hukukun üstünlüğüne bağlı olan müdahale, insanların özgürlüğünü koşullar ancak kendi içinde özgürlüğü tehlikeye atmaz: hukuk kendi içinde insanların özgürlüğünü ihlal edici, bozguna uğraticı, azaltıcı ya da kırıcı sayılmaz (4).

Hobbes ve Bentham hukukun kendisinin özgürlüğün tehdidini oluşturduğu düşüncesinin en büyük savunucularıdır. “Bireye birey tarafından uygulanabilen baskının karşıtı olarak, hiçbir özgürlük bir kişiye verilemez ancak diğerinden alındığı oranda özgürlük verilebilir. Tüm baskıcı yasalar bu yüzden de özelde özgürlüğün yaratıcısı tüm yasalar, bir dereceye kadar özgürlüğü ortadan kaldırırlar” (Bentham 1843). Ya da Hobbes’un deyişiyle: “Bir Öznenin Özgürlüğü, sadece onların eylemlerinin düzenlendiği, Egemenin vazgeçmiş olduğu şeylerde yatar” (Hobbes 1968: 264).

Ancak Hobbes ve Bentham uzun bir düşünce geleneğinden –cumhuriyetçi gelenek ya da commonwealth geleneği–, bilinçli olarak, bu yolu seçerek ayrıldılar (Skinner 1983). Bu gelenek ilk kez Hobbes’un hukuktan özgürlük ile özgürlüğün tamlığını –hukuk yoluyla özgürlük– karıştırdığını ileri süren James Harrington (1992:

20) tarafından savunuldu. John Locke, “Mutlak, Keyfi Güçten özgürlük”ü asli bir şey olarak kucaklayarak ve hukuku temelde özgürlük yanlısı olarak sunarak, Harrington’un yanında yer aldı: “bu hastalık bizi sadece Bataklık ve Kayalıklardan korumaya hizmet ettiğinden Koruyucu Adını almaya layıktır... Hukukun amacı Özgürlüğü yok etmek ya da sınırlamak değil, korumak ve genişletmektir” (1965: 325, 348). William Blackstone (1978: 126) aynı çizgiyi takip ederken, 18. yüzyıl ortodoksluğunu temsil eder: “sağduyulu çerçevelendiğinde, yasalar, hiçbir anlamda yıkıcı olmayıp, daha çok özgürlüğün başlangıcıdır; çünkü (Locke’un çok yerinde gözlemlemiş olduğu gibi) hukukun olmadığı yerde özgürlük de yoktur”.

Hukuka ilişkin duruşlarında iki özgürlük kavrayışı arasındaki fark, Hobbes ve Bentham’ın bakış açılarından hayli önem taşıdı. Tüm hukukun insanların özgürlüğünü tehlikeye attığı görüşü, Hobbes’un cumhuriyetçilerden beklediği, Leviathan’ın tamamıyla özgürlüğe düşman, hukukun üstünlüğünden farklı olarak keyfi bir yönetim oluşturduğu eleştirilerine direnmesini olanaklı kıldı: cumhuriyetçiliğin “kişilerin değil, yasaların imparatorluğu” görüşünden farklı olarak keyfi bir yönetim (Harrington 1992: 8). Ve aynı bakış açısı Bentham ve 1770’lerde Amerikan davasına karşı olan yandaşlarının, kolonistlerin asıl şikâyetine karşı tartışmalarını olanaklı kıldı. Bunun nedeni, İngiliz Parlamentosu, Amerikan kolonilerinin yönetimi için geçirilmiş olan yasalarda sınırlandırılmadığından –çünkü İngiltere’nin kendi içerisinde sınırlandırıldığı gibi sınırlandırılmadı–, bu yasalar Amerikalılara yapılan keyfi bir müdahaleyi temsil etti ve onların özgürlüklerini tehlikeye attı (Lind, 1776). Hobbes, tüm hukuk özgürlüğü tehlikeye attığından, Leviathan’ın, ona tabi olanların özgürlüğü açısından commonwealth’lerden daha kötü olmadığını ileri sürebilirdi. Bentham ve arkadaşları, aynı zeminde, özgürlükle ilgili olarak, Amerikalıların İngiliz Parlamentosu tarafından dayatılan yasalar altında, İngiltere’dekilerden daha kötü durumda olmadıklarını tartışabildiler.

Böylece “kaybedilmesi daha zor olan özgürlük etkisi” müdahalesizliğe değil, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe karşı özgürlük etkisidir. Ancak antinomiye değiştirmenin “kaybedilmesi daha kolay olan özgürlük etkisi” (the easier-to-lose-freedom effect) nedir?

### **Kaybedilmesi Daha Kolay Olan Özgürlük Etkisi**

#### **(The Easier-to-lose-freedom Effect)**

Bu etki, kişinin sadece seçimlerine diğer kişinin keyfi bir temeldeki müdahalesiyle değil, aynı zamanda diğer failin bunu yapma kapasitesine sahip olmasıyla kaybettiği özgürlük olgusunda ortaya çıkar. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ile bir kişi diğerinin denetimi altında kaldığı ölçüde, bu denetim asla ona karşı kullanılmamış olsa bile özgürlüğünü kaybeder. Varolan yasalar ve töreler altında bir kadının, en azından belirli alanlarda ve belirli bir ölçüde, kocası tarafından keyfi bir temelde suiistimale uğramış olabileceğini varsayalım. Kocasını sevgi dolu ve ilgili biri olsa bile, böyle bir kadın tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlamında tam olarak özgür sayılamaz. Ne işverenin denetimi altındaki işçi, ne çoğunluğun koalisyonunun denetimi altındaki azınlık üyeleri, ne alacaklının denetimi altındaki borçlu, ne de herhangi bir

boyun eğme durumundaki kişi tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlamında tam özgür sayılamaz.

Antinominin değişmesinin ilk etkisi özellikle hukuk ve özgürlüğün değerlendirilmesinde kendisini gösterirken, ikincisi hukuk ve kölelik arasındaki bağlantıyla ilişkilidir. Hukukun, iyi sonuçlar için olsa bile, özgürlüğün bir tehdidini gösterdiği, Bentham sonrasında, ortak varsayım meselesi haline gelirken, özgür olmamanın, bir ölçüde, daima köle olma olduğu iddiası olanaksız hale geldi (Patterson, 1991); hiç kimse hukukun, altında yaşayan kişileri köle yaptığını söylemeye hazır değildi. Ancak Bentham öncesinde, özgürlük ilk ve öncelikle tahakküm karşıtıyken, özgür olmama (unfreedom) ve kölelik arasındaki bağ tamdı. Özgür olmama diğerlerinin inayetiyle yaşamaktı ve bu da onlara kölelik etme koşulunda yaşamak anlamına gelmekteydi.

Böylece Algernon Sydney (1990: 17) 1680’lerde şöyle yazabilmiştir: “Özgürlük sadece başkasının iradesinden bağımsızlığa bağlıdır ve köleden ise ne kişiliğine, ne de mallarına sahip çıkamayan, bunları ancak efendisinin iradesiyle kullanan bir kişiyi anlarız”. Ve onu izleyen yüzyılda, *Cato’nun Mektupları*’nın yazarları bu temaya karakteristik olarak etkili bir ifade verebildiler. “Kişinin kendi Koşullarıyla yaşaması Özgürlüktür; kişinin başkalarının inayetiyle yaşaması Köleliktir; ona katlananlar için sürekli Belirsizlik ve Perişanlık, sık sık Şiddet görme ve Vahşi Ölüm korkusu hissetmek Kölece Yaşamdır” (Trechard and Gordon 1971, 2. kitap: 249–50).

Tahakküme karşı özgürlüğün “kaybedilmesi daha kolay olan özgürlük etkisi” (the easier-to-lose-freedom effect) kölelik temasıyla bağlantılıdır, çünkü bir köle hakkındaki en çarpıcı şeylerden biri, efendisi bütünüyle iyi niyetli ve ona asla müdahale etmeyen biri olsa da köle olarak kalmasıdır. Algernon Sydney’in (1990: 441) ortaya koyduğu biçimiyle, “en kötü insana hizmet eden gibi, dünyadaki en nazik ve en iyi insana da hizmet eden bir köledir”. Ya da 18. yüzyılda Richard Price (1991: 77–8) tarafından ifade edildiği gibi: “Efendinin gücü altında kontrol edilirken, kendilerine ne kadar dürüst ve nazikçe davranılmış olursa olsun, özel yaşamlarında onlara özgür sıfatı yakıştırılmaz. Bu kesinlikle bireyler için doğru olduğu kadar toplumlar için de doğrudur”. Hiçbir müdahale varolmasa bile bu tahakkümdür ve bu durumda özgürlük yoktur.

Tahakküme karşı özgürlüğün ilk etkisinin Amerikan davasının savunucuları için bir argüman sağladığından söz etmiştim: İngiltere’dekilerin özgürlüğü hukuk yoluyla engellenmemiş, orada hukuk keyfice dayatılmamışken, Amerika’dakiler hukuk altındaki benzer bir statüden faydalanmadılar. İkinci etkinin onları bu argümanı kendi vatanlarına taşımalarını olanaklı kılmış olduğunu da eklemeliyim. İngiliz Parlamentosu Amerika’nın işlerine pek müdahale etmese bile –sadece küçük bir vergi toplasa bile–, istedikleri vergiyi kendi iradesi üzerinde herhangi ciddi bir sınırlamayla karşılaşmadan da toplayabilecek olmaları nedeniyle, Amerikan davası savunucuları, İngiliz Parlamentosuyla Amerikan kolonistlerinin ilişkisini köleyle efendi ilişkisi olarak tartışma durumundaydılar.

Joseph Priestley (1993: 140) bu argümanın çizgisinin hoş bir örneğini sunar:

Q: Bu insanların şikâyet ettikleri en büyük mağduriyet nedir? A: Üyelerinin kendilerini de rahata kavuşturacak olan vergileri koymaktan çok uzak olan Büyük

Britanya Parlamentosu tarafından vergilendirilmeleridir. Eğer bu önlemler hayata geçerse, kolonilerdeki halk tarihte anlatılan her halk kadar esaret altına girecektir. İngiltere halkı bu insanları *bir kuruş* ödemeye zorlayabileceği gücün aynısını kullanarak, kendi ceplerindeki *son kuruşu* da vermeye zorlayabilir. Bu durumda bir tarafın keyfi dayatması, diğer tarafın ricası dışında bir şey olmayacaktır.

### Üç Açıklama Daha

Müdahaleden çok tahakküm karşıtı özgürlük ile ilgili benim iki temel fark üzerine olan yorumum, kavramı açıklamaya hizmet etmelidir. Bununla birlikte bu kavramın tam olarak anlaşılabilmesinde önemli olan bazı noktaların altını çizmek için üç açıklama daha eklemek istiyorum.

İlk olarak tahakküm bir failin değerinin işlerine keyfi bir temelde müdahale etme kapasitesine sahip olması yoluyla oluşmasına rağmen, bazı makul empirik varsayımlar bunu, bu kapasiteye sahip olan bireyler ve gruplar tarafından paylaşılan, bu kapasitenin varlığının bir farkındalığına bağlarlar. Tahakküme uğrayıp uğramadığımız sorusu, herhangi birinin çıkarının varlığını zorunlu kılar. Eğer gerçekten böyleyseniz, sizi tahakküm edilmeyen haline getirecek olgular –örneğin göreceli kaynaklarınız hakkındaki olgular ve yasayla ya da diğer yollarla korunma dereceniz hakkındaki olgular gibi– bu kişilerin hepsi için belirgin olmak zorundadır. İnsanların tümevarımsal ve tümdengelimsel yetenekleri gibi standart varsayımlardan hareketle, tahakkümsüzlük olgusu söz konusu bireyler arasındaki ortak bir anlayış sorunu olacaktır (Lewis 1969: 56). Ve bu en önemli şeydir. Çünkü onu başarmanın standart yollarında tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün anlamı, diğerlerinin gözlerine, onlara boyun eğmeksizin ya da onlardan korkmaksızın bakabilmekle yakından bağlantılıdır. Montesquieu (1989: 157) yazılarında bu temaya vurgu yapar: “Bir yurttaşın siyasal özgürlüğü, her bir kişinin güvenliğe ve bu özgürlüğe sahip olabilmesi için hiç bir yurttaşın diğer yurttaştan korkmamasını sağlayan hükümete sahip olması düşüncesinden kaynaklanan ruh sükûnetidir.”

Yapmak istediğim ikinci açıklama da tahakküm üzerinedir. Eğer biri tahakkümsüzlük olarak özgürlükten faydalanacaksa, diğer insanların büyük olasılıkla keyfi müdahale etmeyecek olmaları yeterli değildir; diğer insanların sadece büyük olasılıkla müdahale etmeyecek olmaları değil, o insanın hayatına müdahale keyfiliği kapasitesinden de yoksun olmaları zorunludur. Sizi gerçekten seven ve çok büyük olasılıkla müdahale etmeyecek olan birinin keyfi temelli müdahalesine maruz kaldığımızı varsayalım. Eğer onların özgür irade niteliğinin olağan standartları yoluyla, müdahale etme ya da etmeme kapasitesine sahip oldukları bir durum devam ediyorsa ve bu az ya da çok keyfi temeldeyse, bir ölçüde onlar tarafından tahakküm altına alınmışsınızdır ve böylece özgürlükten uzaksınızdır. Bu kişi, size keyfi müdahale etme kapasitesine sahip olduğu ölçüde açıkça zarar göreceğinizden dolayı, bu kabul edilebilir bir şey değildir: bu müdahaleyi uygulayacak olmalarının ihtimali çok düşük olsa bile, bir fail olarak onlara böyle bir müdahale alanının açık olduğu ölçüde zarar görürsünüz. Onların keyfi müdahale kapasitelerinin anlamı, örneğin tahakkümsüzlük olarak özgürlükle uyumlu öznel zihnin durumunun gerekçelerinden yoksun oluşunuzdur; söz konusu kişiye boyun eğmek ve onların süregelen iyiliklerini beklemek için haklı nedeniniz vardır.

Üçüncü ve son nokta en önemlisidir. Bentham ve onun yandaşları tahakkümsüzlük olarak özgürlük, kölelik karşıtı olarak özgürlük kavramını reddetme noktasına geldiklerinde, düşüncelerindeki temalardan biri, bu özgürlük çeşidinin bir ölçüde oluşmayacağı ve böylece rakip görüşten farklı olarak, kendini “övgülere ya da dikkatsizce nutuklara” ödünç vereceğiydi (Paley, 1825: 359–60; Long 1977: bl. 4). John Lind (1776: 25), Richard Price’ın Amerikan kolonistlerinden köle olarak bahsetmesine karşı saldırısında eleştirisini güçlü bir şekilde ifade etti: “Şeyler daima maksimum ya da minimum olmak zorundadır; burada orta derece yoktur: bir şey beyaz değilse, siyah olmalıdır”. Ortaya koymak istediğim üçüncü nokta bu kavrayışın hatalı olduğudur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ya hep ya hiç meselesi değildir.

Bu nokta kısa bir düşünmeyle açıklığa kavuşacaktır. Failler müdahale etmek için az ya da çok hazır bir kapasite sahibi olabilirler. Kapasiteleri dâhilindeki müdahale az ya da çok ciddi olabilir ve az ya da çok bedel ödemeksizin ulaşılabilir: yani, karşılık görme riski olmaksızın. Böylece etki etme durumunda bulunanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü az ya da çok yoğun olabilir; failler ne kadar zayıfsa etki edebilecek olanların özgürlüğü de o kadar büyüktür.

Şunu da eklemeliyim ki yoğunluk, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün farklılaşabileceği sadece tek boyuttur. Yoğunluğun az ya da çok olması, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün de şu ya da bu kapsamda olmasını belirler; o, az ya da çok sayıda seçenek için, az ya da çok bedeli olan seçenekler için ve sezgisel olarak büyük ya da küçük önemdeki seçenekler için ulaşılabilir olabilir. Bir toplumdaki insanlar için tahakkümsüzlüğün olası en yüksek yoğunluğuna ulaşırsak bile, onların ulaşabilecekleri tahakküm içermeyen seçeneklerin aralığını genişletmek için alan kalabilir: seçim aralığını daha geniş, daha az bedelli ya da sezgisel olarak daha anlamlı kılabiliriz. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük üzerindeki tüm tehditkâr etkileri kaldırsak bile, koşullu etkileri de kaldırmak için hâlâ olanak olabilir.

Böylece tahakkümsüzlük olarak özgürlük, yoğunluk ya da kapsam olan iki ana boyuttan herhangi birinde artırılabilir, bununla birlikte karar vermemiz gereken şey bu boyutlardan hangisinin diğerine karşı daha ağırlıklı olacağıdır (Pettit 1997: bl. 3). Aslında, benzer bir sorun müdahalesizlik olarak özgürlükte de belirir: müdahalesizlik olarak özgürlük, yoğunluk içerisinde, müdahaleyi engelleyecek kadar artar ve kapsam içerisinde, insanlara ek kaynaklar sağlamak anlamında, engellenmemiş seçenekler aralığını genişletecek kadar artar. Ancak ben bu değerlerin sadece yoğunluk boyutunda ilerlemesiyle ilgileneceğimden, burada böylesi ağırlık problemlerini göz ardı edebilirim. Bir sonraki bölümde inceleyeceğim soru, sadece yoğunluk boyutunda eşit tahakkümsüzlüğü azami kılmak için gereken şeyler üzerinedir.

## Cumhuriyetçi İdealin Önemi

### Paley Bağlantısı

Belki de cumhuriyetçi idealin yok oluşunda en önemli figür –hatta Constant’tan bile daha önemli– William Paley’dir. Paley belki de, zamanında gerçekleşmekte olan değişimleri açıkça fark eden –dahası bunu tartışan– tek yazar olmuştur. Bu değişim tahakkümsüzlük olarak kabul gören özgürlük kavramından, keyfi bir temelde

müdahaleye karşı güvenlik olarak özgürlük kavramından, müdahalesizlik olarak özgürlük yönüdedir. Paley 1785'te ilk baskısı yapılan ve 19. yüzyıl boyunca sürekli yeniden basılan *Ahlak ve Siyaset Felsefesinin Temel Prensipleri*'nde (*The Principles of Moral and Political Philosophy*) takdire değer bir açıklıkla görüşlerini ortaya koyar (Paley 1825).

Paley bu çalışmada, alışlagelen sivil özgürlük kavramının, yani “hem pek çok saygın yazar örneğinde hem de ortak söylemdeki kullanımı”ndakiyle (357) uyumlu kavramın, tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavrayışı olduğunu kabul eder. “Bu fikir, özgürlüğün yalnızca gereksiz ve zararlı yasaların ve tahakküm eylemlerinin kısıtlamalarından koruyan fiili muafiyetin yanında, bunların bundan böyle dayatılması ya da uygulanması *tehlikesinden* de uzak olma anlamı vererek, özgürlüğe güvenliğin içinde yer vermiştir” (357; vurgu özgün metinden). Ancak Paley, özgürlüğün bu kabul edilen kavrayışına karşı çıkar ve olağandışı bir temelde müdahalesizlik olarak özgürlüğün Benthamcı bir versiyonunu onaylar. Paley, her ne kadar iyi kurulmuş olsa da, söz konusu idealin devletten aşırı talepkâr olduğunu ileri sürer: “bunu, gerçek hayatta erişilemeyen sivil özgürlüğün zorunlu koşulu haline getirerek, hiçbir zaman memnun edilemeyen beklentileri ateşleyen ve ne kadar akıllı ya da iyi olursa olsun hiçbir hükümetin ortadan kaldıramayacağı şikâyetlerle halkın huzurunu bozan bu özgürlük tanımları reddedilmelidir” (Paley, 1825: 359).

Paley tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü, özgürlüğün kabul edilen ideali olarak düşünürken aynı zamanda nasıl devlete aşırı yük getirdiğini düşünebilmişti? 18. yüzyılın sonlarındaki pek çok ilerici düşünür için olduğu gibi, Paley için de benim önsezim, artık siyasal yurttaşlığın ve düşüncenin, geleneksel cumhuriyetçilerin sınırladığı gibi, mülk sahibi erkeklerle sınırlandırılmasının imkânsız olduğudur: kadınlar ve hizmetçiler artık sistematik ve düzenli olarak gözden uzak tutulamazlar. John Stuart Mill tarafından Bentham'a atfedilen bir sloganla, “Herkes bir sayılır, kimse birden fazla değildir” (1969: 257). Böylece geleneksel cumhuriyetçiler devlet işleriyle ilgili olan herkesin –her mülk sahibi erkek– bir başkasının tahakkümüne boyun eğmeme anlamında özgür olma istekliliklerini düşünülebilirlerken, Paley gibi egaliteryanlar tamamen devrimci bir öğretiyi benimser görünmeksizin bunu söyleyemezler: kadın ve erkek, köle ve efendi arasındaki ilişkilerin dönüşmesini gerektiren bir öğreti. Onların yanıtları özgürlük idealini zayıflatmaktı –özgürlüğü tahakkümsüzlükten müdahalesizliğe doğru düşürmekti–, aynı zamanda siyasete katılanların artırılması gerektiğini ileri sürdüler. Bir elleriyle verdiklerini, öbür elleriyle almışlardı.

Özgürlüğün cumhuriyetçi kavrayışı modern devlet için niçin siyasal açıdan önemlidir? Çünkü genellikle yurttaşlarla ilişkisinde, bir cumhuriyet –bir monarşi biçimi altına gizlenen bir cumhuriyet olsa bile– geleneksel elitler için yapması beklenen hizmetleri yapan devleti akla getirecektir. Aslında Paley, Bentham ya da Constant gibiler için efendiler kadar köleleri, erkekler kadar kadınları özgürleştiren bir devleti akıllarında canlandırmak imkânsız olabilirdi. Ancak bu açıkça ulaşılmamış olsa bile, artık olursuz bir ideal de değildir. Devletin yaptıklarını aklımızda canlandırabilmemizin sınırları ve devletin bunları yapmasına izin veren sivil toplumu hayal edebilmemizin sınırları, son birkaç yüzyılda büyük ölçüde değişmiştir. Devletin kapsayıcı hale gelmeye başlaması, eş zamanlı olarak onun az ya da çok minimalist hale gelmesine olanak sağlarken, cumhuriyetçilik yeraltına çekildi (5). Kapsayıcı bir cumhuriyetin

–tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün genel ilerlemesine adanmış bir cumhuriyet–yöneleceği yönü düşünmemize olanak veren bu öğretinin şöhretini yenilemenin tam da zamanıdır.

Eşitlik ve topluluk kavramlarımız, modern devlet için öngördüğümüz siyasal bağlılık, anayasal ve demokratik değerler ile kurumları algılama biçimimiz, düzenleme ve kontrol konularını ele alma yaklaşımımız ve devletin sivil toplumla nasıl bir ilişkisi olması gerektiğine ilişkin izlenimler üzerinde cumhuriyetçi idealin etkisini inceleyerek, cumhuriyetçi bakış açısının önemini başka bir yerde göstermeye çalıştım (Pettit, 1997). Cumhuriyetçi bakış açısının düşünmemizi ne şekilde etkileyebileceğini göstermek amacıyla, burada yeniden dağıtım konuları için bu bakış açısının önemine odaklanacağım. Bu tema konuyla özellikle ilgilidir, çünkü çağdaş siyaset tartışmalarının merkezindedir ve aynı zamanda Paley ve onun gibilerin cumhuriyetçi ideale olan düşmanca tepkileriyle de ilişkilendirir.

### **Müdahalesizlik Olarak Özgürlük ve Yeniden Dağıtım**

Müdahalesizlik olarak özgürlüğün azami eşit dağıtımı, diğer boyutlardaki eşitsizliklerle ne kadar tutarlıdır? Müdahalesizlik olarak özgürlük, örneğin, yiyecek ve barınma, ulaşım ve doğru haber alma yolları gibi temel ihtiyaçların; tıbbi bakım, yasal danışmanlık ve kaza sigortası gibi temel hizmetlerin; terbiye ve eğitim ile ilgili çeşitli insan kaynaklarının; diğerlerine güvenin varlığını içeren çeşitli sosyal kaynakların; resmi ve yetkili danışman gibi siyasal kaynakların ve üretim için gereken maddi kaynakların farklı düzeylerde tedarik edilmesiyle ne kadar tutarlıdır? Bu meselelerdeki eşitsizlikleri düzeltmeyi ya da en azından etkilerini hafifletmeyi zorla hafifletmeyi talep etmek ne kadar olanaklıdır?: özellikle de devlet inisiyatifi altında bunları zorla düzeltmeyi ya da etkilerini zorla hafifletmeyi talep etmek ne kadar olanaklıdır? Benim kısaca yeniden dağıtım olarak tanımladığım şeyi talep etmek ne kadar olanaklıdır?

Bu sorun üzerine genel görüş, müdahalesizlik olarak özgürlüğün azami eşit dağıtımı, yeniden dağıtım noktasında beklentileri karşılayamaz: pek çok anlayışa göre, dağıtımcı adalete ulaşmak konusunda yetersiz kalır (Rawls, 1971). Bence bu görüş isabetlidir ve bu açıdan ben, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün kesinlikle karşıt bir ideal sunduğunu tartışmayı umuyorum: böylesi bir özgürlüğün azami eşit dağılımı, yeniden dağıtıma daha fazla bağlılık gerektirir.

Ne var ki, bu argümana gelmeden önce, müdahalesizlik olarak özgürlük ile dağıtımcı adalet arasındaki bağlantının neden bu denli gevşek olduğunu anlamak yararlı olacaktır. Herhangi bir yeniden dağıtım konusu düşünüldüğünde, müdahalesizlik olarak özgürlük açısından iki soru belirir. İlki, yeniden dağıtımın devlet tarafından insanların yaşamlarına ne kadar müdahale gerektireceğidir? Ve ikincisi yeniden dağıtımın diğer faillerin müdahale olasılığını ne kadar azaltacağıdır?

İlk sorunun yanıtı yeniden dağıtımın daima bir dereceye kadar devletin müdahalesini gerektirdiğidir. Çünkü yeniden dağıtımın en temel biçimi bile diğerlerine verilecek vergileri kapsar ve bu kendi içinde müdahale oluşturur; bu, vergilendirilenleri paralarını nasıl kullanacakları konusunda bir seçenekten mahrum bırakır. Verginin yanı sıra, yeniden dağıtımın pek çok biçimi işleyişi izlemek için müfettiş ve diğer memurları



da gerektirir. Böylece yeniden dağıtımın ölçüsü, insanların yaşamlarındaki yeni müdahale olasılıklarının yaratılmasını kapsar.

Müdahalesizlik olarak özgürlük perspektifinden, ilk sorunun yanıtı, kanıt sunma sorumluluğunun daima yeniden dağıtıma danışmanlık edenlerde olduğu anlamına gelir. O halde herhangi bir alanda yeniden dağıtımın desteklenip desteklenmeyeceği, yeniden dağıtımın bir toplumda müdahaleyi azaltacağı sınırın, kendi içinde müdahaleye başlayacağı sınırdan daha büyük olmasının ikinci sorunun yanıtında açıkça ortaya konulup konulmamasına bağlıdır. Hedefin belirsiz yapısını hesaba katmasak bile, argümanın yeniden dağıtıma tam olarak elverişli olmasını garantiye almak için hedeflenen iyileşmenin sınırının yeterince geniş alınması gerekecektir.

Ne var ki, ikinci soruya istenen yanıtı savunmak için temeller bulmak kolay değildir. Muhalifler için, görece avantajlıları tamamen kötü niyetli olarak düşünmedikçe, onların genellikle dezavantajlılara zarar verme eğiliminde olmadıklarını ve genellikle yeniden dağıtımcı bir devlet tarafından avantajlarının azaltılmasının yersiz olduğunu ummamız gerektiğini tartışmak her zaman olanaklıdır. Belki işverenler, altında çalışanlarına çeşitli biçimlerde müdahale etme durumundadırlar. Ancak onların niçin iyi ve verimli ilişkiler için çabalamalarından çok müdahale etmelerini bekliyoruz? Belki daha fazla güç ve kültürel altyapı verilmiş olan kocalar, karılarını suiistimal edebilirler. Ancak niçin şefkat ve bağlılıklarını dürüstçe sürdürmeleri yerine onlardan böyle suiistimal eylemi bekliyoruz? Belki de sağlık hizmetleri ve hukuksal hizmetlerden yoksun olanlar ahlaksızlığa yöneliyor. Ancak niçin doktorlar ve avukatlardan gerekli olan ücretsiz hizmetleri sağlamada gönülsüz olmalarını bekleyelim, özellikle de böyle hizmetleri sağlamayla iyi üne sahip olabileceklerken?

Bu retorik soruların yönlendirmeleriyle, görece avantajlı durumda olanları potansiyel suçlular olarak görmenin ve onları şeytanileştirmenin bir hata olduğuna inanmak istiyorum (Pettit, 1995). Ancak şu an beni ilgilendiren, bu soruları yöneltmenin uygunluğu değil, bu soruların bir müdahalesizlik olarak özgürlük idealinin desteklenmesinin bağlamına olan etkisidir. Bu etki, ideali sosyal performansın tek uygun ölçütü olarak görenleri, yeniden dağıtım açısından fazla talepte bulunmamaya yönlendirir: sezgisel biçimde dağıtımcı adalet olarak tanımladığımız şey açısından fazla talepte bulunmamaya. Müdahalesizlik olarak özgürlüğün maksimum seviyede eşit dağıtıldığı rejimin, büyük adaletsizliklere de yol açan bir rejim olduğuna inanmak da oldukça olasıdır.

### **Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük ve Yeniden Dağıtım**

Özgürlüğün cumhuriyetçi idealinin yeniden dağıtımla bağlantısının müdahalesizlik olarak özgürlüğünkenden farklı olduğunu fark ettiğimizde, bu özgürlük idealinin anlamını da fark etmeye başlayabiliriz. Olası olan azami seviyede müdahalesizlik olarak özgürlüğü eşitleme projesinin yeniden dağıtıma iki biçimde düşman olduğunu gördük. İlk olarak yeniden dağıtıma karşı bir varsayımı ortaya koyar; yeniden dağıtımını savunmak isteyen herhangi birine yük getirir. Ve ikinci olarak, yeniden dağıtımın herhangi bir savunusunun, ona karşı koymayı kolaylaştırmak zorunda olduğu için, olası olmasını da garantiler. Mümkün olan en yüksek düzeyde tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü azami hale getirme idealinin, her iki açıdan da

müdahalesizlik olarak özgürlüğün ortak idealinden farklı olduğunu tartışmayı umuyorum.

Müdahalesizlik olarak özgürlük yeniden dağıtımına karşı bir varsayım ortaya koyar, çünkü yeniden dağıtım kendi içinde müdahale belasının bir türüdür. Ancak tahakkümsüzlük olarak özgürlükle buna denk hiçbir argümana ulaşamaz. Çünkü benimsenen yeniden dağıtım ölçüler, hukukun üstünlüğü çerçevesinde sürdürülebilir ve böyle sürdürülüyorsa, ancak o zaman kendi içinde bir tahakküm biçimi ortaya koymazlar. Dağıtımçı adalet tartışmalarında düşünülen yeniden dağıtım ölçütlerinin pek çoğunun hukukun üstünlüğü çerçevesinde sürdürülebileceğini varsayıyorum. O halde, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, müdahalesizlik olarak özgürlükle ilgili olan yeniden dağıtım biçimine karşı herhangi bir varsayım ortaya koymaz. Eğer yeniden dağıtım ölçüleri tahakkümsüzlüğün ilerlemesinde kullanılırsa, bu ölçülerle hedeflenen iyi, üretim sürecindeki en iyi olanı tahrip etmesine karşı dengelenmek zorunda değildir; üretim sürecinin kendisinin tahakkümün bir biçimini temsil etmesi gerekmez.

Süreç elbette tamamen masum değildir. Daha önce söylediğimiz gibi, herhangi bir hukuk kuralı ve tabi ki herhangi bir yeniden dağıtım kuralı, belli seçenekleri ortadan kaldıracaktır ya da bunların sürdürülmesinin bedellerini yükseltecektir. Ancak seçimi bu şekilde sınırlandırmak, insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü bu şekilde koşullandırmak, kendi paylarına böyle bir özgürlüğü tehdit etmek için yeterli değildir. Eğer tahakkümsüzlük olarak özgürlük fakir, hasta ya da ihtiyaç sahiplerinin özgürlüklerinin tehdit edilme oranının azaltılmasında başarılı olursa, o zaman insanların özgürlüklerini koşullayan bu bedel genellikle ödenmeye değer bir bedeldir.

Burada bu konu üzerine düşünmenin bir başka yolu daha vardır. Adil bir hukuk kuralı çerçevesinde yeniden dağıtım, cumhuriyetçiliğin ana kitabında, yoksulluk, sakatlık, hastalık ya da benzeri etkenler tarafından etkilenen koşullanmayla eş düzeyde, özgürlüğü koşullamanın bir biçimi sayılır. Yeniden dağıtım, özgürlük üzerinde koşullayıcı etki olarak hizmet eden etkenlerin etkinliğini içerir: kendi içinde kimseye tahakküm uygulamaksızın, herhangi birinin tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü tehdit etmeksizin. Eğer özgürlükle ilgili etkenlerin bu yer değişikliği toplumda eşit özgürlüğün derecesi kendi kendine arttırabilirse, bununla ilgili bir soru ya belirir ya da belirmez. Ona karşı bir varsayımın olması için hiçbir neden yoktur.

Hemen vurgulayayım, bu argüman yeniden dağıtım etkisinin hukukun üstünlüğü çerçevesinde ulaşıldığı varsayımıyla geliştirilir. Bu varsayım devlet tarafından sadece belli bir noktaya kadar ve sadece belli bir biçimde yapılan yeniden dağıtım aracılığıyla kabul edilebilirliğini korur. İzin verilen yeniden dağıtımın, bir devletin tek tek failleri tarafından serbest takdirlerinin kullanımlarını içerdiğini varsayalım; bu takdir örneğin bazılarından fayda alma ya da diğerlerine fayda verme biçimlerinde ortaya çıkabilir. Ya da şunu varsayalım, yeniden dağıtım öylesine geniş ve sık düzenlemelere bağlıdır ki, halk devletle ilişkisinde nerede konumlandığını hemen hemen hiç bilemez. Bu türden varsayımlar doğrultusunda, yeniden dağıtım beklentisi cumhuriyetçi bakış açısından çok itici görünür.

Cumhuriyetçi düşünce geleneği, devlet otoritelerinin göreceli olarak keyfi bir güce dönüşebilecekleri ya da keyfi güçleri destekleyebileceği korkusuyla, devleti daima sıkı bir inceleme altına almıştır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük idealinin, yeniden dağıtım düşman olmadığını, özellikle de müdahalesizlik olarak özgürlük tarzında

düşman olmadığını ileri sürmem, geleneği reddettiğim anlamına gelmez. Eğer tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe değer veriyorsak, devlet gücünün belirli biçimlerine izin vermeme konusunda tetikte olmamız; bunun tüm anayasal ve anayasal olmayan kısıtlama biçimlerinin konusu olduğunu gözden kaçırmamaya dikkat etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Benim bakış açım sadece bir devletin yeterince sınırlanabilmesi sağlanırsa –ve bu önemli bir koşul olabilir–, karşıt güçlerin ilerlemesi için yeniden dağıtım araçlarını kullanmasına izin vermenin, itirazı kendiliğinden gerektiren bir yanı yoktur (6).

Müdahalesizliği eşitlemenin yeniden dağıtımcı anlamı hakkında dikkat ettiğimiz ikinci nokta, herhangi bir yeniden dağıtım ölçüsünün, insanların müdahalesizlik olarak özgürlüğünü çoğaltıp çoğaltmadığının kaçınılmaz olarak olası bir sorun kaldığıdır. Belki çalışanlarına bir biçimde müdahale etmemelerini sağlamak için patronlara müdahale edebiliriz. Belki eşlerine bir biçimde müdahale etmemelerini sağlamak için kocalara müdahale edebiliriz. Ancak müdahale uygulamayı düşünmeden önce, bazı güvenilir aritmetik sonuçların ortaya çıkabileceği konusunda kendimizi ikna etmeliyiz. Kendimizi işverenler ya da kocalar tarafından uygulanan müdahalede oldukça geniş bir azalmanın oldukça yüksek bir olasılığı olduğu konusunda ikna etmeliyiz. Bu düşünce, müdahalesizlik olarak özgürlük idealinin aksi takdirde büyük olasılıkla destekleyeceği herhangi bir yeniden dağıtım projesini durdurabilir.

Bununla birlikte yeniden dağıtıma karşı olan varsayım sorunu gibi, güç karşıtı özgürlük ideali, tahakkümsüzlük olarak özgürlük, burada biraz daha farklı bir etkiye sahiptir. Varsayalım bir işveren bir işçinin işlerinde bir ölçüde keyfi müdahale kapasitesine sahiptir. İş olanakları o denli kısıtlı ve işsizlik o denli korkutucu ki, işveren görece bir kolaylıkla daha önceden belirlenmiş çalışma koşullarını değiştirebilir, işçiler için yaşamı zorlaştırabilir ya da hatta işçilerin işlerine yasal olmayan bazı müdahalelerde bulunabilir. Ve şimdi de işsizlik sigortalarının başladığı, sağlık ve güvenlik düzenlemelerinin yapıldığı ya da iş problemlerinin çözülmesi amacıyla arabuluculuk düzenlemesinin olduğu, işçilerin payını arttıracak bir sistem ortaya koymayı tasarladığımızı varsayalım. Böyle bir yeniden dağıtım rejiminin yararlarından emin olabilmemizden önce bir dizi olasılık hesabı yapmamız gerekir mi?

Adil bir yasal yönetimle tutarlı ve kendiliğinden bağımsız bir tahakküm kaynağı ortaya koymayan bir rejim varsayılırsa –tahakkümcü yan etkileri olmayan bir rejim olması koşuluyla–, böyle bir hesaba gerek olmadığı da açık olacaktır. Makul işsizlik sigortalarının varoluşu bile, işçilerin yaşamlarındaki dokunulmazlıkla, bir işçinin, işverenin keyfi müdahalesini hoşgörme isteğini ve benzer bir sebeple müdahale etmek isteyen işverenin kapasitesini azaltacaktır. Bağlantıyı sorunsallaştıran hiçbir belirsizlik yoktur. Ya da en azından müdahalesizlik olarak özgürlükle olan bağlantısını sorunsal hale getiren hiçbir belirsizlik yoktur.

Benzer noktalar durumların pek çoğunda görülür. İnsanların yoksul, cahil, bilgisiz olmaları, hukuki danışmanlığa ulaşamamaları, hastalıklara karşı sigortalanamamaları ya da serbest dolaşım kapasitelerinin olmaması –bu sayılan alanlarda en temel imkânlardan yoksun oldukları gerçeği– bu insanları belli bir manipülasyon ve istismarın konusu haline getirir (Sen 1985). Dahası, diğer her şeyin eşit olduğunu düşünürsek, kendi paylarına düşen herhangi bir iyileşme, başkalarının keyfi olarak onların yaşamlarına müdahale etme kapasitelerini az ya da çok azaltarak

sınırlayacaktır. Ve bu da şu anlama gelir ki, diğer şeylerin eşit olması halinde – tahakkümcü yan etkilerin yokluğunda–, böylesi herhangi bir iyileşme tahakkümsüzlük olarak özgürlüklerini mutlak surette arttıracaktır.

Tahakkümsüzlük olarak özgürlük ve müdahalesizlik olarak özgürlük idealleri arasındaki bu ikinci nokta açısından en önemli fark, ilk idealin sadece edimsel müdahale ile tehlikeye düşeceği, ikincisinin müdahale kapasitesi, özellikle de keyfi müdahale kapasitesi nedeniyle tehlikeye düşeceği gerçeğinden ileri gelir. Söz konusu ölçünün daha avantajlılar tarafından uygulanan müdahalenin seviyesini azaltıp azaltmayacağı kesin değilken, bu ölçünün onların müdahale kapasitesini azaltacağı kesindir.

Önceki örneğimizdeki işverenin tamamen iyi niyetli olduğunu, ya da gerçekten hoş ve verimli bir işyeri vaat ettiğini varsayalım ve bu durumda işverenin işçilerin işlerine müdahale etme olasılığı zayıftır. Çalışanlara sağlanan faydaların, sağlık ve güvenlik düzenlemelerinin ya da araboluculuk prosedürlerinin başlatılması, böyle bir senaryoda, müdahale olasılığını önemli ölçüde azaltmayacaktır, böyle bir olasılık hâlihazırda göz ardı edilebilir. Ancak yine de, böyle bir tasarımın başlatılması, işverenlerin keyfi müdahale kapasitesini kesin olarak azaltacaktır. Çünkü işverenin müdahale edip etmemesi artık onların lütfkârlığına bağlı olmayacaktır; bu daha çok işverenin iradesinin dışındaki etkenler tarafından belirlenmiş olacaktır.

Bazıları, hiçbir gerçek müdahalenin olmayacağı kesin olduğu zaman, bir işverenin işçilerine müdahale kapasitesini, özellikle de işin bedelini ödendiğinde, neden azaltmak isteyebileceğimizin hiçbir gerekçesi olmadığından bu noktaya karşı çıkacaklardır. Ancak bu, konuyu tahakkümsüz özgürlük idealinin neleri gerektirdiği meselesinden –ve özellikle diğer şeyler eşit olduğunda, işverenin sınırlandırılmasının gerekli olduğu gözleminde– alıp, onun çekici bir ideal olup olmadığı meselesine kaydıracaktır. Benim buradaki amacım tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün çekici bir ideal olup olmadığını tartışmak değil, sadece yeniden dağıtım gerektiren bir ideal olduğunu ortaya koymaktır (bu konuda bkz. Pettit, 1997).

Kaynakların büyük ölçüde yeniden dağıtım talep edilmeksizin, az ya da çok eşit paylaşımın sınırlanmasıyla, müdahalesizlik olarak özgürlüğün en üst düzeye çıkartılabileceğini daha önce görmüştük. Şimdi burada gördüğümüz şey, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, başka birçok açıdan olduğu gibi, bu açıdan da oldukça farklı olduğudur. Cumhuriyetçi ideal, salt kendi içerisinde, birçoğumuzun mantıklı gerekçelerle modern devleti gerektirdiğini düşündüğümüz yeniden dağıtım ölçülerini oluşturabilme kapasitesine sahip olabilir. Cumhuriyetçi ideal, bir özgürlük ideali olarak kalırken, aramızdaki liberter karşıtlarının dayatmacı buldukları daha talepkâr amaçlara uygun bir ifade verebilir.

### Notlar:

Materyallerin tartışılmasında yardımları için Geoffrey Brennan ve Micheal Smith'e çok müteşekkirim. Bu makale New Orleans'ta Murphy Siyasal Ekonomi Enstitüsü, Tulane Üniversitesi ve Uluslararası İktisat ve Felsefe Derneği tarafından düzenlenen bir toplantıda sunulduğunda, gelen yorumlardan büyük destek aldım.

1. Örneğin, Michelman 1989, Elkin 1987, Pagden 1987, Taylor 1989, Oldfield 1990, Fontana 1994, Hutton 1995, Blom 1995, Spitz 1995, Viroli 1995.

2. Aslında etkilenen bireylerin çıkar ya da değer yargılarına karşı çıkarak, gerçek anlamda keyfi olmaksızın, müdahale eyleminin burada kastedilen usule ait anlamda keyfi olabileceğine –keyfi temelde oluşabilirliğine– dikkat ediniz. Bu kullanımıyla bir eylem, ortaya çıkarttığı belirli sonuçlar sebebiyle değil de, kendileriyle gerçekleştiği kontroller (özellikle de kontrol eksikliği) sebebiyle keyfidir. Burada takip ettiğim kullanım şekli, keyfi bir müdahale gücü ya da müdahalenin keyfi gücünden konuşmada, benim burada yaptığım gibi bir çift anlamlılık olmadığı anlamına gelir. Burada, her bir durumda söz konusu olan şey, keyfi, kontrolsüz bir temeldeki müdahale gücüdür.

3. Bu idealin önde gelenleri müdahalesizlik olarak özgürlüğü biçimsel bir özgürlük olarak bırakmayıp, bu özgürlüğü etkinleştirmekten söz ettiklerinde, zannediyorum ki, onların aklında olan şey, tahakkümsüzlük olarak özgürlük hareketinin koşullarını oluşturan engelleri azaltmak ya da ortadan kaldırmaktır; yani insanların ulaşabilecekleri seçim aralığını genişletmektir. bkz. Van Parijs, 1995.

4. Meşru müdahalenin en aşırı durumu, bir suçtan ceza almaktır. Böylesi bir ceza insanların tahakkümsüzlük olarak özgürlüğünü her zaman için şart koşacaktır; tahakküm edilmemiş seçme kapasitesini ortadan kaldırır (ölüm cezası); böylesi bir seçimin uygulanabildiği seçim aralığını sınırlar (cezaevi) ya da tahakküm edilmemiş seçimlerin bedelini arttırır (cezalar). Ancak (bu durumun), bir başkasının keyfi iradesine maruz kalarak, bağımsızlığına gölge düşürdükten sonra kişinin cezalandırılmasıyla sonuçlandırılmasına gerek yoktur. Bu ifadede yasal cezanın daha hoşgörülebilir görülmesini sağlamayı amaçlamayıp, sadece tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramının doğal sonucunu ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır.

5. Liberalizm özgürlüğü temel ideal olarak almış olan ve de özgürlüğü müdahalesizlik olarak yorumlayan hareket olarak tanımlanabilir. Bu durumda ikincil bir ideali kabul etmekten –tıpkı Rawls tarafından ileri sürülen adaletin ikinci prensibi gibi– ya da özgürlüğü daha da etkin hale getirmek için ısrar etmekten başka liberalizm, minimal bir devleti destekleme eğilimi gösterecektir. Sol eğilimli liberaller doğaldır ki, genelde Rawls ve Van Parijs tarafından temsil edilen yolları takip etmek isteyeceklerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Pettit (1997, Giriş).

6. Liberterler sık sık büyük devlet düzenine karşı olduklarını söylerler. Cumhuriyetçiler de farklı bir anlamda bu büyük devlet idealine karşıdır. Onların karşı çıkışları temelde devletin yeniden dağıtımçı hak ve sorumluluklarına değil, daha çok bu yeniden dağıtımçı hedeflerin yürütülmesindeki keyfi hareket etme gücüne, bu icraat her zaman hukukun üstünlüğüne göre yürütülmelidir.

### Kaynakça

AYRES, Ian ve BRAITHWAITE, John (1992) *Responsive Regulation*, New York: Oxford University Press.

BENTHAM, Jeremy (1843) “Anarchical Fallacies”, *The Works of Jeremy Bentham* içinde, der. J. Bowring, vol. 2, Edinburgh.

BERLIN, Isaiah (1958) *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

BLACKSTONE, William (1978) (1983) *Commentaries on the Laws of England*, 9. bsm, New York: Garland (facsimile).

BLOM, Hans W. (1995) *Causality and Morality in Politics: The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, The Hague: CIP-Gegevens Koninklijke Bibliotheek.

BRAITHWAITE, John ve PETTIT, Philip (1990) *Not Just Desert: A Republican Theory of Criminal Justice*, Oxford: Oxford University Press.

CONSTANT, Benjamin (1988) *Constant: Political Writings*, der. B. Fontana, Cambridge: Cambridge University Press.

DWORKIN, Ronald (1978) *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.

ELKIN, Stephen L. (1978) *City and Regime in the American Republic*, Chicago: Chicago University Press.

FONTANA, Biancamaria, der. (1994) *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.

HARRINGTON, James (1992) *The Commonwealth of Oceana, and A System of Politics*, der. J.G.A. Pocock, Cambridge: Cambridge University Press.

HOBBS, Thomas (1968) *Leviathan*, der. C. B. MacPherson. Harmondsworth, Mddx: Penguin.

HUTTON, Will (1995) *The State We're In*, London: Cape 1995.

LEWIS, David (1969) *Convention*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

LIND, John (1776) *Three Letters to Dr. Price*, London: T. Payne.

LOCKE, John (1965) *Two Treatises of Government*, der. Peter Laslett, New York: Mentor.

LONG, Douglas C. (1977) *Bentham on Liberty*, Toronto: University of Toronto Press.

MADISON, James; Hamilton, Alexander ve Jay, John (1987) *The Federalist Papers*, der. Isaac Kramnik, Harmondsworth, Mddx: Penguin.

MICHELMAN, Frank (1986) "The Supreme Court 1985 Term", *Harvard Law Review* 100.

MILL, John Stuart (1969) *Essays on Ethics, Religion and Society (Collected Works, vol. 10)*, London: Routledge.

MILLER, David (1990) *Market, State and Community*, Oxford: Oxford University Press.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat (1989) *The Spirit of the Laws*, çev. ve der. A. M. Cohler, B.C. Miller ve H.S. Stone, Cambridge: Cambridge University Press.

OLDFIELD, Adrian (1990) *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge.

PAGDEN, Anthony (der.) (1987) *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

PAINE, Tom (1989) *Political Writings*, der. Bruce Kuklick, Cambridge: Cambridge University Press.

PALEY, William (1825) *The Principles of Moral and Political Philosophy (Collected Works, vol. 4)*, London: C. ve J. Rivington.

PATTERSON, Orlando (1991) *Freedom in the Making of Western Culture*, New York: Basic Books.

PETTIT, Philip (1995) "Institutional Design and Rational Choice", der. R.E. Goodin, *The Theory of Institutional Design* içinde Cambridge: Cambridge University Press.

PETTIT, Philip (1996) "Freedom as Antipower", *Ethics*, 106.

PETTIT, Philip (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.

POCOCK, J.G.A. (1975) *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

PRICE, Richard (1991) *Political Writings*, der. D.O. Thomas, Cambridge: Cambridge University Press.

PRIESTLEY, Joseph (1993) *Political Writings*, der. P.N. Miller, Cambridge: Cambridge University Press.

RAHE, Paul Anthony (1992) *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.

RAWLS, John (1971) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.

ROBBINS, Caroline (1959) *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

SEN, Amartya (1985) *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland.

SKINNER, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin (1983) "Machiavelli and the Maintenance of Liberty", *Politics*, 18.

SKINNER, Quentin (1984) "The Idea of Negative Liberty", der. R. Rorty, J.B. Schneewind ve Q. Skinner, *Philosophy in History* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

SPITZ, Jen-Fabien (1995) *La Liberte Politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

SUNSTEIN, Cass R. (1990) *After the Rights Revolution: Reconceiving the Regulatory State*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

SUNSTEIN, Cass R. (1993a) *The Partial Constitution*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

SUNSTEIN, Cass R. (1993b) *Democracy and the Problem of Free Speech*, New York: Free Press.

SYDNEY, Algernon (1990) *Discourses Concerning Government*, der. T.G. West. Indianapolis: Liberty Classics.

SYDNEY, Algernon (1996) *Court Maxims*, der. H.W. Bloom, E.H. Muller ve Ronald Janse, Cambridge: Cambridge University Press.

TAYLOR, Charles (1989) "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", der. N.L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life* içinde, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

TRENCHARD, John ve GORDON, Thomas (1971) *Cato's Letters*, 6. bsm (1755), New York: Da Capo.

VAN PARIJS, Philippe (1995) *Real Freedom for All* Oxford: Oxford University Press.

VIROLI, Maurizio (1995) *For Love of Country* Oxford: Oxford University Press.

Aysel DOĞAN\*

## Translation/Çeviri

### Cicero

Marcus Tullius Cicero (106-43 M.Ö.) Stoacılıktan çok etkilenmiş Romalı bir devlet adamı ve hukukçudur. Roma'daki en yüksek siyasi organ olan Roma Konsülünde bir süre görev yaptıktan sonra sürgüne gönderilmiş, milattan önce kırk üç yılında bir suikast sonucu hayatını yitirmiştir.

Cicero'nun ahlak ve siyaset felsefesine katkıları dört kitapta toplanmıştır: *Devlet*, *Yasalar*, *Amaçlar* ve *Görevler*. *Amaçlar*'da Cicero Epikürosçularla Stoacılar arasında insan yaşamının temel amacı konusundaki çelişki üzerinde durur: insan yaşamının temel amacı Epikürosçuların dediği gibi haz almak mıdır, yoksa esas amaç Stoacıların dediği gibi erdem midir? *Görevler*'de Cicero ana erdemleri inceler: bilgelik, adalet, özgürlük gibi. Bu her iki eserde Cicero Stoacı düşünceleri savunan bir tutum içindedir.

Cicero, siyasi yazılarının yer aldığı *Devlet* ve *Yasalar*'ı, Platon'un diyaloglarından esinlenerek kaleme almıştır

## Devlet\*\*

### I. Kitap

#### 1-12 Siyasetle İlgilenmeli

[Metnin aslında on yedi sayfa kayıp. Cicero önsözün yarısına aykırı bölümünde Epikürüsçüleri yurtsever olmamakla eleştirir.]

(O, x, yurtseverlik yükümlülüğü adına olmasaydı) (ülkemizi) işgalden kurtarmazdı; ne de Gaius Duilius, Aulus Atilius ve Lucius Metellus onu Kartaca belasından kurtarırdı; Skipiolar'ın her ikisi İkinci Punik Savaşının yayılan ateşini kanlarıyla söndürmezlerdi; daha sonra, bu ateş öfkeyle ortaya çıktığında, Quintus Maximus onun kuvvetini zayıflatmazdı; Marcus Metellus onu yerle bir etmezdi; ve Aulius Africanus onu şehrin kapılarından sürüklemeyi ve düşmanın duvarlarına çarpmazdı.

Ya da Marcus Cato'yu düşün; konsülde atalrı olmayan sıradan bir adam—bir adam ki her kim ki aynı çağrıya cevap verir, onu sebatkarlık ve dürüstlük konusunda

---

\* Prof. Dr. Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

\*\* Cicero, *The Republic and the Laws*, (Oxford: Oxford University Press, 1998).



bize rehberlik eden bir model olarak takip eder. Kesinlikle o Tusculum'da emekliliğin tadını çıkarabilirdi—kasabaya yakın sağlıklı bir yer. Fakat, dedikleri gibi, o manyak herhangi bir zorunluluğu olmadığı halde, onların övdüğü sakin ve rahat bir hayattan zevk almak yerine, yaşlı zamanında bu fırtınalı dalgalarla mücadeleyi seçti.... Ben sadece şu temel olguyu ifade ediyorum: doğa insanoğluna iyilik yapması için öyle bir mecburiyet vermiştir ki, bu kuvvet hazzın ve rahatlığın bütün cazibelerine egemen olur.

### 39-42. Üç basit devlet biçimi

39 Skipio:... Bir devlet halka aittir. Fakat bir halk herhangi bir biçimde bir araya getirilmiş insanların bir koleksiyonu değil, yasal rıza ile ve ortak çıkar için bir araya gelmiş olan çok sayıda insandan oluşan bir topluluktur. Böyle bir birlikteliğin ana nedeni, bireyin sosyal açıdan doğası gereği zayıf bir varlık olması değildir. Çünkü insan izole edilmiş ve *asosyal* bir yaratık değildir; tersine her türden en yüksek refah içinde bile [kendi akranlarından yalıtılmak istemeyen bir doğaya sahip olarak doğar.] ...

41... Böylece sözünü ettiğim nedenle bu şekilde bir araya gelen bir insan topluluğu barınma sorununu çözmek için belli bir yere yerleşir. Doğal konumu ve sakinlerinin emeği ile bu yerleşimler koleksiyonunu sağlam ve güvenli bir hale getirdiklerinde, bu topluluğun üyeleri ona “kasaba” ya da onu ortak mülk olan kutsal mabetler ve toplantı alanları—meydanlar—ile donattıklarında “kent” derler. Dolayısıyla her halk (ki anlattığım gibi çok sayıda insanın birlikteliğidir), her kent (ki bir halkın düzenli bir yerleşkesidir), her devlet (ki söylediğim gibi halka aittir), sürekliliğini koruyacaksa, düşünen ve karar-veren bir organ tarafından idare edilmelidir. Ve bu karar-veren organ, başlangıcını ilk önce devleti ortaya çıkaran nedene borçludur. Ondaki sonra, bu işlevi yerine getirme yetkisi ya bir adama, ya seçilmiş belli yurttaşlara, ya da bütün vatandaşlara verilmelidir. Böylece en üst yetki bir adamın ellerinde olduğunda, o adama kral, devlet biçimine de monarşi diyoruz. Seçilmiş vatandaşlar bu gücü ellerinde tuttuklarında devletin aristokratlar sınıfı tarafından yönetildiğini söyleriz. Her şeyin halka bağlı olduğu devlet biçimine demokrasi denir.

### 43-45. Her bir devlet biçiminin kusurları

43 Fakat monarşilerde uyrukların adaletin yerine getirilmesinde ve idari tartışmalardaki payı çok küçüktür; aristokrasilerde kitleler ortak refah için düşünüp tartışmaktan ve yetki sahibi olmaktan dışlandıklarından hakları olan özgürlüğe sahip değildir; ve bütün güç halkın eline geçtiğinde (bu gücü adil olarak ve ılımlı bir biçimde uygulasalar bile), ortaya çıkan eşitlik adil değildir, çünkü sıralamada farklılıklara izin vermez....

44 Şu anda birbirlerine karıştırılmadan, her biri kendine özgü karakterini koruduğu haliyle üç hükümet biçiminden söz ediyorum. Bu hükümet biçimlerinin her biri yukarıda belirttiğim şekilde kusurludur. Ayrıca, onlar sözünü ettiğim kusurlardan daha başka tehlikeli kusurları da olan [rejimlerdir.]...

#### 46-50. Bir Demokrasi savunusu

47 Skipio: ... Özgürlüğün halkın gücünün en üst düzeyde olduğu demokrasi hariç, hiçbir devlette ikamet yeri yoktur. Doğaldır ki hiçbir şey özgürlükten daha tatlı olamaz. Bununla birlikte, eğer özgürlük herkes için aynı değilse, özgürlük adını hak etmez. Çünkü özgürlük nasıl herkes için, uyrukların köleliğinin şüpheye yer vermeyecek şekilde kesin olduğu monarşide zaten olamaz, fakat herkesin görünüş itibarıyla özgür olduğu devlet biçimlerinde bile, aynı olabilir ki?

48 ... Bize bir veya birkaç adamın kalabalıktan daha zengin ve gönenç olmasıyla ayrıldığında, bu adamların kendini beğenmiş ve kibirli tavırları sonucunda bir despotizm veya oligarşinin ortaya çıktığı söylenmektedir; çünkü samimiysizlik ve zayıflık zenginliğin kibirliliğine yol açmaktadır. Fakat eğer haklarını korurlarsa, kendileri yasalar ve mahkemelerin, savaş ve barışın, uluslar arası antlaşmaların ve her yurttaşın sahip olduğu hayatın ve zenginliğin sorumluluğunu taşıdıkları sürece, insanlar ne güç ne özgürlük ne de mutluluk açısından daha üstün bir hükümet biçimi olmadığını söylerler. Onlar yalnızca bu hükümet biçimine doğru bir biçimde “devlet,” (yani halkın mülkü) denilebileceğine inanırlar.... Öyleyse, yasa sivil birlikteliği oluşturan bağ ve yasayla güçlendirilen adalet herkes için aynı olduğundan, aralarında bir eşitlik olmadığında hangi adaletle yurttaşlar bir arada tutulabilirler? Eğer insanların zenginliğini eşitlemek düşüncesi reddediliyorsa, ve doğuştan sahip olunan yeteneklerin eşitliği imkânsız ise, en azından aynı ulusun vatandaşlarının yasal hakları eşit olmalıdır. Çünkü bir devlet adaletle ortak katılım ya da adalet önünde eşitlikten başka nedir ki?

50 ... Dolayısıyla, diğer devlet biçimleri kendilerine gururla yakıştırdıkları hiçbir isimle anılma hakkına sahip değildir. Şahsi güç ve mutlak otoriteye aç olan bir adamı, halka zulüm eden bir adamı ele alalım. Niçin ona despot demek yerine, Jüpiter’in en iyi nişanı olan kral adını vereyim?

54-64. Bu basit devlet biçimlerinden birini seçmeye zorlandığında, Skipio, kusurlu doğasını kabul etmesine rağmen, monarşiyi tercih eder

54 Laelius: Fakat senden ne haber Skipio? Bu üç [devlet] biçiminden hangisinin en iyisi olduğunu düşünüyorsun?

Skipio: Üçünden hangisinin en iyisi olduğunu düşündüğüm sorusu yerinde bir sorudur; çünkü tek başına bu devlet biçimlerinden hiçbirini onaylamıyorum. Onların hepsinin birleşimi olan bir devlet biçiminin tek başına onların her birinden daha üstün olduğunu düşünüyorum. Fakat eğer tek başına onlardan birini seçmek zorunda olsaydım, monarşiyi seçerdim. ... Kralın adı bize baba adı gibi görünür çünkü kral vatandaşlarına kendi çocuklarıymış gibi bakar, ve onları korumak konusunda daha vicdanlıdır. ...

55 İşte aristokratlar, bunu daha etkin olarak yapabilecekleri, ve birkaç adamdan oluşan konsüllerinde, bir adamınkinden olduğundan çok daha fazla bilgelik, sağduyu ve eşit miktarda adalet ve güvenilirlik olacağı iddialarıyla buradalar. Fakat işte yüksek sesle ne bir ne de birkaç adama itaat etmek istemediğini, hiçbir şeyin özgürlükten daha tatlı, vahşi hayvanlar için bile, olmadığını haykıran, ve ister bir kralın isterse aristokrat bir sınıfın köleleri olsunlar, kölelerin hiçbirinin özgür olmadığını haykıran bir halk.

Buna göre, krallar onlara olan sevgimizle, aristokratlar bilgelikleriyle, ve demokrasiler özgürlükleriyle bize çekici gelirler. Bu nedenle onları karşılaştığımızda hangisinin tercih edilmesi gerektiğini söylemek zordur.

### III. Kitap

32-41. Laelius adaletin bir devletin düzeni ve devamı için gerekli olduğunu iddia eder

33 Laelius: ... Gerçek yasa doğayla uyum içinde yapılan doğru akıl yürütmedir. Bu yasa evrensel olarak uygulanır, değişmez ve sonsuzdur; emirleriyle göreve davet eder ve yasaklarıyla yanlış edimden uzaklaştırır. Ve iyi insanlar üzerindeki emirleri ya da yasaklamaları, bunların hiçbiri kötüler üzerinde etkili olmasa da, boşuna değildir. Bu yasa feshedilemez, ne de bu yasanın bir bölümünün değiştirilmesine izin verilebilir, ve yasayı tamamen ortadan kaldırmak imkânsızdır. Yasanın bize yüklediği görevden Senato veya halkın kararıyla kurtulamayız; ne de kendi dışımızda bir yasa sözcüsü veya yorumcusu aramamıza gerek vardır. Roma'da ve Atina'da, ya da şimdi ve gelecekte farklı yasalar değil, fakat bütün milletler için ve tüm zamanlarda geçerli tek bir sonsuz ve değiştirilemez yasa olacaktır ve hepimizin üzerinde tek bir sahip ve kural koyucu—yani Tanrı olacaktır, ki o bu yasayı yapan, ilan eden ve uygulayan yargıçtır. Her kim ki bu yasaya itaat etmez, o kimse kendinden uzaklaşır. Çünkü kendi insani doğasını reddettiğinden, o kimse genellikle ceza olarak düşünülen şeylerden kurtulsa bile, en kötü cezalara maruz kalacaktır....

## YASALAR

### I. Kitap

16-35. Doğa yasası insanın doğasında aranmalıdır. İnsan kutsal akıldan pay alan ve adalete katılmakla yükümlü olan yegane türdür.

22 Marcus: Kısa konuşacağım; söylediğim şudur. Öngörü ve hızlı zekâ, karmaşık, keskin, kapsamlı hafıza, akıl ve sağduyu bahsedilmiş insan dediğimiz yaratığa onu yaratan yüce Tanrı tarafından ayrıcalıklı bir statü verilmiştir. İnsan bu kadar farklı tür ve çeşitteki canlı arasında, bütün diğer yaratıklar onlardan yoksunken, akıl ve düşünceden pay almış yegâne varlıktır. Fakat daha kutsal olan, sadece insanda değil, fakat bütün gökyüzü ve yeryüzünde var olduğunu söyleyeceğim şey, akıldan (ve akla tamamen geliştirilip mükemmelleştirildiğinde, doğru bir biçimde bilgelik denir) başka nedir?

23 Buna göre, akıldan daha iyi bir şey olmadığından, ve hem insanda hem de Tanrı'da var olduğundan, insanın ve Tanrı'nın ortak olarak sahip olduğu ilk şey akıldır. Fakat ortak olarak akla sahip olanlar ortak bir biçimde doğru akla sahip olanlardır; ve doğru akıl yasa olduğundan, insanların yasaya da tanrılarla ortak olarak sahip olduğuna inanılmalıdır. Buna ek olarak, yasayı paylaşanlar adaleti de paylaşanlardır. Şimdi bütün bunları paylaşanlar aynı ulusun üyeleri olarak düşünülmelidir; ve özellikle de onlar aynı otorite ve güçlere tabi iseler, aynı ulusun üyeleri oldukları iddiası çok daha doğru olur. Ve onlar aslında bir olgu olarak ilahî düzene, kutsal zihne ve aşkın güç olarak Tanrı'ya

itaat ederler. Dolayısıyla, tüm evreni hem tanrıların hem de insanların üyeleri olduğu bir ulus olarak kavramalıyız....

28 Marcus: ... Filozofların tartışmalarının bütün materyali içinde, adalet için doğduğumuzun ve bu hakkın insanların fikirlerine değil, fakat Doğaya dayandığının tam olarak fark edilmesinden daha değerli bir şey yoktur. Bu olgu, insanın akranlılığı ve diğer insanlarla birlikteliğini bir kez açıkça kavransanız, hemen apaçık hale gelir.

29 Şimdi birbirimize olduğu kadar olduğundan başka hiçbir şey diğerine o kadar benzemez. Ne de eğer kötü alışkanlıklar ve yanlış inançlar zayıf zihinlileri etkileyip onları istedikleri yönde değiştirmezse, bütün insanların diğer bütün insanlara benzemesi gibi, kimse o kadar kendisi gibi olur. Bu nedenle, insanı her ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım, tek bir tanım bütün insanlar için geçerli olur. Bu bir insanla diğeri arasında bir tür farklılığı olmadığını yeterli ispatıdır. [Çünkü] eğer bu farklılık olsaydı, tek bir tanım bütün insanlara uygulanamazdı. Aslında akıl—ki sadece o bütün vahşi yaratıkların üstünde bir düzeye bizi yükseltir ve çıkarımlarda bulunmamıza, ispat ve yürütmeye, problemleri tartışıp çözmemize yardımcı olur—herkes için kesinlikle ortaktır. Ve ne öğrendiği açısından değişkenlik gösterse de, en azından öğrenme kapasitesi açısından akıl değişmez bir şeydir [ya da sabittir]. Çünkü aynı şeyler duyu organları tarafından sabit bir biçimde algılanır, ve duyu organlarını etkileyen şeyler onları bütün insanlarda aynı şekilde etkiler; ve [atıfta bulunduğum] zekânın bu ilk başlangıçları, ki zihinlerimize kopyalanır, bütün zihinlere aynı şekilde kopyalanır. Dil, zihnin yorumcusu, sözcüklerin seçiminde farklılaşsa da, aynı şeyleri ifade eder [anlatır.]. Ne de doğayı bir rehber olarak kullandığında, erdemli olamayacak herhangi bir ulusa ait bir insan vardır.

31 İnsanların birbirlerine benzerliği iyilik ve kötülük eğilimlerinde kendini apaçık gösterir. Haz bütün insanlara çekici gelir, ve kötülüğe yol açan bir baştan çıkarıcı olmasına rağmen, hazzın doğal olarak iyi olana bir benzerliği vardır; çünkü haz hafifliği ve uyumluluğu ile bize tat verir, ve bu nedenle, bir mantık hatasıyla, haz bir bütün olarak [hep iyiymiş gibi] kabul edilir....

36-52. Sözü edilen ilkeler erdemlerin kendinde birer amaç olduklarını düşünen herkes tarafından desteklenecektir

40 ... Eğer öte yandan insanları haksızlık yapmaktan uzak tutan doğa değil de, [işlenen suç için] bir cezanın varlığı olsaydı, cezalandırılma tehlikesi ortadan kaldırıldığında, kötü olanı yeryüzünde rahatsız edecek başka ne tür bir korku olurdu? Fakat aslında işlediği suçu reddetmeyecek, ya da suçunu affettirmek için haklı bir kızgınlık hikâyesi uydurup, suçunu doğal bir doğruluk ilkesi açısından haklılandırmayı aramayacak denli yüzsüz bir canı hiçbir zaman var olmamıştır. Eğer kötü olan bile bu ilkelere başvurmayaya cesaret ediyorsa, bu ilkeler iyiler tarafından özenle korunmalıdır! Fakat eğer kötülüğün kendisi değil de, ceza ve cezalandırılma korkusu insanları yanlış yapmaktan ve suç işlemekten alıkoymuyorsa, o zaman hiçbir adam vicdansız, haksız sayılmaz; ve değersiz adamlara dikkatsiz adamlar demek gerekir. Aynı şekilde, iyi adam olmak için, erdemden etkilenmek yerine, fayda ve kâr düşüncesiyle hareket edenlerimiz iyi değildir, [onlar] sadece kurnazdır....

42 Hepsinden en aptalca olanı, milletlerin geleneklerinde ya da yasalarında olan her şeyin adil olduğu inancıdır. Bu yasalar tiranlar tarafından yapılmış olsa dahi, onlara

adildir diyebilir miyiz? Ünlü Otuzlar Atina’da bir dizi yasa yapmayı arzu etmiş, veya Atinalılar istisnasız tiranların yasalarından hoşlanmış olsalar da, bu söz konusu yasaların adil olarak kabul edilmesini gerektirir mi? Ne de benim fikrime göre, bir Roma kralı tarafından önerilen, bir diktatörün, hatta yargılamadan istediği herhangi bir vatandaş öldürebileceğini ifade eden yasa adil bir yasa olarak görülebilir. Tek bir adalet vardır. Bu adalet bütün insan toplumlarını bağlar, ve tek bir yasaya dayanır. Bu yasa emreden ve yasaklayan doğru akıldır. Her kim ki bu yasayı, ister bir yerde yazılı olsun ister olmasın, tanımaz, adaletten mahrumdur. Eğer adalet yazılı yasalar ve ulusal geleneklere uygun olmak ise, ve eğer, karşıtlarımızın iddia ettiği gibi, her şey fayda ölçütüyle test edilecekse, o zaman kendisine kâr getireceğini düşünen herkes, yasaları, yapabilirse, ihlal edecek ve çiğneyecektir. Bundan çıkan sonuç adaletin doğada yok ise ve faydaya dayanan adalet faydanın kendisi tarafından bir tarafa itiliyorsa, hiçbir yerde olmadığıdır. Ve bu nedenle 43 doğa adaletin temeli olarak kabul edilmezse, bu [insan toplumunun dayandığı erdemlerin] ortadan kalkması anlamına gelir.

Başka nerde cömertlik ya da yurt sevgisi ya da sadakat; ya da başkalarına hizmet etme eğilimi ya da övülen iyiliklere karşılık minnettarlık göstermeye yer olacaktır? Bu erdemler kendi akranlarımızı—insanları—sevme doğal eğiliminden ortaya çıkar; ve bu da adaletin temelidir. Ayrıca, sadece insanlar için olan değil, fakat aynı zamanda tanrıların şerefine yapılan ayinler ve kutsal törenler de ortadan kalkar—ki bana göre bunların korkuyla değil, fakat insan ve Tanrı arasındaki yakın ilişkiye dayanarak korunması gerekir. Fakat eğer adalet ilkeleri insanların kararlarına, prenslerin emirlerine, ya da yargıçların hükümlerine dayanacaksa, o zaman adalet, halkın kararları ya da oylarıyla onaylandığında, hırsızlık yapanların hırsızlığını, zina ve sahtekârlık yapanların zina ve sahtekârlığını tasdik eder.

44 Eğer şeylerin doğası onların oylarıyla değiştirilebilecek kadar büyük bir güç aptalların karar ve emirlerinde varsa, o zaman onlar niçin kötü ve zehirli olanın iyi ve sağlıklı olarak düşünülmesini emretmesinler? Ve yasa adaletsiz olanı adil gösterebiliyorsa, kötüyü iyi göstermez mi? Fakat aslında iyi yasaları kötülerden yalnızca doğanın ölçütüne başvurarak ayırt edebiliriz. Ve sadece adalet ve adaletsizlik değil, fakat aynı zamanda ve istisnasız olarak bütün şerefli ve şerefsiz şeyler doğaya başvurularak ayırt edilir. Çünkü doğa insanların algılarını ortak bir biçimde yaratmıştır ve bu algıları şerefli şeyleri erdem, şerefsiz şeyleri kötülük olarak sınıflandırmamızı sağlayacak şekilde zihnimize işlemiştir.

## II. Kitap

### 7-17. Doğa yasasının yeniden sunumu

13 Marcus: Ulusların yürürlüğe koyduğu pek çok zararlı ve ahlak bozucu yasalara—ki bu yasalar bir takım hırsızın kendi meclisinden geçirebileceği kurallardan daha fazla yasa denilmeyi hak etmiyor—ne demeli? Eğer ihmalkâr ve beceriksiz adamlar iyileştirici ilaçlar yerine ölümcül zehirlerin reçetelerini yazarlarsa, bunlara herhangi olanaklı bir biçimde doktorların “reçete”leri denilemez. Bir toplumdaki herhangi bir kaideye, söz konusu halk (tahripkâr bir düzenleme olmasına rağmen) o kaideyi kabul etse bile, yasa denilemez. Dolayısıyla, yasa her şeyin temeli (en önemlisi) ve en eskisi olan doğa ile uyum içinde yapılan âdil ve âdil olmayan şeyler arasındaki ayırmadır ve pozitif hukuk kurallarının kötüyü cezalandırıp, iyiyi savunur ve korurken rehberi doğadır.

Metin BECERMEN\*

## Kitap İnceleme Book Review

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison* (Hapishanenin Doğuşu), Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara: 1992.

Foucault, iki tür kitap yazdığını ifade eder. Biri, *Kelimeler ve Şeyler* gibi yalnızca bilimsel düşünceye; diğeri, *Hapishanenin Doğuşu* gibi toplumsal ilke ve kurumlara dairdir. Ona göre bilim tarihi, toplumsal duyarlılıkla aynı şekilde gelişmez. Düşüncenin, bilimsel bir söylem olarak kabul edilmesi için, belirli ölçütlere uyması gerekir. *Hapishanenin Doğuşu*nda, metinler, uygulamalar ve insanlar birbirlerine karşı mücadele etmektedir.<sup>1</sup>

Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* kitabının başında Damiens adlı bir mahkûmun cezasının infazını ayrıntılı olarak anlatır. Mahkûmun, suçunu herkesin önünde itiraf etmesi gerekmektedir. Mahkûma uygulanan işkence ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir. Burada, mahkûma yapılan işkenceyi izleyenler, kendilerini, seyretmenin zevkine varırlarken, mahkûm sadece Tanrıya yakarmaktadır. Kral, Kanlı bir gösteri halini alan bu durumda mahkûmun bedeni üzerinde uygulanacak şiddet aracılığıyla iktidarını orada bulunan herkese gösterir. “İşkence edilerek sorgulanan beden, suçun uygulama noktası ve aynı zamanda hakikatin çekilip çıkarıldığı yerdir”. Foucault’ya göre, adli işkence siyasal ve ayinsel çerçeve olarak da anlaşılmalıdır. İşkence, iktidarın kendini dışa vurduğu törenler arasında yer almaktadır. Acı çektirme adaleti yerine getirmekte ve iktidarı yeniden işler kılmaktadır. Bu törensel uygulamayla, yasaya iktidarını veren güç ilişkisi ortaya çıkar. Foucault’ya göre, halkın önünde gerçekleştirilen bu infazda iki güç vardır. Bunlardan biri mücadele diğeri ise zaferdir. Buradaki törensel uygulamada suçluyla kral arasında sonu önceden belli olan bir savaş son bulur. Hükümdar bu şekilde güçsüz duruma düşürdükleri üzerinden kendi iktidarını açığa vurur. Bunu yapması gerekir, yoksa iktidarını ayakta tutamaz. Burada göze çarpan en önemli şey güçler arasında varolan dengesizliktir. Güçlü güçsüz kıldığı kişinin bedeni üzerinde mutlak hâkimiyete ve sonsuz tasarruf hakkına sahiptir. Foucault, kralın adaletinin kendini silahlı bir adalet olarak gösterdiğini belirterek, suçluyu cezalandıran kılıcın aynı zamanda düşmanları yok eden kılıç olduğunu söyler. Burada kılıçla ifade edilen kralın adaleti, aynı zamanda onun sonsuz iktidarındır. Cezanın uygulayıcısı olan cellât da,

---

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

<sup>1</sup> Foucault, M. *Kendini Bilmek*, (Çev.: Gül Çağalı Güven), Om Yayınevi, İstanbul 1999. (2. Baskı)

yalnızca yasayı uygulayan kişi değil, aynı zamanda gücü sergileyen kişidir. O, mahkûma uygulanan şiddetin aktörü konumundadır.

Foucault'nun anlatımında tutuklunun kırbaçlanması ve parçalanıp dörde bölünmesi en ufak ayrıntısına kadar ürpertici bir biçimde anlatılır. Burada, kan ve fiziksel vahşetten alınan hazzı hissetmek mümkündür. İnsanların yaşananları bilmeleri yetmez, kendi gözleriyle görmeleri, tanık olmaları gerekir; bu şekilde onlar kralın iktidarından korkarlar. Foucault'nun kurguladığı sahne bize, eskiden doğrudan bir biçimde ve kabaca icra edilen toplumsal gözetimin aslında on sekizinci yüzyıldan itibaren daha ölçülü bir hale getirilmediğini söylemektedir. Aslında bu denetimin, okul, hastane ve hapisanelerde genel olarak psikolojik disiplin araçları aracılığıyla daha yaygın ve daha sinsi bir hal aldığı görülür. Bu yeni gözetim, eskisinden çok daha kötüdür ama bunun sebebi iktidarı daimileştirmesi ya da bir gruptan ziyade bir diğer grup tarafından icra edilmesi değil, beden üzerinde çıplak gözle görülebilecek izler bırakmaktansa, ruhun derinliklerine işlemesidir.<sup>2</sup>

Öte yandan, mahkumun infazının törensel olarak gerçekleştirildiği bu canlandırma sistemine sonraları gösterilen tepkilere bağlı olarak ceza alanında reformlar yapılmıştır. Mahkum artık yok edilmemekte, kapatılarak ıslah edilmektedir. Bu bağlamda, kapatma, hapsedme eylemiyle birlikte yeni bir kurumun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu kurum da hapisane(ler)dir. Buna göre, ceza teorilerinin tartışıldığı bir ortamda disiplinci bir iktidarın hüküm sürmesi, hapisanelerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, modern bir kapatılma kurumu olan hapisane çok hızlı bir şekilde gelişmiş, çok çeşitli modellerle geliştirilmiş ve kapatma oldukça kapsamlı bir hal almıştır. Hapisane, Ortaçağdaki hücrelerden ve hapisane benzeri kapatma yerlerinden çok farklıdır. Çünkü hücrelerde ve diğer kapatma yerlerinde mahkûm, cezası infaz edilinceye ya da fidyesi ödenip serbest bırakılıncaya kadar kalırken, modern hapisanede mahkumun disipline edilmesi ve ıslahı görülür. Foucault hapisanenin on dokuzuncu yüzyılın başında ortaya çıktığını belirtir. Foucault, bu dönemde, artık yeni bir bilgi türünün ve buna bağlı olarak yeni bir iktidar biçiminin ortaya çıktığını belirtir. Ortaçağda düzenlenmiş olan adalete devletin el koyması biçimindeki bir soruşturma biçimine karşıt olarak, tamamen farklı türde yeni bir bilgi, bireylerin yaşamları boyunca denetlenmesi yoluyla norm etrafında düzenlenen bir gözetleme, inceleme bilgisi söz konusudur. Foucault bunun iktidarın temeli olduğunu söyler. Örneğin soruşturmada olduğu gibi, gözlemenin büyük bilimlerine değil, onun “insan bilimleri” diye adlandırdığı psikiyatriye, psikolojiye, sosyolojiye vs. yer verecek bilgi-iktidar biçimidir. Bununla birlikte, hapisanelerde iktidarın gizlenmediği, kendini maskeleyemediği, en küçük ayrıntılara kadar vardırılmış bir zorbalık görülür.

Foucault süreç içerisinde değişim geçiren modern hapisane sisteminin geldiği son nokta olarak Bentham'ın Panoptikon'unu gösterir. Ona göre, Bentham'ın düşü olan ve bir kişinin herkesi gözetleyebileceği Panoptikon, özünde, burjuvazinin düşü ya da düşerinden biridir. Bununla birlikte burjuvazi bu düşü, belki Bentham'ın önerdiği mimari yapı biçiminde olmasa da, gerçekleştirmiştir. Bentham'ın Panoptikon'u mimari bir biçim olmakla birlikte, özellikle bir yönetim biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Bentham'a göre, Panoptikon, “zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimidir.” Foucault, Bentham'ın Panoptikon ile iktidarın uygulama biçimlerinin bir tanımını verdiğini düşünmektedir.

<sup>2</sup> Lilla, M. *İlkesiz Deha*, (Çev.: Ahmet Ergenç), Gelenek Yayıncılık, İstanbul: 2004.

Öte yandan, Panoptikon'la birlikte soruşturmanın yerini, artık gözetleme ve inceleme almıştır. Şimdi, temel özelliği bir şeyin olup olmadığını belirlemek değil; bireyin gerektiği gibi davranıp davranmadığını, kurala uygun olup olmadığını, gelişme gösterip göstermediğini belirlemek olan bir bilgi söz konusudur. Bu yeni bilginin etrafında düzenlendiği sorular, “Bu oldu mu? Kim yaptı?” değildir. Bu yeni bilgi, artık, mevcudiyet ya da mevcut olmama, varlık ya da yokluk terimleriyle düzenlenmez; norm etrafında, normal olanla olmayan, doğru olanla olamayan, yapılması gerekenle gerekmeyle düzenlenir.

Foucault, günümüzde, fabrika, hastane, hapishane gibi kurumların amacının, bireyleri dışlamak değil, sabitleyerek sisteme dâhil etmek olduğunu belirtir. Örneğin, fabrika bireyleri dışlamamakta, onları bir üretim aygıtına bağlamaktadır. Okul ise, bireyleri, kapatırken bile dışlamamakta, onları bir bilgi aktarım aygıtına bağlamaktadır. Hastane (ve tımarhane), bireyleri dışlamamakta, onları bir ıslah aygıtına, bireyleri normalleştirme aygıtına bağlamaktadır. İslahevi veya hapishane de bu tür bir yapıya sahiptir. Foucault'ya göre, bu kurumların oluşturulmasının sonuçları bireylerin dışlanması olsa da, ilk amaçları bireyleri bir normalleştirme aygıtına bağlamaktır. Fabrika, okul, hapishane ya da hastaneler bireyi bir üretim sürecine, bir üretici oluşturma ya da ıslah etme sürecine bağlayarak, belirli bir norm çerçevesinde üretimi ya da üreticileri garanti eder. Bu şekilde, bireyleri toplumsal çerçeveden dışlayan on sekizinci yüzyıl tecridinin karşısına, bireyleri üreticilerin üretim, formasyon ya da ıslah aygıtlarına bağlama işlevi olan ve on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan tecrit konmaktadır. Burada, dışlama yoluyla bir içerme söz konusudur. Foucault'ya göre, “panoptizm”, yaşadığımız toplumun belirgin özelliklerinden biridir. Burada, kişisel ve sürekli bir gözetim biçimi vardır. Uygulanan denetim, cezalandırma, ödüllendirme ve ıslah biçimi, yani bireylerin bazı kurallara göre dönüştürülmesi ve şekillendirilmesi biçimi altında bireylere uygulanan bir iktidar biçimi söz konusudur.

Bu bağlamda, Foucault'ya göre, La Mettrie'nin *makine-insan*'ı hem ruhun maddeci bir indirgenişi, hem de genel bir terbiye etme teorisiydi; bunların merkezinde, çözümlenebilir bedene, yoğrulabilir bedeni ekleyen “itaatkârlık” kavramı hüküm sürer. Foucault, tabi kılınabilen, kullanılabilen ve geliştirilebilen bir bedenin itaatkâr bir beden olduğuna dikkati çeker. Foucault için disiplin, beden iktidarını çözmektedir. O bedenin yeni iktidar mekanizmalarının hedefi haline gelirken, kendini yeni bilgi biçimlerine sunduğunu göstermeye çalışır. Disiplinlerin hiyerarşik hale getirilmiş olan gözetimi içindeki iktidar, bir nesne gibi elde tutulmakta, bir mülkiyet gibi aktarılmakta; bir makineler bütünü gibi de çalışmaktadır. Foucault, disiplinin bireyi ürettiğini söyler. Disiplin, bireyleri kendine hem nesne olarak, hem de icraatının aracı olarak veren iktidara özgü bir teknik olarak görünür. Öte yandan, disipline dayalı iktidarın başarısı, hiyerarşik bir bakış, normalleştirici bir yaptırım, bunların birleşmesi ve bu birleşmenin hayat bulmasıdır. Bu bağlamda Foucault, hiyerarşik gözlemlerinin askeri bir kampa benzediğini söyler. Disipline dayalı bir aygıt, tek bir bakışla her şeyi sürekli olarak görmeye olanak verecektir. “Merkezi bir nokta aynı anda hem her şeyi aydınlatan ışıkların kaynağı, hem de bilinmesi gereken her şeyin yoğunlaşma yeri olacaktır”.

Foucault'ya göre gerçek ve bedensel disiplinler, biçimsel ve hukuki özgürlüklerin temelini meydana getirmişlerdir. Burada sözleşme hukuk ile siyasal iktidarın ideal temeli olarak düşünülmesine karşın, panopticon tarzı baskı altına alınmanın teknik usulünü meydana getirmekteydi ve toplumun hukuki yapılarını derinlemesine



işlemeye ara vermeden devam etmekteydi. “Özgürlükleri keşfeden “Aydınlanma Çağı”, disiplinleri de keşfetmiştir” diyor Foucault.

On sekizinci yüzyıl boyunca ekonomik bir rasyonelleştirmeye birlikte siyasi tekniklerin, iktidar tekniklerinin ve tahakküm tekniklerinin rasyonelleştirilmesi de gerçekleşmiştir. Çok sıkı düğümlü, sürekli ve hiyerarşik gözetleme sistemleri olarak disiplin, “siyasi teknolojinin büyük ve önemli bir keşfi”dir. Bu bağlamda, Foucault, Batı’nın tarihinde, aşırı derecede rasyonel tahakküm sistemleri icat edilmiş olduğunu söyler. Okulda, orduda, fabrikada bu aşırı rasyonel tahakküm sistemlerine dayalı bir disiplin hüküm sürmektedir. Disiplinin hedefi bedeni daha fazla uysallaştıran süreçler sayesinde bedenden en yüksek verimi almaktır.

Foucault için hapishanenin fabrikalara, okullara, kışlalara ve bunların hepsinin de hapishaneye benzemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Bu bağlamda, o, hapishane takımadasının, hapishanenin cezai adalet içinde, cezalandırma usullerini ceza evi tekniği haline dönüştürmesini toplumsal bünyenin tümüne taşıdığını ifade eder. Bu yeni iktidar ekonomisiyle birlikte, onun temel aleti olan hapishane sistemi bir yasallık ve doğa, hüküm ve anayasa ile normdan oluşan yeni bir “yasa” biçimini geçerli kılmaktadır.

Aslında ceza hukukunda yapılan reform, Foucault’ya göre, cezalandıran iktidarı daha sistematik, daha etkili, daha kalıcı hale getirmek için hazırlanmış bir stratejidir. Bu bağlamda söz konusu olan biyoiktidar, kapitalizmin bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirdiği için, kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsurdur. Foucault’ya göre, biyoiktidarın gelişmesinin bir sonucu, norm oyununun, hukuksal yasa sisteminin zararına kazandığı önemdir. Buna göre, yasa, silahsız kalamaz ve en uygun silahı, ölümdür; kendisine karşı çıkanlara, en azından son aşamada bu mutlak tehditle karşılık verir. Yasa, sürekli kutsal adalet ile birlikte düşünülür. Ancak, yaşam sorumluluğunu yüklenmiş olan bir iktidar, her zaman, düzenleyici ve düzeltici mekanizmalara ihtiyaç duyacaktır. Burada, egemenlik alanında, ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmak söz konusudur. Foucault, yasanın gitgide daha fazla bir norm biçiminde işlediğini ve adalet kurumunun işlevlerinin özellikle düzenleyici olan tıbbi, yönetsel, vs. bir aygıtlar evreniyle gittikçe daha çok bütünleştiğini belirtmek istediğini söyler. Buna göre normalleştirici bir toplum, yaşamı merkez alan bir iktidar teknolojisinin tarihsel sonudur.

Foucault’ya göre, kapitalist sistem suçluluğa karşı savaşma iddiasındadır. Hapishane tarafından yaratılan suçlu manipüle edilebilir ve sürekli olarak ekonomik ve siyasi bir baskıya maruz kaldığı için ona her zaman şantaj yapılabilir olduğundan sistem için yararlıdır. Foucault, suça eğilimlilerin fahişeliği örgütlemek için en kolay kullanılacak kişiler olduğunu söyler. Onlar, bu şekilde, pezevenk ya da ne olduğu belli olmayan faşist siyasetçilerin maşaları olurlar. Bununla birlikte, kanlı tahakküm kipiyle sömürgecilik, iyice düşünülmüş, kesinlikle istenmiş, bilinçli ve rasyonel bir tekniktir. Foucault’ya göre, “aklın iktidarı kanlı bir iktidardır”.

Öte yandan, Foucault, kurucu öznenen vazgeçerek, öznenin bizzat kendisinden kurtulmanın, yani öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirebilecek bir analize ulaşmanın gerektiğini söyler. Bu analiz de soykütüğüdür.



*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 özetin 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 DVD'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.

***Yayın Kurulu***



*Uludağ University  
Faculty of Arts and Sciences  
The Journal of Philosophy  
Görükle, Bursa*

kaygi@uludag.edu.tr

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

Phone: +90 224 294 1826; Fax: +90 224 294 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 from 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 DVD.

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 from 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 first 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.

***Board of Publication***

## 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 aktararak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (“ ”) gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgöl konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamiyle bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı 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 virgöl boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca 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 192oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgöl (;) konularak yazılır.