

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 16, Güz 2013
Issue 16, Fall 2013

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü

Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 16, Güz 2013

Sahibi

ve

Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yardımcı Editör

Mehmet Cafer Şakar

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Teoman DURALI (Kırklareli Üniversitesi)

Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Üniversitesi)

Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)

Prof.Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Galip TÜRCAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)

Prof.Dr. Turan YAY (Yeditepe Üniversitesi)

Doç.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç.Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alpaslan Üniversitesi)

Doç.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç.Dr. Mehmet KARAGÜL (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)

Doç.Dr. Hasan Tevfik MARULCU (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç.Dr. Şennur ÖZDEMİR (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. Barış PARKAN (Ortadoğu Teknik Üniversitesi)

Doç.Dr. Habip TÜRKER (Mardin Artuklu Üniversitesi)

Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Yahya Kemal TAŞTAN (Ege Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Aytaç YILDIZ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üniversitesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)*, *EBSCOHost Humanities Source*, *TÜBİTAK ULAKBİM* ve *ASOS Index* tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Kapak Tasarım

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 16, Fall 2013

Owners and Editors

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Assistant Editor

Mehmet Cafer Şakar

Board of Consultants

Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Teoman DURALI (Kırklareli Üniversitesi)
Prof.Dr. Hatice Nur ERKIZAN (Muğla Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Galip TÜRÇAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof.Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)
Prof.Dr. Turan YAY (Yeditepe Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Metin BAL (Adnan Menderes Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Mehmet KARAGÜL (Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Hasan Tevfik MARULCU (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Şennur ÖZDEMİR (Ankara Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Barış PARKAN (Ortaoğu Teknik Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Habip TÜRKER (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Assoc. Prof.Dr. Oğün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Sengün M. ACAR (Gazi Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Yahya Kemal TAŞTAN (Ege Üniversitesi)
Assist.Prof.Dr. Aytaç YILDIZ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Elif NUYAN (Uludağ Üniversitesi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Heideggerci Bir Edip Cansever Karakteri, Ruhi Bey <i>Cihan CAMCI</i>1
Platon'un Sanat Kuramının Düşünsel Evrimi <i>Emir ÜLGER</i>15
Persona: Yüzün Anlamı <i>Gül Esin SERTTEK</i>29
İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi <i>İ.Latif HACINEBİOĞLU, Hülya ALTUNYA, Yunus Emre AKBAY, Saliha KELEŞ</i>41
Özgürlüğün Kısa Tarihi <i>Yavuz ADUGİT</i>63
Genç Marx, Yabancılaşma ve Komünizm, ve Aristoteles Üzerine Bir Not <i>Musa DUMAN</i>95
Rousseau ve Türkiye <i>Özgüç ORHAN</i>121
Adam Smith'in <i>Police</i> Kavramı <i>Ceyhan GÜRKAN</i>149
Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: Alasdair Macintyre ve Richard Rorty'yi Birlikte Düşünmek <i>Koray TÛTÛNCÛ</i>175
Din ve Ekonomi İlişkisi <i>Mustafa KARAHÖYÛK</i>193
Aristoteles'in Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi <i>Özlem YILMAZ</i>221

Contents

A Heideggerian Edip Cansever Character, Mister Ruhi	1
<i>Cihan CAMCI</i>	
Conceptual Evolution of Plato's Theory of Art	15
<i>Emir ÜLGER</i>	
Persona: Meaning of the Face	29
<i>Gül Esin SERTTEK</i>	
Epistemic Justification and Evaluation of Qiyas-i Khulf at Islamic Logicians	41
<i>İ.Latif HACINEBİOĞLU, Hülya ALTUNYA, Yunus Emre AKBAY, Saliha KELEŞ</i>	
A Short History of Freedom	63
<i>Yavuz ADUGİT</i>	
Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle	95
<i>Musa DUMAN</i>	
Rousseau and Turkey	121
<i>Özgüç ORHAN</i>	
Adam Smith's Concept of <i>Police</i>	149
<i>Ceyhun GÜRKAN</i>	
From the Critique of the Enlightenment to the New Politics: Some Thoughts on Alasdair MacIntyre and Richard Rorty	175
<i>Koray TÛTÛNCÛ</i>	
Relationship of Religion and Economy	193
<i>Mustafa KARAHÖYÛK</i>	
The Importance of Aristotle's Four Causes Theory in Contemporary Biology	221
<i>Özlem YILMAZ</i>	

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.
- 3) Dergiye gönderilecek yazılar; makale, çeviri ve kitap tanıtımı türünde olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
- 4) Yazılar, Türkçe veya batı dillerinde (İngilizce, Fransızca ve Almanca) olabilir. Yabancı dilde yazı yayınlamak isteyen yazarlar, yazılarının geniş (yazıda söylenmek istenen açıklayan) bir Türkçe özetini de göndermek zorundadır.
- 5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.
Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.
- 6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 200'er kelimeyi aşmayan **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.
Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto ve italik** yazılmalıdır.
- 7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların üçten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.
- 8) Yazılar 5000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 11 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Times New Roman 11 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfdergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.
- 9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden yayın kurulu tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz 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.
- 10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.
- 11) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 1 (bir) adet dergi gönderilir. Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirimi); yayınlayan kurum, yayınlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **10 punto** olmalarına dikkat ediniz.
- 13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.

HEIDEGGERCİ BİR EDİP CANSEVER KARAKTERİ, RUHİ BEY

Cihan CAMCI*

ÖZET

Bu yazıda, Edip Cansever'in "Ben Ruhi Bey Nasılım?" adlı şiirindeki Ruhi Bey karakterinin günlük yaşamında nesnelere kurduğu ilişkileri Heidegger'in el altındalık kavramı açısından tartışıyorum. Ruhi Bey'in, elinin altındaki aletlerin işe yararlılıklarını önemsemediğini, el altında olmayışlarında da, Heidegger'in hiçlik deneyimi anlamında bir deneyim yaşamadığını, bu umursamaz halinin Heideggerci Stimmung değil, Nietzscheci amor fati anlayışına yakın bir hal olarak anlaşılabilirliğini öne sürüyorum.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, El Altındalık, İşlevsellik, Bir-şeye Yönelik Oluş, Zamansallık, Varoluş.

(A Heideggerian Edip Cansever Character, Mister Ruhi)

ABSTRACT

In this article, I discuss an Edip Cansever character, Mister Ruhi in his poem "How Am I Mister Ruhi?" from a Heideggerian point of view. I focus on Mister Ruhi's relations to the equipments which are ready to his hand and claim that Mister Ruhi does not care the functionality of these equipments and in case of the absence of their functionality, does not go through an experience of nothing in Heidegger's sense. I try to show that the mood of Mister Ruhi, in his careless attitude, can be understood similar to a Nietzschean amor fati rather than a Heideggerian Stimmung.

Key Words: Heidegger, Ready to Hand, Functionality, Being Comported Itself, Temporality, Existence.

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 1-14
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

-Ben Ruhi Bey Nasılım-

Ben Ruhi Bey Nasılım Edip Cansever'in 1976 yılında yazdığı bir şiir kitabının adı. Kitabın kendisi uzun bir şiir... *Ben Ruhi Bey Nasılım* şiirinde Edip Cansever'in Ruhi Bey karakterini, bazen kendi sözleriyle, bazen de günlük yaşamında onun nasıl biri olduğunu bilen çiçek sergicisi, bir meyhane garsonu, gittiği meyhanenin patronu, bir kürk tamircisi, bir genelev kadını, kaldığı otelin kâtibisi gibi karakterlerin anlattıklarıyla tanıyoruz. Bazen de, şiirin 5. Bölümünde olduğu gibi, kendisi hakkında konuşurken duyuyoruz Ruhi Bey'i. Kendisinden bahsederken, "Ben Ruhi Bey, nasıl olan Ruhi Bey / Nasılım" diye soruyor. Yine devamında şöyle diyor:

*Bir ara pencere camında kendime baktım
Baktım ki, ben Ruhi Bey
Nasıl olan Ruhi Bey
Daha nasılım.¹*

Buradaki *nasıl olan Ruhi Bey* nasıl anlaşılabilir? Heidegger açısından nasıllık, bizim günlük yaşamda yapıp etmelerimiz, hangi işlerle, hangi aletleri kullanarak meşgul olduğumuz anlamına geliyor. Aşağıda buna değineceğiz. Ancak Heidegger'in günlük yaşamdaki bu etkinliklerimizi nasıl yorumladığını görmeden önce, Ruhi Bey'in nasıl yaşadığını anlatan karakterlerden otel kâtibinin şu dizeleri okuyalım:

*Tam bizim otelliktir
Sanırım elbiseleriyle yatar, ayakkabılarıyla
Sabah olunca erkenden kalkar
Ve kalkar kalkmaz başlar içmeye, doğrusu pek
anlayamam
Uçak saatlerini sorar, lüks lokantaları sorar bir de
Pek anlayamam
Şu var ki, kendiyle eğlenir gibi sorar
Elinde vapur tarifeleri kataloglar
At yarışı listeleri
Yanaşır pencereye, ışığa tutar birer birer hepsini
-Otel her zaman loştur-
Bakar bakar bakar²*

Ruhi Bey'in Elindeki Vapur Tarifesi

Ruhi Bey'in nasıl olduğunun ipucu onun elinin altında bulunan vapur tarifesi ile ilişkisinde gizlidir. Ruhi Bey, elinin altında bulunan vapur tarifesi ile

¹ Cansever Edip, *Ben Ruhi Bey Nasılım*, *Şairin Seyir Defteri* içinde, Adam Yayınları: İstanbul. 2001, s. 19. (Bundan böyle Cansever 2001).

² Cansever: 2001, s. 52.

ilişkinini iki açıdan yorumlayabiliriz. İlk olarak, Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesine Kantçı açıdan baktığımızda, bu tarife, küçük, üzeri yazılı, Beyaz renkli bir kâğıttır. Bir tarife *nedir* diye düşündüğümüzde, Kant açısından o tarife bize *nasıl* görünüyorsa odur diyebiliriz. Ancak buradaki nasıllık, o tarifeyi algılayan sanki o nesneyi herhangi bir nesne, herhangi bir tarife gibi, üç boyutlu, uzamsal bir varolan olarak belirlenmesi anlamındadır. Kant için özne bu tarifeyi herhangi bir tarife olarak algılar. Özne, sanki yaşam dünyasında yaşayan ve gereksinimi için kullanacağı aletlere kendiliğinden bir aşinalıkla yöneliveren bir insan gibi değil, yaşamı aşan bir boyuttan, aşkınsal insan, personalitas transcendentalis olarak bilimsel bir bakışla yönelerek, aşkınlığının olanaklılık koşulu, öncül şematize edebilirliği olan saf kavramlarla kategorize eder. Bir tarifenin nasıllığı bilimsel olarak belirlenir; bu sayede gerçekliğini garanti edebiliriz. Bir tarifenin kendisi, tarife olarak tarife ise bilebileceğimiz bir şey değildir. Tarife oluşun neliği, Aristoteles'teki "*to ti en eina*" "her ne (olmuş ise) ise o olmak" anlamında, varlık olarak, küçük oluşu, beyaz renkli oluşu gibi özelliklerinden öte hiçbir şey değildir. Kant için bu anlamda tarifelik, boş pozisyon, (Bloße Position), saf biçimselleştirilebilirlik, saf şematizm, aşkınsal ancak boş biçimselliktir. Bir tarife, özelliklerinin bir aradalığı olarak nasıl görüldüğüdür. Bunun ötesinde bir tarife tarifelik içinde kapsanan, içinde barınan, bizim neliği ile ilişkisini düşünebileceğimiz bir şey değildir. Bir başka deyişle, *nelik nasıllık* demektir; tarifelik, varlık, *her ne olmuş ise o olan*, kendi içinde şey olarak düşünüldüğünde, bizim özelliklerini bilebildiğimiz bir tarife ile ilişkisi yoktur³

Ruhi Bey'in nasıl biri olduğunu elinin altındaki vapur tarifesi ile ilişkisine bakarak anlamayı Heidegger açısından düşündüğümüzde ise, daha farklı bir yorum getirebiliriz. Heidegger için şeylerle, öncelikle gereksinimlerimiz için ilişki kuruyorduk. Bir şeyin anlamı, "bir şey için", "bir şeyden kaynaklanan, çıkan", "bir şeyi izleyen, eşlik eden", "bir şeye karşı" kullana-geldiğimiz ilişkisellik içinde olan, bu bağlamda bizim için bir işe yarayan, işlev gören bir

³ Bir şeyin kendi içinde, söz gelimi tarifenin, nasıllığından, ilineklere soyutlanmış varlığı, tarifeliği, bu boş biçimsellik içindedir ve anlamsızdır. Bunu felsefede maddi bir tözü ifade etmeyen *ousia*, *nelik* olarak düşünebiliriz. *Ousia* bu anlamda, *eidos*, yani biçimsel bir pozisyon demektir. Bir tarifenin tarifeliği, onun *eidos*, *idea* olarak *ousia*'sıdır. Kant'ta bu biçimsellik, insan düşüncesinin doğasında bulunan kategorik anlama olanağıdır. Ancak bu olanak şeylerin deneyimden gelen görüngüleriyle içeriklendirilmedikçe gerçekle ilişkili değildir. Heidegger, Kant'ın, *her kim bir şeyin var oluşunu, (extantness'ını) yadsırsa, o şeyi tüm yüklemeleriyle yok etmiş olur* (Heidegger 1982, s. 310) derken, var olanın *extant* olarak ilineklere ilişkisinin belirlendiği bir pozisyonda bulunmasının boş olduğunu vurguluyor. Kant açısından bir şeyin *idea*'sının kendisi, yani, tarifenin tarifeliği, vapurun vapurluğu, iskelelerin iskeleliği gibi tümellerin birbirleriyle aynı biçimsel kapsayıcılık altında, bir başka deyişle en geniş kapsayıcı evrensel olan varlığın kendisinin altında birliktelikleri de söz konusu değildir. Bir tarifenin vapurla, iskeleyle, denizle ilişkisini kuran, bu ilişkiyi tikel parçaların gerçekliğini aşan bir bütünsel yapı olarak anlamlandıran aşkınsal özne, yani algının aşkınsal birliğidir. Bu anlamda deneyimde, sanki biz bir vapur tarifesiyle ilişkiye giren bir alet olarak zaten kullana-gelmiyoruz, onu düşüncemizin karşısında bir nesne, *Gegenstand* olarak kavriyoruz gibi düşünürüz. Bir vapur tarifesi, iskele ve vapurun gerçekte ne olduğunu, biz her birini ayrı ayrı algılayıp, bu algıda verilen gerçekliği aşan tek şey olan algının aşkınsal birliği sayesinde ilişkiyel biçimde kavriyor, kuruyoruzdur.

şey oluşudur. Şeyler, bizim nasıl yaşadığımızı, var olduğumuza bağlı olarak anlamlıdır.⁴

Heidegger'in Kant'a göre bir tarifenin ne olduğuna ilişkin getirdiği farklı anlayış, bir şeyi bilgi bilimsel değil, yaşam dünyasında varoluşumuzun gereksinimlerini karşılamaya dönük anlamamızdır. Böylece şeylerin nasıl olduklarını, öncelikle bilgi bilimsel anlayışla olduğu gibi öznenin karşısında duran nesnelere tasarımlarını zihnimizdeki kategorik şema içinde belirleyerek anlamıyorduk. Şeyleri kategorik olarak anlıyorduk ancak kategoriler *ilk önce*, yaşamdaki arzu ve gereksinimlerimizi gidermek amacıyla yönelişimizde karşılaştığımız formlardı. "Kategoriler icat ettiğimiz, ya da mantıksal bir şema olarak bizde bulunan şeyler değildirler; aksine onlar, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeylerdir*".⁵ Bir şey, bir kategorinin "içinde" düşünüldüğünde, bu boş pozisyon, kategorik ilişki kurmanın mantıksal formalizmi değildi. Heidegger, Kant için boş pozisyon, hiçlik olarak bilinemez bırakılan kendi içinde şey kavramını, yaşam pratiklerimizde yöneldiğimiz şeylerle kurduğumuz *el altındalık* ilişkisi sayesinde yeniden düşünmemizi sağlar. Kategoriler, yaşamda amaçlarımızı gerçekleştirmek için farkında olmadan kullandığımız işlevsellik anlamında var olurlar. Bu varoluşlarının tümlük olarak düşünebileceğimiz kendisi, yani varoluşun kendisi de, en geniş ve ilksel kategori olan varlıktır. Aristoteles'teki "*to ti en einai*" "her ne (olmuş ise) ise o olmak" anlamındaki varlık, bu anlamda önsel, şeylerin içinde (işlevsel) olduğu bir yapı olarak düşünülebilir. Heidegger için, Kant'taki varlığın boş pozisyonu, kategorik ilişki kurmanın mantıksal formalizmi, "*yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler*"in işlevsel, el altındalık, kendini sunuşunun yapısı olarak varoluşun kendisi demektir.

Varoluşun kendisi, ontolojik, önsel bir yapıdadır. Bu, zamanın Kant'taki öznedeki önsel saf görü olarak bulunan pozisyonunun, henüz biz şeyleri algılamadan önce kendi içinde içerdiği şeyleri bize kullanımımız için sunan bir varlık gibi düşünmemiz sayesinde. Bu nedenle varoluşun kendisi, yani varlığı zaman demektir. Böyle baktığımızda şeyler, biz onları nesne olarak düşünüp anlamlandırmadan önce, bize elverişli aletsel kullanım yapısı içinde, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler* olarak sunulmuşlardır.

Bu Tarifenin Tarifeliği İşlevselliğindedir

Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesi de bu anlamda bir şeydir. Aslında, bir şey, bir tarife değildir. Bir başka deyişle, Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesi, öncelikle, "bir şeydir" önermesi ile küçük, üzeri yazılı, Beyaz renkli bir kâğıt özelliklerini önce zaman ve uzam formlarında algıladığımız, sonra da bu özellikleri zihnimizdeki kategorilerde bir araya getirip ilişkilendirerek belirlediğimiz, *Vorhandene* olan bir tarife değildir. Ruhi Bey'in elinin altındaki vapur tarifesi, kullanışlılığında, Ruhi Bey'in güttüğü amacı için işe yarayan bir alet olarak işlev gören *bu tarife* olarak anlamlıdır. Ruh Bey tarifeye bilinçli bir

⁴ "Dasein, günlük yaşamın akışı içinde neler yaptığı, nasıl yaşadığıdır. "Günlük yaşam, *Alltäglichkeit*, Dasein'in yaşamı boyunca kendisine baskın olan varoluşun belirli bir *nasıldır*." (Heidegger 1995, s. 370).

⁵Heidegger, M. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2001, s. 66.

farkındalıkla bakmaz. Biz de, sözgelimi bir çivi çakmak için elimizin altında bulunan bir çekice bilinçli bir bakışla bakmayız. Elimizin altında bulunan bu çekiç, bizim için herhangi bir çekiç değildir. Bu çiviyi, bu tahtaya çakacağımız belirli bir çekiç, *bu çekiçtir*. Ruhi Bey için bu tarifenin anlamını, bir aleti, sözgelimi bir çekici elime alıverişimde, amacımı nasıl gerçekleştireceğimi bilinçli bir halde hesaplamıyorken, bir işe, sözgelimi çivi çakmaya dalmış ve kendimi bir şeyin olması beklentisi içinde kaptırmışken deneyimlediğim bir hâl olarak düşünmeliyiz.⁶

Bu tarife, Ruh Bey için Heidegger'in aletsel karakter, *Zeugcharakter* dediği anlamda işlevsellik taşır. Bir aletin alet karakterinde olması, Heidegger için onun *bu alet* anlamında belirlenmesine yol açan *işlevsellik*, (*Bewandtnis*) ile olanaklıdır. Söz gelimi bir çekicin alet olarak *işlevini* yerine getiriş biçimi, işlevini yerine getirişinin yer aldığı bağlamda ne amaçla kullanıldığıdır. Bir şeyin işlevine... *için* (*Wozu*) anlam verir. Bu nedenle bir çekicin anlamı, ne olduğu, onun nasıllığı, çekiçlemek için kullanışlı oluşudur. "Alet, ... *için*'dir".⁷

Bu nedenle bu tarife, herhangi bir tarife değildir. Biz bu tarifeye bakarak, sözgelimi Kadıköy'den Sirkeci'ye gitmek amacını güderiz. Bu amacımıza yönelik, *bu amacımızı* güdererek *bu tarife*ye, elimizin altındaki bir alet olarak yöneliriz. Bu el altında buluverdiğimiz tarifenin bize yakınlığı, mesafesizliği, uzamsal bir yakınlık değildir. Bu yakınlık, aşağıda belirteceğimiz gibi, işlevsel oluş, kullanışa uygun oluşun zamansal yapısının sunduğu bir yakınlıktır. Bu zamansal yapı, aşağıda tartışacağımız gibi, ontolojik karakterdedir.

Tarifenin Tarifeliği El Altındalık, İşlevsellik İlişkisinde

Bir şeyin, *bu alet* anlamında belirlenmesine yol açan *işlevsellik*, (*Bewandtnis*), onun diğer aletlerle işlev görüşüyle birlikte aynı *işlevsel alet oluş* bağlamında, *ilişkisinde* (*Zeug-Zusammenhang*) anlamlı olması demektir. Şeyler bu bağlamda (*Ding zusammenhang*) şeydirler; alettirler.⁸ Söz gelimi, bir kalem ya da dikiş iğnesi yalnızca yazdığımız ve dikiş diktığımız, *bu dikiş iğnesi* ya da *bu kalem* olarak bağımsız aletler değildirler. Onlar *bu oluş*⁹ anlamında, *aynı*

⁶ Almanca *Verstehen* sözcüğü, sözlük anlamında anladığımızda, bir şeyin önünde durmak, onun başında durmak, onu yönetip belirleyecek biçimde karşımıza almak anlamına gelir. Heidegger de bu sözlük anlamını belirtmekle birlikte, *Verstehen* yüklemine aynı zamanda *er versteht sich darauf* anlamında, Türkçe, *bu işten anlar, bu işi becerebilir, nasıl yapacağını bilir* anlamlarına geldiğini, teknik bilgi, beceri sahibi olmak anlamında da kullanıldığını söylüyor (Heidegger: 1982, s. 276).

⁷ Heidegger, M. *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982, s. 292. (Bundan böyle: Heidegger: 1982)

⁸ Heidegger: 1982, s. 163; Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt, 1975, s. 414. (Bundan böyle Heidegger: 1975).

⁹ Heidegger, *Metafizğe Giriş* dersinde Aristoteles'in *ousia* kavramının dünyada olan şeylere *tode ti*, *bu oluş* olarak eşlik ettiği söylüyor. Böylece burada, elimizin altında olan şeylerin burada oluşlarının ortaklığı, *logos'un* tümlük, bir aradalık, ortak tümel kapsayıcılık anlamında *ne oluş* demek olduğuna göre, *ne oluş*, *logos* anlamında *ousia*, *bu oluş*'un kendisi olarak *burada oluş*, *Dasein* demektir. Yani Heidegger'e göre, Aristoteles'in *tode ti* kavramı, *bu oluşun*, *ne oluş*'un zamansal yapısına dâhil olarak burada olan şeylerin aletselliğinde yansımaları sağlıyordu.

zamanda ontolojik bir yapının içinde, bizim yapıp etmelerimizin bütünlüğüne ait, bu bütünlük içinde ve diğer aletlerle ilişkilidirler.

“Bu geniş ontolojik anlamda köprüler, sokaklar, sokak lambaları da alet olarak şeylerdir. Biz bu varlıkların tümüne *el altında olan şeyler (das Zuhandene)* diyoruz. Burada asıl olan, el altında olan şeylerin en yakın mesafede bulunmaları, uzamsal, elimizde mevcut bulunan şeylerden (*Vorhandene*) daha yakın olmaları değildir. Onları el altında yapan, günlük yaşamın içinde ve günlük yaşam için birbirleriyle, kendi ağları içinde ilişkisel oluşlarında (*Zeugzusammenheit*) kullanışlı olmalarıdır.”¹⁰ Bu ilişki 3 boyutlu olmadığı için, uzamsal bir limitle birbirinden farklı yerlerde duran şeylerin ilişkisi değildir. Bu ilişki, zamansal yapısıyla saf olarak ilişki demektir.¹¹ Bu saf ilişkisellik, işlevsellik ilişkisinin kendisi (*Bewandnissbezüge*), ontolojik bir yapı olarak aletleri içerir. Şeyler epistemolojik şematizmin değil, bu işlevselliğin ontolojik yapısının, yani saf, zamansal işleyiş içindeki ilişkisellik içindedirler.

Yani Ruhi Bey’in baktığı tarife, vapurla, Ruhi Bey’in gitmeyi planladığı yerle, iskelenin babalarıyla ilişkisel bir bütünlük içinde bulunur. Bu tarife, el altında bir şey olarak bize bu ilişkisel tümlüğün ontolojik yapısında sunulur. Biz bu tarifeyi uzamsal bir nesne olarak karşımızda duran 3 boyutlu pozisyonunda algılayıp bilmeden önce, o bizim amacımızı güderken yönelişimizde zaten bize zamansal olarak sunulmuştur.

Bu noktada şunu düşünmeliyiz. Bu tarifinin işlevsel oluşu cins, işlevsel oluşun kendisi de tür olarak görüldüğünde, Heidegger düşüncesindeki kategorik biçimselliğin içinde barındırış olanağı, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler* olarak bize en üst, en geniş kategori olan varlığın kendisinin de sunulduğu demektir. Böyle düşünmemizin nedeni, şeylerin tür-cins ilişkisini *cogito*'nun aşkınsal pozisyonu sayesinde bir araya getirişi değildir. Bunun nedeni, zamansal bir-aradalığın katmanlı yapısı ve katmanları arasında, limitin uzamsal değil de sayısal olması sayesinde, geçişliliğin birliktelik, bir-aradalık, tümlük olanağı demek olmasıdır. Bu birliktelik, tür-cins ilişkisinin zamansal-ontolojik yapısı sayesinde.

Şeylerin bizim her gün karşılaştığımız *neligi* onların aletsel yapısında betimlenir. Bir şeyin bu özsel karakteriyle oluş *biçimine (Weise)*, alete (*Zeug*), biz *elimizin altında bulunuş (Zuhandensein)*, ya da el altındalık, (*Zuhandenheit*) diyoruz. Bu oluş biçimini, elimizde bulunan, ekstant (*Vorhandensein*) oluş biçiminden ayırıyoruz (Heidegger 1982, 304; 1975, 432).

¹⁰ Heidegger 1982, s. 292; 1975, s. 414.

¹¹ Heidegger'e göre de fenomenoloji, bir tamamlanma, kapanma anlamında değil, zamansallığın ekstatik yapısının açıklığı olarak düşünülmelidir. Zamansallığın kapsayıcı biçimselliği ve öncüllüğü, insanın içinde olduğu dünya ile ilişkisidir. Bu ilişki olarak ilişki, öznenin nesnelere bilimsel bir kesinlikle anlaması için karşısına alışı da önceleyen ve içeren bir tümlüktür. Bu tümlük, *logos*'un bir aradalığını düşünmemizin olanağıdır. Bu ilişkide şey, kendisini olduğu gibi, kendi içinde şey olarak açar; varlık olarak, gerçek olarak sergiler. Bu sergileyişinde şeyin şeyliği, varlığı, var olan her şeyin ortaklığı olan varoluşta, gerçeklik kipiyle (bu kip, *Wirklichkeit* anlamında, aktüel gerçekliği aşan ve olanağın açıklığını da yansıtan bir gerçeklik demektir) kendisini açar (Heidegger: 1982, s. 48). Heidegger bu açıta fenomenolojiyi, görünümün (*phenomenon*) bir şeyin kendisini göstermemesi olarak anlaşılmasına (Heidegger: 1995, s. 51/29) karşın, *phainomenon* anlamında *phainesthai* olarak Inwood, M: *A Heidegger Dictionary*, London: Blackwell Philosopher Dictionaries Ser. s. 159) kendisini kendisinde gösteren anlamında düşünmemizi öneriyor.

İlişkiselliğin Zamansal Yapısı

Bu zamansal-ontolojik yapı, ancak zamanın kendisindeki katmanlı boyutsallık ve kendisini kendisinden açan, sunan, ekstatik yapısında anlayabileceğimiz bir ilişkiselliktir. Zamansallığın kendisine özgü yapısı sayesinde, Heidegger'in, "Aslında gerçek anlamda *bir* alet diye bir şey yoktur"¹² dediği anlamda, *bu* tarife, *bu* iskeleye, *bu* halata, *bu* vapura, *bu* oluş olmanın ortaklığı içinde gönderme yapan (*Verweisen*) bir ilişkisellikte el altındadır. *Bu* tarife, *Vorhandene* olarak mevcut değildir. Ancak elimizin altında bulunuşu ve kendisini kullanıma sunuşuyla, ekstatik bir mevcudiyete geliştirir. *Bu* tarife, bir tarife olarak var değildir; diğer aletlere gönderme yapmakta oluşun zamansal sürekliliği ve amaçsallığı içinde, yani günlük yaşamın teleolojik-zamansal yapısı içinde varolur. Heidegger'in, el altındalık olarak el altındalığın kendisi, *Zuhandenheit des zuhandenen*, işlevsellik ilişkisinin kendisi, *Bewandnissbezügen*, aletsel birlik, tümlük *Zeugzusammenheit* diye adlandırdığı kavramlar, ontolojik-zamansal birliktelik demektir. Bu ontolojik zamansal yapı bizim, amaçlarımızı gütmemiz için yönelimselliğimizi önceleyen, gündelik yaşamda nasıl yaşadığımızı belirleyen teleolojik bir işlevsellik anlamındadır.

İşleyişe İzin Veriş ve Umuş Halinde Varlığı Anlayış

Bu teleolojik işlevselliği, öncelik zamanın kendisini kendisinden açan, sunan yapısında olduğu için, ancak bize sunulan bir şeyi anlar gibi anlayabiliriz. Bu anlayışa Heidegger, *işleyişe izin verme* (*Bewendlassen*) diyor. Söz gelimi çekiçlerken biz çekicinin bir şeyle işleyişine, çekicinin çiviye ve tahtaya gönderme yapan işleyişine izin veririz. Bu izin verişimizde, çekiç bu çekiç olarak var değildir ancak çiviye çakmak için işleyişinde, işlevini yerine getirişinde var olur. Biz çekice, Ruhi Bey'in tarifeye baktığı gibi görmeden bakar, el yordamıyla anlarız. Onun, yani bu çekicinin, aletsellik ilişkisinde, *bir şey için işleyişin kendisini de* bekler, umarız; bu beklentimizde, *bir şey için oluşun* ancak *bir şeyle birlikte* oluş demek olduğunu akılda tutarız.

İşleyişe-izin-veriş, *çinde* işleyişe izin veriş olarak her zaman, aynı zamanda, 'bir şeyle *birlikte* işleyişe-izin-veriştir'. *Bir şeyle oluş*, var olduğu her seferinde *bir-şey-için* tarafından belirlenir. Bir-şey-için'i *umuşta*, bir-şeyle-birlikteyi akılda tutar, göz önüne alırız. Bu göz önüne alışı, biz önce aleti alet olarak, onun işlevsellik ilişkisinde anlarız. İşleyişe-izin-veriş, yani bir aletin işleyişine, işlevselliğine olanak veren işleyişi anlayış, aletin bu belirli alet olarak mevcudiyete geliş olduğunu akılda tutarak ummaktır.¹³

İşleyişe izin verişte işleyişin kendisinin de mevcudiyete gelişini deneyimleriz. Bir aletin işleyişi işlevselliğin içinde kapsandığı için, işlevselliğin kendisi de zamansal yapısında mesafesiz birliktelik anlamına geldiği için, işlevselliğin kendisinin, yani el altındalığın kendisinin de, bir aleti kullandığımız zamanda, zamanın kendisi olarak *mevcudiyete gelmekte* olduğunu deneyimlemekteyizdir. Bir başka deyişle, aletin el altında aletsellik ilişkisinin

¹² Heidegger, M. *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, s. 97. (Bundan böyle Heidegger: 1995).

¹³ Heidegger: 1982, s. 293.

içinde olması sayesinde, içeren, kapsayan zamansal biçimsellik anlamında varlık demek olan aletsellik ilişkisi, işleyişine izin verdiğimiz bu aletin işleyişine eşlik eder (*Sein-bei*). Aletin işleyişinde içinde olmakta olduğu *varlık da işleyişe izin verişimizde mevcudiyete gelir*. Biz burada, *bu şimdi*'de¹⁴ amacımıza yönelik iken, zamanın ekstatik ve katmanlı yapısı sayesinde, *şimdi*'nin,¹⁵ yani

¹⁴ Heidegger *şimdi* kavramını günlük yaşamda başkalarıyla birlikte anlamlı olan, başkaları için de aynı anlama gelen, kamusal, *Öffentlich* anlamında kullanır. Sözgelimi, *şimdi yemek zamanı, şimdi yatma zamanı* gibi...

¹⁵ *Şimdi, an*, hem bizim saydığımız şeyler olarak zamanın içinde, onu (zamanı) sürekliliğiyle oluşturuyor, hem de onu (zamanı) bölüyor. Demek ki *an, şimdi*, hem zamanın en küçük birimi gibi onu oluşturuyor, hem de onu artık-değil-şimdi ve henüz-değil-şimdi olarak bölmemizi sağlıyor. Bizim bir hareketi izlerken saydığımız *şimdi, her anın içinde farklı bir şimdidir* (Heidegger: 1982, s. 247). Her bir sayılan noktasını oluşturduğu geçişte *şimdi* farklıdır; ancak bununla birlikte *şimdi oluş, şimdi-lik* anlamında da aynıdır, kendisiyle özdeşdir. Aristoteles'in şu sözleri bu yorumun dayanağını oluşturuyor.

İmdi zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey. Onunla saydığımız şeyle sayılan şeyse birbirinden değişik. Nasıl devinim hep değişik ise, zaman da (ama zamandaş alınan her zaman noktası aynı, çünkü 'an', varlığı değişik olsa bile bir zaman ne idiye aynı; zamanı öncelik sonralığı açısından belirleyen de 'an'). 'An' bir anlamda aynı, bir anlamda aynı değil, hep başka bir şeyin içinde olduğundan değişik, (onun 'an' olması bu idi) hep 'an' olduğundan ötürü de aynı (Aristoteles *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.1997, s. 219b/20–25).

Heidegger bu özdeşlik ve farklılığın birlikteliğini, aynılığını, öz (*essentia*), nelik olarak kendisinde bulunduran, aynı zamanda da şimdiliğinde, şimdi oluşunda (*Jetztsein*) ötekilik (*Anders-sein*), var oluş (*existentia*), nasıllık olarak yine kendisinde bulunduran katmanlı bir yapı olarak görüyor. “*Şimdi* bir anlamda her zaman aynıdır; bir anlamda hiçbir zaman aynı değildir” (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 350). Bu şu demek: *şimdi*, biz zamanın hareket eden şey tarafından uzanarak geçilen (*durchlaufenen*) yerlerini izlerken saydığımız sayıdır. Yani, Aristoteles'in zamana sayısal bir karakter atfetmesinin anlamı, bizim hareketin içindeki geçiş olarak geçişi (*Übergang als solchen*) izleyip, bu izleyişimizde “*şimdi*” deyişimizdir (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 351). Ancak bu uzamsal görünen betimleme Heidegger için, Bergson'da olduğunu öne sürdüğü gibi bir noktadan diğerine uzanan bir zaman anlayışı anlamında düşünülmemelidir. Zamanın özdeşlik ve farklılığı bir arada bulundurduğu yapısı, içeriksiz biçim olarak saf sayısaldır ve uzamsal mesafe ile belirlenmeyen geçişliliğe sahiptir. Bu sayede, ilksel, saf biçimsel varlık, varoluşun önündeki pozisyonundan varoluşa sızabilir ve orada da varlıktan pay almayı sürdürebilir. Sayısal akış halinde zaman, hem başlangıç hem de başlangıçtan sonraya geçişi kendisinde barındırır. Bu kendi içinde tümlük, bir boyut olarak uzamı aşan bir geçiş olarak düşünülmelidir. Zamanın *şimdi*'nin kökeninde anlaşılabilir bu boyutu, kendi içinde şey karakterindedir; aynı zamanda, yani kendi içinden yansıyarak, günlük *şimdi* deyişlerimizde de bizim için olan, bize açık olduğu bir boyuttur. *Şimdi'nin kendisinin kökenine ilişkin sorun, şimdi'nin kökenindeki boyutun geçişliliği ve bu geçişliliği kendisini kendisinden açan karakteridir*.

Onun kendi içinde bir boyutu var; o henüz-değil ve artık-değil'e uzanıyor. Henüz-değil ve artık-değil şimdiye iliştilmiş, ona yabancı olan şeyler değil. Aksine onun tarafından içeriliyorlar. Bu *boyutsal içerik* nedeniyle *şimdi* kendi içinde *geçiş karakterine* sahiptir (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 351).

Şimdi'nin bu içsel bağlılığı, Heidegger'in yukarıdaki alıntıda söz ettiği içsel bağlılıktır. *Şimdi*'nin bu kendi içinde sahip olduğu özellik aynı zamanda onun kökeni, orijindir de. Böylece, *bizim dolayumsuz bir biçimde karşılaştığımız bir zaman olarak düşünüldüğündeki kökeni, zamansallıktan (zeitlichkeit) açığa çıkmakta, kendisini göstermektedir*. Bu alıntı, “*şimdi*'nin kendi kökeni, orijini kendisinin özsel doğasına aittir” düşüncesini açıklıyor.

mevcudiyetin kendisine, yani mevcudiyete gelişin kendisi olan zamana, yani varlığa doğruyuzdur. Bu amacımızı güderken bir şeye doğru olmanın, bir amacı gütmenin, yani *bu oluşun* kendisine de doğruyuzdur. *Bu oluş ve ne oluş (ne oluş bu oluşun* kendisi, yani ne olduğu demektir) zamansal birliklikleri sayesinde aynı zamanda varoldukları için de, aynı zamanda *ne oluşa* doğruyuzdur. *Bu oluşun ne oluşla* aynı zamanda olması, bu alete, bu tarifeye yöneldiğimiz zamanın, aynı zamanda, yani kendi katmanlı yapısı sayesinde kendi içinde zamanın kendisine (işlevsellik ilişkisinin kendisine) yönelmiş olduğumuz anlamına gelir. Yani biz, bu alete yönelirken varlığa (zamana) da doğruyuzdur. Bu nedenle, bir şeye doğru oluşumuzun aynı zamanda bir şeye doğruluğun kendisine de, yani el altındalığın kendisinin zamanın kendisi olarak *mevcudiyete gelmesine de* doğru oluşumuz olduğunu akılda tutup ummalıyız. Bizim varlığı ummamız, onu beklememiz, onun bizim işlevsel yönelişlerimizde gizil, yani olanaklı olarak örtük kalışını değiştirmez. Ancak, varoluşun kendisi olan nasıllığımızda neliği, yani varlığı yine de umarız.¹⁶ Bir şeye doğru oluşumuzda, bir amacı güttüğümüzde, aynı zamanda varlığa doğru olmamız, onu gütmemiz, yani onun çobanı olmamız demektir. Beklenti ve ummanın Dasein'in temel yapısı olması bu nedenledir.

Bekleyiş, Umma, Varlığı Anlayış Hâli

İşleyişe izin verişteki varlığı umma hali, bir tür el yordamının muğlak, belli belirsiz varlığı anlayışıdır.¹⁷ Bu anlayış halindeyken alete alet olarak

Şimdi'nin kendi içinde geçiş oluşu, hem (*essentia*), nelik, hem de (*existentia*) nasıllık olarak, yine kendisinde bulundurduğu içsel bağlılığındaki açılış halinde varlığın kendisi olması anlamına gelir. Heidegger'in buradaki orijinalliği, zamanın geçişini günlük yaşamımızdaki nasıllığımızda farkında olmadan, günlük amaçlarımızı güderken zaten duya-geldiğimizi, zamanın sayısal geçişliğinin günlük yaşamımızdaki amaçsal yönelimlerimizdeki bir ufuk olarak önümüzde uzandığını düşünmesidir.

¹⁶ Bekleyişimiz, bu deneyimde *bir-şey-için* beklenti içinde oluşumuz, bilinçli bir öngörme hali olarak anlaşılmalıdır. Bu öngörmeyi, yansıtma olarak, Heidegger'in *Werfen*, fırlatılıp atılmışlığımız sözcüğünden gelen, *Entwerfen*, tasarlama, planlama, geleceğe ilişkin yansıtım yapma sözcüğünde kast edildiği gibi anlamalıyız.

¹⁷ Heidegger için *varlığı anlayış (Seinsverständnis)*, kavramsal olarak kavrama (begriffen) değil, dünyada-oluşun bir belirlenimidir. Bir edim ve bu edimin sonucunda anlamının gerçekleştirilmesi olarak anlayışı, bir biliş (*Arten*) diye düşünebiliriz. Biliş, *şeylere yönelim (Verhalten zu Seiendem)* demektir (Heidegger: 1982, s. 274; 1975, s. 391). Felsefi açıklama olarak bu bilişsel yönelimin varlıkla bir ilişki olduğunu göz ardı etsek bile, bilişi, yalnızca felsefi açıklamayı değil, tüm yapıp etmelerimizi, pratik ve teknik alış verişlerimizi de kapsayan bir anlamda düşünebiliriz; çünkü sonuçta şeylerle ilişkilerimizde, alışverişlerimizde de şeylere yönelim halindeyiz. Şeylere olan tüm yönelimlerimizde, ister teorik olsun ister pratik ve teknik olsun, varlığı anlayış zaten içerilmektedir. Bu nedenle Heidegger, anlayışın Dasein'in temel belirlenimi ve kendisini anlayışı olduğunu, bu anlamda anlayışın var oluşun temel belirlenimi olduğunu öne sürüyor. *Var oluş ve anlayış özsel olarak birbirini içerir* diye yorumlayabiliriz bunu. "Var olmak, özsel olarak, yalnızca anlamak değilse bile, anlamaktır" (Heidegger 1982, s. 276) diyen Heidegger, noetik görünün şeylerin (*Vorhandene*) özlelerini kavramak için dünyada oluşun içinde oluştuğunu belirtir. Heidegger'e göre, apriori görü bile, dünyada oluş ve kendini açış olarak varlığın yapısı tarafından öncelendiğine göre, varlığı el yordamıyla, belli belirsiz anlama fenomenolojik saf-görünün yerine geçer. '*Görü*' ve '*düşünce*', her

yönelmiş değildir. Bu anlayışında tarife ya da çekiç *Vorhandene* anlamında var değildir. “Bunun yerine, -bir aletle-¹⁸ meşguliyetimde işlevsellik ilişkisinin kendisinin (*Bewandnissbeüßen*) içinde hareket ediyordumdur.”¹⁹ *Bu tarife ve bu çekiç de, ilişkinin kendisi olan yapıda, zamansallığın kendisine özgü yapısında bir şey için oluşun kendisinin cinsi gibi düşünülebilir. Ben bu çekici kullanırken, zamansal-ontolojik yapının katmanlı ve ekstatik boyutsallığı sayesinde, bu cinsi içeren ve kapsayan türle, yani en evrensel kavram olan varlıkla, (işlevsellik ilişkisi olarak bir şey için oluşun kendisi) birlikte hareket etmekteyimdir. Bu birlikteliğimde, işlevsellik ilişkisinin kendisine, bir şey için oluşun kendisine izin vermiş, onu kabul etmişimdir. Bu kabul edişimde, varlığın varoluşa gelişini umar, bu amacı da, farkında olmadan, el yordamıyla güderim. Varlığın kendisini açışına izin vermiş bir halde, teleolojik bir işlevsellik ilişkisinin tümlüğü olarak kendi içinde şey olan varlığı anlayış halindeyimdir. “El altındalık şeylerin ‘kendi içlerinde’ ontolojik-kategorisel olarak betimlenebileceği bir yoldur.”²⁰ Dolayısıyla bu tarifenin kendi içinde şey, (*Dinge an sich*) olarak varlığı ve diğer şeylerin varlıklarıyla ontolojik boyutta birlikte varoluşu, yani varlığın kendisi olarak varoluşu, onun işlevini yerine getirişindedir. Bizim işleyişe izin verişimiz, *Bewendlassen*, aynı zamanda varlığa, varoluşun kendisine izin veriş, *Seinlassen* demektir.*

Ruhi Bey Neyi Umuyor, Neye Yöneliyor?

Ruhi Bey vapur tarifesine baktığında, onu modern bir öznenin karşısına aldığı bir nesne olarak görmez. Bu anlamda ona görerek bakmaz. O, ilk bakışta herkes gibi tarifeye amacını gerçekleştirmek için elinin altında, kendisi için işlevsel bir alet olarak yönelmiş görünür. Fakat otel kâtibinin dediği gibi, aslında tarife ile bir yere yetişecek değildir. Pencereye yanaşır; elinde tuttuğu vapur tarifelerini, at yarışı listelerini pencereden sızan ışığa tutar. Ruhi Bey bu listelerle, tarifelerle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Amacı at yarışlarında kazanacak atı öngörerek ona bahis oynamak, para kazanmak, zengin olmak mıdır? Ya da amacı, tam saatinde bir vapura yetişmek, önceden belirlenmiş önemli bir randevuya gitmek midir? Ruhi Bey geleceğe ilişkin plan yaparken ne umuyordu? Sözcülemi, Eminönü’nden Kadıköy’e gidecek olan 15.45 vapuruna yetişecek olsaydı, bu yolculuğun tarifedeki planlanmış formuna dikkatle, görerek bakar, bu vapura yetişme amacını gerçekleştirmek için zamanında yola çıkmayı planlardı. Bu durumda, günlük yaşamın gerektirdiği pratik bir etkinlik olarak amacına yönelik bir beklenti ve plan içinde olurdu.

Şiirin bütününe baktığımızda, Ruhi Bey’in hiç de amaçların peşinden hırsla koşan ve zengin olmayı uman biri olmadığını anlıyoruz. Otel kâtibinin

ikisi de anlamadan türemişlerdir ve zaten uzak, soyutturlar; (Heidegger 1995, 146-147). Almanca *Verstehen* sözcüğü, bir şeyin önünde durmak, onun başında durmak, onu yönetip belirleyecek biçimde karşımıza almak anlamına gelir. Heidegger de bu sözlük anlamını belirtmekle birlikte, *Verstehen* yüklemine aynı zamanda *er versteht sich darauf* anlamında, *bu işten anlar, bu işi becerebilir, nasıl yapacağını bilir* anlamlarına geldiğini, teknik bilgi, beceri sahibi olmak anlamında da kullandığını söylüyor (Heidegger: 1982, s. 276).

¹⁸ *Bir aletle* sözlerini ben ekledim.

¹⁹ Heidegger: 1982, s. 293; 1975, s. 416.

²⁰ Heidegger: 1995, s. 72.

sözlerinden de Ruhi Bey'in ışığa tutarak baktığı tarifeler ve listeleri böyle analitik bir yaklaşımla anlamaya çalışmadığını görüyoruz. "Pek anlayamam. / Şu var ki, kendiyile eğlenir gibi sorar."²¹ Ruhi Bey gerçekten vapura ya da uçağa yetişecek değildir. Elinde tuttuğu vapur tarifelerine, at yarışları listelerine bakarken, her zaman loş olan otelin ışımayla aydınlanarak, nasıllığını, belirsizliğini, loşluğun aydınlık ve karanlık arasındaki, bir başka deyişle henüz değil ve artık değil arasındaki uzanışını bir sonuca ulaştırmaya çalışmaz. Bakışında onları görmez bile... Otel kâtibine göre: "Görerek bakmıyordur ki, bir şeyler anlasanız".²²

*Nemli bir havlunun bırakılışı gibi
Çöker bir iskemleye sonra
-Çoğu zaman böyle yapar-
Sokağa bakar aralıksız
Öyle bakar ki, sokakta bir şey olmuş sanırsınız
Sanki bir cinayet işlenmiş, biri parasını çarptırmuş
...
Oysa işte Ruhi Bey
Görerek bakmıyordur ki bir şey anlasanız.*²³

Abhandenen - Abwesenheit

Ruhi Bey'in tarifeye bakarken onu görmemesi, o tarifeye göre kalkacak bir vapura yetişerek gerçekleştirecek olmanın yönelimi içinde olmaması nedeniyledir. Elinin altındaki *bu* tarife, *Zuhandene* olarak işine yaramayacaktır. Tarife, bu tikel tarifenin el altında işe yaramaması sayesinde, *bu oluşu* aşan neliğin, ne oluşunun, tarifeliğin kendisini anımsatır. Ruhi Bey, bu tarifenin, *Abhandene*, yani el altında olmayan bir şey olarak işlev görmemesine gülümseyerek, kendisiyle dalga geçer gibi izin verir. Heidegger, el altındalığın kendisinin şeylerin "kendi içlerinde" ontolojik-kategorik olarak anlaşıldığı yapı olduğunu söyler.²⁴ Ruhi Bey, *Dasein*'in anlamının zamansal yapısında umursama, *sorge* olduğunu hiç unutmamış, günlük yaşamın telaşında bir şeye doğru oluşun kendisinin gizli ontolojik yapısını hep akılda tutar gibi, yöneldiği şeylerin bu yapının yansıması olduğunu akılda tutar gibi gülümser. Böyle yaparak, el altında olmayışta el altındalığın kendisini, işlevsellik ilişkisinin ontolojik yapısını hiç unutmadan, sürekli anımsar. Bu ontolojik yapının anlamı

²¹ Cansever: 2001, s. 52.

²² Cansever: 2001, s. 52.

²³ Her zaman gittiği meyhanenin patronu da Ruhi Bey'in saatle, hatta zamanla işi olmadığını anlatır:

*Sonra bir cep saati vardır, arada çıkarıp bakar
Ama bilirim saatle filan işi yoktur
Zaten zamanla da işi yoktur ki Ruhi Bey'in
Hep aynı elbiseyi giyer
Yazın ceketini çıkarır
Kravatı ip gibidir, incedir (Cansever: 2001, s. 32).
²⁴ Heidegger 1995, s.101.*

bir şey için oluşun kendisi olduğuna göre, Ruhi Bey, el altında olmayışa izin verişinde, varlığın kendisini olmayışında açışına, eksikliğini duyuruşuna izin veriyor demektir. Yöneldiği tarifenin kendisinin işlevini göz ardı ederek, onu görmeyerek, Heidegger'in *absehen* dediği anlamda bir görüyle, işlevsellik ilişkisinin kendisinin mesafesiz bir yakınlık olarak kendisini duyuruşuna izin verir.

Yukarıda söz ettiğimiz gibi, işlevsellik mevcudiyete geliş demekse de, bu eksatik bir varoluştur. İşlevsellik var değildir ancak, tıpkı bir elma da meyvenin olmaması gibi, yokluk, hiçlik olarak varolur. Bir tarifenin *kendi içinde* varlık olarak, yani nelik, *washeit* olarak işleyişine izin verişimiz, ancak tarifenin işe yaramaması, işlevini yerine getirememesi, amacımıza dönük yönelimimize bir engel çıkartmasıyla olanaklıdır. Bir tarifenin işe yaramaması dolayısıyla mevcudiyetinin eksikliği (*Abwesenheit*) bize, el altındalığın kendisinin tümel bir olanak anlamında eksikliğini hissettirir. Heidegger için el altında olmayış bize, bir aletin bozuk olması, işimize yaramaması, ya da basitçe eksik oluşu²⁵ nedeniyle deneyimlenir. El altında olmayış, elverişli olmayış, tam anlamıyla bir yok oluş değildir. Eksikliğinde de bizim umursamamızın ufku içinde duran hiçliğin kendisi olarak varolur. Hiçlik, varlıkla aynı zamansal geçişlilik yapısının içinde birlikte duran ontolojik bir boyut olarak önümüzde uzanan, bizi çağıran bir yol gibidir. El altında olmayışın hiçliği, bizim yönelimselliğimizdeki sekteye uğrattıcı, çarpıcı, *Auffälligkeit*, bir engellenişe, *Aufdringlichkeit*, uyumlu olmama, karşı çıkma, yoldan alıkonmuşluk duygusuna, *Aufsässigkeit*, endişeye, *angst*, Kieerkegardçı trajik, dehşetli bir hiçlik deneyimine yol açar. “Dasein şu anlama gelir: Hiçin içine bırakılma”.²⁶ Heidegger içine bırakılmış olduğumuz Hiçin, varoluşun kendisinin tümlük olarak anlamı olduğunu, günlük yaşamdaki engellenmemiş, akıp giden varoluşumuzun ancak hiçin hiçmesiyle, *das Nichten des Nichts*, yüzleştığımız korkuda, kaygıda açığa çıkabileceğini, bize yakınlaşacağını söyler.²⁷ Varoluşun içinde kaybolup gitmiş olduğumuzu, el altındalığın kendisi, işlevselliğin kendisi demek olan varlığın içinde barınmadığımızı, bu yoksunluk içinde yersiz yurtsuz *Unheimlich*, yabancı kaldığımızı hissederiz. Bu eksikliğin tamamlanması için hiçe izin vermeliyiz. Kendimizi ancak hiçbir yerde evde hissedemediğimizde her yerde evde olma olanağını ararız. Bir başka deyişle, ancak hiçin hiçmesinde duyduğumuz korku ve kaygının derinliği bize varoluşun varlığını, varoluşun her yerinin birbiriyle aynı olduğu zamansal birliğini, *evi* duyurabilir. Bu yersiz yurtsuzluğu gidermek, her yerde evde olmak için “özel bir şeyler yapmalı, önlem almalı, doğru bir çıkış noktası, *Ausgang*, bulup çıkmalı”, bu noktadan varoluşun tümlüğünün evine, “dünyanın dünyalığına erişmeliyiz *Zugang*”.²⁸

Ruhi Beyin bu eksikliği kanıksamış, kabullenmiş ve ötesini ummayan bir yönelimsellik içinde olduğunu görüyoruz. Kâtip de Ruhi Beyi betimlerken onu, “yolunu şaşırılmış bir böcek gibi”, “topundan boşalan sarı kurdele gibi”, “sapından eğilmiş bir çiçek gibi” hafif yönelimler içinde anlatır. Ruhi Beyin bu

²⁵ Heidegger 1995, s.74.

²⁶ Heidegger, M. (2009) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları s. 38. Bundan böyle Heidegger 2009.

²⁷ Heidegger 2009, s.38.

²⁸ Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

kendiliğindenlik ve hafiflik olarak betimleyebileceğimiz yönelimselliği, bir şey için varoluşumuzu, yani nasıllığımızı kanıksamış oluşunu gösteriyor. Ruhi Beyin nasıllığı, yeknesak, yaşamın sürekli yinelenen biçimsel ritmindeki farksızlığı yansıtır.²⁹ Ruhi Bey, vapur tarifesindeki saatle belirlenmiş bir amaca doğru değil, bu amacın içinde bulunduğu, *amaca doğruluğun kendisine* yönelik oluşun, varlığın tümlüğüne doğru oluş olduğunu anlamadan bilmekte, bu kuşatıcı, her şeyi içine alan yapının kendi ölümüyle sınırlanan sonsuz bir yineleme, yani zaman olabileceğini sezmektedir. Bu sezgiyi Ruhi Beyin kendi cenazesini izlerken söylediği, “*Ben Ruhi Bey Nasılım / Anladım anladım / Ve Şimdi iyi biliyorum artık nereye*”³⁰ dizelerindeki kanıksamışlığında, hiçbir dehşet, sarsılmışlık, trajik uyarılmışlık göstermeyen uyumunda görüyoruz.

Otelin kollayanı, umursayanı, yani çobanı olan kâtibin dediği gibi, *-otel her zaman loştur-*. Ruhi Bey bu loşluğun, aydınlıkla karanlık, gündüzle gece arasındaki farkın fark ediş olarak askıda kalışının sürekliliğinin, Platon’un *Bir* kavramındaki tümlük olmasını olanağını umursar görünmez. Umursamazlığını merak etmeme, meraksızlık olarak gösteren Ruhi Bey, çokluğun nasıllığının yinelenişindeki Bir’i göz ardı eder. Öyle meraksızdır ki, Heidegger’in meraklı olma hali için kullandığı, görmek için duyulan tutkuyu, *Lust zu sehen*,³¹ yine Heidegger’in görmenin diğer duyulardan daha öncelikli bir anlamı olduğunu Augustinus’a referansla anlattığı görüsel öncelikliliğinin Plâtoncu ışımaya ilişkisini bulanıklaştırır; otelin loşluğu içinde eritir. Ruhi Bey, kendi nasıllığının loşluğunu, nasıllığın kendisi olarak neliğin içindeki yeknesaklığa ve tekrara yansıtır. Ruhi Bey için *Hiçin hiçmesi* varlığın tamamlanmamışlığının endişesi değil, yeknesaklığın kabullenilmesi demektir. Ruhi Bey, Platonik güneşimsi kökenin yerine gölgede, loş ve belirsiz kalmayı, Heidegger’in önerdiği “özel bir şeyler yapmayı, önlem almayı, doğru bir çıkış noktası bulmayı” gülümseyerek boş verir. Işığın aydınlatıcılığını ve açığa vuran ışımalarını beklemez, ummaz. Ruhi Bey tarifinin el altında olmayışında, içindeki zamansal süreler hiçbir anlama gelmediğinde, tam da bu nedenle, şimdilerin yeknesaklığının kırıldığı özel bir an’da, hiçliği, yani varoluşun kendisinin anlamını anımsattığında duymazdan gelir. Ruhi Bey, o sürelerin Kadıköy’den Bostancı’ya gidiş gibi belirlenmiş günlük yaşamdaki nasıllığımız demek olan süreler olmaktan çıkıp, şimdi’nin içsel boyutunun varlığı, yani zamanı yansıttığı bir anda, süre oluşun, zamansal oluşun saf ve yalın biçimselliği olarak göz almasını, ışımalarını görmez. O süreler nasıllık olarak yaşadığımız, birbirinden farksız süreler olarak kalırlar; Ruhi Bey de nasıl olarak kalır; ne olduğunu nasıllığının sonsuz yinelenmesi,

²⁹ Oysa Heidegger için, tam aksine, Dasein, *şimdi*’lerin yeknesak ardışıklığının ötesinde bir otantik anlayışa doğrudur. Böyle olabilmesi, varlığın günlük yaşamımızdaki yersiz yurtsuzluğumuzun (*Unheimlich*) sonunda kavuşacağımız bir yuva (*Heim*) olarak kendisini açışına, açık oluşuna bağlıdır. Dasein bu anlamda varlığın peşinde, onun kendisini açışının zamansal yapısının olanağındaki aynı zamanda, kendi olma olanağının peşindedir. Dasein için kendisi olma olanağı, (*Seinkönnen*), ardına düşme olarak, geleceğe doğru bir umma, beklenti içinde olmak demektir. *An*, varlığın kendisini mevcudiyete getirişi olarak şimdilerin yeknesaklığının kırıldığı bir ait olma, yuvaya dönme deneyimine açılır. Diğer Dasein’lerle ortaklığımız bu yinelemede, şimdilerin yeknesaklığında, zamansallığın kendisini kendisinden açışının bir olanağı olarak, farklı bir *şimdinin* bir *an*’da meydana gelmesi umududur.

³⁰ Cansever: 2001, s. 57.

³¹ Heidegger 2006, s.171.

loşluğun bengi döngüsü içinde bırakır. *Bir ara pencere camında kendime baktım / Baktım ki, ben Ruhi Bey / Nasıl olan Ruhi Bey / Daha nasılım* dizelerinde anlattığı gibi, nasıllığın içinde kalır; nasıllığı kollar. Neliği nasıllığın kendisinden ayıran kaygıyı duymaz; içeriksiz biçimin el altında olmayışta düşünülmesini trajik bulmaz; umursamaz. Heidegger'in Dasein'in temel yapısı dediği ve zamansallıkta temellenen umursama, *Sorge*, Ruhi Beyin belli belirsiz bir gülümsemeye, ince bıyıklarının altında kaybolan zarif, hatta soylu ama müstehzi, böylece aslında kibirli gülümsemeye örtülür.

KAYNAKÇA

- Aktok Ö. (2010) *Heidegger*, editörler: Metin Bal ve Özgür Aktok, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aristoteles, (2002) *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları.
- Aristoteles, (1997) *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristotle, *Metaphysics*, çev. David Ross, <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>.
- Aristoteles, (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Cansever Edip, (2001) *Şairin Seyir Defteri*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tubingen.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's 'Critique of Pure Reason'*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Mally, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Heidegger, M. (2009) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, London: Blackwell Philosopher Dictionaries Ser.

PLATON'UN SANAT KURAMININ DÜŞÜNSEL EVRİMİ

Emir ÜLGER*

ÖZET

Bu incelemede Platon'un sanat üzerine yapmış olduğu temel değerlendirmeler ve bu düşüncelerde var olan değişimler sanat felsefesi bağlamında analiz edilir. Düşünce tarihinde sistematik ve ontoloji temelinde geliştirilen ilk felsefi sanat kuramı Platon'un "mimesis" kuramıdır. Bu kuram, çoğu zaman basit bir taklit kuramı olarak bilinir. Bu incelemede Platon'a göre sanatın basit bir taklit olmadığı, mimesis'in belirli bir noktada sanatsal meydana getirme eylemini içerdiği fakat sanat ontolojisi açısından taklit olarak kaldığı düşüncesinin gelişimi analiz edilir. Platon'un Devlet yapılanmasında sanatın işlevinden metafizik güzele; kavramsal güzelden, matematiksel ve formel estetik düşüncesine kadar sanat düşüncesinin evrimi ve diyalektiği ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Sanat tarihinde Platon'un sanatı küçümsemediği ve sanatı basit bir taklit olarak gördüğü "mit"i yaygın olarak bilinir, fakat bu incelemede bu düşüncelerin haksız olduğu, aksine Platon'da sanatın önemsendiği ve her sanata yasak koymadığı gibi mimesis kuramının, sanatı ve sanatçının yaratım sınırlarını ve biçimsel estetik olanağını, geometrik ve matematiksel olarak geliştirebilme olanağına itici bir güç yaptığı gerçeğini tartışmaktadır. Platon, sanatı sadece bir taklit olarak görmez. Sanatsal yaratıma temel alınan matematiksel ve geometrik ilkeler sanatın temel kavramlarını oluşturur. Bu ilke ve yasalar günümüz modern sanat ve estetik alanında dahi varlığını korur. Bu noktada Platoncu paradigmanın sanatı matematikselleştirerek Mimesis kuramından, matematiksel sanata geçişinin de analizi yapılır.

Anahtar Terimler: Platon, Mimesis, Sanat Felsefesi, Estetik, Güzel

(Conceptual Evolution of Plato's Theory of Art)

ABSTRACT

Art and a philosophical theory based on art were first formed by Plato in the history of philosophy. His philosophy of art is positioned in the limitations of ontology and epistemology. Existent fundamental conceptual evaluations in Plato aesthetics are analyzed in a particular logical framework. The development of the idea that art is not a simple imitation and imitation includes the act of creating at a particular point but remained as an imitation for art ontology is analyzed. In Plato's state settlement, the evolution and dialect in the idea of art are comprehensively handled, even from the function of art to metaphysics beauty, and from conceptual beauty to the idea of Mathematical and geometrical harmony. At this point, it is highly stressed that most of Plato's ideas concerning with art still dominates and current principles of industry and design aesthetics have remained under the influence of Plato as he used mathematical and geometric laws.

Key Words: Plato, Mimesis, Philosophy of Art, Aesthetics, Beauty

* Başkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 15-28
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Temeller

Düşünce tarihinde sanat üzerine geliştirilen ilk felsefi kuram Platon tarafından oluşturulmuştur. Onun sanat kuramı, “*ontoloji ve epistemoloji*” sınırlarında konumlanarak önemli bir belirlenime sahip olmuş ve bir yönüyle ontolojinin diğer yönüyle epistemolojinin etkisinde kalmıştır. Platon, sanat için özel bir eser yazmamıştır. Birkaç diyalogu ve Devlet’in çeşitli bölümleri dışında sanat üzerine yazılmış özel bir metni yoktur. Fakat düşünceleri kendisinden sonra binlerce yıl kuvvetli bir etkiye sahip olacak bir kurama dönüşür. Onun sanat kuramı Yunan, Roma, Hıristiyan Ortaçağ, İslam, Rönesans ve Aydınlanma’ya hatta değişim geçirerek Marxist estetiğe kadar uzanan geniş bir etki alanına sahip olur.

Platon, sanatın felsefi değerlendirmesini yaparken ortaya bir “*sanat ontolojisi*” çıkar. Onto-felsefi değerlendirme ve sanat kuramının genel çerçevesi *idealist ve metafizik* bir temelde irdelenir. Platon, hocası Sokrates gibi “*bilme etkinliğine, ahlaka ve doğruluğa*” büyük bir önem verir ve saygı duyar. Bilgi ve bilme merakı, ona göre önemli bir erdemdir. Bu yüzden yapılan her etkinliğin bir bilgi taşıması ya da aktarması gerektiği düşünülür. Sanı bilgisinden çok ideanın doğru bilgisine yönelme her zihinsel etkinliğin temel amacı olmalıdır. Bu yüzden sanatta ve her tür yaratmada “*iyi-güzel ve doğru*”nun öncelikli olarak ele alınması gerekir. Kuşkusuz sanat alanında da “*iyi-güzel ve doğru*”yu temele almayanlar da vardır. Bu yüzden Platon’un “*şair*” olmaktan çok daha fazlasını yaptığını düşündüğü Homeros’un egemen gücüne karşı çıktığında; sanatı, akılsal bir sistem olan Devlet çatısı altında felsefenin bir alanı olarak ilk defa ele alışında da aklında bu epistemik ön kabul bulunmaktaydı.¹

Bu incelemede Platon’un sanat kuramında var olan şu tartışma konularını irdelemeye ve onlara cevap aramaya çalışacağım: Platon düşünce sistematüğinde sanat hangi ontolojik statüde konumlandırılır ve sanatsal yaratmanın doğası nedir? Bu ontolojinin yarattığı epistemolojik problemlere bağlı olarak sanat bir bilgi taşıyıcısı olabilir mi? Platon ontolojisi, zorunlu rasyonel adımları atınca sanatı kaçınılmaz olarak mimesis’e ya da zorunlu olarak taklitle mi indirger? Güzel, sanatın alanına nasıl girer? Hangi “*güzel*” (metafizik ya da duygusal) sanatın konusu olmalıdır? Sanat, neden Devlet gibi politik ve akılsal bir sistemi ele alan bir eserde tartışılır? Sanatın pedagojik işlevi nedir? Platon sanat kuramının nihai hedefi nedir? Sanat ve sanatsal yaratma doğası gereği mimesis’ten kurtulabilir mi? Formel ve geometrik yasaların sanatsal yaratmada temel kabul edilmesi sanatı nasıl bir sürece sokar? Mimesis kuramının kısıtlı yaratma olanağı, formel ve geometrik ilkelerin sanata temel kabul edilmesiyle mi aşılmalı istenir? Ve son olarak günümüz modern sanat ve tasarım estetiğindeki gelişmeler düşünüldüğünde matematiksel ve geometrik ilkelere bağlılık noktasında bu alanların hala Platoncu paradigmanın etkisinde olduğunu düşünebilir miyiz?

Güzel- Metafizik Güzel

Düşünce tarihinde güzeli kavramsal olarak ele alıp felsefi değerlendirmeye sokan ilk kişi Platon’dur. Bu güzel kavramından hareketle

¹ Bernstein J.M.,(1992) *The Fate of Art, Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge UK: Polity Press, s.1

yapılan düşünsel etkinlik bizi, metafizik güzele ve idealist bir sanat kuramına çıkarır. Fakat A.Baeumler “*Estetik*” adlı yazısında “*bir güzellik teorisini değil, ama bir sanat teorisini Aristoteles kurdu*” demektedir.² Bu düşüncede Tunalı’nın da belirttiği gibi Platon’a haksızlık yapılmaktadır. Çünkü “*güzel*” kavramını felsefi ve estetik açıdan derinlemesine ilk ele alan kişi Platon olduğu gibi aynı zamanda mimesis olarak bilinen sanat kuramının kökeni de yine ona dayanır.

Platon’a göre güzel nedir? sorusunun cevabını tek bir tanımla vermek zorluk taşır. Çünkü Platon genel olarak tek bir “*güzel*” tanımı kullanmaz. Örneğin *Büyük Hippias* (286a) diyalogunda güzel hakkındaki “*hazcılık ve yararcılık*” düşüncelerinin sentezi yapılır; Gorgias ve sonraki diyaloglarda “*iyi ve güzel birleşimine* gidilir; *Timaios*’da (87c) “*iyi olan her şey güzel*” olarak görülür; *Devlet*, Beşinci Kitap’ta “*yararlı olan, güzel*” olarak kabul edilir; *Symposium*’da ise “*her şey tek başına ne güzel, ne çirkin, gerçekleştirilme biçimine göre güzel ve ya çirkin*” kabul edilmiş; yine *Devlet* Beşinci kitapta “*bir davranış iyi ve doğru olarak yapılmışsa güzel*” olarak kabul edilmiştir.

Platon’un, güzel kavramına ontolojik, etik ve estetik bir ölçekte yaklaştığını görürüz. Platon, güzeli kavramsal olarak değerlendirirken onu önce duysal olandan başlatır ve en sonunda metafizik güzele ulaşır. Duyusal güzel”den “mutlak güzel”e yapılan bu düşünsel yapılanmada idealist “*metafizik bir güzel*” anlayışı geliştirildiği gibi bu düşünceyle mimesis’in olanakları da önemli bir ölçüde geliştirilmiştir.

Sanatın insan yaşamında yeri ve insanın sanat yapmasının temel nedeni nedir? Neden bir şeyler yapma-yaratma ihtiyacı duyarız? Platon bu tür soruları insanın metafizik olarak pay aldıkları “*güzel*” ideasına bağlayarak açıklamak ister. Güzel ideasından pay alan sonlu insan ruhu yaşamında sonsuz güzeli elde etmek ve ona ulaşmak ister. Bu istek, onu güzel şeyler yapmaya ve güzele katılmaya iter. Bu katılma sürecinin çeşitli katmanları ve değişik nesnelleşme şekilleri vardır. Bu noktada Platon’un sanat düşüncesi statik bir yapı barındırmaz aksine çeşitli aşamalardan geçerek diyalektik bir evrim içerir. Önce güzel kavramı ve bunun çeşitli evreleri (duysal ve metafizik), daha sonra mimesis kuramı ve en sonunda formel ve geometrik sanat ilkeleri kavrayışıyla formel estetiğe bir geçiş sağlanır. Bu düşünsel değişmelerin, Platon’un genel felsefi sisteminde var olan değişimlere paralel olduğunu da düşünebiliriz.

Platon’un sanat üzerine düşüncelerinin gelişmesinde karşımıza çıkan önemli bir kavram “*güzel*”dir. Platon düşüncesi, duysal güzelden metafizik güzele doğru olgunlaşır. *Devlet*’in Beşinci kitabında “*filozof, güzel şeyleri, asla güzelin kendisiymiş gibi ele almaz*”³ derken, tek tek güzel şeylerin doğasını aşan, onların hepsini bu kavram çatısında toplayabilmeyi mümkün kılan bir ilkeyi dile getirmek ister ve filozof gibi sanatçının da bu tekil sonlu-şeyleri güzelin kendisi olarak kabul etmemesi gerektiğine vurgu yapar. Bu tanımlamasıyla Platon, güzelin duysal alanda aranmayacağına ve güzel (tekil) şeylerin, güzelin kendisi olmayacağına vurgu yaparak duysal güzelden, mutlak güzele ya da “*metafizik güzel*”e geçiş yapmaktadır. Platon, bu noktada güzeli metafizik bir karakterde ele alırken duysal güzel’i de unutmaz. Duyusal güzel ile başlayan bu süreç tüm canlılar şu ya da bu şekilde katılır ve bu güzelden pay alma etkinliğine “*Eros*” aşamasında ortak olur.

² İ. Tunalı, *Grek Estetiği*, s.69

³ Platon, *Devlet*, 476c

Güzel nedir? sorusunu düşünce tarihinde ilk kez Platon sorar.⁴ “*Büyük Hippias*” diyalogunda güzel’in tanımı aranarak “güzel” kavramsal olarak belirlenmeye çalışılır. Yapısal anlamda denilebilir ki Platon’un “güzeli” temellendirmesiyle, mimesis arasında doğrudan bir bağlantı yoktur fakat epistemolojik ve mantıksal bir ilişki vardır. Güzel, bir gerçeklik kategorisidir ve kavramsal bir gerçekliğin dünyada anlaşılabilir olmasının evrensel anahtarıdır. Güzel, bizi sanatsal anlamda yeni bir şey yaratmaya iten (Eros) bir temel kavramdır da aynı zamanda. Mimesis, güzelle karşılaştırıldığında “*güzelin*” bir basamak üstte olduğunu da söyleme zorunluluğu vardır.⁵

Platon, *Büyük Hippias*’ta güzelle ilgili olarak şu ayırt edici soruyu sorar: “*Benim sorum, güzelin ne olduğuna, onun kavramına bütün tek tek güzel şeylerin güzelliklerini, ona katılmakla aldıkları şeye yönelir*”⁶ Burada filozofun tekil ve sonlu güzeli, güzel olarak kabul etmediği açıktır. Platon düşüncesi burada tek tek güzel olan şeylerin genel olarak katıldıkları “*tümel güzel kavramıyla*” ilgili bir sorgulamadır ve bu sorgulamanın temel amacı da metafizik güzel kavramına ulaşmak için yapılıdır. *Şölen* diyalogunda bu gelişmenin ana hatları: *Duyusal, ahlaki, entelektüel ve mutlak güzel* olarak değerlendirilir.

Platon’un güzeli duyular alanından başlatıp sürecin en üst noktasına mutlak güzeli yerleştirmesi onun düşüncesindeki idealist ve metafizik anlayışa yakındır. *Güzel’in ve Eros*’un etkisiyle ruh sahibi sonlu insanoğlu, evrendeki matematiksel ve mantıksal bu güzelin peşine düşmek isteyecektir. Bu güzelin elde edilme çalışmalarından ilki, duyusal alanda, eros ile şekillenen sevgide görülür. Platon, burada eros’un kendine yöneldiği şeyi güzel olarak kabul eder, kaçtığı şeyi de çirkin. “*Eros’un ilk yöneldiği güzel, beden güzelliğidir.*”⁷ Bu evrensel olarak bütün sonlu varlıkların karşılaşmış oldukları ilk güzel kategorisidir. Anlaşıldığı gibi filozof bu güzel kategorisini güzelin kendisi olarak kabul etmeyecektir.⁸

Platon’a göre insanın “güzel” ile ilk buluşması “eros” aracılığıyla, cinsel sevgide bulunur. Çocuk, erkeğin, güzele yönelerek kendi güzelliğini devam ettirme isteğidir. Bu anlamda güzelliği kavrama yolu eros ile mümkün olmaktadır. Eros’un hedefi “mutlak güzeldir” ve hayatın ereği de budur. Salt güzelliğe erişmiş kişi ölümsüzlüğe ve mutluluğa ulaşır. “*İnsanın, salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer.*”⁹ “*Aşk büyük bir tanrı’dır ve güzel’in sevgisidir.*”¹⁰ “*Aşk her zaman için ne tam mahrumiyet, ne de tam bolluk içindedir.*”¹¹ “*İnsanlar iyi olanı ister, aşk iyi olana her zaman sahip olma arzusudur.*”¹² Bu tespitler duyusal aşktan, ideal aşka geçişe olanak sunar. Bu noktada Platon’un bütün çabası duyular dünyadaki değişen ve göreceli olan nesnelere güzel-çirkin, iyi ve kötü şeyleri değişmeyen tümellerle değerlendirmek ve onların bilgisine sahip olmak için, değişmeyen bir standartlar dünyası olan idealar dünyasına ihtiyaç duymaktadır.¹³

⁴ İ.Tunalı, *Estetik*, s.132

⁵ İ.Tunalı, *Grek Estetiği*, s.132

⁶ İ.Tunalı, *Estetik*, s.43

⁷ Platon, *Şölen*, s.23

⁸ Platon, *Devlet*, 476c

⁹ Platon, *Şölen*, 211d

¹⁰ Platon, A.g.e., 201e

¹¹ Platon, A.g.e., 203e

¹² Platon, A.g.e., 206a

¹³ İ.Turgut, *Sanat Felsefesi*, s.10

Platon, daha sonra güzel kavramına *ahlaksal* bir içerik de yükler. Ona göre güzel, aynı zamanda iyi, yani ahlaki bir içeriği barındırmalıdır ve güzel aynı zamanda *“erdem ve iyidir. “Kalokagathia”*, kavramı da sanatta *“iyi ve güzel özdeşliğini”* ifade eder. Düşünce tarihinde yüzlerce yıl sürecek olan *“iyi-güzel”* birlikteliğine böylece ulaşılır. Bu kavrama daha sonra bir diğer kavram eşlik eder: *“Doğruluk !”* Buradaki doğruluk, anlaşıldığı gibi epistemolojik doğruluk değil daha çok *varlığın özünü kavrama* anlamında açığa çıkan bir doğruluktur.¹⁴ Böylece tek bir yaratıda iyi-güzel ve doğru birleştirilerek aslında üç disiplin birleştirilir: Felsefe (bilgi)-sanat (güzel) ve ahlak (iyi).

Gelinen noktada anlaşıldığı gibi Platon katı bir ahlakçıdır. Etik bir estetizasyon, sanatın ve yaşantının asıl amacıdır. *“Dünyada en doğal olan güzellik, dürüstlük ve ahlaksal doğruluktur”*¹⁵ derken ahlaki, doğruluğu ve güzeli, yaşantının içine sokarak, yaşantının estetizasyonunu, teorik ve pratik bir ölçekte değerlendirir. Platon, güzel’i en sonunda Tanrı ile ilişki içine sokar. Güzel, artık bir estetik değer değil, bütün varlıkla, var olanlarla ilgili bir temel varlık, bir *“Ousia”dır*. Yıllar sonra Plotinos, Yunus ve Mevlana’nın da güzeli, tanrı ile ilişki içine sokarak Platoncu paradigmaya katıldıklarını görürüz. Var olan mutlak Allah aşkı (güzel sevgisi) işte böylesi bir mutlak güzellik sevgisini temsil eder. Eros ile başlayan bu süreçte varlığın özüne ulaşmış olan kişi, aynı zamanda hakikate, varlığın hakikatine ulaşmış olur. Güzel’e metafizik bir şekilde yaklaşan bu gelenek Platon’dan sonra Plotinos, Yunus, Mevlana, Schelling, Hegel ve Heidegger’i etkiler.

Mimesis ve Mimesis’in Ontolojik Kökeni

“Mimesis,” yalnız sanatı belirleyen bir motif değil aynı zamanda büyük bir kültürü, antik kültür dediğimiz kültürü belirleyen bir ana kategori olarak da anlaşılmalıdır. Bu yönden daha ileri gidip bütün Batı kültürü ve edebiyatına onu uygulayanlar bile vardır.¹⁶ Mimesis, çoğu zaman *basit bir taklit-yansıtma* olarak anlaşılır. Kelimenin ilk kullanım şekli *“mimos’tur*. Bu da dans ile ilgili kullanılmıştır. *Dans eden aktör, göz boyacı* anlamında. J.B.Hofmann’a göre kelime kökü bakımından Grekçe değildir.¹⁷ Hofmann *“mimos”* kelimesi ile Hintçe *“maia”* sözü arasında bir ilgi bulur ve *“mai, mi”* köklerinden türemiş olabileceği üzerinde durur. Bu Hintçe köklerde daima bir *“aldatma, yanıltma, sanılık”* anlamı vardır. Maia sözü de yanıltıcı görünüş anlamına gelir. Mimesis veya mimesthai kelimelerinin *“sam”* aldatma anlamlarını yüklenmesi ancak Platon’un Devlet’i ile olur.¹⁸ Ayrıca mimesis kelimesinin, ilkin *“dans ile ilgili”* olduğu görülüyor. *“Önceleri dans edenin beden hareketleriyle psişik olguları dile getirdiğini ifade ettiğini (mimeisthai) bildirmek üzere kullanılan bu söz ancak sonraları genel bir kültür kavramı haline gelir.”*¹⁹

Platon’a göre varlık, idealar ve fenomenler olarak temelde ikiye ayrılır. İdeaların tekil ve sonlu birer kopyası olan tekil varoluşlar bize asıl gerçekliği

¹⁴ Schaeffer J.M.,(2000) *Art Of the Modern Age*, (Translated by Steven Rendall) s. 247

¹⁵ İ.Tunalı, *Grek Estetiği*, s.63

¹⁶ İ.Tunalı, A.g.e., s. 73

¹⁷ A.g.e., s.73

¹⁸ A.g.e., s.73

¹⁹ A.g.e., s.73

vermezler. Değişimin ve bozulmanın diyalektik yasasının mutlak olduğu *görünümler dünyası* ile mutlak gerçeklik alanı olan “*idealar*” dünyasının varlığı Platon'da “*idealar kuramı*” olarak bilinir. Platon bu kuramı kendisinden önce var olan varlığın değişim sorununa (Parmenides-Herakleitos) ve varlığın mutlak bilgisinin imkanı sorununa bir çözüm getirmek amacıyla geliştirir. Devlet adlı eserinde²⁰ hem idealar kuramını, hem devlet kuramını hem de sanat kuramının ana hatlarını oluşturur. Bu düşünsel gelişimde hedeflenen birincil amaç değişmez mutlak gerçekliğin sarsılmaz bilgisini edinmenin imkanıyla ilgili olarak ontolojik temellendirmelerin yapılmasını gerekli kılar. Bu gerekliliğe bağlı olarak denilebilir ki Platon, düşüncesini öncelikle ontolojiye, daha sonra epistemolojiye ve en sonunda sanat alanına çevirir.

Platon, mimesis kavramını çeşitli diyaloglarında kullanır. Fakat çoğu zaman bu kavram farklı anlamlarda kullanılır, ör. “*Teknik bir deyim olarak, bir etik kavram olarak ve en son sanı (doxa) ile ilgili bir taklit olarak.*”²¹ Anlaşıldığı gibi pratikte Mimesis'in karşımıza çıkmış olduğu alanlar farklı alanlar olmaktadır. Fakat biz bu kavramı ağırlıklı olarak sanat alanındaki kullanımıyla ele alıyoruz. Basit bir düşünceyle Mimesis, tıpkı bir ayna içerisine düşen görüntüler gibi her şeyi yansıtır fakat o, hala sadece bir yansıtmadır (görüntü) “*eidola*” bir gerçeklik değildir. Platon bu noktada şöyle düşünecektir: “*İstersen bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyalarını, bitkileri bütün canlı varlıkları. Evet görünürde varlıklar yaratmış olurum ama hiçbir gerçekliği olmaz bunların.*”²² Bu yansımanın bir gerçeklik yaratmadığını, sadece varolan görüngü dünyasını basit bir şekilde taklit ettiğini görmekteyiz. Bu da sanatçının yetkin ve başarılı bir yaratma meydana getirmedeğini gösterir.

Platon, sanatsal yaratma (poesis) eyleminin olasılığını üç başlıkta ele alır. “*her şeye bağlı üç sanat vardır: kullanma sanatı (zanaat), yapma sanatı (poesis), benzetme sanatı (mimesis)*”²³ Anlaşıldığı gibi sanatsal yaratma, gerçekliğin değil bir görünüşün taklididir. Bu noktada var olan sanat kategorilerine Platon'un yaklaşımı kullanım(zanaat) alanında olumlu, yapma(poesis) alanında kabul edilebilir fakat benzetme (mimesis) alanında tereddütler barındırır. Çünkü benzetmede, görünüşün taklidi yapılarak var olan gerçekliğin üçüncü dereceden taklidi yapılıdır. “*Demek bir şeyin aslından üç derece uzağını yapana benzetmeci diyorsun*”²⁴ derken Platon, üçüncü dereceden yapılan bu takliti yüksek sanata ve ahlaka uygun görmez. İşte bu noktada benzetmeci bilgidan uzak basit bir “Mimesis” etkinliği içindedir. Benzetmeci bir şeyler yaparken nesnelere kendisini bilmemekte hatta bilmek de istememektedir. Platon'un ontolojik şekilde oluşturduğu eleştirilerin temelinde dolaylı da olsa sanatçının bu duyarsızlığı vardır. “*Benzetmeci benzettiği şeylerin aslını ne kendi bilir; ne de başkalarından öğrenir. Benzetmeci, benzettiği şeylerin ne olduğunu pek bilmez; yaptığı iş ciddi insanlara yakışmayan bir oyundur.*”²⁵

Platon'a göre bilme ediminin dört ögesi bulunmaktadır. 1: İdeaları ve iyi ideasını bilme. 2: Matematiksel şekiller kavrama ve bilme. 3: Sanı-doxa bilgisi ve

²⁰ Platon, *Devlet*, 386a-417b & 595a-613a

²¹ İ. Tunali, *Grek Estetiği*, s.76

²² Platon, *Devlet*, 596d-e

²³ A.g.e., 601d

²⁴ A.g.e., 597e

²⁵ A.g.e., 602a-b

nesneleri bilme. 4: İmgelem-hayalgücü.²⁶ Bu ayırmadan anlaşılacağı gibi bir ve ikinci madde epistemik açıdan daha önemlidir. Gerçek bilgi etkinliğinin konusu da bu iki alandır fakat diğer iki madde de bize başka olanaklar sunmaktadır. Sanı bilgisi ve hayalgücü birleşince, matematiksel ve ideal olana doğru bir yetkinleşme olanağıyla sanatsal yaratma alanında önemli bir katkıda bulunur. Sanat alanında yaratıcı imgelem işte bu olanağa sahip olduğu için ayrıca önemlidir. Bu noktada Mimesis'in konumlanma şekli de değişiklik gösterecektir. Platon bu noktada epistemik ayırma paralel Mimesis'i de idealist bir bağlamında ayırma tabii tutacaktır. “*Dülger sedir ideasını, bizce aslımı, özünü yapmaz, bir çeşidini yapar...Sedirin aslını yapmadığına göre gerçeğini değil, gerçeğine benzeyen bir örneğini yapmış olur.....Benzetmenin ne olduğunu düşünelim mi? Üç türlü sedir olmadı mı şimdi? Biri asıl sedir ki onu yalnız Tanrı yaratabilir diyebiliriz.*”²⁷ Bu noktada Platon Tanrısal yaratmanın dışındaki bütün yaratmaları taklitle indirger. Fakat bu taklit tek bir çerçevede ala alınmaz. Platon yapısal olarak mimesis'i üçe ayırır: 1. *Pay alma-katılma (methexis)* 2: *Aynı gibi özdeş olma (homoiosis)* 3: *Benzeme (paraplesia)*.²⁸ Bu ayırım ile Mimesis'in sınırlarının genişletilmesi de mümkün olacaktır. Denilebilir ki işte bu üç olanak, aslında sanatçıya belirli bir yeterlilik olanağı sunduğu gibi sanatsal yaratma sürecinde formel estetiğe geçişin de bir zemini olmaktadır. İşte bu noktada Platon açısından kabul edilebilir doğru taklidin de yolu açılır. Doxa'yı değil, epistemi hedefleyen ve ideaları matematiksel ve geometrik bir şekilde kavramaya ve yansıtmaya çalışan sanat, ideaya doğru bir şekilde katılma ve yansıtma noktasında Platon'dan destek görecektir.²⁹

Genel anlamda Yunan felsefesinde “*yaratma*” bir şey meydana getirme “*poesis*” kavramından gelir. Aslında Platon sanatın bir yaratma-poesis olduğu düşüncesine katılır, fakat onun asıl itirazı sanatın *varoluşsal özü* açısından, *mantıksal ve ontolojik* bir kökenden kaynağını alır. Asıl sorun sanatsal yaratma eyleminde değil, ontolojik varlık kuramı temelinde gelişir. “*Poiesis (yaratma) dediğimiz şey çok geniştir biliyorsun, var olmayan bir şeyi var etmenin her türlüüne poiesis deriz. Böylece her sanatın yaptığı bir poiesistir; her yaratan da poietes'tir.*”³⁰ Anlaşıldığı gibi Platon burada sanatın bir “*yaratma*” eylemi olduğunu itiraf eder. Aslında bu noktada sanatın bir “*yaratma*” olduğunu Aristoteles'ten önce söyleyen yine odur. Fakat bu yaratma etkinliğinde eserin yaratılma sürecinde duysal ve düşünsel yönden her zaman bir eksiklik bulunmaktadır. Çünkü Platon'a göre bu yaratma, ontolojik anlamda bir yaratma değildir. Bunun gerekçesini anlayamayan sanatçı bu sahte taklit eylemiyle bir şey yarattığını “*sanı bilgisine*” dayanarak düşündüğü için bilgisizdir. Platon açısından sanatın, sanat eserinin yapım sürecinin ya da onun insanda yarattığı duygu ve düşüncelerin etkisinden çok eserin ontolojik statüsü ve gerçekliğe bağlanması ön planda tutulmaktadır. Ancak bundan sonra sanat eserinin diğer kategorileri değerlendirmeye katılır ve sanat, teknik bir ustalık olarak ve kısmen yaratma olarak görülür. Sanat ve zanaat'ın bu birlikteliği ve sentezi “*tekhne*” kavramı altında ele alınarak bizi “*yapısal ve ontolojik*” bir temelde kaçınılmaz olarak Mimesis'e götürür.³¹

²⁶ Cross R.C. & A.D.Woozley, *Bilgi İnanç ve Formlar, İdealar Kuramı,s.51*

²⁷ A.g.e., 597a-d

²⁸ Platon, *Devlet*, 595a-606a

²⁹ Platon, *Şölen*, 205b-c

³⁰ Platon, *Şölen*, 205b-c

³¹ Platon, *Devlet*, 601 a-d

Platon'un sanata getirdiği temel eleştiri özellikle Homeros örneğinde, sanatçının ele aldığı fenomen dünyasını ve bir sanatsal aracın -örneğin şiir- dile getirdiği şeylerin mutlak doğru bilgi kabul edilmesine karşı gelişen bir itirazdır.³² Sanat, doxa ile ilgilenmekte felsefe ise akılla ilgilenmektedir. Felsefe, akılsal bir temel gerektirir. Oysa sanat, bir "doxa-sanı" bilgisi olduğu için gerçek bir bilme etkinliğinin temeli olamaz. Bu noktada sanat, kalıcı bir bilgi oluşturamaz ve sanat bir bilgi taşıyıcısı da olamaz. İşte tam bu noktada sanat tarihinde var olan yanlış bir inanış ortaya çıkar: Platon'un *bütün sanatçıları devletten kovması!* Oysa ki böyle bir durum söz konusu değildir. Şöyle ki, Platon, sanatsal yaratmanın üstünlüğüne inanır, onun devlette sansür koyduğu grup, salt taklit eylemini bilgisizce sürdürüp bunu hakikat bilgisi olarak sunanlara karşıdır. "*Resim ve her benzetmeci sanat, doğrudan uzak kalır; bilgeliğe karşı koyan yanımızla düşer kalkar, sağlam ve gerçek hiçbir şeyin ardına düşmez.*"³³ Anlaşıldığı gibi Platon, her çeşit sanata karşı değil, yanlış yöneltilen bir akla hizmet eden ve yanlış bir içeriğin sanat aracılığıyla doğru gibi verilmesi durumuna karşıdır. "*Şiir konusuna dönersek, bu başıboş sanatı devletimize almamakta haklıydık, aklın gereğine uymak ödevimizdi.*"³⁴ Platon'un sanatçıları Devlet'ten kovma mitinin düşünce tarihinde yanlış anlaşıldığıyla ilgili olarak Collingwood da kuvvetli bir eleştiri yükseltir. Collingwood, Devlet'in 392-398a-595a-607a'sını referans göstererek Platon'un yüksek ve yapıcı sanata hiçbir zaman karşı çıkmadığını ileri sürer. Düşünür bu konuda, *The Principles of Art*, kitabının *Art and Representation* kısmını ayrıntılı bir şekilde Platon'u savunmaya ayırır.³⁵

Gelinen bu noktada olması gereken gerçek sanat neyi ele almalıdır, sorusu haklılık kazanır. Platon'un hakiki sanat dediği alan, mutlak güzelliğe yönelmiş, bilgi tarafımızı besleyen, ahlaki, metafizik güzeli kavramış ve doğruluğun bir sentezini yapabilen bir sanat olmaktadır. Platon, yüksek sanata, gençlerin eğitiminde özellikle önemli bir yer verir. Yüksek sanatın pedagojik işlevi işte tam bu noktada öne çıkar.³⁶ "*Gençlerimiz, sağlam bir iklimin insanları gibi, çevrelerindeki her şeyden faydalansınlar, güzel ülkelerde bir meltemin kanadında*

³² Bu konuda Platon'un açıklamak istediği olgu şudur. Bir roman, tiyatro ya da trajedi hiçbir zaman nesnel bir gerçeklik yada tarihsel bir bilginin doğruluğunu taşıyamaz. Bir romana (Ör. İlyada) yada Trajediye bakarak geçmiş yada sosyal yaşantı hakkında tam ve doğru bir bilgiye sahip olamayabiliriz. Çünkü oyun ya da bir kurgu olan bu hikayeler olgusal bir tarih bilgisini ve hakikati ifade etmezler. Elbette bunların da ifade ettiği bir hakikat vardır; fakat bu kurgusal bir zeminde hikayenin kurgusal zemininde gerçekleşen bir iç tutarlılıktır. Bu yüzden bir oyunu ya da trajediyi gerçek bir tarihsel ve sosyal bilgi içeriyormuş gibi izlemememiz gerekir. Bu sav aslında Aristoteles'in de kabul ettiği bir savdır. Çünkü o da Poetika da özellikle bu konu üzerinde durur. Tarih ve Trajedi farklı şeylerdir. Ör Shakespeare'in "J.Caesar" oyununda, Brutus sahnesinde varolan Trajik durumu, gerçekten de bu kişiler, bu şekilde yaşamış mıdır? bunu gerçekte hiçbir zaman bilemeyiz; çünkü bu Shakespeare'in kurgusundan ibarettir. Dolayısıyla bu anlatıyı **doğru bir bilgi** olarak kabul etmemizin sakıncaları olacağına Platon, Homeros örneğinden hareketle yüzlerce yıl önce değinmiştir.

³³ Platon, *Devlet*, 598b-c

³⁴ Platon, *Ag.e.*, 607b

³⁵ Collingwood R.G.,(1958) *The Principles of Art*, USA:Oxford University Press, s.46-47

³⁶ Bu noktada Platon'dan günümüze kadar varlığını gösteren bir gelenek başlar. Politik en yüksek örgütlenme olan Devletin temeli olarak kabul edilen Anayasa metinlerine "*Temel Halk ve Özgürlükler*" başlığı altına "sanat yapma özgürlüğü" girmiş ve "Sosyal ve Ekonomik Haklar" başlığı altına da "Gençliğin korunması yasası" yerleştirilmiştir.

*gelen sağlık gibi, sanat eserleri de onların gözlerine, onların kulaklarına, mutlu etkiler sağlayan birer kaynak olsun. Gençlerimiz, ta çocukluktan güzelliği sevmeye, güzele benzemeye, onunla bir olmaya, kaynaşmaya özensinler.*³⁷ Anlaşıldığı gibi Platon, hakikati kavramış ve ahlaki ve epistemik doğruluğu amaç edinmiş bir sanata karşı durmamış aksine ona gençlerin eğitiminde önemli bir görev ve sorumluluk vermiştir.

Mimesis'ten Formel Estetiğe Geçiş

Platon'un ilerleyen yıllarda sanat ve Mimesis ile ilgili düşünceleri değişir. Daha önceki değerlendirmelerden yapısal olarak tam olarak kopmaz fakat farklı değerlendirmelerde bulunur ve düşüncesindeki evrim sanatla ilgili düşüncelerinde yeni bir evreye ulaşır. Artık basit bir Mimesis kavramından çok sanat alanında var olan *matematikselsel ve geometrik* ilkelere vurgu yapar. Artık sanata, "*formların güzelliği*" bağlamında yaklaşır. Bu noktada şöyle düşünür: "*Formların güzelliği deyince ben, burada büyük yığınun bununla düşündüğü şeyi anlamak istemiyorum; örneğin canlı varlıkların veya resimlerin formlarının güzelliğini; tersine formların güzelliği deyince, düz veya çember şeklinde olan ve buna göre de pergel, cetvel ve minkale ile çizildiği şekilde düzeyleri ve küpleri kastediyorum.*"³⁸

Genellikle "tekhne" olarak kavranan sanat, bilme ve yapmayı içerir ve varılması amaçlanan sonu ve bu sona ulaşmak için en iyi araçları bilmedir. İyi bir sanatçı, sanatını gerçekleştirmek istiyorsa, kendi iç kavrayışına uyarak ölçü, düzen, oran ve simetri içinde yapıtım ortaya koymalıdır. *Her şeyden önce sanatçı, eğer iyi çalışmak ve başarılı olmak istiyorsa, ölçünün yapısını iyi bilmelidir.*³⁹ Platon, bu noktada iyi bir sanatçının neler yapması gerektiğine vurgu yaparken tekhne vurgusunda ölçü-orantı ve simetriyi, yani matematikselsel-formel estetik ilkelerini gündeme getirir. Devlet'te Mimesis, katı bir çerçevede düşünülmüş fakat ilerleyen yıllarda sanat düşüncesi tıpkı Devlet kuramında olduğu gibi yapısal değişiklikler geçirmiştir. Platon ilerleyen yıllarda Mimesis'in bir noktada kabul edileceğine de vurgu yapar. Hakiki taklit (eikastike) olmalıdır der fakat sahte taklit olmamalıdır. Uygun ve uygun olmayan öykünmenin hangisi olduğunu belirlemek de kuşkusuz devletin ahlaki amaçlarına bağlı olarak değişmektedir.

Güzel'in "iyi" ile olan özdeşliği ve güzelin mantıksal belirlenimi yanında "*düzen-oran ve simetri*" ile koşutluğu onu bu evrende özel bir noktaya çıkartmıştır. Platon'un sanat düşüncesinde Mimesis, güzel-iyi ve doğrulukla mantıksal bir bağlantı içinde düşünülür. Her kavramsal yapı diğerini gerekli kılarak belirli bir noktada eksiklik taşır. Aslında bu eksiklik insan ruhunda da var olan bir eksikliklerdir. "Eros" bir yerde eksiklik taşımaktadır ve zaten bu eksikliğin bilincinde olduğu için bir arayışa girmiş ve bu uyumsuzluğu çözmeyi istemektedir. Çünkü: "*Uyumun bozulduğu yerde acı meydana gelir.*"⁴⁰ Bu arayış bizi ruha, ideaya yöneltmektedir. Platon bu noktada ruhsal yaratmada düzen ve orantıya gönderme yaparak uyumun bozulmasının acı getireceğini söyler. Bunu ancak epistemeye sahip olan sanatçı kavrayabilir. Bu noktada basit bir şekilde mimesis etkinliği içinde olan sanı bilgisine sahip sanatçılar ortaya çıkar. Platon bu

³⁷ Platon, *Devlet*, 401e-d

³⁸ Platon, *Philebos*, s.51

³⁹ Platon, A.g.e., 50e-51d-64e

⁴⁰ A.g.e., s.32

gelişmeyi birkaç istisnai durum hariç sert bir şekilde eleştirerek basit bir taklidi kabul etmez. Bu çalışmamalar bizi akıldan uzaklaştırır, ruhun taşkın yanlarıyla rasyonelliğimizi kaybetmemizi sebep olur, uyumu değil, uyumsuzluğu model alırlar. Fakat yine de bu tür eserleri kitleler beğenmektedirler. Bunun nedenini de ruhumuzun derinliklerinde saklıdır. *“Her türlü benzetmelere elverişli olan bizim bu taşkın yanımızdır. Hep bir örnek kalan akıllı, durgun yanımız pek benzetmeye gelmez, benzetilse de eğlenmek için tiyatroya dolmuş her cinsten insan kalabalığı zor anlar bunu, çünkü halk kendisine benzeri sunulan aklın ne olduğunu pek bilmez.”*⁴¹

Sanatçının (ya da benzetmecinin) güzel olarak ele aldığı duyuşal formlar, *güzel bir şeydir, fakat güzelliğın kendisi değildir.*⁴² Ciddi sanatın da bu etkinlikte ideal olan formları ele alması zorunlu bir gereklilik olarak görülür. Buna en güzel örneğı zaten geometrik bir akıl sahibi olan Demiourgos evreni estetik olarak yaratırken gösterir. *“Biraz düşününce farkına vardı ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekası olan bir bütünden daha güzel zekasız bir bütünden başka hiçbir varlıkta ruh olmayınca zeka bulunamayacağını da anladı. Bu düşününce sonunda zekayı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratıcısına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşe göre gerçekten ruhu, bir zekası olan bu evrenin bu canlı varlığın tanrı kavrayışıyla yaratıldığını söylemek gerek.”*⁴³ En büyük sanatçı, şüphesiz bu evreni yaratan Tanrıdır. Tanrının bu yaratma etkinliğini anlamaya çalıştığımızda karşımıza sayılar, geometri ve formlar çıkmaktadır. O halde sanatçı bu noktada Tanrı'yı, onun araçlarını kullanarak taklit etmelidir.

Platon adım adım Mimesis'ten uzaklaşarak matematiksel ilkeleri temel alan bir düşünme eğilimine daha fazla vurgu yapar. İşte bu noktada “form” güzelliğine değinir: Form güzelliğı, asla bir nesnenin güzelliğı ile aynı şey değildir. *Form güzelliğı daha çok bir nesneyi güzel kılan ilkedir. Formlar, böyle bir ilke olarak nesne üstü tözlerdir.* Burada Platon, “form”a vurgu yaparken, maddeye ikinci bir planda yaklaşmaktadır ki bu da şaşırtıcı değildir. Platon açısından sanatsal eserde yetkin taklidin gerçekleşmesinin olanağını ancak formel araçlar mümkün kılar ve sanat da maddeden uzak, soyut anlatım olanaklarına ne kadar yaklaşırsa o kadar derinlikli bir anlama ulaşabilir. Anlaşıldığı gibi Platon burada vurgulana form kavramı, tümel olan ideal formları salık vermektedir. İşte bu noktada güzellik, *“orantıdan ve doğru orandan”* başka bir şey değildir.⁴⁴

“İmdi, iyi olan her şey güzeldir, güzel de hiçbir zaman orantısız değildir. O halde esas olarak şunu düşünmek lazım gelir: Bir canlı güzel olabilmek için tam orantı halinde bulunmalıdır. Ama biz de orantuları, ancak küçük şeylerde sezip, onlarda hesaba katıyoruz, en önemlisi en büyük şeylerde ise, farkına bile varmıyoruz.... Düşünmeyiz ki kuvvetli ve her bakımdan büyük bir ruh, çok zayıf çok küçük bir tende bulunursa, yahut da durum, bunun tamamen aksi olursa, canlı bir bütün olarak güzel olamaz, çünkü orantısızdır, orantı ise her şeyin başında

⁴¹ Platon, *Devlet*, 604e, s.267

⁴² Platon, *Devlet*, 476c

⁴³ Platon, *Timaios*, 30b

⁴⁴ İ.Tunalı, *Estetik*, s.145

gelir. Aksine olarak orantı olursa, bu orantıyı gören görebilen için, gördüğü şeylerin en güzeli en hoş olanıdır.”⁴⁵

Platon, düşünce sistemini matematiksel ölçü-düzen ve simetri yanında geometrik şekillere indirgeyerek sanat açısından da çok önemli bir adım atar. *Formel* estetiğin bu ilkeleri yüzlerce yıl sonra da hala kabul gören temel yasalar olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Böylece, Mimesis’in sınır-çerçevesi Platon tarafından genişletilir. Bunun sonucu olarak sanatsal yaratmada klasik Mimesis kavramı yerine artık sanatsal yaratmanın matematiksel ve geometrik formları sayesinde sanatsal eser yaratma süreci daha üst bir kategoriye çıkartılır.⁴⁷

Tanrının araçları matematiksel araçlar olduğu için sanatçının bunları kullanması gerekir. “*Bunlar (yani bu düzeyler ve çemberler) başka nesnelere olduğu gibi, bir başka şeye göre güzel olmayıp, daima ve daima vardılar, kendi başlarına güzeldirler ve bunlar özleri gereği güzeldirler ve belirli kendilerine özgü bir haz duygusuna götürürler.*”⁴⁸ Geometrik formların güzelliğinde sanatçının öğrenecek çok şeyi vardır. Çağdaş sanat eğitiminin de temelinde bu geometrik formlar yer alır. Bauhaus’un düşünsel temellerinde de aynı vurguyu yüzlerce yıl sonra görürüz.⁴⁹ Sanat, ancak geometri ve matematik bilimlerin bu katkısıyla, zamanın değişimine meydan okuyan ve kalıcı olan eserler yaratabilme olanağına ulaşabilir.

Matematiksel ilkeleri ve geometrik formları daha çok kullanan sanat türleri (Müzik, mimari, resim v.b.) zamana bağlı farklı estetik beğenilerin gelip geçici değişimine karşı koyarak evrensel bir “*klasik*” dediğimiz sanat eserleri kategorisini oluşturmuştur.

Değerlendirme

Diyebiliriz ki Platon, eserlerinin hiç birisinde bütün sanat türlerini kapsayan genel bir “sanat” kavramını kullanmaz. Genelde ressam, heykeltıraş, dülger, zanaatkar ve müzisyeni farklı metinlerinde farklı şekillerde ele alır. Örneğin sanatçıların devletten atılması mitinde olduğu gibi bütün sanatları kapsayan genel bir “sanat” kavramı kullanmış değildir. Hatırlanacağı gibi: *Şiir konusuna dönersek, bu başıboş sanatı devletimize almamakta haklıydık, aklın gereğine uymak ödevimizdi*⁵⁰ derken, tekil bir sanat türünden “özel” olarak bahsetmektedir. Bu noktada genel bir sanatın olumsuzlanmasını görmeyiz fakat özeldede çağının baskın şiir sanatı ve şairlerinin genel tavırlarına karşı eleştirel(etik ve felsefi) bir itiraz açıktır.

Platon’un düşünceleri bazı noktalarda değişiklik gösterse de sanatsal eser yaratma ile fayda sağlayan, işlevsel bir ürün olan zanaat eserinin yaratılması süreci arasında fark görmeme eğiliminin sürdürüldüğünü görürüz. Hepsinin kökeni

⁴⁵ Platon, *Devlet*, 33b

⁴⁶ Bu konuda *Bauhaus* okulunun kuruluş mantığının Platoncu bu ideale çok yakın olduğunu ileri sürebiliriz. *Bauhaus Okulu* da “*sanat ve zanaat (teknik)*” birleştirerek, işlev ve biçimsel estetiğin ilkelerini “formel estetik” kurallar çerçevesine ön plana çıkartmaktadır. Ayrıntılı tartışma için bakınız, W. Gropius, *Yeni Mimari ve Bauhaus*, s. 32-36 & F. Whitford, *Bauhaus*, s.55-61-103

⁴⁷ W. Gropius, *Yeni Mimari ve Bauhaus*, s.36 & F. Whitford, *Bauhaus*, s.55-61

⁴⁸ Platon, *Philebos*, s.51

⁴⁹ F. Whitford, *Bauhaus*, s.55-61 & *Colour and Form*, s.103-115

⁵⁰ Platon, *Devlet*, 607b s.269

"tekhne"den kaynaklanır. Onun çağında salt estetik obje üretme anlayışı zaten gelişmemişti ve sanat eseri denildiğinde "sanat ile zanaat"ın ortak sahip olduğu "tekhne" kavramı zihinlerde canlanmaktaydı. Platon çağında baskın olan "sanat ve zanaat" yakınlığı, zamanla kopma yaşamış fakat yüzlerce yıl sonra tekrar birleşme eğilimine girmiştir.⁵¹

Bu incelemede Platon'un sanat düşüncesinde var olan evrimin izlerin sürmeye çalıştık. Anlaşıldığı gibi Güzel kavramı ve güzelin kavramsallaştırma denemelerinde felsefe, etik, bilgi ve sanat alanıyla ilişkili bir "güzel" kavramından, sanatın taklit olma durumuna "Mimesis"e ulaştık. Güzelin tanımını yapmak ne kadar zorsa Mimesis'in tanımını yapmak da benzer şekilde zordur. Çünkü Platon "Mimesis" kavramını çeşitli diyaloglarında kullanır ancak dile gelen Mimesis deyişi, farklı anlamlarda kullanılır. Örneğin *teknik bir deyim olarak, bir etik kavram olarak, nihayet sanı (doxa) ile ilgili bir taklit olarak.*⁵² Platon, bu noktada sanat alanının basit bir taklit kavramıyla açıklanamayacağını farkındadır. Bu yüzden düşüncelerinde matematiğe geçiş, sanat düşüncesinde de görülür. Böylece Platon ilerleyen yıllarda Mimesis'ten daha az bahsetmeye başlar. Sanat ve poetika ile ilgili düşünceleri artık daha farklı bir noktadadır.

Platon, yaşı ilerledikçe Pythagoras etkisine daha fazla girer ve onun en fazla etkisi görülen diyalogu da Timaios'dur. Demiourgas, evreni noetik (*intellektüel-düşünülen*) bir evren olarak yaratmış ve kurmuştur. Bu eylemde "Tanrı" en büyük sanatçı olarak "düzen-oran ve simetriyi" "iyi-güzel ve doğru" bir bağlamda yaratmıştır. İşte bu noktada sanat, tanrısal bir alan olan matematik ve geometriyi kullanmalıdır. Bu kabul edilebilir bir taklittir çünkü, duyuşsal fenomenler bağlamında basit bir taklit değil aksine, soyut-formel ve matematiksel formların taklididir. Aslında bu düşünceleri Platon Şölen'de dolaylı da olsa dile getirmişti: "*Ama canlarında bereket olanlara gelince; çünkü böyleleri de var; onlar bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır.*"⁵³ Burada aslında bazı sanatçıların aslında başarılı bir poetik eser yaptığını da itiraf etmiş olur.

Hatırlanacağı gibi Platon, yaratılan bu poetik eserlerin kabulünde bir çerçeve oluşturmuştu. Bu düşünce, matematik sınırlarına konumlanır. İşte bu noktada Mimesis ve güzel paralel düşünülür. Çünkü ona göre *form güzelliği* ile *nesne güzelliği*ni eşit kabul edilmez. Bu kavramlar birbirine taban tabana zıttır. Form güzelliği, geometrik biçimsel estetiğin asıl ilgi alanı olmalıdır. Platon, Protogoras diyalogunda bu karşıtlığı ısrarla dile getirir.⁵⁴ Böylece artık gelinen noktada sanatın üretim araçlarındaki gelişmede matematiğin her geçen gün artan bir ağırlığı göze çarpar. Ayrıca bu matematikselleştirme eğilimiyle, fenomen ve duyuların belirleniminden bir kaçış imkanı da mümkün olmaktadır. Böylece felsefe ve bilimde olduğu gibi sanatın da temel ilkesi *matematik ve geometri* olur. Bu noktada Whitehead'ın da işaret ettiği gibi Platon, *modern bilim ve sanata daha yakın tespit ve değerlendirmelerde bulunmuştur.*⁵⁵ Onun matematiksel ve

⁵¹ W.Gropius, *Yeni Mimari ve Bauhaus*, s.11-32&& F.Whitford, *Bauhaus*, s.55-61

⁵² İ.Tunalı, *Grek Estetiği*, s.76

⁵³ Platon, *Şölen*, 209 a, s.53

⁵⁴ Platon, *Protogoras*, 313c-319a-323c-324c-329c-e

⁵⁵ Whitehead A.N. (1975) *Science and Modern World*, s.40

geometrik yasa anlayışı, günümüzde özellikle modern sanat ve tasarım alanında hala kuvvetli bir şekilde kabul edilmektedir.

Anlaşıldığı gibi Platon'un genel düşüncesini sanattan hareketle de okuyabiliriz. Platon düşüncesinin diyalektik izleri sürülerek yetkinleşen bu sistem sanatsal süreçte bizi, ne sadece basit bir taklit eylemine, ne sadece güzelden pay almaya, ne de basit bir şekilde Devlet'ten kovulma mitine götürmez. Platon'da "*sanatsal yaratma düşüncesi,*" *duyusal güzelden, kavramsal güzele geçer; kavramsal güzelden mutlak güzel ve hakikate yönelir* buradan mimesis'e ve buradan da artık *biçimsel estetiğin evrensel kural ve ilkelerine* ulaşarak bugün dahi sanat ve tasarım eğitiminin temelinde olan *matematiksel ve geometrik yasallığa* ulaşır. İşte bu gelinen noktada son olarak diyebiliriz ki sanatsal eser yaratma süreci Platon açısından her zaman özel bir statüde değerlendirilerek ayrıcalıklı bir yerde konumlandırılmış; sanat, özel bir alan olarak basit taklitçilerin güdümünden kurtarılmış, "*sanat yapıtı, tinsellik kazanmış nesne*"⁵⁶ olarak görülerek sanatın, felsefi bir nitelik kazanması mümkün olmuş ve son haliyle de sanatın anlaşılabilirliğinin temeli matematik ve geometriye indirgenerek objektif estetiğin de temelleri oluşturulmuştur.

⁵⁶ İ.Tunali, *Tasarım Felsefesi*, s.62

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES, (1996) *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları
- ARİSTOTELES, (2007) *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, Ankara: Remzi Kitabevi
- BERNSTEIN, J.M., (1992) *The Fate of Art, Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge UK: Polity Press
- COLLINGWOOD, R.G., (1958) *The Principles of Art*, USA: Oxford University Press
- CROSS, R.C. & A.D. Woolzley, (2010) *Bilgi İnanç ve Formlar, İdealar Kuramı*, Derleme: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları
- GROPIUS, Walter, (1967) *Yeni Mimarlık ve Bauhaus*, çev. Özgencil Aksoy, Erdem Aksoy İstanbul, T.M.M.O.B. İstanbul Şubesi
- İHSAN, T., (1993) *Sanat Felsefesi*, İzmir: Üniversite Kitabevi
- KAGAN, M. (1082) *Estetik*, çev. Aziz Çalışlar, Ankara: İmge Yayınları
- LENOIR, B., (2005) *Sanat Yapıtı*, çev. Aykut Derman, İstanbul, YKY
- NİETZSCHE, F.W., (1995) *The Birth of Tragedy*, (Translated by C.P. Fadiman) Newyork-London Dover Publications
- PLATON, (2001) *Timaios*, çev. Erol Güneş- Lütü Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları
- _____ (2000) *Şölen*, çev. Cenap Kaya, İstanbul, Sosyal Yayınları
- _____ (2005) *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, 9. Baskı, Türkiye İş Bankası Yayınları
- _____ (1987) *The Republic*, Second Edition UK, London, Penguin Classics
- _____ (1998) *Philebos*, çev. S. Esat Siyavuşgil, İstanbul, Yeni Gün Haber Ajansı Yayın
- _____ (2001) *Protogoras*, çev. N. Şazi Kösemihal, İstanbul, Sosyal Yayınları
- SCHAEFFER, J.M., (2000) *Art Of the Modern Age*, translated by Steven Rendall, New French Thought, Princeton, UK
- TUNALI, İsmail, (2002) *Sanat Ontolojisi*, İstanbul, İnkılap Yay.
- , (1993) *Grek Estetiği*, İstanbul, Remzi Kitabevi
- , (2007) *Estetik*, 10 Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi
- (2009) *Tasarım Felsefesi*, 3 Baskı, İstanbul, Yem Yayınları
- WHITEHEAD, A.N., (1975) *Science and Modern World*, Fontana Books, London, Cambridge, University Press
- WHITFORD, F., (2000) *Bauhaus*, Thames-Hudson, London

PERSONA: YÜZÜN ANLAMI

Gül Esin SERTTEK*

ÖZET

Bu makalede İsveçli yönetmen Ingmar Bergman'ın Persona filminde karşımıza çıkan "ben ve öteki" ilişkisinin Levinas'ın felsefesiyle benzer yanları incelenmektedir. Makale, söz konusu filmde iki kadın karakterin ilişkisinin, Levinasçı anlamda sorumluluk duygusuyla birebir örtüştüğünü öne sürmektedir. Ötekinin yüzüyle karşılaşan ben, persona'sını yüzünden çıkararak, toplumun kendisine dayattığı rol ve sorumluluklardan uzaklaşmayı tercih eder. Böylece ben, ötekinin varlığıyla sürekli ve yeniden oluşur. Ben'in kendisine yaklaşabilmesinin biricik yolu, ötekinin gözleridir. Levinas'a göre öteki, varolan hiçbir kavramla ilişkilendirilemeyecek kadar yabancıdır. Bu yüzden ben, onu herhangi bir kavramın içine yerleştirerek anlayamaz. Öteki, ben'in karşısına maskesiz olan yüzüyle çıkar; yüz her türlü kavramsallaştırmadan kaçır. Yüz kendi başına anlamlıdır ve sonsuzu ifade eder. Sonuç olarak bu çalışmada öznenin, ancak yüz yüze bir ilişkide kendi varoluşunu gerçekleştirebileceği savunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Yüz, Ben, Öteki, Sorumluluk, Giz, Varoluş, Maske, Sonsuz.

(Persona: Meaning of the Face)

ABSTRACT

In this paper, it is investigated the resembling sides of Levinas' philosophy and "the relationship between 'I' and 'the other' in the Swedish director Ingmar Bergman's film Persona. The paper aims to articulate that there is an identification for one to one relation between two woman characters in the movie with the concept of responsibility in the context of Levinas. "I" who coming across with the other one's face prefer to take out his/her persona and go away from the role and the responsibilities insisted by the society. So, "I" is becoming with the existence of the other continuously. The only way to approach to himself for the "I" is eyes of the other. According to Levinas, the other is so strange that there is no any concept can define it with any relation. Thus, "I" can not understand it by using any concept. The other appears for the "I" with his/her face without any mask; the face escapes any kind of conceptual production. The face is meaningful with itself and it expresses the infinity. As a result in this paper it is argued that the subject realizes his existence only in a face to face relation.

Keywords: Face, I, Other, Responsibility, Secret, Existence, The Mask, Infinity.

*Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü yüksek lisans mezunu

“Persona, yaratıcısını kurtaran
bir yaratımdır. Onu yapmadan
önce hastaydım.”¹

Giriş

Persona (Ingmar Bergman, 1966), İsveçli yönetmen Ingmar Bergman’ın farklı okumalara elverişli olan karanlık ve gizemli bir filmidir. Bu yönüyle aslında tam bir sanat filmidir ve geleneksel sinemadan kopuşu temsil etmesi açısından da önemlidir. Bu anlamda Bergman’ın en şaşırtıcı ve en aykırı filmidir. Kaydırmalar, erimeler ve kesintilerle durup yeniden başlayan filmi baştan sona bir varoluşsal yolculuk olarak değerlendirmek de mümkün görünmektedir.

Persona, “ben”in kendini gerçekleştirmesinde gereksinim duyduğu “öteki”yle olan ilişkisini öne çıkaran bir filmidir. Bu bağlamda Bergman’ın özneyi, modern felsefedeki gibi özerklik ve özgürlük bağlamında değil de ötekine tabi oluş ya da ötekine karşı sorumluluk bağlamında ele alan Fransız filozof Levinas’tan etkilenmiş olup olmadığı, bence merak konusu olmaya değerdir.

Bu çalışmada *Persona*’nın, Levinas’ın felsefesiyle benzer yanları ele alınacaktır. Filmin karakterleri ünlü aktris Elisabet Vogler (Liv Ullmann) ve psikiyatri hemşiresi Alma (Bibi Anderson) arasındaki ilişkinin Levinas’ın ben ve öteki üzerine kurduğu felsefesiyle benzer yanları göze çarpmaktadır. Levinas’ta özne, kendi benliğini kurarken hep ötekine gereksinim duyar; çünkü özne her zaman kendi söylemini, başkası’nın (“öteki”nin) söyleminde bulur. Filmde de hemşire Alma, Elisabet’te adeta kendisiyle özdeşleştirdiği bir benzerini görür.

Filmin konusundan kısaca bahsederek: Tiyatro oyuncusu Elisabet Vogler’ın Elektra’yı oynarken, birdenbire dili tutulur. Bunun üzerine getirildiği psikiyatri kliniğinde hemşire Alma ile tanışır. Bir süre klinikte yattıktan sonra, hemşire Alma ile birlikte deniz kıyısına doktorun yazlığına giderler. İki kadının kişilikleri çatışmaya başlar: Elisabet susmayı tercih ederken, Alma, durup dinlenmeden konuşur; yani biri sadece izlerken, öteki tüm sorunlarını ortaya döker. Alma’nın bitmek bilmeyen açık saçık itiraflarını dinlerken sessiz kalan Elisabet için dilsizlik bir tür sığınak olur. Bununla birlikte Elisabet hemşiresi için kırıcı bir mektup yazarak aralarındaki samimi ilişkiye ihanet eder. Mektubun Alma tarafından keşfiyle de iki kadının ilişkileri giderek sarsılır ve kişilikleri arasında çatışmalar artmaya başlar.

Fizik olarak da birbirlerine benzeyen filmdeki bu iki kadın karakter, Lefevre’nin deyiimiyle kendilerini büyüleyici bir özdeşleşmenin kollarına bırakırlar. O’nu dinleyen biri sayesinde, Alma, kendi benliğinden kurtulur. Elisabet, kendisine en özel sırlarını açan birinin kişiliğine ulaşabilmek için, maskını (persona) çıkarır. İkisi de öteki ile özdeşleşerek arzu ettikleri bir kişilik edinirler.²

Persona’nın öznenin benzeriyle etkileşimi yoluyla kendini gerçekleştirmesinin bir anlatımı olduğunu söylemenin yanı sıra, sanat üzerine bir meselesi olduğundan da bahsetmek gerekir. Bergman filmde yakın plan çekimleri kullanmıştır. Film karanlığın aniden, projektörden yansıyan güçlü ışık ile aydınlığa dönüşmesiyle başlar. “Projektörün gürültüsü, ses bandının müziğini bastırırken; kamera, cihazın kimi bölümlerinin görüntülerini verir: Ark lambaları,

¹ Bergman’dan aktaran Samuels, *Antonioni, Truffaut, Fellini, Bergman Sinemasını Anlatıyor*, çev. Kadir Yerci, İstanbul: Düzlem, 1992, s.117.

² Raymond Lefevre, *Ingmar Bergman*, çev. Cüneyt Akalın, İstanbul: Afa, 1986, s.79.

sarma bobinleri, objektifin merceği... Filmin can alıcı yerinde, Bergman, filmin kaydığı ve koptuğu izlenimini yaratır. Bu işlem zaten film boyunca tekrarlanır ve film bittiğinde de ‘SON’ kelimesi belirmez.”³ Burada yönetmenin seyirciye projeksiyon aletinin varlığını anımsatmak istediği sonucunu çıkarabiliriz.

Film başlangıcından itibaren kırılmalarla ilerleyen, sürekli kesintiye uğrayan bir anlatıya sahiptir. Böylece algılama alışkanlıkları sarsılan seyirci, tamamlayıcı bir yaratım özgürlüğü içinde, sembollerin yerli yerine konmasına ve çözümlenmesine davet edilir. *Persona*’nın senaryosu için yazdığı bir önsözde Bergman, biçimci yeni tavrına açıklık getirir ve kelimenin alışılmış anlamında bir senaryo yazmadığını belirtir. Yazdığı senaryoyu bir insan sesine veya bir müzik parçasına benzetir. Böylece Bergman, daha baştan, *Persona*’nın sıradan bir film olmayacağını duyurmuş olur ve izleyicinin hayalgücünü, sunduğu şeyleri özgürce kullanmaya davet eder.⁴

Filmin başında üzerine çarşaf çekili halde yatmakta olan bir erkek çocuk görürüz. Daha sonra bu çocuk karakter, kamerayla yüz yüze gelir ve objektife dokunur. Burada iki kadının yüzlerinin hayal meyal belirerek birbirine geçtiğini fark ederiz. Böylece ben ve öteki ilişkisinin daha baştan kurulmaya başlanmış olduğunu görürüz. Bu açılış oldukça belirsizdir ve belki de izleyiciye rastgele seçilmiş görüntülerden bir hikâye çıkacağı hissini duyumsatır. Aynı zamanda, klasik anlatı tarzının dışında kalan ve hiç de kolay olmayan bir filmle karşı karşıya olduğumuzu anlarız. Film bize izleyici olduğumuzu anımsatırken, oyuncular da adeta izlendiklerinin farkındadırlar. Bu farkındalık, öz-düşünümsellik niteliğine ek olarak, özdeşleşmeyi olanaksız kılan mesafe koyma çelişisini de ortaya koyar.⁵

Ben ve Öteki

Filmde Levinasçı anlamda ben ve öteki ilişkisini somutlaştıran kadın karakterlerden birisi, sofistike bir tiyatro oyuncusu olan Elisabet; diğeri de hemşire okulundan mezun, evlilik, aile kurmak gibi görece basit hedef ve hayalleri olan Alma’dır. İkisi adeta beyaz ve siyah kadar zıttır; Alma konuşur, güler, ağlar, kızar; Elisabet ise yalnızca susarak ve tebessümle onu izler. Ancak film ilerledikçe iki oyuncunun kişilikleri üst üste binmeye ya da birleşmeye başlar. Alma ve Elisabet’ in yüzlerinin birleştiği ve tek bir yüz olduğu izlenimini veren sahne, filmin en önemli sahnesidir. Filmin başında da iki karakterin yüzlerinin birbirine geçtiği görüntü, ‘biz aynıyız’ mesajını doğrudan ve gizemli bir şekilde seyirciye aktarır. Lefevre’ye göre Elisabet ile Alma’nınkinden oluşan bir yüzle simgeleşen bu kişilik geçişi, sanatçının iyileşmesine katkıda bulunurken, hemşire Alma’nın yalnızlığını daha da artırmıştır.⁶ Bu anlamda film ilerledikçe adeta iki karakterin rolleri tersine dönmüştür; artık yardıma ihtiyacı olan kişi Elisabet değil de, sanki Alma’dır. Bu sebeptendir ki Alma, film boyunca sürekli Elisabet’le benzer yanlarını dile getirir ve onunla özdeşleşmeyi düşler.

Alma filmde Elisabet’e şöyle der: “Sakın yanlış anlama, sen daha güzelsin ama biz bir biçimde aynıyız. Ben kendimi sana dönüştürebileceğime

³ Lefevre, *Ingmar Bergman*, s.30.

⁴ Aktaran Lefevre, *Ingmar Bergman*, çev. s.30.

⁵ Hasan Akbulut, *Bir Varoluş Sorunsalı: Persona*, Kültür ve İletişim (Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Ulusal Hakemli Dergi) 7 (1) 2004, s.77.

⁶ Lefevre, *Ingmar Bergman*, s.79.

inaniyorum. Gerçekten çabalarsam olur. Sen de kendini bana dönüştürebilirsin.” Ayrıca Bergman’ın filmde ikili arasında geçen karşılıklı konuşmalarda, kamerayla hep “öteki”ne odaklanması da dikkat çekici ve önemli bir ayrıntıdır.

Bir yandan biz aynıyız, mesajı veren filmdeki iki kadın karakter, buna rağmen, asla tek bir ruh olamazlar. Elisabet sahip olduğu oyuncu, anne ve eş rollerine karşı gelir; seçtiği sessizlikle “ben” olmanın mücadelesini verir. Elisabet’in film boyunca süren suskunluğuyla Alma’nın hayal kırıklığı artar. Ayrıca Elisabet’in Alma’ya annesiymişçesine sevgi ve şefkat dolu yaklaşımı ve bunun ardından doktora yazdığı mektupta onu çocukça bularak küçümsemesindeki ikiyüzlülük, Alma’yı yaralar. Elisabet’in konuşmaya direnmesinin altında yatan nedenlerden birinin de narsizmi olduğunu anlarız. Elisabet bir bakıma, almaktadır ama vermemektedir. Tam da bu noktada Levinas’ın bencil dünyasındaki ben’i akla gelir; ben, şeyleri tüketirken bile yalnız değildir. Tükettiği şeylere verdiği anlam, öteki’nden gelir. Öteki’yle karşılaşmanın öncesi bu yüzden yoktur. Ben’in yalnız dünyasındaki şeyler, öteki’yle karşılaşma sonucunda anlam kazanır. Bir karşılaşma olmadan ben’in yalnız dünyasında anlam yoktur.⁷

Levinas’ta ötekiyle sorumluluk temelinde bir ilişki kurma amacı söz konusudur. Gündelik yaşamda ötekiyle karşılaşma anı, ben’i bencil yaşamın bağımlılığından kurtarıp öteki’ye karşı sonsuz bir sorumluluğa taşır. Kurduğu bu yeni etik yapıda, bir grup içinde ya da bireyci bir yalıtılmış dünyadaki özgürlük yerine öteki’ye karşı adalet ve sorumluluk fikrini ortaya koyar. Levinas, *Existence and Existents* adlı kitabında “cemaat ilişkisi” olarak adlandırdığı ilişki biçimini şu sözlerle eleştirir:

Dünyadaki sosyal yaşam, iletişim veya cemaattir. Biriyle bir anlaşmazlık yaşamak, onunla ortak hiçbir şeyin bulunmadığının farkına varmaktır. Ortak bir şeyle; bir fikirle, bir çıkarla, bir işle, bir yemekle, “üçüncü” bir şahısla katılım yoluyla ilişki kurulabilir. Bu durumda kişiler birbirleriyle karşı karşıya değil de bir şeyin etrafında yan yanadırlar. Benlik, bu ilişkide bireyselliğinden bir şey kaybetmez. Bu yüzden insanlar arası bir ilişki olan uygarlık, hep saygınlık ile yan yana olagelmıştır ve hiçbir zaman bireyciliğin ötesine geçememiştir.⁸

Levinas’ta ötekiyle karşılaşma, ötekilerle birlikte olma (cemaat ilişkisi) değildir; öteki Sartre’daki gibi “ben’in cehennemi” de değildir. Tam tersine ötekiyle karşılaşma, tüm anlamlandırmanın ve zamanın başladığı noktadır. Levinas, böylece ben’in ben olma olanağını artırır. Yüz yüze bir ilişkide, aynı zamanda, özgürlüğün gerçek anlamı açığa çıkar. Öyle ki, artık ötekinin olmadığı bir özgürlük amaçsız, temelsizdir. Öteki hem bendir hem de benden ayrıdır: Levinas’a göre söz konusu olan “başkası’nın boyun eğdirilmiş, nesneleştirilmiş, şeyleştirilmiş özgürlüğü değildir; onun hiçbir surette nesneleştirilmiş olarak arzulamadığım, boyun eğdirilmemiş özgürlüğüdür. Başkasının arzulanan özgürlüğü, yüzünün aydınlığında değil, karanlıktadır; adeta gizli olanın kötülüğünde veya örtüsü açılarda gizli kalan o gelecektir.”⁹

⁷ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s.22.

⁸ Levinas, *Existence and Existents* s.32.

⁹ Emmanuel Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis, 2010, s.113-114.

Yüzdeki Anlam

Filmdeki gizem, Elisabet'i susmaya neyin ittiğidir. Alma ise durumunu anlamaya çalışmaktansa onu yeniden konuşturmaya çalışır. Esrarın çözümü, psikiyatrist açısından onun diğer insanlara görüldüğü değil de; gerçekte olduğu kişi olmak, yani persona'sını yüzünden çıkartmak için dilden uzaklaştığı yönündedir. Türkçeye maske olarak çevrilen persona, insanın toplum içinde oynadığı rol veya takındığı kişilik olarak tanımlanabilir. Böylece "ben" kendisini, toplumun (öteki) ona yüklediği rol ve sorumluluklarla dolu bir yaşamda bulur. Elisabet'in personası da bir anne, eş ve oyuncu oluşudur. Suskunluğu ise, bu rolleri reddettiği anlamına gelir; sessizlik, yaşamını kuşatan tüm persona'lara karşı başkaldırısıdır. Filmde bunu en iyi örnekleyen de psikiyatristin Elisabet'e yönelik olan repliğidir:

Benim anlamadığımı mı sanıyorsun varolmak denilen o umutsuz düşü? Olur gibi görünmek değil, var olmak. Her an bilinçli, tetikte. Aynı zamanda başkalarının huzurundaki varlığımla kendi içindeki varlık arasındaki o yarılma... Baş dönmesi ve gerçek yüzünün açığa çıkarılması için o bitimsiz açlık. Ele geçirilmek, eksiltilmek ve hatta belki de yok edilmek.

Her ses, her kelime yalan. Her jest sahte. Her gülümseme yalnızca bir yüz hareketi. İntihar etmek. Hayır. Fazlasıyla iğrenç. İnsan yapamaz ama hareketsiz kalabilir. Susabilir. Hiç değilse o zaman yalan söylemez. Perdelerini indirip, içine dönebilir. O zaman rol yapmaya gerek kalmaz; birkaç farklı yüz taşımaya ya da sahte jestlere de... Böyle olduğuna inanır insan. Ama gördüğün gibi gerçeklik bizimle dalga geçer. Sığınağın yeterince sağlam değil. Her tarafından yaşam parçaları sızıyor. Ve tepki vermeye zorlanıyorsun. Kimse gerçek mi yoksa sahte mi diye sorgulamıyor. Kimse sen gerçek misin, yoksa yalan mısın demiyor. Bu sorunun yalnızca tiyatrodaki bir önemi olabilir. Belki orada bile değil. Seni anlıyorum Elisabet, susmanı anlıyorum. Hareket etmemeni anlıyorum ve sana hayranlık duyuyorum. Bitene kadar bu oyunu oynamalısın; ancak o zaman bırakabilirsin. Tıpkı diğer rollerini bıraktığın gibi bunu da yavaş yavaş bırakırsın.

Filmdeki önemli yüzleşmelerden birisini oluşturan bu replik, film boyunca izleyiciyi rahatsız eden ve sürekliliği sağlanan düşüncedir: "Varolmak denen o umutsuz düş". Görüldüğü gibi, Elisabet'in konuşmayı reddedişi psikolojik bir sorun olmaktan çok felsefidir. Elisabet modern hayattan uzakta, gündelik yaşamda ve doğada mutludur. Görüntülerden uzaklaşıp kendini odanın köşesine saklar, yüzünü duvara döner. Yönetmen, burada, Elisabet'i suskunluğa itenin gerçek hayatın dehşetinden kaçma isteği olduğunu imler. Modern hayatın şerrinden, sözcüklerden uzaklaşarak kurtulur. Hemşire Alma, filmin başında, bunun ruhsal bir seçim de olabileceğini söylemiştir. Alma Elisabet'in odasına girer; yastığını düzeltirken onunla yüz yüze gelir. Odadan çıktığında doktora bu görevi üstlenemeyeceğini, Elisabet'in kendisine çok sert baktığını söyler ve ekler: "...ama sessizliği ruhsal bir seçimse, ona yardım edemem." Elisabet'in susması, mistiklerin susması gibi bir susmak, sessizliği seçmek gibi bir tavır da olabilir; ancak burada önemli olan sözcüklerin de ötesinde yüzdeki ifadelerden çıkardığımız anlamdır.

Alma, sessizliği seçen ve personasını yıkmaya çalışan Elisabet'in tam tersine personasıyla özdeşleşmiş bir karakterdir. Toplumun kendinden beklentilerini içselleştirmiş ve mesleğiyle adeta bütünleşmiş olarak mutlu bir görüntü sunmakta ve yine Elisabet'in aksine, sürekli konuşmaktadır. Bu sırada da kendisini dinleyen iyi bir dinleyiciye –Elisabet'e- ihtiyaç duymaktadır. Filmin başında iki karşıt kimliğe sahip bu karakterlerin zamanla birbirlerine yakınlaştıklarına şahit oluruz.

Bergman, sözcükleri hep yetersiz bulduğunu belirtir: “Hem kendi söylediklerimden hem de başkalarının bana söylediğinden hep kuşku duydum. Her zaman eksik kalmış bir şeyi duydum...”¹¹ Bergman adeta sözcükleri, konuşmalara, hareketlere çevirip, ete kemiğe büründürdüğünün farkındaydı. Seyirciyle, başka insanlarla iletişim kurmaya, çok ciddi bir gereksinimi vardı ve onun için sözcükler tatmin edici değildi. Persona isimli o maskenin ardındaki gerçek kişiliğin ortaya çıkması için susmak bir çeşit meditasyondur; susmak rol yapmamaktı.

Bergman *İmgeler* adlı anı kitabında ise film çekme sanatının kendisi için kaçınılmaz bir anlatım aracı olduğunu belirtir: “Yetersiz kaldığım sözcüklerden, yeteneksiz olduğum müzikten ve pek ilgi duymadığım resimden farklı bir dil aracılığıyla kendimi açıkladım.”¹² Bergman için, dünyayla ilişki kurarken, aklın kısıtlayıcı denetiminden kurtulmak gerekti. En güzeli bundan tensel bir biçimde kurtulmak ve ruhtan ruha bağ kurmaya izin veren bir dille iletişim kurma olanağı bulmaktı. Zaten Bergman'ın şu sözleri de onun da tıpkı Levinas gibi kavramlarla uğraşmadığının bir kanıtıdır: “Kalkış noktamın, zihinle ya da simgecilikle çalışmak gibi bir işlevi yok; düş ve izlenimlerle, umut ve arzuyla, ihtirasla işim var.”¹³

Levinas da öteki'ye dair yazarken, herhangi bir felsefi metinde görülebileceği türden ussal -kavramsal- bir altyapı kurarak yola çıkmaz. Çırakman'ın da belirttiği gibi, Levinas, öteki için duyulan sorumluluğun kişisel sorumluluktan daha önemli olduğunu dile getirerek, geleneksel anlayışa karşı çıkmış olur; çünkü özne, kendinden önce başkasından sorumludur.¹⁴ Öteki, Levinas'a göre varolan hiçbir kavramla ilişkilendirilemeyecek kadar yabancıdır. Levinas için dilin çerçevesini oluşturan kavramlar, öteki'yi anlamakta sadece birer ön yargıdır. Ben'in öteki'yle ilişkisi, ne “özgürlük”, ne “benzerlik”, ne “eşitlik”, ne de “karşıtlık” kavramları temelinde açıklanabilir. Öteki, tüm kavramsallaştırmalara direnen bir şekilde yüzüyle belirir.

“Yüz” (öteki), Levinas'ın da *Sonsuza Tanıklık* adlı kitabında belirttiği gibi, bende başkası düşüncesini aşandır. Olan ile ilişki, onu olan olarak anlamaktan, onu olan olarak olmaya bırakmaktan başka bir şey olamaz. Başkası hariç; başkasıyla olan ilişkimiz, onu anlamayı aşar. Başkasıyla ilişkimizde başkası, bizi bir kavram dolayısıyla etkilemez – merak, sempati ve aşk gibi – başkası olandır ve bizzat bu niteliğiyle önem taşır. Söz özgün bir ilişki tarzıdır. Dilin işlevi, başkasının mevcudiyetinin bilincine varılarak algılanır; dil bu ‘bilincine varma’nın koşuludur. Dil ve anlama aynı düzlemde yer alamaz. Başkasında, onun tikelliğinin ötesinde, varlığı anlarız.¹⁵

Levinas'a göre “olan olarak olan” ile kastedilen, başkası, yani öteki insandır. Ötekiyle ilişki, onu olan olarak kavramak değildir; çünkü kavrama

¹¹ Aktaran Samuels, *Antonioni, Truffaut, Fellini, Bergman Sinemasını Anlatıyor*, s.117.

¹² Ingmar Bergman, *İmgeler*, çev. Gökçin Taşkın, İstanbul: Nisan, 1999, s.35.

¹³ Aktaran Samuels, *Antonioni, Truffaut, Fellini, Bergman Sinemasını Anlatıyor*, s.121.

¹⁴ Elif Çırakman, *Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, Doğu-Batı, 2000, s.180.

¹⁵ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.81-82.

ediminde olan çoktan sindirilmiştir. Olanın kendisi –evrensel varlığın ete kemiğe bürünmesi değil- ancak ona seslendiğimiz bir ilişkide olabilir. Olan, insandır. İnsan, komşu olarak, “yüz“ olarak erişilebilendir. Anlama, varlığın açıklığında olanla ilişki kurarken, olanı varlıktan yola çıkarak anlamlandırır. Yani, anlama olana seslenmez; onu sadece adlandırır. Böylece olana karşı bir şiddet ve yadsıma uygular. Bu durum olanın bağımsızlığını yadsır; olan bana aittir. Aynı zamanda olan, amaçtır ve tüketilebilir bir nesne konumundadır. Anlama ediminde ötekini bütünsel olarak yadsımış ve ona şiddet uygulamış olurum; çünkü başkasını, onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlarım. Anlamanın elinden kaçıp kurtulan şey, anlamanın kendisidir. Filmde Elisabet ve Alma’yı düşündüğümüzde, aralarında Levinas’ın söz ettiği biçimde anlamaya dayalı bir ilişki olmadığı açıktır. Elisabet yaşamındaki tüm rollerinden sıyrılmış ve Alma’nın karşısında “yüz” olarak belirmiştir. Yüzün de anlamlandırmaya ihtiyacı yoktur; ki zaten yüz, kendiliğinden anlamlıdır. Her açıklama ondan itibaren başlar. Yüzün anlamlılığını açıklamak zorunda değiliz.

“Başka”nın Başkalığı

Levinas gündelik yaşamımızda başkalığı tanımlarken kullandığımız ifadelerin, öteki’yi tanımlamakta yetersiz kaldığını söyler. Öteki çoğunlukla farklı saç, farklı duruş, farklı bir sosyal konum, farklı karakter ve estetik özelliklerle ifade edilir - tıpkı Elisabet ve Alma arasındaki ilişki gibi. Öteki kendine has özellikler taşıyan, kendine ait duygu ve düşünceleri olan bir varlıktır. Ancak bunların hiçbiri öteki’yi tanımlamak için yeterli değildir. Yüz, her türlü kavramsallaştırmadan kaçır. Bu nedenle de öteki, ben için hep bir bilinmez olarak kalacaktır. Yüz, her düzenin, kuralın ötesinde, sıra dışı bir yabancıdır. Bütün sabit anlamları delip geçen ortaya çıkışı, onun kendisini en açık ifade edışıdir.

Başkası’nın mevcudiyeti bize doğru gelmekte, içeri girmektedir. Başkası’nın kendine özgü anlam ifade edışı, yani onun belirişi dediğimiz fenomen de aynı zamanda yüz’dür. Yüzün kendisini ifadesi, bakışta ve sözde gerçekleşir. Yüz bana bakar ve beni gösterir. Yüzde tezahür eden başkası, kendi maskını –persona’sını- çıkarır. Yüz’de beliren mevcudiyeti, onu açığa vurur. Yüz, biçimin ötesinde bir ifadedir. Yüzün ben’in karşısına çıkışı, ben’e onun asla bilinemez bir yerlerden geldiğini, onun mutlak bir dışsallık ifade ettiğini öğretir. Yüz, ben’in içinde bulunmayı açığa çıkartır. Bu, var olanın açığa çıkmasından farklıdır. Ben için yepyeni bir şey yaratmaktır. Öteki’nin bakışında, sözün ötesinde bilemediğim bir anlam vardır. Bu öyle bir yeniliktir ki, us bile yüzle ortaya çıkar.

Yüzün çıplaklığı hiçbir kültürel süsleme barındırmayan bir sadeliktir. Yüzün kendini açığa vuruşu ve anlam ifade edışı tamamen sıradışıdır. Aynı zamanda da yüzün mevcudiyeti bir emir anlamı taşır ki bu da yüzü bir sefalet içinde gösterir: “Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda bir yakarmadır; fakat bu yakarma bir taleptir.”¹⁹ Böylece yüzün etik boyutuyla karşı karşıya kalırız.

Levinas’a göre öteki bizim kurtuluşumuzdur; etik bir varlık olmak öteki’ni zorunlu kılmaktadır. Ötekiyle karşılaşma ilk olarak yüz yüze gerçekleşir.

¹⁹ a.g.e., s.138.

Yüzde bir “giz” vardır. Çırakman’ın da belirttiği gibi, o yüz, yazılamaz, resmedilemez, incelenemez, bilinemez. Yüz yüzeliğimizin anlatılamaması, anlaşılabilmesinin, yüz yüze ilişkinin her türden dolayımı iptal etmesinden kaynaklanır. Mutlak teslimiyet, anlama, anlatma, resmetme, inceleme ve bilme eylemlerinin hepsini anlamsızlaştırır. Bu eylemler, hep bir dolayım içerdiğinden, ötekine uygulanan bir şiddet olarak ortaya çıkar. Etik ilişkide, öteki, ‘ben’in tasarımlarını yıkararak, ben’in varoluş zeminini sarsar. ‘Ben’, askıya alınıp, kızığa çekilir, hatta ortadan kalkıp, buharlaşır, çünkü ben, varolanın sınırlarından ve düzeninden sıyrılıp, kendi ötesine taşar. Kendisini ‘ötekinin ötekiliğine’ emanet eder.²⁰

Levinas’ta ötekinin yüzü hem yargıç hem sanıktır. Levinas bu ikililiği yüzün gizemi, bilmecesi olarak niteler. Sorumluluk benden talep edilmesini beklemeden ötekinin gereksinimlerini karşılayabilmem, buyruğuna itaat edebilmemdir. Hatta ötekinin hatalarından, ıstırabından, sorumluluklarından bile sorumlu olmamdır. *Persona*’da Alma’nın Elisabet’in sorumluluğunu tüm benliğinde hissetmesi gibi, öteki için ve ona karşı sorumlu olmak, sınır tanımaz bir şekilde vekil olma, rehin alınma ve varlığını rehin verme durumudur. Adeta ötekinin yerine geçmedir; bu yükümlülük aynı zamanda ‘ben’i biricik kılandır. ‘Ben’in biricikliği, başka kimsenin benim yerime yanıt vermiyor olmasından gelir.”²¹

Yüz buyurandır: Yüz, bir varlığın bizi emir kipinde etkilemesidir. Yüz buyururken ben’i köleleştirmez ya da aşağılamaz. Yüzün ben’i köle yapabilmesi için, ben ile aynı dünyaya ait olması gerekir. Öteki, yeni, yabancı ama aynı zamanda yoksundur da. Öteki ben’e emreden zalim bir efendi değildir. Öteki’nin geldiği yer, ben’e son derece uzaktır. Öteki ben’in dünyasına geldiğinde, bütünüyle mülksüz gelir. O bu dünyada yoksun, çıplak ve çaresizdir. Yüzün tüm çıplaklığı ve acizliğiyle ben’in karşısına çıkışı ve onun her türlü anlamın dışında oluşu, onun aşkınlığı, onu aynı zamanda sonsuz yapar. Bu nedendir ki, yüzün sonsuzluğu, ben’in sonlu yaşamında asla anlamlandırılmaz. Ben’in sonlu yaşamını, sonsuza açan tek kapı ölüm olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, ben’in başkası’nın yüzünde ölümü görüşü, sonsuzluğun yalnızca ölümle ilişkilendirilebilmesinden dolayıdır.²² Levinas’ın felsefesi, aşkınlığı ya da sonsuzluğu ampirik ve gündelik olanda, ötekinin yüzünde, sosyal ilişkide arar. Demek ki aşkınlık imkanı yanı başımızda, gündelik hayatımızda; öteki için kaygı duymamızda yatar.

Ötekinin taleplerine boyun eğmek ben’i özne yapacaktır. Böylece özne anlayışı değişir; özne çıkışı kendinden değil, ötekinden alır. Karşılıklı iç içe geçmişlik hali söz konudur; kendini ‘rehin’ veren özne, artık ne tam olarak kendine ne de ötekine aittir. Kişi ‘ego’yu kaybederek özneleşir; içsellik ve dışsallık böylece bir araya gelir. Ben, başkası ile dayanışma içine girer.

Levinas, ötekine –dosta, çocuğa, kardeşe, sevgiliye, ebeveynlere- karşı giden sevgi yöneliminden bahseder: “Ötekine giden bir aşkınlık olan aşk, aslen bizi içkinliğin berisine fırlatır. (...) Ötekiyle ilişki olan aşk, kendini bütün aşkınlıktan sıyrır şu koyu içkinliğe; türdeş bir varlığı –ruh ikizini- aramaya indirgeyebilir.”²³ Levinas’ın bu tanımı, Platon’un *Şölen* adlı diyalogunda geçen “Aristophanes Söylencesi”ni akla getirir. Platon insan doğasını çok eski

²⁰ Çırakman, *Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s.182.

²¹ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.139.

²² Ebru Apaydın, *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s.96.

²³ Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, s.101.

zamanlarda şöyle tanımlar: “Her şeyden önce insanlar, bugün olduğu gibi erkek ve dişi olarak iki cinsiyetli değildi. Yusuvarlak bir boyun üzerinde birbirinin tıpatıp benzeri iki yüze sahip (ama zıt yönlere bakan iki yüz), dört elli ve dört ayaklı bir canlıydı”²⁴ Bu ilkel varlığın sonradan tanrılar tarafından ikiye ayrıldığını belirten Platon, bu ayrılmadan sonra, her iki parçanın da ötekini özlemeye, ona kavuşmak için çabalamaya başladığını söyler. Serüven böylece bir kendine dönüş olarak son bulur. “İnsanların birbirlerine olan doğuştan aşkları; yani eski doğamızın parçalarını tekrar bir araya getiren ve iki varlığı tek varlık yapmaya ve böylece insanın doğasını şifaya kavuşturmaya çalışan aşk, hiç şüphesiz, bu uzak geçmişe kök salmaktadır.”²⁵ Levinas’ta da içkinlik ile aşkınlık sınırında bulunan bu alan, “aşkın ikircikliği”ni ortaya çıkarır.

Yakınlık Uzaklık

Birbirlerine hem çok yakın hem de çok uzak ‘ben’ ve ötekinin asla karşılıklı olmayan – karşı durulamayan ve asla tam karşılık verilemeyen – ikili ve asimetric bir ilişkisi vardır. Bu asimetri, *Persona* filmindeki Elisabet ve hemşire Alma’nın ilişkisinde olduğu gibi, ötekenden herkesten çok ben’in sorumlu olmasında, öteki için duyulan bitmek tükenmek bilmeyen sorumluluk duygusunda ve ötekinin aşkınlığında yatmaktadır. Öteki aşkındır; çünkü ötekinin yaralarını, sorumluluğa rağmen sarmak imkânsızdır; öyle ki, erişilmezlik anlamında bu aşkınlık öteki için olan sorumluluğun ve yükümlülüğün zemini. Artık ötekinin yüzü, çağrısına karşı mutlak bir yükümlülükle bağlanılan ve onun mağduriyetinin sorumluluğundan kaçılmayan bir aşkınlıktır.

Levinas’ın karşı çıktığı varlık alanında ise eşitlik, simetri ve eşzamanlılık hâkimiyet sürer. Bütün ben’ler ben olmak bakımından eşittirler. Yüzleri yoktur; çünkü her biri birer kişi-maskedir (person-persona). Filmde de Elisabet’in başkaldırdığı, reddettiği roller (maskeler), bu varlık alanına işaret ediyor görünmektedir.

Ben, öteki’nin varlığı ile sürekli ve yeniden oluşur. Ben kendisini tek başına gözleyemez. Bu bakımdan Levinas, kendini dünyadan soyutlayarak öz-bilince ulaşan bir özne anlayışına karşıt düşünür. Ben, kendine dair bilebileceği her şeyi, ötekiyle diyalog sırasında bilebilir. Bir başka deyişle, ben’in kendine dair bilgisi, öteki’nin kendine yönelmiş bakışları ile sınırlıdır. Ben’in kendini bilebilmesi için öteki’nin kategorilerine bakması gerekir. Ben, kendisine, öteki’ye yaptığı gibi bir modelle yaklaşamaz. Ben’in kendine yaklaşabilmesinin biricik yolu, öteki’nin modelleridir; onun gözleridir; çünkü göz kendini göremez. Bir sürü “ben” bir araya gelerek “benlik”i oluşturduğuna göre, kendi benliğimizin bileşenlerini ancak başkalarında görebiliriz. Başkalarının tuttuğu aynada gördüğümüz “ben”leri de zaman içinde tanıyıp, kendimizi yeniden kurarız. Öyle ki, her yeni ayna ve onun gösterdiği her yeni ben, yeni bir bütüne işaret etmektedir. Böylece ben’in kendini yeniden kurma eylemi hiç bitmez.

Persona’nın kilit noktası, iki kadının aynı siyah elbiseler içinde karşılıklı –yüz yüze oturdukları- ünlü sahnedir. Bu karşılaşma Tapper’in da belirttiği gibi çifte monologtur; çünkü monolog iki yönden gelir. Alma, Elisabet’in anneliği ve evliliği reddetmesi hakkında konuşmaya başlar ama kısa süre sonra eskiden saf bir coşkuyla hayalini kurduğu aile yaşamıyla ilgili kendi

²⁴ Platon, *Şölen*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 2000, s.41-42.

²⁵ a.g.e., s.44.

kuşklarından bahsettiğinin farkına varır. Yeniden kontrolünü kazanmaya çalışsa da, dil yapısının bile çöktüğüne ve sadece tutarsız cümleler söylediğine şahit oluruz. “İşte tam bu noktada Bergman kullandığı görsel efektle, iki kadının yüzlerini tek bir unutulmaz görüntüde eriterek toplam bir çözülme halinde korkunç bir kimlik görüşü sergiler.”²⁷

Filmde iki kadının yüzlerinin birbirine geçtiği, iki karakterin adeta özdeşleştiği bu sahne, Levinas’ın yakınlık ilişkisiyle açıklanabilir. Bu türden bir yakınlık durumunda, öteki nesne olamaz. “Yakınlık, hep daha yakına yaklaşmaya çalışan, ama hiçbir zaman yeteri kadar yakın olamayan özneliği imler. Levinas, yakınlık durumunu, bir aşkın aşkına karşılık alma beklentisi olmadan, hatta bu karşılığı unutarak, hiç durmadan aşkına daha yakın olma tutkusuna benzetir.”²⁸ Elisabet de Alma’nın kendisine olan tutkusunun farkındadır ve gizliden gizliye bundan zevk almaktadır. Doktora yazdığı mektupta Alma’dan şu sözlerle bahseder: “Hatta farkında olmadan bana tatlı bir şekilde biraz aşık!” Ancak hayranlık duyduğu, bütünleşme arzusunda olduğu Elisabet’in mektubunu okuyan Alma, kendi benliğiyle ilgili hakikati duyunca yıkılır. Arabasını bir gölün kıyısına çeker ve gölde kendi aksine acıyla bakar.

Levinas, ötekine karşı duyulan arzuyu sürekli yeniden başlayan, asla yeterince gelecek olmayan bir geleceğe doğru dur durak bilmeden yönelen bir devinime benzetir. Aşk, ötekiyle ihtiyaca sapsanan bir ilişki olarak kalır; bu ihtiyaç, aynı zamanda ötekinin tam bir dışsallığını –aşkınlığını- önkoşul olarak varsayar. Aşkın olandan alınan keyif ise neredeyse çelişkilidir; ötekinin, aynı zamanda kendi ötekiliğini koruyarak, bir ihtiyaç nesnesi olarak görünmesi ve ötekinden keyif alma olanağı söz konusudur. Burada ihtiyaç ve arzunun –dile getirilebilir olanla olmayanın- birbirine teğet geçmeleri söz konusudur. Filmdeki iki karakterin karşılıklı oturarak, yüz yüze baktıkları sahneyi -Bergman’ın kadın karakterlerin yüzlerinin yarısını karanlıkta bıraktığı- düşündüğümüzde bu görüntünün, Levinas’ın şu sözleriyle adeta bütünleştiğini görürüz: “Aşk sevgilinin ötesine de gider; yüzden karanlık bir ışık süzülür. Bu ışık, asla yeterince gelecek olmayandan, yüzün ötesinden gelmektedir.”²⁹

Levinas’a göre aşk, başkasını hedefler; onu zayıflığı içerisinde hedefler.³⁰ Bu söylemde “aşk” (sevgi), başkası için korkmak, ötekinin yardımına koşmak anlamında ele alınmıştır. Filmde de Alma, Elisabet adına bitmez tükenmez bir sorumluluk duygusuyla hareket etmektedir. Oysa Elisabet’in doktora yazdığı mektubun, Alma tarafından keşfi filmdeki en önemli kırılma noktalarından biridir; bundan sonra Elisabet ve Alma’nın ilişkileri iyice kötüleşir. Hatta birbirlerine karşı şiddet uygulamaya bile başlarlar. Özellikle Alma, Elisabet’e zarar vermeye çalışsa da sonrasında pişman olur; çünkü ilişkilerinde başından beri varolan sorumluluk ilişkisinden vazgeçmek de artık pek mümkün görünmemektedir. Bergman da ikilinin ilişkilerindeki kırılmayı şu sözlerle ifade eder: “Sürekli değişen ses tonları ve hareketlerle konuşuyorlar, birbirlerini aşağılıyorlar, işkence ediyorlar, canlarını yakıyorlar, gülüyorlar, oynuyorlar. Bu bir ayna sahnesidir.”³¹

Film boyunca kendisini Elisabet’le özdeşleştiren ve ona hayranlık duyan Alma giderek saldırganlaşır. Elisabet’i konuşmaya zorlar: “Birkaç sözcük yeter. Bir sözcük söyleyemez misin? Beni kullandın ve başından atıyorsun. Bu kadar

²⁷ Tapper, “Persona” Ölmeden Önce Görmeyiz Gereken Binbir Film, Ed. Jay Schneider, İstanbul: Caretta, 2005, s.464.

²⁸ Çırakman, *Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not*, s.188.

²⁹ Levinas, *Sonsuz Tamamlık*, s.102.

³⁰ a.g.e., s.103.

³¹ Bergman, *İmgeler*, s.43

kolay kurtulamazsın, bu yüzü hatırlayacaksın.” diyerek üzerine yürür, korkutur. Sonra da, gerçek bir ölüm korkusu duyup duymadığını sorar. Sonunda Elisabet’i kızdırır ve bu kez de özür dilemeye başlar. “Seni seviyorum. İki düşman olarak ayrılmayalım.” der.

Yukarıdaki replikte Alma’nın bu yüzü hatırlayacaksın dedikten sonra, “ölüm”den bahsedişinin, Levinas’ın yüzle ilgili söyledikleriyle tam bir uyum içinde olması, filmdeki bir başka önemli ayrıntı olarak dikkat çekicidir. Levinas, başkası, öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır, der. Ona göre başkası bütünsel olarak yadsınabilecek tek olandır ki bu da cinayettir. Oysa yüz “öldürmeyeceksin”i ifade eder; başkası yüceliğini yüzde ifade eder. Öldürme iktidarım tam da gerçekleştiği anda başkası elimden kaçıp gitmiştir. Bu iktidarın zaferi, onun iktidar olarak yenilgisidir; çünkü yüzüne bakmamış, yüzüyle karşılaşmamışumdur. Yüzün ben’i cinayete kışkırtan mevcudiyeti, bir yandan da cinayet girişiminin sonsuzluğunu ve olanaksızlığını belirtir. Kısacası, başkasıyla yüz yüze bir ilişki içerisinde olmak demek, onu öldürememektir.³²

Sonuç

Film, Alma’nın Elisabet’le bir türlü tam olarak adlandıramadığımız, aynı anda hem yakın hem de bir o kadar uzak olan, ilişkisi üzerine kuruludur. Levinas’ın da ifade ettiği gibi: “Başkası, hem ben’dir hem benden ayrıdır. O, boyun eğdirilmemiş özgürlüktür. (...) Başkası için olmak, iyi olmaktır.”³³ Filmde de Alma’nın Elisabet’e yönelik olan repliği, hem Levinas’a benzeyen yanıyla ben ve öteki arasındaki ilişkiyi hem de filmi özetler niteliktedir: “Şöyle olabilir mi; insan aynı anda tek ve aynı insan olabilir mi? Demek istediğim, iki ayrı insan da olabilir miyiz?” Sonuçta, Alma’nın kendi varoluşunu gerçekleştirmede Elisabet’in etkin rol oynadığından bahsetmemiz mümkündür.

Elbette ki Elisabet bir bakıma gerçekten de Alma’dan daha akıllıdır ve arkadaşına dayattığı bütün sessizliğin onu neredeyse deli ettiğini fark eder. Alma’nın kendine olan güvenini tüketir ve sosyal benlik duygusunu –ki bu (hepimizde olduğu gibi) bir derece sosyal yararlılık kavramına bağlıdır– neredeyse tamamen yıkar.³⁴ Alma, öteki’yle kurduğu ilişkide kendisiyle hesaplaşmaya girer ve kendi özneliğini, ancak öteki için duyduğu sorumluluk sayesinde kazanmış görünür. Bu da Levinas’ın yukarıda da sözü geçen sorumluluk anlayışıyla, kişinin kendinden önce ötekenden sorumlu tutulması düşüncesiyle paraleldir.

Persona, kişinin nasıl görüldüğü, başkaları karşısında ne olduğunu sandığı ve gerçekte ne olduğu, ne olmak istemeyip de kendine rağmen olduğu üzerine, sessizlik ve kelimeler, hayattaki roller ve yüzler üzerine ilgi çekici bir incelemedir. Aynı zamanda Bergman, teknik açıdan da etkileyici bir film ortaya koymuştur; son derece karşıt ışık oyunları ve etkileyici bakışlar, jestler ve mimiklerle anlatmak istediği şeyin içine girmeyi başarmıştır. Ayrıca morgdaki erkek çocuğuyla başlayan film, yine aynı yerde izleyiciyi belirsiz bir sonla bırakarak, projektörün durmasıyla biter. Dolayısıyla çoğul okumaya uygun, açık uçlu bir filmle karşı karşıya olduğumuz bir gerçektir. Bu anlamda filmi, tüm

³² Levinas, *Sonsuz Tanıklık*, s.84-111.

³³ a.g.e., s. s.109-113.

³⁴ Peter Harcourt, *Altı Avrupalı Yönetmen*, çev. Özge Özdüzen ve Onur Yusufoglu, İstanbul: Doruk, 2008, s.196.

anlamlandırmayı ve felsefeyi ötekiyle karşılaşma üzerine kuran “ötekinin filozofu” Levinas’la ilişkilendirmek olası okumalardan yalnızca birisidir.

Sonuç olarak filmi Levinasçı anlamda okuduğumuzda, yüz yüze bir ilişkide, özgürlüğün gerçek anlamının açığa çıktığını ve öteki’nin, ben’i içine battığı sonlu bağımlılık ilişkilerinden kurtarabileceği sonucuna ulaşırız. Ötekinin yüzüyle karşılaşan ben’in bencil dünyası sarsılacak ve öteki’ye –kendisine- karşı sorumlu olacaktır. Böylece ben, ötekinin varlığıyla kendini yeniden oluşturacaktır. Dolayısıyla kişi kendi varoluşunu gerçekleştirebilmek için, her zaman bir başkasına ihtiyaç duyacaktır.

KAYNAKÇA

- AKBULUT, H. (2004). Bir Varoluş Sorunsalı: Persona. Kültür ve İletişim, 71-100.
- APAYDIN, E. (2006). *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- BERGMAN, I. (1990). *Büyülü Fener* (G. Taşkın, Çev). İstanbul: Afa.
- BERGMAN, I. (1999). *İngeler* (G. Taşkın, Çev). İstanbul: Nisan.
- BERGMAN, I. (Yönetmen/Senarist). (1966). *Persona* [Film]. İsveç: Svensk.
- ÇIRAKMAN, E. (2000). Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not. Doğu-Batı, 179-199.
- HARCOURT, P. (2008). *Altı Avrupalı Yönetmen* (Ö. Özdüzen & O. Yusufoglu, Çev). İstanbul: Doruk.
- LEFEVRE, R. (1986). *Ingmar Bergman* (C. Akalın, Çev). İstanbul: Afa.
- LEVİNAS, E. (2001). *Existence and Existents* (A. Lingis, Çev). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- LEVİNAS, E. (2010). *Sonsuza Tanıklık* (Z. Direk & E. Gökyaran, Haz). İstanbul: Metis.
- PLATON. (2000). *Şölen* (C. Karakaya, Çev). İstanbul: Sosyal.
- SAMUELS, C. T. (1992). *Antonioni, Truffaut, Fellini, Bergman Sinemasını Anlatıyor* (K. Yerci, Çev). İstanbul: Düzlem.
- TAPPER, M. (2005). *Persona*. J.Schneider (Ed.), *Ölmeden Önce Görmeniz Gereken 1001 Film*. İstanbul: Caretta.

İSLAM MANTIKÇILARINA GÖRE HULFİ KİYASIN BİLGİ DEĞERİ VE DENETLENMESİ

İ. Latif HACINEBİOĞLU*

Hülya ALTUNYA*

Yunus Emre AKBAY*

Saliha KELEŞ*

Özet

Bu makalede, Hulfî kıyasın mantıktaki yeri, kullanımı ve epistemik değeri incelendi. Hulfî kıyasın dilsel ve tarihsel kökenlerinden yola çıkarak, bilgi değeri ve denetlenmesi üzerine yapılan tartışmalar ele alındı. Hulfî kıyasın şekil ve kullanım alanları araştırıldı. Hulfî kıyasın diğer kıyas şekilleri ile benzerlik ve farklılıkları tespit edilerek, çelişki ve karşılığın bu kıyastaki farklı kullanımları üzerinde duruldu. Hulfî kıyasın bilgi temellendirme ve delillendirmeleri açısından kullanım şekil ve alanları, Aristoteles, Fârâbî, İbni Sina, Gazzâlî, İbn Rüşd gibi filozofların örneklendirmeleri ve yorumları göz önüne alınarak, epistemik değer açısından incelendi.

Anahtar Kelimeler:

Tam Kıyas, Hulfî Kıyas, Doğruluk, Tutarlılık, Geçerlilik.

(Epistemic Justification and Evaluation of Qiyas-i Khulf at Islamic Logicians)

Abstract

In this article, the place and importance of Qiyas-ı Khulf in logic is examined in terms of its usage and epistemic value. The historical and linguistic backgrounds of Qiyas-ı Khulf are discussed as well as its structure, subject area, epistemic value and justifications. Moreover, the area of usage and the structural features of Qiyas-ı Khulf are held in relation to other types of qiyas. Different usage of contradiction and contrary propositions are also indicated. The structure and area of usage of qiyas-i Khulf in terms of epistemic grounding and justification are analysed through philosophers like Aristotle, al-Farabi, Avicenna, al-Ghazali, and Averroes.

Key Words:

Syllogism, Qiyas-ı Khulf, Truth, Consistency, Validity.

* Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı öğretim üyesi

* Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mantık Anabilim Dalı öğretim elemanı

* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalı öğretim elemanı

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 41-61

ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Klasik mantığın esasını oluşturan kıyas, doğru-tutarlı-geçerli bir argümanın öne sürülmesinde temel araç işlevi görmekte ve bilginin elde edilmesinde geçerli yöntem olarak kullanılmaktadır. Ortaya konulan öncüllerden hareketle, mantıksal ve rasyonel kurallara bağlı kalınarak yeni ve tutarlı bir sonuca ulaştıran kıyasın çeşitli form ve içerikleri bulunmaktadır. Kesin ve doğru bilgiye ulaşmada, öncüllerin biçimleri ve doğruluk değerleri kıyasın şekillerinin belirlenmesinde rol oynamaktadır. Bununla birlikte Hulfi kıyasın kullanım alanları yani hangi ilimlerde, kıyasa nasıl başvurulduğu da onun özel biçimlerinin oluşturulmasında ve bilgi değerinin tespitinde önemli bir yere sahiptir. Diğer bir ifadeyle kıyasın çeşitli formları, bilginin elde edilmesinden başlamak üzere, bilgi kaynaklarının değerlendirilmesi ve onun doğruluk, tutarlılık, geçerlilik ve kesinlik derecesinin belirlenmesine kadar birçok süreci ilgilendirmektedir. Açıkçası kıyasın bu farklı formları ve sınıflandırmaları, onun kullanıldığı mantıksal bağlam ve bilginin kaynak derecelerine göre şekillenmektedir.

Kıyas sadece mantık ilminde değil, diğer İslam ilimlerinde ve onlarla ilgili düşünmenin tüm evrelerinde kullanılan bir akıl yürütme yöntemi olarak ele alınmıştır. Aslında kıyas, İslam düşüncesi içerisinde bütün akıl yürütme yöntem ve biçimleri için kullanılan genel bir kavramdır. Dolayısıyla kıyasın ne olduğu, nasıl kullanıldığı, hangi biçim ve formlarla yapıldığı ve bunlardan hangilerinin tutarlı bilgi verdiği üzerindeki kuralların tespiti mantıksal bir işlemdir. Bu kıyas formlarından biri de “Hulfi kıyas”tır. İslam düşüncesinde farklı ilimlerin kendisine başvurduğu Hulfi kıyasın dilsel ve tarihsel kökeni, kullanım alanları ve şekilleri, bilgi değeri ve denetlenmesi bu çalışmanın araştırma alanıdır.

Hulfi kıyasın dilsel ve tarihsel kökeni nedir? Hulfi kıyasın şekilleri nasıl oluşmakta ve hangi alanlarda kullanılmaktadır? Acaba tam kıyas dediğimiz kıyas biçimi karşısında Hulfi kıyasın bilgi değeri nedir? Doğruluğunda tereddüt bulunan öncülün zıddı her zaman doğru sonucu vermekte midir? Esasında öncüllerin doğruluğunun belirlenmesi kıyasın sonucunun da doğruluğunun garantisi olması gerekirken, acaba şüpheli öncülün zıddının doğruluğu üzerinden kurulan Hulfi kıyasın doğruluk derecesi nedir? Bu çalışmada, yukarıdaki sorular çerçevesinde doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik bakımından Hulfi kıyas, felsefe, kelam, fıkıh gibi ilimlerden bazı örneklerle ve metafizik, ontoloji ve epistemoloji gibi düşünce alanlarıyla da ilgisi göz önünde tutularak mantık açısından değerlendirilecektir.

I. Dilsel ve Tarihsel Köken

Hulfi kıyas kavramındaki, “Hulfi/خلف” kelimesi, Arapça *ha-le-fe* kökünden türemiştir. Sözlükte خ - ل - ف kelimesinin, bir şeyin arkası/خلف, önün zıddı/القدام, sırt/ظهر gibi temel anlamlardan başlamak üzere pek çok anlamı içermektedir.¹ Hulfi, sonradan gelen ya da öndekini takip eden anlamlarıyla birlikte², ahdi bozma ile akıl ve mantığa aykırı olan şey anlamlarına da sahiptir.

¹ İbn Manzûr, Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dârû Sâdır, c.: VIII, Beyrut, 1994, 82-97.

² İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, c. VI, 213;

Ayrıca karşıtlık, çelişiklik, zıdlık ve farklılık gibi çeşitli anlamları bulunan hulf kavramı, uygun ya da uyumlu olmama halini ifade etmektedir.³

Ters, karşı ya da çelişik olma anlamlarıyla birlikte bu kelime, mantık terminolojisinde, ele alınan kıyasın doğruluğunun ispatı için çelişğinin alınarak, bu çelişğın incelenen kıyasa göre yanlışlığının ortaya konmasıdır.⁴ Açıkçası Hulfî kıyas, ilk ele alınan kıyasın içinde var sayılan şüpheyi gidermek veya onun bilgi değerini denetlemek için öncüllerin çelişğı alınarak yapılmaktadır. Mantık biliminde bu kıyas, *reductio ad absurdum*⁵ ya da *indirect syllogism*⁶ hatta *petitio principia* (*begging the question*)⁷, *contrary argument* ve *argument from ignorance*⁸ gibi farklı vurgular ve kullanımlarla da ilişkilendirilebilecek kavramlarla anlatılmaktadır. Türkçe kullanımında ise Hulfî kıyas, “abese irca/saçmalığa indirgeme veya olmayana ergi, dolaylı ispat”⁹, “ters kıyas”¹⁰ gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılmaktadır. Aynı zamanda Hulfî kıyas “karşıtlı kıyas”¹¹ şeklinde de Türkçeleştirilmektedir.

Hulfî kıyas ile bir ifadenin, iddianın, yargının kullanıldığı önerme veya kıyasın çelişğinin yanlışlanması/butlanı durumunda, mantıksal zorunluluk

³ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beirut, Lebanon, 1968, c.II, 796.

⁴ Tehanevi, *Keşşafü Istılâhâtü'l-Fünun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c.I, 760-761.

⁵ Cafer Sadık Yaran, Hulfî kıyası ‘saçmaya indirgeme yoluyla ispat’ şeklinde ifade etmiştir. Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantığa Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011, 106; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 9. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2012, 174; Teo Grünberg vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş III. Basım, Metu Press, Ankara, 2003, 107.

⁶ Gyekye Kwame, “Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, *Journal of the History of Philosophy*, 27:1, 1989, 136.

⁷ *The Oxford Companion to Philosophy*, Ed. Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford, 1995, 657. İbrahim Emiroğlu, “Petitio Principii”yi, “bizzat, ispatlanması gereken iddiayı ispatlanmış gibi kabul etme” ve “ispatlanmış olduğu zannedilen neticeyi öncüllerin parçası olarak farzetme” olarak tanımlamaktadır. İbrahim Emiroğlu, “Petitio Principii Nedir?”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 9, Ankara, 1993, 65.

⁸ Şafak Ural, “yeterince tanımadan verilen ispat” anlamına gelen “*argumentum ad ignorantiam*”ı şöyle anlatmaktadır: “Bu tür ispatta yanlışlık, ileri sürülen bir iddianın doğruluğunun (veya yanlışlığının) kabul edilmesinin, bu iddianın aksinin doğru olduğunun (veya yanlış olduğunun) gösterilememiş” olması anlamına gelmektedir. Şafak Ural, *Temel Mantık*, Genişletilmiş 2. Baskı, Çantay Kitabevi, 1995, 156. “*Argumentum ad Ignorantiam*” biçiminde kullanımı için bknz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010, 237; *The Oxford Companion to Philosophy*, 49.

⁹ Teo Grünberg vd, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 94. Fr. *Reduction a l'absurde*, Lat. *Reductio ad absurdum*, Es.t. *Abese irca*. Dolaylı türetim maddesinde, ifadenin anlaşılması için çelişme türetimi, olmayana ergi yöntemi başlıklı maddelerle bağlantı kurulmaktadır. Çelişme türetimi için bknz. Teo Grünberg, *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 23, 211, 217. Dolaylı türetim (*İng. Indirect derivation, Alm. Indirekte ableitung*), 42, 170, 191; Olmayana ergi, 94. Bu maddede Grünberg, *q* varsayımından *r*, $\sim r$ (*r* değil) gibi çelişik bir ikili türetilebildiğinde *q*'nun yanlış ve çelişği-*q* (*q* değil)in doğru olması gerektiğini ifade eder. Teo Grünberg vd. *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 42. Cemal Yıldırım, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2004, 170. Cemal Yıldırım bu kavramı saçmalığa indirgeme (149), olmayana ergi, dolaylı ispat (157), *petitio principii*, *begging the questions*, kuşkuya çağrı/mantıksal aldatma (129) gibi anlamlar vermektedir.

¹⁰ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, çevirenler: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Lİtera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 69.

¹¹ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, sadeleştirme: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, 126.

olarak geriye kalan diğer önermenin doğruluğu ispatlanmış olacaktır. Hulfi kıyasın yapılabilmesi için en az iki tarafın bulunması, argümanın çelişliğinin alınabilmesinin temel şartıdır. Bu, iki taraf, kişi, grup, görüş ya da argüman ile gerçekleşir. Bu açıdan, Hulfi kıyas, cedeli düşüncenin kullandığı önemli bir kıyas türü haline gelmektedir.

Öte yandan, mantık ile birlikte diğer İslam ilimlerinde de Hulfi kıyas, “kıyasu’l-aks” gibi farklı isimlerle kullanılmaktadır.¹² Sözelimi S.Ş. Cürçânî (ö. 1413)’nin “hilaf” olarak bahsettiği Hulfi kıyas, düşüncedeki bilginin doğruluk değerinin tahkik edilmesi veya yanlış olduğu bilinen bir argümanın yanlışlanması için yapılmaktadır.¹³ İslam düşüncesinde, Gazalî (ö. 1111)’nin *Makasidu’l-Felâsife* adlı eserinde Hulfi kıyas olarak kullandığı terim, Latinceye “*indirectus syllogismus*” olarak çevrilmiştir.¹⁴

Hulfi kıyasın tarihsel kökeni araştırıldığında, düşünce tarihi boyunca devamlı olarak kullanıldığı tespit edilebilmektedir. Örneğin Sofist düşünce kendi diyalektik yapısı içerisinde, muhatabın argümanını yanlışlayarak ilerlerken aslında Hulfi kıyasın ilk örneklerini vermektedir. Elea’lı Zenon diyalektik yöntemle kurguladığı akıl yürütmelerde, “saçmaya indirgeme” ile muhatabının tezini çürütmektedir. Onun paradokslarında aynı anda varlığı mümkün olmayan çelişik önermeler, örneğin, ok paradoksunda, hareketin ve hareketsizliğin yani çelişkinin absürdlüğü ortaya çıkartılmaktadır.¹⁵ Hulfi kıyasla, Platon’un diyaloglarında karşılıklı karakterler arasında gerçekleştirilen tartışmalarda, zıd ve çelişik argümanlar oluşturularak akıl yürütülmektedir.¹⁶ Ancak kıyas teorisinin tamamında olduğu gibi, Hulfi kıyasın teorik çerçevesinin oluşturulması Aristoteles tarafından gerçekleştirilmiştir.

Hulfi kıyası kuramsallaştıran Aristoteles, bu akıl yürütme biçimini iki temel hususa dayandırmaktadır. Bunlardan ilki; doğru bir hükmün çelişigi yanlış, yanlış bir hükmün çelişiginin doğru değere sahip olmasıdır. İkincisi ise, kıyasın her üç şeklinde ele alınan öncüllerin doğru ya da yanlış değer almasına göre sonucun doğru veya yanlış olmasıyla ilgilidir. Eğer öncüllerden herhangi birinde “yanlış” varsa, sonuç da yanlış olacaktır. Bu durumda öncüllerden birinin doğruluğu açık ise yanlış olan diğerinin çelişigi alınarak doğru sonuç elde edilebilmektedir.¹⁷ Yine o, Hulfi kıyasın diyalektik yöntem içinde kullanımını *Topikler*’de anlatmaktadır. Buna göre Hulfi kıyas, bir önermenin çelişiginin alınmasıyla önermenin doğruluğunun ya da yanlışlığının zorunlu olarak ortaya konulmasıdır. Burada o, Hulfi kıyası, “gerçekte bir delili aks etmek geri kalan matlup önermelerle neticenin tersini almaktır ve böylece kabul edilmiş olanlardan birini yok etmek”tir¹⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Aristoteles’in Hulfi kıyasla ortaya koyduğu çerçeve daha sonraki dönemlerde özelde mantık biliminde genelde diğer bilimlerde ve alanlarda kullanılmıştır. İslam felsefesinde

¹² İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2011, 197.

¹³ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Tarifât*, tahkik: İbrahim el-Ebyârî, Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, h. 1405, 135.

¹⁴ Gyekye Kwame, “Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians”, 136.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınevi, I. Basım, Bursa, 1998, 26.

¹⁶ Plato, *Gorgias Introduction, The Dialogues of Plato* içinde, Translated into English B. Jowett, Oxford University Press, London, 1892, c. II, 269.

¹⁷ Murat Kelikli, “Aristoteles’te Abese İrca Yöntemiyle İspatlama”, *Kutadgubilig*, Sayı: 23, İstanbul, 2003, 93.

¹⁸ Aristoteles, *Organon Topikler*, çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, 8. Bölüm, 182.

de Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), Gazzâlî ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi filozofların yanı sıra sonraki dönem filozofları da Hulfi kıyasa başvurmuşlardır.

İslam filozoflarının ilki olan Kindî, Hulfi kıyası, “kazıyye-i hak” denilen doğruluğu açık önermenin çelişğinin yanlışlığını ispatlanmak olarak anlatmaktadır. Çelişğın yanlışlığı, “هذا خلف” ifadesi ile belirtilmektedir. Böylece önermenin çelişğinin yanlışlığı ispatlanmak suretiyle doğruluğu pekiştirilmektedir.¹⁹ Kindî’den sonra gelen Fârâbî ise öncüllerinden biri şüpheli ya da doğruluk değeri açıkça belli değilse, onun çelişğini alarak Hulfi kıyasa başvurmaktadır. Böylece Hulfi kıyasta, elde edilen sonucu yanlışlayarak baştaki kıyasın açıkça ve zorunlu olarak doğruluğu gösterilmektedir.²⁰ Bu şekilde şüpheli öncülün çelişği yanlışlanarak doğru ve geçerli olan sonuca ulaşılmaktadır. Yine İbn Sina’ya göre de, Hulfi kıyasın esası; yanlışlığı açık olan sonuç önermesinin çelişği alınarak, doğruluğunda şüphe olmayan başka bir öncülle yeni bir kıyas kurmaya dayanmaktadır. Bu durumda yanlışlığı açık olan öncülün kendi çelişği üzerinden doğru bir kıyas kurulmuş olmaktadır.²¹

Gazzâlî, kıyasları, yüklemli (*iktirani*), bitişik şartlı (*şartî muttasıl*), ayrıık şartlı (*şartî munfasıl*) ve Hulfi kıyas olarak dörde ayırmıştır.²² Ona göre bu kıyas çeşitlerinden biri olan Hulfi kıyas, adeta argümanın geçersiz olup olmadığını denetleme yolu olarak bir önermenin veya kıyasın çelişğinin ele alınmasıyla gerçekleşmektedir.²³ Öte yandan İbn Rüşd, döndürmesi yapılan her kıyasta neticenin açıklanmasını Hulfi metoduna bağlamaktadır.²⁴ Daha sonraki dönemlerde gerek İslam felsefesinde gerekse de Batı dünyasındaki mantıkçılar da benzer şekilde Hulfi kıyası kullanmaya devam etmişlerdir.²⁵

N. Taylan, “iktiranlı bir kıyas ile istisnalı bir kıyastan yapılan ve saçma yolu ile kanıtlamada kullanılan kıyasa ‘Hulfi Kıyas’ denir” şeklinde onu

¹⁹ Kindî, “Fî İzâhi Tenâhid Cirmi’l-Âlem” Risalesi, *Resailu’l-Kindiyyi’l-Felsefi* içinde, Neşreden: Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950, 188-189 ve Kindî, ‘Âlemin Sonluluğu Üzerine’ adlı Risale, *Felsefi Risaleler* içinde, tercüme: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

²⁰ Fârâbî, *Kıyasu’s-Sağir*, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, tahkik ve çeviri: Mübahat Türker Küyel, AKM Yayınları, 1990, 72.

²¹ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, çeviri: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, 69. Ayrıca İbn Sina, *el-Mu’cezü’s-Sağir fi’l-Mantık* adlı eserinde Hulfi kıyası şu şekilde anlatmaktadır: “Kıyasu’l-Hulfi, sonucun çelişğini alıp, sonuç veren bir kıyas yapısı (suret) içinde doğru olan bir öncüle ekleyerek muhâl oluşu apaçık olan bir sonuç çıkarmaktır. Şu halde bellidir ki sonucun imkansız veya olanaksız oluşunun sebebi ne kıyas işlemi ne de işlemdeki doğru öncüdür (el-mukaddime es-sâdika). Tersine olanaksızlığın sebebi, istenilen sonucun (matlûb) çelişğinin imkansız oluşudur. Buna göre öyle ise bu işlemin sonunda elde edilen sonuç muhâl olunca, muhâl olan bu sonucun çelişği hak yani gerçek olacaktır. Buna göre istersen muhâl olan önermenin çelişğini alıp gerçek olan öncüle ilave edilerek istenilen sonuca doğru kıyas işlemine göre de sonuca ulaşabilirsiniz.” İbn Sina, *el-Mu’cezü’s-Sağir fi’l-Mantık* Adlı Risalesi, çeviri: Ali Durusoy, *MÜİF Dergisi*, Sayı:13-14-15, 1997, 160.

²² Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlim*, tahkik: Süleyman Dünya, Dâru’l-Meârif, Mısır, 1961, 131; İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, 142-143.

²³ Gazzâlî, *Mi’yarü’l-İlim*, 158.

²⁴ İbn Rüşd, *Kitâbu’l-Mugâlata*, *Nassu Telhîs-i Mantık Âristu* içinde, tahkik: Gerar Gehâmî, Dâru’l-Fikri’l-Benânî, Beyrut, 1996, 678.

²⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâletü’s-Şemsiyye, eş-Şemsiyye fi’l-Kavâdi’l-Mantık* içinde, tahkik: Mehdi Fadlallah, el-Merkezü’s-Sekâfi’l-Arabî, I. Basım, 1998, 230.

tanımlamaktadır.²⁶ Kısacası, Hulfi kıyas, ispatı istenen öncülün sıhhatini burhani olarak belirlemede ya onun çelişğinin yanlışlanması ile ya da çelişğinin doğrulanarak ispatlanması ile doğrulanmak istenen öncülün geçersizliği olarak ifade edilmektedir.²⁷

Bu durumda mantıkçılara göre Hulfi kıyas, öncüllerin açıkça doğru ya da yanlış olmasının yanında, sonucun kesin ve zorunlu olarak diğer bir kıyasla çelişmesidir. Yanlış sonucun, yanlış öncülden kaynaklandığı ispatlanarak, bu kıyasın çelişğinin doğruluğu ispatlanmış olmaktadır. Böylece kıyas, doğru mu yanlış mı olduğu bilinmeyen bir öncül karşısında çelişğiyle yani *Hulfi* ile ele alınmaktadır. Herhangi bir kıyastaki şüpheli öncülün ya da bilginin yer aldığı kıyas, artık Hulfi kıyas yoluyla yanlışlanmaktadır. Ama bu yanlışlama zorunlu veya geçerli sonuç üretmeyebilir. Bu itibarla akıl, çelişik önerme ve kıyaslar arasında doğru sonuç veren kıyası kabule davet edilip mantıksal şekil ve içerikle Hulfi kıyasın sonucunun veya sonucun çelişğinin doğru, geçerli ve tutarlılığını zorunlu olarak ispatlandığını tasdik eder.

II. Hulfi Kıyasın Kullanım Şekilleri ve Alanları

İspatı istenen argümanın niteliğine göre, Hulfi kıyasın şekilleri ve kullanım alanları ortaya çıkmaktadır. Doğruluk, tutarlılık ve geçerlilik bakımından bu kıyas türü ele alınırken farklı şekiller oluşmakta ve bunlar da çeşitli ilimler ve düşünce alanlarında takip edilebilmektedir. Bu şekiller ve alanlar kıyasın genel yapısı, kurgulanması ve kuralları ile doğrudan bağlantılıdır. Hulfi kıyasın ortaya koyduğu özel şekil ve alanlar bu çerçevenin içerisinde yer almaktadır. Aşağıdaki tabloda kıyasın bu farklı tasnifleri görülebilir.

İslam mantıkçıları doğruluğu ispatlanmak istenen argümanı, niteliği ve şartları bakımından en uygun biçimde doğru sonuç verecek akıl yürütmeyle çeşitli şartlar belirleyerek biçimlendirme yoluna gitmişlerdir. Özellikle onlar, kıyası, öncüllerden doğrudan doğru sonuç verenler ve öncüllerin çelişiklerinin de alınması suretiyle dolaylı yoldan doğru sonuç verenler biçiminde iki ana kısma ayırmaktadırlar. Bu tasnifi aşağıdaki tablo ile gösterebiliriz.

KIYAS ÇEŞİTLERİ Bilgi değeri açısından

DOĞRUDAN			DOLAYLI (HULFİ)		
BASİT	BİLEŞİK		BASİT HULFİ	BİLEŞİK HULFİ	KARMAŞIK HULFİ
I.Şekil	<u>Şartlı</u>	<u>Düzensiz</u>	I.Şekil	İktirani/ Bitişik şartlı	Paradoks
II.Şekil	İktirani/ Bitişik şartlı	Matvi/ Entimem	II.Şekil		Kıyası Mukassim/ Dilemma
III.Şekil	İstisnai/ Ayrık şartlı	Müdellel/ Delillendiril miş kıyas	III.Şekil		Çatışkı/ Antinomi
IV.Şekil		Zincirleme	IV.Şekil		

²⁶ Necip Taylan, *Mantık, Tarihçesi Problemleri*, MÜİF Yayınları, IV. Basım, İstanbul, 1996, 127.

²⁷ Heyet, *el-Mu'cemu'l-Felsefe*, Kahire, 1983, 150.

Bu tabloda kıyasın bilgi değerine veya niteliğine göre kurgulanması ve haklılanması (*justification*) yani argümanın nasıl tahakkuk ettiği dikkate alınarak oluşturulmakta ve kıyasın doğrulama biçimleri ortaya konulmaktadır. Buna göre doğrudan kıyas (tam/kâmil/müstakim kıyas), basit ve bileşik olarak ikiye ayrılır. Basit kıyasta, orta terimin öncüllerdeki konumuna göre dört mod çıkartılır. Bunlara I., II., III. ve IV. şekil ismi verilir. Bileşik kıyas ise, önce şartlı ve düzensiz olarak ikiye ayrılır. Öncüllerdeki şartlı oluşlarına göre bileşik kıyas, bitişik şartlı (*iktirani/conjunction*) ve ayrıık şartlı (*istisnai/disjunction*) olarak sınıflanır. Düzensiz bileşik kıyaslarda öncüllerin sayısı ikiden fazladır. Bunların arasında *matvi* kıyas (*enthymeme*), delillendirilmiş kıyas (*müdellet*) ve zincirleme kıyas bulunmaktadır.

Dolaylı kıyas ise Hulfi ve karmaşık olarak ikiye ayrılır. Burada da doğrudan kıyastaki unsurların bir kısmı kullanılır. Bu tür kıyaslarda yani Hulfi ve karmaşık kıyaslar (paradoks, dilemma, antinomiler) çoğunlukla doğrudan kıyasta kullanılan öncüllerin veya sonucun değillemeleri veya çelişikleri alınarak yapılmaktadır. Dolaylı kıyasların bu şekilde sınıflandırılmasına mantık kitaplarında rastlanmasa da²⁸, bu makale çerçevesinde bu şekilde bir ayırımın yapılmasının özellikle Hulfi kıyasın anlaşılması açısından katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Aristoteles, Hulfi kıyasın farklı yapılaş biçimlerinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki; tezatlar arasında ispatın olumlu ya da olumsuz ortaya konulmasıyla yapılmaktadır. İkincisi, tezatlarda karşıt terimler konulduğunda oluşur. Üçüncüsü, tümel olumlu yahut tümel olumsuz önermelerin karşısında çelişikleri olan tikel olumlu ve tikel olumsuzun konulmasıyla kurgulanmaktadır. Dördüncüsünde ele alınan bir kıyasın tümel halinin karşıtının da tümel alınıp, bu iki tümel önermeyi birbirine zıt kılmaktır. Bir kişinin ileri sürdüğü iddianın çelişigi, konulan zorunlu öncüller yoluyla ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durum söz konusu olduğunda karşıtlıklar birçok kelimeyle ifade edilmeksizin, iki öncülün de sonuçtaki ifadeye tezat teşkil ettiği kabul edilmektedir. Yani, sonuçtan ziyade öncüllerin karşıtlıklarıyla ilgili olan bu durum, çelişikler arasındaki ilişkiyi bir sorun haline getirmektedir. Bu problem, öncüllerle sonuç arasındaki ilişkinin hala sorgulanmasıyla ilgilidir. Çünkü öncüller arasındaki karşıtlık veya çelişiklik ilişkisi öncüller ve sonuçla da bağlantılıdır.²⁹

Aristoteles, Hulfi kıyasın aslında düşüncenin her alanında kullanılması gerektiğini şöyle ifade eder: “Her tez hakkında hem lehte hem aleyhte delil toplamaya koyulmalıdır ve bir kere bunları bulduktan sonra hemen bunların nasıl çürütülebileceğini araştırmalıdır.”³⁰ Her kıyasın mutlaka kendi başına ayrıca *hulfi* ile yapılan, yani çelişigi olan başka bir kıyas bulunmaktadır. Hulfi kıyas, her ne kadar olumluluk-olumsuzluk niteliği dışında benzeştiği mevcut bir kıyasın

²⁸ Mantık kitaplarında genellikle doğrudan akıl yürütme ile bir öncülden döndürme yoluyla yeni bir hüküm çıkarma kastedilmektedir. Dolaylı akıl yürütme ise, iki öncülden bir sonuç çıkarmadır. Ayrıca, Hulfi kıyas bileşik kıyasın bir çeşidi olarak incelenmektedir. Ancak burada doğrudan ve dolaylı biçiminde ayırırken öncül sayılarını değil öncüllerin doğrudan veya değillemeleri esas alarak ayırmlar yapıldı.

²⁹ Aristo, *Organon Topikler*, 181.

³⁰ Aristoteles Hulfi kıyasta yapılan yanlışlamayı, önerme ve kıyasta çürütme olarak bahsetmekte ve bunun ile yeni sorular ve cevaplar üretileceğini şöyle ifade etmektedir: “Çünkü bu tarzda aynı zamanda hem cevap vermeye hem de sorular sormaya çalıılmış olacaktır.” Aristoteles, *Organon, Topikler*, 182.

çelişği olarak ortaya çıksa da şekil, içerik, bilgi değeri ve denetlemelerinde bağımsız bir kıyas türüdür.

Aristoteles, kıyasda önermelerin aksini almanın, bu bağlamda *hulf* olarak görülebilecek *tezat* ve *tenakuz* önermelerin delillerin içerisinde aranan gerçeklik, doğruluk ve tutarlılık değerlerinin önemine işaret etmektedir. Bu işlev, cedelde (diyalektikte) karşıdaki muhatabı ikna etmek veya ondan gelebilecek karşıt önermeleri cevaplayabilmek için hazır bulunuşluğu ifade eder. Bu karşı argümanlar, muhataptan gelebileceği gibi, bizzat kişi mantıksal analiz yaparak *tezat* ve *tenakuz*larının doğruluk veya yanlışlığını denetleyebilmelidir. Bu manada Aristoteles, iddiaların, doğruluğu veya yanlışlığı arasında iki tercihin yapılması gerektiğini vurgular. Bu konuda Aristoteles sonrasında Fârâbî, Hulfi kıyasın ortaya konulmasında öncülük etmektedir. Fârâbî, Hulfi kıyası, ilmi ve cedeli olarak ikiye ayırmaktadır.³¹ O, cedeli Hulfi kıyası, “çirkinlikle” neticelenen kıyas olarak tanımlamaktadır. Burada “cedelci çirkinlikten” kasd, ona göre, ilim dilinde, “muhal/imkansız”ın iddia edilmesi anlamına gelmektedir. Muhal ise “zorunlu yanlış” ya da “değiştirilmesi mümkün olmayan yanlışlıkta daimi olarak devam etme” demektir. Buna göre cedeli hulfi kıyas, yanlışın iddia edilmesidir.³² İlmi Hulfi kıyasın bilgi değeri açısından değerlendirmesini 3. bölümde yapacağız.

Hulfi kıyasdaki cedeli yön, muhatabı ikna etme amacıyla iddia taraflarından birinin ortaya koyduğu kıyasın çelişğini ileri sürerek, muhatabın yanlışlığının ispatlanmaya çalışılmasıdır. Dolayısıyla Hulfi kıyasın sonucu doğru, geçerli, tutarlı olduğunda, çelişği diğer kıyas zorunlu olarak doğrulanmakta ve muhatab ikna edilmeye veya susturulmaya (*iskata*) zorlanmaktadır. Ayrıca Hulfi kıyasın kurgu ve sonucunun ne kadar yanlış olduğu gösterilerek, aksi olan kıyasın zorunlu olarak doğruluğunu kabule mecbur edilmektedir. Burhan, cedel, hitabet, şîr ve safsata olarak sıralanan Beş Sanatta, burhana göre daha zayıf bilgi değerine sahip olan cedel, iki tarafı olan bir iddiayı sunmaktadır.³³ Bu iddia, cedelde, ya çoğunluk tarafından doğruluğu kabul edilen *meşhurat* ya da muhatap tarafından doğruluğu kabul edilen *müsellemat* türü önermelerle ortaya konmaktadır.³⁴ Dolayısıyla Hulfi kıyas, her ne kadar tür olarak kıyas çeşitleri arasında yer alsada, tatbik edildiği alan itibarıyla asıl önemini cedel kitaplarında kazanmaktadır. Zira, Hulfi kıyasın önerme biçimi, cedeli düşünceyle uygunluk göstermektedir.

Hulfi kıyasda çeşitli önerme biçimleri kullanılmaktadır. Ama esas olan, önermelerde “çelişki” problemidir. Mantık terminolojisinde çelişiklik, tümel olumlu karşısında tümel olumsuzun veya tersinin alınması anlamında “karşıtlık”(mütazad-contrary) kavramıyla ifade edilir. Diğer yandan tümel olumlunun tikel olumsuzla çelişkisine veya tersinin alınmasına “çelişik”(mütenakız-contradictory) denir.³⁵ Burada vurgulamamız gereken nokta, Hulfi

³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel, el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, tahkik: Refik el-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986, 105.

³² Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, 105.

³³ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık*, 215-221.

³⁴ Gazzâlî, cedelde kullanılan meşhurat türü öncüllerin çoğunluk tarafından kabul edildiği ancak bu öncüllerin yanlışlanma ihtimalinin de bulunduğu yani zorunlu olarak doğru olması gerekemediği görüşündedir. Müsellemat ise cedelde, muhatabın doğruluğuna itiraz etmediği öncüllerdir. İbrahim Çapak, “Gazali’ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, 2005, 118-120, 122-123.

³⁵ Abdülkadir Çüçen, *Mantık, Sentez Yayıncılık*, VII. Basım, Bursa, 2012, 79-80.

kıyasda çelişkiden bahsedilirken daha çok karşıtlık durumu kastedilmektedir. Çelişik olan öncüllerin, aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olmalarının imkansızlığı ilkesi temel alınmaktadır. Karşıtlıklarda ise bu durum farklıdır. Kısacası klasik mantık çelişik ve karşıt önermeleri birbirinden ayrı olarak açıklamaktadır.³⁶

Çelişik olma halini Aristoteles ilk defa; “Aynı konuya, aynı hassanın, aynı zamanda ve aynı ilişki içinde ait olması ve ait olmaması mümkün değildir”³⁷ diye tanımlamaktadır. Örneğin bir şey aynı anda hem siyah hem de siyah-olmayan olması imkansızdır yani bu iki şey birbirine çelişiktir. Şu halde karşıt (*mutezad -contrary*) ve çelişik (*mutenakız-contradictory*) önermeler birbirlerinden farklıdır. Böylece nicelikleri aynı, ancak nitelikleri farklı olan önermelere karşıt önermeler denilmektedir.

Örneğin:

Bütün insanlar cesaretlidir.

Hiçbir insan cesaretsizdir.

Hem nitelikleri hem de nicelikleri farklı olan bu önermeler karşıt olarak çelişiktir. Bunların ikisinin aynı anda doğru veya ikisinin aynı anda yanlış olması söz konusu değildir.

Örneğin:

Bütün insanlar cesaretlidir.

Bazı insanlar cesaretsizdir.

Önermelerin çelişik ve karşıt olarak ayrımlarında, onların muhtevaları göz önüne alınmaktadır. Yoksa formel olarak alındığında, karşıt önermeler de çelişiktirler.³⁸

Hulfi kıyas, bu *karşıtlıktaki çelişkiyi* kullanır. Çünkü buradaki karşıtlık bazen aynı anda doğru ya da yanlış olabilir. Üst karşıtlar aynı anda yanlış olabildiği gibi, alt karşıtlar da aynı anda doğru olabilmektedir. Fakat Hulfi kıyas argümanında öncüller arasındaki *karşıtlıkta* esas olarak biçim ve içerik çelişkesine dayanır.

Karşıtların bazısında aynı anda doğruluk, ya da aynı anda yanlışlığa örnek olarak şu önermeler verilebilir:

Üst Karşıt örneği:

Bütün insanlar avukattır. yanlış

Hiçbir insan avukat değildir. yanlış

Alt karşıt örneği

Bazı kitaplar faydalıdır. doğru

³⁶ Aristoteles karşıt önermeleri şu şekilde tanımlamaktadır: “Bir bütüncül hakkında bir yandan bir şeyin kendisine ait olduğu, bir yandan da ona ait olmadığı bütün olarak söylenirse, zıd önermeler elde edilir. Bir bütüncülü bütün olarak beyan etmekten, söz gelimi, *her insan aktır, hiçbir insan ak değildir* gibi birtakım önermeler teşkil etmeyi kastederim.” Aristoteles çelişik önermeyi ise şu şekilde tanımlamaktadır: “Çelişme adını verdiğim karşı-olum bütün olarak alınan bütüncül bir konuyu ifade eden bir tasdikin, bütün olarak alınmamış olan aynı konuyu ifade eden bir inkâra karşı olmasıdır. Söz gelimi: - *Her insan aktır. Bütün insanlar ak değildir. – hiçbir insan ak değildir. Bazı insanlar aktır.*” Aristoteles, *Önerme, Organon II*, çeviri: Hamdi Ragıp Atademir, MEY, İstanbul, 1989, 12-13.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap, çeviri: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996, 201.

³⁸ Necati Öner, “Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Mantıkla Olan İlişkileri”, *AÜİFD*, c: XVII, Ankara, 1969, 286-288.

Bazı kitaplar faydalı değildir. doğru

Açıkçası tam kıyas her şartta doğru sonuç veremediği için, öncülün doğruluk değerinin şüpheli ya da kesin bilinmemesinden kaynaklanan zaafiyeti ve eksikliği, Hulfi kıyasa başvuru olarak denetleme ve düzeltme imkanı vermektedir. Ancak Hulfi kıyası oluştururken öncüllerde karşıtlıkta yer alan çelişki bulunabilirse, Hulfi kıyas doğru sonucu bulmaya yardımcı olur. Eğer bu karşıtlıktaki çelişki tam olarak tespit edilemezse, hem biçimsel hem de içeriksel olarak Hulfi kıyas doğru sonuca ulaştırmaz. Bu yüzden Hulfi kıyasda öncülün karşıtlıktaki çelişkinin doğru tespit ve kullanımı zorunludur. Örneğin;

Bütün insanlar avukattır.

Ahmet avukattır.

O halde Ahmet insandır. (*Tam Kıyas*)

Bu kıyasda büyük öncülün doğruluğundan şüphe duyulduğunda ya da doğruluk değeri bilinmediğinde Hulfi kıyasa başvurulacaktır. Bunun Hulfi kıyas içinde ifadesi şöyle olacaktır.

Hiçbir insan avukat değildir. (“Bütün insanlar avukattır” önermesinin karşıtı)

Ahmet avukattır.

O halde Ahmet insan değildir. (*Hulfi Kıyas*)

Bu sonuç yanlış ve geçersizdir. Onun kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü tam kıyasdaki büyük öncülün karşıtının doğruluk değeri doğru olmak zorunda iken, yanlıştır. Yani her iki kıyasda da büyük öncülün doğruluk değeri “yanlış”tır. Halbuki her iki kıyasda öncülün karşıtını aldığımızda, akıl ilkeleri gereği aynı anda ancak her ikisinden biri doğru olmak zorunda idi. Fakat örneklerde görüldüğü üzere, bu durum her zaman sağlanamamaktadır.

Hulfi kıyasda önermelerin yapısı üzerinde durulduğunda, özellikle şöyle bir durumu açıklamamız gerekmektedir. Mantığın temel üç ilkesinin yani özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı prensiplerini esas alarak işletilen Hulfi kıyas, bu örneğimizde görüldüğü gibi, tam kıyasın öncüllerinden birinin doğruluk durumundan şüphe edildiğinde bir ifadenin, iddianın veya yargının, belli bir argüman içerisinde denetlenmesi için, tam kıyas öncüllerinin veya neticesinin çelişki alınarak yeni bir kıyas oluşturulmasıdır.

Karşıtlık teorisinin kurucusu Aristoteles’in görüşleri, İbn Sina tarafından da aynen tekrarlanmış gibidir. İbn Sina da karşıt/*müteza*d önerme ile çelişik/*mütenakız* önermeyi birbirinden ayırır. Tümel iki önermenin konu ve yüklemi aynı olduğu halde nitelik açısından farklı iseler, bunlara karşıt önermeler denilmektedir. Aynı zamanda konu ve yüklemde kullanılan kelimeler aynı anlamı taşımalıdırlar. Buna karşılık, çelişik önermeler ise yine konu ve yüklemi aynı olan iki önermenin “*zâtî*” olarak birisi mutlaka doğru iken, diğeri yanlışsa ve nitelik bakımından da farklıysalar, çelişiktirler. İbn Sina, burada *zâtî* ifadesini kullanarak kayıt altına almakla, önermelerin sadece nitelik bakımından karşı olduklarında, aynı anda doğru ya da aynı anda yanlış olmaları imkanını ortadan kaldırmaktadır.³⁹

Bu arada mantıkta kullanılan düz-ters döndürmelerle ilgili bir noktayı belirtmemiz gerekir. Mantıkta düz ve ters döndürmede ortaya konulan önermeler, doğruluğu kabul edilen önermenin, doğruluk alanı içindedir. Düz döndürmede (*aks*), önermenin konusu yüklem, yüklem ise konu yapılmışla

³⁹ Naci Bolay, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, MEBY, İstanbul, 1994, 104-111.

yeni bir önerme ortaya çıkartılmaktadır ve bu yeni önerme, ilk önermenin doğruluk değeriyle aynı doğruluk değerine sahiptir. Yine aynı şekilde ters döndürmede (*aks-i nakiz*) yapılan da, konunun çelişğinin ve yüklem çelişğinin niteliği değiştirilmeden yapılır ve ilk önermenin doğruluk değeri belirlenmektedir. Yani bir bakıma sağlaması yapılmaktadır. Ters döndürmeyle ilk ortaya atılan önermenin çelişik değerleri üzerinden, yani tersinden tutarlılığı ortaya konmaktadır.⁴⁰ Burada belirtilmek istenen nokta, ters döndürmedeki çelişğini alma işleminde, yüklem ve konunun aynı önerme için yerleri değiştirilerek yapılmasının, çağrışım yapsa da Hulfi kıyasdan tamamen aynı olmayan bir mantıksal uygulama ve denetleme olduğunu söylemektir.

Hulfi kıyastaki mantıksal akıl yürütme, mesela Felsefe, Kelam ve Fıkıhda, varlık ve bilgi gibi çok çeşitli konularda hüküm çıkarma ve denetlemelerinde kullanılmaktadır. Hulfi kıyas, bu ilimlerin metafizik, ontolojik ve epistemolojik gibi çeşitli düşünce alanlarında değillemeler veya yanlışlamalar ile argüman geliştirmelerine yardımcı olur. Hulfi kıyasın örneklerini ve bilgi değerlerini gelen bölümde daha geniş ele alırken bu noktaları da dikkate alacağız.

III. Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi

Bu bölümde, Hulfi kıyasın bilgi değeri incelenecektir. Hulfi kıyas, kıyasın bir çeşidi olarak her türlü akıl yürütmeyi ve onun kurallarını oluşturur ve kullanır. Kıyasın bilgi değeri ve denetlemesinin yapılabilmesi için öncelikle akıl yürütmeyi sağlayan akıl ilkelerine dair realist, idealist, rasyonalist gibi çeşitli yaklaşımlar üzerinden tartışmaların yapılarak, esaslarının ve tercihlerinin belirlenmesi gerekmektedir.

Hulfi kıyasda kullanılan önermelerin dayandığı bilgi kaynaklarının değerlendirilmesi, argümanın üretilmesi, doğruluk, tutarlılık, geçerlilik ve kesinlik derecesinin tespiti oldukça önemlidir. Hulfi kıyasın formları ve sınıflandırılmaları kullanıldığı mantıksal bağlam ve bilgi denetlemesine göre tespit edilmektedir. Bu kıyas türü, esasında tam kıyasdan türetilmiş olmasına rağmen kendi doğruluk değerine sahiptir. Dolayısıyla onun yargılarındaki doğruluk değerinin bilinmesi tam kıyasla ilişkilidir. Tam kıyasta yanlış olan bir öncül, Hulfi kıyasla açık burhânî bir metotla doğrulanmaktadır. Hulfi kıyasın cedeli yönü, elde mevcut diğer bir kıyas karşısında konumlandırılması olarak görülebilir.

Mantıkçının önerme ve kıyas üzerine yaptığı bilgi değeri denetlemesi ve şekil-içerik üzerine tartışmalar, aslında Hulfi kıyas tartışmalarının temel parçası olmaktadır. Düşünce tarihi içerisindeki tanımlar, tasnifler ve bilgi değerinin dayandığı epistemolojik kaynaklar çeşitlenirse, değişirse, farklılaşır ise bu, kıyasın bilgi değerinin doğruluk tutarlılık geçerlilik iddialarının da çeşitlendiğini, değiştiğini, farklılaştığını söylemek olur. Bu unsurlar Hulfi kıyas için de geçerlidir. Bu açıdan, Hulfi kıyası önermeden ve kıyastan bağımsız bir şekilde düşünemediğimizi bir kez daha belirtmemiz gerekir. Buradaki tercih, Hulfi kıyasın yeni bir önerme ve kıyas çeşidi içerisinde mi değerlendirilmesi gerektiği, yoksa filozofların daha önce çerçevesini çizmiş olduğu *kıyas-ı tam, kazıye-i tabiiyye-i hakikiye* gibi mevcut mantıksal çerçevesinin bir parçası olarak mı

⁴⁰ Abdülkadir Çüçen, *Mantık*, 81-82.

düşünüldüğü üzerindeki tercihtir. Kanaatimizce, Hulfi kıyas her ne kadar mevcut bir kıyasın değillesmesi alınarak yapılsa da öncelikle modalite, nicelik, doğruluk, tutarlılık, geçerlilik ve gerçeklik açısından kendi başına müstakil bir kıyas olarak denetlenmelidir.

Hulfi ile tam kıyas arasındaki fark Aristoteles'e göre şöyle açıklanır; "Zıtların delil yerine alınması ile ispat edilecek olanı delil yerine alma arasındaki fark, bu sonucuda hatanın neticeye göre vaki olmasıdır (çünkü biz neticeye bakarak başlangıçta konulan sorunun ifade ve iddia edildiğini söyleriz). Hâlbuki zıtların delil yerine alınması, öncüllere nispetle, yani birinin öbürü ile herhangi bir münasebeti içinde vaki olur."⁴¹ Aristoteles, tam kıyası, ispatı istenen iddiayı doğrudan öncüllerin kendisinden hareketle ortaya koyması nedeniyle tabii ve Hulfi kıyasa göre daha üstün olarak kabul etmektedir. Buna karşın Hulfi kıyasta, öncülün doğruluğu şüpheli olması nedeniyle iyi bilinmeyenden daha iyi bilinene yapılan nispetle sonuç çıkartıldığı için yapaydır/sınaidir ve o, tam kıyasa göre daha zayıftır. Yine de Aristoteles, cedeli/diyalektik yöntemde, Hulfi kıyasın kullanılabilceği görüşündedir. Esasında olumsuzlama ile yapılan doğrulama zayıf olsa da, cedeli yöntemde, muhatabın iddiasını çürütmek için öncülün çelişğini alarak yanlışlamaya gidilmesi doğru sonuç vermektedir.

Mantıksal tartışmalar öncelikle, önermeler üzerinden başlamalıdır. Önermelerde belirleyeceğimiz ve tercih edeceğimiz formlar ile yapılar kıyas içinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla genelde kıyasın ve özelde Hulfi kıyasın bilgi, modalite, içerik ve form ilişkileri üzerinde konuşurken önermelerde yapılan bu belirlemelerin etkili olduğunu takip edebiliriz.

Bir x önermesinin ya da argümanın doğruluğunu ispat etmek için Hulfi kıyasda x önermesinin çelişğinin doğru ya da yanlış olduğunu ispatlama açısından değerlendirmekteyiz. Kıyas öncül denilen önermeler ve sonuç denilen önermeden oluştuğu için, Hulfi kıyas da bu akıl yürütme formlarını kullanılmaktadır. Çelişğini alma metodu, tek tek önermelere tatbik edilmesinin yanı sıra, Hulfi kıyas bu önermelerin her birine ve sonuç önermesine de uygulanır. Kıyasın her çeşidinde ve aşamasında olduğu gibi, Hulfi kıyasta da önermenin bilgiyi nasıl kullandığını ve tasdik ettiğini irdelemek gerekir, böylece önerme ve sonuçtaki bilgi denetlenmiş olacaktır.

Mantıkta problem ve konu alanlarının önermelerin (kaziyyelerin) kullanılmaları üzerine toparlandığını söyleyebiliriz.⁴² Oluşturulan kıyasın bilgi değeri, formu, içeriği, ilgili olduğu problem alanları doğruluk, tutarlılık ve en önemlisi gerçeklik ve geçerlilik ilişkisi üzerine yapılan çok çeşitli tartışmalarla kavramsal ve kuramsal alt yapısının tamamlandığı söylenebilir.

Böylece Hulfi kıyası kuramsal ve yöntemsel olarak işlenmesi ve bilgi değeri ile ilgili değerlendirmeleri ele alalım. Fârâbî, Hulfi kıyasın, tam kıyasın öncüllerinde ya da sonucunda iddia edilen bilginin *muhalliğini* ve *batılığını* ortaya koyduğu görüşündedir. Buna göre, Hulfi kıyasın tanımı şöyledir: "Öncüllerden birisi hangisi olursa olsun doğru olduğu, doğruluğu meydanda olduğu, diğeri şüpheli bulunduğu, doğru mu yanlış mı olduğu bilinmediği ve sonucu açıkça yanlış olduğu vakit bu kıyasa Hulfi kıyası denir. Bu suretle kıyasın iki öncülünden biri olan şüpheli öncülün çelişğinin doğruluğu ortaya çıkmakta

⁴¹ Aristoteles, *Organon Topikler*, 182.

⁴² Kazvini, *Şemsiyye*, 211-223.

ve o kıyasın sonucu olmaktadır.”⁴³ Buna göre Hulfi kıyas, bilgi açısından muhal olanı ortaya çıkartmaktadır.⁴⁴ Bu muhallik bilgi açısından kesinlik ve zorunluluk taşımaktadır. O yüzden, Hulfi kıyas ile ulaşılan sonuca bir ilave önerme daha eklenerek kabul edilemeyecek bu sonucun karşıtı doğru kabul edilir.

Hulfi kıyasın yapılmasında iki yönden söz edilebilir. İlki; kıyasın ortaya koymuş olduğu bilginin değeri ve denetlenmesi ve ikincisi ise muhatabın ikna edilmesidir. Bu çerçevede Hulfi kıyas açısından ilki; *İlmi Hulfi kıyas*, ikincisi; *Cedeli Hulfi kıyas* olarak işlenebilir. Bilginin denetlenmesi için oluşturulan Hulfi kıyasla doğrulanması amaçlanan kıyası meydana getiren önermelerdeki bilgi değerlendirilir, denetlenir ve ne şekilde tasdik edildiği de incelenir. *Cedeli Hulfi kıyasta* önerme yahut kıyasa dair bilgi değerinin öneminden daha çok muhatabın bir şekilde ikna edilmesi amacı öne çıkar. Fârâbî açısından, muhalde yanlışlığı devamlı olan bir kizb vardır. Bu yanlışlık açıktır. Bu yanlışlık kanıt, ispata yeterlidir. Eğer bir öncül yanlışsa, çelişği de zorunlulukla doğru olmak durumundadır. Yani *İlmi Hulfi kıyastaki* muhallikten kasıt, aklın yanlış ve saçma üzerine kesin kararı ve bu kararın değişmez olmasıdır. *Cedeli Hulfi kıyasta* ise karşılıklı inatlaşma ve cedelleşme söz konusudur. Kanıt yerine karşı tarafı kandırıp ikna etmek asıl amaçtır. Burada meşhur önermenin zıddı olan şeni’ ile akıl yürütme son bulur. Cedel sanatında şeni’ olan, İlmi kıyasta muhal/geçersiz olana karşılıktır. Şeni’ olan çoğunluğun kabul etmediği, bozuk olan düşüncelerdir.⁴⁵

Gazzâlî, Hulfi kıyası önermenin bilgisel değerini gösteren bir denetleme aracı olarak ele alır. Ona göre çelişği bulunmayan önermelerle yapılan kıyas bozulmuştur/fasittir. Eğer önermenin tümüyle zihinde çelişği yanlışlanırsa bu kıyas geçerlidir. Buna göre Hulfi kıyas ile, çelişğin yanlış sonuç vermesi, argümanın fasit yani bozulmuş olmayışının da bir delili olmaktadır. Eğer bir önermenin çelişği bulunamıyorsa o argüman fasittir. Bu açıdan Hulfi kıyas, argümanın fasit olup olmadığını denetlemektir. Dolayısıyla Hulfi kıyası uygulayabilmek için gerekli olan şey “önermenin çelişği”ni bulmaktır. Bir önermenin çelişği olması nedeniyle Hulfi kıyasa başlanması, o önermenin fasit bir şekilde başlamadığını göstermektedir. Burada Gazzâlî, “Allah her şeye kadirdir” öncülünü kabul etmeyi örnek olarak vermektedir. Allah’ın her şeye kadir olduğunu akıl, “O kendi benzerini yaratabilir mi?” sorusuna muhatap oluncaya kadar tasdik etmektedir. Ancak bu önerme, bahsi geçen soru ile karşılaştığında, olumsuz cevap vermesi gerekmektedir ki, bu, O’nun için tasdik edilemeyecek bir durumdur. Şu halde bu örnekte, aklın çelişğini doğrulayamayacağı bir önerme ortaya çıkmaktadır. Kabul etmek gerekir ki akıl, burada Allah’ın kendi içinde mümkün olan her şeyi yaratmaya gücü yettiğini onaylamaktadır.⁴⁶ Bu nedenle Gazzâlî, çelişği alınabilen önermelerin kıyasta kullanılması gerektiği görüşündedir.

Bilgi değeri açısından Hulfi kıyas aslında birçok temel argümanı oluşturmada başvurulan bir akıl yürütme biçimidir. Argümanlarda öne sürülen

⁴³ Fârâbî, *Kıyasu’s-Sağir*, *Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, çeviri ve tahkik: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990, 69.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitabu’l-Cedel*, 362-363.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitabu’l-Cedel*, 105; İbrahim Emiroğlu, “Cedel Nedir?”, *DEÜİFD*, Sayı: XII, İzmir, 1999, (17-37), 36.

⁴⁶ Hüseyin Çaldak, “Gazali’ye Göre Fasit Kıyas”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, 2007, (207/234), 230.

iddianın kendi üzerine inşa edilen ya da üretilen bilgileri tasdik etmek, o bilgilerin Hulfi kıyas yoluyla da mutlak denetlenmesini gerektirir. Örneğin felsefe ve kelam ilimlerinde, *alemin ezeliyeti* tezi ispatlanırken aşağıdaki biçimde olduğu üzere Hulfi kıyasa başvurulur.

(I)	(II)
I) Alem ezeldir. Hiçbir ezeli bileşik değildir. O halde alem bileşik değildir.	II) Alem ezeli değildir. Hiçbir ezeli bileşik değildir. O halde alem bileşik değildir. ⁴⁷

Yukarıdaki (I) numaralı kıyasta, ilk öncülün doğru ya da yanlışlığı şüpheli iken, ikinci öncülün doğruluğu açıkça bilinmektedir. Öncüllerden biri yanlış olduğu için sonuç da yanlış çıkmaktadır.⁴⁸ I. Kıyasın 1. öncülü şüpheli olduğu için, onun çelişğinin doğru olması gerekmektedir. İşte şüpheli öncülün çelişğı esas alınarak yeniden oluşturulan (II) numaralı kıyas hulf metoduyla yapılmaktadır. (II) numaralı kıyasdan yanlışlığı açık olan “Alem bileşik değildir” sonucu elde edilmiştir. Hulfi kıyasda sonucun çelişğı, doğruluğu verdiği göre, artık “Alem bileşiktir.” bilgisine ulaşılır. Bu durumda, şüpheli öncülün yani “Alem ezeldir”in çelişğı olan “Alem ezeli değildir” iddiası doğrulanmış olacaktır.

Yukarıdaki örnekte *hulf* metoduyla çıkarım yapılırken öncüllerden biri olumsuzdu. Kıyasta ‘öncüllerden birinin olumsuzluğu durumunda sonuç da olumsuz olur’ kuralı gereğı, hem şüpheli görülen öncülün çelişğı alınıp hem de ortaya çıkan sonucun da çelişğı alınmak suretiyle sonuca ulaşıldı. Ancak kıyas olumlu öncüllerden teşekkül etmekteyse, sadece şüpheli öncülün çelişğinin alınmasıyla Hulfi kıyas aşağıdaki örnekte olduğu gibi doğru sonuç verir.

(I)	(II)
Bütün nefisler cisimdir. Bütün cisimler bölünendir. O halde bütün nefisler bölünendir. O halde hiçbir nefis bölünen değildir. ⁴⁹	Hiçbir nefis cisim değildir. Bütün cisimler bölünendir.

Hulfi kıyas, yukarıdaki örneklerde olduğu üzere, metafizik konularla ilgili problemlerde gerçek bilgiye ulaşma imkanı vermektedir. Ne var ki Hulfi kıyası tatbik ederken önerme ve kıyasa ait biçim ve kurallar ile bunların arasındaki ilişkinin de bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre, Hulfi kıyasla ilgisi bulunan çeşitli modlar; sözgelimi *reductio ad absurdum*, *petitio principia*, paradoks, dilemma, antinomilere ait bazı hususlara değinilerek farklı bilim alanlarındaki uygulanışı örneklerle gösterilebilir.

Batı dünyasında kıyasların en temel formları, *Modus Ponens* ve *Modus Tollens* modları ile ifade edilir.

<i>Modus Ponens</i>	<i>Modus Tollens</i>
P ise Q. P dir. O halde Q dur.	P ise Q dur. Q değildir. O halde P değildir.

⁴⁷ Fârâbî, *Kıyasu's-Sağir*,108.

⁴⁸ Fârâbî, kendisinden yanlış sonuç çıkartılan akıl yürütmenin kendisinin de yanlış olacağı görüşündedir. Fârâbî, *Kıyasu's-Sağir*,108.

⁴⁹ Gazali, *Makasidu'l-Falasife*, tahkik: Süleyman Dünya, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1961, 88.

Modus Ponens, *Muttasıl* yani bitişik şartlı kıyasın ön bileşeni/mukaddemi onaylama biçimidir. *Modus Tollens* ise bitişik şartlı kıyasın ard bileşeni/tâlîyi onaylamama biçimidir. Batı literatüründe en temel kıyas örneği olarak kullanılan bu modlar aslında Stoa mantığıyla yaygın kullanım kazanmıştır.⁵⁰ Genel olarak, her iki mod birbirinin bilgi ve doğruluk değeri açısından eşdeğer görülmüştür. Her ne kadar *Modus Tollens*de olumsuz önermenin kullanılması olumsuz sonuç vermekte ise de bunların Hulfi kıyas olduğu söylenemez.

Reductio absurdum/abese irca yöntemi, Hulfi kıyas açısından öncüllerin ve sonucun akıl için saçma görülmesiyle ilgilidir. Özellikle, Ortaçağ Batı felsefesinde Tertillianus'un "inanıyorum, o halde saçmadır" ifadesi ile şöhet bulan, temel tartışma metotlarından birisini oluşturmaktadır.⁵¹ Hulfi kıyas aslında tam da bu durumun tersini yani insan aklının saçmalığı kabullenmemesini ispatlar. Genel anlamıyla bazı akıl yürütmelerin *reductio ad absurdum* ilkesiyle denetlenmeye çalışılması, bunun bir Hulfi kıyas olma ihtimalini gündeme getirmektedir. Bir kabulü, bir tasdiki kendisi saçma bile olsa aksiyomatik olarak kabul edilebilecek temel bir önermeye indirgemek mümkündür. Ama *reductio*da indirgenen bu aksiyomatığın aklen kabul edilemez oluşu onun kabulünün bir şartı olarak ileri sürülür ise mantığın en temel ilkelerini zorlar. Hatta daha da fazlası, böylesi bir kabulün en değerli tasdik (iman) olduğu iddiası mantık ve diğer ilimler arasında bilgi değeri ve denetlemesi açısından çok ciddi tartışmalara yol açmıştır. Bu durum, özellikle teolojik önermelerin mantıksal yapısı ile ilgili tartışmalarda karşımıza çıkar.

Hulfi kıyasta kanıtlanmak istenen iddia, argümanın dayandığı çelişik önermelerin yanlış olması zorunluluğudur. *Reductio absurdum*da da yanlış sonucun sadece yanlışlığı değil, ayrıca saçmalığı da vurgulanmaktadır. Mantık açısından saçmalığa indirgenenin doğru olarak kabule zorlanması problem oluşturur. Saçma bir önerme ya da kıyasın çelişigi gölge gibi asıla işaret eder haldedir. Hulfi kıyas da amaç yanlışlama ile doğru sonuca ulaşmak olduğundan, onunla ulaşılan sonucun doğru kabul edilemez oluşuyla, onun da çelişigi olan diğer önermenin doğruluğu ortaya çıkar. Böylece, bunun bilgi doğruluğu, tutarlılığı, geçerliliği ve gerçekliği ispatlanmış olur.

Petitio principii/musadere ala'l-matlub, bir argümanda ispat edilecek öncülü, ispat edilmiş öncül veya sonuç gibi kabul etme durumudur.⁵² Hulfi kıyasa uygulandığında ispat olunduğu farz edilen öncüllerin yeniden ortaya çıkartılıp bu kıyas içinde denetlenmesi gerekir. Hulfi kıyas, aslında *petitio principii*nin ortaya koyduğu mantık yanlışının düzeltilmesini sağlama amacındadır.

Paradokslar doğruluk değeri açısından nihai olarak doğruluğu ispatlandığında yanlışlığı, yanlışlığı ispatlandığında doğruluğu açığa çıkan argümanlardır.⁵³ Yani karşıt önermelerin birbirini zorunlu kıldığı durumlardır. Paradokslar, Hulfi kıyasın da konusu olan karşıt önermelerin incelenmesi

⁵⁰ İbrahim Çapak, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, 82.

⁵¹ Alfred Weber, *History of Philosophy*, translation: Frank Thilly, University Press Cambridge, V.Baskı, 1905, 186.

⁵² İbrahim Emiroğlu, "Petitio Principii Nedir?", *Felsefe Dünyası*, 65.

⁵³ İ.Latif Hacınebioğlu, "Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks", *Kaygı*, Güz 2006, Sayı: 7, 105-120.

açısından önemlidir. Yalnız paradokslarda Hulfi kıyasın ulaşmaya çalıştığı iki değerli bir doğruluk değerine ulaşmak mümkün olmamaktadır.

Dilemmalar, iki karşıt argümanın sonuçlarının aynı çıktığı argümanlardır. Aynı anda her iki karşıt argümanın sonuçlarının aynı anda yanlış ya da aynı anda doğru olarak tek sonuçta birleşmesidir ki ortaya çıkan dilemma bu iki karşıt argümanda öncül ya da sonuçların değiştirilmesi ile çözülebilir.⁵⁴ Hulfi kıyas açısından bakıldığında, çelişki barındırması yönüyle benzeşen bir durum var gibi gözükse de, dilemmalarda çelişik önermelerden aynı doğruluk değerine sahip tek sonuca ulaşılmaktadır.

Antinomiler/Çatışkılar⁵⁵ zihnin sonuca ulaşmak için düşünmek durumunda olduğu çelişik önermelerdir. Örneğin, “zamanın başlangıcı vardır” önermesi ile “zamanın başlangıcı yoktur” önermelerinin oluşturduğu karşıtlık da olduğu gibi. Problem, her iki önermenin de aynı anda doğruluğu ya da yanlışlığını ispatlamaya çalışılmasında izlediği yöntemdedir. Hulfi kıyas ise bu karşıt iki önermeden mutlak birinin yanlışlığına ya da doğruluğuna ulaşmaya çalışır.

Bu farklı kavram ve kullanımlardan sonra, çeşitli bilim alanlarında Hulfi kıyasın uygulanması incelenebilir. Esasında felsefe, kelam ve fıkıh alanlarında yapılan uygulamalar arasında temel olarak metodik bir fark olmadığı söylenebilir. Felsefeciler Aristoteles’in kullanımıyla ilişkili olarak, öncüllerin çelişği alınarak oluşturulan yapısal Hulfi kıyastan bahsederler. Burada nitelik ve nicelik de göz önüne alınmaktadır. Ancak Kelam ve Fıkıhda iddia edilen öncülün karşıt halinin anlam ve kavramsal açıdan alınması ile de Hulfi kıyas oluşturulur. Örnek verecek olursak; Bir şey haram olduğuna dair bir delil yoksa karşıt hali doğrudur yani helaldir.

Örnek: Hiçbir farz namaz binek üzerinde kılınmaz.

Vitir namazı farzdır.

O halde vitir namazı binek üzerinde kılınmaz.

Gazzâlî, Fıkıh ilminde Hulfi kıyasın kullanımına yukarıdaki kıyası örnek vermektedir. Bu kıyasta, ikinci öncülün yanlış olması nedeniyle sonuç da yanlıştır. İkinci öncülün çelişği “Vitir namazı farz değildir” biçiminde alınır, sonuç doğru olacaktır.⁵⁶

Fârâbî kıyası basit ve bileşik kıyaslar olarak ayırıp, Hulfi kıyası hem basit kıyasta hem de bileşik kıyasta ele alır. Bileşik Hulfi kıyasta muttasıl ve munfasıl öncül tipleri kullanılır. Dolayısıyla Fârâbî tarafından Hulfi kıyasta, kıyasın her tür şeklinin kullanılabilceği gösterilmektedir.

Örnek: Ayrık şartlı öncülle oluşturulan ayrık şartlı kıyas:

“Alem ya kadimdir ya da hâdistir.

Eğer kadim olsaydı, sonradan olan şeylere bitişik olmazdı.

Ancak alem cisim olması yönüyle, sonradan olan şeylere bitişiktir.

Cisim sonradan olan şey olmasaydı, cisim olmazdı.

Cisim olmayan ise bileşik olmayandır ve hareket etmesi mümkün olmayandır.

Bu ise imkansızdır/muhaldir.

⁵⁴ James Edwin Creighton, *An Introductory Logic*, The Macmillan Company, London, 1908, 148-151,

⁵⁵ *Felsefe Sözlüğü*, A.Bâki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002, 313.

⁵⁶ Gazzâlî, *Mi'yarü'l-İlim*, 158-159.

O halde alem sonradan olmadır.⁵⁷

Fârâbî, *Cedeli Hulfi kıyasın* bilgi değerinin zayıf olmasının, onda doğru bilgiye ulaşmak yerine hedefin, muhatabı ikna olmasından kaynaklandığı görüşündedir. Bu ise *şeni' yani çirkinliktir* ya da çirkin olma, çoğunluk tarafından kabul edilen görüşün çürütülmesidir. *Şeni'* olan görüşün karşıtı ise *matlup* ve *makbul* olan görüştür. Bu görüş ise varlık için doğrudur/sâdiktir ve uygundur, *şeni'* olan ise bunun tam tersidir, varlık için yanlıştır/kâzibtir ve uygun değildir.⁵⁸

İbn Sina, Hulfi kıyası, *iktirani* ve *istisnâi* kıyaslardan oluşan bileşik bir kıyas olarak tanımlamaktadır. Bu kıyasın esası; yanlışlığı açık olan sonuç önermesinin çelişimini alınarak, doğruluğunda şüphe olmayan başka bir öncülle yeni bir kıyas kurmaya dayanmaktadır. Bu durumda yanlışlığı açık olan öncülün kendi çelişimi üzerinden doğru bir kıyas kurulmuş olmaktadır. İbn Sina, Hulfi kıyasın formunu şu şekilde göstermektedir:

“Her C, B değildir.” önermesi doğru değil ise “Her C, B’dir.” önermesi doğrudur. (İktirani Kıyas)

Ayrıca “Her B, D’dir.” önermesinin ise doğruluğu apaçık bilinmektedir.

“Her C, B değildir.” doğru değil ise “**Her C, D’dir.**” doğrudur.

Son önermenin ard bileşeninin değillemesi alınır:

“Her C, D değildir.” O halde “Her C, B değildir.”⁵⁹

İbn Sina cedel sanatında doğrudan/müstakim kıyasın kullanılmasını daha uygun bulmakla birlikte, Fârâbî gibi, Hulfi kıyasın da kullanılabileceği ancak bu kıyasa çeşitli itirazlar getirilebileceği görüşündedir. Cedeli düşünce biçiminin öncül türü meşhurat olması nedeniyle Hulfi kıyas, bu açıdan zayıf düşebilir. Çünkü meşhur öncüllerin çürütülmesi ile çirkin/şeni' sonuç elde edilir. Cedel yapan kimsenin muhatabı, kıyasın öncül türünden dolayı “bu çirkin değil, mümkündür” diye itiraz edince, cedelcinin çabası boşa gidebilir. Bu durumda çirkinliğini açıklayacak doğrudan yani *mustakim kıyasa* ihtiyaç duyulur. Buna karşın burhan için yapılan Hulfi kıyasdaki imkansız, gerçekten imkansızdır ve artık burhani olarak ortaya konmuş olur. Biricisinde, imkansızlık var sayıldığından itiraz edilebilmişken, diğerinde, Burhani Hulfi kıyasda zaten imkansıza gitmek istendiği için, sonuca itiraz beklenmez.⁶⁰ Böylece Hulfi kıyas, Cedelde kullanıldığında, meşhurat gibi olan öncül tipi değiştirilirse Burhani Hulfi kıyas haline gelmekte ve burhani bir delillendirme biçimine dönüşmektedir.

İbn Rüşd, doğrudan/mustakim kıyas ve Hulfi kıyas şeklinde bir ayırım yapmaktadır. Ona göre *hulf* adeta doğrudan kıyasın sağlaması durumundadır. Doğrudan kıyası, Hulfi kıyastan her zaman üstün tutan İbn Rüşd, bu kıyasın daha çok tamamlanmış ve doğrudan ispat edilmiş olması nedeniyle Burhan sanatında kullanılmasına dikkat çeker.⁶¹ Her ne kadar bilgi değeri açısından her iki kıyas arasında farklılığın olmadığına söylenebilirse de, o, doğrudan kıyası Hulfi kıyasa tercih etmiştir. İbn Rüşd, bu kıyaslamayı şu şekilde belirtmektedir: “Olumlu doğrudan burhani kıyas, olumsuz doğrudan burhani kıyasa göre daha üstündür. Olumsuz doğrudan burhani kıyas, burhana yönlendirilmiş olumlu Hulfi kıyastan

⁵⁷ Fârâbî, *Kıyasu's-Sağir*, 72-73.

⁵⁸ Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, 105.

⁵⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 69.

⁶⁰ İbn Sina, *Topikler*, çeviri: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2008, 224.

⁶¹ İbn Rüşd, *Kitabu'l-Mugâlata*, 678.

daha üstündür. Ancak doğrudan burhani kıyasın tamamı, Hulfi kıyastan daha üstündür.”⁶² Doğrudan olumsuz burhani kıyasın, Olumlu Hulfi kıyasa olan üstünlüğünü İbn Rüşd şöyle anlatmaktadır:

Olumsuz doğrudan kıyasın formu, Hulfi kıyas formundadır. Örneğin “Hiçbir A, B değildir. Her C, B’dir. O halde hiçbir C, A değildir.” İbn Rüşd, “Hiçbir C, A değildir.” sonucunun Hulfi kıyasla açıklanması istenirse, sonucun çelişğinin ya da zıddının alınması gerektiğine işaret eder. Bu durumda “Her C, A’dır.” öncülü elde edilir. Bu öncüle doğruluğunda şüphe bulunmayan “Her C, B’dir” gibi bir başka öncül ilave edilmelidir. Sonuç olarak “O halde bazı B’ler, A’dır” elde edilir ki, bu, muhal yani imkansız bir durumdur. Sonucun imkansızlığı, “Her C’nin A olmasının” mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.⁶³ Böylece doğrudan olumsuz burhani bir kıyas, şüpheli öncüllün çelişğii alınmak suretiyle doğrulanma yoluna gidilmektedir.

Son olarak, mantığın İslam dünyasında akıl yürütme modeli olarak kullanılmasını eleştiren İbn Teymiyye, düşüncenin mantıksal kıyas formlarıyla oluşturulmasına karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre kıyasta, orta terimin bilinmesi herkes tarafından mümkün olmadığı gibi, tümel önermenin doğruluğu bedihi değil de, nazari olarak tespit edilebiliyorsa, bu teselsülü gerektirdiği için kıyas geçersiz olmaktadır.⁶⁴ Ayrıca o, kıyasla ilgili değerlendirmelerinde Hulfi kıyasa da yer vermektedir.⁶⁵ Ona göre bir olumlu argümanın çelişğii alınabildiği gibi, bu çelişik halde olanın da tekrar çelişğii alarak ilk halini ortaya koymak mümkündür. İbn Teymiyye bunu “*sebr ve taksim*”⁶⁶ yöntemi içinde değerlendirir. Fakat çelişik ifadelerin sağlamasını yapmak için olumlu bir yöntem olarak gördüğü Hulfi kıyası, sonucun zorunlu olup olmadığı noktasında eleştirmektedir. Çünkü ona göre hükme neden olan öncüller zorunlu olmadığı için, ortaya çıkan sonuç da zorunlu görülmez.⁶⁷

Sonuç

İslam düşünce geleneğinde, kıyas üzerine birçok değerlendirme yapılmaktadır. Bunların önemli bir kısmında Hulfi kıyasın kullanıldığı ve üzerinde tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Hulfi kıyas, ispatı istenen iddianın zıddının yanlışlanması üzerine kurulu bir akıl yürütmedir. Bir başka deyişle, Hulfi kıyas, bir kanıtlama yöntemi olarak doğruluğu ispatlanması istenen önermenin çelişğinin yanlış olduğunu ortaya koymak için yapılır. Böylece çelişğinin yanlışlığıyla, kendisinin doğruluğu ispatlanmaksızın, doğru olduğu ispatlanmış kabul edilir. Öne sürülen önermenin doğruluğu, kendi değeri

⁶² İbn Rüşd, *Kitabu'l-Burhan, Telhisu Mantık Aristu* içinde, ahkik: Gerar Gehami, c. II, Menşuratü'l-Camiati'l-Lübnaniyye, Beyrut, 1982, 439.

⁶³ İbn Rüşd, *Kitabu'l-Burhan*, 439.

⁶⁴ Mehmet Tahir Yaren, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1982, 83.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *er-Redde ale'l- Mantikiyyin*, Refik el-Acem, Beyrut, 1993, cilt I-II, 170-172.

⁶⁶ Sebr ve taksim yoluyla yapılan akıl yürütmede, ileri sürülen iddiayla ilgili ihtimaller sıralanarak yanlış olanların geçersizliği gösterilmekte ve doğru bu şekilde ortaya çıkartılmaktadır. Mehmet Tahir Yaren, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, 42.

⁶⁷ Nazım Hasırcı, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010, 120.

üzerinden değil de, çelişğinin üzerinden ispatlanma yoluna gidilir. Yani A'nın doğruluğunun ispatı için A- değil'in ayrıca yanlış olduğu ispatlanmaya çalışılır.

Bu makalede, öncelikle Hulfi kıyasın dilsel ve tarihsel kökenlerinden bahsettikten sonra Hulfi kıyasın şekil ve kullanım alanları ele alındı. Şekil olarak Hulfi kıyasın diğeri şekiller ile benzerlik ve farklılıkları incelendi. Çelişki ve karşıtlığın farklı kullanımları ortaya konulduktan sonra, kıyasın bilgi değeri açısından kullanım şekil ve alanları tespit edildi. Son olarak, Tam (*Kamil*) kıyas ile Hulfi kıyasın bilgi değeri arasındaki farklar üzerinde duruldu. Bir bilgi elde etme metodu olarak Hulfi kıyasda, bilginin doğruluğunda şüphe oluştuğunda, öncülün çelişğinin alınmıyor olmasının, sonuçta doğru, tutarlı, geçerli ve zorunlu bir gerçeklik denetlemelerinin nasıl yapıldığı vurgulandı. Bu bilginin, cedeli ya da burhani bilgi değeri açısından tartışmalarına yer verildi. Tam kıyasta burhani bir çaba varken Hulfi kıyasda “değilleme” ya da “yanlışlama” girdiği için, tarafların arasındaki çelişkidenden dolayı artık burhandan daha çok cedel ortaya koyulur. Halbuki Hulfi kıyas sayesinde bir adım ileride burhana ulaşmak mümkün görülebilir. Mantığın fiili olarak kullanılması noktasında, diğeri ilimler mantığın şekil olarak ortaya koyduğu çerçeveyi anlam üzerinden ele alır ve işlerler. Bu nedenle biçimsel olarak çelişki, öncülün nitelik ve niceliğinde açıkça gözükmeyebilir. Aristoteles'den, Fârâbî, İbni Sina, Gazzâlî, İbn Rüşd'e uzanan akıl yürütme tartışmalarında Hulfi kıyas önemli bir yer tutmuştur. Felsefi ve dini, her çeşit problemin tartışılmasında Hulfi kıyasa sıkça başvurulmuştur.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yar-ı Sedat*, sadeleştirme: Hasan Tahsin Feyizli, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.
- ARİSTO, *Topikler Organon*, çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, Hamlet Yayınları, İstanbul, 2000.
- ARİSTOTELES, *Önerme Organon II*, çeviren: Hamdi Ragıp Atademir, MEBY, İstanbul, 1989.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çeviren: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, II. Basım, İstanbul, 1996.
- BOLAY, Naci, *İbni Sina Mantığında Önermeler*, MEBY, İstanbul, 1994.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınevi, I. Basım, Bursa, 1998.
- CREIGHTON, James Edwin, *An Introductory Logic*, The Macmillan Company, London, 1908.
- CÜRĀNÎ, Seyyid Şerif, *et-Târifât*, Dârû'l-Kitâbi'l-Arabî, tahkik: İbrahim el-Ebyârî, h. 1405.
- ÇALDAK, Hüseyin, "Gazali'ye Göre Fasit Kıyas", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/1, Sivas, 2007.
- ÇAPAK, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- ÇAPAK, İbrahim, *Stoa Mantığı ve Farabi'ye Etkisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.
- ÇAPAK, İbrahim, "Gazali'ye Göre Beş Sanatta Kullanılan Öncül Çeşitleri", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, 2005.
- ÇÜÇEN, Abdülkadir, *Mantık*, Sentez Yayıncılık, VII. Basım, Bursa, 2012.
- EMİROĞLU, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2012.
- EMİROĞLU, İbrahim, "Petitio Principii Nedir?", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 9, Ankara, 1993.
- EMİROĞLU, İbrahim, "Cedel Nedir?", *DEÜİFD*, Sayı: XII, İzmir, 1999.
- FÂRÂBÎ, *Kitâbu'l-Cedel*, el-Mantık İnde'l-Fârâbî içinde, tahkik: Refik el-Acem, Dârû'l-Meşrik, Beyrut, 1986.
- FÂRÂBÎ, *Kıyasu's-Sağır*, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri içinde*, çeviri ve tahkik: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1990.
- GAZZÂLÎ, *Mi'yarü'l-İlim*, tahkik: Süleyman Dünya, Dârû'l-Meârif, Mısır, 1961.
- GAZZÂLÎ, *Makasidu'l-Falasife*, tahkik: Süleyman Dünya, Dârû'l-Meârif, Mısır, 1961.
- GRÜNBERG, Teo, vd., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, Genişletilmiş III. Basım, Metu Press, Ankara, 2003.
- GÜÇLÜ, A.Bâki, vd., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002.
- GYEKYE, Kwame, "Al-Farabi on the Logic of the Arguments of the Muslim Philosophical Theologians", *Journal of the History of Philosophy*, 27: 1, 1989.
- HACINEBİOĞLU, İ.Latif "Bir Düşünce ve Mantık Problemi Olarak Paradoks", *Kaygı*, Sayı: 7, Bursa, Güz 2006.
- HASIRCI, Nazım, *İbn Teymiyye'nin Mantık Eleştirisi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2010.
- HEYET, *el-Mu'cemu'l-Felsefe*, Kahire, 1983.

- HONDERİCH, Ted (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* Oxford University Press, 1995.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, c. 6, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.
- İBN MANZÛR, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, c.: 9, Beyrut, 1994.
- İBN SİNA, *İşaretler ve Tenbihler*, çevirenler: Ali Durusoy, Muhit Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İBN SİNA, *El-Mu'cezû's-Sağîr fi'l-Mantık* Adlı Risale, çeviren: Ali Durusoy, MÜİF Dergisi, Sayı:13-14-15, 1997.
- İBN SİNA, *Topikler*, çeviren: Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2008.
- İBN RÛŞD, *Kitabu'l-Burhan, Telhisu Mantık Aristu* içinde, tahkik: Gerar Gehami, c. II, Menşuratü'l-Camiati'l-Lübniyye, Beyrut, 1982.
- İBN RÛŞD, *Kitâbu'l-Mugâlata, Telhisu Mantık Aristu* içinde, tahkik: Gerar Gehâmî, Dâru'l-Fikri'l-Benânî, Beyrut, 1996.
- İBN TEYMİYYE, *er-Redde ale'l-Mantikiyyin*, cilt 1-2, Refik el-Acem, Beyrut, 1993.
- KELİKLİ, Murat, "Aristoteles'te Abese İrca Yöntemiyle İspatlama", *Kutadgubilig*, Sayı: 23, İstanbul, 2003.
- KİNDİ, "Fi İzâhi Tenâhid Cirmi'l-Âlem" Risalesi, *Resailu'l-Kindiyyi'l-Felsefi* içinde, Neşreden: Muhammed Abdulhadi Ebu Rîde, Kahire, 1950.
- KİNDİ, 'Âlemin Sonluluğu Üzerine' adlı risale, *Felsefi Risaleler* içinde, tercüme: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- LANE, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie Du Liban, Beirut, Lebanon, 1968.
- ÖNER, Necati, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Mantıkla Olan İlişkileri", *AÜİFD*, c: XVII, Ankara, 1969.
- PLATO, *Gorgias* "Introduction", *The Dialogues of Plato* içinde, Translated into English. B. Jowett, Oxford University Press, London, 1892.
- TAHANEVİ, *Keşşafü Istulâhâti'l-Fünun*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- TAYLAN, Necip, *Mantık, Tarihçesi Problemleri*, 4. Basım, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1996.
- TUSİ, Nasîruddîn, *Risâletü's-Şemsiyye, eş-Şemsiyye fi'l-Kavâdi'l-Mantık* içinde, tahkik: Mehdî Fadlallah, el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, I. Basım, 1998.
- URAL, Şafak, *Temel Mantık*, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995.
- WEBER, Alfred, *History of Philosophy*, translation: Frank Thilly, University Press Cambridge, V. Baskı, 1905.
- YARAN, Cafer Sadık, *İnformel Mantığa Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2011.
- YAREN, Mehmet Tahir, *İslam Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler*, Basılmamış Doktora Tezi, 1982, Ankara.
- YILDIRIM, Cemal, *Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü*, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2004.

ÖZGÜRLÜĞÜN KISA TARİHİ

Yavuz ADUGİT*

ÖZET

Bu yazıda, özü itibariyle pratik bir fenomen olan özgürlüğün teorik tarihinin izi sürülmektedir. Bir mit aracılığıyla insanlığın düşün dünyasında yerini alan özgürlüğün rasyonel teorik çerçevesi Antik Yunan felsefesinde çizilmiştir. Platon ile birlikte insanın kendi yapısını seçme imkânı olarak felsefe sahnesinde yerini alan özgürlük, Aristoteles'in bilginin eşlik ettiği tercihte bulunma gücü olarak karşımıza çıkar. Ne var ki Modern felsefede Spinoza'nın itirazlarına maruz kalır. Hume'un ebeliğiyle yeniden doğan özgürlük, Kant felsefesinde reddedilemez, ama teorik olarak hakkında hüküm verilemez gizemli bir ahlaki koşul mertebesine çıkar. Marks ile birlikte tamamen toplumsal ilişkiler bağlamında siyasetin nihai amacı olarak felsefede yeni bir görünüm kazanır. Albert Camus felsefesiyle bir tür düşünce ve eylem belirleme gücü olarak bir kişi potansiyeli olarak belirir ve Sartre tarafından kişinin varoluşunun temel ontolojik kategorisi olarak kaçınılmaz ilan edilir.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Zorunluluk, Nedensellik, Tercih, Seçim

(A Short History of Freedom)

ABSRTACT

In this article, the theoretical history of freedom, which is essentially a practical phenomenon, is traced. Freedom first came into scene through an Ancient Greek myth in the history of human thought, and its rational theoretical framework had drawn by the philosophy of Ancient Greek. It took the stage with Plato's philosophy as human beings's ability to choose their own structure. In Aristotle philosophy, it appeared as the power of choice accompanied by knowledge. However, in Modern Ages, Spinoza raised objection to the concept of freedom. The concept was resurrected by Hume. Kant viewed freedom as a moral status that is irrefutable, but also cannot be known theoretically. In Marx's philosophy, freedom is taken as an ultimate goal of politics. In the 20th century philosophy, freedom was predominantly discussed by existentialist philosophers. For Albert Camus freedom was a possibility of persons as a kind of power that determines her/his own thoughts and actions. And, finally, Sartre declared freedom as a basic inevitable ontological category of the existence of person.

Key Words: Freedom, Necessity, Causality, Preference, Choice.

* Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Özgürlük, insanlıkla birlikte başlayan bir mesele, ilk felsefi argümanlarla filozofların dilinden düşmeyen bir kavramdır. Özü gereği pratik hamlelerin dışında gerçekleşme ihtimali olmadığından, vazgeçilmez bir talep olarak her kişisel eylemin ve edimin, her toplumsal hareketin gerisindeki temel saik olagelmıştır. Bu nedenle felsefe, insanı nesne edindiğinde, attığı ilk adımda özgürlük sorunuyla boğuşmak zorunda kalır. İnsanın yapısına, ilişkilerine, yaşam tarzlarına, birlikteliklerine, bu birlikteliklerin kuruluşuna yönelik ilk detaylı ve sistematik çabanın ürünü olan Platon'un *Devlet*'i özgürlük sorununu açık bir biçimde işleyen ilk felsefi eser olarak karşımıza çıkmasının gerisinde de bu olgu yatar. Doğrudan "özgürlük" kavramına göndermede bulunmaz, fakat Platon bir mit aracılığıyla özgürlük konusunda oldukça önemli tespitler yapar. Devlet'in onuncu kitabında yer alan mite göre bir asker olan Er, savaşta ölür. Ancak diğer ölümlerle aynı akıbeti paylaşmaz. Savaş meydanında on gün boyunca beklediği halde çürümemiş olarak bulunan cesedi gömülmek üzere evine götürülür. On ikinci gün yakılmak için odunların üstünde yatırılırken yeniden hayata döner. "Takdiri ilahi" böyle buyurmuştur. Zira öte dünyada olup bitenleri insanlara aktarmakla görevlendirilmiştir. Kendine gelince, on günlük süre boyunca öte dünyada gördüklerini bir biri insanlara aktarır. Platon söz konusu eserde miti detaylı bir şekilde aktarır. Er, öte dünya deneyimlerini bütün çıplaklığıyla yaşar. Ölüm ilk ve son kez deneyimlenir. Bu imkansız deneyimi ona olanaksız olanın bilgisine ulaşma imkanı verir. Götürüldüğü yerler, karşılaştığı insanlar, insanların çektiği azaplar, zevki çıkarılan ödüller... Bütün bunların özgürlük bağlamında kayda geçirilecek bir yanı yok, ancak Er'in anlattıkları özgürlük konusunda birçok filozofu önceleyen veriler içerir.

Er'in rivayet ettiğine göre, ruhlar öte dünyada gerekli yerlere götürülüp, gerekli işlemlere tabi tutulduktan sonra, zorunluluğun kızları olan kader tanrıçaları denilen Moira'lardan Lakheisis, Klotho ve Atropos'un karşısına çıkartılıyorlarmış. Bu esnada, tanrı sözcülerinden biri, ruhları sıraya diziyor ve Lakheisis'in dizleri üzerinde bulunan kura numaralarını ve hayat örneklerini alıp ruhlara, onların yeniden ölümlü bir döneme gireceğini bildirip şunları söylüyormuş:

Zorunluluğun kızı bakire Lakheisis'in bildirisi şudur, dinleyin: Bir günlük ömrü olan ruhlar, yeniden ölümlü bir döneme girecek, yeniden doğumundan ölüm saklayan bir hayata döneceksiniz. Hayat periniz [*daimon*] sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz. Sıra ilk kime çıkmışsa, seçmeye o başlayacak ve seçtiği hayat zorunlulukla ona bağlanacaktır. Erdemin bir efendisi yoktur: Hanginiz onu yüceltir ya da küçümserse, ona göre erdem sahibi olur ya da olmazsınız. Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur. Tanrı sorumlu tutulamaz.¹

Pekâlâ, ama bunlar özgürlüğün *neliği* ve *niteliği* bağlamında ne tür imlemler içerir? Soruların cevapları, mitin özsel niteliğini belirleyen ya da mittin vurguladığı öğelerin tespitini gerektirir. Mitin bütün anlamını şu ifadeler belirler: "Hayat periniz sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz." "Kişi, seçtiği hayata zorunlulukla bağlanacaktır." "Kimse seçilmiş değildir." "Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur." "Tanrı sorumlu tutulamaz." Durum bu, bu olmasına, ancak söz konusu ifadelerde de belirleyici olan kavramlar "hayat", "seçim", "sorumluluk", "zorunluluk" sözcükleridir. Öyleyse yapılması gereken

¹ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002, 617e.

şey, bu kavramlar bağlamında bir özgürlük çözümlemesi yapmaktır. Mitte ifade edildiği kadarıyla özgürlük, Platon için, ilkin veya özsel olarak eylemlerin değil, yaşamın belirleyicisidir. İnsanın karşı karşıya kaldığı şey yaşamdır, hayattır. İnsanı meşgul eden şey yaşamdır; zira insan, yaşam içinde karar verir, yaşam içinde edim ve eylemler gerçekleştirir. Bu nedenle özgürlük bir bütün olarak yaşama dair seçimlerle ilgilidir. Bu seçim, kişinin, dünyanın nasıl olmasını gerektiğine ilişkin genel görüşlerini, nasıl bir hayatın faili olmak istediğine dair arzularını, yaşama dair genel beklentilerini gösterir. İnsanın görmek istediği dünya, yaşama dair beklentilerine uygun bir dünyadır. Eylemler, edimler, tavırlar tali şeylerdir; yaşamın kurucu, inşa edici unsurlarıdır yalnızca. Bu nedenle ilkin, dahası asıl olarak seçilen şey yaşamdır, hayattır. Diğer her türden kişisel edim ve etkinlik bu seçimin sonuçlarıdır. Erdemin hâkimiyeti altında olan bir yaşam için gerekli eylem ve edimleri gerçekleştirme çabasında olan birinin zaten daha baştan bu yaşamı seçmiş olması gerekir. Seçmek, seçimde bulunmak, seçeneklerin varlığına göndermede bulunduğu, her seçim en az iki seçenek varsayar. Öyleyse birden çok olanaklı yaşam tarzı vardır ve insan bunlar arasında seçim yapacaktır. Erdemli bir yaşam, maddi zenginliklerle dolu bir yaşam, eğlencenin hâkimiyetinde bir yaşam, gücü kontrol eden bir yaşam, yoksul bir yaşam, sefih bir yaşam, zalimliklerle dolu bir yaşam... Ancak nasıl bir hayat yaşayacağımız, nasıl bir yaşam ve dünya istediğimiz, nasıl bir kişi olduğumuza bağlıdır. Yaşam seçime tabi olduğuna göre, nasıl bir yaşam seçeceğimizin gerisinde nasıl bir kişi olduğumuz yatar. Yaşam tarzları ile insan tipleri arasında bir paralellik bulunur; her yaşam tarzına uygun bir insan tipi ya da her insan tipine uygun bir yaşam tarzı vardır. Yaşam seçime bağlıysa, aslolan şey seçimde bulunandır. Bu nedenle insanın seçtiği şey, aslında kişiliği, yapısı yahut karakteridir. Platon'un diliyle ifade edilirse, kişinin hayat perisi [*daimon*], kişinin kendi yapısıdır. Haliyle Platon'a göre özgürlük, insanın kendi yapısını seçmesi; nasıl bir insan olacağına kendisinin karar vermesi olarak tanımlanabilir. Nasıl bir insan olacağı kişinin kendi elindedir, kendi olanakları dâhilindedir. Her kişi kendi kişiliğinin yaratıcısı, kendi yaşamının efendisidir.

Böylece *sorumluluk* kişilerle birlikte yaşamın içine taşınır. Kişi attığı her adımda bu yükün ağırlığını sırtında hissedecektir. Öyle ki sorumluluk taşımak ile kişi olmak arasında ayrılmaz bir birliktelik vardır; *kişi olmak sorumlu olmaktır*. Bu nedenle her insanın yaşadığı her yaşantı, karşılaştığı her olay ve durum tam manasıyla hak edilmiştir. Hiçbir yaşamın belirlenmiş bir efendisi yoktur. Kimsenin yaşadığı yaşam, ona başkaları tarafından bağışlanmış veya reva görülmüş değildir. İnsan olası yaşam tarzları arasında herhangi birini seçmeye muktedirdir. Kişinin belirli bir şeyi yapma gücü varsa, sorumludur; sorumluya hak etmiştir. Böylece kişi her adımında kendine hesap vermek zorundadır; başka bir kişiyi, koşulları, kaderi ya da yazgıyı, mistik bir varlığı ya da tanrıyı suçlamakla insan, ne yaptığı yanlıştan kurtulur ne de yapabileceği olası yanlışlıklardan kendini korur.

Ama bu sorumluluk, yazgının belirlenmiş olduğunu gösterir; çünkü kişi seçtiği yapıyla birlikte yaşayacağı olası yaşantıların, eylem ve edimlerin da sınırlarını çizer. Her insan bundan böyle seçtiği yapı çerçevesinde, seçtiğin hayatın sınırları içinde edim ve etkinlikler gerçekleştirecektir. Sartre'nin diliyle ifade edilirse, kişi seçtiği hayata *bağlanır*. Kişilerin her türden eylem, edim ve etkinliği, olmasını istediği dünyanın, var kılmak istediği yaşamın gereklerince şekillenir. Özgürlük önemli bir kişi özelliğiysse, doğru kullanıldığında kişiye

önem kazandırır, değer yükler. Özgürlük ve ondan doğan sorumluluk, kişinin her türden koşula, her türden dış etmene rağmen, "...e bilme" kapasitesinde olduğunu gösterir. Tam da bu yüzden ki, ne özgürlük ne de sorumluluk gerekli her uygun ortamın hazırlanmış olmasını varsayar; özgür olmak için, her türden tehlike ve tehdit ortamının bertaraf olmuş olması gerekmez. Elbette insanın kendi potansiyellerini kullanmasının önündeki engellerin kalkmış olması ya da asgari düzeye indirgenmiş olması istendik bir durum ve gerekli bir koşuldur, ancak her türden uygun ortamının hazırlanmış olmasını özgürlüğün zorunlu koşulu olarak görmek mantığa uygun değildir. Sorumluluk yaratan özgürlük, kişinin gerektiğinde bedel ödemek zorunda olduğunu imler. Bağlanma oldukça önemli imlemler içerir. Her şeyden önce yapısını seçmekle, kişinin aynı zamanda karşılaştığı olası durumları, gerçekleştireceği olası eylemleri ya da takınacağı olası tavırları da seçtiği iddiası, yapının kendine özgü tüm olası eylem ve tutumları kapsadığını bildirir. Öyleyse, belirli bir yapı ya da karakter, belirli eylem olanakları ve belirli tutumlardan kuruludur. Bu nedenle, örneğin Sartre ile karşılaştığında, kişinin yapısı -yani öz- şekillenen, olmaktan olan, olma halinde olan, olma yönelimi içinde olan bir şey değildir; tam aksine *olan*, donuk, sabit ve tamamlanmış bir şeydir. Yapı, eylem, edim, tutum ve tavırlar tarafından şekillenmez, aksine onları şekillendirir.

Bu belirlemeler özgürlük ile zorunluluğun bir arada olduğunu, birlikte yürüdüğünü gösterir. Kişi seçtiği yapının gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmekten kaçınma veya o yapıya uymayan başka eylemler gerçekleştirme gücünde değildir. Her yapı kendine özgü olası eylemleri ve tavırları kapsıyorsa, her kişi zorunlu olarak yapısının gerektirdiği eylemleri yapacaktır. Platon'un kullandığı örnek ilginç, ama aynı zamanda açıklayıcıdır. Düşünmeksizin hemen seçimini zorbalıktan yana kullanan biri, onun gerektirdiği dehşetengiz eylemleri de gerçekleştirecektir; zorbalığı seçmekle, onun gerektirdiği her türden kötülüğü de yazgı haline getirir. Zorbalığın kötülüklerden *istese dahi* kaçınmaz. Aynı şekilde erdem yaşamını, erdemli olmayı seçen biri, bunun bütün gereklerini yapmak zorunda kalır. O, erdem yaşamının benimseyemeyeceği hiçbir eylem ya da edimi gerçekleştirmez. Bütün olumsuz koşullara, bütün baskılara, bütün zorlamalara rağmen, erdeme giden yoldan sapmaz.

Özgürlüğe ilişkin bu yaklaşım, onu toplumsal düzlemin dışına taşır. Bu anlamda özgürlük, toplumun ve politikanın bir özelliği olmadığı gibi, toplumsal ya da siyasal bir ortamın olanaklı kıldığı bir yapı da değildir. Özgürlük insan denilen varlığın, tür olarak insanın yapı özelliğidir. Bu nedenle özgürlük kişi perspektifinden tanımlanır ve toplumsal özgürlük ya da toplumun özgürlüğü olarak adlandırılacak bir özgürlük türünden söz edilmez.

*

Antik Grek dünyası özgürlük sorunu tartışmalarında belki kendine fazla yer bulmuş değildir, ancak Aristoteles'in, Platon'un ardında yaptığı son derece önemli tespitler görmezden gelinemez. Üstelik tam da erdeme dair yaptığı tartışmalar aracılığıyla meseleye eğilir. Erdemi, -karakter erdemlerini- eylem ve etkilenimler konusunda yapılan tercihlere ilişkin övülen bir huy olarak tanımlar tanımlamaz, aslında özgürlük sorununu tartışmaya açmış olur. Zira tercih, her türden dışsal gücün etkisinin olanaksızlığı anlamına gelen *isteyerek yapmaya* göndermede bulunur. Öyleyse Aristoteles için özgürlüğün ne olduğu bulabilmek için ilkin "isteyerek yapma" kavramını ele almak gerekir.

Nedir, acaba “isteyerek yapma”? Sorunun cevabı, en kolay, “istemeyerek yapma”nın ne olduğunun belirlenmesiyle verilebilir. Zira negatif olduğundan, sınırları daha kolay çizilebilen karşıtının tespit edilmesi, isteyerek yapmanın özsel niteliklerini belirlemeye giden yolun önünü açar. İstemeyerek yapılanlar, ya zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlardır. “Başlangıcı yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan zorla yapılanlardır.”² Aristoteles buna, bir insanın rüzgâr ya da elinden tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesini örnek verir. Doğa zorunluluğunun dışında eylemde bulunma olanağına sahip olmayan yahut karşıt hareket etme olanağı başkası tarafından bütünüyle elinden alınmış kişinin durumu... Bilgisizlikten dolayı yapılanlar ise, tümü ‘isteyerek’ yapılan olmadığı gibi, ‘istemeyerek’ yapılan da değildir; üzüntü ve pişmanlık getireni istemeyerek yapılanlardır. Buna karşılık pişmanlık duymayan, yaptığını – bilmediğine göre- isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre- istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı yapılanlarda, fail pişman olmuşa istemeyerek yapmıştır, buna karşın pişman olmamışsa istemeyerek yapmamış demek daha doğrudur. Son durum için “isteyerek yaptı” denemez, çünkü yaptığının ne anlama geldiğini bilmediğinden, onu istemiş olması olanaksızdır. Görüldüğü gibi bilgi, isteyerek yapmanın yeterli koşulu olmasa da, gerekli koşuldur.

Aristoteles’in tespiti önemlidir, çünkü bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak arasında bir ayırım olduğunu varsayar. Bilgisizlikten dolayı yapmak, yapılanın *neliğine*, nedenlerine ve sonuçlarına, kim için yapıldığına ya da yapılacağına, neyle yapılacağına ilişkin bilgiden yoksun yapmaktır. Bu, eyleme ilişkin bilgiden yoksunluktur. İstemeyerek yapmanın nedeni tercihe ilişkin bilgisizlik olmadığı gibi, genele ilişkin bilgisizlik de değildir; istemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin bilgisizliktir. Buna göre fail, neyi, ne hakkında, hangi durumda, ne için, nasıl yaptığını bilmiyorsa; yani eylemin koşullarını ve amacını bilmiyorsa, bilgisizlikten dolayı yapmıştır. Bu durumda da yaptığını istemeyerek yapmıştır. Ancak kendi eliyle negatif durumlara maruz kalmış biri, sözgelimi sarhoş ya da öfkelenmiş biri yaptığını bilgisizlikten yapmaz, fakat bilerek değil, bilmeden yapar; çünkü yaptığının ilişkin bilgiden yoksun değil, bilgisini kullanma koşullarından yoksundur. Ancak sarhoş olmak ya da öfkelenmek kendi elinde olduğundan, yaptığını istemeyerek yaptı da denilemez. Sarhoş olmanın ve kendine egemen olmamanın yol açacağı sorunlardan mutlak bir şekilde habersiz değildir. Başka bir deyişle, sarhoş olmanın ve kendine egemen olmanın yol açacağı sorunlardan haberdar olma imkânına sahiptir. Eylemin -sarhoş olmanın ve kızgınlığın- başlangıcı kendi elinde olduğundan, kişi yaptığını istemeyerek yaptı dememiz için bir neden yoktur.

“Zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılan istemeyerek yapılan olduğuna göre, isteyerek yapılan, başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılanıdır.”³ Kişi, gerekçelerine, yapılma nedenlerine, içinde gerçekleştiği koşullara, akıbetleri konusundaki öngörülere dair bir şekilde etkisinin olanaklı olduğu eylemleri isteyerek yapar. Kişinin gücünün zayıflığına dair koşullar,

² Aristoteles, *Nikhomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997, 1110a.

³ A.g.y., 1111a.

özgürlüğün varlığına değil, kullanımına, ondan yararlanmaya etkisi olabilir. Olanaklılık, tercihi olanaklı kıldığında, zorluk, sonuçların ağırlığı, kabul edilemezliği özgürlüğün yokluğu için bir gerekçe değildir. Özgürlüğün kullanımı bir özgürlük meselesidir; çünkü özgürlüğün bizzat kendisi de bir tercihtir. Dolayısıyla ne dışsal müdahaleler ve tehditler ne de kişisel tutku, arzu ya da duygulanımlar özgürlüğün olanaksızlığı için birer nedendir.

İstemeyerek ve isteyerek yapılanların dışında, mutlak bir şekilde bunlardan hiçbiri olmayan, ama ikisi de olan eylemler vardır. Bu eylemler, büyük kötülükler korkusundan dolayı ya da daha iyi bir şey için yapılan eylemlerdir. Başkasına yapılan haksızlıklara müdahale edebilecek durumda olmasına rağmen, işi konusunda sorunlara maruz kalacağı korkusuyla müdahale etmeyen birinin eylemi... Aristoteles böyle eylemlere 'karışım' demesine rağmen, daha çok isteyerek yapılan eylemler sınıfına sokar; çünkü bir şekilde tercih edilirler. Tercih edildiklerine göre, eylemlerin başlangıcı failin elindedir, zira böyle eylemlerde organları harekete geçirenin başlangıcı failin bizzat kendisinde bulunuyor; başlangıcı kendisinde olan şeyleri yapmak ya da yapmamak ona bağlı. "O halde bu tür şeyler isteyerek yapılıyor, ama mutlak anlamda herhalde istemeyerek yapılıyor denilebilir, çünkü hiç kimse böyle bir şeyin kendisini o şey olarak tercih etmez."⁴

Demek ki özgürlük tercihte bulunma imkânıdır. Öyleyse tercih nedir? "Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil, isteyerek yapılan daha kapsamlıdır."⁵ Neden açıktır; tercih isteyerek yapmayı varsayar, isteyerek yapma tercihi değil. Dahası insan mümkün tek bir seçeneği de isteyerek ya da istemeyerek yapabilir, ama tek seçenek karşısında tercihte bulunamaz. Bunun yanı sıra tercih, arzu, tutku, isteme ve sanı değildir; çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih olmaz, ama arzu ile tutku bulunur. "Birbirine yakın görünmelerine rağmen, tercih isteme de değildir."⁶ İsteme tercihten daha geniştir: Olanaksız şeyler tercih edilemezler, oysa istenebilirler. Ayrıca insan, yapamaya muktedir olmadığı şeyleri isteyebilir, ama böyle şeyleri tercih etmez, ancak ve ancak yapabileceğini düşündüğü şeyleri tercih eder. Dahası isteme daha çok amaçlarla ilgiliyken, tercih araçlarla ilgilidir. "Tercih kanı da olmaz; çünkü kanı her şeyle ilgili görünüyor, öncesiz sonrasız olanlar ve olanaksız şeylerle ilgisi elimizde olanlarla ilgisinden hiç de daha az değil. Kanı doğru ve yanlış diye ayrılır, iyi ve kötü diye değil. Tercih ise daha çok iyi ve kötüyle ilgili."⁷

Pekâlâ, tercih neyle ilgilidir? Düşünmeyle ilgisi olduğu açıktır; çünkü isteyerek yapılan her şey tercih olmasa da, tercih isteyerek yapılan bir şeydir. İsteyerek yapılanlar, yapılanı ilişkin bilgiye bağlı olduğuna ve her bilgi düşünme aracılığıyla olanaklı olduğuna göre, tercih düşünmeyle ilgili olmalı. O halde tercih, "enine boyuna düşünülen mi? Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı da [*proairesis*] başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği anlamına geliyor."⁸ Enine boyuna düşünme... Pekâlâ, ama nedir?

Aristoteles her şeyin enine boyuna düşünme konusu olmadığı görüşündedir. Öncesiz-sonrasız şeyler, hareket halinde olan, ama hep aynı

⁴ A.g.y., 1110a.

⁵ A.g.y., 1111b.

⁶ A.g.y., 1111b.

⁷ A.g.y., 1111b.

⁸ A.g.y., 1112a

şekilde olup biten şeyler, değişik zamanlarda değişik biçimlerde olup biten şeyler, rastlantı eseri olan şeyler ve nihayet insanla ilgili her şey konusunda enine boyuna düşünülmez. Zira bütün bunlar, ya üzerinde düşünmeye gerek olmayacak denli açık, ya üzerinde kafa yormaya gerek olmayacak ölçüde alışkanlıkla kanıksanmış ya da insanın müdahale edemeyeceği veya değiştiremeyeceği veya olduğu haliyle kabul etmek zorunda olduğu meselelerdir. Demek ki, “elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerinde enine boyuna düşünürüz.”⁹ Ancak insanın elinde olan herşey konusunda da enine boyuna düşünülmez. Kuşku duyulmayan kesin bilimler konusunda enine boyuna düşünmek beyhudelikten öte bir anlam taşımaz. İnsanın elinde olan ya da insan aracılığıyla gerçekleşen, ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz. Bunlar arasında da “amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştırılan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz.”¹⁰

Birşey konusunda bir karara varmak için düşünmeyi zorunlu olarak bir seçim takip ettiğinden, enine boyuna düşünme tercihle ilişkilidir; çünkü karar vermek bir tür tercihtir. “Düşünüp taşınan ile tercih edilen aynı şeydir, şu farkla ki tercih edilen artık belirlenmiş bulunuyor; çünkü enine boyuna düşünmeyle hakkında karar verilen tercih edilendir.”¹¹ Buna göre tercih, düşünüp taşındıktan sonra bir şeyi seçme ya da yapma imkanıdır. Bu imkan olanaklıktan etkinlik haline gelmesiyle birlikte kişi belirli bir durumda eylemi/eylemleri konusunda araştırma yapmaya –düşünmeye– son verir. O halde tercih, kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünölmüş arzusudur.

“İstenen, amaç olduğuna göre; enine boyuna düşünölen ve tercih edilenler ise amaca götürenler olduğuna göre, bunlarla ilgili eylemler tercihe bağlı ve isteyerek yapılan eylemler olsa gerek.”¹² Erdem, tercih edilen eylem ve etkilenimlerle ilgili olduğundan, tercih de insanın elinde olduğundan, erdem de kötölük de elimizdedir. Yapılması tercihimize bağlı olan şeylerin yapılmaması da tercihimize bağlıdır; yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir. Buna göre, iyi şeyleri de kötü şeyleri de yapıp yapmamak elimizdedir. İyi ve kötü şeyleri yapmak ve yapmamak elimizdeyse, erdemli olmak da kötü olmak da elimizdedir.

Demek ki Aristoteles için özgürlük, en genel biçimiyle, insanın tercihte bulunma olanağına sahip olmasıdır. Tercihde bulunmak, zorla ya da bilgisizlik yüzünden değil, bilerek ve isteyerek seçimde bulunmak ve isteyerek eylemde bulunmaktır. İsteyerek yapmak, eylemin başlangıcının failde olmasıdır; fail, eylemi başlatma ya da başlatmama imkanına sahiptir. Bu imkana sahip olmak, eylemin her tür koşulunu bilmeyi gerektirdiğinden, fail tercihle birlikte ne yaptığını ya da yapacağını, yaptığının neyle ilgili olduğunu, onu hangi durumda ve ne için yapacağını biliyor. Öyleyse insan, a) zorla ya da bilgisizlikten değil, isteyerek eylemde bulunma olanağına sahiptir, b) yaptıklarını bilgisinin kontrolüyle yapma olanağına sahiptir, c) yaptıklarını düşünüp-taşınarak yapma olanağına sahiptir. Bu olanaklar aynı zamanda, özgürlüğün olanağının koşullardır. Aristoteles’in buraya dek dile getirilen görüşlerinden hareket edilirse, özgürlük en geniş anlamıyla, insanın kendi aklı (*nous*) aracılığıyla -

⁹ A.g.y., 1112a.

¹⁰ A.g.y., 1112b.

¹¹ A.g.y., 1113b.

¹² A.g.y., 1113b.

çünkü tercih enine boyuna düşünülerek karar verilir ve enine boyuna düşünme akıl aracılığıyla yapılır- tercihte bulunmasıdır. Başka bir şekilde ifade edilirse, özgürlük, insanın yapıp etmelerini, kendi gücü ve imkânları dâhilinde yapabilmesidir.

*

Ortaçağ'ın düşün dünyasının geride bıraktıklarının etkisi, Modern felsefi tartışmaların rengini değiştirir. Antikçağ'a dönüş arzusunun kokusu duyulur duyulmasına, ama Antikçağ'dan çok farklı bir tartışma biçiminin yapılması kaçınılmaz olur. Bu tartışmaları özgürlük bağlamında katılan en önemli filozof, hiç kuşku yoktur ki, Spinoza'dır. Özgürlük, artık insani bir olanak ya da insan açısından bir olanaksızlık olarak değil, bir bütün olarak varlık bağlamında tartışılır. Bu nedenle varolanlar, varolduğu varsayılanlar ya da varlığın bütünlüğü özgürlüğün perspektifinin sınırlarını çizer; özgürlüğe, varolanların kendi kendileriyle ve birbirleriyle ilişkisinin niteliği olarak bakılır.

Haliyle özgürlüğün ne olduğunu ve olanaklı olup olmadığını araştırmanın yolu, varlığa dair kimi tanımların yapılmasıyla mümkündür. Ve varlığa dair herhangi bir sorgulamada en önemli kavram "neden" kavramıdır. Zira bu kavram, hem varlığın ve varolanların hem de onların etkinliğinin mahiyetini açığa çıkarır. Bu yüzden Spinoza felsefesinde bir şeyin gücü, neden olmak bakımından başka bir şeyle ilişkisine bağlıdır. *Etika*'nın ilk bölümündeki tanımların, özsel olarak "neden" kavramı çevresinde dolanmasının temel nedeni de budur. Zaten ilk tanım da "kendinin nedeni" kavramına dairdir. "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi."¹³ Asli özelliği varolmak olan şey, varlığa gelme bakımından başka bir şeye bağlı değildir; onu o yapan şey zaten varolmasıdır. Özü varoluş içerdiği için vardır ya da var olduğundan dolayı özü varoluş içerir. Dolayısıyla bu varlık ilk ve tektir, dahası sonsuzdur; çünkü onu sınırlandırabilecek aynı doğada başka bir şey yoktur. Bu yüzden her tür hareket ve etkinliği bizzat kendisinden doğar. Haliyle "kendi nedeni" olan şey, başka bir şey aracılığıyla değil, ancak kendisi aracılığıyla kavranır. Sonsuz şey, sonsuz nitelik veya sıfattan oluştuğundan, söz konu şey olsa olsa töz olabilir. Zira "töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi kastediyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi."¹⁴ Böyle bir töz ise, ancak tanrı olabilir; çünkü "tanrı derken mutlak anlamda sonsuz varlığı anlıyorum; başka deyişle her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz sıfatlardan ibaret tözü."¹⁵

O halde tanrı, en genel biçimiyle ifade edilirse, kendisinin nedenidir; yani var olmak, etkinlikte bulunmak ve kavranmak için başka bir şeye bağlı olmayan varlıktır. Ve bu türden sıfatlar tanrının özgür olduğunu gösterir; zira "salt kendi doğasının zorunluluğu sonucunda varolan ve eylemini sadece kendisi belirleyene özgür denir; başka bir şey tarafından varolmaya ve kesin olarak şu ya da bu şekilde bir şey yapmaya zorlanana ise zorunlu ya da daha doğrusu kısıtlı denir."¹⁶ Demek ki özgürlük özsel olarak iki temel koşul gerektirir. Var olmak

¹³ Spinoza, Baruch, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2011, s. 33.

¹⁴ A.g.y., s. 33.

¹⁵ A.g.y., s. 33.

¹⁶ A.g.y., s. 35.

bakımından başka bir nedene bağlı olmamak; yani kendi kendisinin nedeni olmak ve eylem ile etkinlikte bulunmak için başka bir nedene gereksinim duymamak; yani kendi eylem ve etkinliklerin nedeni olmak... Sonsuz derecede kudret gerektiren bu iki koşul, sonsuz bir varlığın yerine getirebileceği koşullardır. Tanrı özgürdür özgür olmasına, ancak özgürlük, iradenin ya da istemenin bir niteliği değildir.

İrade, tıpkı akıl gibi, belli bir düşünme tarzıdır. Bu yüzden hiçbir istek başka bir nedenle belirlenmedikçe ne varolabilir ne de bir eyleme zorlanabilir. Bu neden de üçüncü bir nedenle belirlenir ve bu böyle sonsuza kadar gider. İradenin sonsuz olduğu varsayılsa bile, Tanrı sonsuz töz olarak değil de, düşüncenin sonsuzluğunu ve ezeli-ebedi oluşunu ifade eden bir sıfat altında düşünüldüğünde, varoluşunun ve eyleminin nedeninin Tanrı'dan kaynaklanması zorunlu olur. Öyleyse ister sonlu ister sonsuz olarak düşünölsün, iradenin de varolması ve eylemde bulunması için bir nedene gerek vardır. Dolayısıyla iradeye özgür denemez, zorunlu ya da kısıtlı bir neden denilebilir.¹⁷

Dolayısıyla tanrının özgür olduğuna dair yargı, tanrının isteme özgürlüğüne sahip olduğu anlamına gelmez. Bu, sonuz varlığın kudretine uygun olmayan bir yargıdır. Bir şeyi istemek, ona sahip olmamış olmayı gerektirdiğinden, isteme veya irade bir tür eksiklik belirtisi olarak sonsuz varlığın doğasına aykırı düşer. Tanrı, kendisinin varlık, hareket ve bilinme nedenidir, fakat zorunlulukla var olur, zorunlulukla hareket eder, nedeni olduğu her şey ondan zorunlulukla çıkar. Var etme onun doğasının özüdür.

Durum özgürlük bağlamında tanrı için böyle, ancak insan için ne söylenebilir? Sorunun cevabı, *Etika*'nın ilk bölümde geçen bazı aksiyomlarda gizlidir. "Varolan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak."¹⁸ "Mevcut bir neden varsa bundan zorunlu olarak bir sonuç çıkar, ama mevcut bir neden yoksa bir sonuç çıkması da imkânsızdır."¹⁹ Kendisinin varlık nedeni olmayan bir şey sonsuz olma ihtimali taşımadığından, kendi eylemlerinin nedeni olmasından da hiçbir zorunluluk yoktur. Özgürlüğün gerekli ve zorunlu koşulları bağlamında bakıldığında, insan özgür değildir. Bu, insanın kendi varlık ve eylemlerinin nedeni olmaması demek olduğundan, insan, iradesi, istemesi dolayısıyla değil, zorunlulukla var olur ve zorunlulukla belli bir biçimde davranır. Pekâlâ, bu zorunluluğun kaynağı nedir? Tanrı, yani kendi kendinin nedeni olarak sonsuz yüklem taşıyan töz... Sonsuz varlığın bizzat kendisi dışında her şey bir sıfat veya yüklemidir. İnsan da diğer bütün varolan şeyler gibi Tanrı'nın bir yüklemidir. Dolayısıyla insan bütün diğer varolanlar gibi Tanrı'nın sonsuz gücü ve doğasında zorunlulukla çıkar. Ancak sadece şeylerin varlığı değil, aynı zamanda eylemleri de birer duygulanış, dolayısıyla birer yüklem olarak vardır. Bu nedenle insanın her türden edim ve etkinliğinin nedeni de Tanrı'dır. Evet, ama filozofların yüzyıllardır insanın özgür olduğundan direktmelerinin gerisindeki neden nedir? Spinoza açık konuşur; bilgisizlik. Seçim yaptıklarının, arzu duyduklarının, amaçlar uğruna hareket ettiklerinin farkında olan insanlar, seçimlerinin, arzularının ve amaçlarının nedenlerinin arayışına çıkarlar. Gelgelelim tanrısal veya yaratıcı doğanın (*natura naturans*) ile

¹⁷ A.g.y., s. 115-117.

¹⁸ A.g.y., s. 35.

¹⁹ A.g.y., s. 35-37.

yaratılmış doğanın (*natura naturata*) bilgisinden yoksun olduklarından, bunların nedenlerinden bihaberdirler. Bu bilgisizlikle kendilerini bütün içsel yaşantılarının ve eylemlerinin nedeni ilan ederler.

Doğadaki zorunluluk dolayısıyla her şey gibi insan da, doğa hukuku gereği var olur, her yaptığı şeyi bu hukuka göre zorunlu olarak yapar. Bu hukukun temel ilkesi, asli yasası varolma gücüdür. Varolma gücü, *conatus*, insanın varlığını sürdürmesini, onu güçlendirmesini buyurur. Bu nedenle insan, kendi varlığını sürdürmesine katkıda bulunan şeyleri sever ve korumak ister, onu zayıflatan şeylerden nefret eder ve yok etmeye çalışır. Dolayısıyla insan, yaşamını şekillendirmek için yaptığı bütün eylemler bakımından duygulara bağlı olarak hareket eder. Ne ki kişiler ve bireyler doğanın envai çeşit nesnesi karşısında kendi varlığını sürdürme isteğini güçlendirme konusunda yetersizdirler. İnsanın varlığını sürdürme isteği, insan açısından en yararlı şeyin hemcinsleriyle uyum içinde yaşamasını gerektirir. Bu yüzden doğa, insana toplumsal olarak yaşamayı zorunlu kılmıştır. Durum budur bu olmasına, fakat her kişi ve birey bu hakikatin elzemliğinin bilincinde değildir. Bu zorunluluğa karşı olan çok sayıda tutku taşıdığından, insanlar, doğanın gerekli bulunduğu uyumu bozacak eylem ve edimlerde bulunmaya yönelir. Fakat doğal durumda bireyler, sadece gerekli olanakları taşıma konusundaki eksiklik nedeniyle değil, aynı zamanda söz konusu arzusunun kişisel çıkarların karşılanmasıyla gerçekleşebileceğine yönelik sanı dolayısıyla başkalarıyla savaş içine girme nedeniyle varolma gücünü zayıflatır. Bu yüzden “insanın duygularını yönetmedeki ya da denetlemedeki acizliğine esaret adını veriyorum. Çünkü duygularına boyun eğen bir insan kendi denetimi altında değil, daha çok kaderin denetimi altındadır; hatta kaderin hükümlerine öyle teslim olmuştur ki, iyinin ne olduğunu gördüğü halde her fırsatta kötünün peşinde gitmeye zorlanır.”²⁰

Pekâlâ, zorunlu olarak duygularına bağımlı ve dolayısıyla tutarsız ve değişken insanlar birbirine nasıl güvence verebilirler? Açıktır ki duyguları bastırmakla. İnsanlar duygularına zorunlu olarak bağımlıysa, bir duyguyu bastırmak neden ve nasıl mümkün olabilir? Soru önemli... Fakat öncelikle duygu nedir? İnsan varlığı başka varlıklarla etkileşimle değişimlere uğrar. “Bu değişimlere, ‘etkilenimler’ (*affectuum*) ya da alışık olduğumuz bir terim kullanmış olmak için, ‘duygular’ diyebiliriz.”²¹ Durum böyle, fakat duygular insandaki etkinlik halinin edilebilirliklerdir. “Ruhun edilginliği olarak adlandırılan duygu, bulanık bir fikirdir; zihin bu fikir aracılığıyla bedenine ya da bedenine bir kısmının varolma gücünün öncekinden daha fazla ya da daha az olduğunu doğrular ve zihin böyle bir fikre sahip olduğunda şunu değil de bunu düşünmeye yönelir.”²² Demek ki duygu ile zihin, duygu ile fikir arasında bir öz farklılığı değil, sadece bir isim farklılığı vardır. “Zihninde oluşan duygunun tam nedeni olan kişi, o duyguya karşı ‘etkin’, kısmi nedeni olan ise ‘edildin’ durumdadır. Oluşumlarında edilgin kaldığımız etkilenimler birer ‘tutku’ (*passio*), etkin olduklarımız ise, birer ‘eylem’dir (*actio*).”²³ Öyleyse bir duygu bir fikirdir, ama bulanık veya yanlış bir fikirdir ve insanın etkinlik gücünü zayıflatır. Bu önemli bir iddiadır, çünkü duyguların insanın doğasının zorunluluğunun

²⁰ A.g.y., s. 513.

²¹ Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012. s. 245.

²² Spinoza, Baruch, *Etika*, s. 507.

²³ Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, s. 246.

gerektirdiklerine aykırı olduklarını belirtir. Demek ki duyguları denetleme gerekliliği, insan doğası gereğidir. Duyguların denetlenmesi gereklidir, dahası zorunludur, ama mümkün müdür? Mümkündür. Pekâlâ, ama nasıl? Bilgi aracılığıyla... “O halde bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak ona o kadar iyi hâkim oluruz, dolayısıyla zihnimiz de ondan daha az etkilenmiş olur.”²⁴ Ve duyguları tanımanın yolu, upuygun fikirlere, yani hakikate ulaşmış olmaktan geçer. İnsan, bütünlüğün bilgisine sahip olduğu sürece, doğasının zorunluluklarına uygun yaşama olanağını elde eder. Doğal durumun işareti olan duygularına göre hareket eden her birey diğerleriyle arasındaki uyumsuzluğu güçlendirir. Bu uyumsuzluğun güçlenmesinde direttikçe varolma gücünü zayıflatan insan, kendisi için mutlak yararlı, dolayısıyla insanca şeyin bireysel doğal haklarından feragat etmek olduğunu görür. Doğa, dolayısıyla insan doğası iyice anlaşıldığında, insanların çıkarlarının birbirine karşıt olmadığı, dahası gerçek insani çıkarların, insanların birbirlerine sıkıca sarılmalarından geçtiği görülür. Öyleyse insanların uyum içinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım edebilmeleri için doğal haklarından vazgeçmeleri ve birbirlerine zarar verebilecekleri türden hiçbir şey yapmayacaklarına dair güvence vermeleri gerekir. Duygular, ancak kendilerinden daha güçlü ve kendilerine aykırı bir duygu tarafından bastırılabilir ve her insan daha büyük bir zarara uğrayacağından korkarsa zarar vermektен kaçınır. Ve bir toplum, sadece böyle bir yasa üzerinde inşa edilebilir. Bu tutumun zorunlu sonucu, sağlam bir yasal güvencenin yaratılmasıdır. İşte kelimenin olağan anlamıyla toplum, bu yasal güvencenin kurulmasıyla, pozitif hukukun inşasıyla var olur. Toplumun kuruluşu, insanların kendileri için neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda karar verme yetkesinin, dolayısıyla güç birliğini etkin kılan ortak yaşamın temel ilkelerini çıkarma gücünü devretmesi anlamına gelir. Toplum devletleşmektir ve devletleşmek medeniliktir. Toplum, devlet ve medeni durum birbirinin yerine geçer ya da birbirini gerektirir. Doğa durumunda, her birinin yapısı diğerlerinden farklı, sayısız yüklemden kurulu sayısız nesne, durum ve ilişki karşısında sayısız biçimde etkilene olanağı olan bireylerin gerçek iyi konusunda uzlaşma içinde olmaları olanaksız olduğundan, erdemden veya erdemsizlikten söz edilemezken, gerçek insanı iyinin ne olduğunun tespit edilmesiyle kurulmuş ve onu koruyan medeni durumla, pozitif hukukla erdem ve erdemsizlik, dolayısıyla etik bir dünyanın kapısı aralanır. İşte bu duruma Spinoza özgürlük durumu, bu durum içinde yaşayabilen insan da özgür insan diyor. “Özgür insan, yani sadece aklın buyruğuna göre yaşayan insan...”²⁵ *Etika*'nın, dördüncü bölümün LXVII. Önermenin kanıtında geçen bu ifadelerin gerisinde, toplumsal yasaların Doğanın bütünlüğüne dair bilgidен hareketle rasyonel olarak tanzim edilmiş olduğu kabulü yatar. Bu nedenle “...aklın kılavuzluğundaki insan özgür yaşamak için devletin ortak yasalarını gözetmek ister.”²⁶ Devletin ortak yasaları, yani akıldan çıkmış olan, aklın eseri olan yasalar, doğrudan doğruya insan doğasının zorunluluğundan gelen şeylerden başka bir şey yapmayı önermez. Devletleşmek, yasalar aracılığıyla bir arada yaşamak, insan doğasının gerektirdiği şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir. Görülüyor ki, insanın özgür olmadığı savı ile özgürlük durumunun varlığına dair sav, insan özgürlüğünün imkânına dair sav

²⁴ Spinoza, Baruch, *Etika*, s. 723.

²⁵ A.g.y., s. 671.

²⁶ A.g.y., s. 685.

arasındaki gerilim, insanın doğanın zorunluluğuna tabi olması ile bu zorunluluğun bilincinde yaşaması arasındaki uyum aracılığıyla aşılar. İnsan, özgür değildir, özgürleşir.

Spinoza felsefesinde özgürlük, Platon'un özgürlük görüşüyle uyumlu bir şekilde, zorunlulukla iç içe, Aristoteles'in özgürlük görüşüyle uyumlu bir şekilde, bilgiye bağlıdır. Özgürlük, Spinoza için, insanın kendi doğasının zorunluluğunu bilerek eylemesidir. Bu yüzden özgür insan, her şeyin tanrısal doğadan zorunlulukla doğduğunu gören, ölüm korkusuna kapılmayan, gücünün bilincinde olan, dolayısıyla neyin üstesinden gelip, neyin üstesinden gelmeyeceğini bilen, cahillerin kendisine iyilik yapmasından mümkün merteye kaçman, başka özgür insanların değerini ve kadrini bilen, düzenbazlıktan kaçınıp hep dürüst olan, akıllı kılavuz olarak ortak yasalara göre yaşayan, kimseden nefret etmeyen, haset, tiksinti duymayan, kimseyi hor görmeyen, kibirli olmayan, nefreti sevgi ile yenmeye çalışan, kendisi için istediğini başkası için isteyen, bazı şeylerin kötü, rahatsız edici görülmesinin nedeni tam bilgiye ulaşmamış olmaktan doğan yanlış bir fikir olduğunu bilen, her şeyi anlamaya çalışan insandır. Demek ki özgürlük, sağlam bir karakterin belirtisidir.

*

Spinoza'nın nedensellik bağlamında tartıştığı özgürlük sorunu, Hume'un nedenselliği felsefenin temel araştırma konusu ilan etmesiyle yeni bir biçim kazanır. Birer olgu sorunu olarak insan doğası ile eylemleri bütünüyle nedensellik yasasına tabi olduğundan, insanın varlık yapısına dair her olanak ile insanın her türden eylem ve etkinliği ancak belirli bir neden altında düşünülebilir. İşte Hume'u harekete geçiren şey, nedensel zorunluluk ile özgürlüğün bir arada olmasının mümkün olup olmadığını tespit etmektir. Öyleyse ilkin bu iki kavrama sınır çizmek gerekir. Zorunluluk, neden ile etki arasındaki ilişkinin kaçınılmazlığıdır; öyle ki neden ortaya çıktığında, belirli şartlarda başka bir etkinin çıkması olanaksızdır. Özü bu şekilde betimlenen zorunluluk ideasının kaynağı, olaylar arasındaki benzerlik ya da birörneklik ile alışkanlıktır. Benzer nesnelere, benzer eylemlerin sürekli bir arada durmaları bir alışkanlık yaratarak, zihni, onlar arasında bir nedensellik ilişkisinin olduğunu çıkarmaya iter. Durum bütün doğal olaylar için böyle, ancak özgürlük, insan eylemleri, dolayısıyla da istemesiyle ilgili olduğundan, asıl sorun, zorunluluk fikrinin insan için de aynı anlamda geçerli olup olmadığıdır.

Sorunun çözümü, birörneklik ya da biraradalık ile alışkanlığın insanın istemli eylemlerine uygulanmasındadır. Hume için birörneklik konusunda hiçbir sorun yoktur; bütün çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir benzerlik vardır. İnsanların doğal yapısı, bu yapının temel ilkeleri ve işlemleri hep aynı olagelmıştır. Aynı güdüler, aynı duygular her zaman aynı eylemlere yol açmıştır. Durum bu, bu olmasına, ancak, insan eylemlerindeki söz konusu birörneklik, insanlar arasında karakter, önyargı ve kanı farklılıklarına olmadığı, bütün insanların aynı durumda her bakımda aynı şekilde hareket etmedikleri açık olgusunu inkâr etmeyi gerektirmez. Üstelik insanlardaki davranış çeşitliliği, bir tür birörneklik ve düzenlik varsayan çeşitli kurallar oluşturmamızı olanaklı kılar. Çağlar ve ülkelere göre insan davranışlarında gözlemlenen farktan, eğitimin ve törelerin insan zihni ve kişiliği üzerindeki gücünü, kadınların erkeklerden davranış bakımından farklılığından, doğanın cinslere verdiği farklı karakterleri, aynı kişilerin farklı dönemlerdeki davranışlarının farkından, duygu ve eğilimlerin değişebilirliğini, insanın gelişim dönemlerindeki kuralların farklılığını öğreniriz.

İnsan dünyasının çeşitliliği, insanın yapısı, doğası ve eylemleri konusundaki birörnekliğin olanaksızlığına dair delil olarak görülemez, onun onanmasını gerektirir. Her neden, beklenen olası etkiyle aynı birörneklelikle bağlı değil. İnsan dünyasının her yanında, küçüklükleri ve uzaklıklarından ötürü saklı duran çok sayıda kaynak ve ilke bulunur. Eylemlerin, davranışların, güdülerin karışıklığı, karşıtlığı, nedenlerdeki herhangi bir rastgelelikten değil, bu nedene karşıt başka nedenlerin gizli işlemlerinden çıkmasının mümkün olduğundan gelir. Birkaç benzer durumun gözlemlenmesinden, bütün neden ve etkiler arasındaki bağlantının aynı derecede zorunlu olduğunu ve bazı durumlarda bu bağlantıda görülen görünüşteki belirsizliğin karşıt nedenlerin gizli çatışmasından çıktığı ilkesini çıkarırız. Hoşgörülü bir kişi, beklenmedik bir anda sorularımıza ters cevaplar verebilir; belki dişi ağrıyordur. Kafasız biri olağanüstü bir canlılık ve neşelilik içinde olabilir; belki başına beklenmedik bir talih kuşu konmuştur. İnsanın karakteri, eylemleri, davranışları görünüşte böyle düzensizlikler içerse de, aslında iç ilkeler ve güdüler birörnek bir tarzda işler. Görünüşteki uzlaşmazlığa rağmen, insanlar pratikte zorunluluk öğreti konusunda her zaman anlaşmışlardır. Sadece sıradan insanlar değil, aynı zamanda filozof ve bilim insanları da... Sadece gündelik yaşam pratikleri değil, aynı zamanda bilimsel teorileri de insan davranışlarındaki zorunluluğun kabulüne dayanır. Tarihçiye güven olmasaydı, tarih; yasaların toplum üzerindeki benzer etkisini kabul edilmeseydi, siyaset bilimi; belirli eylemlerin belirli duygulardan doğduğu kabul edilmeseydi, etik olmazdı.

Doğa ve doğal olaylar söz konusu olduğunda kuşku duyulmayan, insan ve insan eylemleri söz konusu olduğunda, eylemlerin gerçekleştirilmesi ve değerlendirilmesi esnasında, dolayısıyla pratikte kolaylıkla kabul edilen zorunluluk ideasının teorik olarak inkâr edilmesinin gerisinde, doğadaki mekanik işleyiş nedeniyle insanların doğa güçlerindeki neden-etki arasında zorunlu bağlantıya inanmaya yönelik kuvvetli bir eğilim göstermeleri, buna karşın insan dünyasında güdü ile eylem arasında şaşmaz bir bağlantıyı hissetmelerindeki zayıflık yatar. Hâlbuki “bazı filozoflar zorunluluğa itiraz ediyorlarsa da, bu itirazlar gerçek duygularıyla değil, sadece sözlerle oluyor.”²⁷

Zorunluluk fikir için durum tamamen böyle, fakat özgürlük için ne söylenebilir? Özgürlükten ne anlaşılabilir? Ve zorunluluk ile özgürlük arasında nasıl bir ilişki vardır? Özgürlükten, belirli şartlarda eylemler, güdüler ve eğilimler arasında belirli bir birörnekliğin çıkmasına izin vermeyecek bir bağlantısızlık veya birörnekliğin çıkmasına izin vermeyecek kadar küçük bir bağlantının olması anlaşılabilir. Olgu sorunları arasında yer alan insan doğası ve eylemleri için bu türden bir yargının geçerliliği yoktur.

Özgürlükten, sadece istemenin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücünü anlayabiliriz; yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, tersini yapmayı seçersek harekete geçebiliriz. Bu hipotetik özgürlüğün hapiste zincirli olmayan herkeste bulunduğu evrensel olarak kabul edilir ve tartışılacak bir şey yoktur.”²⁸

Hume bu tanımın temel varsayımlarına karşı çıkılamayacağını düşünür, zira ona göre, “özgürlüğün nasıl tanımını yaparsak yapalım, şu iki şartı

²⁷ Hume, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 76.

²⁸ A.g.y., s.78.

dikkate almalıyız: İlki, açık olgu sorunlarıyla tutarlı olması; ikincisi ise, kendi ile tutarlı olması.”²⁹ Neden açıktır; hiçbir şey, varoluşunun nedeni olmadıkça var olmaz. Nedeni olmayan bir varoluş sadece rastlantısal olabilir ve rastlantı bir olanaksızlıktır. Nedensizlik ya da rastlantı fikri, bir varlığın veya olayın gerçek nedeninin bilinmemesinin sonucudur. Dahası nedensellik kesinlikle istisna kabul etmez; bazı nedenlerin zorunlu olduğu, bazılarının olmadığı ileri sürülemez. Neden kavramının tanımında zorunsuzluk fikri bulunmaz. “Neden, ikinci bir objenin izlediği bir objedir, öyle ki, ilkinde benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler. Başka bir deyişle, öyle ki, birinci obje olmasaydı ikincisi hiçbir zaman varolamazdı.”³⁰ Haliyle sırf istemenin bir niteliği olarak alındığı için özgürlük zorunsuzluk olarak alınmaz. Burada neden, istemeden gelen bir nedendir. Nedenselliğin tanımı göz önünde bulundurulduğunda, nedensizlik ya da nedenin zorunsuzluğu olarak alınrsa, özgürlük zorlamanın değil, zorunluluğun karşıtı olarak rastlantıyla aynı anlama gelir.

*

Modern felsefede nedensellik ilişkisi bağlamında felsefenin konusu olan özgürlük sorunu, Kant’ın, Hume’un nedensellik çözümlemesini yetersiz bulmasıyla bambaşka bir görünüm kazanır. Hume’un, nedenselliğin felsefe tarihinde doğru bir biçimde ele alınmadığına, bir sorun olarak ortada durduğuna dair görüşünü onaylamakla birlikte, onun nedenselliğin izlenimini alışkanlıktan doğan inancı dayandıran çözümünü yetersiz bulan Kant, konuya yeniden el atma gereği duyar.

Kant için nedensellik, görüsü olmayan, dolayısıyla duyusalıya verilmeyen, anlama yetisinin *a priori* bir kategorisidir. Dolayısıyla nedensellik, deneyi aşan, ama bütün deney nesnelere uygulanabilen epistemolojik bir kavramdır. Bu tespit, bizi bir deney alanının varlığından haberdar eder, ama deneyi aşan bir alanın varlığı ya da yokluğu konusunda hiçbir beyanda bulunmaz. Deney alanında bulunan, ama henüz bilgi nesnesi olmamış olan şey görünüşdür, görünüşlerin anlama yetisinin kategorileri altına alınıp düzenlenmiş, dolayısıyla bilgi nesnesi olmuş hali ise fenomendir. Nedensellik, yalnızca fenomenlere uygulanabilir. Durum bu, fakat bu tespit, sadece bir fenomenal alanın var olduğuna, başka bir alanın ya da başka türden şeylerin olmadığına dair bir tespit değildir. Ancak bundan, söz konusu tespit, başka bir alanın ya da başka türden şeylerin varlığına yönelik bir imada bulunduğu sonucu da çıkmaz. Burada söylenebilecek tek şey, sadece fenomenlerin bilgi nesnesi olduğudur, sadece fenomenlerin anlama yetisi kategorileri aracılığıyla düzenlenebildiğidir. Ne ki bu, aynı zamanda bir koşuldur; eğer fenomenal alan dışında başka bir alan varsa, onun olsa olsa *numenon* tarzında olabileceğini gösterir. Duyusal görünüm nesnesi olmayan ya da duyusal olmayan bir görünüm nesnesi olan bir şey... İlk türden bir nesne türünün varlığından haberdar olma olanağımız yoktur, ikinci türden bir görünüm ise bulunmamaktadır.

İşte Kant için bütün mesele, özgürlüğü, fenomenal alanda geçerli olan nedensellik kategorisiyle ilişkisini tespit etmektir. Şimdi, özgürlük bir fenomen olamaz, çünkü duyusal görünüm nesnesi değildir. İnsanın pratik dünyasıyla ilgili duyusal görüye verilen şeyler, tutumlardır, eylem ve edimlerdir. Oysa özgürlükten, bütün bunların gerisinde duran bir imkân olarak söz edilebilir. O,

²⁹ A.g.y., s.78

³⁰ A.g.y., s.62.

tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü gibi aklın bir idesidir. Görüsü olmayan, duyusalığa verilmeyen, deney aracılığıyla ulaşılamayan bir şeyin anlama yetisi kategorileri altına alınıp düzenlenmesi söz konusu değildir. Ve anlam yetisinin kategorileri aracılığıyla düşünülmeyen şeye dair teorik bir bilgiden söz etmek olanaklı değildir. Özgürlüğe ilişkin bir bilginin mümkün olduğuna dair her görüşün sonucu antinomiye düşmektir. “Antinomiler, teorik aklın çelişen yargılar karşısında düştüğü bir durumdur.”³¹ Antinomide özsel olan şey, iki karşıt yargıdan birinin kabul edilmesi halinde diğerinin de kabulünün kaçınılmazlığıdır. Özgürlük söz konusu olduğunda, antinomi özgürlüğün varlığı ve yokluğuna dair sav ile karşısav arasında içinde çıkılamaz gerilim olarak tanımlanır. Sav şudur: “Doğa yasalarına bağlı nedensellik, dünyadaki bütün görüşlerin çıkarılabileceği tek nedensellik değildir. Bu görüşleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlükten gelen bir nedenselliği de kabul etmek gerekir.”³² Sava göre, her şey doğa nedenselliğine göre olup bitseydi, her olay bir önceki olayın sonucu olacağından, hiçbir başlangıç olamazdı. Bu ise, nedensellik ilişkisinin tamamlanamazlığı, her şeyin nedeni olan belirlenmemiş bir nedenin olanaksızlığı anlamına gelecektir, ki bu, deney dünyasının varlığının açıklanamazlığı anlamına gelir. Buna karşılık karşısav şu şekildedir: “Özgürlük yoktur; dünyadaki her şey doğa yasalarına göre olup biter.”³³ Karşısava göre, özgür nedenin mümkünlüğü, bir şeyin kendi öncesiyle ilişkisinin olmaması anlamına gelir, ki bu, nedensellik fikriyle çelişir. Sav ile karşısavın kanıtları birbirlerinin mümkünlüğüne bağlı olduğundan, sav kabul edildiğinde karşısav, karşısav kabul edildiğinde ise sav da kabul edilmiş olur.

Özgürlüğe dair bir bilgi mümkün değildir mümkün olamamasına, ama bu, özgürlük hakkında söz söyleme yetkinin tamamen elimizden alındığına dair bir veri olarak alınmaz. Pratik bir dünyanın varlığı, insanı, özgürlük hakkında arayışa çıkmaya zorlar. Zira “pratik, özgürlük aracılığıyla olanaklı olan her şey”³⁴ olarak tanımlanır. Bu demektir ki, insanın istemesi, iradesi, eylemde bulunması söz konusuysa, özgürlüğü bir şekilde hesaba katmak zorunludur. Pekâlâ, ama bu zorunluluğun temelinde ne var? Fenomenal alan, bilgisi mümkün olan alan, nedenselliğe bağlı bir alandır. Burada her şey doğa nedenselliği tarafından belirlenir ve olup biten her şey zorunlulukla olup biter. Bu yüzden tamamen doğa nedenselliğinin hükmü altında olan oluşların, hareketlerin gerisinde bir istenç yoktur. Beden varlığı olarak insan fenomenal alanın bu işleyişine tabidir. Ne ki insanın pratik dünyası, onun bundan daha fazla olduğunu gösterir. İnsan tamamen doğa nedenselliğine bağlı değildir, dahası insanın doğa nedenselliğine kendini dayatan bir yönü vardır. Doğa nedenselliği dışında eylemde bulunmak nedensiz eylemde bulunmak demek değildir, başka bir neden tarafından güdülenmektir. İşte bu neden, başka türden bir yasadır, doğa yasasından farklı olan bir yasadır. Ahlak yasası... Saf *a priori* bir ilke olarak ahlak yasasına dair, *Pratik Aklın Eleştirisi* ile *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde gösterildiği gibi, evrensel ve zorunlu bir bilgimiz vardır. Ve bu bilgi, insanın, ahlak yasasına göre eylemde bulunma imkânı taşıdığına göre, doğa nedenselliğinden gelmeyen bir nedensellik tarafından belirlenen bir

³¹ Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997. S. 107.

³² Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin Press, 1965. S. 409.

³³ A.g.y., S. 409.

³⁴ A.g.y., S. 632.

istemenin taşıyıcısı olması gerekliliğini bildirir. Bu gereklilik bir özerklik ifadesidir ve özgürlüğü varsaymaya zorlar. Özgürlük ahlak yasasının varlık nedenidir, ahlak yasası ise özgürlüğün bilinme nedeni... Bir ahlak yasasının teorik bilgisi mümkün olduğuna göre, özgürlüğün varsayılması zorunludur.

Özgürlük, koşulsuz bir buyruk olarak iş gören ahlak yasanın olanağının koşuludur. Evet, ama bu ne anlama gelir? Şimdi “isteme, akıl sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve özgürlük bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız etkili olabilme özelliği...”³⁵ olarak iş görür. Buna göre, özgürlük, istemenin doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını taşımasıdır. Ancak bu, yalnızca negatif bir belirlemedir; yani istemenin ne tarafından belirlenemeyeceğini gösterir. Bu yüzden özgürlüğün bu türüne negatif özgürlük denir. Ne ki belirli bir şey tarafından belirlenmemek, hiçbir şey tarafından belirlenmemek demek değildir. Demek ki negatif özgürlük, örtük de olsa, başka bir belirleyicinin olanağına işaret eder. İstemenin doğadan gelmeyen belirleyici bir nedeni de vardır. Nedir bu neden? Yasadır. Fakat doğanın yasası olmayan bir yasa... Pekâlâ, ama ne yasası? Ahlak yasası... Öyleyse özgürlük, istemenin ahlak yasası tarafından belirlenmesidir. İşte bu, pozitif anlamda özgürlüktür. Kant’ın terimleriyle ifade edilirse, pozitif anlamda özgürlük “...istemenin kendi kendine yasa olma özelliği...” olarak tanımlanabilir. Böylece ahlaklılığın ilkesi, sonunda özgürlük idesine bağlanır ya da “özgürlük idesine indirgenir.” Ancak Kant’ın genel felsefesi içinde bakıldığında, özgürlük yalnızca aklın bir idesidir, bir fenomen değildir.

Demek ki ahlak yasası sonunda özgürlük idesine indirgenir. Bu ide, insanı bir nesne olmaktan kurtararak ona bir anlam yükler. Özgürlük, insanın yalnızca fenomenal alanın değil, *aynı zamanda noumenal* alanın da üyesi olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, akıl sahibi varlık kendini düşünce varlığı olarak, anlama yetisinin dünyasına ait sayar ve sırf buna ait etkide bulunan bir neden olarak nedenselliğini isteme olarak adlandırır. Ama o aynı zamanda, bu nedenselliğin sırf görünüşleri olarak eylemlerinin olup bittiği duyular dünyasının bir parçası olarak kendisinin bilincindedir. Bu yüzden sırf anlama yetisinin dünyasının bir üyesi olarak insanın bütün eylemleri, saf istemenin özerkliği ilkesine; saf duyular dünyasının bir parçası olarak ise, eylemleri arzuların ve eğilimlerin doğal yasasına, dolayısıyla doğanın yaderkliğine tamamen uygun olabiliyor. Ancak anlama yetisi dünyası, duyular dünyasının temelini, dolayısıyla yasalarını da içerdiğinden, böylece isteme bakımından yasa koyucu olduğundan, düşünce varlığı olarak insan, anlama yetisi dünyasının yasasına, yani aklın yasasına, yani istemenin özerkliğine bağlıdır. O halde özgürlük, yasanın olanağının koşuludur. Kant, ahlak yasasının olanağını özgürlüğe şu şekilde bağlar:

Kant, ahlak yasasının varlık nedeni olarak özgürlüğü gördüğüne göre, olanaklılığı *a priori* olarak bilinen tek ide özgürlüktür. Ne ki bu olguya rağmen, özgürlük, insanın eylemlerini doğal zorunluluk yasasının dışına çıkarmaz. İnsanın özgürlük yasaınca belirlenen eylemleri, insanın doğal zorunluluk alanına aşkın olmasını gerektirseydi, insanın fenomenal alandaki varoluşunun olanağı kalmazdı. İlk bakışta durum, ya doğal zorunluluk ya da özgürlük gibi bir

³⁵ Kant, Immanuel, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 2002. S.64.

ikilemle karşı karşıyaymışız gibi duruyor, fakat Kantçı felsefe içinde bu ikilemin üstesinde gelmenin bir yolu vardır. Kavramsal bir ayrımı yapmayı gerektiren bir yol... Görünüşü kendi başına şeyden ayırmakla... İnsan söz konusu olduğunda, görünüş, onun zaman içinde belirlenebilir olan varoluşudur. Ve bu, doğa nedenselliğine bağlıdır. Buna karşın kendinde şey olarak insan, zaman belirlenimi altında değildir. Ve bu yönüyle insan özgürlük yasasına tabidir. Böylece bir ve aynı varlık hem görünüş hem de kendi başına şey olarak bir yandan doğa nedenselliğine tabidir, diğer yandan özgürlük yasalarının belirlenimi altındadır. Bu, özce şu anlama gelir: insan doğanın işleyişini bozmadan özgürce eyleme olanağına sahiptir. Özgürlük ile doğal zorunluluk kavramını bir ve aynı varlıkta bir araya getiren bu ayırım, uygulamada, eylemlerle birleştirildiğinde kimi zorluklar çıkarabilir, ancak iki doğanın birbiri üzerinde etkilerinin olduğu olgusunu da gözler önüne serer. Doğa yasaları, sadece doğaya ait varlıkların hareket tarzlarını değil, aynı zamanda insanın istemesini, dolayısıyla bütün "eylemlerini" de belirleyebilir, ama aklın yasası da kendini doğa yasasına dayatabilir; çünkü düşünülür dünya, duyulur dünyanın yasalarını da içerir. Pratik aklın teorik akıl karşısında üstünlüğünün nedeni budur. İnsan eylemleri açısından bakıldığında, özgürlükten gelen nedenin, doğa nedenselliğine karşı bir üstünlüğü...

*

Antik Yunan dünyasında daha çok etkinlik bağlamında tartışılan özgürlük, modern felsefede uzun bir süre nedensellik kavramı çerçevesinde tartışılır, ancak Marks ile birlikte özgürlük sorununun hareket noktası bambaşka bir yere kayar. Tarihsel ve toplumsal ilişkiler alanına...

İnsanı, insanın verili durumunu ve insanın dünyasına dair arzulara bütünüyle toplumsal ilişkileri bağlamında eğilen Marks felsefesinde toplum, son kertede alt-yapı ve üst-yapı olarak adlandırılan iki ana öğeden oluşur. Alt-yapı, özsel olarak, üretim güçleri, yani üretim araçları (her türden makine, alet, atölyeler, yollar, kanalları, hammaddeleri, insanın doğadan elde ederek işlediği her türden maddeye) ile insan gücü ya da iş gücü (insanın belirli bir dönem içindeki çalışma kapasitesi, bu anlamda becerisini, hünerini, bilgisini, eğitimi, deneyimi) ile bu güçlerin kullanım biçiminden doğan üretim ilişkilerinden (üretim güçleri ile insanların üretime katılmasıyla oluşan ilişkiler) oluşur. Alt-yapı temel belirleyici, üst-yapı ise belirlenendir. Üst-yapı tarih, dil, din, sanat, siyaset, ideoloji, etik, devlet, yaşam tarzlarını, özgürlüğü belirler.

Bu nedenle özgürlük Marks için toplumsal ilişkiler bağlamında tartışılması gereken bir üst-yapı kavramıdır. Tamam, bir üst-yapı kavramıdır, ancak ne anlama gelir? "En özlü biçimde ifade etmek gerekirse, özgürlük, bir insanın, öteki insanlarla komünal ilişkiler içinde kişinin öznesneleştirimini (*self-objectification*) oluşturan arzu, yetenek ve becerilerin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşamasıdır."³⁶ Oldukça önemli ve belirleyici bir tanım... İnsan merkezdedir, fakat kendini gerçekleştirmesi bağlamında... Belirlenmiş, müdahale edilmesi mümkün olmayan, sabit bir varlık değil, yönelim halinde olan, sürekli zenginleşen, daima daha fazla şey olma potansiyeli ve ihtimali taşıyan bir varlık olarak insan... Daha da önemlisi bütün bu atılımları bizzat elinde bulunduran bir varlık olarak insan... Burada özgürlük, basit bir şekilde

³⁶ Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998. S. 124.

yalnızca eylemler, isteme ya da haklar bağlamında değil, asıl olarak bir tür varolma biçimi, bütün koşulları bizzat insanın kendi elinde olan bir varolma biçimi olarak ele alınır. Eylemler, arzular, isteme ve haklar, insanın kendini gerçekleştirebilmesinin imkânlarıdır. İnsan, eylemleri, arzuları, istemesi ve hakları kendi insansal yapısına uygun kullanabilme imkânını elde ettiğinde özgürleşmiş olur. Ya da insan, eylemlerini, arzularını, istemesini ve haklarını kendi yapısına uygun kullanmak için özgürleşmek ister.

Demek ki Marks için sağlam bir özgürlük teorisi, varolmanın olanaklarının önünü açmayı hedefler. Haliyle Marksist felsefe geleneğinde özgürlük teorisi için temel soru, insanın kendini gerçekleştirmesinin ne anlama geldiği ve bunun nasıl mümkün olduğudur. İnsanın kendini gerçekleştirmesinin ne demek olduğu, özgürlüğün tanımına içkindir. İnsan kendi arzu, yetenek ve becerilerini nesnelleştirmesiyle kendini gerçekleştirdiğine göre, özgürlük özsel olarak insanın arzu, yetenek ve becerilerinin kullanımı ve geliştirilmesiyle ilgilidir. İnsan, zaten bu olanaklara sahip olan ve onları kullandığı, onlardan yararlandığı ölçüde insanlaşan bir varlıktır. İnsan, arzu, yetenek ve becerilerini kullandıkça varoluşunu gerçekleştirir, ama bunları kullandıkça da kendine daha insani bir dünyanın olanaklarını yaratır. Bu nedenle özgürlüğün gerçekleşme koşulları, söz konusu olanakların gelişmesinin önünü açan koşullardır.

Özgürlük ilkin ve her şeyden önce, söz konusu olanakların gelişmesini engelleyici olan arzuların denetiminden kurtulmuş olmayı gerektirir. Burada bir çelişki değil, bir sınır çekme söz konusudur. Marks bir yandan arzuların gerçekleşmesini bir özgürlük belirtisi olarak görüp, sonra onların bastırılmasını önermez. Burada söylenmek istenen şey, arzuların insanın olanakları arasında yer aldığını, ancak her türden ve her yeğinlikte arzusunun insani geliştirmedir. Brenkert'in *Marx'ın Özgürlük Etiği*'nde tespit etmiş olduğu gibi, sabit fikir haline gelerek kişinin üzerinde dışlayıcı bir güç gibi iş gören arzular, kişinin bütünlüğünün gelişimine izin vermeyen arzular, yani baskıcı ve şiddetli arzular özgürlüğü kısıtlayabilir ve daraltabilir. Bu tür arzular, kişiyi zihinsel ve fiziksel olarak yoksullaştırır. Yaşamı zevk ve eğlenceden ibaret gören biri, hem sözgelimi sanatlardan haz olmaya yönelik arzularını engellemiş olur hem de olanak halinde bulunan yetenek ve becerilerini nesnelleştirme ve geliştirme imkânını yok eder. Başka insanlardan onay görmeyi aşırı önemseyen biri, saplantılı arzusu yüzünden diğer arzu, yetenek ve becerilerini köreltmenin önünü açar.

Demek ki özgürlük, her şeyden önce, insanın yapısına ve olanaklarına dair bilgi koşuluna bağlıdır. Bu, sadece arzuları tanımak ve onlara sınır çizmek için değil, aynı zamanda insanın yetenek ve becerilerinin keşfi ve bunların taşıdığı olanakların insan açısından değerini tespit etmek için de gereklidir. Durum bu, ancak arzu, yetenek ve becerilerinin, insana dair bilgiler ışığında nesnelleşmesi için doğanın denetlenmesi gerekir. Bu önemlidir, çünkü;

doğa, yani kendisi insan bedeni olmayan doğa, insanın *örgensel-olmayan bedenidir*. İnsan doğa aracılığıyla yaşar sözü şu anlam gelir: doğa, insanın ölmek için, kendisi ile sürekli bir süreç yaşaması gereken *bedenidir*. İnsanın fizik ve entelektüel yaşamının doğaya sıkı sıkıya bağlı olduğunu söylemek, doğanın kendi kendisine sıkı sıkıya

bağlı olduğunu söylemekten başka hiçbir anlama gelmez, çünkü insan doğanın bir parçasıdır.³⁷

Doğa olmadıkça insan kendi varlık olanaklarını gerçekleştiremez; İnsanın, içinde üretim etkinliğinde bulunduğu ortam olarak doğa, hem sahip olduğu güç ve imkânlar -sözgelimi teknik donanımlardan bağımsız insan için barınmayı, fiziki varlığını sürdürmeyi veya ulaşımı olanaksız kıldığı anlamda- bakımından hem de ani değişimlerle -sözgelimi beklenmedik volkanik patlamalar, mevsimsel değişimler, tahmin edilmemiş hastalıklar- bakımından insanın kendini gerçekleştirmesine engel olur. İnsan, ilkin varlığını sürdürme olanağı elde etmesi, sonra da arzu, yetenek ve becerilerini geliştirmesi için doğanın esiri olmaması lazım. Ancak doğayı denetlemek doğanın sömürülmesi anlamına gelmez. Bu, aynı zamanda özgürlüğün imkânsızlaştırılması anlamına gelir. Sömürülmüş ve tahrip edilmiş bir doğa, sadece insanın yaşam ortamının tahrip edilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda insanın, bir haz ve estetik nesnesi olarak ondan yararlanma hakkının gaspı anlamına da gelir.

İnsan kendini gerçekleştirmek için arzu, yetenek ve becerilerini kullanmak, onları kullanmak için de doğayı denetlemek ihtiyacıdır. Ne ki söz konusu iki durum da, insanın insanla ilişkilerine bağlıdır. Hem bireylerin kendi olanaklarını kullanmaları için hem de doğanın denetlenmesi için... Ne ki özgürlük insanlar arasında herhangi bir yolda kurulmuş olan ilişkilere değil, gerçek insani nitelikler temelinde kurulan insani ilişkilere gereksinim duyar. Burada özsel olan şey, insanlar arası ilişkiler arasına başka dolayımın girmemesidir. Aşk aşka, güven güvene, sevgi sevgiye gereksinim duyar. Zira insanlar arası ilişkiler özsel olarak bir tür mübadele, gerçek insani niteliklerin mübadelesidir. Paranın, gücün belirlediği ilişkiler, insani olanakların, dolayısıyla kişinin potansiyellerinin nesnelleşmesinin önünü tıkar; çünkü böyle durumlarda insanlar gerçek niteliklerini ya gizlerler ya da kullanmaya istekli olmazlar.

Bireyin diğer bireylerle, onların gerçek nitelikleri aracılığıyla ilişki kurması önemlidir önemli olmasına, ancak insanın insanla ilişkisi sadece bireysel karakterde değildir. Toplumsal ilişkiler de söz konusudur. Üstelik bu ilişki biçimi çok daha önemli ve belirleyicidir. Bu nedenle uyumlu toplumsal ilişkilerin kurulması özgürlüğün olanağının dördüncü koşulu olarak iş görür. Birey toplum içinde arzu, yetenek ve becerilerini kullanır ve geliştirir. Birey, kendi arzularını gerçekleştirmek için başka bireylere muhtaçtır, başkalarıyla hayatı paylaşarak haz alır, onlara yeteneklerinin ürünlerini sunar, onların yeteneklerinin ürünlerinden yararlanır. Fakat başka bireylerle yasalar çerçevesinde kurulan bir tür ilişki olarak toplum olmadığı sürece özgürlük gerçekleşmez. Bu yüzden Marks ısrarla bireylerin çıkarlarının çatışma halinde olmadığını, tam aksine çakıştığını vurgular. İyi bir sanatçının eserleriyle sanatçı olmayan herkes yaşamı daha geniş görme, daha iyi değerlendirme, ondan daha zengin bir biçimde yararlanma olanağına kavuşur. İyi hekim, hekim olmayan bireylerin hem varlığını sürdürme hem de acılardan bağımsız sürdürme olanağına kavuşması demektir. Hiç kimsenin gerçek insani arzu, yetenek ve becerileri, başkalarının arzu, yetenek ve becerileri önünde bir engel değildir, tam aksine bireysel arzu, yetenek ve beceriler arasında bir uyum söz konusudur.

³⁷ Marks, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1993.s. 145.

Ve nihayet özgürlüğün son koşulu, yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasıdır. Yabancılaşma, şeyler ile özsel özellikleri arasındaki gerilim, başka bir deyişle birbirini gerektiren şeyler arasındaki uyumsuzluk yahut çatışmadır. Yabancılaşma, emeğe, üretimin ürününe, üretici etkinliğin bizzat kendisine, üretim araçlarına, doğaya ve nihayet cins olarak insana yabancılaşmadır. Ancak bütün yabancılaşma türleri, son kertede emeğe yabancılaşmaya indirgenebilir, zira insanın doğa içinde kendine yer açması, yaşamını sürdürmesi için gerekli ortamı hazırlaması, kendi insanı gereksinimlerini uygun bir biçimde karşılaması, dahası kendini nesnelleştirmesi ancak emek sayesinde olur. Bu yüzden,

Emeğin ürettiği nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış demektir, *emeğin nesnelleşmesidir*. Emeğin edimleşmesi, onun nesnelleştirilmesidir. İktisat aşamasında emeğin bu edimleşmesi, işçi için *kendi gerçekliğinin yitirilmesi* olarak, nesnelleşme *nesnenin yitirilmesi* ya da *nesneye kölelik* olarak, sahiplenme *yabancılaşma*, *yoksunlaşma* olarak görülür.³⁸

Kendi emeğinin anlamını, amacını, hedefini, başarılarını görmeyen insan, kendisi ile emeği arasında bir yarıklık, bir gerilim yaratır. İnsanın varoluşu, kendisinin somut varoluşuna katkıda bulunma amacı güden emeğin yanlış kullanımının hizmetine girer. Emeğine yabancılaşmış insanın, emeğin dönüştürdüğü doğanın belirtisi olan ürüne de yabancılaşır. Emeğin ürettiği mal, insanın yaşamının zenginleşmesine katkıda bulunmak amacıyla kullanılmayınca, kendi başına, insandan bağımsız bir “değer” mertebesine çıkartılınca, insanın bizzat kendisi ürünün denetime girer. Ürünün insan için olduğu bir dünya değil, insan ürün için olduğu bir dünya...

Bu durum başka bir yabancılaşmayı tetikler. Ürün, üretici etkinliğin sonucuysa, ürüne yabancılaşma, emeğin somut görünümü olan üretim eylemine, üretici etkinliğe de yabancılaşır. “Öyleyse eğer emek ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de eylem durumundaki yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir. Emek nesnesinin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmanın, yoksunlaşmanın özetinden başka bir şey değildir.”³⁹

Emek, ürün ve üretici etkinliğin kendisi insandan uzaklaşırken, yalnızca birer araç olarak iş gören üretim araçlarına yabancılık yaratır. Bundan böyle insan, emeğini nesnelleştiren araçlara bizzat kendi varoluşunun anlamı olarak sahip olmak ister. Onları yaşamı dönüştürmek amacıyla değil, kendisine değer katan bir anlamla elde tutmak ister.

Bütün bunlar, özsel olarak insan yaşamı için dönüştürülmesi gereken doğaya yabancılık yaratır. İnsan doğa içinde yaşadığını unutur, onu kişisel kazançları içinde elde tutmak ister. Ondaki estetik bir anlamı olan bir dünya olarak yararlanmayı unutur, onu kişisel hazların doyumu için sömürmek ister. Fakat doğaya yabancılaşma, sıradan bir yabancılaşma değildir, aynı zamanda ona bağlı insan bedenine de yabancılaşmadır. Bütün doğal olana, doğada olana yabancılaşan insan, o doğanın bir parçası olan bedenine de yabancılaşır. Bu

³⁸ A.g.y., s. 140.

³⁹ A.g.y., s. 143.

süreçte birey kendine yabancılaşır. Sadece kendi bedenine değil, aynı zamanda her türden entelektüel yetilerine de... Zira emek gücü, doğayı dönüştürmek için kullanılan her türden beden ve entelektüel yetinin gücüdür. Dolayısıyla emeğine yabancılaşmış birey, kendi kişiselliğine de, kendi insansal varoluşuna da yabancılaşır.

Bütün bu yabancılaşmalar, insanın bizzat insan türüne, kendi cinsine yabancılaştığını gösterir. Kendi türünün olanaklarının kullanımıyla varoluşunu gerçekleştiren bireyler, bu olanakları kullandıkça türün nesnelleşme olanaklarını da artırır. Ne ki yabancılaşmayla birlikte, kendi cinsine yabancılaşan birey, kendi kişisel beklentileri ile kendi cinsinin olanakları arasında bir gerilim yaşamaya başlar. Ve türünün yaşamını, kendi bireysel yaşamının aracı durumuna getirir. *İnsan insana yabancılaşması...* Bununla "insan kendi kendisinin karşısında iken, onun karşısında olan ötekidir. İnsanın kendi emeğine, kendi emek ürününe ve kendi kendine ilişkisi için doğru olan şey, insanın öteki insana ve onun emek ve emek nesnesine ilişkisi için de doğrudur."⁴⁰

İşte özgürlüğün gerçeklik kazanması, insanı kendi doğasıyla çatışmaya sürükleyen bu yabancılaşma olgusunun ortadan kaldırılması koşuluna sıkı sıkıya bağlıdır. Ne ki bu yabancılaşma metayı değer haline getiren kapitalist üretim ilişkilerinin hâkimiyeti sürdükçe ortadan kalkmaz. Bu nedenle kapitalizmin sınırları içinde özgürlükten söz edilemez. Özgürlük, her türden maddeyi değer mertebesine çıkarmış olan, dolayısıyla yabancılaşmayı içkin bir neden olarak taşıyan kapitalist üretim ilişkilerine karşı insanı maddenin esiri olmaktan kurtaran ilkin sosyalist ve sonra komünist üretim ilişkilerinin hâkim olduğu bir dünyada gerçekleşebilir. Şimdilik şu kadarını biliyoruz: Özgür değiliz ve özgürlük gelecektedir...

*

Aydınlanmanın iyice pekiştiği 19. Yüzyılın aksine 20. Yüzyıl savaşların, katliamların yıkımın yüzyılı olur. Gün, Hegel ve Marks gibi geleceğin inşası için söz söyleme günü değil, hâlihazırda hüküm süren vahşet hakkında konuşma, insanların çaresiz kalışları konusunda söz söyleme günüdür. Yıkımlara maruz kalmış bir çağın insanın yaşama dair beklentilerinin, refahla dolu bir dünyaya dair umutların peşinde koşan bir çağın insanının beklentileri gibi olmayacağı açıktır. Hal böyle olunca, özgürlüğü, öldürmeye ve ölmeye fazlasıyla alışık olan insanın yaşam karşısında aldığı tutum bağlamında tartışmaktan başka çare kalmaz. Bu nedenle Albert Camus meseleye, soruna başka bir perspektiften eğilme gereği duyar. Yaşamın anlamı konusunda fazlasıyla tereddütlü olan çağının insanının duygu ve düşüncelerince harekete geçirilir. Yaşamın anlamı karşısında özgürlük...

Yaşam anlamdan yoksundur Camus için. Anlamla kastettiği şey ise yaşamın ilkesidir. Öyleyse yaşamın anlamdan yoksun olması, yaşamın bir ilkesinin olmaması demektir. Pekâlâ, ama yaşamın ilkesi ne demektir? Yaşamın nedeninin ve ereğini gösteren yasa demektir. Yaşam veya hayat anlamsızdır, yani saçmadır. Zira nereden geldiğini ve nereye doğru gittiğini gösteren bir ilkedен yoksundur. Bu, bir kesinliktir. Ve her kesinlik gibi bu kesinlik de bir tutum almaya zorlar. Öyleyse ne yapmalı? Öldürmeli miyim kendimi, yoksa yaşamaya devam mı etmeli? Yaşamalı; çünkü elimizde bir kesinlik varsa, onun rehberliğinde yürümek için yaşamak gerekir. Yaşamın saçma olduğuna dair

⁴⁰ A.g.y., s. 148.

kesinlik, ölmeyi değil, yaşamayı gerektirir. Demek ki ilk kesinlik, ikinci kesinliğe ulaştırır. Başkaldırmak gerekir. Yaşamın saçmalığına başkaldırmak...

Saçma ve başkaldırıdan; yani eldeki söz konusu iki kesinlikten ayrılmadan yürürsek, özgürlükle karşılaşırız; çünkü başkaldırı değiştirme, değiştirme ise düşünme, karar verme ve eylem gerektirir. Karar ve eylem alanı, insanın söyleyecek sözünün olduğu alandır. Ve söyleyecek bir şeyleri olan, özgürlüğün topraklarına ayak basar. Öyleyse önce tanımak gerekir bu toprakları: Nedir özgürlük? Her soru, ancak yolunun üzerindeki engeller temizlendiği zaman gerçek cevabına ulaşır. Öyleyse ilkin, sorunun cevabının önünde duran tarihsel engeller ortadan kaldırılmalı. Bunların başında, özgürlüğe yönelik tarihsel bakışta yatan yanlışlık gelir; zira özgürlük, felsefe tarihinde genel olarak özcü bir perspektifle ele alınmıştır. Özgürlük söz konusu olduğunda, cevabı aranan soru, örtük ya da açık biçimde “insan özgür müdür, değil midir?” sorusu olmuştur. Oysa metafizik özgürlük arayışının ifadesi olan bu soruya cevap verilemez; çünkü bu türden bir özgürlük kavramı, tür olarak insanın özgürlüğüne göndermede bulunur ve insanın özgür olup olmadığına dair bir bilgiye ulaşmak için hiçbir kaynak, yöntem ve teknik yoktur. Tür olarak insanın özgürlüğü deneyimlerimizin sınırlarını, bilgimizin imkânını aşar. *İnsanın* genel kararlarına, geleceğe dair beklentilerine, ereklerine, dünyaya katmak istediklerine ilişkin herhangi bir bilgiyi olanaklı kılacak hiçbir imkânı yoktur. Bu nedenle, “öz olarak özgürlük sorunu anlamsızdır.”⁴¹ Öz ya da metafizik olarak özgürlük bilinemez; “çünkü bambaşka bir biçimde Tanrı sorununa bağlıdır. İnsanın özgür olup olmadığını bilmek, bir efendisinin olup olamayacağını bilinmesini buyurur. Bu sorunun kendine özgü uyumsuzluğu [saçmayı] uyumsuzluk [saçmalık], özgürlük sorununu sorun durumuna getiren kavramın aynı zamanda onun bütün anlamını çekip almasından gelir; çünkü Tanrı önünde, bir özgürlük sorunundan çok bir kötülük sorunu vardır. Seçeneği biliyoruz; ya özgür değiliz ve kötülükten her gücü elinde tutan Tanrı sorumludur. Ya özgür ve sorumluyuz ama Tanrı her gücü elinde tutmamaktadır.”⁴² Metafizik özgürlüğe dair bilginin önündeki engeli belirttiği yukarıdaki cümlede Camus, Kant’tan hareketle Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu konusunda herhangi bir bilginin olanaklı olmadığını sezdirmele birlikte, bu türden bir özgürlük hakkında konuşmanın bir anlamda Tanrı’ya varsaymanın ve onun niteliklerinden ikisi –mutlak iyi ve mutlak güç sahibi– üzerinde akıl yürütmenin gerekliliğini dile getirir. Bu nedenle metafizik özgürlüğü, Tanrı’nın varlığını ya da yokluğunu referans alarak tartışmıyor, Tanrı’ya yüklenen niteliklerden hareketle tartışıyor. Nitelikleri temel alındığında ise, ister Tanrı mutlak belirleyici olarak alınsın, ister alınmasın, metafizik özgürlüğün yandaşları ya da karşılarında yer alanlar, Tanrı bağlamında, derin bir paradoksa düşerler. Öyleyse bireysel deneyim çerçevesinde kalındığı sürece, üstün bir varlığın bahşetmiş olacağı bir özgürlüğün ne olabileceği konusunda bir bilgimiz olamaz. Özgürlük hakkında genel kavramlara varılamaz. Böylece Kant’ın özgürlüğün kabulü ya da reddi durumunda aklı bekleyen bir tuzak olarak gördüğü *antinominin* Camus’un felsefesinde karşılığı, Tanrı’nın nitelikleri bağlamındaki paradokstur.

Zaten saçma, bu türden bir özgürlüğe bel bağlamanın anlamsız olduğunu yeterince kanıtlar. Saçmanın bilincinden yoksun olma, geleceğe dair

⁴¹ Albert, Camus, *Sisyphos Söyleni*, 63.

⁴² *A.g.e.*, s. 63.

beklentileri besler ve bu türden her beklenti, insanı belirli planlar ve eylem kalıpları belirlemeye zorlar. Öyleyse gelecekte beklenen insan, hükmedeceği, yönetebileceği bir şeyleri olduğuna inanır. Her plan, her amaç, her sabit eylem kalıbı ve her yönetme isteği bir anlam varsayar. Oysa saçmanın en büyük destekleyicisi olan ölümle, her an çıkıp gelecek bir ölümle tüm anlam, tüm erekler ve amaçlar, tüm planlar basit bir biçimde yıkılır. Ölümün tek gerçek olarak durduğu bir âlemde varlığa gelmenin ve yok olup gitmenin bir zorunluluk olduğu bir dünyada, metafizik özgürlüğün tüm olanakları ortadan kalkar; çünkü ölüm her şeyin hükmünü eline almışsa, hiçbir şeye hükmü geçmez insanın. Özgürlük insandan müdahale etme, yön verme konusunda “yeterli bir güç” talep eder, oysa ölüme yataklık eden zaman bu gücü elinden alır.

Üstelik bu türden bir özgürlüğe sahip olmaması insan için kayıp değil, şanstır. Yaşamın bir amacı olduğunu düşündüğü sürece, her insan yaşamına bir erek belirler ve ona ulaşmak için oraya buraya telaşla koşturur. Bir şeye yön verebileceğine inandığı sürece ona yön vermeye, ulaşabileceğini inandığı şeye kendi çabasıyla ulaşmak için kendini koşullandırır ve böylece dar sınırlara hapsolür. Kafasında ne varsa, ona göre bir gelecek belirler. Böylece yaşayıp yaşamayacağını hiçbir garantisi olmayan “gelecek” adına hem “şimdi”yi harcar hem de kendini kimi amaç ve kuruntular üzerinde yükselen sözde bir özgürlüğün tutsağı haline getirir; zira kuruntular üzerinde inşa edilmiş bir özgürlük, insanın hareket alanını daraltmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Yazarlığa atfettiği yüce değerle yazar olmak için didinip duran bir genç, tüm zamanını ve imkânlarını gelecekte kavuşacağı bu ideal için harcarırken, aslında tüm yaşamını ölümün belirsiz gelişine mahkûm bir beklentiye teslim eder. Ama ölümün tehditkâr nefesini ensesinde hissederek yaşamın her türden anlamdan yoksun olduğunu anlayınca; yani saçmayla karşı karşıya gelince, kendini, geleceğe dair her türden sınırlayıcı hedeften, plandan, beklentiden kurtarır. Yaşamın ona sunduğu olanakları kullanmasını engelleyen dar sınırların baskısını yıkar. Basit kaygıların baskısını kırarak daha esnek bir tutum alır ve daha iyi bir yaşamın olanağını elde eder.

Fakat farklı gerekçelerle de olsa, metafizik özgürlüğe dair bir bilgimizin olmayacağı konusunda Kant’la anlaşılan Camus, ondan farklı olarak, tüm özgürlüğü metafizik özgürlükle sınırlamaz. Başka bir deyişle, özgürlüğü basit bir biçimde metafiziğin alanına iterek ondan yüz çevirmez, ama Kant’ın aksine onu varsayma gereğine de inanmaz. Bu türden bir özgürlüğün olanaklılığı ya da olanaksızlığı konusunda bir yargıda bulunmanın bilginin koşullarının sınırlarını aştığını düşündüğünden, geleneksel olarak tartışılabilen metafizik özgürlüğü yalnızca terim bağlamında verili olarak özgürlüğü başka bir düzeye taşır. Öyleyse Kant gibi özgürlüğü, hakkında bilginin olanaklı olmadığı bir kavram ya da ide olarak görerek tümüyle metafizik alana itmez. Aksine zaten sonuç verici olmadığından dolayı anlamsız bulduğu geleneksel metafizik özgürlük tartışmasından kaçınarak, “kişinin özgürlüğü” denilebilecek farklı türden bir özgürlük anlayışını benimser. Kısacası, bir süre Kant’ın yolunu takip eder, ama sonra yeni bir güzergâh takip etmesi gerektiğini düşünerek onun yolundan ayrılır. Bu yeni yolun hemen başında, özgürlüğün taşıyıcısının, en azından kimi filozoflar tarafından yanlış belirlendiğini ve gerçek taşıyıcısını tespit etmenin gerektiğini fark eder. Böylece Kant’ın yolundan saparken, bilgisine ulaşılabilir başka türden bir özgürlüğün varlığını görür. Ve onun özgürlük görüşü tam da bu özgürlüğe dair bilgilerden oluşur. Bu nedenle, Camus’nün

özgürlük anlayışı, “kişi özgürlüğü” denilebilecek bir özgürlük çerçevesinde şekillenir.

O halde Camus'nün felsefesi içinde “özgürlük nedir?” sorusuna, “kişi özgürlüğü” baz alınarak cevap verilebilir. Tür olarak insanın özgürlüğü konusunda, Wittgenstein'in diliyle ifade edilirse, suskun kalmayı yeğleyen Camus'nün izlediği mantık, kişiyi kendi efendisi yapar. O halde kişinin kendi efendisi olması ne demektir? Metafizik özgürlük hakkında suskun kalmayı yeğlemekle *genel* bir özcülüğe saplanmaktan kurtulan Camus, kişiyi merkeze oturtmakla da daha *dar kapsamlı* bir özcülüğe bağlanmaktan kaçınır. Bu yüzden, geleneksel varoluşçu özgürlük görüşünün önemli parametresi olarak görülen Sartre'ın bakış açısını takip etmektan ısrarla kaçınır. Dolayısıyla kişinin özgürlüğünden, kişinin kendi özünü gerçekleştirmesini anlamaz. Özgürlüğün yalnızca insan türünün yapısı ya da özü bağlamında değil, aynı zamanda “kişinin özü” ya da yapısı bağlamında da ele alınmayacağını gönül rahatlığıyla savunur. Özgürlüğün, deyim yerindeyse, kişinin ya da insanın yapısıyla kurulan geleneksel bağını keser. Özgürlüğün kişi bağlamında ele alınması, kişinin düşünce, karar ve eylemler bakımından kendinden başka bir efendinin boyunduruğu altında olmadığı anlamına gelir. Bu nedenle Camus, net bir biçimde şunu söyler: “Benim özgürlük anlayışım tutuklunun anlayışı ya da devlet içinde çağdaş kişinin anlayışı olabilir ancak. Benim bildiğim tek özgürlük, düşünce ve eylem özgürlüğüdür.”⁴³

Elbette, özgürlüğün eşlik ettiği ilk edim saçmanın kabullenişidir; çünkü saçmayı kabul ettiği anda bir seçim sorunuyla yüz yüze gelir kişi; ya başkaldıracak ya da ölüme teslim olacaktır. Ama mantığın saçmadan ölümü çıkarmadığı bilincini taşıyan kişi başkaldırır. Başkaldırmak, her türden sorumluluğu yüklenmek demektir; çünkü başkaldırı, açık bir biçimde yaşamın seçildiğine dair bir haykırıdır. Ama yaşamı seçmek, aynı zamanda yaşamda takip edilecek yolların seçimini de üstlenmek demektir. Açıktır ki, bu üstlenişle kişi, düşünce ve eylemlerinin belirleyicisi mertebesine yükselir; çünkü yaşamda atılan her adım düşünce ve eylem ürünüdür. Bundan böyle kişi, her türden üst varlığa ya da ilkeye boyun eğmeyi reddeder. Dünya ve yaşamla düşünsel bağlamda karşı karşıya gelmek, dünyanın her tür halini ve yaşamda varlık kazanan her türden yaşantıyı değerlendirmek, onlara anlam vermek, onların gereklerine uygun eylemlerde bulunmak yalnızca onlarla karşı karşıya gelen kişinin elindedir.

Ama bu türden bir özgürlük tüm umutları yok eder. Artık geleceğe ilişkin hayallerle yaşayamaz kişi; çünkü her şeyi anlamsızlaştıran ölümün tüm heybetiyle önünde durduğunun farkındadır. Öyleyse özgürlük, kişinin zamanla bağını “şimdi”ye indirger. Her düşünce ve eylem “şimdi” beliren bir durum ya da yaşantı karşısında doğar ve yine “şimdi” içinde varlık kazanır. Geleceğe dayanarak yaşayan kişi derin bir aldanişa esir düşer; zira umut bir anlam gerektirir ve bir şeylerin anlamı varmış gibi davranmak gelecek bir ölümle yalanlanır. Saçmanın bilincine varmış kişi bu evrende geleceğe ilgisizdir, verili dünya ve yaşamın her hal ve durumuna karşı sahip olduğu düşüncelerden ve gerçekleştirdiği eylemlerden sorumludur.

Dr. Rieux'nun *Veba*'da aktarılan deneyimine, özgürlüğün en belirgin ve dolaysız örneği olarak bakılabilir; çünkü eser Rieux aracılığıyla verili bir

⁴³ A.g.y. s. 63.

insanlık durumu karşısında düşünce ve eylemlerinin şekillenmesinde kişinin etkilerini betimler. Rieux her düşüncesini, her eylemini vebanın gelişim seyrine göre belirler. Olup-bitenleri kendi gözleriyle görür, her şeyi kişisel hesaplardan arınmış kafayla değerlendirir, adını koyar, mücadele etme yollarını belirler ve nihayet buna paralel olarak gücünün sınırları dâhilinde eylemlerde bulunur.

*

Camus özgürlük sorunlarını bir şekilde ele alır almasına, ancak varoluşçuluk söz konusu olduğunda, özgürlük sorunu Sartre'mın adıyla anılır. *Varlık ve Hiçlik* bir ontoloji kitabı olabilir, ancak fenomenolojik tarzda bir ontolojinin kitabı olduğuna dikkat etmek gerekir. Varlığın fenomenolojik ontolojisi, varlığın özgürlükten başka bir şey olmadığını gösterir. Buna göre insan, ancak özgürlük kavramı bağlamında anlaşılabilir. Pekâlâ, ama insanın özgürlükle özdeşleştirilmesinin, insanın ancak özgürlük kavramı aracılığıyla anlaşılabilmesine dair iddianın gerekçesi nedir?

Sartre felsefesinin iki temel kavramı, kendinde-varlık ile kendi-için-varlık kavramları üzerinde iş görmeyi gerektiren bir soru. Kendinde-varlık, orada olan, sınırları belli olan, bir şey olan, geleceğe doğru atılım içinde olmayandır. Yalnızca maddiliğe ya da cismaniliğe işaret eden kendinde-varlık yaratılmamıştır, zira yaratıcı bir nedenin sonucu olan bir varlık edilgenlikle tanımlanmış olur. Fakat bundan söz konusu varlığın kendisini yarattığı sonucu çıkmaz; zira böyle bir durumda o varlığın kendinden önce var olması gerekir. Kendinde-varlık, sadece *kendidir*. Bu varlık, ne edilgenliktir ne de etkinlik. Bu varlık, olumlamanın ve olumsuzlamanın ötesindedir. “Varlık kendini gerçekleştiremeyen bir içkinlik, kendini olumlayamayan bir olumlama, kendi kendisiyle dopdolu olduğu için etkileyemeyen bir etkinliktir.”⁴⁴ Kendinde-varlık vardır, kendinde olandır. “Bunu da *varlık ne ise odur* diyerek daha iyi ifade edebiliriz.”⁴⁵ Bu, bir beden betimlenmesidir. Bilinç taşımayan, bilince ait olmayan, bilincin kendisine ait olmadığı bütün ruhsal niteliklerden soyut bir beden betimi...

Buna karşılık kendi-için varlık, sınırları çizilmemiş olan, bir şey olmayan, hiçbir yerde olmayan, geleceğe doğru atılımda bulunan, dolayısıyla ne ise o olmayan, ne değilse o olan varlıktır. Bir bilinç betimidir bu. İnsan, mekânsallık içermeyen bir varlık tarzına denktir. İnsan, ancak kendi-için-varlık, yani bir bilinç varlığı olarak tanımlanabilir. Bilincin zamansallığına işaret eden bu perspektifin gerisinde varoluşun önden önce geldiği kabulü yatar. “İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır.”⁴⁶ İnsan, ne olacağını kendisi seçer. “Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de.”⁴⁷ Bu önemlidir, çünkü insanın kendi yaptıklarının efendisi olduğuna göndermede bulunur. İnsan kendini seçer, kendini bir şey oldurmak için hamleler yapar. Bütünüyle insanın denetiminde olan söz konusu hamleler eylem olarak nesnellik kazanır. Ve “eylemek, dünyanın çehresini değiştirmektir, bir amaç doğrultusunda

⁴⁴ Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009, s. 42.

⁴⁵ A.g.y., s. 43.

⁴⁶ Sartre, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınlar, 2012, s. 63.

⁴⁷ A.g.y., s. 63-64.

araçlara sahip olmaktır, aletsel bir bütünlük üretmektir ve bu bütünlük bir dizi zincirleşme ve bağlantı aracılığıyla o şekilde düzenlenmiştir ki, zincirin halkalarından birinde yapılacak değişiklik bütün dizide değişikliklere yol açar ve sonunda, öngörülen bir sonucu doğurur.”⁴⁸

Eylem, saik ve amel kavramlarıyla açıklanabilir. Saik ve amel... “Şu halde, belirli bir durumun belli bir amaç ışığında açığa çıkması olan, bu amaca ulaşmak için araç olabilen bu belirli durumun nesnel kavranışına *saik* adını vereceğiz. Bunun tersine, amillik genellikle öznel bir olgu olarak düşünülür. Beni belirli bir edimi yerine getirmeye iten arzuların, heyecanların ve tutkuların tamamıdır.”⁴⁹ Bu yüzden gerçek ya da ideal akılcı edim, amillerin etkisinin mümkün merteye az olan ve sadece durumun gerçek değerlendirilmesinden esinlenen edimlerdir. Amillin daha çok etkide olduğu edim ise akılcı olmayan ya da tutkusal edimdir. Bunun dışında saik ve amillerin birlikte iş başında olduğu edimler de vardır. Hem mantıksal gerekçelerin hem de tutkuların iş başında olduğu amiller... Durum böyle, ancak her şeyi, dahası dünyayı “var” kılan varlık ancak kendi-içindir. Haliyle saik ne denli nesnel olursa olsun, sonuçta onu bir bağlama yerleştirerek anlamlandıran bilinçtir. Bir saik, bir eylemin gerekçesi olabilir, ama eylemi belirleyen şey değildir, aksine ancak bir eylem projesi içinde ve bu proje aracılığıyla ortaya çıkar. Saik, dünyanın yapısı içinden bilinç tarafından çekilip çıkarılır. Bilinç, her türden eylemden önce zaten kendi yapısına sahip, amaçlarını belirlemiş, kendisi için mümkün olan her türden edim ve yaşantıya doğru atılmış ve her türden yaşam ve olasılıklar imkânına sarılmıştır. Bu, bilinç açısından bir bağlanmadır. Bilincin mümkün olanlara bağlanması, bu yüzden, özsel olarak irrasyoneldir. Dünyayı var kılan kendi-için varlık belirli bir amaca yönelik bir proje olarak, dünyanın söz konusu amaç ışığında saik adını alan belli bir nesnel yapısını da var kılar. Kendi-için varlık, dünyayı, bizzat kendisi için kurduğu projenin amaçları doğrultusunda var kılan edimdir. Bilinç, kendisi-için varlık, dünyanın bu şekilde bir saik olarak belirmesinin bilincidir. “Şu halde kendisi-için bu saikin bilincidir. Ama saikin bu konumsal bilinci, prensipte, bir amaca yönelik bir proje olarak kendini konuşturucu-olmayan bilincidir. Bu anlamda, amildir, yani daha dünyanın saiklar halinde düzenlenmesini ortaya koyan bilinç olarak oluştuğu anda bir amaca doğru az çok çetin, az çok tutkulu proje olarak konuşturucu-olmayan yönde duyumsanır.”⁵⁰ Bu nedenle saik, amel ve amaç, varolma imkânlarında doğru atılımda bulunan ve bu imkânlar ile onlara doğru atılımla tanımlanan özgür ve yaşayan bir bilinç hareketinin birbirinden ayrılmayan üç terimidir. Saikler, amiller kendilerinden bir verilmişlik, bir öncelik taşımazlar. Bunlar, ancak benim bir projemin, yani amaçlarımla ve onların gerçekleştirileceği edimlerin özgür bir biçimde oluşturulması sayesinde bir anlam kazanır. Her şey kararlarla başlar ve kararın seçimi, saikler, amiller, amaçlar hep birlikte özgür kendiliğindellik tarafından düzenlenir. İstenç başlangıç değildir, İstenç devreye girinceye kadar, zaten karar alınmış oluyor. İstenç, karar için sadece bir duyurucudur. İstenç bir kendiliğindellik değildir, özgürlüğün özgün bir tezahürü de değildir, diğer bütün psikik olaylar gibi psikik bir olaydır. Saikler, amiller, amaçlar gibi istenç de ancak özgürlük aracılığıyla, özgürlük içinde anlam kazanır

⁴⁸ Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, s. 551.

⁴⁹ A.g.y. s. 566.

⁵⁰ A.g.y., s. 569.

ve anlaşılabilir. İnsan gerçekliği amaçlarını kendisi seçer ve insan kendi varlığını bu amaçlar aracılığıyla tanımlar. Özgürlük varoluşla özdeşleştiğinden, hem istencin hem de tutkuların temelidir. Bu nedenle özgürlük istençli edimlerle sınırlı değildir. Ama özgürlük istenç ya da tutkulu edimlerden önce değildir, onlarla eşzamanlı, onlarla zamandadır. Özgürlük, istencin ve tutkuların varoluşundan başka bir şey değildir. İstençli mi, tutkulu mu olduğuna insan kendisi karar verir. Bu nedenle Sartre, istemekte özgür olup olmadığımız şeklinde tezahür eden klasik özgürlük perspektifini tamamen hatalı bulur. Neyi isteyip isteyemeyeceğimiz, istencimizin bağlı olduğu işleyiş ilkeleri dahi, ancak özgürlüğün kavranışından sonra anlaşılabilir.

Özgürlük, kendi-için varlıkla birdir, özdeştir. İnsan, ya tümüyle özgürdür ya da yoktur. İnsanın varlığı özgürlüktür. İnsan gerçekliği, içindeki hiçliğin, daha olacak olmanın ölçüsü içinde özgürdür. Kendi-için her zaman hiçliktir. Bu demektir ki kendini geçmişi tarafından belirlenmeye teslim etmez. Daha sonra bir şeyin ve kendinin bilinci olarak belirir. Bu da, bilinci içinde varolma bilinci olmayan hiçbir şeyin varolmaması ve bunun sonucunda da bilincin dışında hiçbir şeyin onu motive edememesi anlamına gelir. Ve nihayet aşkınlık olarak, yani belirli bir amaçla sonradan ilişkiye girmek için ilk önce olan bir şey olarak değil, ama bir proje olarak, dolayısıyla kendi amacıyla tanımlanan bir şey olarak hiçleşir. Bu anlamda özgür olarak tanımlanan şey, bilinç olarak zorunlulukla diğer bütün öteki şeylerden ayrılan varolandır; çünkü öteki her şey ancak bilinçle bağlantı içinde olabilir. Ve bu varolan kendini geleceğin ışığı altında belirler ve ne olduğunu kendisinden başka şeyle, yani olmadığı ve dünyanın ötesinde düşündüğü bir amaçla bildirir. Bu anlamda özgürlüğün nihai ya da temel edimi, "...dünya üzerinde kendi kendimi seçişim ve aynı anda da dünyanın keşfidir."⁵¹ Daima seçtiğimden başka türlü olmanın tehdidi altındayım. Mutlak olan seçim, mutlak bir şey olmanın öndeki yegâne ve en sert engeldir. Zamansallığa tabiliğiyle şekillenen özgürlük, insanın bir şey olmasının imkânsızlığıdır.

Kendi-için açısından olmak, olduğu kendindeyi hiçlemektir. Bu koşullarda, özgürlük bu hiçleyişten başkaca bir şey olamaz. Özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, varlığından olduğu kadar özünden de kurtulur; özgürlük aracılığıyla ki kendi-için, kendisi için *söylenmesi* mümkün olandan her zaman daha başka şeydir, çünkü en azından bizatihi bu adlandırmadan kurtulandır, kendisine verilen ismin, kendisine ait olduğu kabul edilen iyeliğin esasen ötesinde olandır. Kendi-içinin olduğu şeyi daha olacak olduğunu söylemek, ne ise o olmayarak ne değilse o olduğunu söylemek, kendi-içinde varoluşun özü öncelediğini ve koşullandırdığını söylemek ya da tersine, Hegel'in formülü uyarınca, onun için "Wesen ist was gewesen ist" ["olan olmuş olandır" ya da "öz olmuş olandır." -çn] demek bir ve aynı şeyi söylemektir, yani insanın özgür olduğunu söylemektir.⁵²

Özgürlük ve eylem ya da edimler... Bunlar birbirinin yerine geçebilen terimlerdir. Kendini seçişe doğru atılımlarını eylem ve edimlerle gerçekleştiren insan, özgürlüğünü de edimleri aracılığıyla öğrenir. Bu nedenle insan zorunlu olarak özgürlüğün bilincidir. "Böylece özgürlüğüm varlığımın içinde durmadan

⁵¹ A.g.y., s. 583.

⁵² A.g.y., s. 558.

soru halindedir; doğama fazladan katılan bir nitelik ya da doğamın bir *iyeliği* değildir; tastamam varlığımın dokusudur ve varlığım, varlığımın içinde soru olduğundan, zorunlulukla özgürlüğün belli bir kavranışına sahip olmam gerekir”⁵³

Özgürlüğün kaçınılmazlığı tespiti, özgürlüğün olgusallıkla ilişkisini gündeme getirir. Özgürlüğün kaçınılmazlığı ile kişisel güçsüzlüğümüz... İnsan varlığının özgürlükle özdeşleşmesi ile varoluş koşullarının sınırlayıcılığı arasındaki çelişki... “Aslında biz, seçen bir özgürlüğü, ama özgür olmayı seçmiyoruz; biz özgürlüğe mahkûmuz...”⁵⁴ Özgürlük veriden, olgudan kurtuluş olabilir, ama olgudan kurtuluştaki da bir olgu vardır ve işte bu özgürlüğün olgusallığıdır. İnsan varlığı her yerde yaratmadığı engeller ve direnişlerle karşılaşır, ne var ki bütün bunlar ancak insan gerçekliği olan özgür bir seçim aracılığıyla anlam kazanır. Özgürlüğün olgusallığı, onun çeşitli veriler bağlamında farklı tarzlarda görünümüyle ilgilidir.

Bu verilerden ilki “benim yerimdir.” Benim yerim, içinde ikamet ettiğim, ama aynı zamanda başka nesnelere yerleşim ve düzenidir. Varolmak, her şeyden önce dünya içinde kendi yerini almaktır. İnsan yerini, bu yere egemen olmaksızın, nesnelere içinde alır. Zira her birimiz hâlihazırda içinde bulunduğumuz yere daha önce içinde bulunduğumuz yerler tarafından itiliriz. Bu doğum anına kadar geriye gider. Her insanın yerinin olgusallığı, amaçlarına ilişkin özgür seçimler ve bu seçimler içinde ortaya çıkar. Bulduğumuz yer, gerçekleştirmek istediğimiz amaçların peşinde içinde kendimizi bulduğumuz yerdir. Bu nedenle yerimiz özgürlüğümüzü kısıtladığı söylenemez. Herkesin bulunduğu yer, amaçları dolayısıyla bizzat kendisinin seçimidir. Zorluklar çıkartabilir, ama özgürlük, üstesinde gelmek zorunda olduğu zorlukları da yine kendisi yaratır.

İkinci veri “benim geçmişimdir.” Geçmişim varlığı mutlak, dahası ondan kurtuluşun olanaksız olduğu da... Özgürlük, kendine bir geçmiş tayin edemediği gibi, kendini geçmişsiz olarak da üretmez. Eylemlerimi tamamen geçmişim tarafından belirdiği iddia edilemese de, ancak geçmişle birlikte yeni kararlar alabilirim. Geçmiş şimdinin içinde vardır, çünkü ben geçmişim, ama aynı zamanda geçmişi dünyaya getiren varlığım. Özgürlük koyduğu amaçla, dolayısıyla geleceğe doğru atılımla tanımlanır. Ama gelecek, olanın henüz olmayan halidir. Bu yüzden olan ya da varlık eksiktir. Haliyle varlık eksikliğini çektiği şeyden itibaren bilenebilir. Olanın ne olduğunu kendine bildirmek üzere gelecekteki amacı bulmak için, geçmişini hiçleyerek olanın ötesine geçmek zorundadır. Bu nedenle olan şey geçmiştir. Bir geçmişe sahip olmak, o geçmişini geleceğe yönelik bir proje sayesinde ayakta tutmak demektir. Geçmişimin benim için ve başkası için taşıyabileceği imlemi, ben olan temel proje karar verir. Ben, geçmişini, taşıdığı sayısız seçim olanağı içinde, geleceğe yönelik projesi bağlamında bir anlama sabitler. Gençlikte geçirdiğim bir bunalımın, gelecekte dine bağlanmama mı, yoksa bir intihara gitmememi yol açacağına kesinlikle ben karar veririm.

Üçüncü veri “benim etrafımdır.” Benim etrafım kendine özgü özellikleriyle beni çevreleyen araç şeylerdir. İşgal ettiğim yerle, yer değiştirmekle yeni etraflar elbette belirlerim, ama başkaları da, benim hiç

⁵³ A.g.y., s. 558.

⁵⁴ A.g.y., s. 610.

müdahale olmaksızın etrafımı belirleyebilir. Doğumumdan beri etrafımdaki şeylerin güçlü etkisinin ortasındayım. Bir kente bisikletimle ulaşmak isterim, ama lastiklerim patlar, hava aşırı sıcaktır, rüzgâr tam gidiş yönümden esiyordur. Lastiğin patlaması, havanın sıcaklığı, rüzgârın esişi... Bütün bunlar, benim hiçbir etkim olmadan etrafımda dolanıp dururlar. Etraf, geleceğe yönelik projelerimi toptan değişmesine yol açabilir. Lastiğin patlamasıyla gideceğim yere gitmekten vazgeçebilirim, yolu yürüyerek tamamlayabilirim, yeni bir yol deneyebilirim, gideceğim arkadaşıma haber gönderip toplantıyı erteleyebilirim, projemi toptan değiştirebilirim. Ama durum ne olursa olsun, etrafım, seçme özgürlüğüne sahip olduğumu gösterir. Bu anlamda etrafımdaki araç-nesnelere anlam katan zaten benim özgür seçimimdir. Etrafım sayesinde projemin gerçekliğinin imkânsızlığını bile özgürce oluştururum. Koşullar karşısındaki vazgeçiş bile benim seçimimdir. Özgürlük istenen şeyi elde etmek değildir, seçimde bulunmaktır, seçim özerkligidir.

Dördüncü veri “benim hemcinsimdir.” Başkalarının olduğu bir dünyada yaşarım. Ve böyle bir dünyada yaşamak, sadece her hareketimde onlarla karşılaşmak demek değildir, aynı zamanda kullanılabilir bütün araçların onlara önceden verilmeyen bir anlam dünyasına kendimi angaje olmuş bulmaktır. Demek ki ben, bana ait olan, ama benim tarafımdan bana verilmiş olmayan bir anlam dünyasının içindeyim. İşte bu dünya üç gerçeklik katmanı tarafından sarmalanır, onlar tarafından belirlenir. İlki, imleyici olan aletler (gar, tren seferleri, sanat eserleri, seferberlik duyurusu); ikincisi, benim olarak keşfettiğim imlem (milliyetim, ırkım, fiziki görünüşüm) ve nihayet üçüncüsü, bu imlemlerin gönderdiği atıf merkezi olarak başkası... Kendimi kullanarak var kıldığım aletleri karşımda hazır bulurum bulmasına, ancak o aletleri amaçlarım bağlamında, projem içinde anlamlı kılan benim. Belirli bir türün, belirli bir ırkın, belirli bir milletin mensubu olarak, onların olanaklarını ve anlam dünyalarını kullanırım. Ama bütün onlardan devraldığım şeyleri, kendi projem bağlamında anlamlandıran benim. Dilin anlamı bile, kendi projem içinde kullandığım tümceler anlamıyla özgür bir seçim olarak belirir. Başkalarının karşısında kendimi bulurum, özgür bireyler olarak kendilerini seçişleri benim kendi seçimim karşısında durur. Ama başkasının kendini özgürce seçişini kendi özgürce seçişlerim içinde ben anlamlandırırım. İnsan özgür bireysel seçimle desteklenen soyut ilişkiler bütünüdür. Kişi özgürdür. Koşul altında ve durum içinde olması, özgür olmadığının ifadesi değildir, koşuldan özgürlüğe doğru giden bir ilişkinin içinde olduğunun belirtisidir. Kendi-için bir insan özü taşıyarak insan olmaz, tam aksine kendisini kendi olarak seçmek için gösterdiği çabayla, kendisini insan kılan insan türünün olanaklarını ayakta tutar. Özgürlük içinde bulunan tarihsel dünyayı seçmek değildir, bu tarihsel dünya içinde seçimde bulunmaktır. Özgürlük koşulları yaratmak değildir, koşullar içinde seçimde bulunmaktır.

Ve nihayet son veri “benim ölümüdür.” İnsani bir fenomen olarak ölüm, yaşamın yine yaşam olarak nihai fenomendir; bu yaşamı biricik, yeniden başlamayacak bir fenomen yapan, tek bir yaşam yapan, atılan adımların bir daha asla geri getirilemezliğini gösteren bir fenomendir. Yaşamımızdan olduğu şekilde ölümümüzden de sorumluyuz. Zira insanın ölümü yaşamına benzer; insan yaşadığı gibi ölür. “Ölüm, dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştirememeye imkânım değil, benim için mümkün olanların, imkânlarımın

*dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir.”*⁵⁵ Bu anlamda ölüm gelecektedir, ama geleceğin bir seçişi, bir projesi değildir. Bütün projeleri yok eden bir proje olamaz, bütün projelerin sonunu getiren bir proje olamaz. Dolayısıyla ölüm bir imkân değildir. Ölmüş bir yaşamın tek belirgin özelliği, korumalığını başkasının yaptığı bir yaşama dönüşmüş olmasıdır. Ve bu korumalık, o yaşamı bir tür yeniden kurma anlamına gelir. Yaşam, her zaman ertelemedir ve kendini bir “henüz değil” veya “henüz olmayan” olarak tanımlar. Bu nedenle yaşam, olanın sürekli değişmesi olarak tanımlanır. Oysa ölmüş bir yaşam, elbette değişmiştir, ancak tamamlanmıştır. Yaşadığım sürece özgürce ortaya koyduğum amaçlar doğrultusundan hiçbir şey olmadığını, ama kendimi ne isem o olarak öldürerek başkası için olduğum şeyden kurtulurum. Bu nedenle başkasının benim için keşfettiği her şeyi yalanlama olanağına sahibim. Böylece benim olduğum şey ile başkası için olduğum şey arasında devamlı bir kavga sürer. Oysa ölüm bu kavganın sonunu ilan ederek, zaferi başkasına verir. Ölüm başkası için varılmaya ve anlamını onun perspektifiyle yakalamadır. Ancak ölümden sonraki başkası için varlığım gerçek bir varlıktır. Ölümün anlamı yaşamın içinde keşfedildiğinden, ölüm sadece bir tüketiş değildir. Ölüm imkânlarımın sonu getirdiğinden, kendisi bir imkân olamaz. Bu yüzden ölüm beklenemez. Kendimi ona doğru gerçekleştirme, ona doğru atılımda bulunma olarak konumlandırıramam. Dolayısıyla ölüm kendisi-içinin ontolojik yapısına ait değildir. Yaşamı ölümden kalkarak ele almak, onun üzerinde düşünmek, öznelliğin üzerinde başkasının bakış açısıyla düşünmek olur ki bu mümkün değildir. Bu nedenle ölüm bizi özgürlüğümüzden etmez. Aksine ölüm bize kendini keşfettirirken, zorlayıcılığında da kurtarır. Ölüm bir proje değil, bir yazgıdır. Ben özgür bir ölümlüyüm. Özgürce alınan, özgürce alınmak zorunda olunan her amaçla, her projeye zaten ölüme doğru gitmediğimizi, ölümden bağımsız olarak kendimizi olumladığımız anlamına gelir.

Bütün bunlar insanın durumun, içinde olduğunu, durumun ona verili olduğunu ya da durumun bir veri olduğunu, bu durumun insanın özgürlüğünün olanaklı olmadığını göstermediği gibi, kısıtlamadığını, tam aksine özgürlüğün durumun, verinin içinde seçim yapma gücü ve zorunlu olduğunu gösterir. Fakat bu varoluş zorunluluğu, özgürlüğü sorumlulukla bağdaştırır. İnsan özgür olmaya mahkûm olduğundan, insan dünyadan ve varolma tarzı bakımından kendi kendisinden sorumludur. İnsan sorumludur; yani bir olayın ya da nesnenin yadsınamaz failidir. Bu nedenle sorumluluk bunaltıcıdır; çünkü bu dünyanın varolmasını kendi varlığıyla sağlar. Yakınmak, hayıflanmak da boşunadır. İnsan özgür olduğundan, ancak olacak olan olur. Herkes layık olduğu hayatı yaşamaktadır. İnsan, olduğu şeyden, yaşamından, dünyadan sorumludur.

⁵⁵ A.g.y., s. 668.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- ARİSTOTELES, (1999) *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- CAMUS, Albert, *Resistance, Rebellion and Death*, Çev. Lustin O'brien, New York, Random House, Inc.,1960.
- CAMUS, Albert, *Yabancı*, Çev. Nihal Önal, İstanbul, Cem Yayınları, 1990.
- CAMUS, Albert, *Sisyphos Söyleni*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Adam Yayınları, 1992
- CAMUS, Albert, *Başkaldıran İnsan*, Çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları, 1995.
- CAMUS, Albert, *Veba*, Çev. Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul, Can yayınları, 1997b.
- FRANSEZ, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2012.
- HUME, David, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- KANT, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin Press, 1965.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Ankara, TFK Yayınları, 1999.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafizğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 2002.
- KUÇURADİ, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ankara, Ayraç Yayınları, 1997.
- LEBESQUE, Morvan, *Camus*, çev. Ayla Kurultay, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1984.
- MARKS, Karl, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları, 1993.
- MARKS, Karl, *Yabancılaşma*, (der.), Barışta Erdost, Ankara, Sol Yayınları, 2000.
- BRENKERT, George G., *Marks'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- PLATON, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- SPİNOZA, Baruch, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2011.

YOUNG MARX, ALIENATION AND COMMUNISM, AND A NOTE ON ARISTOTLE

Musa DUMAN*

ABSTRACT

In this article, I explore young Marx's theses on man, alienation and communism from a critical point of view. I argue that Marx's thought fits well within the tradition of modern subject metaphysics which culminates in Hegel's philosophy. Marx's attempt at interpreting human essence in terms of labor and production belong directly to this context of subject metaphysics. I also take issue with the social-political implications of this understanding of man. Then I have recourse to Aristotle's political thought, his reflections on polis, as a comparative case. Both thinkers recognize man's communal nature but interpret it in entirely different ways.

Key words: Marx, Aristotle, alienation, communism, labor, production, human essence, polis, subject metaphysics, theoria.

(Genç Marx, Yabancılaşma ve Komünizm, ve Aristoteles Üzerine Bir Not)

ÖZ

Bu makalede genç Marx'ın insan, yabancılaşma ve komünizm üzerine tezlerini eleştirel bir şekilde ele alıyorum. Marx'ın düşüncesinin Hegel felsefesinde zirveye varan modern özne metafiziği geleneğine çok iyi oturduğunu savunuyorum. Marx'ın insanın özünü emek ve üretim çerçevesinde yorumlama girişimi doğrudan bu özne metafiziğinin bağlamına aittir. Ayrıca bu insan anlayışının toplumsal-politik imalarını da tartışıyorum. Sonrasında bir mukayese fırsatı olarak Aristoteles'in siyaset düşüncesine, polis hakkındaki fikirlerine yöneliyorum. Her iki düşünür de insanın asli toplumsal/komünal doğasını kabul etmekte, ancak bunu oldukça farklı biçimlerde yorumlamaktadırlar.

Anahtar sözcükler: Marx, Aristoteles, yabancılaşma, komünizm, emek, üretim, insanın özü, polis, özne metafiziği, theoria.

* Mardin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

I- Introduction

Young Marx's thoughts about the essential unity of man and community, that is, his communist vision of society, seems to have proved decisive for his later intellectual development. "Communism is the riddle of the history solved and it knows itself to be this solution"¹ he says in the *Manuscripts (Economic and Philosophical Manuscripts of 1844)*. Communism of young Marx² may be stated roughly in this way: a truly human life, a life in which man's self-realization is possible is essentially a communal life free of antagonisms of all sorts. But such communal essence of man, the social individual, is something largely suppressed: history is the record of such progressive suppression, a suppression that keeps our essence, its true and ultimate potentials, from realization in social life. In terms of its effects on concrete individuals, Marx designates such phenomenon as "alienation" (*Entfremdung*, and sometimes *Entäusserung*). The growing social organization on the basis of relations of production, specialization and private property went hand in hand with, and indeed presupposed, the growth of inequality and injustice among groups of society. The resulting forms of exploitation and domination relations between advantageous and disadvantageous groups of society give us the concrete structure underlying the reality of each society and the hidden but focal antagonism (class struggle) that fueled the history of these societies. Marx's overall position implies that there is a direct correlation between the degree of human alienation and the degree of institutionalization and domination of the private property in a given society. The supreme expression of this is the capitalist social organization which is based on the systematical exploitation of labor and on systematical inequalities. Capitalism is the darkest hour of the night which is, yet, historically necessary for the revolutionary dawning of the establishment of the community centred on and organized around the human subject and the communal realization of her powers. This future community freed of private property is man's natural habitat where man's communal and individual essence become one and the same thing.

As is well-known, Marx thinks that (1) man has a communal essence, but that (2) man's existence is separated from this essence due to the very structure of history (which is ultimately related to historical determinism of man's economic organization based on private property). The former has a long history from Plato to Rousseau and Hegel, but the latter (the idea of human alienation due to the economic structure) especially with a distinctly material/economic emphasis, is something new. The idea of alienation that we find in Hegel has an idealist content, whereas it is not adequately materialistic in the case of Feuerbach. Marx's version, by contrast, grows out of a materialist interpretation of human experience and history. Marx combined these two ideas in a quite original way and built thereby a comprehensive social philosophy, which is a dialectical-teleological reconstruction of history. Marx sees an

¹ Karl Marx, *Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton, ed. Lucio Colletti (London: Penguin Books, 1975), p. 348. Henceforth abbreviated as *EW* with page numbers. *EW*, if solely given, stands for *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. When I refer to another writing in *EW*, I state it together with *EW*.

² By young Marx I mean the early period of Marx's thought, the period roughly up to 1850.

antagonistic dynamic to historical development where the source of *kinesis* is “antagonism” (a concept, whose origins go back to Heraclitus, Kant, Hegel). On the other hand, this movement is a movement towards a *telos* being its eventual resolution in the culminating communist stage of human history (emancipation). The *telos*, in other words, is the historically decisive (and qualified) institution of community (*Gemeinschaft* or *Gemeinwesen*) in its concrete reality, as different from the “crude communism” of the earliest stage of human history, which is not “the positive community”.³ Hence we see how the idea of human alienation and the ideal (or utopia) of communism are intimately intertwined in Marx’s early thought. In this article, I examine this relationship between the idea of alienation and of community as conceived by young Marx and subject their implications to a critical inquiry carried out from an ontological point of view. And finally I contrast this social conception with Aristotle’s insights about man and *polis*. The most relevant, in this context, is Marx’s assumptions concerning human essence, that is, concerning the way in which we, humans, essentially *are*.

Echoing Hegel, Marx believes that man is fundamentally a communal being in the sense that man’s human unity and fullness consists in his achieving communal participation and in his being a recognized member of the organic structure of a community. Thus we not only belong to but also deeply need taking part in the organic unity of a community. This is, in fact, more than saying that man is a social animal for here the point is not about the minimum level of being human, but the actualization of its highest potentials. But one should rightly doubt whether Marx understands correctly the true nature of community and man’s communality, because his assumptions about human essence are mostly problematic. Also problematic is his starting point, namely the idea of human alienation. Now, let us discuss these theses.⁴

II- The Idea of Community and Human Essence

Since Tönnies’ influential work, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, it became a commonplace to speak of community and society as having some serious fundamental differences. Tönnies understands society as a mechanical, impersonal framework in which we have a complex web of socio-economic relations as determined on the basis of some formal rules and practices. Formality thus comes before and determines the face-to-face relations of humans. Community, on the contrary, rests on familiarity and organic, personal, informal human-to-human relations. In a community, not formality but the human claims of face to face relations in their immediacy prevail. It seems that the dichotomy between community and society is already found, though implicitly, in early Marx’ writings, the former being natural and the latter, by contrast, alienated expression of man’s communal ties with his/ her fellow human beings. Man’s communality is the most essential fact about it, alienated capitalist society representing only an extreme level of degeneration and

³ *EW*, p. 347.

⁴ In this article my discussion basically focuses on Marx’s position as found in *The Manuscripts*, *The German Ideology* (part I), *Theses on Feuerbach* and *On the Jewish Question*.

distantiation from this. Nevertheless all sorts of capitalist social organizations themselves can subsist, in various practical ways and forms, only by way of faking community, only with communal semblances. For Young Marx, exploitative economic relations are subtly reflected in political and judicial structure, and thereby more and more, in our more concrete human-to-human relations.⁵ The point is that structured economic/ material injustices and inequalities undermine the original unity among people, the organic communal bonds that keep them together. Human relations are thus defined on the basis and in terms of a covert exploitative power structure the more subtle and complicated outward expression of which is what we have come to call “society.” Even so, the quasi-atomic existence of individuals in the modern industrial world becomes possible because we are essentially communal beings, despite the fact that such modern existence is a deeply alienated form of our communal essence.

It is important that so far as the issue of community, or communal life, is concerned, we are speaking of the communal essence of human nature, that is, ultimately about the way we are humans. Marx believes that true form of being human, a truly human way of life, will/ can appear only in the communal life of communism. This is because man can fully actualize his potentials only in community, as a community of equal and free human beings, where their labor (i.e., their human powers as a whole) is no longer a means appropriated and exploited by capital owners, but belongs to workers themselves and its exercise is valuable in and for itself. In such a community alone man’s creative intellectual and spiritual faculties can flourish and find authentic avenues for profound self-expression. Further there is the assumption that once humans are provided equal share from economic wealth, there will be no need whatsoever for pursuing competition with other humans. Then the possibility of true humanity, i.e., of non-alienated humanity presupposes a classless social reality to be found by communism in the future.

In this context, several points draw attention: (1) Marx moves with a dynamic understanding of human nature or essence, the full actuality of which will come about only in the communist future: man creates himself through productive activity, labor. (2) We also see that the idea of alienation is the starting point for Marx: alienation is a pervasive, a universal fact about the human world (at least, up to the communist stage set up by revolution). (3) The source of alienation lies principally in the very structure of social organization based on the institution of private property. This refers to an exclusive emphasis upon the material/ economic factors as responsible for human alienation. In this sense, human emancipation (communism, the actuality of community), too, can be understood only in reference to a comprehensive mastery over and regulation of material/ economic factors in view of the equal benefit of all people. (4) For Marx, as indicated, man has a communal essence. (5) Productive activity, labor, defines man’s relation to the world (social and natural). If man’s relation to the world is everything about him/her, then labour is the most essential thing about being human, about the way we *are* humans. We have chosen these five basic

⁵ See Karl Marx and F. Engels, *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (London: International Publishers, 1970), pp. 79-81. Henceforth, abbreviated as *GI* with page numbers.

(but by no means exhaustive) propositions from Young Marx in order to pave the way for our critical analysis.

First, let us discuss in more detail the way in which Marx understands man's communal essence.

But *man* is no abstract being squatting outside the world. Man is *the world of man*, state, society.⁶

The human essence is no abstraction inhering in each single individual. In its actuality it is the ensemble of the social relations.⁷ (6th thesis on Feuerbach)

The great achievement of Feuerbach is: ... to have founded *genuine materialism* and *positive science* by making the social relationship of "man to man" the basic principle of his theory.⁸

The society does not consist of individuals, but expresses the sum of interrelations, the relations in which individuals stand.⁹

Consciousness is from the very beginning a social product and remain so as long as men exist at all.¹⁰

Mode of production... is a determinate activity of individuals, a determinate way of expressing their life, a determinate *mode* of life for them. As individuals express their life, so they are. What they are coincides with *what* they produce and *how* they produce. What individuals are, therefore, depend on the material conditions of their production.¹¹

The mode of production of material life determines the general character of the social, political and spiritual processes of life. It is not the consciousness of men that determines their existence, but, on the contrary, their social existence determines their consciousness.¹²

We first of all see that in these and many other remarks Marx comes closer to the view that human essence is something exhausted in social/communal relations: social relations are ultimate datum of human reality, such that there can be nothing either transcending or coming before them. Accordingly, man is absorbed in a social world. How should we understand this? Is there a place in this social universe for human individuality? Marx's account, I think, implies that this is possible only with the revolution, never before. We will remain immature subjects, captivated by the deterministic laws of history up

⁶ EW, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", p. 244.

⁷ EW, "Theses on Feuerbach", p. 423.

⁸ EW, p. 381.

⁹ Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin Books, 1973), p. 265.

¹⁰ *GI*, p. 51.

¹¹ *GI*, p. 42.

¹² EW, "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", p. 425.

100 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

until communism. We might surmise that with the communist revolution such determinism will totally end and a new lawfulness based on human freedom will emerge. Men will come to be, for the first time, the true masters of their own life and the whole history. Also in this stage we will begin to act and live according to our real nature, enjoy an unbroken unity with our species, with our communal world. All this means that we will freely enjoy our subjective powers of production, objectify them through nature into a world of objects, the human communal world, as “free from the strains of physical need.”¹³

Marx conceives of man as a *Gattungswesen* (a term borrowed from Feuerbach’s *The Essence of Christianity*), a species-being, i.e., having an essence defined in reference to his membership in and attachment to a species. Conceiving of man’s communality in terms of a species life easily suggests the naturalization of being human. Is it that we belong to a species life just as an animal belonging to a herd? Does Marx’s utopia of communism involve the claim that ultimate realization of being human involve a thorough naturalization? The answer is yes. With the ultimate communist stage the human history will culminate in a complete naturalization and man will be restored to his essentially natural being.¹⁴ With the abolishment of private property traditional morality and ethics as simply “the religion of private property”¹⁵ will be deprived of its whole basis. This entirely new moral code of communist social life will rest on a naturalistic culture.¹⁶

Marx’s concept of species-life (*Gattungswesen*) as a naturalized social universe is key to his communism. Man (as a *Gattungswesen*) belongs to a life of species, in which he can truly satisfy the basic natural/ material needs of his life centering on productive activity (labor). Labor has a double dimension here: its truth lies not only in serving such a life but also in its being the area of realization and application of man’s powers. For Kain, *Gattungswesen* in Marx’s thought takes the place of Kant’s ethical God.¹⁷ Needs are, in the final analysis, natural-material needs, concrete needs, because man, when purged off all sorts of ideological demistifications accumulated over centuries, appears ultimately to be a natural reality, an entity conditioned by material-physical factors, needs and necessities, while other sorts of needs (e.g., spiritual needs, needs that we are told to be human needs *par excellence*) belong to and spring from nothing but the egoism of the private sphere. Thus one can discern in Marx an attempt at naturalizing the human life to its underlying animal ground, thus releasing the

¹³ *EW*, p. 323.

¹⁴ *EW*, p. 389. Here Marx notes: “Man is directly a natural being. As a natural being, and as a living natural being, he is on the one hand equipped with natural powers, with vital powers, he is an active natural being; these powers exist in him as dispositions and capacities, as drives. On the other hand, as a natural, corporeal, sensuous, objective being, he is a suffering, conditioned, and limited being, like animals and plants.”

¹⁵ *Marx’s Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, trans. A. Jolin and J. O’Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 108.

¹⁶ See, *EW*, “private property and communism”, pp. 345-358.

¹⁷ Philip J. Kain “Aristotle, Kant and the Ethics of Young Marx”, in *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, ed. George E. McCarthy (Rowman & Littlefield Publishers, Maryland: 1992), p. 236.

human animal from the chains of ideological mystifications, of moral dogmas, and of metaphysical illusions.¹⁸

Ontologically conceived, this human animal is, simultaneously and equally, at the very heart of its being, a social or communal animal, categorically reducible to the whole sphere of its social relations which like atoms constitute its reality. Anything that does not fit this communal picture must be counted as a degeneration, a deviation, on man's part, from the essential. So much so that, as Margolis points out, the supposition of "rights of man" degrades the conception of man as a *Gattungswesen*.¹⁹ On the other hand, Marx in the *Manuscripts* clearly argues that labor is the definitive instance of self-realization, and as such the basis of man's relation to his *Gattungswesen* and to himself as a *Gattungswesen*. Then man's species life is basically a collective life of labour that can find its uninhibited (or "natural") expression in communism alone. It is also the naturalization of Hegel's *Geist*. The alienated labor that characterizes all non-communist stages of human history, especially the market-based division of labor found in the capitalist world refers to an alienation to the species being.²⁰

In this sense, the actualization of the potentials of thus conceived *Gattungswesen* (the species life, communal life, or society) rests on abolishing private life which can be understood as the sphere of egoism risen to "a world historical power".²¹ In "On the Jewish Question", he writes as follows:

Therefore not one of the so-called rights of man goes beyond egoistic man, man as a member of civil society, namely an individual withdrawn into himself, his private interest and his private desires and separated from the community. In the rights of man it is not man who appears as a species-being; on the contrary, species-life itself, society, appears as a framework extraneous to the individuals, as a limitation of their original independence.²²

Indeed, Marx conceives of individual autonomy simply as an expression of egoism operating to the detriment of the interests of man's communal essence. Much like Hegel, he believes in rational autonomy or freedom, but insists that it is real only in organic/communist society. This means that it must be understood in opposition to any liberalist notions and to the notion of individual as an end in itself.

In close inspection, this suggests that (1) man *is not* truly his essence at all apart from an all-engulfing organic association with community, i.e without living his *Gattungswesen* and (2) man *is not* at all without being a member of a social world. The following quotation from the *Manuscripts* might give us an idea on how Marx construes these two premises: "The great achievement of Feuerbach is... to have founded *genuine materialism* and *positive science* by making the social relationship of "man to man" the basic principle of his theory."

¹⁸ As he claims "this communism, as fully developed naturalism, equals humanism, and as fully developed humanism equals naturalism." *EW*, p. 348.

¹⁹ Joseph Margolis, "Praxis and Meaning: Marx's Species Being and Aristotle's Political Animal", in *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, p. 331.

²⁰ *EW*, pp. 327-29.

²¹ *EW*, p. 345.

²² *EW*, "On the Jewish Question", p. 230.

102 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

Here we should read carefully what Marx is saying: he understands “the social relationship of “man to man” as the basic principle” in the context of founding *genuine materialism* and *positive science*. It is the ultimate datum, the irreducible atom, for thinking about human and social reality.

Man, before society or community, *is not*. But does this necessarily involve the aforementioned (scientist, naturalist) reduction of all that is human to the social relations conceived in a scientific (atomistic and mechanistic) manner? Is not man’s sociality essentially different from that of the animal? Is man’s social existence reducible to a species-life, to *Gattungswesen*? Let us ask a simple question: what is the difference between a herd and a community? Perhaps one basic difference is that the former does not allow any place for individuality in its compact and enclosed universe. What differentiates a community from a herd must be what differentiates a man from an animal: roughly speaking, reason. But can “reason” at a more fundamental level be conceived apart from human individuality or autonomy? Rather, we should, with Kant, see that it presupposes human autonomy and individuality at the very heart of its operation. Perhaps we can even say that community or society to subsist as such stands always in need of something vital coming from human individuality, of an individual contribution. Then we have good reasons to think of the relation between man and community not as unilateral where the social determines man but as bilateral where there is a substantial place for interaction between the two.

By contrast, in the 6th thesis on Feuerbach, we recall, Marx is saying that “The human essence is... in its actuality... the ensemble of social relationships.” We might see that he refuses to treat human beings as single and concrete individuals, but as *relata*. But if we take human beings not as entities ontologically basic, but as simply *relata* of social processes, how can we speak of the future community as composed of free individuals and indeed of full subjects, masters of their own powers? If a human being is an ensemble of social *relata*, he is derivative, i.e. outcome of certain web of relations, and thus not essential, not individual in the real sense. Further, this way of taking things does not allow us to perceive human beings either as agents of these relations, or as subjects bearing certain properties and relations. One recalls Aristotle, who in the *Categories* provides us with the classical (and still the most brilliant) account of the indefensibility of such a position.

To be sure, Marx does not see any problem here; he simply wants to emphasize man’s constitutive social and historical situatedness. Marx’s conception of a future communist revolution as the indispensable foundation of the possibility of the complete realization of true (i.e. positive) human community²³ implies that neither human individuality nor human freedom nor true human sociality can be said to exist yet, in its true (non-alenated) form. Indeed, it appears that Marx interprets freedom as the end-result of economic development. Implicit is the assumption that we cannot afford an independent use of reason; we are trapped not only in the determinism of economic forces, but also in the ideologies (philosophy, religion etc.) which reproduce ever and again false consciousness. Before we can enter the promised land of freedom, everything is a semblance and none of our concepts do apply truly. Revolution, it seems, miraculously enough bring real content to our concepts as well.

²³ *Marx’s Critique of Hegel’s Philosophy of Right*, p. 48.

As a matter of fact, Marx's naive view of revolution, an excessive and unrealistic historical mission he attaches to it, prevents him from looking more closely at the present human being and his ways of being (which Marx, no doubt, finds characterized by alienation). Ironically, Marx's point of departure, his standard against which he measures the human phenomena (including the concrete historical man or reality) appears to be the free, inalienated man inhabiting in the communal society of the ideal future in which, he believes, history necessarily will culminate. This calls to mind Heideggerian phenomenology which, too, rests on a historical sense of human life, but which refuses to read human phenomena from the perspective of the teleology of a dialectical progress. In direct opposition to the spirit of Marx's thought, Heidegger would say that being human in all its ways involves transcendence and thinking as our highest dimension refers to such transcendence at work. Being human is characterized by transcending anything encountered in the social or natural space. We live in a social world but not in a way that we are a playingthing in it, or captivated in it. We live in a natural world but our way of responding to what appears to us is not reducible to anything natural. We move in a space of transcendence which is at the same time a space of freedom. And precisely because of such ability of transcendence things can be revealed to us as meaningful. Meaning is thus a transcendent occurrence with which only man is endowed. This implies that freedom is our essence; we need not seek it in some remote future, nor can we establish it from without in some historical time. Rather it is given to us as our nearest or, let us say, "intrinsic" possibility. And it is what makes us in history. We are either free or not human at all. There is not an in-between.

By contrast, for Marx, as indicated above, freedom is developing historically from without, as correlative with the development of man's subjective powers through an encounter with natural and social world. This is by and large Hegel. Another and perhaps more accurate reading of Marx suggests that before the communist revolution, when alienation deeply prevails in everything, we cannot speak of freedom at all. With the revolution which establishes the positive community determinism of the laws of history is replaced by a new lawfulness based not on non-human factors but on human freedom. If this second reading is correct, which is presumably the case, then we will also be in difficulty to account for social change and dynamism. I think what we might call "social determinism" is an integral element of both early and later Marx's thought. And, as frequently indicated in Marx literature, this is not easily compatible with any possibility of liberation whatsoever.

As noted by many critics, it would be quite correct to argue that Marx's position involves "social determinism" (which even we need to further qualify as "economic-material determinism", or what is called, in *The German Ideology*, "historical materialism" a term which Engels later exploits a great deal). Therefore human individuality (and creativity) as a factor in society and history is, in Marxian terms, something we should reject: all change in a given society is essentially external to human beings who only undergo them, and in no way entailing the creativity of an internal response or enterprise. Furthermore, ultimately, all that we might think as internal is, in the final analysis, reducible to something external.

104 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

Habermas, in *Knowledge and Human Interests*, argues that one basic problem in Marx's thought deals with the fact that Marx fails to see human beings as having a capacity of self-reflexivity, because he approaches to history on the basis of the determinism of supposed economic laws.²⁴ In other words, Habermas (following the tradition of German Idealism) is maintaining that consciousness is not entirely reducible to the mechanic of labor if we are to do justice to humans as relatively conscious and autonomous agents. This, in fact, amounts to saying that Marx could not attain the true notion of individuality and, by extension, of freedom, which presupposes a capacity of reflection humans in all history have on their own experience, on their situations, on their own world and life. However, I see the main difficulty in Marx in his taking all human thinking, awareness and understanding (including man's practical existence) to be exhausted in an object-oriented relation to things. For Marx "A non-objective being is a non-being."²⁵ Marx could not accept that human thinking and awareness, indeed being human in all its ways and forms, involve transcendence, i.e. transcending a world of things and objects in such a way that such a world becomes open to us in the first place. Even self-reflexivity itself is possible on the ground that thinking and meaning must transcend things before encountering them.

Another difficulty arising in this context is related to Marx's ascribing an active essence to human mind or subjectivity (his appropriation of modern philosophy and German idealism, especially Fichte).²⁶ Briefly here the basic problem is something like this; on the one hand, Marx in line with German idealist philosophers wants to conceptualize human being in terms of an active subjectivity. For instance, he criticizes Feuerbach for the latter's treating human being as merely passive.²⁷ Indeed, Marx moves with a model of extreme subjectivity in relation to the practical world. He, on the other hand, views thinking as exhausted by man's social interactions, as a product of social and economic determinism. One has difficulty in seeing any freedom attached to thinking in Marx's sense. Not only that his "subject" without freedom is not easy to make sense, but also that he fails to appreciate aspects or potentials of thinking not reducible to the simplistic subject-object model. Marx's thought thus is thoroughly alien to an idea of thinking associated with transcendence.

III- Marx's Subject as a Subject of Power

At another level, it is indeed strange that Marx can conceive of man both as determined by subjectivity and as having a communal essence. We already indicated that Marx's "subject" is a social-practical entity dependent on the mechanic of social forces, i.e., a subject without freedom. Let us briefly examine the notion of subjecthood in Marx's analysis. We will also consider the question;

²⁴ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971), pp. 48-50.

²⁵ *EW*, p. 390.

²⁶ See "Theses on Feuerbach" and also the *Manuscripts*, third manuscript. For a good defense of this view, see Tom Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1980).

²⁷ See "Theses on Feuerbach" and *The German Ideology*, pp. 60-64.

how or to what extent is Marx's subject suited to the harmonious life of the future communism.

The concept of a subject is the function of a radical distinction between thinking and the world, and of situating thinking over against the world exclusively as a capacity to represent beings with the ultimate function of producing the knowledge of beings.²⁸ Marx understands the totality of beings as objectively present for man's subjective or productive activity, for the interaction of individuals and, above all, for the exercise of the powers of individuals.

On the other hand, as a natural, corporeal, sensuous, objective being, he is a suffering, conditioned, and limited being, like animals and plants. That is to say, the objects of man's drives exist outside him, as objects independent of him. But these objects are objects of his need, objects which are indispensable and essential to the exercise and confirmation of his essential powers.²⁹

To be *sensible*, i.e., to be actual, is to be an object of sense, to be a sensible object, hence to have sensible objects outside itself, to have objects of its sensibility. To be sensible is to be *passive*.³⁰

But, to be sure, Marx refuses a notion of subject (1) imprisoned in the realm of thoughts, (2) having an ideal/ spiritual essence (3) separated from the material world of practice (4) producing knowledge by mere thinking, or through theorization.³¹

Marx's subject is embedded in economic practice. Knowledge for this subject grows out of economic practice (production) and is a function of practice, of interaction with the physical and social world, of producing tools and commodities. This consciousness which is essentially an economic one is socially-materially determined, forming and reforming itself in the process of a confrontation with objects, and ultimately a subject, a maker of history, history in turn needing to be thoroughly humanized and naturalized. Ontologically, it is man's needs that make him step outside himself, that leads him to relationship and interaction with other individuals: his relation to other individuals is essentially and originally determined by material needs and interests. This idea of practical subjectivity (or "actor theory of subjectivity"³² as Rockmore calls it) can be compared with Heidegger's claim (in *Being and Time*) that in the practical world of everyday life we are first and foremost (*zuerst und zumeist*) not subjects at all. In this world our way of being is not determined by consciousness. Rather we are pre-reflective agents. Marx, too, rejects the primacy of consciousness, but retains the idea of subjectivity. Here the question is whether we can remove the primacy of consciousness from being a subject.

²⁸ When Marx says "thought and being are *distinct*, but at the same time they are in unity with one another" (*EW*, p. 351), he defends such unity between thought and being simply in virtue of naturalizing the former as the function of man who is, at bottom, "a physical subject".

²⁹ *EW*, pp. 389-90.

³⁰ *EW*, p. 390.

³¹ See, for instance, "Theses on Feuerbach".

³² Tom Rockmore, "Marxian Subjectivity, Idealism and Greek Philosophy" in *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, p. 372.

106 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

Presumably we cannot, because the notion of subject arose in the modern mind (Descartes) through an emphasis on self-mastery and self-transparency which involves an appeal to consciousness as self-consciousness (German Idealism).³³

Nonetheless, Marx's subject is a "larval" subject developing itself through history, one which will at last, via revolution, burst forth into the stage of history as a perfectly free agent. As indicated above there is a tension in Marx's thought. On the one hand, we see Marx assimilate the subjectivism of German idealism: consciousness has an active and practical essence, over things, objects, that is, over nature whose conquest and subjugation to man's rational will constitutes the ultimate goal in history. On the other hand, Marx departs from the determinism and supremacy of the non-human factors, factors external to consciousness such as economy and material conditions of human life. Marx wants to place concrete and real human being, his practical and historical existence at the basis of his epistemological starting point and thereby at the basis of his analysis of human history. In fact, in order for this subject to be real Marx must recognize some degree of freedom to it, which in turn requires that Marx recognize a limited deterministic power to the non-human factors. It is not entirely clear whether Marx would like to do this, because this would amount to saying that human freedom, in a crucial sense, is behind all historical movement as a struggle for and through freedom (*à la* Hegel). This would imply that capitalism represents a much higher degree of freedom than all the previous ones. But for Marx alienation and unfreedom are almost identical and capitalism is incomparably the most alienated social organization history has ever seen. In addition, even early Marx sees a scientific necessity in history, the necessity of historical and social factors. This makes it more likely that Marx moves with a sort of social determinism.³⁴

Obviously, despite this social determinism, he takes human being essentially as a subject, the subject of practice ("physical subject"³⁵), that is, as ultimately practical agent equipped with powers to be exercised over against sensuous objects. We should, I argue, see that this aggressive picture of subject driven to promote more and more his mastery and power over his sphere of objects does not seem to be compatible with the requirements of communal harmony. Marx's subject, like all conceptions of subject, is inescapably a creature of power. If the notion of subject arises out of conceptualizing our relationship with the world in terms of power, then one can rightly ask whether this fits the priority of We demanded by community.

³³ Marx, too, in many places in the *Manuscripts* takes consciousness as central to subjectivity, however making it thoroughly practical and social (in the sense of "species life") in character. For instance, he states: "Conscious life activity directly distinguishes man from animal life", *EW*, p. 328. For similar remarks, see *EW*, pp. 328-29. Habermas sees it very well that Marx "retains the framework of the philosophy of reflection" even if he "deludes himself about the nature of reflection when he reduces it to labor", *Knowledge and Human Interests*, p. 43.

³⁴ However, this (pseudo)scientific determinism is clearer in his mature thought. He emphatically writes at the end of *Capital*, vol.3: "The realm of freedom only begins, in fact, where that labor which is determined by need and external purposes, ceases; it is therefore, by its very nature, outside the very sphere of material production proper."

³⁵ *EW*, p. 325.

As can be seen, Marx's coming to the interpretation of human essence through an epistemological analysis, through an analysis of the nature of labor and mind creates a serious difficulty in the foundations of his entire thought. The concrete man is his labor as the concretization of all his mental powers: to speak of man's mental powers apart from labor is to speak abstractly. First of all, this implies that Marx still thinks man in terms of subjectivity, in terms of mental powers striving to develop mastery over an external world (natural and social) as a sphere of objects. History, in a special sense, "is the history of the development of the forces of the individuals themselves".³⁶ If the idea of subject, in some way or another, implies individuality in the sense of self-sufficiency, i.e., self-containedness, self-sovereignty, self-ownership (ownership of powers and faculties), self-transparency, fundamentalness of self-consciousness, and thus atomicness, then social determinism becomes questionable.³⁷ Hence, it is strange that in Marx an absorbing version of communality comes together with the monadic essence of the primacy of the subjective.

We can speak of an intimate continuity between labor and human essence where labor represents the instance and process of manifestation (or with Marx's words, "externalization") of one's human powers, that is, one's essence. But Marx thinks that the original unity between labor and human essence is progressively being lost in a class-based society such that today productive activity entirely lacks meaning and satisfaction for human beings. It is a process which is not only thoroughly meaningless and spiritless, but also oppressive and destructive. Since man's essence is understood as the totality of powers to be actualized in and through labor, the externalization of labor comes to be of utmost significance. In the capitalist production process, the externalizations of labor (commodities) turn into something alien, because it is usurped systematically by the capitalist, which, Marx argues, leaves the worker unable to find confirmation of his subjective powers as well as social recognition in the objectifications of these powers. That recognition is constitutive of rationality and that it is socially established (self-recognition and social recognition as inseparable) is surely a typical Hegelian theme. Lack of recognition is closely associated with alienation. Marx, thus, differs from Hegel in understanding recognition purely in economic terms. His essence now stands against and outside himself as an alien and indeed hostile force impoverishing his own being. Alienation is the fact that worker's labor is seized from himself against himself by the capitalist.³⁸ Worker is reduced to the level of a commodity.³⁹ Consequently "the activity of the worker is not his own spontaneous activity. It belongs to another, it is a loss of his self".⁴⁰

Thus one essential dimension of human societies in history, as the *Manuscripts* claims, is alienated, dehumanized labor. Although Marx, in the *Manuscripts*, puts forward four different aspects of human alienation, the

³⁶ *GI*, p. 86.

³⁷ These Leibniz had already seen. Descartes, too, by making methodical individualism the cornerstone of his rationalism followed consistently the implications of his ontology for which man essentially was a spiritual substance, a subjectivity.

³⁸ See *EW*, "alienated labor", in the *Manuscripts*, pp. 322-34.

³⁹ *EW*, p. 322.

⁴⁰ *EW*, p. 327.

108 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

principal matter, it seems, is that man gets distanced and alienated to his own powers and to its products, but stands always in need of expressing and actualizing them, i.e., “in need of a totality of life-expressions”⁴¹ which is, at bottom, nothing but a communal satisfaction and is suffused with communal significance. Further when he qualifies alienation, he seems to speak about a historical power independent of individuals; “an inhuman power rules over everything”⁴².

The picture is something like this: man’s powers stand in need of uninhibited flourishing and creative expression which becomes possible through productive activity and as products, works, commodities (which are basically “objectified labor”⁴³). And in a classless society to be founded by revolution man’s powers and their objectifications do not become any more merely a means in the hands of private property but an end in itself; man will be the owner of his own powers and will freely enjoy their objectifications. It is so clearly observable that in Marx’s thought, too, a dream of plenitude, or of fullness of being, for human beings plays a decisive role, which is an important part of philosophical agenda in the Western tradition ever since Plato’s *Symposium*. Hence each human being as subject will gain his fully realized subjective powers through a relation to a world of natural and social objects in the form of technological interaction, mastery and transformation. Technological because a practical relation to things in the key of production is what characterizes technology. This technological relation to things, now unhindered (or unsurped) and enriched in terms of its abilities or of its cognitive content (modern technology), is in turn projected as the basis of communal recognition for each subject. In short, the whole communal life revolves and is organized around the expression and actualization of the powers of individuals. The result is a community of self-powered individuals. Here man is approached basically as an entity owning and using powers, an entity in need of objectifying his powers as products. Human essence is implicitly understood as a totality of powers at the disposal of the subject who seeks their full actualization, i.e. objectification. Man is an entity needing power gratification. Freedom, in turn, becomes immediate as man’s immediate and complete possession of his productive powers, his own labor within an organic social body, community, for “real freedom...”, he writes in the *Grundrisse*, “is precisely labor”⁴⁴.

Such emphasis on humans’ supposed need to actualize and enjoy their own powers is central to the argument. Yet what is completely lacking in this discourse of power, in this power-based determination of man is a real attempt for a clarification of the ontological meaning of power itself and of its relation to human essence. It ends up actually as a glorification of self-empowering as an ultimate end for human subjects, much akin, in spirit, to that of the Nietzschean will to power (which also appeals to man’s naturalization). In fact, this Marx-Nietzsche connection is not accidental. As discussed above, the thesis that man is a species-being means that man needs to be restored to the naturalist, i.e., to the purely human, ground of his reality, thus encouraging us to assume a naturalized,

⁴¹ *EW*, p. 356.

⁴² *EW*, p. 336.

⁴³ *EW*, p. 331.

⁴⁴ *Grundrisse*, p. 611.

a realistic relation to the way we exist as living beings. Accordingly, Marx's naturalism is at the same time his humanism and history exactly starts as a distantiating from these naturalistic origins (from this "state of nature", Rousseau). Then the ultimate stage of history, the communist stage, as Marx envisages it, consists in the confirmation of man's biological truth, man's complete naturalization, and perhaps in this sense, represents the overthrow of history itself. But, nonetheless, Marx is careful in distinguishing man from other living beings in that man possesses consciousness in its relation to the world, a social-practical consciousness that is ultimately at the disposal of man's productive powers (labor). Sublimation of productive activity in Marx (at least, in its non-alienated form) actually corresponds to a deification of man, which might be in turn the real meaning of his humanism.⁴⁵

As suggested, Marx considers labor as the most distinctive thing that makes us human, that determines the very character of being human, because man's "actor subjectivity" concretizes in labor. Through labor, history as the realm of man and culture, expands over against nature. We should still ask: why is labor the most essential thing about being human? Above all, why don't we have such an idea about cats, for example, but about humans? What is it that makes us think that labor is the uniquely essential dimension of being human? What is labor at all? I would answer: nothing other than the interpretation of "thinking" as the employment of intelligence to conquer and humanize the realm of objects. Since labor without an object is unthinkable, it becomes an interpretation of subject-object model as our basic relation to the world in a new way, namely as a dynamic and interactional relationship, and the essence of subject, the human being, as labourer.⁴⁶ Hence Marx can write: "All objects become for him the objectification of himself".⁴⁷

In this context, one can argue that with Marx, once human essence is defined in terms of the primacy of labor, Cartesian subjectivism reaches an extreme expression in which the drive to conquer nature (all entities including human beings themselves!) becomes definitive. Accordingly, we can see quite clearly, for instance in the *Manuscripts*, that Marx interprets the essence of labor as *Vergegenständlichung*, that is, as objectification. Accordingly, Marx's thought, thus conceived, leaves no room for non-objective forms of thinking. Therefore, I believe that the oft-discussed Marxian idea that communism will bring about an ultimate reconciliation with nature⁴⁸ is empty, because nature in Marx's thought, as discussed above, remains in the final analysis a sphere of objects to be subjugated by man's subjective powers and this in order to enhance man's subjective powers and their richer expression through the means provided by nature. Nature becomes a domain of means for man's subjective self-expression or, said differently, for the objectification of his subjective powers.

⁴⁵ This issue invites a discussion of his relation to Hegel and especially to Feuerbach.

⁴⁶ As Habermas puts it: "The nature that surrounds us constitutes itself as *objective* nature for us only in being mediated by the subjective nature of man through processes of social labor. That is why labor, or work, is not only a fundamental category of human existence but also an epistemological category." *Knowledge and Human Interests*, p. 28.

⁴⁷ *EW*, pp. 352-53.

⁴⁸ *EW*, p. 348, 349-50.

110 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

In fact, it is imperative that we gain a relationship to nature outside the grip of power entailed by the project of subjecthood, i.e., by the determination of human essence as subject. One fundamental way, I propose, is to approach nature as a metaphorical realm of meaning, as a realm of signs and artworks, windows and pointers striking us with the occurrence that beings *are*. Thus experienced nature is never reducible to the bare physical and material components of beings, just like a work of art which has a reality not reducible to the chemical or physical totality of the painting, that is, a reality which consists essentially in the painting's opening a realm of meaning to us, perhaps different in each case. And one cannot say that such a meaning dimension is opened to us when we consciously analyze and inspect the painting, that is, when we make the painting an object to our reflection just as a natural scientist makes sun into an object of study. Rather such meaning dimension, though it demands our attention to the painting, just happens to us. Such a relation to nature which is, above all, struck by the fact that things *are* corresponds to thinking as an activity of transcendence. "Metaphora" (μεταφορά, literally, "carrying beyond or after"), does only exist for a thinking which enacts its ground as transcendence, which stands beyond.

If labor, as Marx argues, is the most essential fact about being human, hence the human nature itself, one cannot see it as instrumental to certain ends; this would be instrumentalization of human essence which is exactly what alienation itself means. Some commentators (relying on some points in young Marx's text, especially *The German Ideology*) suggest that Marx understands the productive activity (labor) in the ultimate communist stage as basically an activity of artistic creation worthy to be performed for its own sake.⁴⁹ They construe Marx's communist subject of labor as an artistic subject because it sounds somewhat hollow to make mere labor an end in and for itself. Presumably, they think that if the communist labor is identified with artistic activity, such banality might be overcome. But art is not separable from man's constitutive engagement with meaning. Meaning can happen in man and only in man, because only man can transcend the world of entities surrounding him/her. Artistic act is an act of transcendence in which meaning is disclosed and embodied. A bee is not an artist regardless of how much excellence its products can exhibit, for a bee as a bee is not capable of meaning. Genuine art is done essentially in the service of truth and embodies in itself a quest for meaning. This implies that meaning is fundamentally non-objective, thus not reducible to the objectifying activity of labor. Art is far more than labor.

What is the ontological meaning of labor as conceived by Marx? Marx's analysis presupposes that man's all engagement with meaning happens in the key of labor; things get their meaning from out of man's productive (labor-based) relation with them. Man's labor, as a whole, and nothing else, imposes meaning on (otherwise, or in-themselves, meaningless) things. Entities *are* there as

⁴⁹ For a good discussion of this position, see Uri Zilberscheid, "The Abolition of Labour in Marx's Teachings". <http://libcom.org/library/abolition-labour-marxs-teachings-uri-zilberscheid> Marx's thesis that communism will abolish forced labor and his scattered remarks on the importance of art for man's self-realization have led many Marxist theoreticians (mainly those associated with the Frankfurt School) to the idea that communist productive activity will be essentially an artistic activity.

created/ produced by labor, as commodities, potential or actual, and make sense, appear to us basically in such a framework.

So, alienation must be fundamentally an alienation of labor; alienated man refers to alienated labor, to the alienation of man's human capacities which are, at bottom, labor-related. Alienated labor means that labor has become a commodity in the market sold and bought at the best price possible. This calls to mind the Kantian emphasis on respect for human beings as the basis of morality. Private property ends up destroying the respectability of human beings by instrumentalizing labor.

On the other hand, Marx's several determinations concerning human essence (indicated above) might imply a sort of circularity in his understanding of human essence. Human essence is not a static essence, but a dynamic, historical structure: man makes himself through his labor.⁵⁰ And taken in the framework of the communist society of the future, the real or authentic human essence is something to come, i.e. a futural phenomenon, and not to be found in history, today or past, where we only find corrupted and alienated man,⁵¹ "a mentally and physically dehumanized being".⁵² Then how can we understand human alienation and how do we know that there is such an alienation (1) if we do not really, at present, know the true human nature which will emerge perfectly only in the communist future and (2) if it is not a static essence but developing through history? In other words, how can we use such a term as human nature if we do not know "concretely" the human nature at all? Likewise, without the legitimate use of such a concept, how can we speak of human alienation, which, as a valuative connotation, requires an anchoring reference to the true human nature from which humanity is found at a distance?⁵³

The interpretation of human essence in terms of subjecthood inevitably means taking man as a power unit (regardless of whether you are a liberalist or a socialist, whether you understand man as an isolated atomic individual or an actor subject of knowledge, of productive activity) which leaves no room for community. Nothing can limit a subject who is always a subject of power, from expanding his power. So far as humans remain subjects, understand themselves as a power unit, thus in terms of the possession of power and its objective expression, social life can never be freed from tension and antagonism, from power struggle. Thinking, on the other hand, only enters into the arena of meaning by stepping back from it as the arena of power, because it experiences that the highest emergency of meaning and truth evades all will to power. Indeed, thinking as the activity of transcendence arises from the profound powerlessness of human essence and as the appropriation of this essence. This thinking, as Heidegger argues, lets things *be*. Thinking turns into a play of

⁵⁰ *EW*, p. 357.

⁵¹ *EW*, "On the Jewish Question", p. 226.

⁵² *EW*, p. 336.

⁵³ However, some commentators argue against such a historicist reading of Marx's conception of man and for a view that Marx recognizes a universal human nature across all history and cultures. See, for instance, Norman Geras, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend* (London, 1983); and W. Peter Archibald, *Marx and the Missing Link: 'Human Nature'* (London, 1989). Let us note that the historicist reading is the dominant one.

112 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

subjectivity when it loses this essence. This suggests a thinking degenerated into subject-object model (representation, ratiocination, intellection, in short “calculation”) is itself the highest alienation for man. Subjectivistically determined relation to the world is then the principal foundation of power-based society, including above all capitalism.

Precisely in this connection, two important points also must be taken into consideration with respect to the possibility of community in Marx. It appears that Marx puts an almost exclusive emphasis (1) on political action and (2) on material/ economic factors for the emergence and establishment of communist way of life. We can put the question more concisely in this way: is it really possible to build the objective or authentic conditions of “community” by simply overthrowing the exploitation and inequality (say, private property) in society, and ensuring the just distribution of wealth through central planning and organization? Marx would say “yes”; he maintains that revolution is totally necessary, because the proleterian class can only in a revolution clean up all the muck of ages and become “fitted to found society anew”.⁵⁴

This means that proleterian revolution has the principal objective: “founding society anew”. Leaving aside many difficulties inherent in such a position we should only pay attention to the unrealistic assumptions about the potentials of political action and its revolutionary radicalism. For Marx, revolutionary political action can and must design, from the top, communal reality and communist understanding as the highest realization of human history.

For the production on a mass scale of this communist consciousness, and for the success of the cause itself, the alteration of men on a mass scale is, necessary, an alteration which can only take place in a practical movement, a revolution; this revolution is necessary, therefore, not only because the ruling class cannot be overthrown in any other way, but also because the class overthrowing it can only in a revolution succeed in ridding itself of all the muck of ages and become fitted to found society anew.⁵⁵

Hence it becomes clear that such social engineering which needs to be radically implemented by the revolutionary political action aims at creating “a mass scale of communist consciousness”. And it seems that revolution itself is enough for this since revolution is capable of transforming the very character of people. One rightly wonders how the mere destruction of the past can create positive conditions (including a certain type of humanity fitting for the needs of revolution and for the communist way of life) for the reconstruction of communist social reality. In this connection, we should see that Marx’s point of view involves an overly politicized approach to human life and its problems. This again brings us to the Cartesian element in Marx’s approach to matters related to us humans and our social existence. This Cartesian element manifests itself quite naturally in the form of revolutionary political practice with the delusion that it operates on the basis of ultimate truths. Man must impose forms upon, thus transform the social and natural world in order to ensure ultimately the eradication of certain concrete conditions of unequal and exploitative social relations. Accordingly, the truth is already there and clear, at our hands,

⁵⁴ *GI*, p. 96.

⁵⁵ *GI*, p. 96.

indisputable, so the only thing remaining to do is to see and undertake it with a concrete action with the objective to impose it upon the world. Is not this a striking transfiguration (or continuity) of a tyrannic subject imposing itself on nature to conquer and govern its resources with the tools of mathematical certainty? On the one hand, we see that Marx understands the basic matters of our human and social life in an overly politicized framework. On the other hand, the absolutism and dogmatism inherent in Marx's approach leaves virtually no room for authentic political action as a common, dialogical and corporate enterprise, that is, for the potentials of authentic, open-ended discussion between groups as a way of handling socio-political problems. This is because, truth is a finished product and thinking is fully completed in the historical production of this truth by the actor subjectivity of the proletariat. So there is nothing to dispute, nothing to question or to disagree, and in fact there is no need for essential thinking at all. Philosophy has no place in the future communist society. For Marx, as Brudney notes, "under communism, the goals of philosophy would be realized literally in practice".⁵⁶

Another problem in Marx's thought, is, what I call, the materialist assumption about the real problems of men. Indeed, Marx thinks that human alienation is, at bottom, an economic issue (and at bottom due to private property). As if the whole matter about humans was about how we should share the material wealth in society. If this is solved in the manner of abolishing private property (distributive justice), then essential problems we face as human beings will be fundamentally resolved. Because we will have enough time and possibility to use our powers as a whole for their own sake, for their self-realization and not for physical need to sustain materially our lives. Revolution, so the theory goes, not only destroys the pathological economic order and thereby saves its pathological (de-humanized) agents, namely all humans, from its exploitation, but also, as integral to this, it actively embarks on building a perfectly communal life composed of equal human beings.

IV- Aristotle's *Polis*: A Comparative Case

Notice that how great is the difference between Marx and Aristotle's social thought. Aristotle believes that the highest and thus the defining dimension of being human is the activity called *theoria*, namely "contemplative thinking", a thinking drawn into the wonder of things (things in the sense of *phainomena*), into the way things come to happen or emerge (*physis*). Therefore it can alone serve as a basis upon which such communal life can rise and flourish. *Theoria* aims at bringing what is essential into the area of lingual disclosure (*logos*) with an adequacy. *Theoria* (contemplative activity) is the highest, and therefore the defining, possibility of *logos*. It appears as the highest instance of human excellence, the happiest, most complete and most independent activity, thus, the final cause of being human (*NE*, X, 7). *Theoria* therefore can never be reduced to productive activity (*poiesis*) of any sort, which Aristotle considers to be inferior to *theoria*, because *theoria* unlike *poiesis* is autotelic,

⁵⁶ Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy* (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1998), p. 217.

114 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

thus produces (changes, plays, manipulates etc.) nothing. Instead it arises “ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν ... εἰ οὕτως ἔχει” (“from the wonder that things are as they are”, *Metaph.* 983a13-14) and lets things as they are. Moreover, Aristotle’s text seems to suggest that *poiesis* becomes most creative as inspired from *theoria*, by far the superior form of *episteme* (*Metaph.* 981b12-24), which is thus rightfully authoritative over all others (*Metaph.* 982a15-20, 982b5-6).⁵⁷

Then we speak of a community, which is institutionalized on the basis and for the sake of functioning to cultivate the highest, the noblest, the definitive possibility in being human, the life of *theoria*. Aristotle has ultimately in mind, it seems, a community of people devoted to and based on contemplative excellence, on the deepest care for meaning and truth, on the service of truth. In this sense, all sorts of human activities, doings and makings, become meaningful only when they serve for and be helpful for man’s defining need (contemplation) as the exercise of the most explicit form of man’s truth-relatedness, hence the importance of leisure in *Politics*. The deepest reaction of an animal comes for the sake of survival, while we humans show our deepest interest when meaning or truth is at stake. *Theoria* is nothing but the culmination of such uniquely human experience, i.e., the experience of meaning. If we are justified to conceive of human being as a meaning-related and truth-related being, then his basic need, contrary to Marx, cannot be taken as material and physical needs of life. There is something at issue with man which is much more than mere survival such that it is neither satisfied when survival is guaranteed nor discardable while we struggle for the means of life. That is our truth-relatedness.

Consequently, this requires efforts towards actualizing the contemplative principle (ἀρχή) which determines man’s being. Because community (as *polis*) as the most natural and primordial human sociality can only arise out of and consist in the most essential and internal dimension of being human. Thinking in the sense of *theoria* can transform our understanding of and approach to things. Indeed, all authentic transformations are possible only in the realm of thinking and as possibilities of thinking. Then philosophy, most naturally, can play a crucial function towards this end. At least, it seems that this is the special mission which Ancient Greeks, and in particular, Aristotle, had attached to *philosophia*. Marx, on the contrary, sees philosophy “as another form and mode of existence of the alienation of human nature”.⁵⁸ It is certain that the communist stage is something to be accomplished not by thought, but by action in the sense of revolutionary force: “The philosophers have only *interpreted* the world in various ways; the point is to *change* it.”⁵⁹ (11th thesis). However, Aristotle would say that *theoria* is the highest possible area of action for man, thus it is the consummation of man’s practical existence because its end does not lie in something else but in its own exercise (*Metaph.* I 2, 982b24–28).

Aristotle’s idea of *polis* as a community formed by thinking or “philosophical” (in the authentic sense of *philosophon*) people should give us a clue. *Polis* which is usually translated as “city-state” is neither city nor state in the sense in which we understand these terms today, even though it has some secondary elements sharing with both city and state. A *polis*, I argue, is a

⁵⁷ See *Metaphysics* A.

⁵⁸ *EW*, p. 381.

⁵⁹ *EW*, “Theses on Feuerbach”, 11th thesis, p. 423.

communal organization, in short a community, with a firm institutional structure based on a constitution, *politea* as a set of shared (but unwritten) rules of the community in which Greek life ideals are embodied. Crucial here is Aristotle's conviction that it must have a limited population (*Pol.* 1326b5-1327a10). It is in this context that we may come to understand Aristotle's words:

From this it becomes clear that polis is natural and that man is naturally a communal being (*zoon politikon*) and a man who is by nature and not by fortune un-communal is either below or above humanity. (*Pol.* 1253a1-5)

Why? Because: only man possesses logos (“λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων”) (*Pol.* 1253a 10-11), because:

For, compared with all other living beings, it is the distinction of man that he alone possesses perception of good and bad, right and wrong and so on and it is gathering and sharing [*koinonia*] for these things which is what makes family and community [*polis*]. (τοῦτο γὰρ πρὸς ἄλλα ζῶα τοῖς ἄνθρωποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν, ἢ δὲ τούτων κοινονία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.) (*Pol.* 1253a 16-19)

When Aristotle says that “*polis* is a natural entity”, he simply expresses, in another way, his deeply seated belief that “man is naturally a *zoon politikon*”, i.e., man has a communal essence. Hence *politikon* here cannot be understood as “political”. Even it is imperfectly rendered as “social” because life in the *polis*, as opposed to the abstract and formal character of society evident in modern cities and states, is based on shared communal values, goals and relations, on an organic unity of communality.

Aristotle, in some places, explicitly identifies *polis* with *koinonia* (*Pol.* 1261a18, 1275b20). Though *koinonia*, which primarily conveys such senses as “partnership”, “intercourse”, “participation”, “sharing” or “gathering” is not the perfect equivalent of community, it gives some of the salient features of community. It is better to say that *polis* is the whole institutional framework of *koinonia* or the most complete *koinonia* that allows space for all sorts of *koinonia*. And this Aristotle seems to indicate in the opening lines of *Politics*:

Because every polis is a partnership (*koinonia*) and every partnership is founded for the purpose of some good (since everyone does everything with a view to some good) it becomes clear that while every partnership aims at some good, the partnership that is the most supreme of all and includes all the others does so most of all, and aims at the most supreme of all goods; and this is the partnership called polis, the communal organization (... αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινονία ἢ πολιτική). (*Pol.* 1252 a1-7)

What is this supreme good that *polis* does all the time and most, and aims at and that *politike episteme* studies (*NE*, 1094b1)? It cannot be other than serving for the highest good of its citizens, which is a flourishing life, a life of self-realization. This underlies “the noble life” (ζῆν καλῶς), which “is above all the end (τέλος) for all people both in common and individually (καὶ κοινῇ πασι καὶ χωρὶς)” (*Pol.* 1278 b22-24). Then the ultimate end of a *polis* consists in its serving for the true happiness and excellence of its citizens (*Pol.* 1332a 25-40)

116 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

which is described in the *Nicomachean Ethics* (Book X) as culminating in a life of *theoria*.

But there is a further twist here. Aristotle thinks that man is a communal being (*zoon politikon*) more than other living beings, and indeed *par excellence* (*Pol.* 1253a 7-9). This is because each member in the community (*polis*) has a capability for independence (*autarkeia*, *Pol.*1275b 20-21) and thus equality. Aristotle sees that a human community, unlike others, becomes more perfect to a degree it can accommodate individuality (i.e. independent thinking and attitude of its equal members, independence and equality thus being inseparable) in itself, rather than merely demanding obedience. For a *polis* is “a communal enterprise of free persons” (πόλις κοινονία τῶν ἐλευθέρων ἐστὶν) (*Pol.*1279a22) and its *politeia* must rest on this fact (*Pol.*1279a 17-21). Arguably, *bios theoretikos* becomes both the basis and *telos* of *bios politikos* by virtue of independence intrinsic to it and gained through it (*NE*, 1097b 6), for *autarkeia* is “the end and the best” (*Pol.* 1253a2). Thus independent people as citizens constitute *polis* around the ideals of contemplative excellence which give rise to a friendship (or love, care, respect etc, which Greeks have experienced as *philia*) as the deepest and most authentic relationship ever possible among human beings (see *NE* 1169b3-1170b19), since in this highest form of friendship practical interests of all sorts (including power relations) become completely irrelevant (*NE* 1169b24-28). Not surprisingly, *philia* is at the core of the birth of philosophy as *philosophia*, more freely understandable as “devotion to truth”. This is the sense beautifully expressed in Allan Bloom’s words:

The real community of man, in the midst of all the self-contradictory simulacra of community, is the community of those who seek the truth, of the potential knowers, of all men to the extent they desire to know. But in fact, this includes only a few, the true friends.⁶⁰

But is not there a vicious circle here? Does *bios theoretikos* establish *bios politikos* (*polis*, genuine human community) or the other way around? *Bios theoretikos* as the *telos* of *polis* is its ultimate foundation, is the only true ground that can sustain an authentic culture of human community. But nonetheless the relationship becomes reciprocal and symbiotic: *polis* is organized to serve for the demands of the supreme human good, human self-realization possible as *bios theoretikos* which in turn keeps alive man’s communal essence and helps *polis* be a cohesive (but not absorbing) unity.

As opposed to Marx who thinks that human self-realization is free laboring activity, free objectification of one’s powers (i.e free from all sorts of physical need), Aristotle holds that man’s excellence (*arete*) and self-realization (*energeia*) consists in *theoria*. Thus members of Aristotle’s *polis* are those who are qualified and willing for a life of *theoria*, since this life alone is devoted to truth and meaning in the pure sense which surpasses categorically the sensuous-practical aspects of human life characterizing both animals and ordinary people alike.

For Aristotle, there is a categorical difference between thinking (its supreme possibility being *theoria*, which is cultivated through philosophy, hence essential need for philosophy for both self-realization of human being and of

⁶⁰ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon&Schuster, 1987), p. 381.

polis) and sensuous-practical activity. While the former deals with the universal principles of being and contemplates the whole, instead of reflecting on this or that being, the latter (both *aisthesis* and *phronesis*) is entitative, i.e. determined by its relation to objects. In order to contemplate the whole of being, being as such, attention must be kept away from focusing on the particulars, or stated differently, on objectifying world. Thinking (*noesis*) or the lingual disclosure of things (*logos*) becomes *theoria* as an end in itself when it takes things not *kath'ekaston* (as this or that specific being), but *kath'olou* (in terms of their being, i.e. of the fact that they *are*). Clearly, *theoria* is related to being as such and is in this sense a non-objective sort of thinking. This only means that it becomes the self-explication of being as such. Human *psukhe* is in turn the ground of this self-revelation and is to be enformed (rather than forming anything) by it.

Accordingly, we see that Aristotle, in *De Anima*, characterizes man's capacity for thought (*logos*) as going beyond any relation to particular beings, whereas animal which completely belongs to the area of *aisthesis* is sunk into a closed world of sensuous satisfaction. But *logos* as transcendence pervades, in turn, subtly into all sorts of human doings giving them their distinctively human quality. A human way of seeing, as opposed to the animal's, is determined by the role of *logos*. *Logos* is, however, first an ability of speech, which man has as a *zoon politikon*, as a communal being. *Logos* is an activity of lingual disclosure, of bringing things into intelligibility, into a world of meaning communally established. Also *logos* as transcendence underlies man's freedom denied to the animal that is absorbed into an exclusively sensuous and thus captivated relation to things. This freedom is in its essence truth-related; it is a freedom endowed by and for a relation to truth. Freedom of *logos*, by virtue of its being man's very transcendence, is transformative both for individual and community; it is the pre-condition of history.

Now, it is precisely for the purpose of creating such a *polis* that Aristotle thinks it necessary to exclude certain groups of people from *polis* who are alien to its *telos*, to its spirit. Therefore, Aristotle does not admit into his *polis* those who are only doing manual jobs, commerce, crafts, farming and the like. He seems to believe that they are already determined by certain narrow practical interests, by a mindset which makes them unsuited to the demands of contemplative life. For the integrity of *polis*, Aristotle seems to believe, one cannot include people with all sorts of social motivations. In addition, Aristotle is keen to realize that such people who are driven only by material interests are prone to degenerate basically contemplative ideals of *polis*. Even though Aristotle rushes into extremes with this stricture, his intention is clear. The defining function of *polis*, as a social space inductive and conducive to the agency of *arete* in its supreme sense, requires that it must, as a principle, admit man only as man, and not under any other more emphasized status.

The fact that Aristotle conceives a unity and continuity between ethics and politics (his politics is just a continuation and culmination of his ethics, *NE* 1181b12-23) implies that the actuality of the human good, primarily contemplative excellence, can and must be realized ultimately on a communal basis. Hence the ultimate goals of Aristotle's *polis* should be understood with reference to a contemplative enlightenment for all citizens and the political

118 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

structure based on individuals with such philosophical consciousness and excellence. Aristotle's *polis* is the general communal framework determined by the demands, needs, aims, ideals and prospects of contemplative excellence as the highest expression of *zooi makarios*, *eu zen*, or *eudaimonia* (*Pol.* 1252 b 29-30). In this light, we may read Aristotle's claim:

For even if the end is the same for a single man and for a polis, that of the polis seems at all events something greater and more complete whether to attain or to preserve; though it is worth while to attain the end merely for one man, it is nobler and more divine to attain it for a nation or for polis (*NE*, 1094b7-10).

It follows that the principal end or task of a *polis*, its *raison d'être*, does not consist in approaching its citizen (*polites*) with a dogmatic agenda (ideology, worldview, religion etc.), but in serving for the flourishing of the highest and the best in them, namely their thinking/ contemplative capacity, and thereby helping them become philosophically capable and responsible members of the universe.

As Heidegger argues, we are far away from the authentic possibilities of thinking because we live in an age in which technological (calculative) relationship to the world predominates everything. Thus alienation we face is an alienation, at the core, to and from the essential sense of thinking, to its area of happening alone we most intimately belong. We, humans, today are mostly related to thinking as a scientific, technical, ratiocinative, practical, calculative activity. Consequently, we are rather alien to a sort of thinking which goes beyond the present and thereby does neither give the knowledge of things nor utility nor mastery. Marx's thesis that productive activity is man's most definitive aspect is the paramount expression of this. Such an approach to thinking as a way to develop cognitive mastery over the object, as a way of dealing with the present is alien to the mystery and question of being which above all puts our very being into question; the question "who am I?" becomes purely futile and it seems in the paradisiacal age of communism I need no longer to ask such sort of abstract questions.⁶¹

⁶¹ For instance, Gerald A. Cohen is right when he says that Marx's "conception of human good and nature overlooks the need for self definition", *History, Labour, and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 175. For a larger discussion, see pp. 137-154.

REFERENCES

- ARISTOTLE. *Metaphysics*, ed. D. Ross, 2 vol. (Oxford: Clarendon Press, 1975).
 --- *Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred (London: Penguin Books, 1998)
 --- *Nicomachean Ethics*, trans. D. Ross (rev. by L. Brown) (Oxford: Oxford University Press, 2009).
 --- *Politics*, trans. H. Rackham (Massachusetts: Harvard University Press, 1959).
 --- *De Anima*, trans. R. D. Hicks (Cambridge: Cambridge University Press, 1907)
- BRUDNEY, Daniel. *Marx's Attempt to Leave Philosophy* (Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1998)
- COHEN, Gerald A. *History, Labour, and Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1988).
- GOULD, Carol C. *Marx's Social Ontology* (Massachusetts: MIT Press, 1978).
- HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1971).
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1985)
 --- *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. W. McNeill and N.
- WALKER (Bloomington: Indiana University Press, 1995).
 --- *What is Called Thinking?* trans. F. D. Wieck and G. Gray (New York: Harper & Row, 1968).
 --- "The Question Concerning Technology" in *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (New York: Harper Perennial, 2008).
- KAIN, Philip J. "Aristotle, Kant and the Ethics of Young Marx", in *MA*.
- LEOPOLD, David. *The Young Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- MARGOLIS, J. "Praxis and Meaning: Marx's Species Being and Aristotle's Political Animal", in *MA*.
- MARX, K. *Early Writings*, trans. R. Livingstone and G. Benton, ed. L. Colletti (London: Penguin, 1975).
 --- *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur (London: International Publishers, 1970)
 --- *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (London: Penguin Books, 1973)
 --- *Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. A. Jolin and J. O'Malley (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
- MILLER, F. "Aristotle's Political Theory", *The Stanford Enc. of Philosophy* (Spring 2011 Ed.), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/aristotle-politics/>.
- MCCARTHY, George E. (ed.) *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992). Abbr. as *MA*.
- ROCKMORE, Tom. *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (Carbondale, III.: Southern Illinois University Press, 1980).
 --- "Marxian Subjectivity, Idealism and Greek Philosophy" in *MA*.
 --- *Marx After Marxism* (Oxford: Blackwell Pub., 2002).

120 *Young Marx, Alienation and Communism, and a Note on Aristotle*

ROSEN, Stanley. "Karl Marx", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, (London and New York, 1998).

SHIELDS, Christopher. *Aristotle* (London: Routledge, 2007).

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and Society*, trans. R. Heberle (New Jersey: Transaction Pub., 1988).

WOLFF, Jonathan. *Why Read Marx Today?* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

WOOD, Allen W. *Karl Marx*, 2nd. ed. (London: Routledge, 2004).

ZILBERSCHIED, Uri. "The Abolition of Labour in Marx's Teachings".

<http://libcom.org/library/abolition-labour-marxs-teachings-uri-zilberscheid>

ROUSSEAU VE TÜRKİYE

Özgüç ORHAN*

ÖZET

Bu makale Rousseau'nun "egemenlik" ve "genel irade" kavramlarına yönelik eleştirileri ele almaktadır. Rousseau'da egemenlik ve genel irade, vatandaşların hür ve eşit varoluşunu sağlamayı hedefler. Rousseau'nun "toplumsal sözleşme" diye bilinen siyasal çözümünün gayesi özgürlük iken, bu özgürlüğe ulaşmanın aracı eşitliktir. Rousseau'nun siyasal fikirleri hem Batı hem Türkiye bağlamında bunun tam aksi şekilde yorumlanmış ve eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirmenlerin önemli bir iddiası Rousseau'nun Fransız Devrimin Jakoben kanadını düşünsel olarak etkilemiş olduğudur. Rousseau'ya yönelik bu tür eleştiriler on dokuzuncu yüzyılın başlarından beri öncelikle Batı literatüründe ortaya atılmış; ülkemizde ise özellikle son dönemlerde Türk siyasal düzeninin eksiklikleri dile getirilirken gündeme gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Rousseau, Egemenlik, Genel İrade, Kuvvetler Ayrılığı, Kuvvetler Birliği

(Rousseau and Turkey)

ABSTRACT

This article examines the critique of Rousseau's concepts of sovereignty and general will. Sovereignty and general will, for Rousseau, aim at achieving free and equal existence of citizens. The goal of Rousseau's political solution known as "social contract" is freedom while its instrument is equality. Rousseau's political ideas, both in the West and Turkey, have been interpreted in the opposite direction and subject to criticism. An important claim of the critics has been that Rousseau's thought influenced the Jacobin wing of the French revolutionaries. This type of criticism was first made in the Western literature since the beginning of the nineteenth century and were employed in Turkey especially during the recent debates over the defects of the Turkish political system.

Key Words: Rousseau, Sovereignty, General Will, Separation of Powers, Union of Powers

* Fatih Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s.121-148
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

1. Giriş

Jean-Jacques Rousseau (1712-78) Batı'da olduğu gibi ülkemizde de hem fikirleriyle hem yaşamıyla tartışmalar yaratmış bir düşünürdür. Rousseau, Türkiye gündemine ilk defa siyasal özgürlük taleplerinin gündeme geldiği Tanzimat Devrinde Yeni Osmanlı yazarların vasıtasıyla girmiştir.¹ Ziya Gökalp (1876-1924) gibi daha sonraki kuşak Osmanlı aydınları üzerinde de doğrudan veya Emile Durkheim üzerinden dolaylı olarak Rousseau etkisini görmek mümkündür.² On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından günümüze, Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* ve *Emile* gibi önemli eserleri Türkçeye çevrilmiş ve Rousseau'nun eğitim ve siyaset felsefesine dair fikirleri muhtelif dergi ve kitaplarda yayınlanıp tartışılmıştır.³

Türkiye bağlamında ilk Rousseau eleştirileri, Yeni Osmanlıların ardından gelen kuşağın aydınlarından gelmiştir. Rıza Tevfik (Bölükbaşı) (1869-1949) ve Ahmet Şuayip (1876-1910) gibi pozitivist eğilimli kimi Servet-i Fünun çevresine yakın yazarlar, Rousseau'nun eşitlik ve özgürlüğe dair düşüncelerini hedef almış ve bunların bilimsel bir temele dayanmadıklarını ileri sürmüşlerdir.⁴ Şuayip'e göre, Rousseau "mümtaz bir fitrata sahip ancak ruhunun derinliklerinde cinnet tohumu bulunan; çok büyük bir düşünür, fakat dengesiz ve gerçeklerden uzak, sürekli hayal âleminde yaşayan" birisidir.⁵ Buna karşın, Rousseau'nun sanat ve edebiyatta ateşlediği romantizm akımının, Tevfik Fikret gibi daha tanınmış Servet-i Fünun yazarları üzerinde olumlu bir etkinin varlığından da söz etmek mümkündür.⁶

Rousseau, Türkiye bağlamında son yıllarda tekrar gündeme gelmiş, fikirleri otoriterlik barındırdığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştiriye göre, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Türkiye siyasetine ideolojik olarak Rousseaucu Jakobenzim ve siyasal sistem veya egemenlik anlayışı olarak da yine Rousseaucu "kuvvetler birliği" ve "çoğunlukçu demokrasi" kurum ve pratikleri hakim olmuştur. Rousseau'nun bu son dönem eleştirmenlerine göre, Türkiye Cumhuriyetine yanlış yön veren bu tercihlerin arkasında Rousseau vardır.

Rousseau'nun kuvvetler birliğini savunduğu ve dolayısıyla kuruluşu itibarıyla bu prensibe dayanan Türkiye Cumhuriyeti rejimini etkilemiş olduğu tezinin bir başka dayanağı da onun Mustafa Kemal Atatürk'ün düşünce yapısının şekillenmesinde rol oynayan önemli bir düşünür olduğu görüşüdür. Bu görüşü dile getirenler genelde bu meseleye iki farklı açıdan yaklaşırlar. Birinci yaklaşım, Atatürk'ü düşünsel açıdan yüceltme amacı güder.⁷

Diğeri ise aşağıda örneklerini göreceğimiz üzere, hem Rousseau'ya hem de onun Cumhuriyet rejimine etkisine eleştirel yaklaşır. Her ne kadar bu

¹ Bkz. Boran, "Namık Kemal'de Devlet Fikri"; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, s. 28-35; Doğan ve Sadoğlu, "Osmanlı Aydınının Rousseau Algısı," s. 203-12; Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 332-36, 344-47; Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 328, 445.

² Parla, *Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, s. 21, 121.

³ Bkz. Öztürk, "19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri," s. 75-7.

⁴ Doğan ve Sadoğlu, "Osmanlı Aydınının Rousseau Algısı," s. 212-18.

⁵ A.g.e., s. 213.

⁶ Bkz. Kaplan, *Tevfik Fikret ve Şiiri*, s. 40.

⁷ Bkz. Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar*, s. 13-4.

makalenin konusunu ilgilendirse de, makaleyi gereğinden fazla uzatacağı için bu meseleyi başka bir çalışmada ele almak daha uygun olacaktır. Yine de bu meseleye Atatürk'ün 1921'de yaptığı bir meclis konuşmasında Rousseau'ya yaptığı referans, kuvvetler birliği ve ayrılığı meselelerini ilgilendirdiğinden bu makalede ele alacağımız konular dolaylı olarak Atatürk ve Rousseau ilişkisini de aydınlatacaktır.⁸

Bu makalenin amacı, Rousseau'nun siyasi düşüncelerine Türkiye bağlamında geliştirilmiş bu ikinci dalga eleştirilerin, 18. yüzyıldan günümüze Batı'daki öncülleri ışığında bir analizini ve eleştirisini yapmaktır. Diğer bir ifadeyle, Türkiye Cumhuriyetinin resmi ideoloji ve kurumsal yapısının mahiyetini veya doğruluğunu savunmaktan ziyade, bunları Rousseau'nun etkisine bağlamanın ne kadar doğru olduğunu tartışmaya açmaya çalışacağım.

2. Batı'da Rousseau Eleştirisi

Batı'da Rousseau'ya yönelik eleştiriler henüz o hayatta iken başlamıştır. Bunları hem çağdaşlarının yazılarından hem kendi yazdıklarından öğrenebiliyoruz. 18. yüzyıl ortalarında Rousseau'nun Voltaire, Diderot ve d'Alembert gibi Fransız Aydınlanmasının önde gelen düşünürleri ile yolları ayrılmış, dostane başlayan ilişkileri hem fikirsel hem kişisel sebeplerle Rousseau'nun ölümüne kadar fırtınalı bir seyir sürmüştür.

Rousseau'nun Fransız filozofları ile tuttuğu “kavgaların” kişisel sebeplerini bir kenara bırakacak olursak, aralarında ortaya çıkan fikirsel ayrılığın temelinde Rousseau'nun Fransız Aydınlanmasının ortak ilkeleri olan ilerleme, akılcılık ve evrensellik gibi konularda onlardan aykırı düşünmesi yatmaktadır. Bu farklılıklar, Rousseau'nun adını duyurduğu ilk eseri *Sanat ve İlimler Üzerine Söylev (Birinci Söylev)* ile kendini göstermiş ve *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev (İkinci Söylev)* ile belirgin bir hal almıştır.⁹

Rousseau'nun muhatap olduğu eleştiriler ve bunların neden olduğu polemikler, Aydınlanma düşüncesini en can alıcı yerinden vuran *Birinci Söylev*'in yayınlanması ile başlar.¹⁰ Dönemin önemli bir akademik kurumu olan Dijon Akademisinin 1750'de açtığı makale yarışmasında birincilik alan ve bu sayede Fransa sınırlarını aşarak Avrupa genelinde yankı uyandıran bu eser, Aydınlanma düşüncesinin mihenk taşı olan “ilerleme” fikrini sorgulamış ve haliyle bu fikrin savunucuları arasında ciddi rahatsızlığa sebep olmuştur.¹¹ Bu yüzden Rousseau çağdaşlarından bir çok eleştiri mektubu almış; bunlara yazdığı cevaplarda *Birinci Söylev*'de ortaya koyduğu fikirleri bir taraftan savunmaya devam etmiş, diğer taraftan bu fikirlerini daha net açıklamaya çalışmıştır.¹²

Rousseau'nun çağdaşları ile girdiği polemikler yine Dijon Akademisinin 1754'deki makale yarışması için yazılan; ancak bu sefer bir ödül kazanamayan *İkinci Söylev* ile de artarak devam etmiştir. Rousseau'nun kendine yolladığı bu esere Voltaire'in hiciv dolu cevabı, Rousseau'nun ters düştüğü

⁸ Bu konuda bir tartışma başlatan Mete Tunçay'ın ilgili makaleleri için bkz., Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 143-50, 151-60, 161-71, 296-304.

⁹ Rousseau'nun diğer Aydınlanma düşünürlerinden farkının kapsamlı bir tartışması için, bkz. Garrard, *Rousseau's Counter-Enlightenment*.

¹⁰ Gourevitch, “Introduction,” s. xiii.

¹¹ Bkz. a.g.e., s. xii-xv; Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, s. 46-76.

¹² Bkz. Rousseau, *The Discourses*, s. 29-110.

ilerleme fikrinin altını çizmektedir: “İnsan ırkına karşı kaleme almış olduğunuz yeni kitabınız elime geçti. Şimdiye kadar hiç kimse bizi hayvana dönüştürmek için bu kadar akıl sarf etmemişti. Kitabınızı okuyan bir kişide dört ayak üzerinde yürüme arzusu doğuyor. Ancak altmış sene önce bıraktığım bu alışkanlığa tekrardan başlamamın mümkün olduğunu sanmıyorum.”¹³ Voltaire’in yanıtından da anlaşılacağı gibi, Rousseau’ya yöneltilen ilk eleştiriler, onun insanlığın ve medeniyetin ilerlemesinin ayırt edici unsurları sayılan bilim ve sanatın gelişimine karşı gözükten söylemleri üzerinde yoğunlaşmıştır.¹⁴

Rousseau’nun yaşamının son otuz yılında uğradığı daha ciddi eleştiriler ve hatta güvenliğini tehdit eden taciz ve saldırılar da olmuştur. Muhatap olduğu bu muameleler daha çok 1762’de basılan *Emile* ve *Toplumsal Sözleşme*’de ifade ettiği din ve siyasete dair fikirlerinden kaynaklanmıştır.¹⁵ O dönemin dini (hem Protestan hem Katolik) ve siyasi otoritelerince tehlikeli bulunan fikirleri, Rousseau’nun kitaplarının hem anavatanı Cenevre’de hem Fransa’da yasaklanmasına, yakılmasına, hakkında tutuklama emri çıkmasına sebep olmuş; ve bu nedenle de Rousseau uzun yıllar Avrupa’nın çeşitli yerlerinde sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır.¹⁶

Bu eleştirilere karşı Rousseau 1764’de yazdığı *Lettres écrites de la montagne* (*Dağdan Yazılmış Mektuplar*) adlı uzun bir makalede kendini savunmuştur. Her ne kadar Rousseau bu makalesinde kendine yapılan suçlamaları reddetmiş ve bunları çürütmeye çalışmışsa da, yazılarındaki özgürlük vurgusu dikkate alındığında dönemin otoritelerinin Rousseau’nun vermek istediği mesajı çok da yanlış anlamadıkları düşünülebilir.¹⁷ Rousseau, her ne kadar yazılarında “devrim” fikrine sıcak bakmadığını bizzat belirtmiş olsa da, siyasal meşruiyetin kaynağının halk olduğunu ortaya koyan *TS* ve *İkinci Söylev*’in buna uymayan “gayrimeşru” rejimleri tehdit eden ifadeler içerdiği yadsınamaz.¹⁸

Nitekim, 1789 Fransız Devrimi, Rousseau ve özellikle *TS* ile özdeşleşmiştir. Bunun da ötesinde devrimcilerin ve özellikle Maximilien Robespierre’in (1758-94) dahil olduğu Jakoben kanadın şiddet içeren aşırılıkları onun fikrinsel etkisine atfedilmiştir. *TS*’de geçen “genel irade” kavramını hedef

¹³ Rousseau, *Discourse on the Origins of Inequality*, s. 102.

¹⁴ Bu “izlenim” günümüzde de devam etmektedir. Rousseau’nun “asil vahşi” övgüsü yapıp ilkelliği savunduğu zannedilen *İkinci Söylev*’in daha tutarlı bir değerlendirmesi için, bkz. Lovejoy, “The Supposed Primitivism of Rousseau.”

¹⁵ *Toplumsal Sözleşme* bundan sonra *TS* kısaltması ile belirtilecektir. Bu esere yapılan referanslar sırasıyla kitap (Roma rakamıyla), bölüm (Arap rakamıyla) ve paragraf numaraları (köşeli parantez içinde Arap rakamıyla) ile metin içinde belirtilerek verilmiştir. Örneğin, “(II 4 [2])” referansı *TS*’nin ikinci kitabının, dördüncü bölümünün, ikinci paragrafına işaret etmektedir. *TS*’den alıntı için Victor Gourevitch’in çevirip derlediği Cambridge baskısı kullanılmıştır. İngilizceden yapılan tüm çeviriler bana aittir.

¹⁶ Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, s. 269-80.

¹⁷ A.g.e., s. 269-70.

¹⁸ Rousseau’nun devrime dair olumsuz bakışını *İkinci Söylev*’in Cenevre Cumhuriyeti’ne atfı yazısı başta olmak üzere otobiyografik yazılarında bulmak mümkündür. Bkz. Rousseau, *The Discourses*, s. 115-16; *The Confessions*, s. 181; *Rousseau, Judge of Jean-Jacques*, s. 213. Bu konuda detaylı bilgi için, bkz. Bachofen, “Why Rousseau Mistrusts Revolutions.” Roger D. Masters Rousseau’da siyasal meşruiyetin “sınırsız devrim hakkı” sayesinde işlevlik kazandığına işaret eder; bkz. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, s. 322.

alan bu eleştiriyi getirenlerin başında bir taraftan muhafazakar düşüncenin öncülerinden Edmund Burke ve Joseph de Maistre, diğer taraftan liberal düşüncenin öncülerinden Benjamin Constant ve hem muhafazakar hem liberal eğilimleri olan Alexis de Tocqueville ve Hippolyte Taine sayılabilir.¹⁹ Bu tarz eleştiriler Devrim Döneminde de Fransa için yapılmıştır.²⁰

Fransız Devriminin ve Rousseau'nun en erken eleştirmeni modern dönemde daha çok muhafazakar düşüncenin babası olarak bilinen ama aynı zamanda liberal eğilimleri de olan Edmund Burke olmuştur. İngiltere'deki gelenekselci meşruti monarşik düzeni savunduğu ve Fransız Devrimini eleştirdiği *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* (1790) adlı eserinde bir kaç defa Rousseau'nun ismini negatif bağlamda zikretmiştir. Bu esere dair kendisine eleştirel bir mektup gönderen bir Fransız Meclis üyesinin cevaben ertesi yıl yazdığı "Letter to a Member of the National Assembly" (Ulusal Meclis Üyesine Mektup) yazısında Rousseau eleştirisini genişletmiş ve ağırlaştırmıştır.²¹

Rousseau'yu Devrimin kahramanı diye eleştirmesine rağmen, Burke'un eleştirileri Rousseau'nun siyasal düşüncelerinden çok ahlaka dair olanlarına yöneliktir.²² Bu nedenle *TS*'den hiç bahsetmeyen Burke bir aşk romanı olan *Julie*'yi hedef alır ve ondan kibir felsefesinin profesör ve kurucusu diye söz eder. Burke'un endişesi Rousseau'nun Devrimciler üzerinden toplumsal ahlakta ve özellikle geleneksel aile yapısı üzerinde yapacağı tahribat olmuştur.²³ Bu mektup daha sonraki yıllarda Devrim karşıtlarının Rousseau'yu Fransız Devrimi ile özdeşleştirmesine zemin hazırlamıştır.²⁴

Daha koyu bir muhafazakar olan Maistre ise Rousseau'ya mukaddesatçı bir açıdan yaklaşmış ve onun ilahi irade yerine toplumsal sözleşme ve halk egemenliği gibi insan iradesine dayalı siyaset anlayışını hedef almıştır.²⁵ Maistre, Rousseau'nun liberal eleştirmenlerinin tersine onu "otorite" karşıtlığı veya başka bir ifadeyle meşru otoriteye karşı anarşi ve isyanı teşvik etmekle suçlar. Bununla yakından ilişkili bir diğer eleştirisi de Rousseau'nun bireyi toplumun üstüne çıkarmış olmasıdır. Maistre'nin bu eleştirileri Voltaire gibi diğer Fransız Aydınlanmacı düşünürleri de kapsar ama özellikle Rousseau'yu hedef tahtasına koyar.

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Rousseau liberal düşünürler tarafından bireysel hürriyete gereken önemi vermediği savıyla kıyasıya eleştirilmiştir. Bu eleştirmenlerin başında Fransız ve aynı zamanda Batı liberal düşünce geleneğinin öncülerinden Benjamin Constant (1767-1830) gelir. Constant'ın *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (Tüm Hükümetler İçin Geçerli Olan Siyaset İlkeleri) (1806-10) adlı uzun çalışması ile "De la

¹⁹ Bu konuda detaylı bilgi için, bkz. Bourg, "Rousseau and the Terror."

²⁰ Jakobenlerin iktidarı kaybetmesinden sonra o zamanki iktidara yakın "ideologlar" diye bilinen Destutt de Tracy gibi entellektüeller, Rousseau'yu Jakobenlerin eşitlik ve otoriterlik sevdasına ilham kaynağı olmasını eleştirmişlerdir. Bkz. Furet, "Rousseau and the French Revolution," s. 169; Manin, "Rousseau," s. 830.

²¹ Bkz. Burke, "Letter to a Member of the National Assembly"; Duffy, *Rousseau in England*, s. 37-42.

²² A.g.e., s. 39.

²³ Botting, *Family Feuds*, s. 88-93.

²⁴ Duffy, *Rousseau in England*, s. 38.

²⁵ Bkz. Maistre, *Against Rousseau*. Maistre'nin makaleleri Fransız Devrimi esnasında (1794-95) yazılmış olsa da 1870'de basılmıştır; bkz. a.g.e., s. ix.

Liberté des Anciens Comparée à celle des Modernes” (Eskilerin Özgürlüğünün Modernlerle Karşılaştırması) (1819) adlı kısa konuşması, Fransız Devrim dönemi sonrasında yapılmış ilk Rousseau eleştirileridir.²⁶ Constant, bu yazılarında genel olarak Jakoben cumhuriyetçiliğini hedef alır ama Rousseau'nun Jakobenler üzerindeki etkisini dikkate alarak Rousseau'yu da eleştirmekten geri kalmaz. Ancak Constant, Rousseau'nun “büyüklüğünü” de kabul eder. Hatta eleştirdiği hatanın Rousseau'dan ziyade onun Jakoben takipçilerine ait olduğunu ifade eder.²⁷

Constant'a göre Rousseau'nun başlıca hatası genel irade ve egemenliği mutlak kılarak siyasal otoriteye birey üzerinde sınırsız yetki tanımasıdır. Rousseau'nun “sivil din”e dair söyledikleri de Constant'ın eleştirisine maruz kalır.²⁸ Constant ayrıca Rousseau'nun savunduğu özgürlük anlayışının Eski Yunan ve Roma döneminin siyasal özgürlük anlayışı olduğunu ve bireyin ön plana çıktığı modern toplumlar için artık uygun olmadığını altını çizer. Siyasal özgürlük, vatandaşın kamusal yaşamda yer alma hakkından ibaretken, modern özgürlük anlayışı, bireyin özel alandaki özgürlüğüdür.

Constant, modern toplumlar için hem siyasal hem sivil özgürlüğün gerekli olduğunu; ama siyasal özgürlüğün Antik çağinkinden farklı olarak temsili bir sistemin doğru bir şekilde işleyişini ilgilendireceğini kaydeder.²⁹ Constant'ın birey özgürlüğü açısından geliştirdiği Rousseau eleştirisinin yeni sürümleri yirminci yüzyılda da muhtelif liberal düşünürler tarafından gündeme getirilmiştir. Yirminci yüzyılda nazi, faşist ve komünist denemelerinin yol açtığı yıkımın ardından yapılan bu eleştirilerin ortak noktası bireysel özgürlüğe yönelik asıl tehdidin devlet kaynaklı olduğu varsayımdır.³⁰

Batıda iki yüz yıldır devam eden Rousseau eleştirilerinin en büyük dayanaklarından biri olan Rousseau'nun veya TS'nin Fransız Devrimini etkilemiş olduğu görüşünün su götürmez bir gerçek olmadığı Rousseau üzerine yapılan yeni çalışmalarda ortaya çıkmaktadır. Son dönem Rousseau uzmanları, Rousseau'nun Fransız Devrimiyle anılmış ve geliştirdiği kavramların o dönemde kullanılmış olmasının, onun görüşlerinin Devrimcilerin görüşleri ile teorik açıdan anlaşma içinde olduğunu göstermeye yetmeyeceğinin altını çizmektedirler.

Kaldı ki Fransız Devrimi sadece Jakoben “terör” döneminden ibaret değildir. Rousseau'nun ismi ve mirası sadece Jakobenler değil onların siyasi rakipleri olan Thermidorlar veya tümden devrim karşıtı olanlar tarafından da zaman zaman savunulmuştur.³¹ Devrimin önde gelen şahsiyetlerinden Joseph Lakanal'in Rousseau'nun naaşının 1795'de, Jakobenlerin ardından iktidara gelen Thermidorların döneminde, Pantheon'a taşınması üzerine sarf ettiği sözler, TS'nin Jakobenler veya Fransız Devriminin geneli üzerindeki etkisinin o

²⁶ Constant'ın 1806-10 arasında yazmış olduğu *Principes de politique* çalışması el yazması olarak kalmış, 1815'de kısaltılmış ve değiştirilmiş olarak ilk defa basılmıştır.

²⁷ Constant, “Liberty of the Ancients,” s. 318; *Principles of Politics*, s. 5-25.

²⁸ Constant, *Principles of Politics*, s. 135-37.

²⁹ Constant, “The Liberty of the Ancients,” s. 327.

³⁰ Bkz. Talmon, *Origins of Totalitarian Democracy*; Popper, *Open Society and Its Enemies*; Crocker, *Rousseau's Social Contract*; Berlin, “Two Concepts of Liberty” ve *Freedom and Its Betrayal*, s. 27-49.

³¹ Bkz. Manin, “Rousseau,” s. 831; McNeil, “The Cult of Rousseau”; Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, s. 171-74; Jainchill, *Reimagining Politics*, s. 27-8.

dönemde dahi tartışmalı olduğunu gösterir. Lakanal, Devrimi meydana getirenin *TS* olmadığını hatırlattıktan sonra, “aksine, bize *Toplumsal Sözleşme*’yi açıklayan Devrim oldu” der.³²

Rousseau’nun Fransız Devrimine ilham kaynağı olduğu şeklindeki yaygın görüşün ilk kapsamlı eleştirisini, 1910 tarihli bir çalışmasında Fransız tarihçi Daniel Mornet (1878-1954) yapmıştır. 1750-80 arasında Fransa’nın özel kütüphanelerinin 500 kataloğunu inceleyen Mornet, bu kataloglarda Rousseau’nun aşk romanı *Julie*’nin 185 adet kaydına karşılık, *TS*’nin bir kopyasının kayıtlı olduğunu ortaya çıkarmıştır.

Mornet’in tezini daha sonra ele alan Joan McDonald, dönemin siyasi retoriğinde Rousseau’ya bol bol atıflar olmasına rağmen, *TS*’nin, Montesquieu ve Voltaire gibi diğer yazarların eserleri ve Rousseau’nun diğer eserleri ile karşılaştırıldığında, 1762’de ilk basımından Fransız Devrimine kadar geçen süre zarfında, Rousseau’nun en az okunan eseri olduğunu ve okuyanların da Rousseau’yu yeterince iyi anlamadıklarını ortaya koymuştur.³³ Bu durum Fransız Devrimi döneminde Rousseau’nun isminin bir “efsane” olduğu zamanlar için de geçerlidir: “Görünen o ki Fransız Devriminin ardından Rousseau’nun mirası onu hiç okumamış insanların eline düştü. Devrimin babası olarak selamlanan ve kitlelerin kurtarıcısı diye kutlanan Rousseau’nun ismi sıradanlaştı ama aynı şekilde yanlış yorumlanma riski de.”³⁴

Önemli bir Rousseau uzmanı olan R. A. Leigh, 1987 tarihli bir çalışmasında bu teze karşı çıkmış, Mornet ve McDonald’ın Rousseau’nun Devrim öncesindeki popülerliğini ölçme konusunda metodolojik hata yapmış olduklarını öne sürmüştür.³⁵ Dönemin önemli tarihçilerinden Norman Hampson ise önde gelen Fransız Devrimcilerinin her ne kadar birbiriyle çelişse de hem Montesquieu hem Rousseau’dan etkilendiklerini ortaya koymuştur.³⁶ Rousseau’nun Fransız Devrimindeki rolüne dair bu uzun tartışma günümüze kadar gelmiştir.³⁷

Bu tartışmanın ayrıntılarına girmek gereksiz ama şu noktayı hatırlatmakta fayda var. Rousseau’nun Fransız Devrimi ile fikrîsel ilişkisi görüldüğü gibi tartışmasız bir gerçek değilken, Türkiye Cumhuriyeti rejimine etkisini tartışmasız bir gerçekmiş gibi ele almak oldukça tartışmalı bir yaklaşım olacaktır. Fransız Devrimcileri veya Jakobenler Rousseau’dan etkilenmiş olduklarını dile getirmiş olabilirler; ancak bu durum tek başına Rousseau’nun fikirlerinin onlarınkilerle örtüştüğünü ve Jakobenlerin hareketlerinin onun düşüncelerinden doğduğunu göstermez.

Nitekim, bu konunun uzmanlarından François Furet, Devrimcilerin *TS*’ye sadık kalmamış olduklarını dile getirir. Devrimcilerin kurdukları temsile dayalı hükümet Rousseau’nun “genel irade” temsil edilemez fikrine taban tabana

³² Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, s. 171.

³³ Bkz. McDonald, *Rousseau and the French Revolution*.

³⁴ Falaky, “Reverse Revolution,” s. 84.

³⁵ Bkz. Leigh, *Unsolved Problems*. Bu tartışma için, bkz. McEachern, “The Bibliography of Jean-Jacques.”

³⁶ Hampson, *Will and Circumstance*.

³⁷ Bu konuya dair yakın zamandaki çalışmalar ve tartışmanın bir özeti için, bkz. Falaky, “Reverse Revolution”; Manin, “Rousseau”; “Rousseau and the French Revolution”; Jennings, *Revolution and the Republic*, s. 112-15; ve Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, s. 159-228.

zıttır. Emmanuel Joseph Sieyès'in (1748-1836) temsili hükümete dair düşünceleri Rousseau ve TS'nin ruhuna aykırıdır.³⁸ Furet, Devrimcilerin söylemlerini Rousseau'ya ve TS'ye dayandırma çabalarına rağmen bunun bir göz boyamadan öte bir şey olamayacağını ve nihai olarak Fransız Devriminde TS'den pek bir şey olmadığını ileri sürer.³⁹ Furet'e göre "Devrimde Rousseau'nun siyasal programı mevcut olmasa da, onun ruhunu mutlaka bulabiliriz, özellikle araştırmamızı *Toplumsal Sözleşme*'nin ötesine taşırsak."⁴⁰

Özetle, Rousseau'nun veya TS'nin fikirlerinin "otoriterliği" tarihsel etkisinin ötesinde, fikirlerinin zorunlu olarak şiddet ve otoriterliğe yol açacağını ve diğer meşru siyasi düzen alternatiflerinin benzeri problemlerden muaf olacağını göstermekle mümkün olabilir. Zira her siyasi düzen zorunlu olarak şiddet içerir. Bu şiddet bariz olabileceği gibi, dolaylı ve görünmez de. Nitekim, Rousseau'dan esinlenen Marksist eleştiri "liberal" düzenin mülkiyet ve üretim ilişkileri üzerinden dolaylı ve düzenli olarak şiddet ürettiğini savunur.

Rousseau'nun "otoriterliği" genellikle egemenlik kavramı ile yakından ilişkili olan genel irade kavramına dayandırılmaktadır. Önemli bir Rousseau yorumcusu olan Alfred Cobban'a göre, Rousseau'nun genel irade kavramının özgürlük karşıtı olduğu görüşü doğru değildir:

Genel iradeye Rousseau tarafından sınırsız egemenlik tanınmış olabilir; ancak onun anladığı şekliyle genel iradenin varlığı ve dolayısıyla egemenliğin meşru uygulaması sadece tüm halkın iradelerini temsili bir sistem olmaksızın ifade edecekleri küçük bir devlet ve yasama gücünü halkın eline veren bir anayasa gerektirmekle kalmaz; aynı zamanda halkın sürekli olarak sadece ortak iyiyi arzu etmesini; ve bununla beraber bu arzuyu pratiğe dökmeyi bilecek kadar da aydınlanmış olmasını gerektirir. Ütopyalar ülkesinde olabiliriz; ancak Rousseau'nun popüler yorumu olan devlet mutlakiyetinden kesinlikle çok uzağız.⁴¹

Rousseau'nun "kuvvetler ayrılığı" ilkesine karşı olduğu da otoriterliğine kanıt olarak kullanılır:

Rousseau'ya liberal açıdan yöneltilen eleştirilerin genellikle bir dayanağı olarak ortaya konan bu kanaatin Rousseau'da karşılığı olduğu o kadar açık değildir. Rousseau'nun liberal eleştirmenleri siyasi özgürlüğün teminatı olarak gördükleri "kuvvetler ayrılığı" ilkesinin Rousseau'da olmamasını, onun despotik bir sistemi arzuladığı şeklinde yorumlamalarına yol açmıştır. Bu kanaatin temelinde Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme* . . . eserinin ikinci kitabının ikinci bölümünde bahsettiği egemenliğin bölünmezliği düşüncesi vardır.⁴²

Ancak Rousseau'nun "kuvvetler ayrılığını" reddedip, "kuvvetler birliğini" savunduğu tartışmalı bir konudur: "Karl Popper'in çoğunluğun sınırsız

³⁸ Furet, "Rousseau and the French Revolution," s. 173-78.

³⁹ A.g.e., s. 176, 178.

⁴⁰ Benzer bir görüş için, bkz. Manin, "Rousseau," s. 837-42.

⁴¹ Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 133.

⁴² A.g.e., s. 104.

yönetiminin savunucusu diye kınadığı düşünür aslında bir çeşit güçler dengesini savunmuştu.”⁴³ Her iki eleştiriyi de aşağıda daha detaylı ele alacağız.

3. Rousseau ve Türkiye

Yukarı da değindiğimiz gibi Rousseau Türkiye gündemine on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Tanzimat Devrinde girmiştir. Ziya Paşa (1825-80), İbrahim Şinasi (1826-71), Namık Kemal (1840-1888), Ahmet Mithat Efendi (1844-1912) ve Ebüziyya Tevfik (1849-1913) gibi yazarlar Rousseau'nun muhtelif eserlerini okumuş, Türkçeye çevirmiş ve çıkardıkları dergilerde yayınlamışlardır. Bu yazarlardan özellikle Ziya Paşa ve Ebüziyya Tevfik'in çeviri çalışmaları dikkate değerdir.

Rousseau'nun özellikle egemenliğin tek meşru kaynağının halk olabileceği fikri, Yeni Osmanlılar grubunun önde gelen ismi Namık Kemal üzerinde etkili olmuştur.⁴⁴ Nitekim, Namık Kemal'in *TS*'nin *Şerâit-i İçtimâiye* adı altında yarım kalmış ve basılmamış bir çevirisi olduğu söylenir; ancak bu iddiayı doğrulayacak bir kayıt mevcut değildir.⁴⁵ Ahmet Mithat Efendi'nin de *İttihad* gazetesinde kısmen yayınlanmış bir *TS* çevirisi olmuştur.⁴⁶ *TS*'nin Osmanlı döneminde ilk kapsamlı çevirisi 1913'de yayınlanmıştır.⁴⁷

Yeni Osmanlılar üzerinde önemli bir çalışması olan Şerif Mardin, halk egemenliği fikri dışında Namık Kemal'in en çok üzerinde durduğu konunun kuvvetler ayrılığı olduğunu; ancak bu fikrin Rousseau'dan ziyade Montesquieu'dan alınmış olduğunu belirtir.⁴⁸ Bu iddia başka yazarlar tarafından da öne sürülmüştür.⁴⁹ Ancak bu tartışmalı bir iddiadır; zira bu iddia Rousseau'nun kuvvetler ayrılığını reddettiği varsayımına dayanır.

Namık Kemal bu konudaki fikirlerini Ziya Paşa ile Londra'da sürgünde iken bir süre beraber çıkarmış oldukları *Hürriyet* gazetesinin 20 Haziran 1868 tarihli dördüncü sayısında yayınlanan “Wa-shawirhum fi'l-'amr” (Onlarla meşveret et) adlı makalesinde öne sürmüştür.⁵⁰ Bu makalede Namık Kemal şöyle

⁴³ Qvortrup, *Political Philosophy of Jean-Jacques*, s. 61.

⁴⁴ Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 332. Farklı kanallardan beslenen Namık Kemal'in düşüncesi yer yer tutarsızlıklar da barındıran eklektik bir yapı gösterir. Namık Kemal özellikle İslam geleneği ve kaynakları ile Batı siyaset düşüncesini bağdaştırmaya çalışmıştır (a.g.e., s. 317-19).

⁴⁵ Bu iddianın kaynağı olan Ebüziyya Tevfik, Namık Kemal'in Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu* eserini de *Ruh-uş-şerayi* adıyla çevirmiş olduğunu belirtir; ancak her iki iddiayı da doğrulayacak bir kayıt yoktur. Bkz. Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, s. 241, 265. Namık Kemal'in *Kanunların Ruhu* eserini çevirmiş ve 1863'de *Mir'at* gazetesinde yayınlamaya başlamış olduğu fikri oldukça yaygındır; bkz. Lewis, s. 142. Diğer taraftan, Namık Kemal uzmanlarından Fevziye A. Tansel'in Namık Kemal üzerine yazmış olduğu *Encyclopaedia of Islam* makalesinde böyle bir çeviriden bahis yoktur; bkz. Tansel, “Kemal, Mehmed, Namık”

⁴⁶ Doğan and Sadoğlu, “Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algısı,” s. 206.

⁴⁷ Bkz. Ruso, *Mukavele-i içtimâiyye*. Çevirmen ismini belirtmemiş, Hariciye'den emekli bir kişi olarak kendini tanıtmıştır.

⁴⁸ A.g.e., s. 334.

⁴⁹ Bkz. Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin*, s. 35; Doğan and Sadoğlu, “Osmanlı Aydınlarının Rousseau Algısı,” s. 209.

⁵⁰ Makalenin başlığı *Kuran-ı Kerim*'de Al-i İmran sûresinin 159. âyeti ve Talâk sûresinin 6. âyetinde geçmektedir.

der: “Hükûmeti o daire-i âdilde tutmak için iki esaslı çare vardır . . . İkincisi usûl-i meşverettir ki kudret-i teşrî’i erbâb-ı hükûmetten almaktır. Devlet bir şahs-i manevîdir; kanun yapmak onun iradesi, icrâ etmek e’âli hükümdedir. Bunların ikisi bir elde oldukça harekât-ı hükûmet hiçbir vakit ihtiyâr-ı mutlakta kurtulamaz.”⁵¹ Hem Birand hem Mardin bu makaleye ve özellikle bu cümlelere işaret ederek, Namık Kemal’in bu ifadelerinde Montesquieu etkisi bulurlar.⁵²

Namık Kemal, her ne kadar Montesquieu okumuş, ondan çeviri yapmış ve düşünsel açıdan etkilenmiş olsa da, bu bağlamda onun ismini anmamıştır.⁵³ Bu ifadeler, Montesquieu’nün İngiliz devlet düzenini tasvir ederken kullandığı yasama ve yürütme ayrımını andırır da, Rousseau’nun *TS*’de kullandığı ifadeler daha yakındır.⁵⁴ Namık Kemal’in kullandığı “irade” ve “e’âli” sözcükleri ve bunları sırasıyla kanun yapımı ve kanunların icrası ile ilişkilendirmesi, bu ifadelerin Montesquieu’den çok *TS*’den esinlendiği izlenimini vermektedir.⁵⁵ Bunun bir göstergesi de hem Namık Kemal’in Rousseau gibi hükümet yani icra organının istibdatına karşı çıkmasıdır. Montesquieu ise yasamanın yürütme tarafından dengelenmesine daha çok önemser. Montesquieu, yürütmeyi “kutsal” addederken, Rousseau Egemeni veya yasama işlevini, vatandaşı ve kanunları “kutsal” diye niteler (II 4 [9], III 14 [1]; IV 6 [3]).⁵⁶

Yukarıdaki alımta “devlet” kavramı için kullanılan “manevi şahıs” ifadesi, Batı siyaset felsefesi geleneğinde Rousseau’dan önce kullanılmış olsa da, bu ifadenin Fransızca karşılığı olan *corps moral* ve *personne morale* tabirleri Rousseau ile yaygınlık kazanmıştır. Bu tabirler *TS*’de bol bol geçmektedir.⁵⁷ Buna karşın, Montesquieu’nun *L’Esprit des Lois* (1748) eserinde böyle bir

⁵¹ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 423. Namık Kemal bu meseleye *Hürriyet* gazetesinde yayınladığı ilk makalesinde de değinmiştir: “Hakkı nezaret usulü meşveretle olur. Çünkü, hükümetin borcu, kanun tahtında hareket etmektir. Kanun ise icrasına memur olanlardan başka bir fırkanın elinde tanzim edilmeli ve halkın kabulüne mazhar olmalıdır ki makrunu adil olsun.” Bkz. Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin*, s. 35.

⁵² A.y.; Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, s. 333-34.

⁵³ Tanpınar, Namık Kemal’in 1862’de bir kısmını çevirdiği ve *Mir’at* gazetesinde yayınladığı Montesquieu’nün Roma tarihi üzerine makalesinden söz eder ama Ebüziyya Tevfik’in bahsettiği *Kanunların Ruhu* çevirisi *Ruh-uş-şerayi*’den söz etmez; bkz. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 342; Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi*, s. 6, 33-34.

⁵⁴ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, s. 157.

⁵⁵ Rousseau, iradeyi (*volonté*) egemenlik ve kanun yapımı ile ilişkilendirip, bunun icrasını *acte de magistrature* (hükümet eylemi) veya *décret* (hüküm) diye niteler (II 2 [1] ve II 6 [8]). Bu ayrımın felsefi temeli *droit* (hak) ve *fait* (vakıa) arasındaki farktır (III 1 [16]). Bunlardan birincisi her zaman geneli (*général*) ilgilendirmek, ikincisi tikele (*particulier*) yönelmek durumundadır (III 1 [3]).

⁵⁶ Bkz. Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, s. 161-62. Örneğin, Montesquieu’da yasama organı yürütme organı tarafından toplantıya çağrılmadan toplanamaz iken, Rousseau bunun tam aksini söyler (III 18 [5]). Ayrıca bkz. Zeitlin, *Rulers and Ruled*, s. 145.

⁵⁷ Bu ifadelerin *TS*’de geçtiği yerler şunlardır: I 6 [10], I 7 [7], II 4 [1], II 5 [4], III 1 [17], III 5 [1], III 6 [1]. Ayrıca bkz. Sparkes, *Talking Politics*, s. 179. Sparkes’in belirttiği gibi Rousseau’nun bu tabirlere yüklediği anlamı “tüzel kişilik” (*legal personality*) olarak düşünmek mümkündür. Rousseau ayrıca *personne publique* (kamusal kişilik) tabirini de kullanır (I 6 [10], II 4 [2], III 1 [4], III 8 [2]).

ifadeye rastlanmaz. Nitekim, “manevi şahıs” ifadesindeki Rousseau göndermesini başka akademisyenler yakalamıştır.⁵⁸

Rousseau’nun Namık Kemal’in düşüncesindeki izdüşümü “manevi şahıs” tabirinde olduğu gibi, öncesinde ve ardından gelen cümleler için de geçerlidir. Bir sonraki bölümde daha detaylı ele alacağımız bu mesele için şimdilik şu kadarını söylemekle yetinelim. Rousseau, yasama ve yürütme erkleri ve işlevleri arasında önemli bir ayırım yapar ve bu ayırımın, Namık Kemal’in de dikkat çektiği gibi, meşru ve adil bir düzenin en önemli unsuru olduğunu söyler (III 1 [3]). Bunun gerektiği gibi anlaşılmasını manidardır; zira Rousseau bu pasajın hemen öncesinde okuyucuyu uyarma ihtiyacı hissetmiştir: “Okuyucuyu uyarıyorum; bu bölüm dikkatle okunmalıdır. Dikkat göstermeye niyeti olmayanlara anlaşılabilir olma sanatına sahip değilim” (III 1 [1]).

Birçok Türkiyeli akademisyen, Rousseau’nun kuvvetler birliğini savunduğu ve kuvvetler ayrılığını reddettiği şeklindeki görüşünü sorgusuz sualsiz kabul ettikleri için bu sonuca ulaşır. Hâlbuki, Rousseau’nun kuvvetler ayrılığını reddettiği görüşü Türkiye bağlamında yaygın olsa da doğruluğu tartışmalı bir ön kabuldür. Aşağıda daha detaylı göreceğimiz gibi Namık Kemal’in kuvvetler ayrılığını andıran yukarıdaki ifadeleri Montesquieu’dan ziyade Rousseau’dan kaynaklanmış olması daha muhtemeldir.

Türkiye bağlamında Rousseau’ya yönelik eleştirilerin tamamı daha önce yukarıda değindiğimiz Batılı düşünürlerce yapılmış eleştirilerin bir tekrardan ibarettir. Tek farkı Rousseau’nun hem ideolojik hem kurumsal açıdan Türkiye Cumhuriyetini de etkilemiş olduğu iddiasıdır. Türkiye içinden yöneltilen bu eleştirilerde hem Rousseau’nun hem Fransız Devrimi ve Jakobenzmin, Kemalizme ve dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti rejimine olan menfi etkisi vurgulanır.⁵⁹ Bu etkinin “milli irade,” “milli egemenlik,” “kuvvetler birliği” ve “çoğunlukçu demokrasi” gibi Rousseau kavramları üzerinden cereyan ettiği ve özellikle 1921 ve 1924 Anayasalarında bu etkinin görüldüğü iddia edilmektedir. Şimdi bu literatüre kısaca bir göz atalım.

Niyazi Öktem, 1921 Anayasasındaki kuvvetler birliği ilkesinin Rousseau’dan esinlenmiş olduğunu söyler.⁶⁰ “Rousseau’nun önerdiği kuvvetler birliği otoritesi ve totaliter devletlerle, bir devrim sonrası ve kurtuluş savaşlarında benimsenen bir anayasa rejimidir.”⁶¹ Öktem, Türkiye’de artık Rousseau yerine tüm demokratik rejimlerde kabul gören kuvvetler ayrılığı ilkesinin ve onu savunan John Locke’un model olarak benimsenmesi gerektiğini ekler.

Bülent Tanör’e göre de 1924 Anayasası’nın çoğunlukçu demokrasi anlayışı Rousseau’ya dayanmaktadır: “1924 Anayasası demokratik bir ruha sahip olmakla birlikte, demokrasinin *çoğulcu* (plüralist) ve *iktidarı bölüştürücü* seçeneğinden çok, *çoğunlukçu* ve *bütüncü* biçimine yatkındır. Kökü Rousseau’ya

⁵⁸ Bkz. Gencer, *İslam’da Modernleşme*, s. 645: “Rousseau okuyan Namık Kemal gibi genelde Frankofon Osmanlı ve Türkiye’de de manevî şahıs tabiri yerleşmiştir.” Gencer’in işaret ettiği gibi Rousseau’dan önce Hobbes’un *artificial person* (sunî şahıs) ve Pufendorf’un *persona moralis* (manevî şahıs) tabirleri mevcuttur ama bu tabirin yaygınlaşması Rousseau sayesinde olmuştur.

⁵⁹ Türkiye’de bu minvalde yapılmış çalışmaların bir özeti için, bkz. Akyol, *Atatürk’ün İhtilal Hukuku*, s. 47-57.

⁶⁰ Öktem, “Cumhuriyet, Demokrasi ve Laiklik.”

⁶¹ A.g.e., s. 422.

dayanan bu anlayışta, ulusal irade diye adlandırılan çoğunluk iradesi bölünmez, ‘yanılmaz’ niteliktedir ve kamunun iyiliğini dile getirir.”⁶² Bunun hemen ardından Tanör, “1924 Anayasası’nın neden böyle bir *çoğunlukçu demokrasi* anlayışına tutkunluk gösterdiği sorusu akla gelebilir” der ve bunun en başta gelen sebebinin “Türk hukuk dünyası üzerindeki Fransız anlayışının etkileri” olduğunu hatırlatır.

Hasan Bülent Kahraman da benzer görüşler dile getirir. Türkiye’de uygulamada olan siyasi düzenin “Rousseaucu bir genel irade modeli” veya anlayışına ve bunun bir parçası olduğu Fransız Aydınlanmasına dayandığını belirtir.⁶³ Liberal Locke’cu anlayışın dayandığı İskoç Aydınlanmasından farklı olarak,

Fransız Aydınlanmacı hareketi böyle bir liberal tasavvuru öngörmemektedir. Rousseau’nun en önemli temsilcisi olduğu Fransız sözleşmecî geleneği, tam tersine, insanların özgür doğduğundan ve her yerde zincire vurulduğundan söz ederek söze başlamakta ve özgürleşmenin tek yolu olarak *genel irade*’ye teslimiyeti öngörmektedir. Bu tanımla Rousseau, sözleşme geleneğinin Türk modernleşmesindeki cemaatçi-organik yapının kurucu ismi durumundadır. Öte yanda yer alan ve bu çerçeve içinde değerlendirilmesine imkan bulunmayan Montesquieu’nun *kuvvetler ayrılığı* gibi liberal bir yapının nüvesi sayılabilecek önermesinin de daha baştan reddedilmesi ve Türkiye’deki cumhuriyetçi modelin *kuvvetler birliği* temeline oturarak kurulması, toplum/topluluk-birey ikilemindeki konumu saptaması bakımından son derece önemlidir.⁶⁴

Leven Köker “tek parti halkçılığının cumhuriyetçilik ilkesiyle bir çelişki içinde bulunduğunu söylemek mümkün müdür?” diye sorar ve Rousseau’ya gönderme yaparak şöyle yanıtlar: “1930’larda formüle edilen ‘halk için halka rağmen’ düşüncesinin cumhuriyetçilikle çelişmesi, halkçılık ilkesi ‘millî irade’ ve ‘millî hâkimiyet’ gibi Rousseaucu kavramlarla tanımlanarak aşılma istenmiştir. . . . ‘millî irade’ kavramının kullanılmasına bakarak Kemalist millî devlet anlayışının Rousseaucu bir temele dayandığı söylenebilir.”⁶⁵

Leven Köker, halkçılık ilkesinin bu şekildeki yorumunun Rousseau’ya dayandığı görüşü için Mete Tunçay’a atıf yapar. Tunçay ilgili çalışmasında demokratik olmadığını söylediği Kemalist halkçılık ilkesinin Rousseau’dan esinlenmiş olduğunu belirtir ancak konusu gereği detaya girmez: “bu ilke [halkçılık] . . . kafa saymayı gerektiren bir halkçılık anlayışını, ‘millî irade’ ve ‘millî hakimiyet’ gibi Rousseaucu kavramlarla aşmak için kullanılmıştır.”⁶⁶

Şerif Mardin de Türkiye Cumhuriyeti rejimi üzerinde Rousseaucu bir etki olduğu görüşünü paylaşır:

Bu sürecin son adımı 1924 ve 1950 arasında iktidarda olan tek parti tarafından uygulamaya konan, ve 1924 Anayasasında taslak halinde mevcut olan, fikirlerdi; bunlar önceki devlet ideolojisi ile uyum içindeydiler ancak Rousseaucu-Jakoben ‘genel irade’ kavramını

⁶² Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 328.

⁶³ Kahraman, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi*, s. 47, 103, 161.

⁶⁴ A.g.e., s. 265-66.

⁶⁵ Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 149, 156.

⁶⁶ Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti*, s. 212.

devreye sokarak onu daha da radikalleştirmişlerdi. Bu Türkiye Cumhuriyetinin kurucularına Rousseau'nun kendisinin ifade etmiş olduğu otoriter teoriyi savunmalarına imkan verdi: "Her egemenlik eylemi, diğer bir deyişle genel iradenin her gerçek eylemi, tüm vatandaşları eşit derecede yükümlü kılar veya kayırır; böylelikle egemen sadece milleti tek vücut olarak bilir ve onu oluşturanlar arasında bir ayırım yapmaz."⁶⁷

Mardin *TS* (II 4 [8])'den yaptığı bu alıntıyı neden "otoriter" bulduğunu açıklamaz. Mardin'in bu alıntıya yüklediği anlamın ne denli doğru olduğunu aşağıda ele alacağız. Şimdilik Mardin'in bu alıntıyı bağlamından kopuk ele almış olduğunu tespit etmekle yetinelim. Mardin ayrıca Cumhuriyet üzerindeki Rousseaucu-Jakoben etkiye dair söylediklerine iliştiirdiği bir dipnotta yukarıda adı geçen Levent Köker'in *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (1990) eserine atıf yapar.

Rousseau'nun Türk siyasal sistemi üzerindeki etkisine dair yaygın görüş anayasa hukukçuları arasında da yaygındır. Kemal Gözler, Ergun Özbudun'un *Türk Anayasa Hukuku* (1986) kitabına dayanarak çoğulcu ve çoğunlukçu demokrasi kavramlarını açıklar ve 1924 Anayasasının demokrasi anlayışının bunlardan birincisine tekabül ettiğini ve köklerini Rousseau'nun genel irade görüşünden aldığını belirtir:

1924 Teşkilât-ı Esasîye Kanunu, "çoğulcu" değil, "çoğunlukçu" demokrasi anlayışına sahipti. . . . Köklerini Rousseau'nun genel irade görüşünden alan çoğunlukçu demokrasi anlayışı, çoğunluğun iradesinin, "genel irade" olduğunu, bu iradenin daima kamunun iyiliğine yöneldiği ve yanılmaz olduğunu kabul eder. Gerçekten de, çoğunluğun iradesi kamunun iyiliğine yöneliyorsa ve yanılmazsa, bu irade sınırlandırılmamalıdır. Çoğunluk ülkeyi istediği gibi yönetmelidir. Böyle bir anlayışta, çoğunluğun yönetme haklarını sınırlandıracak, azınlık haklarını koruyacak kurumlara gerek yoktur.⁶⁸

Gözler çoğulcu demokrasi kavramını Özbudun'a dayanarak şöyle açıklar:

Buna karşılık, "çoğulcu demokrasi anlayışı", temelde çoğunluğun yönetme hakkını inkâr etmemekle birlikte, bu hakkın sınırlandırılması gerekliliği üzerinde durur. Bu anlayışa göre, çoğunluğun yönetme hakkı mutlak değildir. Çoğunluğun yönetme hakkı azınlığın temel hakları ile sınırlıdır. Kamunun iyiliği, toplum içinde yapılan özgür tartışma ve pazarlıklardan doğar. Bugün azınlık olan bir görüş yarın çoğunluk haline gelebilir. Belirli bir tarihte çoğunluk olan grup, azınlığın çoğunluk olma hakkını yok etmemelidir. Dolayısıyla bu anlayışta çoğunluğun yönetme haklarını sınırlandıran tedbir ve kurumlara ihtiyaç vardır.

Gözler daha sonra 1924 Anayasasının çoğunlukçu demokrasi anlayışını benimsemiş olduğunu belirtir:

1924 Anayasası, bu demokrasi anlayışlarından "çoğunlukçu demokrasi anlayışını" benimsemiştir. Bunu, Anayasanın "hakimiyet bila kayd-ü-şart milletindir" (m.3) ve "Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin yegane ve hakikî mümessili olup millet namına hakk-ı

⁶⁷ Mardin, "Projects as Methodology," s. 60.

⁶⁸ Gözler, *Türk Anayasa Hukuku*, s. 71.

hakimiyeti istimal eder” (m.4) diyen hükümlerinden anlıyoruz. Egemenlik “kayıtsız, şartsız” Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kullanıldığına göre, Meclisin iradesi sınırsızdır. O halde Mecliste çoğunluğu elinde bulunduran parti veya grup istediğini yapmakta serbesttir.

Gözler bu demokrasi anlayışının azınlık hakları açısından sakıncalarını şu şekilde ifade eder:

1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanununda tanınan hak ve hürriyetlerin yargısal güvencelerinin olmaması, temel hak ve hürriyetlerin sınırlandırılmasının ölçütlerinin gösterilmemiş bulunması, keza bu dönemde bir Anayasa Mahkemesinin kurulmamış ve yargı bağımsızlığının tam anlamıyla sağlanamamış olması gibi hususlar da çoğunlukçu demokrasi anlayışının pekişmesine, azınlık haklarının korunamamasına yol açmıştır.⁶⁹

Bu fikirlerin asıl kaynağı olan Ergun Özbudun ise bir başka çalışmasında çoğunlukçu demokrasinin Rousseau ile bağlantısını kurar:

Bu çoğunlukçu demokrasi anlayışı, büyük ölçüde, J. J. Rousseau'nun toplum sözleşmesi ve genel irade teorilerinden kaynaklanmaktadır. Rousseau'ya göre bu sözleşme ile bireyler, tüm haklarıyla birlikte topluma (dolayısıyla da devlete) teslim olmaktadır. Böylece, toplumun genel iradesini temsil eden devlet, mutlak ve yanılmaz niteliktedir ve herhangi bir şekilde sınırlandırılması söz konusu olamaz. 1924 Anayasası, bu anlayışın tipik örneklerinden birini oluşturmaktadır.⁷⁰

Bunun ardından Özbudun, anayasa hukuk profesörü ve 17 Nisan 2012'de Anayasa Mahkemesi üyeliğine atanan Zühtü Arslan'ın *Anayasa Teorisi* (2005) kitabından isabetli bulduğu şu alıntıyı yapar:

Rousseau'nun ‘genel irade anlayışı, bu anayasaya ruhunu vermekle kalmamakta, Türk modernleşmesindeki ve anayasacılığındaki çok belirgin otoriter siyasal damarın da özünü teşkil etmektedir. Rousseaucu bu damar, ilan edilmemiş resmi ideoloji olarak da nitelendirilebilecek olan korporatizmle kolayca eklemlenerek, liberal demokrasinin önündeki en önemli düşünsel engeli teşkil etmektedir . . . Kısaca, bu anayasanın düşünsel temellerinden biri solidarizm, diğeri de Rousseau'nun ‘genel irade’ fikridir.⁷¹

Özbudun, savunduğu çoğulcu demokrasinin çoğunlukçu demokrasiden farkını şöyle açıklar: “Çoğulcu demokrasi anlayışı, elbette çoğunluğun yönetme hakkını kabul etmekle beraber, onu, azınlık haklarını güvence altına alan çeşitli fren ve denge mekanizmalarıyla sınırlandırmaya çalışmaktadır.”⁷²

Zühtü Arslan'ın bu kitabındaki görüşleri daha önce yayınlamış olduğu bir makalede yer almaktadır. Arslan bu makalesinde Rousseau'nun “otoriter” yorumunu savunur ve Rousseau'nun Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisinin temelini oluşturduğunu iddia eder. Bununla da kalmaz Rousseaucu

⁶⁹ Alıntının aslı için, bkz. Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, s. 33-35.

⁷⁰ Özbudun, *1924 Anayasası*, s. 80.

⁷¹ Alıntının aslı için, bkz. Arslan, *Anayasa Teorisi*, s. 135-36.

⁷² Özbudun, *1924 Anayasası*, s. 81.

siyasal geleneğin Carl Schmitt'e dayanan "dost-düşman" siyasetinin günümüz dünyasında hakimiyetini kolaylaştırıp beslediğini iddia eder.⁷³ Arslan'ın temel argümanı kendisinin belirttiği gibi Özbudun'dan yaptığı bir alıntıdır.⁷⁴ Arslan da 1924 Anayasasının çoğunlukçu demokrasi anlayışının köklerinin Rousseau'ya dayandığını iddia edip, destek olarak Özbudun ve Tanör'e referans vermektedir.

Arslan, Rousseau eleştirisini öncelikle Benjamin Constant'a ve kısmen de Isaiah Berlin'e dayandırmıştır. Arslan'ın Rousseau eleştirisinin nasıl selektif olduğuna iki örnek vermekle yetinelim. Arslan otoriter Rousseau yorumunu desteklemek üzere birçok çağdaş yazarın negatif görüşlerine referans verir. Bu referanslardan birisi de yukarıda alıntı yaptığımız Alfred Cobban'a verilmiştir: "Kısaca, 'Devletçiliğin İncili' olarak kabul edilen Toplumsal Sözleşmenin yazarı . . ." ⁷⁵ "Devletçiliğin İncili" tabirine düşülmüş dipnotta Cobban vardır. Cobban'ı okumamış bir okuyucu doğal olarak Cobban'ın da *TS*'yi devletçi yorumladığını zannedecektir.

Hâlbuki Cobban bunun tam tersini düşünmektedir. Cümlelerin tümü asıl metinde şöyledir: "This is the reason why in the *Contrat social*, so often taken as the very gospel of *étatisme*, is to be found a paean to the cause of liberty which on any such interpretation of the work is quite inexplicable."⁷⁶ Bu cümleden de anlaşılacağı üzere Cobban, *TS*'nin "Devletçiliğin İncili" şeklinde yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Yazısında sık sık Rousseau'nun genel iradesinin mutlak ve sınırsız olduğuna dikkat çeken Arslan sadece bir dipnotta "Rousseau'da egemenliğin mutlak değil, sınırlı olduğu yönündeki argümanlar" olduğunu belirtip başka bir açıklama yapmadan iki referans vermekle yetinir.⁷⁷

Son bir örnek olarak bu konuda yapılmış bir başka çalışmaya bakalım: "Özetlemek gerekirse Rousseau'nun kuramından etkilenecek ortaya çıkan çoğunlukçu demokrasi anlayışının Türk Anayasalarında açık etkisi olduğu görülmektedir."⁷⁸ Ancak bu cümleye şu dipnot düşülmüştür:

Aslında 1921 ve 1924 Anayasalarında tüm özellikleriyle Rousseau'nun öngördüğü biçimde bir demokrasi modelinin var olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Rousseau'da aslında milletvekillerinin halkın temsilcileri olarak bulunmaması gerekir. . . . Bu nokta dikkate alındığında 1921 ve 1924 Anayasalarında Rousseau'nun kuramından bu bağlamda bir sapmanın olduğu görülür.⁷⁹

Rousseau'nun *TS*'si dikkatlice okunduğunda bu dipnotta bahsedilen sapmaların bir değil birçok olduğu görülecektir. Bu örneklerden Türk siyasal sisteminde Rousseau'nun izlerini bulanların Rousseau'yu ve onun otoriter yorumuna itiraz eden geniş akademik literatürü pek iyi bilmedikleri anlaşılmaktadır.

⁷³ Arslan, *Anayasa Teorisi*, s. 132.

⁷⁴ A.g.e., s. 135.

⁷⁵ A.g.e., s. 146.

⁷⁶ Cobban, *Rousseau and the Modern State*, s. 117.

⁷⁷ Arslan, *Anayasa Teorisi*, s. 147.

⁷⁸ Hakyemez, "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı," s. 88.

⁷⁹ A.y.

4. Rousseau'da Egemenlik ve Genel İrade Kavramları

Kuvvetler ayrılığını siyasi bir rejimde siyasi özgürlüğün ve ortak kamusal faydanın sağlanması ve devlet işlerinin etkin bir şekilde yerine getirilmesi adına, yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrı kurumlar ve şahıslar eliyle yürütülmesi gerektiği görüşünü içeren siyasi ve normatif ilke ve buna dayanan siyasi doktrin olarak özetleyebiliriz.⁸⁰ Kuvvetler ayrılığı ilkesine dayanan bir rejimde devletin bütünlüğü kurumlar arasında oluşturulacak denetim ve denge mekanizması (*checks and balances*) ile sağlanır. Teorik arka planı Aristoteles'e kadar uzanan ve Orta Çağın sonlarına doğru Padovalı Marsilius tarafından canlandırılan bu düşünce, daha bilindik haliyle 17. ve 18. yüzyıllarda Locke ve Montesquieu başta olmak üzere Avrupalı düşünürler tarafından geliştirilmiştir.⁸¹ En erken ve en yetkin pratik karşılığını da 18. yüzyılın sonlarında Amerikan başkanlık sisteminde bulmuştur.

Kuvvetler ayrılığının alternatifi ise kuvvetler birliği olarak bilinir. Burada asıl mesele yürütme ile yasama arasında olan ilişkidir zira yargı her iki sistemde de büyük ölçüde bağımsız olmalıdır.⁸² Kuvvetler birliği ilkesi yürütme organının yani hükümetin yasama organı olan parlamentonun içinden çıkması ve onun bir parçası olmaya devam etmesi, parlamento tarafından düzenli veya düzensiz aralıklarla denetime tabi tutulması ve görevde kalabilmesi için parlamentonun güvenini devam ettirmesi gibi uygulamalarda karşılık bulur. Bu ilkenin temelinde halkın iradesine dayanan parlamentonun üstünlüğü veya egemenliği düşüncesi yatar.

Kanunların Ruhu (1748) adlı eserinde Montesquieu İngiliz siyasi sistemini kuvvetler ayrılığının en mükemmel örneği olarak göstermişse de, aslında bu görüşün doğruluğu sorgulanmıştır. 19. yüzyıl İngiliz düşünürü Walter Bagehot, örneğin, bunun tam aksi bir görüş belirtmiştir: "İngiliz Anayasasının verimli sırrı sıkı bir birlik, yani yürütme ve yasama ve erklerinin neredeyse tamamen birleşimi [*fusion*], olarak tarif edilebilir."⁸³ Bagehot iki devlet organı arasında bağlantının "yürütme organı olarak yasama organı içinden seçilen komite" diye tanımladığı "kabine" tarafından sağlandığını hatırlar.⁸⁴ Günümüzde "parlamentar sistem" olarak bilinen bu devlet düzenini Bagehot "kabine hükümeti/yönetimi" (*cabinet government*) diye adlandırmıştır: "yasama ve yürütme erklerinin bağımsızlığı başkanlık yönetimine özgü bir özellikse, bunların birleşimi de kabine yönetiminin belirli ilkesidir."⁸⁵ Bagehot'un analizine rağmen İngiliz sisteminde ve genel olarak parlamenter sistemlerde kuvvetler birliği mutlak değil görecedir. Dolayısıyla görece bir kuvvetler birliğinden ve aynı şekilde görece bir kuvvetler ayrılığından söz etmek mümkündür.⁸⁶

Bu sistem anayasa hukuğunda "yumuşak kuvvetler ayrılığı" olarak ifade edilir. Aslında hem bu sistemde hem de "sert kuvvetler ayrılığı"nın uygulandığı başkanlık sistemlerinde muhtelif denetim ve denge mekanizmaları (*checks and*

⁸⁰ Gwyn, "The Separation of Powers."

⁸¹ Vile, *Constitutionalism*, s. 23-192.

⁸² Gwyn, "The Separation of Powers," s. 74.

⁸³ Bagehot, *The English Constitution*, s. 8-9.

⁸⁴ A.g.e., s. 9.

⁸⁵ A.g.e., s. 12.

⁸⁶ Gwyn, "The Separation of Powers," s. 75-6, 78-81, 84.

balances) ile kuvvetlerin birbirlerinin fonksiyonlarına müdahale edebilmekte oluşu dikkate alındığında mutlak bir kuvvetler ayrılığından söz etmenin yanıltıcı olduğu kabul edilecektir.⁸⁷ Dolayısıyla partikte işleme zor olan, tarihte çok kısa süreli örnekleri görülen ve kuvvetler birliğine dayanan “meclis hükümeti” modelini bir kenara bırakacak olursak, tartışılması gereken konu kuvvetlerin mutlak olarak ayrılması veya birleştirilmesi değil, bunların hangi şekillerde ayrı tutulup hangi şekillerde ortak hareket etmesi gerektiği ve kullanılması gereken denetim mekanizmalarıdır.⁸⁸ Meseleye bu açıdan yaklaşıldığı takdirde Rousseau’nun siyasi görüşlerinin bu tartışmada yer bulacağı şüphesizdir.

Kuvvetler ayrılığı ve birliği kavramlarının Rousseau’nun düşüncesindeki yerini tartışmaya başlamadan önce Rousseau’nun bizzat bu terimleri kullanmamış olduğunu belirtmek gerekir. Buna karşın, Rousseau’nun kullandığı egemenlik için ifade ettiği görüşler özellikle Türkiye’de kuvvetler birliği kavramı çerçevesinde yorumlanmıştır.

Rousseau’nun kuvvetler birliğini savunduğunu öne sürenler genellikle onun yasama ve yürütme arasında hem işlevsel hem kurumsal açıdan yaptığı ayrımı ya göz ardı ederler veya bu ayrıma gereken önemi vermezler. Rousseau’nun egemenliğe atfettiği “devredilemez” ve “bölünemez” olma nitelikleri kuvvetler birliğini savunduğu görüşüne meydan vermiştir. Örneğin, Mete Tunçay Rousseau’nun yasama ve yürütme arasında yaptığı ayrımın farkındadır ama bunun kuvvetler ayrılığı olarak yorumlanamayacağını düşünür:

Rousseau’da yasama, yürütme ve yargılama işlevlerini ayrı ayrı organlar kullanacak olsa da . . . halk egemenliğinin bölünmezliği inancından ötürü, bütün bunlar o egemenliğe tümüyle uyruktur ve kuvvetler arasında bir ayrılık ya da denge olması söz konusu bile değildir.⁸⁹

Tunçay’ın bu yorumu doğru sayılamaz; zira Rousseau, sadece yasama ve yürütme işlev ve organlarını ayırmakla kalmaz, bunları ayrı kuvvetler olarak niteler. Bununla da kalmaz halkın hem “yasama” hem de “egemen” rolleri açısından yürütme faaliyetinden uzak durması gerektiğinin altını çizer (III 1 [2-3]). Bu sebeptendir ki katılımcı veya doğrudan demokrasi taraftarı diye algılanan Rousseau, demokrasiyi “mükemmel” bir rejim ama tam da bu nedenle toplumsal gerçeklere aykırı görür: “Tanrılardan oluşan bir halk olsaydı, kendilerini demokratik olarak yönetirlerdi. Bu denli mükemmel bir hükümet insan için uygun değildir” (III 4 [8]). Rousseau’nun demokralığı yürütme değil yasama organı ve işlevi için geçerlidir. Yürütme işlevini yerine getirecek en iyi hükümet modeli, liyakat göz önüne alınarak halk tarafından seçilen bir grup idaresi yani seçilmiş aristokrasidir (III 5 [4-5]). “Cumhuriyet” ise genel iradeye dayanan veya kanunla yönetilen devlettir (II 6 [9]).

Yürütme organının yani hükümetin egemene yani halka tabi olması Tunçay’ın ima ettiği gibi kuvvetler ayrılığını yadsımaz. Bu hiyerarşik ilişki pratikte bazı farklılıklar gösterse de, modern çağda normatif açıdan her

⁸⁷ Bkz. Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, s. 180-81.

⁸⁸ Türkiye’de Anayasa Hukuk kitaplarında, tarihsel nedenlerden ötürü, kuvvetler birliğinin en belirgin örneği olarak sıkça bahsi geçen “meclis hükümeti” modeline, Batı’da bu konuda yapılmış çalışmalarda pek değinilmez; zira bu tarihsel açıdan istisnai ve pratikte de uzun süreli veya olması gerektiği gibi işleyememiş bir hükümet sistemidir.

⁸⁹ Bkz. Tunçay, *Eleştirel Tarih Yazıları*, s. 167-68.

demokratik meşru devletin temel prensibi olarak kabul görmüştür. Bu hem Rousseau'da böyledir, hem de yumuşak kuvvetler ayrılığının uygulandığı parlamenter sistemlerde. Başkanlık sistemi biraz farklı da olsa, prensip olarak bu sistemde de yürütme organı kendi başına egemen değil, egemenin yani halkın temsilcisidir. Egemen ile hükümet arasında bu hiyerarşik ilişki, özellikle modern çağda, kaçınılmazdır; zira egemenliğin tüm halka dayanmadığı bir rejim genellikle bir azınlığa dayanır ki böyle bir rejimin meşrutiyeti tartışmaya açıktır.

Rousseau'nun yasama ve yürütme arasında yaptığı ayrım dikkate alındığında, öne sürdüğü siyasal düzenin yasama ve yürütme ilişkileri açısından parlamenter sistemden pek bir farkı yoktur.⁹⁰ Önemli bir fark, Rousseau'da hükümetin yasama veya egemen tarafından tek taraflı olarak sıkı bir şekilde kontrol edilmesi ve gerektiğinde sınırlandırıp, değiştirilebilecek olmasıdır (III 1 [6]). Yani, Rousseau'da, parlamenter sistemlerin aksine, hükümetin yasamayı veya egemeni fesih yetkisi yoktur. Ancak böyle bir yetkinin veya yürütme ve yasama kuvvetleri arasında bir dengenin olmaması siyasal “özgürlük” karşılığı olarak yorumlanmamalıdır; zira Rousseau yürütmeyi yasama veya egemene tabi kılmak ile bunun tam tersini amaçlar.

Rousseau'nun amacı, yürütmenin elinde tuttuğu zor kullanım yöntemlerine dayanarak keyfi bir şekilde yasama veya egemeni tahakküm altına almasını engellemektir (III 10, III 18). Parlamenter sistemlerde uygulanan fesih yetkisinin amacı ise siyasal özgürlüğü temin etmeye değil siyasal istikrarsızlığı önlemeye yöneliktir. Bu “fesih” farkı bir kenara bırakıldığında, Rousseau'nun yasama ve yürütme arasındaki ilişkileri kurgulama biçimi ile parlamenter düzende uygulanan yumuşak kuvvetler ayrılığı arasında çok büyük bir fark kalmaz. Parlamenter düzenin “temsili sistem”e dayanması ve Rousseau'nun bunu *TS*'de reddetmesinin ise bu açıdan bir önemi yoktur; zira burada söz konusu olan egemenliğin kullanım biçiminden ziyade, yasama ve yürütme arasındaki ilişkinin mahiyetidir.⁹¹

Rousseau, yasama ve yürütme arasındaki ayrımı *TS*'nin birçok pasajında ele almıştır. Bu ayrımın en belirgin olarak ifade edildiği yerler şunlardır: III 1 [2-4], III 4 [1-2], III 16 [1]. Bu paragraflarda Rousseau kısaca şunları söyler: Her özgür insan edimi, iki unsurun bileşimi sonucunda meydana gelir. Birisi neyin yapılacağına karar veren manevi (*moral*) etken, yani irade; diğeri bu iradeyi gerçekleştiren fiziksel kuvvet/güçtür (*force/puissance*). Rousseau'nun egemen ve hükümet arasında ve aynı şekilde yasama erki ile

⁹⁰ Bunun bir göstergesi Rousseau'nun kuvvetler ayrılığı ile yakından ilintili olan “karma hükümetler” konusunu tartışırken, İngiliz siyasal sisteminden olumlu bir örnek olarak bahsetmesidir (III 7 [2]).

⁹¹ *TS*'de Rousseau özel veya genel iradenin başkasına transfer edilemeyeceğinden yola çıkarak, bir meclisin halkın iradesini temsil etme fikrini normatif açıdan reddeder (II 1 [2] ve III 15). Rousseau, *Polonya Hükümeti Üzerinde Düşünceler* (1771) ve yarım kalmış *Korsika için Anayasal Proje* (1765) eserlerinde ise temsili meclise yer açmıştır. Yine de bu eserlerinde Rousseau halk ile vekilleri arasında kanun yapımına dair yakın bir ilişkiyi gerekli kılmıştır. Meclis vekilleri temsilciden ziyade “delege” statüsündedir. Bunu *TS* ile bir çelişki olarak yorumlamamak gerekir; zira bu eserlerinde söz konusu olan bu ülkelerdeki siyasi yapının mevcut koşullarından kaynaklanan kısıtları çerçevesinde daha iyiye doğru yeniden yapılandırılmasıdır. *TS*'de ise insan doğasının “realite”si göz ardı edilmeden, meşru bir devlet yapısının normatif kurgusu söz konusudur.

yürütme erki arasında yaptığı ayırım, irade ve kuvvet arasındaki bu temel ayırma dayanmaktadır.

Bu ayırım ampirik olduğu kadar normatiftir de: “Orada [siyasi vücutta: *corps politique*] bu ikisinin bileşimi olmadan ne bir şey yapılabilir ne de yapılmalıdır” (III 1 [2]). Görüldüğü üzere, Rousseau siyasi vücuda hayat veren ve onu harekete geçiren olmak üzere, iki farklı unsur ön görmekte ve bunların birbirinden ayrı tutulması gerektiğinin altını çizmektedir.

Aksi takdirde, neyin kanun, neyin olmadığının belli olamayacağını ve bunun da siyasi birlikteliğin bozulmasına ve nihai olarak da sona ermesine sebep olacağını söyler (III 16 [1]). Rousseau, genel iradeden kaynaklanan kanunun nesnesinin de genel olması gerektiğini söyler ve kanunun belirli veya tikel (*particulier*) bir objeyi hedef alan icra faaliyetinden farkını şöyle anlatır: “Belirli bir objeyi (*un objet particulier*) hedef alan emir, egemen tarafından verilmiş olsa bile, kanun değil hükümdür; egemenlik de değil idari (*magistrature*) tasarruftur” (II 6 [9]). Genel iradeden kaynaklanan ve geneli ilgilendiren kanun ile, tikel bir iradeden kaynaklanan ve tikeli ilgilendiren hüküm arasındaki bu ayırım, hükümetin hukuğa uygun hareket etmesini gerekli kılmakla kalmaz, idarenin hukuk devletini ortadan kaldırma veya aşındırma riskine karşı onu koruma altına almaya çalışır.⁹²

Rousseau’nun egemen ile hükümet veya yasama ile yürütme arasında yaptığı bu ayırım, birçok yorumcu tarafından bir çeşit kuvvetler ayrılığı olarak yorumlanmıştır. Örneğin, bir yorumcu şöyle der: “Rousseau’da kuvvetler ayrılığının bir yorumu mevcuttur ancak bu egemenliğin taksimi anlamına gelmez.”⁹³ Bir başkası da şöyle der: “Rousseau kuvvetler ayrılığını arka kapıdan kabul eder; ancak bu probleme dair önceki tüm tartışmaları ‘yürütmenin’ düzenlenmesi olarak ele almıştır.”⁹⁴

Peki o zaman Rousseau’nun “kuvvetler birliğini” savunduğu görüşünün dayanağı nedir? Böyle bir kanaatin çıkış sebebi Rousseau’nun hükümet ve egemen hakkındaki söylediklerinden ziyade, egemenlik hakkında söylediklerinin dikkate alınmış olmasıdır. Özellikle, egemenliği “bölünemez” diye nitelenmesi kuvvetler birliğini savunduğu şekilde algılanmıştır (II 2 [2]). “Egemen otorite basit ve tektir; yok edilmeden bölünemez” (III 13 [5]).

Rousseau, egemenliği genel iradenin yönlendirdiği mutlak kudret/iktidar (*pouvoir absolu*) olarak tanımlasa da (II 4 [1]), egemenlik kuvvetten (*puissance*) ziyade, (genel) iradenin kullanımı olarak anlaşılmalıdır (II 1 [2]), II 2 [1]).⁹⁵ Egemenliğin bölünmez ve devredilemez oluşunun nedeni

⁹² Diğer bir deyişle, Rousseau hak (*droit*) ile vakıa veya olgunun (*fait*) birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler. Rousseau’nun sıklıkla başvurduğu hak (*droit*) ve vakıa (*fait*) ayrımı için, bkz. O’Hagan, *Rousseau*, s. 62-3. O’Hagan’ın belirttiği gibi TS’nin ilk iki kitabı “hak,” son iki kitabı ise “vakıa” veya fiili durumu konu eder.

⁹³ Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, s. 177.

⁹⁴ Vile, *Constitutionalism*, s. 197.

⁹⁵ Fransızcada güç anlamına gelen iki sözcük vardır: *puissance* ve *pouvoir*. Raymond Aron’a göre, bunlardan birincisi bir varlığın potansiyel gücüne karşılık gelirken, ikincisi bu varlığın bir eylemi esnasında kullanılan güce karşılık gelir; bkz. Aron, *Politics and History*, s. 104-05. Rousseau, Egemen güçten bahsederken genellikle *pouvoir* sözcüğünü tercih etmektedir (II 4); *puissance* sözcüğünü Egemen için bir kez kullanmıştır (I 7 [5]). Buna karşın yasama ve yürütme erklerini tutarlı bir şekilde *puissance* ile ifade eder. Kullandığı terimleri dikkatli seçtiği bilinen Rousseau, Egemen (*souverain*) ve *puissance*

iradenin bölünmez ve devredilemez olmasıdır (II 1 [2], II 2 [1]).⁹⁶ Meşru iradenin, yani genel iradenin, meşru bir yöntemle aldığı karar kanun hükmündedir ve bu faaliyet bir yasama faaliyetidir (II 6, III 12 [1]).

Rousseau'ya göre egemenlik yekparedir ve yasama faaliyetine içkindir ama devlet yapısının (*corps politique*) düzenlenmesinde yasama erkinden ayrı ve aynı zamanda ona bağlı bir yürütme erki de mutlaka olmalıdır (III 1 [2]). Yürütme erki meşruiyetini yasama erkinden alır ama yasama erki yürütmenin alacağı kararları dikte etmez. Bu ayrım, Rousseau'nun egemenlik ve genel irade teorisinin kalbidir demek yanlış olmayacaktır. Bir yorumcunun dikkat çektiği gibi, "Rousseau'nun anladığı şekliyle kuvvetler ayrılığı, egemen ve hükümet arasındaki ayrımın doğrudan mantıksal bir sonucudur; bu ayrım da kanunun genel iradenin ifadesi şeklindeki tanımının mantıksal bir sonucudur."⁹⁷

Rousseau'nun yürütmeyi Egemene tabi kılmasının sebebi yürütmenin yasama gücünü gasp edip keyfi bir hal almasını engellemektir. Rousseau keyfi idareyi engellemek için kanunları halkın iradesine dayandırır ve keyfi davranma riski meclise oranla daha yüksek olan hükümeti egemene tabi kılar.⁹⁸ Bugün parlamenter sistemlerin birçoğunda yaşanan başlıca sıkıntı iktidar partisinin parlamentonun çoğunluğunu eline geçirmesi durumunda parlamentoyu yani egemen gücü kontrol altına almasıdır.⁹⁹ Rousseau bu tehlikenin farkındadır; nitekim temsili sisteme karşı olması da bu yüzdendir. Temsili sistemde egemenlik zaten halk tarafından dolaylı kullanılırken bir de azınlık bir elitin kontrolüne geçen parlamento halk egemenliği prensibini pratikte işlevsiz hale getirir ve bu durumdan bir tür nüfuzlular aristokrasisi doğar.

Rousseau'ya yöneltilen eleştirilerin bir diğer ayağı, onun egemenlik ve genel iradeyi birey üzerinde "mutlak" kılmasıdır. Rousseau'nun genel iradeyi "mutlak" ve "yanılmaz" olarak nitelemesi onun otoriter bir çoğunlukçu demokrasiyi savunduğu şeklinde yorumlanmıştır. Şerif Mardin'in yukarıda bahsettiğimiz alıntısı, TS'nin "Egemen Gücün Sınırlarına Dair" başlıklı bölümden yapılmıştır (II 4 [8]).¹⁰⁰ TS'nin Pléiade baskısının editörü Robert Derathé düşüğü notta bu başlığın önemine dikkat çeker.¹⁰¹ Derathé, bu bölümde Rousseau'nun bahsettiği "mutlak gücün" (*pouvoir absolu*) sınırsız veya keyfi bir güç değil kamu yararı ile sınırlı olduğunu hatırlatır (IV 8 [31]).¹⁰²

Nitekim, Rousseau mutlak Egemen'in aşmaması gereken sınırları olduğunu belirtir: "Egemen güç, her ne kadar mutlak, kutsal ve dokunulmaz olsa da, genel sözleşmelerin (*conventions générales*) sınırlarını aşmaz ve aşamaz; bu

terimlerinin ve onlarla ilgili başka terimlerin birbirleriyle olan ilişkisini açıklar ve bunların birbirleriyle karıştırıldığını belirtir (I 7 [10]). Önemli olanın bu terimler kesin anlamlarında kullanıldıklarında birbirlerinden ayırt edilebilmektir diye de ekler.

⁹⁶ Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, s. 176

⁹⁷ A.g.e., s. 177, 179.

⁹⁸ Rousseau'ya göre meşru, yani cumhuriyetçi, hükümet biçimlerinin alternatifi kanuna, yani genel iradeye, dayalı olmayan keyfi yönetimdir (*gouvernement arbitraire*) (I 4 [5]).

⁹⁹ Bkz. Gwyn, "The Separation of Powers," s. 81.

¹⁰⁰ TS'nin taslak hali sayılan *Cenevre El Yazması*'nda bu bölümün başlığı "Egemen ve Vatandaşın Ayrı Hakları Üzerine" şeklindedir; bkz. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cilt IV, s. 305. Rousseau bu haklardan TS'de iki kez bahseder (II 4 [2] ve [8]).

¹⁰¹ Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cilt IV, s. 1457-58.

¹⁰² Derathé'nin bu konudaki daha ayrıntılı yorumları için, bkz. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, s. 332-41.

sözleşmelerin izin verdiği ölçüde herkes varlıklarını ve özgürlüğünü kullanmakta serbesttir. Bu nedenle Egemen'in bir kişiye diğerinden daha fazla yükümlü kılması doğru değildir; çünkü o zaman mesele özel bir hal halır ve Egemenin gücü yetkinliğini kaybeder" (II 4 [9]).

Peki nedir bu sınırlamalar? Bu sorunun yanıtı Mardin'in alıntı yaptığı paragrafta mevcuttur. Burada Rousseau "egemenlik eylemi nedir?" diye sorar ve bunun bir üst ile astın arasında cereyan eden bir sözleşme değil, "bütünün" her bir üyesi ile yaptığı bir sözleşme olduğu yanıtını verir. İşte Rousseau'nun "genel sözleşmeler" dediği toplumsal sözleşmeye dayanan herkesin herkes ile karşılıklı eşitlik ilişkileri içerisinde gerçekleştirdikleri ve herkesi eşit derece bağlayan bu ikincil sözleşmelerdir. Egemen ve vatandaş haklarının görece sınırlarını belirlemek topluma kalmış bir tercihtir. Toplum bu sınırları dar da tutulabilir geniş de; ancak meşru olabilmesi için sınırların herkes için aynı oranda geçerli olması gerekmektedir (II 4 [8]).

Bu "adillik" şartı sağlandığı takdirde, özgürlüğü tehdit eden bir durum ortaya çıkmayacaktır. Sivil ve siyasal hak ve özgürlüklerin sınırları çoğunluk kararı ile bile belirlense (örneğin, kapalı bir ortamda sigara içilmemesi veya askeri hizmet yükümlülüğü gibi) herkes için eşit derecede geçerli olduğu sürece otoriter veya özgürlük karşıtı bir durum söz konusu olmayacaktır. Rousseau'yu bu açıdan eleştiren ve bunun aksini iddia eden bir kişinin temel hak ve özgürlüklerin başka bir meşru kaynağı olduğunu düşünüyor ise, bunun ne olduğunu açıkça ortaya koyması gerekir ki bu pek de kolay bir şey olmayacaktır. Kısacası, Mardin'in Rousseau'nun otoriterliğini göstermek için yaptığı alıntı aslında Rousseau'nun tam da egemenliğin mutlak gücüne karşın bireysel özgürlüğü korumaya yönelik şartları tartıştığı bir bölümden alınmıştır ve kastettiği anlamı vermekten oldukça uzaktır.

Rousseau'nun "genel irade"yi mutlak kılmasının sebebi onun bireyin özgürlüğünü tehdit eden unsurun devlet değil, muhtelif eşitsizlikleri barındıran sivil toplum olduğu şeklinde düşüncesidir. Özgürlüğe yönelik asıl ve sinsi tehdit eşitsizliğe meyilli toplumsallaşmış insan doğasından (*amour-propre*) kaynaklanacaktır. Devletin görece masumiyeti Rousseau'nun ön gördüğü küçük ölçekli ve nun deyişiyle doğru tesis edilmiş bir devlet (*État bien constitué*) için söz konusu olabileceğini unutmamak gerekir (II 9 [1]).¹⁰³ Rousseau, eşitliğe dayalı bir devleti vatandaşlardan müteşekkil saydığı için ona göre devlet tarafından gelebilecek ciddi bir özgürlük tehditi olamaz.

Ancak aynı şey kanunları uygulamayla sorumlu hükümet için geçerli değildir. Hükümetin özgürlüğe yönelik tehdit oluşturacağını Rousseau kabul eder ve bunun engellenebilmesinin sorumlu ve bilinçli vatandaşlar sayesinde mümkün olabileceğini söyler (III 10 ve III 18). Genel iradenin önemli bir fonksiyonu hükümeti denetlemektir. Hükümetin denetlenmeye ihtiyacı vardır zira onun genel eğilimi egemenlik aleyhinedir: "Kısmi iradenin hiç durmadan genel iradeye karşı hareket etmesi gibi, hükümet de sürekli egemenlik aleyhinde mücadele eder" (III 10 [1]).

Genel irade (*volonté générale*), vatandaşın yasama ve egemenliğin kullanımı esnasında ortak menfaatin sağlanması için uyduğu veya uyması

¹⁰³ Rousseau'ya göre halkın yasama faaliyetine doğrudan katılabilmesi için siyasi birlikteliğin konfederasyon şeklinde örgütlenmiş nüfus ve toprak açısından küçük ölçekli birimlerden oluşması gereklidir (III 15 [12]).

gerektiği iradedir. Genel irade her zaman toplumu oluşturan bireylerin iradelerinin tümü (*volonté de tous*) olarak tezahür edemeyebilir (II 3 [2]). Genel irade, toplumu oluşturan vatandaşların yasama faaliyetini gerçekleştirirken dikkate alması gereken bir kıstastır ve ortak faydayı gözetip, buna göre karar vermeleri sonucu açığa çıkar.

“İradelerin tümü” ile Rousseau, toplum içindeki şahsi tercih ve çıkarların baskın hale geldiğinde kararların ortak faydayı dikkate almadan özel saiklerle yapılmasını kasteder. Bu duruma gelmiş bir devletin sonu yakındır (IV 1 [4-6]). Toplumsal sözleşme ve yasama çoğunluk esasına dayanır (I 5 [3], IV 2 [7]). Bu açıdan Rousseau Locke’dan çok da farklı bir şey söylemez. Toplumsal sözleşmeyi kabul eden bu esası kabul etmiş sayılır. Bunu müteakip yasalarda oybirliği değil çoğunluk esası aranır ancak meselenin ciddiyetine ve aciliyetine göre bu çoğunluğun oranı değişir (IV 3 [10-11]).

Rousseau’nun Egemenen bahsettiği bir bölümde genel iradeye uymayanların özgür olmaya zorlanacaklarından bahseder (I 7 [8]). Bu söz genellikle Rousseau’nun otoriterliğinin bir ifadesi olarak algılanmıştır. Fakat bu da haksız bir eleştiridir. Rousseau’ya göre genel iradeyi saymayan kişi toplumsal sözleşmeyi çiğnemektedir. Böyle birisi, zımnî veya açık bir şekilde verdiği söze aykırı hareket etmektedir. Ayrıca toplumsal düzenin avantajlarından faydalanmaya devam ederken yükümlülüklerini yerine getirmek istemez. Böyle birisi bir nevi “beleşçidir” ve bu eylemsizliğiyle, Rousseau’nun tabiri olmasa da, günümüz siyaset biliminde “ortak eylem” (*collective action*) denilen soruna sebep olup siyasi birlikteliğin altını oyar.¹⁰⁴ Cumhuriyet rejimini özgürlüğün teminatı olarak gören Rousseau “beleşçiliğe” izin verilmemesiyle hem o şahsın hem de toplumun genelinin özgürlüğünün korunmuş olacağını söylemek ister.

Son olarak Rousseau’nun pek iyi bilinmeyen Tribünlük (*tribunat*) kurumundan bahsedelim. Rousseau bu kurumdan *TS*’nin dördüncü kitabında bahseder (IV 5). Dördüncü kitabın diğer bölümleri gibi bu bölümün amacı da siyasal düzenin sağlıklı işlemesine yardımcı olacak destekleyici kurumlardır.¹⁰⁵ Roma Cumhuriyeti kurumlarından uyarlanan bu kurumlardan tribünlüğün amacı huluk devletinin koruyuculuğudur. Rousseau ilginç bir şekilde tribünlük devleti oluşturan bir parça değildir der (IV 5 [3]). Ne yasama ne de yürütme işlevi vardır. Buna karşın gücü daha büyüktür. Bu güç yapıcı değil engelleyicidir. Amacı kaynağı ne olursa olsun kanuna aykırılığı engellemektir.¹⁰⁶ Tribünlük, egemen, halk ve hükümet arasında meydana gelebilecek anlaşmazlıklarda dengeleyici bir rol oynayacaktır (IV 5 [1]). Kanunların koruyucu olarak tribünlük, kanunları yapan Egemenen ve onları uygulayan hükümetten daha kutsaldır. Bu kurumu kimileri bir tür Anayasa Mahkemesine benzetmişlerdir.¹⁰⁷

5. Değerlendirme ve Sonuç

Rousseau’ya liberal açıdan yöneltilen eleştirilerin arkasında onun Fransız Devriminin ve Jakobenizmin düşünsel kaynağı olduğu görüşü yatar.

¹⁰⁴ Rousseau’nun akıllı tercih (*rational choice*) disiplini açısından kapsamlı yorumu için, bkz. Trachtenberg, *Making Citizens*.

¹⁰⁵ Gildin, *Rousseau’s Social Contract*, s. 173.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 175.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 15; Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, s. 406 not 205.

Bununla beraber hem Batıda hem ülkemizde Rousseau'nun ortaya koyduğu egemenlik ve genel irade düşüncelerinin siyasal alanda otoriterliğe kapı araladığına dair yaygın bir eleştiri vardır. Bu eleştiri, genelde bireysel hak ve özgürlükleri temel alan bir dünya görüşünden hareket etmekte ve Rousseau'da bireysel hak ve özgürlüklerin kısıtlı veya garanti altında olmadığına dikkat çekmektedir. Bu ezberin yabancı akademik literatürde son zamanlarda bozulmuş olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin, bu konuyu ele alan yeni bir kitabın girişinde "Rousseau'nun eserlerinde bireyin yerinin az veya hiç olmadığını iddia eden Jakoben veya 'totaliter' yorumunun aksine," Rousseau'nun "bir değil bir çok özgürlük tasavvuru" sunduğu belirtilmektedir.¹⁰⁸

Fransız Devrimi'nde Jakobenlerin Rousseau'yu siyasi tasarruf ve icraatlarına meşruiyet kılıfı yapmış olmaları, Rousseau'nun kendileri gibi düşündüğünü göstermiş olmaz. Rousseau'nun Jakobenlerce kullanılması onların Rousseau'dan etkilenmiş oldukları anlamına gelmeyeceği gibi, bir veya birkaç açıdan düşünsel etkinin varlığı bile tek başına Rousseau'nun Jakobenlerle ortak bir düşünsel zemini paylaştığını göstermek için yeterli değildir. Rousseau'nun Jakobenizm gibi bir siyasal harekete neden olduğunu ikna edici bir şekilde gösterebilmek, onun siyasal fikirlerinin mantıksal zorunluluk olarak böyle bir eylem tarzına yol açacağını veya Jakobenlerin siyasal şiddetinin Rousseau'dan aldıkları fikirlerin doğal bir sonucu olduğunu göstermek gerekir. Batı'da bu konuda yapılmış çalışmaların çoğunluğu Rousseau ile Jakobenizm arasındaki ilişkinin düşünsel boyutta sanıldığı kadar güçlü olmadığını ortaya koymuştur.

Her büyük düşünür gibi Rousseau dikkatli okunması gereken bir yazardır. Yanlış anlaşılmaya müsait olduğunun farkında olan Rousseau, bu noktayı yazılarında sıkça dile getirmiştir. Rousseau'ya yönelik bu tür eleştiriler her düşünürün başına gelebilecek yüzeysel ve selektif okumalardan kaynaklanmakta olabileceği gibi, Rousseau'nun kendisinin de farkında olup bilinçli olarak da kullandığı paradoksal yazı tarzının yeterince dikkate alınmamasından da kaynaklanmaktadır. Onun bu yanını bilmeyen veya önemsemeyenler onu kendisiyle çelişkiye düşmekle suçlamışlardır. Örneğin, bir yorumcu şöyle der: "Rousseau'nun toplumsal-siyasal düşünceleri, yorumcuların hemen tümü tarafından kabul edildiği gibi, iç çelişkilerle ve tutarsızlıklarla yüklüdür."¹⁰⁹

Ancak, paradoks çelişki değildir; ve Rousseau paradoksu seven ve bizzat kullanan bir yazardır. *Emile*'de şöyle der: "Sıradan okuyucular, paradokslarımı lütfen mazur görün. İnsan düşündüğünde paradokslara gereksinim duyar ve siz ne dersiniz deyin, ön yargılı olmaktansa paradoksal olmayı tercih ederim."¹¹⁰ *Toplumsal Sözleşme*'de de bir dipnotta benzer bir uyarı

¹⁰⁸ McDonald, "Introduction," s. 2. Ayrıca bkz. McDonald ve Hoffmann, *Rousseau and Freedom*; Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*; Wokler, *Rousseau and Liberty*.

¹⁰⁹ Köker, "Rousseau ve Demokrasi," s. 124.

¹¹⁰ Rousseau, *Emile*, s. 93; ayrıca bkz. s. 108, 113. *Emile*'i İngilizceye çevirmiş ve önemli bir Rousseau yorumcusu olan Allan Bloom'un bu pasaja düştüğü not şöyledir: "It should be remembered that paradox means apparent contradiction, or contradiction of common opinion, not self-contradiction. Rousseau, who is reputed as the philosopher of paradox, actually only follows Socrates in this. Cf. Plato Republic V" (a.g.e., s. 484, n. 18). Bloom ayrıca Rousseau'nun paradokslarının kendisinin düşünsel acizliğinden değil insanların genelde yüzleşmekten kaçındığı insan dünyasının kendi iç tutarsızlığından kaynaklandığını belirtir (a.g.e., s. 3).

yapar: “Dikkatli okuyucular, lütfen beni çelişki ile suçlamak için acele etmeyin. Dilin fakirliği dikkate alındığında ifade olarak çelişkiden kaçınmamış olabilirim ama bekleyin” (II 4 [2]).¹¹¹

Rousseau, kendi yaşamından bahsettiği eserlerde sık sık çağdaşlarının kendisini yanlış anladığını ve yansıttığından şikayet etmiştir. *İtiraflar* (*Les Confessions*) ve daha az tanınan ve *Diyaloglar* diye de bilinen *Jean-Jacques’in Yargıcı Rousseau* (*Rousseau juge de Jean-Jacques*) adlı eserlerinde bu eleştirilere geniş yer ayırır ve kısmen de olsa yanıtlar. *İtiraflar*’ında *İkinci Söylev*’ini Avrupa’da sadece bir kaç kişinin anlamış olduğundan ama bunların hiç birinin eserinin hakkında konuşmak istememiş olduklarından bahseder.¹¹² *Diyaloglar*’da ise yazılarının çelişkilerle dolu olduğu suçlamasını reddeder; aksine tutarlı bir sistem oluşturduklarını belirtir ve “doğru olmayabilir ancak çelişkili değildir” der. Ancak bu sistemin anlaşılabilmesi için yapılması gereken yazılarını bir bütün olarak okumak ve oradan buradan bağlamından kopartılmış cümleler ile uğraşmamaktır.¹¹³

Aynı şekilde Rousseau’nun yazışmalarında da bu eleştiri ve onlara verdiği yanıtları görebiliyoruz. Tabii, bir düşünürün yanlış anlaşıldığını ifade etmesi hakkında yapılan bir yorumun yanlışlığını göstermez; ancak en azından düşünürün uyarı ve açıklamalarının dikkate alınmasını gerektirir. Ancak Batı’da veya Türkiye’de Rousseau’yu hedef alan eleştirilerin çok düşük bir oranının bu nitelikte olduğu söylenebilir. Büyük bir çoğunluk, Rousseau’nun eserlerini bir bütün olarak ele almadan kafalarındaki veya kendilerine aktarılan Rousseau imgesini doğrulayacak ifadeler peşinde koşarlar. Bu ön yargılı ve peşin hükümlü yaklaşımın başlıca örneği, Türkiye’de oldukça yaygın olarak ona atfedilen “kuvvetler birliği” görüşüdür.

¹¹¹ Dilin yetersizliği konusundaki daha uzun açıklamaları için bkz. Rousseau, *Emile*, s. 108.

¹¹² Rousseau, *The Confessions*, s. 326.

¹¹³ Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques*, s. 209.

KAYNAKÇA

- AKYOL, Taha. *Atatürk'ün İhtilal Hukuku*. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- ARON, Raymond. *Politics and History*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1984.
- ARSLAN, Zühtü. "Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem." *Doğu Batı* 6.21 (2002-2003): 11-29.
- ARSLAN, Zühtü. *Anayasa Teorisi*. Ankara: Seçkin, 2005.
- BACHOFEN, Blaise. "Why Rousseau Mistrusts Revolutions: Rousseau's Paradoxical Conservatism." Lauritsen ve Thorup, *Rousseau and Revolution* içinde, s. 17-30.
- BAGEHOT, Walter. *The English Constitution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty." *Liberty* içinde, der.: Henry Hardy, s. 166-217. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BERLIN, Isaiah. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Der.: Henry Hardy. London: Chatto and Windus, 2002.
- BİRAND, Kamuran. *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*. Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955.
- BORAN, Behice. "Namık Kemal'de Devlet Fikri." *Yurt ve Dünya* 1 (1941): 17-26.
- BOTTING, Eileen Hunt. *Family Feuds: Wollstonecraft, Burke, And Rousseau on the Transformation of the Family*. Albany, NY: SUNY Press, 2006.
- BOURG, Julian. "Rousseau and the Terror: A Reassessment." Lauritsen ve Thorup, *Rousseau and Revolution* içinde, s. 51-63.
- BURKE, Edmund. "Letter to a Member of the National Assembly." *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, cilt 8, *The French Revolution 1790-1794* içinde, s. 290-334. Der.: L. G. Mitchell. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- COBBAN, Alfred. *Rousseau and the Modern State*. London: Allen & Unwin, 1934.
- CONSTANT, Benjamin. "The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns." *Constant: Political Writings* içinde, der. ve çev.: Biancamaria Fontana, s. 308-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- CONSTANT, Benjamin. *Principles of Politics Applicable to All Governments*. Der.: Etienne Hofmann, çev.: Dennis O'Keefe Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- CROCKER, Lester G. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay*. Cleveland: Case Western University Press, 1968.
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la Science Politique de Son Temps*. Paris: Vrin, 1995.
- DOĞAN, Atilla, ve Hüseyin Sadoğlu. "Osmanlı Aydınının Rousseau Algısı." *Mete Tunçay'a Armağan* içinde, der.: Mehmet Ö. Alkan, Murat Koraltürk ve Tanıl Bora, s. 203-220. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- DUFFY, Edward. *Rousseau in England: The Context for Shelley's Critique of the Enlightenment*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- FALAKY, Fayçal. "Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship." Lauritsen ve Thorup, *Rousseau and Revolution* içinde, s. 83-97.
- FORSYTH, Murray. "Hobbes's Contractarianism: A Comparative Analysis." *The Social Contract from Hobbes to Rawls* içinde, der. David Boucher ve Paul Kelly, s. 35-50. London: Routledge, 1994.
- FURET, François. "Rousseau and the French Revolution." Orwin ve Tarcov, *The Legacy of Rousseau* içinde, s. 168-81.

- GARRARD, Graeme. *Rousseau's Counter-Enlightenment: A Republican Critique of the Philosophes*. Albany, NY: SUNY Press, 2003.
- GENCER, Bedri. *İslam'da Modernleşme (1839-1939)*. İkinci Baskı. Ankara: Doğu-Batı Yayınları, 2012.
- GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- GOUREVITCH, Victor. "Introduction." Rousseau, *The Discourses and Other Early Political Writings* içinde, s. ix-xxxi.
- GÖZLER, Kemal. *Türk Anayasa Hukuku*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2000.
- GWYN, William B. "The Separation of Powers and Modern Forms of Democratic Government," *Separation of Powers: Does It Still Work?* içinde, der. Robert A. Goldwin ve Art Kaufman, s. 65-89. Washington, DC: AEI Press, 1986.
- HAKYEMEZ, Yusuf Şevki. "Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerindeki Etkisi." *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52.4 (2003): 69-92.
- HAMPSON, Norman. *Will and Circumstance: Montesquieu, Rousseau and the French Revolution*. London: Duckworth, 1983.
- JAINCHILL, Andrew. *Reimagining Politics after the Terror: The Republican Origins of French Liberalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- JENNINGS, Jeremy. *Revolution and the Republic: A History of Political Thought in France since the Eighteenth-Century*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KAHRAMAN, Hasan Bülent. *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi*, Cilt II. İstanbul: Agora, 2010.
- KAPLAN, Mehmet. *Tevfik Fikret ve Şiiri*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1946.
- KÖKER, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- KÖKER, Levent. "Rousseau ve Demokrasi ya da Liberal Teorinin Eleştirisinin Ögeleri Üzerine Bir İnceleme." *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, s. 123-37. Ankara: Dipnot, 2008.
- LEIGH, R. A. *Unsolved Problems in the Bibliography of J.-J. Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LEWIS, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- LOVEJOY, Arthur. "The Supposed Primitivism of Rousseau's 'Discourse on Inequality.'" *Modern Philology* 21.2 (1923): 165-86.
- MAISTRE, Joseph de. *Against Rousseau*. Der. ve çev.: Richard A. Lebrun. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1996.
- MANIN, Bernard. "Rousseau." *A Critical Dictionary of the French Revolution* içinde, der. François Furet ve Mona Ozouf, s. 829-843. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- MARDİN, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- MARDİN, Şerif. "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science." *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, der. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, s. 64-80. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- MASTERS, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

- McDONALD, Christie. "Introduction." McDonald ve Hoffmann, *Rousseau and Freedom* içinde, s. 1-5.
- McDONALD, Christie ve Stanley Hoffmann (der.). *Rousseau and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- McDONALD, Joan. *Rousseau and the French Revolution, 1762-91*. London: Athlone Press, 1965.
- McEACHERN, Jo Ann. "The Bibliography of Jean-Jacques Rousseau's *Contrat Social*." *Order and Connexion: Studies in Bibliography and Book History* içinde, der. R. C. Alston, s. 97-109. Cambridge: Brewer, 1997.
- McNEIL, Gordon H. 1945. "The Cult of Rousseau and the French Revolution." *Journal of the History of Ideas* 6: 197-212.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *The Spirit of the Laws*. Derleyen ve çeviren Anne M. Cohler, Basia C. Miller ve Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- O'HAGAN, Timothy. *Rousseau*. London: Routledge, 1999.
- ORWIN, Clifford ve Nathan Tarcov, der. *The Legacy of Rousseau* Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- ÖKTEM, Niyazi. "Cumhuriyet, Demokrasi ve Laiklik Bağlamında Jean Jacques Rousseau'dan John Locke'a Geçişin Değişimi," *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 412-427. İstanbul: Der Yayınları, 2003.
- ÖZBUDUN, Ergun. *Türk Anayasa Hukuku*. Onuncu Baskı. Ankara: Yetkin Yayınları, 2009.
- ÖZBUDUN, Ergun. *1924 Anayasası*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- ÖZTÜRK, Nurettin. "19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri." *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 2.12 (2002): 69-79.
- PARLA, Taha. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden: Brill, 1985.
- PERİN, Cevdet. *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*. İstanbul: Pulhan Matbaası, 1946.
- POPPER, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- QVORTRUP, Mads. *The Political Philosophy of Jean-Jacques Rousseau: The Impossibility of Reason*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- ROSENBLATT, Helena. *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to the Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, Cilt IV. Der.: Bernard Gagnebin ve Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1969.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile; or, On Education*. Çev.: Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau, Judge of Jean-Jacques, Dialogues*. Der.: Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover, NH: University Press of New England, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse), Polemics, and Political Economy*. Der.: Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover, NH: University Press of New England, 1993.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Confessions and Correspondence, Including the Letters to Malesherbes*. Der.: Roger D. Masters and Christopher Kelly. Hanover, NH: University Press of New England, 1995.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Der. ve çev.: Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and Other Political Writings*. Der. ve çev.: Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- RUSO, Jan Jak. *Mukavele-i içtimâiyye yahut hukuk-u siyâsiyye kavâid-i esâsiyyesi*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şurekâsı, 1913.
- SIMPSON, Matthew. *Rousseau's Theory of Freedom*. London: Continuum, 2006.
- SPARKES, A.W. *Talking Politics: A Wordbook*. London: Routledge, 1994.
- SWENSON, James. *On Jean-Jacques Rousseau: Considered As One of the First Authors of the Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.
- TANÖR, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*. Üçüncü Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi. *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah, 2012.
- TANPINAR, Ahmet Hamdi, der. *Namık Kemal Antolojisi*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitabevi, 1942.
- TANSEL, Fevziye Abdullah. "Kemal, Mehmed, Namık." *The Encyclopaedia of Islam*, Cilt 4, der. E. van Donzel, B. Lewis ve Ch. Pellat, s. 875-79. Yeni Baskı. Leiden: Brill, 1997.
- TRACHTENBERG, Zev M. *Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture*. London: Routledge, 1993.
- TUNÇAY, Mete. *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. Beşinci Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı, 2010.
- TUNÇAY, Mete. *Eleştirel Tarih Yazıları*. Ankara: Liberte, 2006.
- TURAN, Şerafettin. *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1982.
- VILE, M. J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- WOKLER, Robert (der.). *Rousseau and Liberty*. Manchester: Manchester University Press, 1995.
- ZEITLIN, Irving M. *Rulers and Ruled: An Introduction to Classical Political Theory from Plato to the Federalists*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

ADAM SMITH'İN *POLICE* KAVRAMI

Ceyhun GÜRKAN*

ÖZET

Çağdaş siyaset felsefesinde en çok ilgi çeken kavramlardan biri “polis”tir (police). Polis kavramına artan bu ilgi iktidarın ve siyasetin tarihsel, kuramsal ve kavramsal boyutlarına getirilen yeni anlayışlar ile el ele gitmektedir. Polis kavramına olan bu ilgi aynı zamanda klasik politik ekonomiyi okumanın ve düşünmenin yeni bir zeminini yaratmaktadır. Klasik politik iktisadın kurucu düşünürlerinden Adam Smith’in polis kavramını kullanıyor olması dikkati bu bağlamda düşünüre yöneltmiştir. Yazı Smith’in eserlerinde polis kavramının kullanımındaki farklılıkların düşüncesinde daha derin kuramsal farklılıklara işaret ettiği yönündeki iddiaların karşısında Smith’in polis kavramını eleştirel açıdan değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adam Smith, polis, adalet, politik ekonomi, Vivienne Brown, Mark Neocleous

(Adam Smith’s Concept Of Police)

ABSTRACT

“Police” is one of the concepts that draws much attention in the contemporary political philosophy. The growing interest in the concept of police goes hand in hand with the development of novel insights into the historical, theoretical and conceptual dimensions of power and politics. This also paves the way for a new ground of reading and thinking of classical political economy. It is because Adam Smith, one of the founder thinkers of classical political economy, used the concept of police that the attention in this context is turned to him. The paper critically evaluates Smith’s concept of police against those claims according to which the so-called disparities of usage of the concept in Smith’s texts indicate profound theoretical discrepancies in his thought.

Keywords: Adam Smith, police, justice, political economy, Vivienne Brown, Mark Neocleous

* Ankara Üniversitesi Maliye Bölümü öğretim üyesi

I. Giriş

“Polis” (*police*), çağdaş siyaset felsefesinde siyasetin ve iktidarın tanımı, tarihi, neliği üzerine yapılan çalışmalarda görüldüğünde ilk bakışta garipsenen, üzerine düşündükçe tanımsal bir ifadeye öyle kolayca dökülemediği fark edilen, geniş tarihsel arka planı ve içerdiği anlamsal çokluk nedeniyle ele avuca sığmayan bir kavramdır. Kökü antikitede *politeia*'ya uzanan ve düzeni, kozmosu, kent-devletini imleyen; 15. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Kıta Avrupası'nda Roma siyasal ve hukuk düşüncesi üzerinde inşa edilen Neostoacılıkta, kameralizmde ve devlet aklı doktrininde mutlakiyetçi devletin ve bürokratik yönetim sisteminin disiplinler idari pratiklerini ve teorisini tanımlayan; kapitalist ekonominin sanayi devrimi hamlesiyle toplumların yerleşik sosyo-politik bağlarının hızlıca çözüldüğü 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başta Kant'ın eleştirisinin ve politik ekonominin yarattığı Lizbon Depremi (1755) etkisiyle diğer birçok kavram gibi geniş anlamı sınırlandırmaya başlayan; kapitalizmin gelişimine koşut olarak günümüze değin anlamı sınırlandırarak güvenliği sağlayan kurum anlamına indirgenen polis kavramı bugün çağdaş siyaset felsefesinde siyaset ve iktidar teorileri üzerinde devrimsel etki yaratan yazarlarca yeniden geniş tarihsel arka planı ve soyut anlamsal çokluğu içinde spesifik sorunsalların bağlamlarında kullanılır oldu. Özellikle Michel Foucault¹, Antonio Negri ve Michael Hardt², Giorgio Agamben³, Jacques Rancière⁴ ve

¹ Michel Foucault *Collège de France*'da 1977-1978 ve 1978-1979 dönemlerinde güvenlik, toprak, nüfus ve biyopolitika konu başlıkları altında “yönetimsellik” (*governmentality*) üzerine verdiği derslerde, 16. yüzyıldan itibaren iktidar mantığının ve düzeniğin merkantilizme, istatistiğe ve polise dayanan disiplinli iktidardan biyopolitik yönetimselliğe doğru evrilen sürecini polisin Kıta Avrupası tarihi içinde anlatıyordu. Bkz. Michel Foucault, *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*, M. Senellart, F. Ewald, A. Fontana, A. I. Davidson (der.), G. Burchell (çev.), Londra: Palgrave Macmillan, 2007; Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*, M. Senellart (der.), G. Burchell (çev.), New York: Palgrave Macmillan, 2008.

² “Biyopolitik üretim” adını verdikleri günümüz kapitalizminin küresel iktidar mantığını ve yapısını, polis kavramının temelde yer aldığı kuramsal bir çerçeve içinde açıklayan Hardt ve Negri *İmparatorluk*'ta ilgili bölümü Foucault'nun polis tanımına atıfla açarlar: “Polis, yasa koyucular, ordu ve maliyeyle birlikte, devletin başındaki bir yönetim birimi gibi görünür. Doğru. Ama aslında polis akla gelen her şeyi kuşatır. Turquet şöyle der: ‘Polis insanların koşullarına, onların yaptığı ya da yapabileceği ne varsa oraya doğru dallanıp budaklanır. Polisin alanı yargı, finans ve orduya içine alır.’ Polis her şeyi içerir”. Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, A. Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2012, s. 43.

³ Benzer bir izlekte, Foucault'nun biyopolitika kavramından hareket eden ve modern biyopolitikanın iktidar mantığını ve düzenini, karmaşık ve farklı egemenlik stratejileri (hukuk, bürokrasi, tıp vs.) ile dolaylanarak en sonunda biyolojik bir değere indirgenip yönetimin nesnesi haline getirilen ‘çıplak hayat’ ve politika arasındaki gerilimde çözümleyen Agamben kuramında, diğerleri kadar sık olmasa da, polis kavramını kullanır. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İ. Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2001, s. 14-18, 172, 190-193, 199. Biyopolitikanın burada adı geçen ve diğer kuramları için bkz. Thomas Lemke, *Biyopolitika*, U. Özmakas (çev.), İstanbul: İletişim, 2013.

⁴ Rancière her şeyi içeren, düzenleyen, böylelikle iktidarın siyasal yönünü teknisist bir format ve içerikle gizleyen siyaset mantığını polis olarak adlandırıp, bunun karşısında

Mark Neocleous'un kitaplarından tanış olunan polis kavramı, bu geniş anlamı ve tarihselliği içinde çağdaş siyaset felsefesinde merkezi bir konuma yerleşti.

Adam Smith'in "polis" (*police*) kavramını merkeze alarak modern iktidar mantığının ve düzeninin çözümlemesini yapan Mark Neocleous, yukarıda adı geçen yazarlar arasında konumuz açısından en fazla önem kazanandır. Polisin başlıca iki hedefinin düzen ve güvenlik olduğu gerçeğinden hareketle Neocleous, devlet iktidarı analizinde modern toplumun inşa sürecini ücretli emeğin üzerindeki "polisye" kontrol mekanizmalarına eğilerek açıklar. Eleştirel politik ekonomi perspektifinden ilerleyen Neocleous polis, düzen, kanun, güvenlik ve devlet erki arasındaki ilişkiyi hem polisin tarihsel gelişim sürecini özetleyerek hem de kavramın değişen anlamlarını tartışarak serimler. Ancak Neocleous'un konumuz açısından çok daha önemli bir yönü vardır. Polis erkini devlet ve sivil toplum arasındaki tarihsel ilişkide inceleyen Neocleous, polis kavramının tarihsel serüveninin izini sürerken kavramın klasik politik ekonomi, sosyal teori ve felsefe ile ilişkisini koparmaz. Özellikle Adam Smith'in *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'inde⁵ (bundan sonra yer yer kısaca *Dersler*) kavramı kullanma biçimine eğilir ve polis kavramının *Ulusların Zenginliği*'nde⁶ ve *Dersler*'de farklı kullanıldığını ileri sürer. Buna göre, bu aşamada çok genel bir şekilde betimlersek, Smith *Dersler*'de polis kavramını olumlu bir anlamda kullanırken, *Ulusların Zenginliği*'nde polisi olumsuz anlamda kullanarak eleştirmiştir. Neocleous için söz konusu olan yalnızca Smith'in iki eserinde polis kavramına olan değişen bakışı ve söylemsel dönüşümü değildir. Ona göre Smith'in iki eserinde polis kavramını farklı kullanması aynı zamanda düşünürün iktisadi düşüncesinde, özellikle devlet-ekonomi ilişkisine dair bakışında, bir dönüşümün yaşandığının göstergesidir. Buna göre, Smith *Dersler*'de polisi, *Ulusların Zenginliği*'nde kişisel çıkarı merkeze alarak politik iktisadı için iki farklı teorik yapı, söylem ve kavramsal çerçeve geliştirmiştir. İlkinde devletçi, ya da Neocleous'un yorumuyla, 18. yüzyıl polis bilimcisi ve hatta kameralist bir Smith, ikincisinde otonom bir işleyiş gücüne sahip piyasa mekanizmasına odaklanan politik iktisatçı Adam Smith vardır.⁷ İlki devletin zenginliğini, ikincisi toplumun zenginliğini konu edinir. Kendi sözleriyle:

Dersler'de polis, altında ekonomik konuların tartışıldığı genel bir başlık olarak ortaya çıkarken, *Ulusların Zenginliği*'nde durum böyle değildir. Bu metinde 'polis' kelimesi, *Ulusların Zenginliği*'nin karşı

'uyuşmazlığı' siyasetin özü olarak tanımlamaktadır. Siyasal davranışa uyuşmazlığı açığa çıkararak bir eylem karakteristiği atfeden Rancière için zengin ve yoksulun bir arada yaşama ve yönetilmesi uyuşmazlığın bastırılarak siyasetin polisleştirilmesiyle mümkündür. Bkz. Jacques Rancière, *Uyşmazlık*, H. Ünler (çev.), İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005; Jacques Rancière, *Siyasalin Kıyısında*, A. U. Kılıç (çev.), İstanbul: Metis, 2007.

⁵ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

⁶ Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, E. Cannan (yay. haz.), New York: The Modern Library, 1994.

⁷ Mark Neocleous, "Policing and Pin-Making: Adam Smith, Police and the State of Prosperity" *Policing and Society*, Cilt 8, 1997, s. 425-449; Mark Neocleous, "Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market", *History of European Ideas*, 24 (1), 1998, s. 43-58; Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, A. Bekmen (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006.

çıkıldığı her türlü devlet düzenlemesi sistemini belirtmek için kullanılmıştır. . . Bu nedenle *Dersler*, 'devletin zenginliğini'⁸ anlamamıza bir katkı olarak düşünülmelidir. Oysa *Ulusların Zenginliği*'nde yoksulluk ve emek yeni bir kavramsal araç dolayımı ile ele alınır: kendinden menkul ve kendi kendine işleyen ticari toplum.⁹

Bu yoruma göre, Smith'in devletin zenginliğinden ulusun zenginliğine geçişi, kavramsal olarak polisten kişisel çıkarı geçişte en açık ifadesini bulur. Neocleous'un bu yorumu doğrudan Vivienne Brown'un *Adam Smith'in Söylemi*¹⁰ kitabındaki argümanlarına dayanır. Neocleous Brown'un söylem analizi çerçevesinde ulaştığı sonuçları benimsemektedir. Brown'un temel tezine göre Smith'in üç eserinin –*Ahlaki Duygular Kuramı*¹¹, *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*, *Ulusların Zenginliği*– arasında söylemsel ve teorik birlik yoktur. Eserler arasındaki kavramsal ve söylemsel değişimler ayrıca farklı teorik yapılara işaret eder ve buna göre Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de ve *Ulusların Zenginliği*'nde devlet-ekonomi arasında farklı siyasaları (*policy*) benimsemiştir. Brown'a göre polis kavramının *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* ve *Ulusların Zenginliği*'ndeki farklı kullanımları iki eser arasında teorik ve söylemsel farklılığı göstermektedir.

Brown'un ve Neocleous'un argümanları birlikte ele alındığında "Adam Smith Problemi" olarak bilinen, duygudaşlık ve kişisel çıkar kavramları üzerinden *Ahlaki Duygular Kuramı* ile *Ulusların Zenginliği* arasında iddia edilen teorik uyumsuzluğun bir benzerinin, *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* ve *Ulusların Zenginliği* arasında polis ve kişisel çıkar üzerinden formüle edildiği ve bu bakımdan "yeni" bir "Adam Smith Problemi" ile karşı karşıya olduğumuz düşünülebilir. Ancak Brown'un düşüncesine göre metinler arasında birlik olmamasının bir "problem" olarak görülmemesi gerekir; asıl sorun düşünürün

⁸ İleride vurgulayacağımız gibi, aslında Smith polis kavramını her iki eserinde de hem eleştirdiği hem de olumladığı kamusal düzenlemeleri ve müdahaleleri nitelendirmek için kullanır. Ancak Neocleous kavramın kullanımları üzerinden belirli bir argümana dayanarak iki eser arasında keskin bir ayrıma gider ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'deki zenginliği daha çok devletin zenginliği olarak yorumlar. Bu noktada kavramsal bir hatırlatmayı biz de yapalım: Smith'in *Dersler*'de "state" kavramını kullanma biçimine baktığımızda farklı anlamsal içeriklerin olabileceğini düşünüyoruz. Smith'in *Dersler*'de devletin zenginliğini konu edindiği yönündeki iddiaları destekleyebilecek kimi ifadeler olduğu düşünülebilir. Ne var ki Smith *doğrudan* devlet olarak anlaşılabilir "state" sözcüğünü çoğu zaman "ulus" (*nation*) ve "ülke" (*country*) ile eş anlamlı kullanır; hatta bu sözcükleri birbiri yerine kullandığına dair şüphe götürmez ifadeleri bir haylidir. Nitekim Smith'in düşüncesinde devletin zenginliği bir kamu maliyesi meselesi olarak ayrı bir konudur. Polis Smith'in düşüncesinde devletin kamusal görevlerine ve olumlu / olumsuz düzenlemelerine dair anlamları içerse de, *Dersler*'deki polis başlığındaki iktisat teorisi devletin zenginliğinden ziyade ulusun zenginliğini açıklar. Devletin zenginliğini tanımlayan bir kavram ve iktisat sistemi olarak kamu maliyesi her zaman Smith'in ulusların zenginliğini açıklayan politik ekonomisiyle birlikte anlam kazanır.

⁹ Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası*, s. 42-43.

¹⁰ Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience*, Florence, KY, USA: Routledge, 1994.

¹¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1984.

metinlerini bir niyet okumasıyla birleştirmektir. Brown'a göre *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler, Ahlaki Duygular Kuramı* ile *Ulusların Zenginliği* arasında bir köprü değildir. Her üçü de kavramsal, söylemsel ve teorik yapıları ile birbirinden farklıdır.

Brown'un ve Neocleous'un iddiaları ile çağdaş siyaset felsefesinde polise uyanan ilgi bizim de dikkatimizi Smith'in polis kavramına yöneltmektedir. Polis gibi geniş tarihsel arka planı ve anlamsal çokluğu olan bir kavram üzerinden Smith'i düşünmek, şüphesiz Smith'in düşünce sistemi üzerine kapsamlı bir düşünümü de zorunlu kılıyor. Zira polis Smith'in düşünce sistemindeki üç farklı bilim -politik ekonomi, hukuk ve etik- içinde karşımıza çıkar. Bizim düşüncemiz Smith'in eserlerindeki polis kavramının, eğer varsa, anlamsal değişimlerinin düşünce sisteminin bütünselliği içinde anlaşılabilceği yönündedir. Bu bakımdan, Smith'in polis kavramının çoğul anlamlarının ve bağlamlarının düşünce sisteminin içinde *ilişkilendirildikçe* açıklığa kavuşacağını düşünüyoruz. Gerçekten de görüleceği üzere, polis Smith'in hukuk, etik ve politik ekonomi üzerine kurduğu düşünce sistemi içinde *ilişkisel* bir kavramdır.

Sonuçta polis başlı başına geniş bir anlamsal içeriğe sahip kavram olarak Smith'in siyaset felsefesini anlamak için önemli bir kavramsal hareket noktası sunmaktadır.¹² Ayrıca çağdaş siyaset felsefesinde polis kavramına uyanan ilgiden beslenmek hukuk, etik ve politik ekonomi bağlamlarında Smith'e dair düşüncelerimizi derinleştirmeye bir katkı sunabilir. Bu düşüncelerimizin izinde ilk olarak Smith'in adı geçen üç eserinde polis kavramının kullanılış biçimini ve bağlamlarını ele alacağız. Bu sorgulama bizi Smith'in özellikle adalet, yasa ve polis üzerine düşüncelerinde kapsamlı bir yeniden değerlendirmeye yöneltmektedir. Ardından Brown'un ve Neocleous'un argümanlarını sergileyeceğiz. Sonrasında iki yazarın iddialarını eleştirel bir incelemeye tutarak yazımızı sonlandıracağız.

II. Adam Smith'in “Polis” Kavramını Kullanma Biçimleri ve Kavramın Bağlamları

“Polis” kavramını Smith'in kullandığı bağlamlar ve kavrama yüklediği anlamlar açısından ele aldığımızda bunların farklılaştığını görürüz. Sivil yönetimin uyması gereken genel kuralları inceleyen bir bilim olarak tanımladığı hukuk biliminin (*jurisprudence*) adalet, kamu maliyesi ve ordu ile birlikte diğer branşını oluşturan polis buna göre üç amacı konu edinen bir düzenleme rejimi ve yönetim sistemidir. Amaçlarından ilki kentlerin temizliği, ikincisi güvenliğin sağlanması, üçüncüsü ucuzluğun sağlanarak piyasanın olabildiğince meta ile dolup bolluğun sağlanmasıdır.¹³ Ancak Smith'in *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de polis başlığı altındaki esas hedefi iş bölümü, fiyat, para, ticaret, dış ticaret ve kamu maliyesi üzerine eğilmektir. Bu bakımdan polisin ilk iki amacını –temizlik ve güvenlik– hukuk biliminin konusu olarak önemsiz görüp, güvenlik üzerine kısa bir açıklama ile yetindikten sonra, polisi bir bütün olarak politik

¹² *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'den hareketle Smith'in siyaset felsefesi üzerine bir inceleme için bkz. Doğan Göçmen ve Gazanfer Kaya, “Adam Smith'in Siyaset Felsefesine Dair Bir Kuramsal Çerçeve”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 15, 2013, s. 85-119.

¹³ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 5-6, 331, 486.

ekonominin konuları bağlamında ele alır. Ancak polis ve politik ekonomi arasındaki ilişkiye geçmeden önce, Smith'in polisin ikinci amacı olarak tanımladığı güvenlik –ve bununla ilgili olarak adalet– üzerine düşüncelerini *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersleri*'ndeki bağlamlarıyla ele almak, polisi Smith'in düşüncesinde kavramsal olarak açıklığa kavuşturmak için atacağımız adımlarda yararlı olacaktır.¹⁴

Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de polisin güvenlik amacını ikiye ayırır. İlki yangın ve kaza gibi insanları yaralayan durumlara karşı güvenlik önlemlerini almaktır. Bu Smith için yönetimlerin temelindeki kuralları (daha doğru bir ifade ile 'genel yasaları') araştıran hukuk bilimi açısından önemli ve ilgili değildir. İkincisi ise hukuk felsefesinin ilk kolu olarak ele aldığı adalet ile ilgili olacak şekilde, kişilerin birbirlerine verdikleri zararlarla ilgilidir ve polis bu bağlamında suçu önleyen, suçluyu adaletin önüne getiren ve cezalandıran bir kurum, mekanizma ve yönetim anlayışı olarak betimlenir. Bu bağlamda, Smith Paris'i Londra ve Glasgow ile karşılaştırarak, güvenliği gözeten birçok "polisye" uygulamanın ve düzenlemenin hayata geçtiği Paris'te suç oranının çok daha yüksek olduğunu belirtir. Buradan hareketle Smith Paris'te düzeni bozan ve

¹⁴ Bunun için ayrıca şu bilgiyi aktaralım: "Polis" kavramının Adam Smith öncesinde 15. yüzyıl Alman İmparatorluğu'na uzanan toplumsal ve düşünsel bir tarihi vardır. Alman İmparatorluğu'nun partikülarist siyasal yapısında kavram, Foucault'nun ifadesiyle, "aşırı problematik" hale geldi. Bibliyografik istatistikler Almanya'da 15.-18. yüzyıllar arasında 3.218 adet polis başlığında metnin ve 14.040 değişik konuda kameralist metnin yayımlandığını göstermektedir. Neocleous'un belirttiği üzere, *ancien régime* boyunca Britanya'nın siyasal düşüncesinde yer almayan kavram 1748 gibi geç bir tarihte suç oranındaki hızlı yükselişle birlikte Britanya'nın politik düşüncesine ve diline girmiştir. Oysa Kıta Avrupası'nda daha uzun bir tarihsel gelişim sürecinde düzeni sağlamaya yönelik her tür devlet politikasını tanımlayan polis aynı zamanda bir yönetim doktriniydi. Almanya'da 15. yüzyılın son çeyreğinde ağır vergilerle ezilen köylü sınıfının isyanlarıyla kavramın yaygınlaşması prenslerin düzeni sağlamak için yayınladıkları 'nizamnameler' (*Polizeordnungen*) ile başladı; sonrasında 16. yüzyıl boyunca yönetim üzerine bir literatürün ve bilim dalının adı olarak gelişmeye devam eder. Özellikle Otuz Yıl Savaşları'nın (1618-1648) Alman İmparatorluğu bölgesel yönetimlerinde bıraktığı ağır mali ve sosyal fatura karşısında yönetimlerin düzeni tesis etmek, kilisenin politik gücünün azalması ile ortaya çıkan yönetsel boşluğu gidermek ve yönetimin politik gücünü içerde ve dışarıda korumak, bunun yanında mali ve iktisadi kaynak ihtiyacını gidermek için polis çok daha gelişkin bir kurumsal yönetim aygıtı ve düşüncesi haline geldi. Polis toplumsal düzen, mali, askeri ve politik erk açısından içerdiği amaçlarla farklı birçok kamu düzenlemesi üzerine ayrı branşlar olarak gelişmişti: Altyapı, ulaşım, pazar, tarım, sanayi, temizlik, sağlık, hijyen, mimarlık, eğitim ve gıda gibi özellikle kent yaşamının elzem ihtiyaçlarını giderecek yönetsel düzenlemeler bunların başında gelmektedir. 18. yüzyılın ikinci yarısına doğru polisin geniş düzenleme alanı ve anlamı sınırlanmaya başlayarak güvenliği tanımlayan bir "kurum"a indirgenir. Adam Smith tam da kavramın bu dönüşümünün yaşandığı çağda kavramı kullanmıştır. Michel Foucault, *Security, Territory, Population*, s. 317; Louise Sommer, "Bibliographie der Kameralwissenschaften by Magdalene Humpert", *The Journal of Political Economy*, 48 (3), 1940, s. 451; Mark Neocleous, "Policing the System of Needs", s. 51. Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası*, s. 17; Ceyhan Gürkan, "Kameralizm: Modern Yönetim ve Maliye Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi", *Toplum ve Bilim*, 110, 2007, s. 216-246; Ceyhan Gürkan, "Kameralizm: Merkantilizm ve Fizyokrasi ile Bir Karşılaştırma", *İktisadi Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü* içinde, F. Başkaya ve A. Ördek (der.), Ankara: Özgür Üniversite, 2008, s. 625-650; Franz-Ludwig Knemeyer, "Polizei", K. Tribe (çev.), *Economy and Society*, 9 (2), 1980, s. 172-196.

güvenliği tehdit eden suçların artışı, insanlar arası feodal bağımlılık ilişkilerinin tarihsel olarak daha güçlü olmasına, yönetimin hâlâ feodal bir kurumsal yapıyı korumasına ve ticari ekonominin yeterince gelişmemişliğine bağlar. Smith'e göre bir yerde çok "polis" (düzenleme) olması orada suçun azalacağı anlamına gelmez. Londra ve Glasgow gibi ticaretin ve manifaktürün geliştiği yerlerde suç oranı azken, Edinburgh ve Paris gibi insanların çok fazla hizmetçi çalıştırdığı yerlerde işinden kovulan insanların işlediği suçlar fazladır.¹⁵ Buna göre, düzensizliği ve kargaşayı önleyecek olan "polisiye" uygulamalar, düzenlemeler ve kanunlar değil, insanlar arası bağımlılık ilişkilerini ortadan kaldıran ticaretin ve manifaktürün gelişmesidir. "Suçların engellenmesi için en iyi polis (*best police*)", diye yazıyor Smith, "bu bağımsızlığı oluşturacak ticaretin ve manifaktürün kurulmasıdır".¹⁶

Adı geçen kentlerde polis ve suç arasında gözlemediği bu ilişkiden hareketle Smith suçun nedeninin "polis" (düzenleme) olduğu şeklindeki bir anlayışın geçerli olmayacağını belirtir. Ancak polisin ikinci amacı olarak gördüğü güvenlik için etkili bir çözüm getiremediğinden dolayı da polisi suçun önlenmesi ve adaletin sağlanması bağlamında bir taraftan aslında eleştirmektedir. Diğer taraftan, polisin hukuk biliminin birinci konusu olarak tanımladığı adalet ile tamamlayıcı ilişkisine başka bağlamlarda dikkat çekmektedir. Buna göre suçu önleyen, suçluyu adaletin önüne getiren ve cezalandırıcı bir kurum olarak nitelenen polis toplumun genel çıkarını gözetin ve toplumda düzensizlik yaratacak eylemlere karşı bir 'kamu idaresi' (*civil police*) olarak betimlenir.¹⁷ Polis toplumun genel çıkarı ve kamusal fayda için askeri bir biçimde disipline edilmiş (*military discipline*) ve düzenlenmiş toplumsal alanı betimler.¹⁸ *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda polis yine aynı şekilde toplumsal düzeni bozan ve bireylerin diğerlerine zarar veren eylemlerinin cezalandırılması bağlamında bir betimlemedir.¹⁹ Sonuç olarak, müdahaleci ve cezalandırıcı kurumsal bir aygıt ve yönetsel bir pratik olarak polisin adalet ile kurduğu *tamamlayıcı* bir işlevi söz konusudur ve bu işlev kamu yararını gözetir.²⁰ Diğer taraftan, adalet ve polis arasındaki ilişkiyi Smith'in düşüncesinin bütünselliği içinde farklı boyutlarıyla yorumlamak da mümkündür. Bu bağlamda, örneğin yukarıda geçen suçu önleyen 'en iyi polisin' ticaret ve manifaktürle sağlanabileceği yolundaki polise getirdiği eleştirisinde olduğu gibi, adalet ve polis ilişkisini aralarındaki karşıtlık ilişkisiyle, ayrımları üzerinden de kavrayabiliriz. Bu yorum esas olarak adalet ve polis arasında belirli bir *ayırım* gözetilerek yapılacak bir yorumdur.²¹ Smith'in 1790'da

¹⁵ A.g.e., s. 332-333, 486-487.

¹⁶ A.g.e., s. 486-487.

¹⁷ A.g.e., s. 139.

¹⁸ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 90.

¹⁹ A.g.e., s. 102.

²⁰ Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, New York: Cambridge University Press, 1989, s. 120-123.

²¹ Smith'te polis kavramını anlamlandırabilmek için yalnızca hukuk sistemi içindeki polis-adalet ilişkisi bakımından değil, kavramın Smith'in düşünce sistemindeki etik ve politik ekonomi ile olan ilişkisini de tamamlayıcı ve karşıt içerimleriyle yorumluyoruz. Bu aslında kavramı anlamlandırmak için bizim seçtiğimiz metodolojik bir yoldur çünkü Smith'in eserlerinde kavram ilişkilendirildiği düşünce sistemleri, kavramlar ve bağlamlarla (kurumlar, mekanizmalar, düşünceler) karşıt ve tamamlayıcı ilişkiler ve anlamlar içinde karşımıza çıkar. Bu bağlamda, polis ve adalet ilişkisini ayrımları üzerinden yorumlamaya geçmeden önce Smith'in düşüncesinin geneli bakımından polisin

Ahlaki Duygular Kuramı'nın altınca basımında eklediği son bölümün kapanışına doğru adalet ve polis arasında yaptığı *ayrım* bu tür bir sorunsalı bize düşündürmektedir. Bu ayrım *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'e doğru bir geçişi hazırlamaktadır:

Eski ahlakçıların hiçbirinde adaletin kurallarının ayrıntılı bir dökümünün yapılmasına yönelik bir çabayı görmeyiz. Cicero Offices'te [*Görevler Üzerine*], Aristoteles Etik'te adaleti diğer tüm erdemleri nasıl ele alıyorsa, adaleti de aynen bu genel tutumları içinde işlemişlerdir. Cicero'nun ve Platon'un kanunlarında her ülkenin pozitif yasalarıyla uygulanmak durumunda olan doğal eşitliğin kurallarına dair bir dökümün yapılmasına yönelik bir çabayı doğallıkla bekleyebilirdik; ne var ki, böyle bir çaba onlarda da yoktur. Onların kanunları polisin kanunlarıdır, adaletin değil.²²

Bu satırlardan hemen sonra Smith sözü klasik doğal hukukçu Grotius'a getirir. Eski ahlakçıların karşısında Grotius ve Pufendorf gibi doğal hukukçuların adaletin kesin yasalarını belirlemek yönünde bir çaba içinde olduklarını söyler. Bu eserinden (*Ahlaki Duygular Kuramı*) sonra artık sırada adaletin hangi *kesin* kurallara göre işleyeceğini, polisin sivil yönetimin bir ilkesi olarak neyi konu edineceğini, devlet ve hukuk üzerine tarihsel bir araştırmayla bir başka eserinde ele alacağını söyleyerek sözü bitirir. Bu amacı, belirtildiği gibi, *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de birbiriyle ilişkili dört ayrı konuda cisimlenir: adalet, polis, kamu maliyesi ve ordu. Dolayısıyla, Smith, bir tarafta benimsediği bu alt başlıklardan görüleceği üzere, polis ve adalet arasında sivil yönetimin dayanması gereken kurallar olarak şematik ve fonksiyonel bir *ayrım*a gider; diğer taraftan bu *ayrım*, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz gibi, aynı zamanda *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki etik teorisi bağlamında da karşımıza çıkar. Bu bakımdan kurumsal ve yönetim ilkeleri olarak adalet ve polis arasındaki tamamlayıcı²³ ve ayrımlara

hukuk ve politik ekonomi bağlamlarındaki tamamlayıcı (ya da olumlu) anlamına ve işlevine dair bir genel yorumu aktaralım. Buna göre, adalet ve polis, ilkinin toplumun "genel yasalarını", ikincisinin ise toplumun "özel hedeflerini" gözetmesiyle tamamlayıcı bir ilişki içindedir. Polis özel hedefler ve stratejilerle toplumun farklı alanlarını düzenlerken, yasa (adaletin yasaları / ya da genel yasalar) toplumun temellerini kurar. Pierre Dardot ve Christian Laval bu konuda şöyle yazar: "Mübadele, ticaret, tarım, imalat gibi alanları ilgilendiren bütün 'düzenlemeler' kaynağını 'polis'ten alır. Yasaların bizzat toplumun temellerini ilgilendirdiği ve insanları eksikliğini çektikleri adalete ve ihtiyata mecbur bırakan genel yasalar biçimini aldığı görülürken, polisin ya da idarenin tüzükleri genellikle iyiniyet görevlerinden esinlenen özel hedeflerin peşinde gider. Birinci durumda yasalar, sıklıkla olduğu gibi, özel çıkarlardan yana tarafsızlıkla hiçbir şekilde lekelenmemelidir. Smith'in özellikle salt kendilerinden yana yasalar kabul ettirmeye hazır tüccarlardan çekindiği bilinmektedir. Düzenleyici yasalar ise çok çeşitli alanları ilgilendirir; yalnızca ticaret, tarım, imalat, mal ulaşımı değil, din ve ahlak eğitimi bile bunlardan etkilenir. *Milletlerin Zenginliği*'nin birçok sayfası bu konulara ayrılmıştır". Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Akılsallığı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, I. Ergüden (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 34.

²² Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 341.

²³ Devletin ve hukuk sisteminin tarihsel-sosyolojik ve felsefi bir incelemesi olarak ortaya çıkan hukuk biliminin konusu olarak polis iktisadi bir anlam ve bağlam içindedir. *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de iktisadi bağlam içerisinde karşımıza çıkan polisin adalet ile tamamlayıcı ilişkisi ancak yönetsel bir ilişki olabilir. Örneğin adalet ve polis arasındaki tamamlayıcı ilişkinin bir boyutu adaletin yönetimindeki finansmanla ilgilidir. Gerçekten

dayanan ilişkiyi etik teorisi bağlamında da aynı şekilde yorumlamalıyız. Bu, şu soruyu akla getirir: Sivil yönetimin ilkesi olarak adalet ve polis arasındaki *kurumsal* ilişki Smith'in etik teorisi çerçevesinde nasıl yorumlanmalıdır? Bu soru bir taraftan adaletin polisle olan ilişkisini etik ve hukuk sistemi içinde ayrı ayrı düşünmeyi gerektirir. Diğer taraftan bu soru, felsefesi farklı sistemleri ilişkilendirmek üzerine kurulu Smith'in düşüncesinde söz konusu iki adalet sisteminin (etik ve hukuk) polis bağlamında ilişkilendirilmesini gündeme getirir. Nitekim Smith yukarıdaki pasajında adalet ve polis arasındaki ilişkiyi tam da etikten politik ekonomiye ve siyasete geçerken yapmıştır. Smith'in düşünce sisteminde adaletin konumunu değiştirdiği bu aralıkta “adalet değere yönelir”²⁴.

Bu soru bağlamında *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki polis ve adalet ilişkisini, ya da bu *ayrımı*, kitabın etik teorisi içinden düşünmeye yöneldiğimizde bunu daha soyut bir düzeyde tartışmamız gerekir. Smith'e göre Platon, Aristoteles ve Cicero'nun toplumsal düzeni sağlamak için betimledikleri adalet kuralları çağdaş sivil bir yönetimin adalet ilkelerini belirleyemez, çünkü bu eski ahlakçılar adalet duygusunu diğer tüm erdemler gibi ele almış ve yalnızca iyi bir insan nasıl olunur, iyi davranış nedir türünden ahlaki yargılar üretmişlerdir. Bu felsefecilerin her durum için değişen farklı davranış önerileri ve farklı yargıları esasen insan davranışlarını inceden inceye düzenleyen “polisye” kurallardır. İşte tam da bu durum, modern biyopolitika ve polis üzerine yazan, girişte adını geçirdiğimiz kimi düşünürlerin, biyopolitikayı ve polis düşüncesini Batı felsefe tarihinde antikiteye, özellikle Platon'a uzattıklarının, politikanın polisleşmesinin modern öyküsünü buradan başlatmasının nedenidir. Bu bakış açısından ilerlediğimizde, Smith bu felsefecilerin insanın davranışlarını teknisist nüfus politikasıyla detaylı bir şekilde düzenleyen ve şekillendiren “polisye” kanunları inşa ettiğini söyler gibidir. Bu bağlamda, Smith doğal hukuk öğretisinin de adaletin kesin kurallarını aramasını olumlarken doğal hukukun insanı pasifleştiren Stoacı temellerini sorgular.²⁵ Buna göre, adaletin kurallarının (aslında toplumun ‘genel yasaları’nın) Tanrıya ve akla değil, toplumların tarihsel maddi koşullarına dayandığını, sivil yönetimlerin kurallarının toplumların somut tarihsel koşullarına göre şekillendiğini düşünür. Nitekim en geniş bağlamında ele alındığında içinde bir uygarlık tarihi bulduğumuz *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* bir devlet ve hukuk tarihi olup, İskoç materyalist düşünce ekolüne uygun olarak tarihsel-sosyolojik bir incelemedir.²⁶ Böylelikle doğal hukukun adaletin

de adaletin bağımsız bir yargı sistemi içinde gerçekleşmesi için hukuk sisteminin finansman meselesi önemlidir. Buna göre Smith *Ulusların Zenginliği*'nde mahkemelerin yönetimden bağımsız bir yargı merci olabilmesi için yargıçların maaşlarının ve yargının finansmanının genel (kamu) hazine fonundan değil, yararlanma ilkesine göre, yani mahkeme harçlarıyla yargıdan yararlananların ödemeleriyle sağlanması gerektiğini yazmaktadır. Bkz. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 775.

²⁴ Robert C. Solomon'un ifadesidir. Solomon Smith'in iş bölümü teorisinin adalet teorisi için temelde olduğunu vurgulamaktadır. Şöyle yazar: “Platon'un adil toplumunun temel özelliği –Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* adlı eserinde modern toplumun tamamlayıcı özelliği de budur– işin bölüşülmesidir. Herkes en iyi ne yapabiliyorsa onu yapar. Böylece adalet değer kavramına yönelir; esas olan, insanların, kendi özel yetenekleriyle topluma ne verdiğidir”. Robert Solomon, *Adalet Tutkusu: Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular*, E. Altınay (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2004, s. 101.

²⁵ Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse*, s. 112-116, 140-141.

²⁶ A.g.e., s. 119, 141.

kesin yasalarını belirleme yönündeki çabasını materyalist bir temelde eleştiren Smith adaletin kurallarını toplumların maddi tarihi içinde araştırır. Buna göre diyebiliriz ki, klasik doğal hukuk öğretisi “polisye” bir erke sahip soyut bir yasa gücüne ihtiyaç duyarken, ki bu yasa aklın ilkelerinden doğan ve özünde hükümdarın otoritesini birey haklarına dayalı olarak “dışsal” bir şekilde sınırlandıran soyut bir yasa gücüyken,²⁷ diğer taraftan Smith’in hukuk felsefesinde toplumların tarihsel maddi şartlarından doğan kurallarını uygulayan ve gözeten bir *kamusal (public)* erk olarak “yasa yapıcı” (*legislator*) söz konusudur. Ancak bizce Smith’in düşüncesinde adalet bu somut tarihsel-sosyolojik analiz düzleminde de *Ahlaki Duygular Kuramı*’ndaki özne teorisinin etik temelleriyle birlikte anlaşılmalıdır.²⁸ Çünkü Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine*

²⁷ Bu soyut yasa gücünü mutlakiyetçi devlet felsefesine uygun bir şekilde somutlayan teori Neostoacılıktı. Neostoacılığa göre toplumsal yapının istikrarlı ve kararlı gidişatı devlete ve bilgece gerçekleşen rasyonel yönetime bağlıydı. Akıl devletin aklı ya da *polis*, eylem devlet adamlarının bilgece yönetimi ve sonuç toplumsal düzen idi. Ancak burada belirtmeliyiz ki, doğal hukuk öğretisi bir bütün olarak otoriter devlet gücünü savunan bir doktrin biçiminde düşünülmemesi gerekir. Diğer bir deyişle, buradaki tartışmada, adaletin kuralları bağlamında, dile getirilen doğal hukukun devlet otoritesinin sınırlandırılmasına dair ilk modern teşebbüs olduğu gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla, buradaki adaletin kuralları tartışması aynı zamanda hükümdarın otoritesinin sınırlandırılması düşüncesi ile kesişir. Doğal hukuk öğretisiyle Smith’in yollarının ayrılması devlet otoritesinin sınırlandırılmasına dair iki farklı yolu temsil etmelerinden kaynaklanır. Bu, Smith’in doğal hukuk felsefesinin düşünürleriyle diyalogunun nedeniydi. Foucault’nun *Biyopolitikanın Doğuşunda* açıkladığı şekliyle sorunu dile getirirsek, “hukuk öznesi”nin hakları temelinde inşa edilen doğal hukuk öğretisinde hükümdarın otoritesi (başta özel mülkiyet olmak üzere) bireyin hakları gereğince sınırlanır. Doğal hukuk öğretisinde hükümdarın otoritesini “dışsal” olarak sınırlayan aklın ürünü soyut yasalar yerini politik ekonomide “çıkar öznesi”nin temelinde “içsel” bir sınırlama mantığına bırakır. 18.-19. yüzyıl radikal fayda geleneği temelinde gelişen Britanya politik ekonomi bilimi devlet otoritesinin gücünü “doğal yasalar”a göre değil, Pierre Dardot’nun ve Christian Laval’ın Foucault’nun analizinden ilerleyerek işaret ettiği gibi, bireyin çıkarıcı doğası, toplumsal düzen ve tarihsel ilerleme fikirlerine bağlı olarak sınırlandırmıştır. Bu bağlamda, Smith doğal hukuk felsefesinin soyut “hukuk öznesi” yerine politik ekonomiye özgü tarihsel-sosyolojik bir “çıkar öznesi” ile devlet otoritesini sınırlandırırken yeniden şekillendirmiştir. Bu içsel sınırlama (yani yönetimin kendi kendini sınırlama mantığı), yukarıda değindiğimiz gibi, aynı zamanda devlet otoritesini topluma içsel kılan yeni bir devlet iktidarı formülasyonudur. Adalet kurallarının inşasında gördüğümüz bu tartışma da aslında aynı temele oturur. Buna göre, Smith devlet otoritesini tamamen ortadan kaldırmaz. Bunun yerine kimi zaman otoritenin suiistimallerini engellemek için formüle edilen, kimi zaman yasa gücünün önüne geçerek düzenlemeleri işler kılan polis ile kararsız bir ilişki içinde olan dışsal bir hukuk sistemini, adaletin kurallarını ve devlet iktidarını eleştirir. Smith’in düşüncesinde toplum-tarih-birey doğasına dayanan ve (polis ya da norma göre) yasaya öncelik tanıyan bir kamusal erk söz konusudur. Adaletin kurallarından başka iktisadi bağlamlarda da karşımıza çıkan polis, piyasanın ve “çıkar öznesi”nin karşısındaki eski ve yeni devlet düzenlemelerini ima ettiği yerlerde Smith’in eleştirisinin yine konusu olmaktadır. Neostoacılık için bkz. Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics*, s. 27-47; 272-276; Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Akılsallığı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, s. 19-23.

²⁸ Smith’in düşüncesinde ve klasik liberalizmin diğer düşünürlerinin yaklaşımlarında yer alan “etik özne” ve “çıkar öznesi” birlikteliği, bize çoğu zaman düşüncelerindeki

Dersler'de, haklarını savunurken özneyi aynı zamanda "polisye" bir vesayetin altına iten doğal hukuk öğretisini eleştirirken, bu eleştirisiyle, örneğin klasik doğal hukukun modern formülasyonunu yaparken özneyi soyut ve tarih dışı bir varlık olarak inşa eden Kant'tan farklı olarak, tarihsel sosyolojik insanın temelinde adaletin kurallarını araştırmıştır. Bu bakımdan, Smith'in, klasik doğal hukuk öğretisini *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de aşarken, *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki özne teorisinden bağımsız bir şekilde bu dönüşümü yarattığının söylenemeyeceğini düşünüyoruz. Nitekim *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda eklediği ve burada tartıştığımız son bölüm olan yedinci kısım da bunun bir kanıtıdır. *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de (hukuk biliminde) ve *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda (etik biliminde) "tarafsız gözlemci" (*impartial spectator*) farklı soyutlama düzeylerinde etik, tarihsel ve sosyolojik bir özne olarak her iki adalet teorisinin temelindedir.

Dolayısıyla, Smith'te adalet ve polis arasındaki ilişki aynı zamanda etik teorisi bağlamında da yorumlanmalıdır. Buna göre, birbiriyle ilişkili iki adalet teorisinden bahsetmiş olduk. İlki *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki özne teorisinden ortaya çıkan etik bir ilişki olarak adalet *durumu*, ikincisi toplumların tarihsel maddi ve sosyolojik sürecinden doğan sivil yönetimin dayandığı ve icra edilmesi (yönetilmesi) gereken adalet *kurumu*. Dolayısıyla, ilki *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda duygudaşlık ve imgelem ile özne teorisi, ikincisi *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de devlet, siyaset ve toplum teorisi ile açıklanır. Etik bir ilişki olarak adaletin yasaları, sıradan bir yaşamın niyet edilmemiş insanlar arası ilişkilerin ürünü olup²⁹ anonimdir.³⁰ Etik bir ilişki olarak adalet bireylerin birbirlerinin durumlarını, algı ve duygu dünyasını imgeleyerek işleyen öznelerarası bir toplumsal düzeni imler.³¹ Akli bir eylem olarak imgelem, duygudaşlık bağı ile her bireyin kendi davranışını diğerlerinin gözünden görme, değerlendirme ve ortaya çıkan toplumsal ahlaki bilince uydurma ve düzen yaratma eğilimini ve arzusunu tanımlıyordu.³² Her bireyin içselleştirdiği "tarafsız gözlemci" bireylerin duygudaşça ilişkilerinden doğan bir imgelemin sonucudur. Polis doktrininin temel felsefesi olan Neostoacılığın "polisye" mekanizmalarla dayattığı disiplin ve öz-disiplin böylelikle Smith'de bireylerin duygudaşlık ve imgelem yoluyla içselleştirdiği imgesel bir dış gözlemci üzerinden öz-denetime dönüşür ve bu durum bireyleri böyle bir algı içinde toplumsal bilince uymaya

paradokslar gibi görünen, gerilimlerinin temeli olmuştur. Bkz Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı*, s. 23-29.

²⁹ Jeffrey T. Young, "Unintended Order and Intervention: Adam Smith's Theory of the Role of the State", *The Role of Government in the History of Economic Thought* (Annual Supplement to Volume 37 *History of Political Economy*) içinde, S. G. Medema ve P. Boettke (der.), Durham ve Londra: Duke University Press, 2005, s. 94.

³⁰ Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 95.

³¹ Klasik liberalizmde yasa ve yasa yapıcının bu formülasyonu "ilişkisel yasa anlayışı" olarak bilinmektedir. Bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Aklı*, s. 162-163.

³² Ahmet Cevzici, *Aydınlanma Felsefesinin Tarihi*, Bursa: Asa, 2007, s. 113-114; Knud Haakonssen, "Introduction: The Coherence of Smith's Thought", *The Cambridge Companion to Adam Smith* içinde, K. Haakonssen (der.), New York: Cambridge University Press, 2006, s. 10-12.

yöneltir.³³ Smith'in düşüncesinde politikayı bu etik düzeyde bir varoluş sanatı olarak nitelersek, imgesel öz-denetimin politik iz düşümü içselleşmemiş bir dışsal toplumsal düzeni sağlama yolundaki rolüne bir yer kalmamasıdır. "Tarafsız gözlemci", kişilerin içselleşmiş öz-yargıcı olarak adaletin temelidir.³⁴ Ancak *Ahlaki Duygular Kuramı*, Edward S. Cohen'in de belirttiği gibi, "mükemmel doğal uyumun bir dünyasını sunmaz".³⁵ Moralitenin kurallarının ticari toplumda adaleti sağlama için yasa yapıcıya ihtiyaç duyulur.

Ancak bu, soyut etik temelden bir kopuş değildir. Pozitif hukuk teorisinde adaletin temel öznesi ve gerçek temeli yine tarafsız gözlemcidir. Belirtildiği üzere, adaletin yasaları, özsel olarak tarafsız gözlemcinin bakışında içerilmiş soyut ve 'anonim' olan genel kurallardır.³⁶ Etik teoride tarafsız gözlemci, özneler arası ilişkiden doğan insanın içindeki soyut kişinin ortak sağduyuya ve toplumsal vicdana yönelik sesidir. Hukuk biliminde ise adaletin bir kurum olarak işleme için bu toplumsal sağduyuyu gözeten, koruyan, finansmanını sağlayan kurumları hayata geçirecek, yargıçları atayan, pozitif

³³ Smith'in toplumsal düzen düşüncesinde önem kazanan imgelem ve öz-denetim, düşünürün biyopolitika ve yönetsellik bağlamında ele alınabilecek yönlerine işaret etmektedir.

³⁴ *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda Smith'in siyasete yer vermediği zannedilmemelidir. Üstelik bunu tam da polis bağlamında yapmaktadır. Şüphesiz siyasete yer veriş farklı kuramsal çerçevelerde yorumlanmaya açıktır. Ancak bu noktada Smith'in düşüncesinin içinden yorumla bunu açıklayalım. Donald Winch'in de işaret ettiği gibi, Smith'in düşüncesinde ideal bir karakter olarak yasa yapıcının bir görevi kamusal işlerin yapılmasıdır ve felsefecinin de aynı şekilde kamusal ruhu geliştirmek gibi bir görevi vardır. Felsefeci bu görevi doğrultusunda sistemin ve düzenin insanlara "faydasını" anlatmaktansa, estetik yönünü serimleyerek ikna yoluna gidebilir. Ünlü 'görünmez el' metaforunun geçtiği "FAYDANIN görünüşünün tüm sanat ürünlerine bahsettiği güzellik ve Güzelliğin bu biçiminin geniş etkisi üzerine" başlıklı bölümde Smith faydanın özü olan bireye sağlanan pratik yarar gibi faydanın dış görünüşünün de uyum ve düzene ulaşmada önemli bir araç olduğunu vurgular. Bu bağlamda, insanların kimi zaman bir nesnenin ya da sistemin pratik yararından çok onların estetiğinden ve dış güzelliğinden etkilendiğini yazıyor. İnsanların bu güzellik ve estetik arayışı ya da görünüme olan aldanma (*deception*) duygusu Smith için uyum ve düzene giden bir başka doğal yoldur. Smith insanların pratik yarardan başka estetiğe ve görünüme olan (aldanma) eğilimi 'kamusal düzen'in (*public police*) yaratılmasında da bir etkidir. Smith *polis* kavramını burada düzeni imleyen kamusal anlamında kullanır. "Polisin (*police*) mükemmelleştirilmesi, ticaretin ve imalatların genişletilmesi yüce ve görkemli amaçlardır". Smith'e göre insanların gözünde, kamusal düzenin / *polis*in mükemmelleştirilip elde edilen yararın en çoklaştırılması amacı kadar, *polis*in kurumlarının ve işleyiş sisteminin görünürdeki mükemmeliyeti de önemlidir. "Bizler çok güzel ve büyük bir sistemin mükemmelleştirilmesini izlemek keyif alırız ve hareketlerinin düzenliliğini bozan ya da engelleyen her maniye kaldırmadıkça huzurlu olmayız. . . Bizler kimi zaman amaçtan ziyade araçlara daha fazla değer veririz". Dolayısıyla, insanları kamusal düzeni üretmeye *yönelmek* için sistemin işleyişini, düzenini, parçalar arasındaki bağlantıları ve uyumu tanımlayarak yaratılacak bir imgelem ve söylem *ikna* için gereklidir; *siyasetin* ve retorik'in kamusal düzen için önemini Smith bu bakımdan ortaya koyuyor: "Hiçbir şey siyaset kadar kamusal ruhu geliştirecek eğilim değildir". Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 185, 186; Donald Winch, "Science and the Legislator: Adam Smith and After", *The Economic Journal*, 93 (371), 1983, s. 503.

³⁵ Edward S. Cohen, "Justice and Political Economy in Commercial Society: Adam Smith's 'Science of a Legislator'", *The Journal of Politics*, 51 (1), 1989, s. 59.

³⁶ Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator*, s. 95.

hukukun yasalarını buna göre inşa edip uygun yargı sürecini kurumsallaştıracak bir tarafsız gözlemci olarak yasa yapıcı ya da devlet adamı söz konusudur. Adaletin etik teorisinden pozitif hukuka bu geçişte polis Smith'in düşüncesinde adaletin tamamlayıcı bir işlevine sahip olur. Bu durumda, "polis düzenlemeleri" kamusal yarar söz konusu olduğunda "adaletin yasaları" (toplumun "genel yasaları") destekler. Diğer bir deyişle, polis Smith'in düşüncesinde adaletin toplumsal işleyişinde tamamlayıcı bir işlevi ancak kamusal faydayı ve toplumun "genel yasalar"ını gözetken *kamusal erkin* gözetiminde sahip olabilir, 'hayırsever bir despotun' korumasında değil. Bu anlamıyla polis kurumsal bir müdahale mekanizması olarak Smith'in adalet ve yasa düşüncesinde (aynı şekilde politik ekonominin liberal yönetimselliğinde) dönüşüme uğramıştır. Dolayısıyla, Smith *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de topluma dışsal bir statist düzenlemenin müdahaleci gücüne referansta bulunan polise sahip çıkmak yerine, aslında polisi düzenleyen bir politik ekonomi ve adalet teorisi kurmanın ilk adımlarını atmıştır. Bunun da temel noktalarından biri Smith'in kamusal gücü, devlet adamı ya da yasa yapıcı olarak nitelediği kişiliği, bir despot ya da teknokrat olarak tanımlamamasıdır.³⁷ Meselenin özü, daha çok devlet olarak anlaşılan yasa yapıcının topluma dışsal bir otoriter güç olmadığı, Smith'in etik düşüncesindeki tarafsız bir üçüncü kişi gibi görülmesi gerektiğidir. Sınırlamasını toplumun "genel yasalar"ına göre kendi içinde taşıyan bir yasa yapıcıdır söz konusu olan. Bu bakımdan bir sonraki bölümde vurgulayacağımız üzere, Smith *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de polis kavramını bir başlık olarak benimsemekle beraber, adeta polisin polisi olmuştur. Bizce Smith her üç eserinde kavramların hızla değiştiği bir dönemin düşünürü olarak polisin modern eleştirisini farklı soyutlamalarda gerçekleştirmiş, *Ulusların Zenginliği*'nde politik ekonomi bilimi içinde bu eleştirisini tamamlayıp kamusal erkin ticari modern topluma uygun formülasyonunu yapmıştır.

Buraya kadar polisi adalet ve yasa ile ilişkisi üzerinden ele alıp yorumlamaya çalıştık. *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de Smith'in polisi politik ekonominin alanı içinde betimlemesinden hareket edip konuya yaklaştığımızda, polisin hedefi olarak tanımladığı zenginliği üreten ticari ekonominin işlemesi için adalet ve polis arasındaki tamamlayıcı ilişkiyi bir başka yönden ele alırız. Buna göre, Smith'in *Dersler*'de bolluk olarak tanımladığı zenginliğin sağlanabilmesi için adalet bakımından gerekli kurumsal düzenlemelerin yapılması gerekir. Bunların başında mülkiyet hakkının güvenceye alınması gelir. Smith'in kamu hukuku, medeni hukuk ve özel hukuk olarak üç bölümde incelediği hukuk biliminin konusu olarak adaletin sağlanabilmesi için öncelikle insanların birbirlerine zarar vermeleri engellenmeli, ki adaletin gerçek tanımı budur, ve insanlar arası bağımlılık ilişkilerini azaltacak ve düzeni yaratacak yasalar uygulanmalıdır. Adalet için bu hukuki-politik kurumsal çerçeve sağlandığında ekonomi açısından artık, "en iyi polis", Smith'in deyişiyle, "işleri doğal akışına bırakmaktır".³⁸

Smith hukuk biliminin bir kolu olarak tanımladığı, sivil yönetimin dayanması gereken bir ilke ve amaç olarak ucuzluğu ve bolluğu hedefleyen polis altında şu konuları inceleyeceğini duyurur: 1) Değişimin esas kuralı olarak fiyatların düzenlenmesi (doğal fiyat ve piyasa fiyatı arasındaki ilişki) 2) Para:

³⁷ Donald Winch, "Science and the Legislator", s. 503.

³⁸ Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, s. 366.

Metaların değerini gösteren bir ölçü aracı ve ticaretin (değişim) aracı olarak para 3) Ticaretin tarihi. Tarımda ve manifaktürde zenginliğin yavaş artışının nedenleri ya da zenginliği engelleyen nedenler 4) Vergiler ya da kamu gelirleri (ticaret ve zenginliği olumsuz etkileyen kamu maliyesi düzenlemeleri -özellikle vergiler 5) Ticaretin hükümetler ve insanlar üzerindeki iyi ve kötü etkileri; kötü etkilerine çareler.³⁹

Smith belirttiği bu başlıklar altında insanların doğal gereksinimleri üzerine açıklamalarıyla başlar ve bir ulusun zenginliğinin gerçek nedeni olarak gösterdiği iş bölümü ile devam eder. Smith için iş bölümü insanın değişime / ticarete olan doğal eğiliminden kaynaklanır.⁴⁰ İnsanın toplumsallığı gereksinimlerinden doğar ve insanların birbirine muhtaçlığı değişim ile giderilirken ortaya çıkan iş bölümü zenginliği yaratır. Tarıma göre iş bölümüne daha elverişli sektör olan manifaktürde iş bölümü piyasanın genişliğine bağlı olarak arttıkça ustalığın gelişimine, zaman tasarrufuna ve inovasyona yol açarak zenginlik artar.⁴¹ Smith zenginliği *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de insanın doğal eğilimi olarak gördüğü iş bölümüyle ortaya çıkan mal stokunun artışı ve ucuzluk olarak niteler. "Bolluk ve ucuzluk bir ve aynı şeydir"⁴² diye yazmaktadır. Bolluk ve toplumsal mutluluk için önemli bir koşul malların doğal ve piyasa fiyatının çakışmasıdır, "eğer bir tür kötü polis (*bad police*) tarafından [fiyatların oluşumu] engellenmezse"⁴³. Hemen bu satırların devamında: "Piyasa fiyatını doğal fiyatın üzerine çıkararak her tür siyasa (*policy*) kamusal refahı (*publick opulence*) ve devletin (*the state*)⁴⁴ zenginliğini azaltır. Çünkü diyebiliriz ki, pahalılık ve kıtlık, bolluk ve ucuzluk eş anlamlı terimlerdir". Fiyatları bozan, böylelikle ticaretin hacmini daraltan, iş bölümünü düşüren, fiyatları artıran, bolluğu azaltan, dolayısıyla yoksulların yaşam için elzem mallara erişimini engelleyen, Smith'in 'kötü polis' olarak tarif ettiği siyasalar ve 'uygunsuz düzenlemeler' (*improper regulations*)⁴⁵ derslerde şu şekilde belirir: Vergiler, tekeller, lonca imtiyazları, ihracat teşvikleri, hükümetin borçlarını azaltmak için yaptığı tağşiş, paranın yurt dışına ihracatını engelleyen merkantilist düzenlemeler, eskiden faydalı olduğuna inanılan ama şimdi ticareti yavaşlattığı için "tam bir baş belası" (*real nuisances*)⁴⁶ olan fuarlar, panayırlar ve sabit pazarlar; ayrıca tarımda gelişmeyi ve zenginleşmeyi yavaşlatan tahıl ihracatı yasakları, serbest dış ticaretin önündeki her tür engel, ticareti kolaylaştıran bankaların sınırlandırılması, tarımın ulusal zenginliğe katkısını azaltan toprakların tek elde toplanması. Dolayısıyla, Smith 'kötü polis' tabirini ulusal zenginliğin temelindeki kurumları ve süreçleri yasaklayan, çalışmasını geciktiren her tür uygunsuz düzenlemeyi betimlemek için kullanmaktadır. Uluslararası mal ve para ticaretini, içerde emeğin hareketliliğini (lonca sistemi, çıraklık kanunları, iskân yasası bunda en önemli paya sahip düzenlemelerdir) engelleyen, sanayinin doğal dengesini bozan, tarımda gelişmeyi yavaşlatan, ekonomide istihdamın yapısını bozan, fiyatların doğal oranlarında oluşmasını engelleyen, paranın değer ölçüsü

³⁹ A.g.e., s. 353, 494.

⁴⁰ A.g.e., s. 347, 351, 355.

⁴¹ A.g.e., s. 345, 491.

⁴² A.g.e., 360.

⁴³ A.g.e., s. 362.

⁴⁴ Bkz. dipnot 8.

⁴⁵ A.g.e., s. 526.

⁴⁶ A.g.e., s. 528.

ve değişim aracı işlevlerini engelleyen her tür yasaklayıcı ve uygunsuz düzenleme Smith'in gözünde birer 'kötü polis'tir. Smith'in genelde 'kötü', 'iyi', 'daha iyi', 'en iyi' gibi sıfatlarla kullandığı polis kavramı *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de ağırlıklı olarak devletin, ticari ekonomiye dayalı ulusal zenginliğin temelindeki kurum ve süreçlere olan olumsuz etkilerini betimler. Ancak Smith'in gözünde ticaretin insan ve toplum yaşamı üzerindeki kötü etkisi de bir tür 'kötü polis'tir ve ticaretin kötü etkilerini gideren kamu müdahalesi de 'iyi polis'tir. Bu anlamda, Smith, polis kavramını her tür devlet müdahalesini eleştirmek için ya da devlet müdahalesinin eleştirisinin genel geçer kavramı olarak kullanmamaktadır. Buradaki bağlamlarında polis en genel anlamıyla, ekonomi ve toplum üzerinde yaratacağı sonuçlara bağlı olarak olumlu ya da olumsuz kamusal müdahale biçiminde anlaşılmalıdır.

Ulusların Zenginliği'nde, *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'den farklı olarak, polis kavramı her hangi bir bölümün başlığı olarak kullanılmadığı gibi, kavramın kullanımı son derece azalmıştır. Bize göre Smith *Ulusların Zenginliği*'nde kavramı, kullanımını son derece düşmekle birlikte, *Dersler*'deki bağlamlarında ve anlamlarında kullanmıştır. *Ulusların Zenginliği*'nde polis ilk olarak piyasa fiyatını doğal fiyatın üzerine çıkaran olumsuz bir düzenlemenin betimlemesi olarak kullanılır.⁴⁷ Devamında lonca imtiyazları, çıraklık kanunları, rekabeti kısıtlayan merkantil dönemin düzenlemeleri, piyasa fiyatını doğal fiyatın üzerine çıkaran veya azaltan böylelikle ekonominin istihdam yapısında dengesizlik yaratan "polisye düzenlemeler" (*regulations of police*) belirtilir.⁴⁸ Polis, ücretleri ve kârları doğal oranlarının altında tutacak kadar sert olabilir, tıpkı Hindistan'da ya da Eski Mısır'da olduğu gibi.⁴⁹ Aynı şekilde, emeğin iş kolları arasında dolaşımını engelleyen lonca sistemi ve "polisye" düzenlemeler ticareti ve mal dolaşımını engeller.⁵⁰ İngiltere'de yoksul yasaları ve iskân yasaları *düzensizliğin (disorder)* en önemli nedenidir.⁵¹ Sanayi üretiminin dengesini bozan teşvikler, altın ve gümüş ihracatını engelleyen yasalar yine 'kötü polis'in diğer uygulamaları ve düzenlemeleridir.⁵² *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de kamu maliyesi "polisye" düzenlemeler altında incelenmişti. Kamu maliyesi gelir, harcama ve borç olarak *Ulusların Zenginliği*'nde Kitap V'in ayrı bir konusudur. Kamu maliyesi söz konusu olduğunda polis *Ulusların Zenginliği*'nde ticareti kolaylaştıran kamu harcamaları bağlamında kullanılır. Yolların ve kanalların onarımı ve yapımı kamu idaresinin (*public police*) bir görevidir. Ticareti ve ulusal zenginliğin artışı sağlayan yatırımlar devletin kamusal görevleri arasındadır. Smith bu satırlarda ticareti kolaylaştıran kamu harcamalarını yapan kamu idaresinin kimi Asya ülkelerinde ama özellikle Çin'de son derece gelişmiş olduğunu yazar.⁵³ Polisin *Ulusların Zenginliği*'ndeki son

⁴⁷ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 67-68.

⁴⁸ A.g.e., s. 70.

⁴⁹ A.g.e., s. 71.

⁵⁰ A.g.e., s. 156.

⁵¹ A.g.e., s. 151.

⁵² A.g.e., s. 548, 552.

⁵³ A.g.e., s. 786. Smith'in gelişmiş bir polisin Çin'de olduğu yönündeki bu tespiti Giovanni Arrighi'nin *Adam Smith Pekin'de* adlı çalışmasında Çin'in kapitalist dünya sistemindeki yerini çözümlerken dayandığı merkezi bir tarihsel gerçek ve argümandır. Batı kapitalizminden farklı bir ekonomik gelişim sergileyen Çin'in farkı tam da piyasayı düzenleyen bir devlet gücünün varlığına dayanır. Smith'in kapitalizm ve piyasa ilişkisine

bağlamı kamu harcamalarına ilişkin sonuç bölümünde belirir ve burası hangi kamu harcamasının toplumsal genel yarara, hangisinin yerel bir grubun yararına olacağı tartışmasıdır. Bu konunun, hangi kamu harcamalarının finansmanının genel fondan karşılanacağı, hangilerinin yerel ve kısmi bir çıkara hizmet etmesinden dolayı yararlanma ilkesine göre kullanıcılarının karşılaması gerektiğine dair tartışma ile ilgisi vardır. Burada polisin kamu yararı bağlamında ve anlamında kullanıldığını görüyoruz.⁵⁴

Bizim düşüncemize göre polisin *Ulusların Zenginliği*'ndeki ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'deki bağlamları ve anlamları arasında büyük benzerlik vardır. *Ahlaki Duygular Kuramı*'ndaki bağlamları, kullanımları ve anlamları da bu iki eserdekiyle aynıdır. Kavram üzerinden yaptığımız tartışmalarda eserler arasında kuramsal açıdan da bir farklılık olmadığını görmekteyiz. Diğer taraftan, Vivienne Brown ve Mark Neocleous *Ulusların Zenginliği*'ndeki ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'deki polis kavramında köklü farklar gözlemektedirler. Yazarlar bu kavramsal ve söylemsel farklılığın aynı zamanda eserler arasında farklı teorik yapılar ve politikalara işaret ettiğine, dolayısıyla bunun Smith'in devlet ve ekonomi arasındaki ilişkiye dair düşüncesinde de bir farklılığı gösterdiğine inanırlar. Aşağıdaki bölümde bu tartışmayı hazırlayan Brown'un argümanlarını, Brown'un iddialarından hareket eden ve tartışmayı yer yer kameralizm ile birlikte sürdüren Neocleous'un yorumlarına değineceğiz. Ardından sonuç bölümünde yazarlara olan eleştirimizi ve genel düşüncemizi kısaca yeniden sunacağız.

III. Brown ve Neocleous'un Smith'in "Polis" Kavramını Kullanımı Üzerine Yorumları

Bizim yukarıda Smith'in eserleri arasındaki sistematik ilişkiden hareket ederek polis kavramına getirdiğimiz yorum Brown'un Smith yorumunun karşısına düşmektedir. Brown Smith'in üç eserinde farklı söylemsel ve teorik yapıların yer aldığını, buna bağlı olarak, örneğin *Ulusların Zenginliği* ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* arasında devlet ve ekonomi arasında farklı politika (siyasa) çerçevesinin benimsendiğini ileri sürer. Brown için polis kavramının Smith'in eserlerinde değişen söylemleri içinde uğradığı dönüşüm bunun açık örneklerinden biridir. Brown esas olarak Smith'in nasıl okunmasına dair bir söylem analizi yapmaktadır. Brown'a göre metnin anlamı yazarın gizli, açık etmediği bir niyette saklı değildir. Anlam kullanılan kavramlar ve söylemler ile açığa çıkarılabilir. Metnin dilinin içinde yazıldığı zamanın bir parçası olarak görülüp söyleminin ve kavramlarının yorumlanması gerekir; böylelikle metnin

dair tarihsel ve kuramsal tespitlerinden hareketle Çin kapitalizmini ele aldığı bu çalışmada Arrighi Smith'in üç temel özelliğini şöyle özetler. 1) Smith hiçbir kitabında kendi kendini düzenleyen bir piyasa kuramı geliştirmemiştir. 2) Sonsuz bir iktisadi büyümenin motoru olarak kapitalizmi savunmamış ve bu yönde bir kuram geliştirmemiştir. 3) İğne fabrikası örneğindeki iş bölümü türünden bir kuramı ve politikayı koşulsuz savunmamıştır. Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Londra ve New York: Verso, 2007, s. 42. Ayrıca Smith'in kamu yararı üzerine düşüncelerine dair ortaya çıkmış yanılgılar üzerine değerlendirmeler ve cevaplar için bkz. Dinç Alada, "Öncü İktisat Düşünürleri Yeni Liberalizme Karşı (mı?)", *Toplum ve Bilim*, 108, 2007, 177-8.

⁵⁴ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 877.

anlamı serimlenir. Buna göre, tarihsel bir söylem analizi, metni içinde yazıldığı zamanın ürünü olarak görür. Metin, “rasyonel yeniden-inşa” ile yazarda açıkça görülmeyen ama olduğu düşünülen bir niyetin içinden okunmamalıdır. Tersine, metnin “tarihsel yeniden-inşası” ile metinde kullanılan söylemin kendi çağı ile ilişkisinin açığa çıkarılması gerekir.⁵⁵ Metnin anlamını açığa çıkaran esas tarihsel bağlam kendi çağının söylemsel yapısıdır. Dolayısıyla, Brown’un esas amacı, kendi çağının bir düşünürü olarak Smith’in nasıl “okunması” gerektiği üzerine bir yorumdur. Buna göre, Smith’in her üç eserinin, Smith’in aklında bunları sanki birleştirici bir fikir varmış gibi okumak yerine, kendi terimleri ve söylemleri içerisinde farklılıklarıyla okunması gerekir.⁵⁶ Dolayısıyla, üç eser arasında bir süreklilik fikri eserlerin kendine özgü söylemsel ve teorik yapılarının anlaşılmasına ile sonuçlanır.⁵⁷

⁵⁵ Vivienne Brown, *Adam Smith’s Discourse*, s.19.

⁵⁶ A.g.e., s. 20-21.

⁵⁷ Brown’un söylem analizi bize belirli bir kavramı gerçeklik ve dil arasındaki ilişkide anlamamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Ne var ki Brown’un analizinde gerçeklik söyleme göre arka planda kalır. Oysa gerçeklik / olgu ve dil arasındaki karmaşık ilişkiden hareketle yapılacak bir söylem analizi bize Smith’in toplumsal dönüşümlerin hızlandığı ve buna koşut kavramların hızla anlamlarının değiştiği bir çağın düşünürü olduğunu hatırlatmaktadır. Reinhart Koselleck 1750-1850 arası Avrupa’da kavramların anlamsal değişimlere uğradığı dönemi, zamanın bir yerden bir yere atladığı ya da kırıldığı imasını uyandıran *Sattelzeit* kavramı ile tanımlamaktadır. Otto Bruner ve Werner Conze ile birlikte hazırladığı, Almanya’da 1972-1997 yılları arasında 7 cilt olarak yayınlanan Temel Kavramlar Sözlüğü’nün giriş yazısında geçen bu terim, Smith’in de bu dönemin ve kavramsal dönüşüm çağının bir düşünürü olarak yorumlanması gerektiğini akla getirmektedir. Ancak Koselleck’in yaklaşımı, Vivienne Brown’un söylem analizi yönteminin bir referansı olarak kitabının bir yerinde işaret ettiği (a.g.e., s. 19n) metnin anlamına odaklanan Cambridge Okulu’nun yönteminden farklıdır. Reinhart Koselleck Kavram Tarihi (*Begriffsgeschichte*) teorisi ile kavramsal değişimlerin toplumsal değişimlerle beraber ele alınması gerektiğine vurgular. Üstelik Koselleck’in belirttiği gibi gerçeklik yalnızca dille anlaşılmaz. Olgu / gerçeklik ile dil arasında aşılabilen bir boşluk vardır. Dil ve düşünce daha yavaş gelişir ve değişir. Olgular ve deneyimler ise daha hızlı değişir. Değişimin hızı ve yönü olgu ve dil açısından farklılaşabilir. Bu anlamda bir boşluk vardır. Bu boşluk süreklilikler ve kopuşlarla doludur. Olgular ve olguların linguistik kavranışı arasındaki ilişki her zaman gözetilmelidir. Gerçeklik içinde kavramlar kurucu bir güçtür ve kavramlar sosyo-politik sistemlerin içinde inşa edilir. Dolayısıyla, maddi yaşamın gerçekliği söylem analizinde dil dünyası kadar önemlidir ve kavram tarihi toplumsal tarih ile birlikte ele alınmalıdır. Ellen Meksins Wood da Brown’un analizinin yakın düştüğü Cambridge Okulu yöntemini bu bağlamda eleştirir. Wood, bu okulun önde gelen düşünürü Quentin Skinner’in düşüncesinde toplumsal bağlamın toplum ya da devlet (yönetim) (*polity*) ile ilişkisinin çok az olduğunu belirtir. Toplumsal bağlam (*social context*) Skinner için düşünseldir. Toplumsal olan varolan kelimelerle tanımlanmaktadır. Skinner’in düşünce tarihi modeli içerisinde Avrupa düşüncesinin temelinde yatan tarım, aristokrasi ve köylülük, toprak dağılımı ve kiracılık, iş bölümü, toplumsal protestolar ve çatışmalar, nüfus, kentleşme, ticaret, manifaktür ve burjuva gibi temel toplumsal öznel, kurumlar ve gelişmeler yoktur. Diğer taraftan, Koselleck’in Kavram Tarihi perspektifi kavramsal ve toplumsal tarih arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Smith’i Koselleck’in Kavram Tarihi teorisiyle düşünmek ve bir *Sattelzeit* düşünürü olarak değerlendirmek, polis kavramını kapitalizmin toplumsal değişimleriyle beraber irdelemek anlamına gelmektedir. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, *History and Theory*, 8 (1), 1969, s. 3-53; Reinhart Koselleck, “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, Interview by Javiéer

Brown'un görüşüne göre en genel düzeyde bakıldığında *Ahlaki Duygular Kuramı* ahlak, hukuk ve ekonomi arasında diyalojik bir söylemsel yapı içerirken, *Ulusların Zenginliği*'nin ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'in monolojik bir söylemsel yapısı vardır. Buna göre, *Ulusların Zenginliği*, diğer iki eserdeki müdahaleci devlet ve statist-düzenleme teorik ve söylemsel yapısından farklı olarak, kişisel çıkarın temel kavram olduğu, ekonominin otonom olarak kendine içkin bir dinamikle işlediği ekonomist bir monolojik söylemsel yapıya sahiptir. Bu bakımdan Brown *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'i diğer iki eser arasında bir köprü olarak gören yorumları eleştirir. Brown için genel kanının aksine, yasa yapıcının bilimi de Smith'in üç eserini birbirine bağlayan bir teorik nosyon olamaz.⁵⁸ Buna göre, Brown hukuk ve ekonomi açısından Smith'in üç eserinin söylemsel analizini yaptığında ulaştığı sonuç bunların birbiriyle ilişkilendirilebileceği bir söylemsel ve teorik bütünlüğün kurulamayacağı yönündedir. Şöyle ki:

Hukukun kavramları ve söylemleri açısından bakıldığında *Ahlaki Duygular Kuramı* ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* doğal hukuk geleneğinden bir kopuştur. Smith, doğal hukukun Stoacı temellerinden ayrılarak her iki eserde de hukuku bireysel öznelerin ahlaki potansiyelinden ayırmış, otoriteye rehberlik edecek ve uygulanması zorunlu legal ve kural-güdümlü bir pozitif hukuk geliştirmiştir.⁵⁹ *Ahlaki Duygular Kuramı* diyalojik bir söylemsel yapı içinde hukukun etik boyutunu da içerirken, *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* monolojik bir söylemsel yapı içinde hukukun öznesinden bireysel ahlaki duygulara sahip özneyi çıkarmış, salt legal kurallar ile ilgilenmektedir. *Dersler* bu anlamda hukukun teorik ve söylemsel olarak etik boyutunu içermez ve tarihsel-sosyolojik bir hukuk biliminin kitabı olarak legal kuralları tarihsel-toplumsal değişen şartlar içinde inceler.⁶⁰

Brown Smith'in eserlerindeki iktisadi argümanların söylemsel ve teorik yapılarını çözümlendiğinde ise odağına *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* ile *Ulusların Zenginliği* arasındaki farklara getirir. Belirtildiği üzere, *Dersler* hukuk açısından değerlendirildiğinde doğal hukuk felsefesinin yalnızca Stoacı temellerinden kopmamıştır, aynı zamanda tarihsel ve sosyolojik hukuk felsefesi ile *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda görülen tarihteki mitolojik kahramanlar olarak kaşımıza çıkan büyük yasa yapıcılar / devlet adamları düşüncesi ve kavramlarından da kopmuştur.⁶¹ Ancak anlaşıyor ki, Brown'un söylem analizinde metinler arası bir incelemede ve karşılaştırmada bütünlük aramanın doğru olmayacağı düşüncesi, bir metnin kendi içinde de bütünlük aranmayacağı düşüncesiyle el ele gider. Nitekim *Dersler* doğal hukuk geleneğinden kopuş gösterip bireysel ahlaki öznenin hukuk teorisini inşa eden Stoacı felsefeden ve devlet adamı fikrini inşa eden Neostoacı felsefeden kopmakla beraber, bu *Dersler*'in bütünüyle ve kesintisiz bir şekilde liberalizmin doktrini ve söylemi içinde okunacağı anlamına gelmez. *Dersler* iktisadi liberalizmi *Ulusların*

Fernández Sebastián ve Juan Francisco Fuentes, *Contributions to the History of Concepts*, 2 (1), 2006, s. 99-127; Ellen Meiksins Wood, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*, London, New York: Verso, 2008, s. 7-10.

⁵⁸ A.g.e., s. 102, 139, 155.

⁵⁹ A.g.e., s. 112-113.

⁶⁰ A.g.e., s. 119, 141.

⁶¹ A.g.e., s. 134.

Zenginliği gibi benimsemekle birlikte iktisadi argümanlarının söylemsel ve teorik yapısı *statist* içerimlere sahiptir. İktisadi argümanların içine konuşlandırıldığı bu söylemsel ve teorik yapı ile *Dersler* hukuk alanında kopmuş olduğu doğal hukukun iktisadi politika ve düşüncesinin, dilinin, içinde kalmıştır.⁶² İktisadi argümanlar açısından bakıldığında *Dersler*'in dili ve kuramsal yapısı, *Ulusların Zenginliği*'nden farklı olarak, devlet müdahaleci teorik yapıya bir direnç göstermez.⁶³ Brown bu iddiasını *Dersler* ve *Ulusların Zenginliği* arasında yaptığı metinler arası okumada kimi temel kavramların varlığı ve yokluğuyla ve kimi kavramların kullanımlarındaki değişimlere dayandırmaktadır. Bu kavramların başında “bolluk” (*opulence*), “zenginlik” (*wealth*), “politik ekonomi” (İngilizce’inde başında “o” ile yazılan “*political oeconomy*”) ve “polis” (*police*) gelir.

Özellikle bu kavramlardan hareketle iki metindeki iktisadi argümanları çözümleyen Brown şu sonuçlara ulaşır⁶⁴: *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'deki bolluk kavramı *Ulusların Zenginliği*'nde yer almaz. *Dersler*'in dili devlet müdahaleci bir dildir. *Dersler*'de bolluk malların ucuzluğuna bağlı olup, bu doğal ve piyasa fiyatı arasındaki ilişkiye bağlıdır ve devletin bunda bir sorumluluğu vardır. Buna göre *Dersler*'de bolluk (*opulence*) fiyatların düşüklüğüne ve çokluğuna bağlıyken, *Ulusların Zenginliği*'nde zenginlik (*wealth*) fiyat analizi içerisinde ücret, kâr ve rant ilişkisi bağlamında açıklanmaktadır ki bu modern iktisadın fiyat teorisine doğru bir geçiştir. Bu bakımdan *Dersler*'deki iktisadi analiz düzeyi *Ulusların Zenginliği*'ndeki modern fiyat teorisinden farklı olarak *statist* bir dil ve teorik yapı içindedir. Bolluk ve ucuzluk *Ulusların Zenginliği*'nde bir iktisadi kategori değildir ve *Ulusların Zenginliği*'nin iktisadi analizi *Dersler*'den türememiştir. “*Ulusların Zenginliği*'nin tüm teorik yapısı *Dersler*'de olduğu gibi düşük-fiyat çokluğu (*abundance*) ile özdeş bolluk (*opulence*) değildir”⁶⁵. Bu teorik ve söylemsel yapı farklılığının can alıcı ayrımı polis kavramında kendini gösterir. *Dersler*'deki polis kavramı ülkenin bolluğunun devletin sorumluluğunda olduğunu imâ eder ve bolluğun / ucuzluğun sağlanması polisin amacı ve sorumluluğudur. *Ulusların Zenginliği*'nde ise polise böyle bir amaç ve sorumluluk verilmez. Tam tersi *Ulusların Zenginliği*'nde polis kavramı devlet düzenlemelerinin eleştirildiği bağlamlarda ve olumsuz anlamlarda kullanılır. *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda da polis *Dersler*'de olduğu gibi düzenleyici *statist* bir anlam yüküdür ve bu *Ulusların Zenginliği*'nde söz konusu değildir. *Ulusların Zenginliği*'nde kamusal

⁶² Doğal hukuk hükümdarın / devletin otoritesini, ampirisist faydacı Britanya politik ekonomisinden farklı bir biçimde tanımlar. Kaynağı akıl olan soyut yasalar otoritenin hem sınırını hem müdahalesini meşrulaştırır. Smith'in düşüncesinde kamusal müdahalenin meşruluğu ve sınırı doğal hukuktan farklı bir özneye, “çıkar öznesi”ne temellenir. Doğal hukukun “hukuk öznesi”, kendi başına bırakıldığında kaos yaratacak, bu nedenle yönetilmesi gereken bir özne felsefesi olarak otoritenin sınırını Britanya politik ekonomisine göre genişletebilir. Yukarıdaki satırlarda vurguladığımız doğal hukuk ile kamu müdahalesi arasındaki yakınlık bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ayrıca bu konuda bkz. dipnot. 27.

⁶³ A.g.e., s. 144.

⁶⁴ Bu paragrafta özetlenen Brown'un argümanları esas olarak kitabının 6. bölümünde (a.g.e., s. 142-164) yer almaktadır.

⁶⁵ A.g.e., s. 154.

işler, savunma ve adalet bağlamında Smith'in devlete biçtiği görevlerden⁶⁶ hareketle *Dersler*'deki gibi bir devlet ekonomi ilişkisi savunduğu anlamına gelmez. *Ulusların Zenginliği*'nde ekonominin devletten ve polisten bağımsız bir gelişim süreci vardır ve ekonomi otonom bir gelişim süreci içinde kavramsallaştırılmıştır. Polis yerine kişisel çıkar burada ön plana gelir. *Dersler*'de ise düzenleyici devletin sorumluluğunda olan bir ekonomi söz konusudur; ekonominin gelişiminden ve ulusun zenginliğinin artışından politik bir çıkarı olan devletten, devlete bağlı bir ekonominin varlığından bahsedilir. *Ulusların Zenginliği*'nde ekonominin kavramsallaştırılması tamamen farklıdır; buna göre devlet ve polis ekonominin gelişimi için gerekli değildir. "Böylece polisin farklı kullanımları *Ulusların Zenginliği*'nde farklı söylemsel yapı ve farklı politika sonuçları anlamına gelir".⁶⁷ Buna göre devletin sanayi üzerinde denetimi ve gözetimi yoktur. Burada *Dersler*'deki devlet sorumluluğunda gelişen ekonomideki doğal denge kavramı yer almaz; kişisel çıkar güdüsü ekonomideki sermaye ve emek dağılımını belirleyerek tüm toplumun çıkarına bir iktisadi yapıyı kendiliğinden ortaya çıkarır.

Brown, polis ve bolluk dışında, *Ulusların Zenginliği* ve *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* arasında söylemsel ve teorik açıdan köklü bir farklılığın belirdiğine dair semptomları gösteren bir diğer kavram olarak 'politik ekonomi'ye (İngilizce'sinde başında "o" ile yazılan "*political oeconomy*") işaret eder. Bu kavram *Ulusların Zenginliği*'nde Kitap IV'ün başında geçer.

Devlet adamı ya da yasa yapıcı ile ilgili bir bilim dalı olarak düşünüldüğünde politik ekonomi (*political oeconomy*) iki ayrı amacı izler: Birincisi, halka bol gelir ve yiyecek sağlamak ya da halkın kendisinin bol gelir ve yiyecek elde etmesini mümkün kılmak; ve ikincisi, devlete ya da topluma kamu hizmetleri için yeterli gelir sağlamak. Hem halkı hem hükümdarı zenginleştirmeyi amaç edinir.⁶⁸

Burada "politik ekonomi"yi "devlet adamının bilimi" olarak tanımlayan Smith, Brown'un düşüncesine göre bu kavramı, *Dersler*'de başlık olarak benimsenen "polis"te olduğu gibi, *Ulusların Zenginliği*'nin bir betimlemesi olarak kullanmaz. Smith *Dersler*'de kullandığı iktisadi söylem ve benimsediği teorik yapı için polisi bir başlık olarak alıp, buradaki iktisadi argümanları için betimleyici bir kavram olarak kullanmıştır. Oysa merkantil dönemin bir kavramı olan ve statist bir içerime sahip *political oeconomy* kavramı *Ulusların Zenginliği* için bir betimleme olamaz. Brown'a göre Smith'in *Ulusların Zenginliği*'nde polis kavramını olumsuz ve küçültücü anlamlarda kullanmasına benzer şekilde devlet adamının bilimi olarak tanımladığı *political oeconomy* kavramını da aslında eleştirdiği iktisadi sistemler söz konusu olduğunda kullanmıştır ve politik ekonomisini aslında bir devlet adamı / yasa yapıcının bilimi dışında tanımlamıştır. Bu bakımdan devlet adamı / yasa yapıcı kavramı ve düşüncesi *Ulusların Zenginliği*'nde iktisadi olarak tamamen dışarıda tutulmuştur. Sonuçta, söylem analizi temelindeki yorumlarıyla Brown Smith'in üç eseri arasındaki söylemsel ve teorik yapı farklılıklarını göstermeye çalışmış, bu bağlamda *Ulusların Zenginliği*'nin diğer üç eserden iktisadi açıdan köklü farkını açığa çıkarmayı amaçlamıştır.

⁶⁶ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 745.

⁶⁷ Vivienne Brown, *Adam Smith's Discourse*, s.156.

⁶⁸ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 455.

Brown'un bu argümanlarını Neocleous kabul etmiş ancak polislin Alman düşünce geleneğine uzanan köklerine eğilerek Smith'i *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de bir kameralist olarak nitelemesiyle⁶⁹ iki metin arasındaki kopuş tartışmasını bir düzey daha yukarı çıkarmıştır. *Dersler*'de polis bilimcisi bir kameralist Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*'nde kişisel çıkar temelinde otonom bir gelişim sergileyen ekonominin kuramcısı Adam Smith söz konusudur. Polisten kişisel çıkarı doğru gerçekleşen bu farklılığın altında yatan temel nedenlerden biri de, Brown'un izinden giderek, Neocleous'un öne sürdüğü Smith'in *Dersler*'den sonra gerçekleştirdiği Fransa ziyaretidir. Liberal iktisadi düşüncelerini berraklaştıran bir etki yaratan Fransa ziyareti sonrası Smith *Ulusların Zenginliği*'nde *Dersler*'in kameralist içerimlerini bertaraf etmiştir. Neocleous'un argümanlarını burada uzun uzadıya anlatmamıza gerek yoktur, zira özü bu kadar olmakla beraber Brown'un tezlerinin bir devamıdır. Aralarındaki önemli fark Neocleous'un eleştirel politik ekonomi perspektifinden Smith'in polis ile olan "değişen" ilişkisini Foucault'nun yönetimsellik teorisi bağlamında düşünmesidir. Şöyle yazar:

İlk eserle arasındaki farklara rağmen *Ulusların Zenginliği*, sadece ve sadece devlet adamının veya egemenin, refah açısından tanımlanan ulusun ortak iyisini anlayabileceği ve koruyabileceğini vazeden on yedinci ve on sekizinci yüzyıl önermelerinin mantıkî bir sonucu idi. Bu anlamda 'polisten politik iktisada' önermesinin ima ettiği gibi, polis nosyonunu tamamıyla ortadan kaldırmak bir yana bu eser, azametli polis biliminin' Smith'e ait bir versiyonu, [*Ahlaki Duygular Kuramı*'na atıfla] 'polislin mükemmelleştirilmesine' Smith'in bir katkısı olarak da görülebilir.⁷⁰

Neocleous, Brown'dan farklı olarak, devlet adamının bilimi olarak politik ekonomiyi (*political oeconomy*) tamamen *Ulusların Zenginliği*'ne dışsal görmez ve *Ulusların Zenginliği*'nin iktisadi liberalizm açısından *Dersler*'den "kopuşunu" bir yönetim mantığı (*yönetimsellik*) çerçevesi içerisinde sergilediğini düşünerek bizce tartışmayı daha anlaşılır bir yere çeker.

Her ne kadar polis biliminin mutlakiyetçi eğilimlerine karşı durmuş olsa da, yeni bir polis anlayışının karşısında cephe almamıştır ve bu yeni anlayışın temeli politik iktisattan çok, bir takım yeni liberal ideallere dayanmaktadır. . . Smith'in kendi projesini 'politik iktisattan' çok *liberal yönetime* dair bir önerme olarak gördüğü aşikardır.⁷¹

IV. Sonuç Yerine

Smith'in polis üzerine betimlemelerini, Brown'un ve Neocleous'un argümanlarını bir bütün olarak göz önüne alıp düşündüğümüzde, düşünce tarihinde büyük bir ismin eserlerinde fikir değişikliğinin olup olmadığına dair bitmek bilmez bir başka yeni tartışmanın içinde bulabiliriz kendimizi. Kullanımı değiştiği iddia edilen bir kavramdan hareketle Smith'te bu denli köklü bir fikirselleşme

⁶⁹ Mark Neocleous, "Policing the System of Needs", s. 47.

⁷⁰ Mark Neocleous, *Toplumsal Düzenin İnşası*, s. 48.

⁷¹ A.g.e., s. 48-49. Biz de benzer şekilde, Smith'in biyopolitika ve yönetimsellik teorisi bakımından değerlendirilebileceğini düşünüyor ve yorumlarımızla yer yer buna işaret etmiştik. Bkz. dipnot 33.

değişimin söz konusu olup olmadığı şüphesiz tartışma konusu olabilir. Örneğin Edwin Cannan *Ulusların Zenginliği*'ne yazdığı giriş yazısında bu kitabın *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler* ile arasındaki yakın benzerliğe işaret ederken, iki dönem arasında Smith'in düşüncesinde değişimlerin gözlenebileceğini belirtir.⁷² Ancak Cannan'a göre, ders notlarının yoğun olduğu⁷³ ve notlarda Smith'i yanlış sunabilecek noktaların varlığını akılda tutmak gerekir. Örneğin Cannan, dış ticaret konusunda Smith'in merkantilist korumacı politikalara yönelik benimseyici bir konum aldığı izlenimini yaratan kimi pasajlar olsa da, nihayetinde dış ticaret konusunda fikirlerinden etkilendiği Hume'dan farklı biçimde derslerinde bu merkantilist korumacı fikirlerden uzaklaştığını belirtir.⁷⁴ Cannan'ın polis bağlamında yazdıkları da önemlidir. Cannan'a göre Smith'in *Hukuk Felsefesi Üzerine Dersler*'de ulusun zenginliği konusunu polis başlığında ele alması "garip"tir. Öyle ki, Smith *Dersler*'de devlet kontrolüne inanan bir eski zaman düşünürü olsaydı zenginlik için uygun düzenlemeleri tanımlardı ve böylece iktisadını polis başlığında hukukun ve yönetimin temel ilkelerine bağlanmasında bir tuhaflık olmazdı.⁷⁵ Cannan iki metin arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekerken polis kavramının *Ulusların Zenginliği*'nde konuyu yeterince yansıtamadığı için çıkarıldığına işaret eder.⁷⁶ Yani polis Cannan'ın yorumuna göre bir anlam değişimine uğramamış, konuyu yeterince yansıtamadığı için çıkarılmıştır. *Ulusların Zenginliği*'nin konu alanını ve amacını göz önüne aldığımızda ve bunun yanında polisin anlamsal çokluğu ve geniş tarihsel arka planını düşündüğümüzde Cannan'ın yorumuna katılabiliriz. Diğer taraftan, Cannan'ın *Dersler*'de polisi tuhaf bularak bir kenara bırakması ve, Brown ile kısmen Neocleous'un yaklaşımında olduğu gibi, kavramı eski bir kavram olarak görüp sonrasında kullanımı üzerinden değerlendirmesi, bahsettiği kavramın Smith'in düşüncesindeki hukuk ve yönetim ile ilgili boyutlarının kapsamlı bir şekilde tartışılabileceği zemini dışarıda bırakmaktadır.

Brown ve Neocleous'un iddia ettiği kavramsal ve kuramsal değişim meselesine ilişkin yazımızın ikinci bölümünde belirli bir fikri savunduğumuz ve bunu Smith'in düşüncesinin bütünselliği içinde konunun farklı boyutlarıyla irdelediğimiz görülebilir. Buna göre Smith'in eserlerini 'metnin anlamı' bağlamında bir söylem analizine hasretmeden, düşüncesinin sistematik bir yapı içerdiğini ancak bu yapının kapitalist toplumun maddi sınıfsal çelişkilerden kaynaklanan ilişkiler dolayımında söylemsel, kavramsal ve teorik düzeyde değişimler ya da paradokslar içerebileceğini söyleyebiliriz. Ancak yaptığımız okuma ve yorumlar ışığında Smith'in polis kavramında, "Adam Smith Problemi"nde⁷⁷ genellikle savunulduğu gibi, bu denli güçlü bir dramatik değişimin olmadığını, hatta bir değişimin olabileceğine dair izlenim edinmenin bile kuşkulu olabileceğini düşünüyoruz. Bizce polis kavramının *Hukuk Felsefesi*

⁷² Edwin Cannan, "Editor's Introduction", içinde Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. xxxviii.

⁷³ A.g.e., s. xxxviii.

⁷⁴ A.g.e., s. lvi-lvii.

⁷⁵ A.g.e., s. xxviii.

⁷⁶ A.g.e., s. xxxvii.

⁷⁷ "Adam Smith Problemi"nin kuram ve maddi toplumsal yapılar / süreçler arasındaki ilişkide çözümlemesi için bkz. Doğan Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007.

Üzerine Dersler'de bir başlık olarak benimsenmesi Smith'in teorik bütünlüğüne dair bir farklılığa işaret etmemektedir. Ancak böyle bir tartışmanın önemini de yadsımıyoruz. Bu kavramsal tartışma Smith'in devlet, hukuk, siyaset, ekonomi ve yönetim bağlamındaki düşüncelerini çağdaş siyaset felsefesinde polise uyanan ilgiyle geniş bir okuma ve düşünme alanı içinde görmeye yol açmaktadır.

Sonuçta polis kavramına ilişkin tartışmanın iki boyutu vardır: Bunlardan ilki kavramın kullanımının değişip değişmediği, ikincisi bu değişimin bir fikrîsel dönüşümün belirtisi olup olmadığıdır. Belirttiğimiz gibi, bizim yaklaşımımıza göre tartışmanın bu iki boyutunda da bir değişim ya da dönüşüm söz konusu değildir. Yine de kavramın yer yer belirsiz ve kararsız kullanımları bir karışıklığa yol açabilir. Ancak bu durumu Smith'in metinlerinde polis kavramının dışındaki kavramlarda da gözlemleyebiliriz. Örneğin, Smith vergilendirmede adalet konusunda "ödeme gücü" (*ability*) kavramını kullanır⁷⁸ ve maliye teorisi açısından bu Smith'in vergilendirmede fayda teorisini mi, yoksa ödeme gücü yaklaşımını mı savunduğuna dair bir başka tartışmayı alevlendirmiştir. Farklı yorumların içinden biz bu bağlamda Gunnar Myrdal'ın getirdiği yorumu hem doğru buluyor hem de bu yorumun polis kavramı için bir açıdan geçerli olabileceğini düşünüyoruz. Myrdal Smith'in "*ability*" kavramını içi boş bir şekilde ve iknaya yönelik kullandığını yazmaktadır: "Adam Smith [bunu] bir teori olarak değil de, bir kelime olarak kullanmıştı. '*Ability*' [ödeme gücü] Smith tarafından içeriği olmayan iknaya yönelik bir slogan olarak kullanılmıştır. . . . Özünde Adam Smith çıkar ilkesine [fayda yaklaşımına] inanmaktaydı".⁷⁹ Smith'in polis kavramına dair yaklaşımı ya da kullanımına dair tercihi aynı şekilde pratik siyasetin alanı içinde görülebilir. Buna göre, ayrıksı bir kavram olarak polis devletin kamusal fayda ve ticari ekonomi üzerindeki zararlı etkilerini açığa çıkarmak ve vurgulamak için çağına uygun seçtiği stratejik bir kavram olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda kavramın kullanımı, hem kamusal fayda hem Çin örneğinde olduğu gibi iktisadi gelişme için kamusal müdahalenin gerekliliğine dair siyasette iknaya⁸⁰ yönelik bir stratejik seçim olarak da aynı şekilde düşünülebilir. Polis kavramı söz konusu olduğunda, son tahlilde, kavramın Smith'in düşüncesindeki yönetim sorunu (toplumun ve bireyin yönetimi) ile çok boyutlu ilişkisi göz önüne alınmalıdır.

Diğer taraftan, Brown'un ve Neocleous'un yorumları Smith'in düşünce sistemindeki bütünlüğü, sürekliliği ve parçalar arasındaki ilişkiyi gözetmemektedir. Bunun önemli bir olumsuz sonucu, örneğin *Ulusların Zenginliği*'nin Smith'in düşüncesindeki politik ekonominin etik temellerinden uzak bir şekilde görülmesine, ticari ekonominin çelişkili bütünlüğünün Smith'in düşüncesinden çıkarılarak, salt kişisel çıkar etrafında düşünülmesine ve okunmasına açık bırakmasıdır. Gerçekten de *Ulusların Zenginliği*'ni kendi kendini işleyen bir otonom piyasa mekanizması teorisi olarak anlamak son derece sorunludur. Özellikle "görünmez el" (*invisible hand*) metaforu bu okumaya ve anlamaya yol açmaktadır. Dolayısıyla, "görünmez el"i Smith'in iktisadi düzeni bütüncül bir şekilde (bunu makro ekonomi olarak da

⁷⁸ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, s. 888.

⁷⁹ Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Londra: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953, s. 164.

⁸⁰ Bkz. dipnot 34: Burada Smith'in siyaseti insanların kamusal ruhunu geliştirmek için bir ikna yöntemi ve retorik olarak tanımladığını belirtmiştik. Bu bakımdan polis kavramı kendi çağının söylemsel yapısı ve siyaset pratiği açısından değerlendirilebilir.

düşünebiliriz) anlamaya⁸¹ ve çözülemeye çalışmasının bir sonucu olarak görmek yerine, salt otonom bir piyasa mekanizmasının temel ilkesi olarak yorumlamak eserlerinin bütünü üzerinde sorunlu yorumlamaları beraberinde getirmektedir.⁸² Buna göre, Smith'in kavramsal bir çözümlenmesi düşünce sisteminin bütünselliği, kavramın toplumsal tarihi ve modern toplumun maddi tarihi içinde yapıldığında daha geçerli bir sonucun ve yorumun çıkacağını düşünüyoruz.

⁸¹ Bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Akılsallığı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, s. 223.

⁸² Bunun sonucu olarak ortaya çıkan en sorunlu okumalardan biri Smith'in liberalizmi ile neoliberalizm arasında kurulan bağıntılarda kendini gösterir. Kendi kendine işleyen piyasa mekanizması ve "görünmez el" düşüncesi Smith'in eserlerinin bütününden soyutlandığında düşünürün savunduğu liberalizmden günümüz neoliberalizme doğru kesintisiz bir hat çekmek kolaylaşır. Hâlbuki Smith'in klasik liberalizmi ile neoliberalizm arasındaki ilişki çok daha karmaşıktır ve düşünürün savunduğu liberalizm neoliberalizme indirgenemez. Smith'in liberalizmi ve neoliberalizm arasındaki farkları ve bağıntıları anlamaya yönelik bir okuma "yönetimsellik" teorisi içinde çok daha boyutlu bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bunun için bkz. Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Akılsallığı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. Ayrıca bkz. Doğan Göçmen, "Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes'tan Adam Smith'e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu", *Baykuş*, Sayı 3, 2008, s. 48. Bu bağlamda ayrıca bkz. dipnot 53.

KAYNAKÇA

- AGAMBEN, G., *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, İ. Türkmen (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2001.
- ALADA, D., “Öncü İktisat Düşünürleri Yeni Liberalizme Karşı (mı?)”, *Toplum ve Bilim*, 108, 2007, s. 167-185.
- ARRIGHI, G., *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*, Londra ve New York: Verso, 2007.
- BROWN, V., *Adam Smith’s Discourse: Canonicity, Commerce and Conscience*, Florence, KY, USA: Routledge, 1994.
- CEVİZCİ, A., *Aydınlanma Felsefesinin Tarihi*, Bursa: Asa, 2007.
- COHEN, E. S., “Justice and Political Economy in Commercial Society: Adam Smith’s ‘Science of a Legislator’”, *The Journal of Politics*, 51 (1), 1989, s. 50-72.
- DARDOT, P. ve C. Laval, *Dünyanın Yeni Akılsallığı: Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*, I. Ergüden (çev.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- FOUCAULT, M., *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*, M. Senellart (der.), G. Burchell (çev.), New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- FOUCAULT, M., *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*, M. Senellart, F. Ewald, A. Fontana, A. I. Davidson (der.), G. Burchell (çev.), Londra: Palgrave Macmillan, 2007.
- GÖÇMEN, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, Londra ve New York: Tauris Academic Studies, 2007.
- GÖÇMEN, D., “Özne Felsefesinde İki Dönüm Noktası: Bazı Güncel Yaklaşımlar Bağlamında René Descartes’tan Adam Smith’e Öznenin Kuruluşu ve Kurtuluşu”, *Baykuş*, Sayı 3, 2008, s. 43-81.
- GÖÇMEN, D., ve G. Kaya, “Adam Smith’in Siyaset Felsefesine Dair Bir Kuramsal Çerçeve”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, 15, 2013, s. 85-119.
- GÜRKAN, C., “Kameralizm: Modern Yönetim ve Maliye Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi”, *Toplum ve Bilim*, 110, 2007, s. 216-246.
- GÜRKAN, C., “Kameralizm: Merkantilizm ve Fizyokrasi ile Bir Karşılaştırma”, *İktisadi Kurumlar ve Kavramlar Sözlüğü* içinde, F. Başkaya ve A. Ördök (der.), Ankara: Özgür Üniversite, 2008, s. 625-650.
- HAAKONSSSEN, K., *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith*, New York: Cambridge University Press, 1989.
- HAAKONSSSEN, K., “Introduction: The Coherence of Smith’s Thought”, *The Cambridge Companion to Adam Smith* içinde, K. Haakonssen (der.), New York: Cambridge University Press, 2006, s. 1-21.
- HARDT, M. ve A. Negri, *İmparatorluk*, A. Yılmaz (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2012.
- KNEMEYER, F.-L., “Polizei”, K. Tribe (çev.), *Economy and Society*, 9 (2), 1980, s. 172-196.
- KOSELLECK, R., “Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck”, Interview by Javiéer Fernández Sebastián ve

- Juan Francisco Fuentes, *Contributions to the History of Concepts*, 2 (1), 2006, s. 99-127.
- LEMKE, T., *Biyopolitika*, U. Özmakas (çev.), İstanbul: İletişim, 2013.
- MYRDAL, G., *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Londra: Routledge & Kegan Paul LTD, 1953.
- NEOCLEOUS, M., "Policing and Pin-Making: Adam Smith, Police and the State of Prosperity" *Policing and Society*, Cilt 8, 1997, s. 425-449.
- NEOCLEOUS, M., "Policing the System of Needs: Hegel, Political Economy, and the Police of the Market", *History of European Ideas*, 24 (1), 1998, s. 43-58.
- NEOCLEOUS, M., *Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, A. Bekmen (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- OESTREICH, G., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- RANCIÈRE, R., *Uyuşmazlık*, H. Ünler (çev.), İzmir: Ara-lık Yayınları, 2005.
- RANCIÈRE, R., *Siyasalın Kıyısında*, A. U. Kılıç (çev.), İstanbul: Metis, 2007.
- SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8 (1), 1969, s. 3-53.
- SMİTH, A., *Lectures on Jurisprudence*, R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1982.
- SMİTH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, D. D. Raphael ve A. L. Macfie (yay. haz.), Indianapolis: Liberty Fund, 1984.
- SMİTH, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations*, E. Cannan (yay. haz.), New York: The Modern Library, 1994.
- SOLOMON, R., *Adalet Tutkusu: Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular*, E. Altınay (çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2004.
- SOMMER, L., "Bibliographie der Kameralwissenschaften by Magdalene Humpert", *The Journal of Political Economy*, 48 (3), 1940, s. 451-452.
- WINCH, D., "Science and the Legislator: Adam Smith and After", *The Economic Journal*, 93 (371), 1983, s. 501-520.
- WOOD, E. M., *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*, London, New York: Verso, 2008.
- YOUNG, J. T., "Unintended Order and Intervention: Adam Smith's Theory of the Role of the State", *The Role of Government in the History of Economic Thought* (Annual Supplement to Volume 37 *History of Political Economy*) içinde, S. G. Medema ve P. Boettke (der.), Durham ve Londra: Duke University Press, 2005, s. 90-119.

AYDINLANMA ELEŞTİRİSİNDEN YENİ BİR SİYASETE DOĞRU: ALASDAIR MACINTYRE VE RICHARD RORTY'Yİ BİRLİKTE DÜŞÜNMEK

Koray TÜTÜNCÜ*

ÖZET

Bu makalede siyaset felsefesi alanında önemli katkıları bulunan iki özgün ve farklı düşünür, Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty ele alınmaktadır. Bu iki düşünür esasen birbirine benzemez siyasi ve ahlaki argümanlar ortaya koymaktadırlar. MacIntyre “erdem” kavramını merkezileştirerek liberal siyasete eleştirel bir mesafe koymaktadır. Rorty ise “ironi” kavramını merkezileştirerek her birimizin radikal olumsuzluğumuzu idrak etmemizi istemektedir. Rorty'nin tahayyülünde özcü bir erdem arayışına yer yoktur, liberal siyaset ise kutlanmaktadır. Ama iki düşünürü birleştiren Aydınlanma felsefesine yönelttikleri güçlü eleştirilerdir. Bu makalede bu eleştirilerden hareketle ve ortaya koydukları siyasi ve ahlaki argümanlarla birlikte yeni bir siyaset anlayışının imkanları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, Erdem, İroni, Siyaset, Aydınlanma

(From the Critique of the Enlightenment to the New Politics: Some Thoughts on Alasdair MacIntyre and Richard Rorty)

ABSTRACT

This article deals with two authentic and different thinkers, Alasdair MacIntyre and Richard Rorty who have significant contribution to the field of political philosophy. Essentially these two thinkers have brought about different political and moral arguments. MacIntyre centralizes “virtue” by firmly criticizing liberal politics. Rorty on the other hand centralizes “irony” by inviting us to the recognition of our radical contingency. Within the imagination of Rorty there is no place for a substantive virtue, while he celebrates liberal politics. What makes two thinkers close is their critics against the Enlightenment philosophy. Here in this article together with their political and moral arguments as well as drawing upon their anti-Enlightenment perspectives, the possibilities of a new understanding of politics will be elaborated.

Keywords: Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, Virtue, Irony, Politics, Enlightenment.

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 175-192
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

1.Giriş

Bu makalenin amacı Aydınlanma rasyonalizmine yönelik eleştirilerin iki özgün temsilcisinin siyasi ve ahlaki düzeyde nasıl farklı sonuçlara ulaştıklarını karşılaştırmalı bir analizle ele almaktır. Ayrıca MacIntyre'in öncellediği "erdem" ile Rorty'nin merkezileştirdiği "ironi" kavramlarını birarada düşünerek yeni bir siyaset arayışının izlerini sürmektir. Modernitenin radikal sonuçlarını yaşadığımız, alternatif siyasi örgütlenmeler ve ekonomik düzenlemeler aramaktansa liberal demokrasinin ve liberal ekonominin küresel bir kabullenişini gözlemlediğimiz bir bağlamda hem MacIntyre hem de Rorty siyasal, felsefi ve ahlaki kabullerimizi radikal bir şekilde gözden geçirmemizi öneren, zaman zaman provokatif sayılabilecek kuramsal bakış açıları sunmaktadırlar. Ne var ki her iki filozof da felsefi anlamda insanın siyasi ve toplumsal doğası hakkında, siyasi bir topluluğun varoluş amacını da yansıtan insanlar için iyi yaşam kavramsallaştırmasının ne olduğu hakkında, bireysel sorumluluk, toplumsal umut ve ahlaki normlar hakkında bir uyumdan ziyade uyumsuzluk sergilemektedirler.¹ Burada amacımız birbiriyle benzeşmez iki kuramsal katkı ve eleştiriyi uyumlulaştırmak değil, her iki kuramcının altını çizdiği kör noktalardan hareketle liberal moderniteye alternatif bir siyasal bakışın imkanını ya da imkansızlığını tartışmaktır.

Bu itibarla yazının birinci bölümünde Alasdair MacIntyre'nin özellikle *Erdem Peşinde* adlı eserinde geliştirdiği argümanlar çerçevesinde modernite, siyaset, rasyonalite ve moraliteye ilişkin bir değerlendirme yapılacak ve erdem kavramının merkezi ve antik karakterinin sonuçları ele alınacaktır. İkinci bölümde Richard Rorty'nin özellikle *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* adlı eserinde yer alan, genelde siyaset ve ahlaki ufkumuzu belirleyen kamusal ve özel alanların radikal kopuşunun gerekliliği ve olumsuzluğunun kabulü ve ahlaki etnosantrizmin kaçınılmazlığı tartışılacak ve ironi kavramının önemi ele alınacaktır. Ve son bölümde de erdeme karşı ironi, ironiye karşı da erdem savunusu yapılarak yeni bir siyaset arayışının modern liberal ufkumuz açısından ne derece mümkün olduğu araştırılacaktır.

2.Erdem Peşinde Siyaset

Entellektüel ve siyasi eylemciliği de içeren bir geçmişten gelen MacIntyre giderek daha ziyade erdeme, ahlaki sorunlara ve dinsel kökenlerine, özellikle Thomas Aquinas'a yönelmiştir². Ama gerek Marksist gerekse kendi ifadesiyle Thomist bir çizgideki eleştirilerinin merkezinde liberal kuram ve siyaset vardır. Thomas Hibbs'in de altını çizdiği gibi MacIntyre son zamanlarda liberalizm eleştirisini, küçük topluluklarda maddileşen bir ortak iyi siyasetiyle birleştirmek amacındadır.³ Aristoteles'e yaptığı göndermeyle adaletin siyasi yaşamın en önemli erdemi olduğunu hatırlatan MacIntyre, kuşatıcı bir adalet

¹ Paul A. Roth, "Politics and Epistemology: Rorty, MacIntyre, and the end of philosophy", *History of the Human Sciences*, 2(2), 1989, s.171-172.

² Aslında MacIntyre'nin dine ilgisi 1960'lara, *Marxism and Christianity* adlı eseri yazdığı dönemlere gider. Burada MacIntyre Marksizm'in önemini kısmen Hıristiyanlığın içerik ve işlevlerini adapte etmesinden elde ettiğini iddia eder.

³ Thomas S. Hibbs, "MacIntyre, Aquinas, and Politics", *The Review of Politics*, 66 (3), 2004, s.358.

tahayylnden mahrum bir topluluğun siyasi topluluk olmak için gereken temellerden de mahrum olduğundan ve günümüz liberal toplumunun da böylesi bir tehlikeyle karşı karşıya olduğundan yakındır.⁴

MacIntyre siyaset felsefesi alanının içine girdiği kavramsal ereve, ahlaki düzlem ve siyasi sonuçlara itiraz ederek antik ruhun yeniden uyandırılmasını ister.⁵ Antik ruhun uyandırılması gereğini gündeme getiren tek kuramcı elbette MacIntyre değildir. Genel anlamda ifade edersek siyaseti erdemli yurttaşlar yetişmesini sağlayarak meşrulaştıran ve pratik politik yaşama ilişkin rehberlik yapan nitelikleriyle antik siyaset felsefesi, Mara'nın da altını çizdiği "kararcılık" ve "duyguculuk"tan farklılaşır.⁶ Modern siyaset felsefesinde özellikle liberalizm içinde MacIntyre'in da önemli eleştirilerine maruz kalan duyguculuk ve kararcılık, en anlamlı siyasi etkinliği güçlü ve azimli bir irade tarafından yapılan, indirgenemez ve rasyonel olarak gerekçelendirilemez bir tercihe dayandırır.⁷ MacIntyre'in da temelde dikkatini çeken son zamanlarda felsefi tartişmalarda ağırlıkla yer alan ahlaki ikilemlerdir.⁸ Modern zamanlardaki ahlaki ikilemlerimizi ele alan bu tartişmalarda ilginç olan, kendi durumlarını hiç de ikilem gibi algılamayan ama zorlayıcı alternatiflerle karşılaşan geçmişten neklerin tekrar tekrar ele alınmasıdır. Agamemnon ve Antigone sıklıkla tartişılan kahramanlardır. MacIntyre'a göre bizler onların karşılaştıkları zorluklarla karşılaşsak onların kaybolmadığı yollarda kaybolur, boğulmadıkları sularda boğulurduk. Belki de bu nedenle zamanımızın ve kültürümüzün kaderi bizleri sık sık ahlaki ikilemlerle karşılaştırmaktadır.⁹

MacIntyre kuramsal düzlemdeki ahlaki ikilemlere odaklanmaktansa günümüz liberal toplumlarında her zaman karşılaşabileceğimiz üç farklı neğe başvurur ve her birinde bireysel aktörlerin neler yapabileceğini sorgular. Ele aldığı neklerden ilki sosyolojik anlamda rol atışması olarak nitelendirilecek bir durumdur. Böyle bir durumda kişi ahlaki öznelik rolünü tam olarak yerine getirmek isterse bununla çatışan diğer rolün hakkını istese de veremeyecektir. Örneğin, askeri anlamda ulusal sorumluluk gerektiren, hayati tehlike taşıyan ve evden uzak olunmasını içeren bir görev, ciddi bir hastalığı olan ve ebeveyninin yakın ilgisi olmadığında hayati tehlikeye girebilen bir evlada yönelik görev birbiriyle çelişen sorumluluklar talep eder. Bir sorumluluğu hakkıyla yaptığınızda diğer sorumluluğunuzu ahlaken kabullenilemez bir biçimde ihmal etmiş olursunuz.

MacIntyre'in verdiği ikinci bir örnek genel anlamda güvenilirlik ve verdiğimiz sözü tutma erdemleriyle ilgilidir. Birinin yanlışlıkla borsaya ilişkin bir bilgiyi size açıklaması ve sizden bu bilgiyi hiç kimseyle paylaşmamanız konusunda söz alması olası bir durum olarak belirebilir. Ancak sizin bu bilgiyi hasta çocuklar için kurulmuş ve çok ciddi maddi sorunlar yaşayan bir yardım

⁴ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi zerine Bir alışma*, ev. Muttalip zcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s.359-60.

⁵ MacIntyre'in modernitenin güçlü bir eleştirmeni olduğuna ilişkin bir yazı için Terry Pinkard'a bakılabilir.

⁶ Gerald M. Mara, "After Virtue, Autonomy: Jurgen Habermas and Greek Political Theory", *The Journal of Politics*, 47(4), 1985, s.1036.

⁷ A.g.e., s.1036.

⁸ Alasdair MacIntyre, "Moral Dilemmas", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (Supplement), 1990a, s.367.

⁹ A.g.e., s.367.

178 *Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: MacIntyre ve Rorty*

kuruluşuyla paylaşmanız durumunda çok mühim bir iyilikte bulunmuş olacağınız gerçeğini bilmeniz sizin için yakıcı bir ahlaki ikilem haline gelir. Verdiğiniz sözü tutarsanız dürüstlüğünüze hanel gelmez. Ama bu şekilde güvenilir ve dürüst kaldığımızda vicdanen rahat olabilir misiniz? MacIntyre'e göre güvenilirlik ve dürüstlük gibi erdemleri korumak ve ahlaki masumiyeti sürdürmek konusunda liberal bireyler olarak apaçık bir eylem düsturumuz yoktur.

Üçüncü örnekte ise karakter oluşumuna ilişkin karşılaştığımız sorunları örneklendirir. Sözgelimi mükemmel bir tenis oyuncusu olmak için gereken karakter özelliği tek bir amaç gütmek konusunda inatçılık olabilir ama bu özellik iyi bir dostluk kurmada ya da yardıma muhtaç olanlara el uzatmada sorun yaratır. Çünkü tekil amacınıza o kadar yoğun bir biçimde odaklanmışsınızdır ki, bunun ötesindeki herhangi bir durum önemsizleşebilir ya da zaman kaybı gibi görünebilir. MacIntyre'a göre bu üç durumda bireylerin tercih yapmaları mümkün değildir. Oysa yaygın olarak son zamanlarda gündeme getirilen ahlaki ikilemler daha farklıdır; zira bunlar hakiki anlamda ikilem değildir, pekâlâ çözümlenebilir ya da en aza indirgenebilir durumlardır. Örneğin iki kişi boğulmak üzere ve siz yalnızca bir kişiyi kurtarma imkanına sahipsinizdir. MacIntyre'a göre esasen bu durumda ahlaki olan kimi seçeceğiniz değil, iki kişiyi birden ölüme terk etmemenizdir.¹⁰

Aslında giderek günlük gazetelere yansıyan ahlaki ikilemler hiç de çözümsüzmüş gibi duran ikilemleri değil, ahlaki eylemlilikte bulunabilme yetisini yitiren liberal bireyleri sembolize eder hale gelmektedir.¹¹ Moraliteye ilişkin modern sorunlara değinen MacIntyre, Karl Kraus'u takiben modern zamanlarda etik alanının imkansızlığına dikkat çeker. Kraus'a göre modern bir uğraşı olan psikanaliz tam da tedavi etmeyi önerdiği hastalığın semptomudur. Aynı mantığı modern ahlak felsefesine uyarlayabileceğimizi iddia eden MacIntyre, bölüm pörçük moral argümanların bambaşka kökenlerden alınarak birbirlerine karşı kullanıldığı bir karmaşadan şikayet eder. Savaş ya da kürtaj konusunda birbirine taban tabana zıt ya da arabulucu argümanlar ardı ardına sıralanmakta ve bir sonuca ulaşılamamaktadır. Ahlak yasasına ilişkin Thomist ve kutsal kitap kökenli öncüller, Tom Paine, Mary Wollstonecraft ve John Locke'a ait bireysel özgürlüklere ilişkin öncüllere karşı kullanılmakta ve tüm bunlar da Bentham sonrası bir faydacılık anlayışıyla uzlaşmaz görünmektedir.¹²

MacIntyre, *Erdem Peşinde*'nin temel amacının günümüzdeki ahlaki anlaşmazlıklar ve bunların yaygınlığı üzerine düşünmek ve modern bireylerin de bu anlaşmazlık ve uyuşmazlıkları çözmede yetersiz oluşlarının nedenini ele almak olduğunu açıklar.¹³ Kimileri elbette bu farklılaşmaları bir sorun olarak görmeyi yadırgar. Zira Mulhall'ı takip edersek bütün ahlaki meselelerimizin zaten anlaşmazlıklar ve uyuşmazlıklar üzerine oturmasını beklememizden daha doğal

¹⁰ A.g.e., s.367-368.

¹¹ MacIntyre ahlaki anlamda şirazededen çıkmışlığın yapay semptomlarından biri olarak örneğin New York Times'ın sık sık şimdilerde etiğin moda olduğunu ilan etmesini görebileceğimizi düşünür; bkz. "Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?" s.16.

¹² Alasdair MacIntyre, "Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?", *The Hastings Center Report*, 9(4), 1979, s.16.

¹³ Alasdair MacIntyre, "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although only a Beginning, at Saying It", *Analyze and Kritik*, 30, 2008b, s. 261.

birşey olamaz.¹⁴ Elbette ahlaki uzlaşmazlıklar moderniteden önce de mevcuttur ama MacIntyre moderniteye özgü uzlaşmazlıkların tam da modernitenin yarattığı ve içinden çıkılamaz olduğu halde bireylerin buna ilişkin farkındalıklarının ve tutarsızlıklarının üzerinin örtüldüğü çetrefilli bir ahlaki durumu kavramsallaştırmaya çalışır. Ona göre modernitedeki anlaşmazlıklar şöyle ifade edilebilir:

Onlarla (anlaşmazlıklarla) uğraşanlar bir yandan bu anlaşmazlıkların hükme bağlanabileceği bazı gayri şahsi standartlara başvurmayı varsayarlar, ama öte yandan apaçıkça farkındadırlar ki kendilerine karşı çıkanların inançlarını rasyonel argümanla değiştirmeye ilişkin hiç umutları yoktur. Bu da böyle bir standardın olmadığını gösterir.¹⁵

Yani, MacIntyre için günümüzdeki anlaşmazlıkların büyük bölümü böylesi bir paradoks taşır. Bu paradoksal durum tam da modernitenin eşiğinde terkedilen bir amaç, nihai bir davadır.¹⁶ MacIntyre Aristotelesci bir teleolojik bakışı tekrarlayarak şeylerin özsel amaçlarına ya da ereklerine yöneldiklerini iddia eder. Buna göre bitkiler, hayvanlar, insanlar ve aynı zamanda insani eylemliliğin birçok biçimi bu anlamda ereklerle sahiptir. İnsanlar rasyonel hayvanlar oldukları için özel amaçları vardır ve nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin belirli cevapları vardır. İnsanların amaçlarının olması doğalarından gelen hem bireysel hem de toplumsal bir iyi anlayışlarının varlığını gösterir. Belirli bir iyi anlayışını oluşturmayan herhangi bir topluluğun da ahlaki paradoksları çözmesi mümkün değildir. Yani MacIntyre'm gözünde liberal siyasetin en büyük meselesi, asla çözüme kavuşturulamayacak hale gelmiş çetrefilli konuları, bir sonuca bağlamak niyetinden ve iktidarından da vazgeçmiş olmasıdır.

MacIntyre'a göre bu durum modern liberal toplumlarda yüzeysel değil kökensel bir sorundur; üstelik sorunun derinliğine vakıf olmayan modern liberal bireyler çoğulculuk ve farklılık adına içinde buldukları çıkmazı eleştirmek yerine bir erdem gibi kabul ederler. Liberal bireyler olarak aslında hepimiz "ahlak konusundaki hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, büsbütün değilse de büyük ölçüde kaybetmiş bulunuyoruz."¹⁷ Bu durumda MacIntyre "ahlaklılığın bütünsel tözünün" fragmanlaştığını ve tahrip edildiğini ama yine de ahlak dilinin varlığını koruduğunu gözlemler.¹⁸ Ne var ki liberal demokratik toplumlarda ortaya çıkan uyuşmazlıklar çözümlenemez görünür zira tartışma ve uyuşmazlıklarda ileri sürülen farklı argümanlar "ortak-ölçülemezdir".¹⁹ Üstelik bu uyuşmazlıklar "herşeye rağmen *gayri kişisel* rasyonel tartışma niteliğinde olduklarını iddia etmeleri ve sıklıkla gayri kişiselliğe uygun bir tarzda sunulmalarıdır".²⁰

Duyguculuk MacIntyre'a göre liberal siyasetin temelini oluşturur. Duygucu kültürün özellikleri arasında öncelikle demokratikleşmiş bir benliğin varolması gerektiğini sayabiliriz. Demokratik benlik herhangi bir zorunlu toplumsal bağlama ya da toplumsal kimliğe ait değildir. Herşey olabilir, herhangi

¹⁴ A.g.e., s. 261.

¹⁵ A.g.e., s.262.

¹⁶ A.g.e., s.262.

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, s.15.

¹⁸ A.g.e., s.19.

¹⁹ A.g.e., s.23.

²⁰ A.g.e., s.24.

bir toplumsal role soyunabilir ve herhangi bir düşünceyi dillendirebilir. MacIntyre bu bağlamsız ve kimliksiz benliği insanlık adına tehditkar bulur. Sonsuzca eğilip bükülen şekilden şekile giren bir benlik benlik olmaktan çıkmıştır; anlamsızlaşmış ve hiçleşmiştir. Bu durumu daha da kötüleştiren gerçeklik ise felsefi, siyasi ve genelde ahlaki uzlaşmazlıkların “süreğenliğidir.”²¹ Bir konsensusa varmak imkansızdır; adeta tartışmalar konsensusa varmamak üzere yapılmaktadır.

Duyguculuğun bir diğer özelliği görünüşte kişisel olmayan tüm neden ve argümanların özünde bireysel tercihe dayalı olduğunu kabul etmesi, dolayısıyla ciddi bir tartışmada üretilen ciddi “argümanların” yalnızca başkalarının duygularını etkilemek ve manipüle etmek biçiminde geliştirilebileceği gerçeğidir. Bu nedenle de günümüz liberal toplumlarının kahramanları olan yönetici, estet, terapist ve muterizin her biri başkalarına, kendi sorgulanmaz amaçları için araç olarak yaklaşmakta birleşirler. Ve duyguculuğun bir başka özelliği de fragmanlaşmadır: faillerin rol ve edimlerinin fragmanlaşması. MacIntyre’e göre Weberci bir tabirle ifade edildiğinde “çoktanrıci büyü bozumu” olan fragmanlaşma sanat, etik(din), bilim, ekonomi ve siyaset alanlarının birbirlerinden karşılıklı olarak yabancılaşmış olmaları anlamına gelmektedir.²²

MacIntyre, böylesi fragmanlaşmanın bir uzantısı olan kamusal ve özelin, ailevi olanla iş yaşamının ve bunlarla da siyasetin ayrılmasını insani eylemliliğin iletişimsizliği ve ilişkisizliği olarak niteler. Bölünmüşlük içindeki bireylerin kendiliklerine dair bakış açıları, eleştirelilikleri ve öz-değerlendirmeleri, kısaca düşüngüsellikleri (*reflexivity*) zayıflar. MacIntyre bu zayıflamayı toplumsal yapıların ahlaki öznelige etkilerini tartıştığı bir yazıda ele alır. Bu yazıda MacIntyre modernitenin en çok tartışılan sorunlarından biri olan Yahudi soykırımına yer verir. Birçok sıradan insan Yahudi soykırımına dahil olmuş ya da dolaylı olarak destek vermiştir. Ama bunların bir kısmı hakikaten de neler olup bittiğinden haberdar değildir. Peki bu bilgisizlik makul bir savunma olarak kabul edilebilir mi? Haberdar olmayışımız yanı başımızda meydana gelen bir kıyım karşısında bizi vicdanen aklanmış hale getirir mi? Birçoğumuz böylesi durumlarda bilmemeyi, görevin dışına çıkmamayı, yani insanlık dışı uygulamalar karşısında insani tavır almamayı mazur görmez. Oysa MacIntyre meseleyi kişisel bir sorunmuş gibi almaz. Liberal toplumsal örgütleniş sonucu oluşan “kompartmanlaşma” nedeniyle oluşan duruma işaret eder. Ona göre kompartmanlaşma toplumsal rollerin ya da kurumsal yapıların farklılaşmasından daha öte birşeydir. Öyle ki her toplumsal etkinlik ayrı bir alanı oluşturur; bu alanın özgün ve ayrıksı rol yapısı mevcuttur; üstelik bu alan kendisine özgü bir norm yapısıyla işler. Her bir alana özgü kararlar vermenin ve bu alana ait olmayanların da dışlanmasının sonucu bireyler birbirlerine belli rolü oynayan insanlar olarak yaklaşmazlar; adeta rollerle iletişime geçilir; bireyler alanlar ve etkinlikler arasında hareket ederler ve çok çeşitli rollerle dağılırlar. Yaşamın bir kısmı

²¹ Bu tartışmaların failleri yalnızca kendi düşüncelerini ifade ettikleri için uzlaşmaz değildirlir zira Keith Breen’in de altını çizdiği gibi MacIntyre’e göre günümüzdeki felsefi ve siyasi tartışmalar birbirlerine taban tabana zıt bakışaçılarına sahiptirler tıpkı bir yandan deontoljistler, sonuççular(consequentialistler) ve sözleşmeciler arasında bir yandan da neoliberaler, sosyal demokratlar ve muhafazakarlar arasında sürüp giden tartışmaların izlerini taşıdıkları için de böyledir; bkz. Breen, “The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre”, s.486.

²² A.g.e., s.486

ailedeki rolde, bir kısmı iş yaşamındaki rolde, bir diğer kısmı bir spor kulübünde ve bir çok başka alanda dağılır.²³ Normlar, doğrular, btnsellikler dağılır, fragmanlaşır yani görecilik kaçınılmazdır: ahlaki kötürüm olma hali bu biçimde oluşur. Yahudi soykırımını sorununa ilişkin bilgisizlikten dahil olanların sorumluluk ve suçluluğu MacIntyre’a göre sadece bireysel değil aynı zamanda toplumsal yapılardan da kaynaklı “toplumsal suçluluk” söz konusudur.²⁴

Aslında MacIntyre siyaset felsefesinde antik çağlara dönüşü arzular. Amaç varolan ahlaki uyuramazlıkların elimizde kalan bölük pörçük normatif yargılarla zlemeyeceğidir. Zira bir bütünselliğe ihtiyaç var. Burada Gerard Maya’nın da belirttiği gibi, modernitede bulamadığımız avutucu kesinliği antikitenin “ahlaken erdemli yurttaş” yetiştirebilen meşru siyasetinde bulacağımız düşünülür. Böylesi bir erdem arayışı, liberal tahayylde yer almayan aksine sorunlu bulunan bir arayıştır. Zira liberalizm bireysel iyi anlayışlarının ve özel çıkarların peşinden koşmanın meşru olduğu bir siyasi düşünce geleneğine sahiptir. Liberalizmin ağdaş eleştirmenleri olan toplulukçu eleştiri de temelde antikitenin vaat ettiklerini talep etmez; bir miktar kamusal etkinlik ve eylemlilik liberalizme eklemleendiğinde sorun çözülmüş gibidir. MacIntyre günümüzdeki liberal ahlak ve siyaset kuramlarını eleştirisinde farklı iyi anlayışları karşısında liberal devletin ve kamusal kurumların tarafsızlık zırhını sorunlaştırır. Liberal ahlak ve siyaset kuramları insani iyi kavramsallaştırmasını tamamen bireysel ve özel bir tercih meselesine indirirler²⁵. Bu durum ise ortak bir rasyonaltenin ve ortak bir iyinin oluşumuna engeldir. Üstelik bu farklı iyi anlayışlarını rasyonel akla dayandıran liberallerin ahlaki kurallar hakkında nasıl olur da birlik ve uyum aradıkları MacIntyre için şaştırcıdır. Oysa liberalizmin kamusal ile özel alanda yarattığı ayırım sonucu kamusal alanda işleyebilen ve mutabık kalınan akılı ahlaki kurallara karşın bambaşka özel alanlar ve iyiler oluřturulur²⁶.

Üstelik sorun göründüğünden daha derindir. Liberal toplumlarda siyasi topluluk olarak birarada yaşarken ihtiyaç duyulan “erdemler kataloğu” oluşturmak imkansız gibidir; zira farklı yaşam tarzları karşısında tarafsızlık beklentisi çok ön plandadır. Kimi liberaller birtakım erdemleri içeren şemalar oluşturmak isteseler de bunları toplumsal bir görüş birliğinin parçası gibi kabul etmek mümkün değildir. Aslında liberal toplumlarda sadece şema, katalog ve listeler oluşturma konusunda değil “belirli erdemlerin karakteri ve içeriği” hakkında görüş birliğine varmada yetersiz kalınmaktadır.²⁷ MacIntyre bu durumu gündelik yaşamdan örneklerle berraklaştırmaya çalışır. Bu rnekler esasen Amerikan siyasi gündemine yerleşmiş olan ve yine çözümsüz görünen adaletsizlikleri yansıtır. Buna göre A küçük ölçekli bir iş sahibi ya da orta kademe bir devlet memuru veya bir inşaat işçisini yani dar gelirli birini temsil eder. Bir miktar para biriktiren A mütevazi bir ev almak ya da çocuğunu görece iyi bir okula göndermek isteyebilir. Ne var ki gittikçe artan vergiler bu isteğini tehdit eder görünmektedir. A bu durumu bir “adaletsizlik” olarak algılayacak ve oyunu da bu adaletsizliği giderecek olan adil bir partiye vermek isteyecektir. Öte yandan B, görece iyi gelire

²³ Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*, Open Court, Chicago, 1999, s. 322.

²⁴ A.g.e., s. 329.

²⁵ Alasdair MacIntyre, “The Privatization of Good: An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, 52(3), 1990b, s. 346.

²⁶ A.g.e., s. 346-347.

²⁷ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi zerine Bir alışma*, s.359-360.

182 *Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: MacIntyre ve Rorty*

sahip bir kamu görevlisi veya serbest meslek sahibi olabilir ama o da “gelir ve fırsat dağılımındaki keyfi eşitsizliklerden etkilenen” biridir. Keyfi eşitsizliklerin nihai olarak yoksul ve yardıma muhtaçlara ilişkin doğru bir paylaşım politikasıyla çözüleceğine inanır ve buna uygun bir adalet anlayışını taşıyan bir partiye oy verir. MacIntyre’in tespitine göre varolan liberal demokratik kurumlarda A ve B farklı partilere yönelmek durumunda; siyaseten husumet içine düşmektedirler. Oysa durum böyle olmak zorunda değildir. MacIntyre’in belirttiği gibi:

Aralarındaki görüş ayrılığı belirli türden ekonomik koşullar altında politik çatışma düzeyinde açığa çıkmak zorunda değildir. Eğer A ve B, her ikisi de ekonomik kaynakları görüldüğü kadar olan, ya da görüldüğü kadar olduğuna inanılan aynı toplumun üyesi iseler, B’nin yeni vergilendirme projesi, en azından belirli ölçülerde, A’nın özel yaşam planlarını tehdit etmeksizin gerçekleştirilebilir ve A ve B, zaman zaman da olsa aynı politik görüşe ve aynı adaya oy verebilirler.²⁸

Buradaki örneklerde esasen temel adalet prensiplerine ilişkin bir çatışma görünmektedir. A haklı kazanç ve hak ediş prensiplerinin yani liyakata ilişkin prensiplerin yeniden dağıtım politikalarını sınırlaması gerektiğini, B ise adil dağıtım prensiplerinin liyakat sisteminin üzerinde olması gerektiğini düşünmektedir. Her iki durumda da bir adalet arayışı vardır ama asla birbiriyle uyumsuzmuş gibi görünmektedir. Dolayısıyla liberal demokratik sistem içinde ekonomik temelli talep ve sıkıntılar MacIntyre’in ortaya koyduğu ahlaki açmazlar gibi çözümsüz açmazlara dönüşmektedir. Çünkü MacIntyre’a göre “çoğulcu” liberal kültür, ihtiyaçlara dayanan söylemlerle haklara dayanan söylemler arasında bir karara varmayı sağlayacak hiçbir “ölçüt” ya da “yöntem”e sahip değildir.²⁹ Açıkçası MacIntyre için liberal demokrasi içerisinde, onun modern tahayyülü ve özellikle değer çoğulluğu içerisinde siyasi bir çıkış ve erdemli bir etkinlik alanı bulabilmek imkansızdır. Oysa erdemden ziyade ironiden bakan bir kuramcı olan Richard Rorty, ironiye ve öz yaratımın çoğulluğuna imkan verildiği ölçüde liberalizmin pekala siyasi dayanışma ve çıkış üretebileceğini düşünür.

3. İroni ve Siyaset

MacIntyre temelsiz bir modern siyasetin belirsizliğinden kurtulmak isterken Rorty, temelsizliği, yön duygumuzu yitirmeden ve ahlakiliğimizi kaybetmeden içinde bulunduğumuz liberal demokratik bağlamda nasıl yaşayabileceğimizi göstermeye çalışır.³⁰ Rorty bir pragmatist olarak ahlakın nesnel kesinliklerine inanmaz. Charles Anderson’un ifadesiyle pragmatizm ile liberalizmi postmodern eleştiriyiyle birleştirir.³¹ Esasen Rorty, tüm Aydınlanma

²⁸ A.g.e., s. 360.

²⁹ A.g.e., s.362.

³⁰ Rorty’nin varolan liberal demokratik kurumlara yeniden betimleme üzerinden bir siyaset ve etik önerisini birçokları muhafazakarlık olarak nitelmiştir. Tüm kuramsal farklılıklarına rağmen Rorty’nin ölümü üzerine yazdığı bir yazıda MacIntyre, Rorty’nin temel derdinin Amerika’nın siyasi bağlamında büyük tehlikenin dini ve siyasi Sağ’dan gelen liberal olmayan değer ve kurumlar ve küçük tehlikenin de akademik postmodern Sol’dan gelen liberal bireyciliğin hıncı dolu eleştirisi olduğunu söyler: bkz. MacIntyre, “Richard Rorty (1931-2007)”, s.190.

³¹ Anderson bu birleştirme konusunda hayli eleştireldir. Çünkü Rorty’nin pragmatizmden anladığı oldukça tartışmalıdır; bu da onun liberal kuramını oldukça sorunlu (yani

modernitesine atfedilebilecek temelci ve özcü felsefi köklerle, kısaca ifade edilebilirse, insani hakikatin tekil ve evrensel bir Őemaya ya da ze indirgenmesiyle sorunludur. Bu anlamda Rorty açısından belirli bir erdem, hakikat ve iyi yaşam anlayışını dayatmaya çalışan herhangi bir siyasi topluluk yaŐanılası bir topluluk olamaz. Aydınlanma felsefesinin önemli bir bölümü tam da böylesi bir hakikat anlayışını dayatmaya hasredilmiŐtir. Rorty'nin gözünde Aydınlanma tekil değil ikircikli bir yapıya sahiptir. Hem Ortaağlardan taşınan özcü bir hakikatin peşindedir hem de radikal bir kuŐkuculuęu barındırır. Böylece Aydınlanma mirası kendi zclğyle mücadele edebilme potansiyeline de sahiptir.³² Dolayısıyla antik erdemlere ve topluluklara kaçmak yerine Aydınlanma değerleri konusunda pragmatik bir Őeim yapmak sözkonusu olabilir.

Rorty'nin esas itibariyle önerdiği siyasi bir yeniden tanımlama edimidir. Liberalizm öncelikle rasyonalist ve evrenselci etkiler taşıyan yanlarından sıyrılmalıdır. Ardından insani varoluşun kamusal ve özel boyutlarıyla radikal olumsuzluğunu iselleŐtirmelidir. Son olarak da zalimlikten kaçınma duygularını merkezileŐtiren yeni bir toplumsal tahayyül oluŐturabilmelidir. İŞte bu üçlü bir pragmatik evrilmeyi içeren yeniden betimleyiŐte liberal umut belirir. Demek ki yola öncelikle evrensel bir "biz" yerine umudu ve dayanışmayı mümkün kılabilen bir bizle yola çıkılmalıdır. Aydınlanma'nın öncelediği "insanlık" ya da "tüm rasyonel varlıklar" ile hiç kimsenin zdeŐleŐemeyeceęine inandığı için "Biz, bizim bulunduğumuz yerden başlamak zorundayız" der³³. Yani insanlar kendilerini zdeŐleŐtirebildikleri, acılarını ve sevinçlerini kolayca paylaŐabildikleri kendi küçük toplulukları ile dayanışma kurmaya baŐlamalı ama bu topluluğu "hep daha geniş ve daha renkli bir *ethnos*"a dönüŐtürmeye alıŐmalıdır³⁴.

Rorty'ye göre bir kere evrensellik ve rasyonellik zorunluluğundan kurtulduğumuzda özgürlük potansiyelizimi, dayanışma gücümüzü ve kendimizi gerçekleŐtirmemizi sağlayacak olan en önemli mesele özel olanla kamusal olanı ayırabilmektir. Siyaseti Antik bir ruhla özel alanda beslediğimiz erdemlere sıkı sıkıya bağlarsak, siyaseti (devleti) baskıcı hale getiririz. Erdem ve siyaseti ayırmak liberal toplumlar için son derece önemlidir. Bu kamusal olanın terkedilmesi değil, araçsal bir hale brndrlmesidir. z yaratımımızı gerçekleştirmek adına kamusal olanla özel olanı uyumlulaŐtırmaya çalıŐmamalı; her iki alanın ayrı ayrı birarada bulunabilmesini kabullenebilmeliyiz. Bu kabullenişin temelinde olumsuzluğumuzu kabullenişimiz yatar.³⁵ Felsefeye karşı

irrasyonel) kılar. Charles Pierce, William James ve John Dewey gibi pragmatistlerin kuramları çok daha güçlü ve alternatif liberal kuramları besleyebilecekken Rorty'nin szdağarında ihtiyaç duyulan topluluk anlayışını, yurttaŐlık erdemlerini ya da kamusal sorumlulukları destekleyici bir tona girmez. Kısaca Rorty'nin epistemolojisi de siyasi tahayyülü de felsefi pragmatizmin somutlanışını olarak algılanmamalıdır; bkz. Anderson, "Pragmatism and Liberalism, Rationalism and Irrationalism: A Response to Richard Rorty", s.357-358.

³²Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, ev. Alev Türker, Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s.78.

³³ A.g.e., s.274-275.

³⁴ A.g.e., s. 275.

³⁵Richard Rorty olumsuzluğumuzu kabullenmemizin elzem olduğunu bu nedenle de ironistin olumsuzluğı kabullenişiyile farklılaştığını söylerken bir yandan da siyasetin ŐiirselleŐmesini ister. Bunu da Nietzsche'yi takip ederek yapar. Zira Rorty'nin belirttiği gibi "Nietzsche yalnızca Őairlerin olumsuzluğı hakikaten takdir edebileceğini düŐünüyordu. Geri kalanımız

edebiyatı ve şiirselliği tercih eden Rorty, liberal bir ethnosun üyesi olan “biz” in siyaseti şiirselleştirenler olduğunu iddia eder. Aslında Rorty’nin kafasında da ideal bir yurttaş vardır. Kendi dillerini, vicdan ve ahlaki normlarını “bir zamanlar kazara üretilen metaforlar” olarak gören, kendilerine böylesi bir olumsal özkimlik belirleyen bireylerdir. Rorty’nin gözünde onlar evrenin ya da insanlığın hakikatini keşfedenler değil her zaman kuşkuları olan şairlerdir.³⁶ Rorty için söylemsel varoluşların farklılığı ve olumsallığı kaçınılmazdır. Bu söylemler esasen bireylerin edim ve eylemlerini “haklılaştırmak” ve anlamlandırmak için kullandıkları “söz dağarlarıdır”³⁷. Tüm bireylerden Rorty’nin kahramanını ya da ideal bireyini ayıran ise onun ironist oluşudur. Rorty’nin kuramında “ironist”in şu üç özelliğe sahip olması gerekir:

i) İronistin öbür sözcük dağarlarından, karşılaştığı insanların nihai kabul ettiği sözcük dağarlarından etkilenmiş olmasından ötürü kendisinin halihazırda kullanmakta olduğu nihai sözcük dağarı hakkında radikal ve süregiden kuşkuları vardır. ii) kendisinin şimdiki sözcük dağarı içerisinde ifade edilen argümanın bu kuşkuları ne garantileyeceğini ne de dağıtacağını idrak eder. iii) kendi durumu hakkında felsefe yapması ölçüsünde kendi sözcük dağarının gerçekliğe başkalarınınkinden daha yakın olduğunu, kendisine ait olmayan bir güçle ilişki içinde olduğunu düşünmez.³⁸

Bu özelliklere sahip olan ironistler ne nihilist ne de metafizikçidirler. Onları nihilizmden koruyan hala birtakım değerlere, erdemlere, dayanışma duygularına sahip olabileme güçleri, kuşatıcı olmasa da kendilerini adadıkları ve sorumluluk hissettikleri şeylerin varlığıdır. Onları metafizik etkiden koruyan kuşatıcı Hakikat fikrini reddetmiş olmaları ve kendilerini adadıkları erdem ve ideallerin olumsallığının bilincinde oluşlarıdır. Yani ironistlerin kendilerine özgü sözdağarları vardır ama bunların mutlak olmadıklarının bilinciyle hareket ederler. Başka fikirlere, başka söz dağarlarına ve başka kültürlere dolayısıyla da başkalaşmaya açık ve heveslidirler. Rorty’nin ironisti için “kişiler” de “kültürler” de maddileşmiş söz dağarlarıdır. Söz dağarlarının merkeziliği Rorty’nin şu ifadesinde de ortaya konur: “Toplumları birarada tutan şey ortak sözcük dağarları ve ortak umutlardır”. Bu bakımdan her ne kadar ironistler söz dağarlarına ilişkin kuşkucu olsalar da gündelik yaşamlarında erdemli davranırken bu dağarları veri kabul ederek hareket ederler. Yani ortak söz dağarına sahip oldukları insanlara daha yakındırlar.³⁹

Bununla ilişkilendirebileceğimiz bir yazısında Rorty bizleri düşünsel bir deneye davet eder. Polis tarafından arandığımız bir durumda bizi saklamaları için ailemizin evine sığındığımızı varsaymamızı ister. Doğal olarak onların bizi saklamalarını bekleriz zira ailemizle kurduğumuz bağ düşünüldüğünde bu beklentimizden daha normal birşey olamaz. Biz de aile bireylerimizin böylesi talepleri karşısında aynı şekilde davranırız. Ama Rorty’nin bizden beklediği bu

felsefeciler olarak kalmaya, tek bir doğru yükleme listesi, insanlık durumunun tek bir doğru betimi, hayatlarımızın tek bir evrensel bağlamı olduğunda ısrar etmeye mahkumuz.”; bkz. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, s.58.

³⁶ A.g.e., s.100.

³⁷ A.g.e., s.113.

³⁸ A.g.e., s.114.

³⁹ A.g.e., s.131.

aile içi dayanışma ve bağlılık edimimizin sonuçları hakkında düşünmemizdir. Yalancı tanıklığımız sonucunda masum birinin cezalandırılmasına katlanabilir miyiz? Sadakat ve adalet değerlerimiz çatıştığında ne yapmalıyız?⁴⁰ Rorty'ye göre ahlaki bir çatışma yaşayacağımız kesindir. Adalet ile sadakat arasında kaldığımız bu zor durumda esasen "masum" olan ama cezalandırılan kişinin kim olduğu çatışmamızın boyutlarını etkiler. Rorty'ye göre "masum" kişi yakından tanıdığımız, örneğin mahallemizden bildiğimiz biriye vicdan azabımız başka, "masum" kişi bir yabancı, özellikle ulusal, ırksal ya da sınıfsal anlamda bir yabancıysa vicdan azabımız daha başkadır.⁴¹ Rorty sadakat ve aidiyet duygumuzu *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*'da özellikle insanlığa karşı işlenen ağır bir suç olan Yahudi soykırımı bağlamında detaylı bir şekilde tartışır: Bazı insanlar Yahudileri korumak için neden kendi hayatlarını teklikeye atmışlardır? Rorty, buna verilecek cevapta yüzeysel bir "insan" olmaları açıklamasının gerçekçi olmadığını düşünür. Bunu dayandırdığı gerekçeyi ise şöyle açıklar:

Trenlerin akın akın Auschwitz'e gittiği günlerde yaşayan bir Yahudi olsaydınız, Yahudi olmayan komşularınızın sizi saklama ihtimali, Danimarka'da ya da İtalya'da, Belçika'da olduğundan daha büyük olacaktı...Önce şu Danimarkalılarla şu İtalyanları ele alalım. Yahudi komşularını ele alalım. Yahudi komşularının insan oldukları için mi kurtarılmaya layık olduklarını söylüyorlardı? ...Yahudi Milanolu bir hemşeriydi ya da Jutlanderli bir hemşeriydi, ya aynı sendikaya üyeydiler veya meslektaşılar⁴².

Kısacası Rorty'ye göre dayanışma duygumuz "insanlık" gibi Aydınlanma hümanizmine ait evrensel bir karakter değil "bizden biri" olma gibi daha yerel bir karakter taşır. Ancak bu argüman Rorty'nin ironistlerinin tümüyle yerel olana saplanması gerektiği anlamına gelmez. Rorty insani dayanışma konusunda ütopyik bir evrensellikten pragmatik bir gerçekçiliği önplana alırken ironistlerin söz dağarlarını ve etnoslarını genişlettiklerini söyler. Zira ironistler "yalnızca kapı komşularını tanırlarsa" belli ki kendi söz dağarlarının hakikatinde kaybolabilirler. Bu nedenle kendilerinden farklı bireylerle, ailelerle ve topluluklarla tanışmaya can atarlar. Bu hem ironistin kendi kültürlerine ilişkin kuşkularından kaynaklanan sorunların çözümlenmesinde hem de başka kültür ve söz dağarlarının zenginliğiyle genişlemekte faydalı olur.⁴³ O halde Rorty'nin liberal topluluğunun kapalı bir cemaat olduğu söylenemez. Aksine Rorty sürekli olarak duyarlılıklarımızı ve topluluk fikrimizi dönüştürmemizi ister. Ama bu dönüşüm evrensellik, değişmez insan doğası ve Aydınlanma hümanizmi ile olamaz. Bizden farklı söz dağarlarına sahip kültürleri ve toplulukları tanımladıkça ve tanıdıkça ve kendimizi yeniden tanımladıkça ve tanıdıkça biz duygumuz da gelişecek ve duyarlılıklarımız artacaktır. Radikal bir kopuş ve hakikatin keşfi ile yepyeni bir dönüşümden ziyade söz dağarlarımızla yaptığımız yeniden tanımlama ve yorumlamalar sayesinde bireyler, kültürler, kurumlar ve edimlere ilişkin yenilenmiş bir duygulanım geliştirebiliriz. Deneyimlemediğimiz insani acıların ve aşağılanmaların ayrıntılarına öğrendikçe Keith Topper'ın da belirttiği gibi temel liberal değerler olan tolerans, farklılık ve özgürlüğün genişlemesine ve

⁴⁰ Richard Rorty, "Justice as a Larger Loyalty", *Ethical Perspectives*, 4(2), 1997, s.139.

⁴¹ A.g.e., s.139.

⁴² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.263-265.

⁴³ A.g.e., s.123.

yayılmasına tanık olabiliriz.⁴⁴ Böylece hem liberal toplumlarda kayıp gittiği düşünülen erdemlerin canlanması hem de yenilenmiş bir topluluk duygusu devrimci bir biçimde değil pragmatik bir biçimde gerçekleşebilir.

Rorty siyasetin, ahlakın ve dayanışmanın liberal bağlamda yeniden tanımlandığı tahayyülde bilindik özel alan ve kamusal alan ayrımını güçlendirmek gerektiğini; dolayısıyla özyaratımımızı adalet ve erdem anlayışımızla uyumlaştırmak zorunluluğunu ortadan kaldırmayı önerir. Aslında MacIntyre'in şikayet ettiği ahlak ve erdeme ilişkin felsefi bölük pörçüklük ve temelsizlik, Rorty için zaten kabullenilmesi gereken bir durumdur. Üstelik farklılaşan ahlaki, siyasi ve bireysel yaşama ilişkin çoğullaşmalar olumludur. Özyaratım ile insani dayanışma ve adalet alanını, felsefi uyumlaştırma çabalarıyla kördüğümeye çevirmektense somut pratik sorunlara odaklanılmalıdır. Yani Rorty örneğin Marx ile Nietzsche'nin hiçbir sorun yaratmadan birarada bulunabileceğini önerir: Marx bize adil olmayı Nietzsche ise yaratıcılığı hatırlatır. Bu iki düşünürün simgelediği anlayışlar ne uyumlaştırılabilir ne de bunlardan vazgeçilmelidir. Önemli olan somut sorunlara çözüm bulmak; bunu yaparken de bütüncül bir felsefi öneri ya da hakikat yerine küçük tavizlerde bulunabilmektir. Rorty bu tavizleri yeniden tanımladığı liberal kültür açısından gerekli görür. Liberal toplum hiçbir konunun, değer ve erdem tabu olmadığı, belirli türden sorunların diğer sorunlardan üstün olmadığı, "zora karşıt olarak ikna bakımından her şeyin mübah" olduğu bir toplumdur. Demek ki liberal bir kültür herhangi bir değeri ya da erdemi teşvik edecekse bu "açıkgörüşlülük" olmalıdır. Zira Rorty'nin de vurguladığı gibi:

Bu açıkgörüşlülük ne Kutsal Kitap'ın öğrettiği üzere Hakikat büyük olduğu ve egemen olacağı için ne de Milton'ın önerdiği üzere serbest ve açık bir hesaplaşmada daima Hakikat kazanacağı için teşvik edilmeli. Bu açık görüşlülük ancak kendi başına bir değer olduğu için teşvik edilmeli. *Liberal bir toplum bu tip hesaplaşmaların sonucu ne olursa olsun sonuca "doğru" demekle yetinen bir toplumdur.* Kendisine "felsefi temeller" sağlanması girişiminin liberal bir topluma verilmiş bir hizmet olmamasının nedeni budur.⁴⁵

Ancak ve ancak bu açıkgörüşlülük sayesinde ki Rorty'nin peşine düştüğü siyasi şiirsellik gerçekleşebilir. Alternatif tanımlamaların ve yeniden tanımlamaların sonsuzca çoğullaşması liberal özgürlüğü mümkün kılar. Ama bu alternatif yeniden tanımlamaların başkalarına zarar vermemesi ve toplumdaki en az avantajlı olanlara ait kaynakları kullanmaması gerekir.⁴⁶ Böylesi Millci ve Rawlscu liberalizmlerin başka bireylere zarar vermemek ve hakkaniyet olarak adalet gibi önemli prensiplerini benimseyen daha çok kamusal odaklı bir yeniden tanımlanışı ile Rortyci ironizmin daha çok özel alana odaklanan irrasyonel, estetik ve yaratıcı edimselliği eklemlenebilir. Çünkü Rortyci liberal yeniden tanımlama, zorlama ve zorbalıktan muaf olarak eylemek yalnızca hoşgörülen değil aynı zamanda adil ve özgür bir toplum için amaçlanan bir durumdur. Rorty'nin ironist liberalizmi sadece özel alana ilişkin özgürlükleri çoğullaştırmakla yetinmez. Rorty'nin örneğin Foucault'yu liberal olmayan bir ironist olarak eleştirmesi

⁴⁴ Keith Topper, "Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription", *American Political Science Review*, 89(4), 1995, s.954.

⁴⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.88.

⁴⁶ Keith Topper, "Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription", *American Political Science Review*, 89(4), 1995, s.957

boşuna değildir. Herhangi bir “biz” vurgusu yapmayan, herhangi bir “biz”e aidiyet hissetmeyen ya da herhangi bir “biz”in üyesi olmayan bir duruş Rorty’nin liberal ironizmiyle, ayrı ama aynı anda varolan özel ve kamusal duyarlılıklarla uyuşmaz.⁴⁷ Zira kamusal alandaki edim, eylem ve emellerimiz özelleşmiş bireylerinki gibi olamaz. Aksine adandığımız, sorumluluk hissettiğimiz, bir parçası olduğumuz bir ahlaki topluluk ile paylaştığımız değerlere göre davranmak durumundayızdır. Burada toplumsal adalet ve erdemler devreye girer; ortak söz dağarcıklarımıza yöneliriz; böylece Habermascı bir argümantasyon ve kamusal rasyonalite ortaya çıkmalıdır ki konsensusa varabilmek, göreciliğın ve nihilizmin tuzağına düşmemek mümkün olabilsin.⁴⁸

4.Erdem ve İroni

Modernite deneyimine eleştirel yaklaşan ve modern felsefi geleneklere mesafeli duran ve her ikisi de yeni bir siyasi örgütleniş ve varoluş arayışında olan MacIntyre ve Rorty’i ortak bir siyasal tahayyül içine yerleştirmek neredeyse imkansızdır. MacIntyre liberal siyaset ve ahlak kuramının yine modern liberal tahayyül içinde ortaya çıkan ve neredeyse tümüyle modern rasyonalitenin neden olduğu kısır açmazlar karşısında büyük bir hayal kırıklığına uğramıştır. Siyasi ve ahlaki açmazları çoğulculuğun zenginlik ve yaratıcılığı olarak görmektense modern tahayyülü terketmeyi tercih eder. Rasyonaliteye değil rasyonalitenin modern liberal kuramda aldığı özelleşmiş biçimlere karşı çıkar. Bu nedenle antik zamanların *polisine* döner⁴⁹; *polis*in rasyonel arayışı maddileştiren siyasi ve erdemli yanını ön plana çıkarmak ister. Liberalizm ve Marksizmin çeşitli biçimleriyle savunduğu eşitlik anlayışını önemli ama yetersiz bulan MacIntyre, eşitsizliğin çok mühim bir baskı biçimi olduğunu elbette kabul eder. Ne var ki esas baskı ve zulüm biçiminin, “iyi”nin siyaseten ait olduğumuz topluluğun (*polis*in) üyelerinin arasında ve onlarla birlikte giriştiğimiz bir arayışın sonucunda ortaya çıkarılabilmek ihtimalinden uzak ya da mahrum olmamız olduğunu düşünür.⁵⁰ Bireysel yaratıcılık ve toplumsal etkileşimi önceleyen Rorty ise insan doğasına ve toplumsallığın hakikatine ilişkin dayatıcı ve kuşatıcı argümanlar

⁴⁷ Rorty, Foucault’nun eserlerinin liberal reformist bir kültürde özmsenebileceğini söyler ama kendi duruşunu Foucault’dan ayırır ve şöyle der: “Foucault kendisini herhangi bir “biz”in üyesi olarak konuşuyormuşcasına tasavvur etmediği gibi, benim yaptığıma benzer bir şekilde “biz liberaller” gibisinden bir ibareye hemen hiç başvurmamıştır.”; bkz. Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.104.

⁴⁸ Rorty’nin “biz” vurgusu yapması grup kimliği ve kültür içinde bireyleri eritmek değildir. Rorty’nin farklılıktan anladığı da farklı kültürel grupların çoğullaşması değil daha ziyade bireysel öz-yaratımın çoğullaşmasıdır. Amerikan Sol’unun son zamanlarda kültürel dönüş ve tanınma konusuna verdiği ağırlığı eleştiren Rorty, Mill’i tavsiye eder. Mill’in toplumsal kurumların amacının en geniş insani çoğullaşmayı teşvik etmek olması gerektiğini söylemekle ne kadar haklı olduğunu söyler ama bu çoğulluk kendilerini yaratan bireylerin çoğulluğudur yoksa kültürlerin çoğulluğu değil; bkz. Rorty, “Is ‘Cultural Recognition’ a Useful Concept for Leftist Politics?”, s.19.

⁴⁹ 2007 yılında *Erdem Peşinde*’nin yeni baskısına yazdığı önsözde erdemler geleneğinin Antik Yunan’da özellikle Atina polisinde ortaya çıktığını ve orada en iyi şekilde ifade edildiğini söylediği için geçmişe özlüm duymak ve geçmişe idealize etmekle eleştirildiğini anlatır.

⁵⁰ Thomas S. Hibbs, “MacIntyre, Aquinas, and Politics”, *The Review of Politics*, 66 (3), 2004, s.360

sunan MacIntyre'in da aralarında bulunduğu kuramcılara eleştireldir.⁵¹ Ama en önemlisi MacIntyre'in ortak bir "iyi" anlayışına ulaşmayı imkansız kıldığı için zalimlik olarak değerlendirdiği liberalizm, Rorty'nin, Judith Shklar'ı takip eden yorumuyla zalimlik karşıtlığı olarak nitelenir. Yani liberaller zalimliği "yapabilecekleri en kötü şey" olarak görenlerdir.⁵² Demek ki liberalizme hemen hemen hiçbir erdem ya da hakikat yerleştirmek istemeyen Rorty, zalim olmamayı liberalizmi betimleyen bir erdem olarak kabul eder. Liberal bir toplumda durmaksızın peşine düşeceğimiz bir amaç olacaksa bu zalimliği en aza indirmek olmalıdır. Kahramanı yalnızca ironist değil aynı zamanda liberal olan, hem özel ironinin yaratıcılığını tetikleyen yanını hem de liberal umudun birleştiren bir kuram olan Rorty'nin liberal ironizmi MacIntyre'in liberalizmden tümüyle vazgeçilmesi önerisiyle uyumaz.

Rorty'nin esasen Adorno ve Horkheimer'a yönelttiği eleştiri MacIntyre için de geçerlidir: Liberalizmin entellektüel açıdan tükendiği, felsefi temellerini kaybettiği, liberal toplumun ahlaken iflas ettiği ve toplumsal tutunumunu yitirdiği bir çözümün anlayışı hatalıdır.⁵³ Aslıolan liberalizmi tıpkı Rorty'nin yaptığı gibi yeniden betimleyebilmektir. Belli ki tümüyle kendi zamanından ve kendi topluluğunun dışından bir alternatifine ulaşmak kolaycılıktır. Liberal ironist, insanların ortak doğalarının ne olduğunu birtakım "metafizik" inançlarla sabitlemeye çalışmadan "zalimliğin yaptığımız en kötü şey" olduğunu düşünerek yaşayan ve liberalizmi yeniden tanımlayarak liberal bir umudu koruyan tavırla MacIntyre'in kaçış ütopyasına sığınmaz.⁵⁴ Liberalizmi terketmektense güçlendirmek bu şekilde mümkündür. Çünkü ortak umutlara sahip olmamızın yolu ortak doğamız değil ortak söz dağarlarımızdan çıkan umutlarımızdır. Rorty'nin daha açık ifadesiyle umutlarımız "yaşamın ileride yalnızca bizim torunlarımız açısından değil herkesin torunları açısından fiilen daha özgür, daha az zalim, daha aylak, mallar ve tecrübeler açısından daha zengin olacağı"dır. Sonuç itibariyle, siyasi anlatılarımız "akla yakın ölçüde somut, iyimser ve makul" olmalıdır.⁵⁵

Aslında MacIntyre da erdemlerin peşine düştüğünde onları birtakım soyutlamalar düzeyinde değil akla yakın ölçüde somut ve makul olma kriterlerine uyacak biçimde, onları toplumsal pratiklerde, bireylerin ve toplulukların yaşantılarında arar. Ama en önemlisi karşılıklı olarak birbirine ihtiyaç duyma bilincini geliştirmemizin önemine dikkat çeker. Bu ayrımı Aquinas'tan okuduğu bir duaya borçludur. Aquinas duasında Tanrı'dan kendisinde olanları ihtiyacı olan başkalarıyla mutlu bir şekilde paylaşabilmeyi ve mütevazi bir tavırla kendisinin ihtiyaç duyduklarını başkalarından isteyebilmeyi nasip etmesini ister. Burada insani kırılmanın MacIntyre'ı etkilediği bellidir ve dayanışma, paylaşma ve topluluk duygusu bu kırılma ile bağlantılıdır. Ne var ki liberal bireyciliğin ve

⁵¹ William I. Buscemi, "The Ironic Politics of Richard Rorty", *The Review of Politics*, 55(1), 1993, s. 148-149.

⁵² Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.114.

⁵³ Rorty, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde yer verdikleri, Aydınlanmanın özgürleştirdiği güç ve kaynaklarının "Aydınlanmanın kendi kanaatlerini zayıflattığı" biçimindeki eleştiriyi yani "çözütürücü rasyonellik" argümanını destekler. Ama liberal toplumdan tamamen vazgeçmekle yanlış sonuçlara vardıklarını düşünür; bkz. Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 93.

⁵⁴ A.g.e., s.130.

⁵⁵ A.g.e., s. 131.

ahlaki fragmanlaşmanın böylesi bir birbirini tamamlama biçimindeki dayanışmayı üretemediğini düşünür. MacIntyre ayrıca liberal fragmanlaşmanın bir uzantısı olan kamusal ve özelin, ailevi olanla işin ve bunlarla da siyasetin ayrılmasını insani eylemliliğin iletişimsizliği ve ilişkisizliği olarak niteler. Bölünmüşlük içindeki bireylerin dşnmsellikleri kaybolur, öznellikler edilginleşir.

Oysa Rorty bu fragmanlaşmanın bir çoğullaşma, dolayısıyla tekil hakikat arayışlarının nafile çıkarılmasını sağlamak anlamında bir fırsat olduğuna inanır. nemli olan farklı söz dağarlarına sahip olmak kadar bu söz dağarlarının olumsuzluğunun farkında olarak onlarla yaşamı sürdürebilmek ve dayanışma kurabilmektir. Liberal umudu, liberalizmin yeniden betimlenmesine bağlayan Rorty, liberal olmayı da olumsuz bir durum olarak kabul eder. ‘‘Biz’’ liberalizmdir ve bu tarihsel olarak böyle olmuştur ve başka türlü olabilecekken böyle olmuştur. Ama şimdiki liberaller geçmişteki liberallerden ve hakikat peşinde koşan metafizikilerden kendilerini koparacak ironiye de sahiptirler. Yani artık siyasetteki tekil ve derin, neredeyse teolojik dogmatizmi tekrarlayan tutumlar yerini öz-yaratım alanının siyasetten tümüyle özgürleşmeye bırakmış olmalıdır. Pragmatik yaşam bir yandan kendi öz-yaratımımızı ilgilendiren amaçlarımızı sonuna kadar desteklerken, toplumsal dayanışmayı mümkün kılan sorumluluklar almamızı engellemez. Rorty’nin en temel arzusu özel amaçlarla kamusal amaçları uyumlaştırma saplantısından vazgememizdir. Zira felsefenin, ahlakın, kuramın absorbe edemediği çelişkileri yaşamın kendisi absorbe eder.⁵⁶

Rorty’nin çok güvendiği bu yaşamsal pragmatizm ve bölünmüşlük MacIntyre’in gözünde i karartıcıdır. Çünkü MacIntyre’in karşı çıktığı noktalardan biri de liberal oğulu kültürde iyi anlayışlarının kuramsal ve pratik düzlemlerde tümüyle birbirinden ayrılabilirmiş gibi kabul edilmesidir. Bu tartışmalar kuramsal düzeyde srdrlebilirse de birbirine rakip iyi anlayışlarının en doğru şekilde karşılaştırılabilecekleri alan ‘‘belirli iyi anlayışlarını örneklendiren toplulukların pratik yaşamlarında maddileştiği alandır’’⁵⁷. Bu bakımdan MacIntyre ailenin, okulun, dinsel cemaatin ya da komşuluk alanının pratikte nasıl olduğu iyi bir toplumun oluşumunda önemlidir ama bu pratik yaşamsal alanlar pragmatik bir şekilde algılanamaz, kendi alanlarına sıkıştırılmaz; aksine bir bütünsellik içinde tutarlı üyeler üretebilirler. Bu itibarla modern liberal toplumun en temel meselesi önplana çıkardığı ama bir türlü çözüme bağlayamadığı siyasileşen ahlaki sorunların bir topluluk içinde maddileşmiş bir iyi anlayışıyla tutarlı bir biçimde ortaya konamaması, aksine bağlamsız, temelsiz ve telossuz bir biçimde savunulmasıdır.

5. Sonuç

Son zamanlarda liberal kuram ve kurumsal pratikler üzerine altüst edici olduğu kadar yapıcı birçok eleştiri üretilmekte, tüm bu müdahaleler de liberal

⁵⁶ Frederic Volpi benzer bir biçimde liberal ironistleri geleneksel toplumsal reformistlerden ayıran şeyin liberal ironistlerin herhangi bir derin hakikate referanslarının olmayışı olduğunu söyler; bkz. Volpi, ‘‘Pragmatism and ‘Compassionate’ Political Change: Some Implications of Richard Rorty’s Anti-Foundationalist Liberalism’’, s.537-557.

⁵⁷ Alasdair MacIntyre, ‘‘The Privatization of Good: An Inaugural Lecture’’, *The Review of Politics*, 52(3), 1990b, s. 355.

190 *Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: MacIntyre ve Rorty*

siyasi topluluğun ufkunu özellikle radikal demokratik bir anlamda genişletmektedir. Kimi kuramcılar ideal iletişim ortamının ve engellenmemiş etkileşimin nihai olarak kamusal rasyonel bir süreci garantileyeceğini ve sonuçta ortak değer ve kararlarda buluşacağımızı önerirlerken, kimi kuramcılar ise her birimizin adalet ilkelerine ulaşmamızın mümkün olduğunu, akıl, bireysel özgürlük ve hakkaniyet içinde birarada yaşamının anayasal yollarını sunarlar. Temel liberal ilkelerden vazgeçmeyen kimileri bireysel özgürlükleri grup hakları biçiminde genişleterek çoğaltmayı isterler. Kimi kuramcılar liberalizmi değerlerden yoksun olmak, ortak erdemler üretememek, bu bakımdan da topluluk ve dayanışma duygularının, dolayısıyla da siyasetin sonunu getirmekle suçlarlar. Kimi kuramcılar ise liberal prensip ve değerlerin radikal demokratik karakterini takdir ederken antagonizma ve çatışmayı sürdürerek siyasi canlılığın devamını eklemlenimin önemini vurgularlar.

Tüm bu çoğulluk içinde gerek erdem peşinde gerekse ironi ile içinde bulunduğumuz liberal toplumu eleştirel bir süzgeçten geçirerek yeni bir siyasi topluluk arayışına giren MacIntyre ve Rorty'nin özgünlüğü bireysel sorumluluk, toplumsal dayanışma, ortak değerler, siyasi biraradalık konusunda birbirlerinden farklı da olsa önümüze yeni siyasi ve toplumsal tahayyül imkanı sunmalarıdır. Tüm farklılıklarına rağmen hem MacIntyre hem de Rorty esasen küçük toplulukların ahlaki edimlerimizi mümkün kıldığını, dayanışmayı sağladığını, dolayısıyla ideal siyasi topluluğun ahlaki dayanışmaya dayanması gerektiğini iddia ederler. Elbette topluluğa, ahlaki edimlere ve dayanışmaya yapılan vurgu liberal bireysel özgürlük anlayışı açısından tedirgin edicidir; organize ve kapalı bir grup ya da topluluk karşısında bireyin özgürlük alanı daraltılmamalı, çoğunluğun tiranlığına yolaçabilecek siyasi ve ahlaki tahayyüller törpülenmelidir. Üstelik liberal devletin tarafsızlık anlayışı gereği tüm toplumu kucaklayıcı, iyice belirlenmiş ve tanımlanmış yani bir anlamda mutlaklaştırılmış değerler sistemi gibi görünen ahlaki edim ve erdemler bireysel özgürlüklere zarar vereceği için istenmez. MacIntyre tam da böylesi bir liberal özgürlük ve tarafsızlık anlayışını reddettiği için anti-liberal ve anti-modern bir kaçış ütopyası önerir. Rorty için ise grup hakları ve erdemleri asla bireyin önüne geçemez. Esas mesele bireyin estetik ve üretken öz-yaratımını mümkün olduğunca özel alanda gerçekleştirebilmektir. Bu alanda mümkün olduğunca çoğullaşmaya imkan tanınmalıdır. Kamusal anlamda hem özgürlüğü hem de dayanışmayı mümkün kılacak olan ise olumsuzluğumuzun radikal kabulüdür. Böylesi bir liberal siyaset anlayışında MacIntyre'ın peşine düştüğü erdemleri ve bu erdemlerin somutlaştığı topluluk olan etnosu (ya da "biz'i) geçmişe değil şimdiye yerleştirebiliriz. Yeter ki bu "biz" içinde bireyin eriyip yok olduğu ve bir kez tanımlanınca sorgulanmayan kapalı bir "biz" olmaksızın eşitlik ve özgürlüğü prensip olarak alan ve yeniden tanımlamalara sonsuzca açık olan ve bu anlamda da siyaseten erdemli bir biz olsun.

KAYNAKÇA

- ANDERSON, Charles W. "Pragmatism and Liberalism, Rationalism and Irrationalism: A Response to Richard Rorty", *Polity*, 23(3): 357-37, 1991.
- BERNSTEIN, Richard J. "Nietzsche or Aristotle?: Reflections on Alasdair MacIntyre's After Virtue", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 67(1): 6-29, 1984.
- BREEN, Keith. "Alasdair MacIntyre and the Hope for a Virtuous Acknowledged Dependence", *Contemporary Political Theory*, 1(2): 181-201, 2002.
- BREEN, Keith. "The State, Compartmentalization and the Turn to Local Community: A Critique of the Political Thought of Alasdair MacIntyre", *The European Legacy*, 10(5):485-501, 2005.
- BUSCEMI, William I. "The Ironic Politics of Richard Rorty", *The Review of Politics*, 55(1):141-157, 1993.
- D'ANDREA, Thomas D. *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Burlington: Ashgate Publishing, 2006.
- HIBBS, Thomas S. "MacIntyre, Aquinas, and Politics", *The Review of Politics*, 66(3):357-383, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair. *Marxism and Christianity*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1969.
- MACINTYRE, Alasdair. "Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating?", *The Hastings Center Report*, 9(4):16-22, 1979.
- MACINTYRE, Alasdair. "Moral Dilemmas", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (Supplement): 367-382, 1990a.
- MACINTYRE, Alasdair. "The Privatization of Good: An Inaugural Lecture", *The Review of Politics*, 52(3): 344-377, 1990b.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues?*, Chicago: Open Court Publishing, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. *Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev.: Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. "Richard Rorty (1931-2007)", *Common Knowledge*, 14(2): 183-192, 2008a.
- MACINTYRE, Alasdair. "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although only a Beginning, at Saying It", *Analyze and Kritik*, 30: 261-276, 2008b.
- MARA, Gerald M. "After Virtue, Autonomy: Jurgen Habermas and Greek Political Theory", *The Journal of Politics*, 47(4):1036-1061, 1985.
- PINKARD, Terry. "MacIntyre's Critique of Modernity", *Alasdair MacIntyre: Contemporary Philosophy in Focus* içinde, der.: Mark C. Murphy, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RORTY, Richard. *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çev.: Alev Türker, Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- RORTY, Richard. "Justice as a Larger Loyalty", *Ethical Perspectives*, 4(2): 139-151, 1997.
- RORTY, Richard. "Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics?", *Critical Horizons*, 1(1):7-20, 2000.
- ROTH, Paul A. "Politics and Epistemology: Rorty, MacIntyre, and the end of philosophy", *History of the Human Sciences*, 2(2):171-191,1989.

192 *Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: MacIntyre ve Rorty*

- SEDGWICK, Peter. "The Ethical Dance: A Review of Alasdair MacIntyre's After Virtue" *Socialist Register*, 19(9): 259-267, 1982.
- TOPPER, Keith. "Richard Rorty, Liberalism and the Politics of Redescription", *American Political Science Review*, 89(4): 954-965, 1995.
- VOLPI, Frederic. "Pragmatism and 'Compassionate' Political Change: Some Implications of Richard Rorty's Anti-Foundationalist Liberalism", *Philosophy and Social Criticism*, 28(5): 537-557, 2002.
- WAIN, Kenneth. "Strong Poets and Utopia: Rorty's Liberalism, Dewey and Democracy", *Political Studies*, XLI: 394-407, 1993.
- WARTOFSKY, Marx W. "Virtue Lost or Understanding MacIntyre", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 27(1-4):235-250, 1984.
- WILLIAMS, Joan C. "Rorty, Radicalism, Romanticism: The Politics of the Gaze", *Wisconsin Law Review*, 131:131-155, 1992.

DİN VE EKONOMİ İLİŞKİSİ

Mustafa KARAHÖYÜK*

ÖZET

Din ve ekonomi, toplumsal yaşamı yönlendiren ve günlük siyaseti belirleyen iki önemli olgudur. Toplumda önem atfedilen bu iki kavram sık sık araştırmaların konusu olmaktadır. Bu iki kavramın birbiriyle olan ilişkisi de ayrı bir konu olarak araştırmaya değerlidir. Bu çalışma da bahse konu olan ilişkiyi incelemek amacıyla yapılmıştır.

Bu çalışmada din ve ekonomi kavramlarının birbiriyle ilişkili olduğu ve iki kavramın da birbirini etkilediği ve şekillendirdiği hipotezi konu edinilmiştir. Bu bağlamda ilkel dinler, antik inanışlar ve İbrahimi dinler araştırma kapsamına dâhil edilmiştir. Mümkün olduğunca bu inanışların kutsal saydığı metinlerden yararlanılmış, bunun yanı sıra hipotezde bahsedilen ilişki tarihsel ve toplumsal açıdan da değerlendirilmiştir.

Bu çalışma, dinlerin ekonomik hayat bakışı ile ilgili karşılaştırmalı bir değerlendirme olarak tasarlanmamıştır. Metinde her bir inancın ekonomik öğretileri, birbirinden bağımsız olacak şekilde irdelenmiştir. Bu bağlamda özellikle Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet ön plana çıkarılmıştır.

***Anahtar Kelimeler:** Max WEBER, İslam Ekonomisi, İlkel Dinler, Mitoloji, Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet.*

(Relationship of Religion and Economy)

ABSTRACT

Religion and economy are two important facts which guide the social life and determine the daily politics. These two concepts which are considered as important within the society are often subject of some researches. The relationship between these two concepts is worth to research as a different subject. This study has been made in order to examine the mentioned relationship.

The thrust of this study is based on the hypothesis that religion and economy concepts are inter-related and two concepts influences and figures each other. In this regard, primitive religions, antique beliefs and Abrahamic religions have been included in the scope of research. To the extent possible, the texts which are considered to be holy by these beliefs were used, and apart from this, the relationship mentioned in the hypothesis was assessed in historical and social terms.

This study was not designed as a comparative assessment related with the economical point of view of the religions. In the paper, the economical doctrines of each belief have been handled independently from each other. In this regard, in particular Judaism, Christianity and Islam have been brought to forefront.

***Keywords:** Max WEBER, Islamic Economy, Primitive Religions, Mythology, Judaism, Christianity, Islam.*

* Erciyes Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD yüksek lisans öğrencisi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 193-220
ISSN 1306-9535, www.flssdergisi.com

“Yalnız din imanla ilgili kavramlar değil,
bütün moral kavramlar, hatta evlenme,
boşanma, miras, ticarî senetler, borçlar,
faiz, ölçü ve tartılar gibi tamamıyla dünya
hayatıyla ilgili şeyler de Tanrı düşüncesiyle
yakından alakalıdır.”
Toshihiko IZUTSU

Giriş

Ekonomi biliminin en önemli teorisyenlerinden Alfred MARSHALL, *İktisadın İlkeleri* kitabının giriş kısmında şöyle der: “Dünya tarihini şekillendiren ve insanoğlunun kendi günlük işlerini yönlendiren iki asli kurum vardır, bunlar din ve ekonomidir.”¹ HEYWOOD, oy verme davranışını incelerken önemli etkenler konusunda kısa ve uzun dönem ayrımı yapmakta, kısa dönem etkilerin en önemlisini ekonomik değişkenler olarak göstermektedir. Uzun dönemli etkilerden bahsederken bazı modeller kurmakta, bu modellerden sosyolojik modele işaret etmekte ve sosyolojik modelde inanç kavramını öne çıkarmaktadır.²

Toplumda bu derece etkili olan iki kurumun birbirleriyle ilişkisiz olması düşünülemez. Bu iki kavramın birbirleri ile olan ilişkisi birçok araştırmaya konu edilmiş ve birçok önemli düşünür bu konuda görüş beyan etmiş, bu sayede çeşitli yaklaşımlar meydana gelmiştir. Dinin, iktisadın *bağımlı* değişkeni olduğunu ortaya koyan yaklaşımda, dini şekillendiren unsurun iktisat olduğu yönünde bir açıklama geliştirilmektedir. Bu temelde din; David HUME ve Sigmund FREUD için geri kalmışlığın yol verdiği cahilce bir aldanma/yanılsama, Ludwig A. FEUERBACH için insanın özünden yabancılaşması, Karl MARX için alt yapı unsurlarının ürettiği bir üst yapı kurumu, Thorstein VEBLEN için gösterişçi tüketimin ve aylıklığın dışı vurumu, Emile DURKHEİM içinse toplumla olan rasyonel-fonksiyonel ilişkisi çözümsenecek bir fenomen olmaktadır. Dinin, iktisadi sonuçlar doğuran bağımsız bir değişken olarak ele alındığı ünlü analize göreyse iş ahlakı, dürüstlük, güven, tutumluluk, konukseverlik, yardımseverlik vb. gibi kişisel özellikler iktisadi gelişmeye ortam sağlayabilir. İktisadın, dinin bağımlı değişkeni kılındığı yaklaşımların öncelikli hedefi, iktisadın dinî kayıtlarla yeniden yapılandırılması ve böylece iktisadi gelişmenin daha uyumlu ve daha az yıkıcı kılınmasıdır. “Dinin iktisadi” olarak kavramsallaşıp dinî aidiyetlerin iktisadi bir kesitle ele alındığı bu alanda, toplum ve bireyin semavi tercihleri mikro iktisat teorisinin rasyonel çözümsemesine teslim edilmektedir.³

Her iki yaklaşım için de din ve ekonomi kavramları yakın ilişki içindedir. Bu kavramlar toplumsal ve siyasal pratikte zaman zaman çatışmış, zaman zaman da işbirliği içinde olmuşlardır. Ekonominin bir bilim olarak incelenmesi günümüzden başlayarak ancak 1776 yılına kadar gidebildiğinden bu kısımda bu tarihten başlayarak genel bir değerlendirme yapılacak, çeşitli dinlerin ekonomi ile ilgili tutumlarına ilerleyen kısımlarda değinilecektir.

¹ Alfred MARSHALL, *Principles Of Economics*, Macmillan, London 1964, s. 6.

² Andrew HEYWOOD, *Siyaset*, Adres Yayınları, Ankara 2011, s. 309-310.

³ Özgün Burak KAYMAKÇI, “Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt II, Sayı 4, s.121-126.

Modern zamanların başlangıcı olarak kabul edilen XII. yy'da üniversitelerin kurumsallaşmaya başlamasıyla Batı düşüncesinde insanların en büyük mücadelesi dini temsil eden bir kurum olarak Kilise'nin toplum üzerindeki yoğun etkinliğinin kırılması çabası oluşturmuştur. XII. yüzyılda Padua'lı Marsilio gibilerin öncülük ettiği imparator-papa çekişmesi başlamış, bu çekişme Rönesans'tan itibaren sekülerleşme çabasına dönüşerek başarıya ulaşmış ve büyük ölçüde dini kurumların dünyevi hayat üzerindeki otoritelerinin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönem özellikle reformasyon hareketleri sonucunda Protestanlığın yayılarak Katolikliğin güç kaybetmesi süreci ile paralel ilerleyen bir zaman dilimine işaret etmektedir. Katolikliğin gerilemesi aynı zamanda Batı'da din kurumunun toplum üzerindeki otoritesini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Ama bu durum, ekonomi ile dinin ilişkisinin zayıflaması anlamına da gelmekte midir? Ancak ekonomi-din ilişkisi zayıflamanın aksine gün geçtikçe artış göstermektedir. Bu makalede bu sorun ele alınacaktır.

Ekonomi ve din kavramlarının birlikte kullanılması kişiler uyumsuz görünebilmektedir. Zira kavramlardan biri 'ebedi olan âlem için' çalışmayı önemserken diğer kavram hırslı olmayı, daha fazla kazanmayı ve insanın kendi çıkarı için çalışmasını, kısaca tamamen 'yaşanan an'(saecularis-seküler) için çalışmayı önceleyen bir olgudur. Bu kavramları birbirinden bu şekilde ayıran birisi için iktisat biliminin babası sayılan Adam SMITH'in aynı zamanda çağının en önemli teologlarından biri olması ve bu alanda profesörlük derecesi alması şaşırtıcı olacaktır. Kendisinin de son derece münzevi bir hayat yaşadığı bilinmektedir.⁴ Smith'in ölümsüz eseri "*Ulusların Zenginliği*" eserinde ortaya attığı "görünmez el" kavramı günümüz liberal düşüncesinin temel taşıdır. Bu kavramı SMITH'ten okumak gerekirse:

Akşam yemeğimizi soframızda bulmamız kasap, biracı veya fırıncının cömertliğinden değil, onların kendi menfaatlerine itibarlarından ötürüdür. Sermaye... ve emek harcayan her birey... ne kamu menfaatini destekleme niyetindedir, ne de ona ne kadar destek olduğunu bilir. ... Niyetinin bir parçası olmayan bir amacı desteklemek için görünmez bir el tarafından yönlendirilir. ... Kendi menfaatinin peşinden koşmakla toplumun da menfaatine destek olmuş olur.⁵

Her ne kadar "görünmez el" günümüzde piyasa mekanizması olarak anlaşılırsa da bu kavramın anlamı tartışmalıdır. SMITH bu konuda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bazı iktisatçılar bu kavramın aslında "Tanrı'nın Eli" olduğu, O'nun inayeti sayesinde kirlenen piyasaların tekrar düzene kavuştuğu iddiasını desteklemektedir.

Olaya ekonomi biliminin doğasından baktığımızda da benzer sonuçlara ulaşılabilir. Literatürdeki bütün iktisat kitaplarının, özellikle de mikro iktisat kitaplarının, girişlerinde yapılan ve *homo economicus* olarak adlandırılan "tüketici olarak fayda maksimizasyonu; üretici olarak kar maksimizasyonu

⁴ Mark SKOUSEN, *İktisadi Düşünce Tarihi: 'Modern Düşüncenin Doğuşu'*, Adres Yayınları, Ankara 2011, s. 29-34.

⁵ Adam SMITH, *Milletlerin Zenginliği (Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi No: 50)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008[1776], s. 485.

peşinde koşan rasyonel insanı tanımlayan⁶ kavram göze çarpmaktadır. Bu kavram, “tüketicinin asla hata yapmadan kendisi için en uygun seçimi yapacağını”⁷ varsaymaktadır. Bütün mikroekonomi teorileri, bu varsayım üzerine kuruludur. Günümüz Ekonomi Bilimi bu kavramın sonrasını incelemektedir. Ancak bir yüzyıl önceki iktisatçılar bireyin davranışını etkileyen faktörlerle de, yani bu varsayımın öncesiyle de, ilgilenmiştir.

Yukarıda bahsedilen faktörlerden biri olan ‘rasyonel tüketici’ kavramı, iktisat kuramcılarının uzun süre meşgul etmiştir. Ahlak felsefesinin teoloji altında incelendiği XIX. yy’de bir ahlak felsefecisinin kurduğu yeni ekonomi bilimi elbette ki dini kavramlardan uzak tutulamamaktaydı. XX. yüzyılın ortalarına kadar bu etki hala gözlemlenebilmekteydi. Birçok iktisadi teoriyi formüllere dönüştürmekle ünlü iktisatçılardan John Bates CLARK şu fikirlere sahipti: “*Ekonomiyi okumak, yani toplumsal olguları algılayabilmek, oluşumları görebilmek, onları bir mihenk taşına oturtabilmek için mutlaka dinsel ekollere ve öğretilere ihtiyacımız var.*”

CLARK’a göre her türlü düzen gibi ekonomik düzenin bozulmasının sebebi dinden uzaklaşmadır. MARX’ın teorisine de iktisadi doktrinden değil dinsel öğretilere karşı çıkmaktadır. Çünkü CLARK’a göre ‘düzen’(status quo) ilahi tasarımın bir ürünüdür ve ‘düzen’e karşı çıkmak onu yaratana başkaldırmak demektir. Bir diğer iktisatçı, Philipp Henry WICKSTEED, piyasanın ulu bir ruha sahip olduğuna, bu nedenle iyi işleyen piyasalar için iyi bir Hristiyan olunması gerektiğini ifade eder.⁸

Yukarıda görüldüğü üzere bilimsel ekonominin öncüleri iktisat ve din kavramını bir arada değerlendirmiştir. Son yıllarda dünya genelinde ekonomi bilimi dinsel temellerinden arındırılmıştır. Ancak İslam dünyasında, özellikle Türkiye örneğinde, İslami ekonomi, İslami bankacılık, gibi kavramlarla din-ekonomi ilişkisi sıcak tutulmaktadır. Bu konuya ilerleyen kısımlarda değinilecektir.

1. İlkel Toplumlar da Din ve Ekonomi

XX. yy’in en büyük antropologlarından olan Bronislaw MALINOWSKI, ‘İlkel Toplum’ adlı eserinde ilkel topluluklar hakkında doğrudan bir tanım yapmamıştır. Ancak, bu eserinde, incelemelerde bulunduğu Melanezya topluluklarından ‘ilkel toplum’ olarak bahsetmektedir.⁹ Dolayısı ile ilkel toplum sözcüğü ile kastedilen, insanlığın yazının bulunmasından önceki devirlerinde yaşayan toplumlar değil, daha geniş bir tasvirle, tarihin her döneminde yaşayan, yazılı kültürü bulunmayan, sanayileşmemiş, şehirleşmemiş tarım toplumudur.

Yapısal-işlevselci yaklaşımı en cesurca kullanan siyaset bilimci Gabriel ALMOND, çok farklı niteliklere sahip olan siyasal sistemleri sınıflandırmak için çeşitli kriterler geliştirmek gerektiğini, karşılaştırılacak olan birimleri aynı

⁶ Hüseyin AKYILDIZ, “Tartışılan Boyutlarıyla Homo Economicus” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Isparta 2008, s. 30.

⁷ İlker PARASIZ, *İktisada Giriş*, Ezgi Yayınları, Bursa 2008, s. 97.

⁸ İzzettin ÖNDER, İktisat ve Din İlişkisi: <http://www.ekodialog.com/Makaleler/iktisat-ekonomi-din-iliskisi.html> (E.T: 01.03.2013).

⁹ Bronislaw MALINOWSKI, *İlkel Toplum*, Öteki Yayınevi, Ankara 1998, s. 17-18.

yapıda olmasa bile temelde aynı nitelikleri paylaştıklarını ve aynı işlevleri gördüklerini iddia etmiştir.¹⁰ Batı kültürünün hâkim sistemi altında yetişen kişiler, kendi toplumlarında bulunan yasama, yürütme ve yargı kurumlarına ilkel toplumların bu yapılardan yoksun olduğunu görüp ister istemez şu sonuca varıyor: İkel toplumlarda yasa ve kurallar uygulanmaz ve ilkel insan topluluk normlarına kendi ilkel eğilimleri nedeniyle boyun eğer.¹¹ Bu yanlış düşüncenin aksine bütün ilkel toplumlarda batı toplumlarıyla aynı işlevi gören bir tüze (yasa) bulunur ve bu tüzenin çekirdeğini bir dizi tabu oluşturur.¹²

İkel insan diyebileceğimiz ilkel toplum üyelerinin yaşamlarının dört bir yanı dinsel kurullarla çevrelenmiştir. Yaşamının her anı çeşitli tabu ve kurullarla doludur. Onlara göre dünyanın her alanı, ona kendi malıymış gibi hükmeden kişisel varlıklarca yönetilir. Bu yüzden ilkel insanlar, daha ilerlemiş halkların doğa ile doğaüstü arasına genellikle çizdiği çizgiyi pek anlayamaz.¹³ Bu sebeple ekonomi dâhil her konu inançlar çerçevesinde şekillenir. Her ekonomik davranış, ulaşılmak istenen hedefi tehlikeye düşürebilen beklenmedik doğa olayları ile karşılaşmıştır. Bu tehdidin, grubun büyüsel veya dinî ayinlerle en azından psikolojik olarak engellenebilmesi, ilkel insanın etrafının tabularla çevrilmesine neden olmuştur.¹⁴

İkel toplumların ekonomik hayatları ardarda gelen bir darboğazlar silsilesi ve kısır döngülerden oluşmaktadır. İkel toplulukların yazgıları, iklime, doğal çevreye, özellikle de bitki örtüsüne (floraya) ve hayvan topluluğuna (faunaya) sıkı sıkıya bağlıdır. Bunlardaki dalgalanmalar hemen olduğu gibi ilkel topluluğun yaşamına yansır. Çevresel koşullardaki olumsuz değişiklikler nüfuslarının azalmasına yol açarken, olumlu değişiklikten yeterince yararlanma yetenekleri yoktur. Besin depolama olanaklarının sınırlı oluşu, topluluklar arası mal değişiminin yok denecek kadar az olması, toplumsal yapılarının eşitlikçi oluşu, göçebe ya da yarı göçebe yaşamları zanaatların, sınıfların ortaya çıkmasına elvermez. Çevresel koşulların iyi olduğu dönemlerde görülen yiyecek bolluğu nüfus artışına yol açmaktan başka bir işe yaramaz. Nüfus artışı ise nüfus ile besin kaynakları arası ilişki dengeye ulaşana dek sürüp, bu noktadan topluluk için bir sorun olur. Bu kez kıtlıklar ve açlıklar, ilkel topluluğu bir başka darboğaza, nüfus darboğazına düşürene dek nüfusu azaltır.¹⁵

Yukarıda bahsedildiği gibi, ilkel toplumların ekonomik hayatı genellikle takas ekonomisine ve tarımsal üretime dayanır. Henüz başka gruplarla iletişime geçilmediği ve para kullanılmadığı için cılız kalan ticaret sebebiyle tek geçim kaynağı tarım ve avcılıktır. Tarımsal üretim de sürekli olarak aynı seviyede korunmadığı için ilkel toplumlarda doğaüstü güçlerin bolluk ve bereketi artırması için kurban törenlerine sıklıkla rastlanılmaktadır. Örneğin Hindistan'da bir Brahman delikanlısının kanı ürüne ve toprağa akıtılır, Sioux kızının kanı tohumlara damlatılırdı. Eski Meksikalılar taze ürün için gençleri, olgun ürün için

¹⁰ Ersin KALAYCIOĞLU, *Çağdaş Siyasal Bilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1984, s. 31-32.

¹¹ MALINOWSKI, s. 17.

¹² MALINOWSKI, s. 42.

¹³ James George FRASER, *Altında: Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt I*, Payel Yayınevi, İstanbul 1991, s. 10.

¹⁴ Günter KEHRER, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 2007, s. 82.

¹⁵ Alaeddin ŞENEL, *İkel Topluluktan Uygur Topluma: Geçiş Aşamasında Ekonomik, Toplumsal, Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No:504, Ankara 1982, s. 85.

yaşlıları Marimo'lar tohumların yeşermesi için kısa şişman bir adamı kurban ederlerdi.¹⁶ Bugünkü Fransa üzerinde yer alan Galya'daki Kelt toplumunun gizemli rahipleri olan Druidler ise kurbanları kendi toplumlarından seçmezler, yargılanmış suçluları her 5 yılda bir yapılan büyük şenliklerde tanrılara adarlardı.¹⁷

Özellikle Avrupa kültüründe bahar şenliklerinin büyük önemi vardır. Ağaç ruhlarına önem veren ve ağaçları tabu olarak kabul eden Avrupa köylüleri 1 Mayıs günü bir ağacı köy meydanına getirerek etrafında şarkı söyleyip bolluk-bereket için dua ederlerdi. Bu ritüele İngiltere'nin Cornwall, Berkshire, Essex, Fransa'nın Alsas Almanya'nın Württemberg bölgelerinde, Prag çevresinde, Rusya'da ve İsveç'te sıklıkla rastlanmıştır.¹⁸

Hasat için yapılan ayinsel cümbüşün de tanrısal bir modeli vardır: dölleyici tanrının toprak ana ile kutsal evliliği. Çünkü yeni hasat yeni bir yaratılışa karşılık gelmektedir.¹⁹

Günümüzde de bu ritüellerin sürdüğü görülmektedir.²⁰ Avrupa'nın kırsal bölgelerinde hala Mayıs Direği dikilmektedir. Türkiye'de var olan ve belirli günlerde ağaçlara kumaş bağlama âdetinin Orta Asya'daki şaman geleneklerinden kaldığı da bilinmektedir. Bunun nedeni eski dinlerin hiçbir zaman yok olmaması, yok olmak yerine kültüre dönüşerek sosyal bellekte tutulması ve kuşaklar boyu aktarılmasıdır.

2. Mitolojide Ekonomiyle İlişkilendirilen Figürler

Bu çalışmada ilkel dinler ve mitolojiler ayrı ayrı incelenmiştir. İkel dinler, yukarıda bahsedildiği gibi, yazılı kültürü olmayan, kentleşemeyen tarım toplumlarıdır. Hâlbuki bu bölümde işlenecek olan Yunan, Roma, Mısır ve Anadolu kültürleri bu düzeyin ötesine geçebilmiş toplumlarda var olmuştur. Dolayısı ile inanışları da daha karmaşık öğeler içerir.

Herhangi bir konuda İbrahimi dinleri incelemekle mitolojileri incelemek arasında çok önemli bir fark bulunmaktadır. Mitolojik hikâyeler tamamen toplumun içinde oluşmuş, insanların tanrılarda gördüğü veya görmek istediği özellikleri yansıtan olgulardır. Bu açıdan bakıldığında Yunan, Sümer ya da Mısır mitolojisindeki bir anlatı veya o hikâyedeki tanrısal-doğaüstü bir figürün karakteri, eylemleri ve diğer figürlerle ilişkisi aslında o toplumun mitolojik figürlerin temsil ettiği kavramlara bakış açısını da gösterir. Örnek vermek gerekirse Hititlerin yaşadığı Orta Anadolu'nun fırtınalı ve gök olayların çok çeşitli olduğu bir coğrafya olması baş tanrı olan Eril'i fırtına ve şimşek tanrısı yapmış, Antik Mısır'da her zaman gökte parıldayan güneş, baş tanrı Ra ile bütünleşmiştir. O dönemin tarihi karakterleri de mitolojinin yaratılmasındaki insan etkisinin ve öneminin farkındaydı. Filozof Ksenophanes bu durumu şöyle ifade etmiştir:

“Homeros ve Heseidos her şeyi tanrıların üzerine attılar

¹⁶ FRASER, s. 378.

¹⁷ James George FRASER, *Atımdal: Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt II*, Payel Yayınevi, İstanbul 1992, s. 256.

¹⁸ FRASER (1991), s. 75-85.

¹⁹ Mircae ELIADE, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991, s. 124-125.

²⁰ FRASER (1992), s. 256.

İnsanlarda aşâğılık olan ne varsa:
Hırsızlık, zina ve karşılıklı olarak aldatma!"²¹

Buradaki, insanların yarattığı ve çeşitli özellikler atfettiği tanrılar olgusundan hareketle bazı önemli antik devletlerin ticaret, para vb konulardaki ilahi figürlerin rollerini inceleyerek bu toplumlardaki din-ekonomi ilişkisini anlayabiliriz.

Anadolu'nun batısına yerleşmiş olan Frigyalıların dini inanışları diğer antik uluslarındaki gibi çok tanrılıdır. Ancak bu çok tanrılılık ileride açıklanacak olan Yunan, Roma ve Mısır inançlarından farklıdır. Bu inançlarda mutlak olarak herşeye hâkim bir tanrı figürü yoktur. Baş tanrılar vardır ancak diğer tanrıların da kendilerine ayrılmış ve hâkimiyet alanları vardır. Ancak Friglerin dinindeki ana tanrıça bütün sisteme hâkimdir ve kendisi bolluk-bereket tanrıçasıdır. Bunun nedeni Frigyalıların ekonomik düzeninin, Batı Anadolu'nun bereketli topraklarda yetişen tarım mahsullerine dayanıyor olmasıdır. Frig Devleti saban kırmaya, öküz öldürmeye ve ekinlere zarar vermeye ölüm cezası verecek kadar tarıma bağlıydı. Ana tanrıçanın da tarım kültürü ile bağlantılı olması bu ekonomik düzeni sağlamlaştırmak ile ilintili olmalıdır.

Mısır mitolojisi incelendiğinde Nil nehrinin etrafındaki son derece verimli tarım arazilerinin Nil'in dönemsel taşmalarından korunması ve tarımsal üretimin sabit olarak korunması gerekmektedir. Bu görevi yerine getirdiğine inanılan tanrı Khnemu idi. Bu mitolojik figür ise toplum nezdinde o kadar yüceleştirilmişti ki baştanrı olan Ra'nın üç görünüşünden biri olduğuna inanılmıştır.²²

Yunan-Roma mitolojisinde Hermes ticaret tanrısıdır. Baş tanrı olan Zeus'un oğludur ve bütün tanrıların ulaşı görevindedir.²³

Bu derece önemli bir soy ilişkisine ve göreve sahip olan Hermes'in Roma'daki karşılığı Merkür'dür. Merkür ismi batı kültüründe bugün dahi zenginlik ve para ile anılır. Mercure veya Mercury adında yüzlerce otel "burası zenginler ve işadamları için iyi bir yer" mesajını iletmektedir.²⁴ Yine Roma paganizminde tanrılar adına yortular düzenlenir ve tanrıları onurlandırmak için yılda iki defa araba yarışları yapılırdı. Bu bize Roma yöneticilerinin dini inanç üzerinden ekonomiyi canlandırma ve maddi kazanç elde etme alışkanlıklarını göstermektedir.

Görüldüğü üzere antik çağlarda para ile ilgili olan, ticarete etkili konumdaki tanrı figürlerinin yüceltildiği ve dini inanışlardan para kazanma anlayışının antik çağda yerleştiği anlayışını göstermektedir. Bu dönemin farkı, ilerleyen yılların aksine antik çağda din ekonomiyi kontrol altında tutmamış, ekonomik yaşamı destekleyen bir yapı oluşturmuştur.

3. İbrahimi Dinlerde Ekonomik Yaşam

Musevlik, Hristiyanlık ve İslam dinlerini tanımlamak için yaygın olarak kullanılan terimler vardır. Bunlar İlahi din, semavi din, vahye dayalı din, hak din

²¹ Gerhard FINK, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, İlya Yayınevi, İzmir 2007, s. 9.

²² İngilizce Wikipedia web sitesi Khnemu maddesi: <http://en.wikipedia.org/wiki/Khnem> (E.T: 03.03.2013).

²³ FINK, s. 185-187.

²⁴ FINK, s. 277.

vb kavramlardır.²⁵ Ancak bu kavramlar belli bir değer yargısı içerdiğinden ve bu kavramların kullanılması çalışmanın diğer dinlere bakış açısı konusunda etnosentrizm hatasına düşmesine neden olacağından bunlar yerine İbrahimi Dinler terimi tercih edilecektir.

İbrahimi dinler tek tanrılı olup, İbrahim peygamberin soyundan gelen peygamberlere nispet edilen Ortadoğu kökenli dinlerdir. Bu kapsamda yukarıda sayılan üç dinin ekonomik yaşam ile ilişkisi incelenecektir.

3.1. Musevilik ve Ekonomi İlişkisi

*“Homo Judeus, Homo Capitalisticus”*²⁶

Dünyada yerleşik olan bütün kültürlerde ortak duygu ve düşünce yaratan kavramların varlığından söz etmek zordur. Her kültürün üzerinde uzlaştığı olguların sayısı sınırlıdır. Musevilerin para ile olan ilişkisi üzerinde uzlaşılan bu kavramlardan birisidir. Zaman zaman ırkçılık boyutuna varsa da her kültürde Yahudi şakaları bulunmaktadır ve bunların neredeyse tamamı para ile ilgilidir. Bunun sebebi, tarih boyunca Musevilerin ticaret ve sanayi ile yakından ilişkili olmalarından kaynaklanmaktadır.

Musevilerin tarih boyunca para kavramı ile karşılıklı olan yoğun ilişkilerinin altında dini, tarihi ve toplumsal çok çeşitli sebepler yer almaktadır. Bunları sırasıyla kısaca inceleyelim.

3.1.1. Tarihi ve Toplumsal Nedenler

Yahudi halkının tarihi aslında sürgünler tarihidir. İnançları sebebiyle yerleştikleri her bölgede dışlanmışlar ve zaman zaman eziyet görmüşlerdir. Günümüzde bile Yahudi bilincini şekillendiren en önemli kavram Holokost'un hemen ardından, sürgünlerdir. Sürgünler, özellikle “Babil Esareti” adı verilen ve Babil Kralı Nabukadnezar'ın M.Ö. 6. yy'de bütün İsrail Halkını Babil'e gönderdiği sürgün, Yahudilerin siyasi, dini, kültürel ve ekonomik kurumlarında büyük değişiklikler yaratmıştır.²⁷

Sürgünlerin ardından Yahudi toplumunun ekonomik yaşamında önemli değişiklikler meydana geldi. Her an sürülme ve elindeki gayrimenkulü kaybetme tehlikesinde olan insanlar, taşınmaz mallara yatırım yapmayı tercih etmezler. Bu nedenle sık sık sürgüne maruz kalan Museviler de tarımla uğraşmamışlar, toprak ağası olamamışlardır. Yaşamlarını sürdürmek için zanaatla uğraşmışlar ve küçük çapta ticaret yapmışlardır. Ancak bu dönemde ortaya çıkmış olan büyük bir Yahudi tüccar göze çarpmamaktadır.²⁸ Hristiyan inanışları gereği Hristiyan tüccarın nadir bulunduğu Avrupa'da, ticaret konusunda tekel olmalarına rağmen Karolenj dönem olarak adlandırılan bu yıllarda Yahudi tüccarların ticaretten para kazanamamasının 3 asli sebebi bulunmaktadır:

²⁵ AYDIN, s. 105.

²⁶ Werner SOMBART, *Kapitalizm ve Yahudiler*, İleri Yayınları, Ankara 2005[1911], s. 14.

²⁷ Ali Osman KURT, “İkinci Mabet Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt X, Sayı 2, 2006, s. 448.

²⁸ SOMBART, s. 269.

- 1- Ortaçağ boyunca bütün bir Avrupa'da ticari faaliyet son derece kısırdır. VIII. yy. boyunca ticaretin durması tacirlerin de yok olmasına yol açtı onlarca da ayakta tutulan kent hayatı yok oldu. Bütün bir Avrupa'da kentten kıra göç başladı. Çünkü ticaretin önemini Ortaçağ Avrupa'sında var olan feodalizm, kendi kendine yeten ve tarımsal üretime dayalı bir ekonomik sistem kurmuştur.²⁹
- 2- İslam Medeniyetinin Güney ve Doğu Akdeniz sahillerini ele geçirmesiyle Doğu-Batı gerginliği baş göstermiş ve Akdeniz ticareti durma noktasına gelmiştir.³⁰
- 3- Hristiyan doktrinince dünyevi zevkler ve para kazanma hırsı günahdır. Kilisenin yoğun etkin olduğu günlerde insanlar ticaretten uzak durmaya çalışmakta ve Yahudi tüccarların mallarını almak konusunda da çekince göstermekteydiler.

Dolayısı ile ticaretten kazanılan paralarla herhangi bir şekilde iş büyütme veya taşınmaz mal alma imkânları olmayan Yahudi tüccarlar yatırımcı olmak yerine finansör olma yolunu tercih ettiler. Ortaçağ'ın sonlarına yaklaşıldığında gayrimenkul yerine menkul değerleri tercih eden Yahudi tüccarlar gittikçe zenginleşti. Zira feodal düzenin yıkılması sonucu toprağın değeri azalmış, toprak asli ekonomik faaliyet olmaktan çıkmıştı. Artık menkul değerler ve paranın bizzat kendisi güç göstergesi haline gelmişti. Avrupa'da güçlenen merkezi Krallıklar, ordu beslemek ve yeni yerler alabilmek için yoğun miktarda paraya ihtiyaç duymaktaydı. Bunun için modern anlamda ilk devlet tahvillerini³¹ piyasaya sürdüler. Amerika kıtasının ve Hindistan'a giden deniz yolunun keşfi sonucu kurulan İngiliz, Hollanda, Fransız, Portekiz, İsveç ve Danimarka Doğu ve Batı Hint Şirketleri astronomik miktardaki masraflarını karşılamak için hisse senetleri³² çıkardılar. Yoğun sermaye birikimlerine sahip olan Yahudi tüccarlar bu menkul değerleri satın alarak gerek devletleri borçlandırmış, gerekse zamanın dev şirketlerine ortak olmuşlardır. Bu şirketler günümüz şirketlerine benzememekteydi. Kendi bayrağı, askeri gücü³³ ve toprağı olan, Avrupalı devletlerin Hindistan'ı sömürme aracı olan devasa kurumlardı.

Yahudi tüccarların Avrupa finansal yaşamına bir diğer etkisi ise borsaların hayata geçmesiyle olmuştur. Dünya üzerinde modern anlamda

²⁹Henri PIRENNE, *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 13.

³⁰Bican ŞAHİN, "Siyasal Düşünceler Tarihi I- Orta Çağ'da Siyasal-Sosyal-Kurumsal Yapı: Yöntem ve Teoriye Dair", TÜBA Açık Ders Malzemeleri Portalı, http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2793/mod_resource/content/2/10.Hafta%20%20Orta%20%C3%87a%C4%9Fda%20Siyasal-SosyalKurumsal%20Yap%C4%B1%2C%20Y%C3%B6ntem%20ve%20Teoriye%20Dair.pdf (E.T: 09.03.2013).

³¹ Tahvil; belirlenmiş bir dönem boyunca belirlenmiş bir faizi parça parça, anaparayı ise en son dönemde ödemeyi taahhüt eden finansal varlıktır. (Cevat SARIKAMIŞ, *Sermaye Pazarları*, Alfa Yayınevi, İstanbul 2000, s. 25.)

³² Hisse senedi; sermayesi bölünmüş ortaklıklarda her bir payı gösteren finansal varlıktır. (SARIKAMIŞ, s. 36.)

³³ P. Bruce BUCHAN, "The East India Company 1749-1800: The Evolution of a Territorial Strategy and The Changing Role of the Directors", *Business and Economic History Journal*, Cilt 23, Sayı 1, Sonbahar 1994, s. 53.

kurulmuş ilk borsalar olan Londra³⁴, Amsterdam³⁵ ve Antwerp³⁶ gibi borsalara sahip ve zengin olan kentlerde XVI. ve XVII. yüzyıllar boyunca önemli bir Musevi nüfus yaşamaktaydı.³⁷ Bunların haricinde Frankfurt, Hamburg, Viyana, Stockholm gibi diğer borsa kentlerinde de Musevi yerleşimciler bulunmaktaydı ve bu kentlerde Yahudiler senet kısıcılığı yapmakta ve menkul kıymet alım-satımına aracılık etmekteydi.³⁸

Musevilerin bir ülkeye göçü yerleşilen ülkenin ekonomik kalkınmasını sağlarken terk ettikleri ülkeler de finansal çöküntüye sahne oluyordu. Hollanda'nın Antwerp kentine gelen Yahudiler bu şehri para ve ticaret merkezi haline getirirken, şehirden sürülmelerinin ardından Antwerp düşüşe geçmiştir.³⁹ Aynı şekilde İspanyol Yahudilerinin 1492'de Osmanlı İmparatorluğuna sürgün edilmesiyle birlikte yerleştikleri şehirlerin kalkınmasında büyük rol oynamışlar ve ticarete canlılık getirmişlerdir.⁴⁰

3.1.2. Dini Nedenler

Musevi inancının birkaç temel kaynağı bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kutsal kitap Tanah'tır. (İslam inancında Musevilerin kutsal kitabının Tevrat olduğu kanısı hâkimdir. Ancak Tevrat, yani Tora, Tanah'ın 39 kutsal metninden sadece ilk beşini kapsar.⁴¹) Musevi kutsal metinlerinde, gerek diğer İbrahimi dinlere, gerek antik dinlere, gerekse yaygın Uzakdoğu dinlerine kıyasla, zenginliği, zengin olmayı, para kazanmayı, ticareti öven ve teşvik eden birçok ifade bulunmaktadır. Bunlardan Tanah'ın 28. metni olan "Süleyman'ın Özdeyişleri" dinin ekonomik hayata müdahalesini görebilmemiz açısından önemlidir:

- Sağ elinde uzun ömür, sol elinde servet ve onur vardır. (III-16)
- Zenginin serveti onun kalesidir, fakirin yoksulluğu ise onu yıkıma götürür. (X-15)
- Bilgelerin tacı, servetleridir, akılsızlarsa ahmaklıklarıyla tanınır. (XIV-24)

Talmud'da ise şu ifadeler bulunmaktadır:

³⁴ Londra Borsası Resmi Web Sayfası: <http://www.londonstockexchange.com/about-the-exchange/company-overview/our-history/our-history.htm> (E.T: 09.03.2013).

³⁵ Euronext Borsası Resmi Web Sayfası: <http://www.nyx.com/who-we-are/history/amsterdam> (E.T:09.03.2013).

³⁶ Encyclopedia Britannica web sitesi: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/28981/Antwerp-Stock-Exchange> (E.T: 09.03.2013).

³⁷ Jewish Encyclopedia web sitesi: http://en.wikipedia.org/wiki/Historical_Jewish_population_comparisons (E.T:09.03.2013).

³⁸ SOMBART, s. 91-92.

³⁹ SOMBART, s. 9.

⁴⁰ Muharrem GÜRKAYNAK, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Yahudi Toplumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, 2003, s. 282.

⁴¹ Mehmet Alparslan KÜÇÜK, "Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kutsal Kitap Anlayışı", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 23.

- Dürüst olana uygun ve dünyaya uygun olan yedi nitelik vardır. Bunlardan biri zenginliktir. (Abouth. VI-8)
- R. Eleazer şöyle diyordu, “Dürüst kimse parasını, bedenini sevdiğinden daha çok sever.”(Sota XII-a)

Görüldüğü gibi bu örnekler ışığında Museviliğin diğer İbrahimi dinler arasında, özellikle bir sonraki bölümde açıklanacak olan Hristiyanlığa nazaran, dünyevi hayatı yücelten ve zenginliği öven bir inanca sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yahudilerin ticaret ve alım satımda başarılı olmalarının temelinde Musevi dininin bu alanda dayattığı ahlak bilincinin çok önemli bir payı bulunduğu düşünülebilir.

3.2. Hristiyanlık ve Ekonomi İlişkisi

*“Homo Mercator Vix Aut
Nunquam Potet Doe Placere
(Tacir, Tanrı'nın Hiç Hoşuna
gitmez)”⁴²*

Hristiyanlık konusunda bir iddiada bulunurken tek bir açıdan bakışla tespitlerde bulunmak araştırmacıyı yanlış yapmaya yönlendirecektir. Zira Hristiyan mezhepleri arasındaki farklar, dinler arası farklar kadar büyüktür. Hristiyanlıktaki temel üç mezhep olan Katolik, Ortodoks ve Protestan inançları arasındaki bölünme, İslam dünyasındaki halifeliğin Ali'nin hakkı olup olmaması tartışması gibi siyasi bir ayrılıktan değil, kutsal ruhun (Ruh-ül Kudüs) kaynağı, İsa peygamberin tanrısallığı, teslis inancı, papalık kurumunun varlığı gibi tamamen kutsalın anlamlandırılması ile ilgili sebeplerden ortaya çıkmıştır.⁴³ Bu sebeple özellikle Katolik ve Protestan mezheplerinin dünyevi olana bakışı birbirlerinden son derece farklıdır. Bu şartlar altında, Hristiyan inancı ile ekonomi ilişkisini incelerken Katolik ve Protestan mezheplerinin olaya bakış açıları ayrı ayrı incelenecektir.

3.2.1. Katolik İnancının Ekonomik Hayata Bakışı

Katolik inancının para ve zenginliğe bakışını anlamak için Matta İnciline bakmak yeterli olacaktır: *“İsa öğrencilerine şöyle dedi: Zengin kişi göklerin hükümrانlığına güçlüklerle girecektir. Yine size derim ki, bir devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin kişinin tanrının hükümrانlığına girmesinden daha kolaydır.”* (Matta:19-23) Matta İnciline göre İsa peygamber bu öğüdü verdiği öğrencilerine bütün mal ve mülklerini dağıtmasını ve böylece ‘geçici olan’ bu dünyadaki hazineden kurtularak ‘kalıcı olan’ göklerdeki hazineye ulaşabileceklerini söyler.

Hız İsa'nın zenginliği yeren öğretisini takip edenlerden iki kişi dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki 344-407 arası yaşamış olan Kutsal John'dur. Bu din adamı manastır hayatını överek kurtuluşun bir keşiş gibi yaşayarak mümkün olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴ Manastırlarda yaşayan keşişler dünyevi hayattan uzak yaşayan kişilerdi. Hristiyanlıktaki keşişlik düşüncesinin temeli, İncil'in

⁴² PIRENNE, 23.

⁴³ AYDIN, s. 172-175.

⁴⁴ İzzettin ÖNDER, İktisat ve Din İlişkisi: <http://www.ekodialog.com/Makaleler/iktisat-ekonomi-din-iliskisi.html> (E.T: 01.03.2013).

öğütlediği yoksul ve mükemmel Hıristiyan olma idealidir. Bu keşişler bir çile hayatı yaşamak zorundaydı. İncillerin öngördüğü çile çekme uygulamaları şunlardır: ‘Çok az uyuma’ (Matta 24:42, 25:13) ‘oruç’ (Matta 6:16-18, Markos 2:18-20), ‘cinsellikten uzak durma’ (Matta 19:12) ve bizim konumuz açısından önem arz eden ‘sahip olunan bütün dünyalık zenginliklerinden vazgeçme (Matta 19:21, Markos 10:28, Luka 9:57-62)’dir.⁴⁵

İncillerde, para kazanmanın doğrudan eleştirisinin yapılmadığı yerlerde bile satır aralarında bu eleştirinin yapıldığı gözlemlenebilir. İncil’de aktarılan bir anekdota göre bir Yahudi olan İsa peygamber Kudüs’e geldiğinde, kendisinin Süleyman Mabedine girişi olaylı olmuştur. O, Mabede girdiğinde oradaki bütün satıcıları ve alış verişi yapanları kovmuş; para bozanların masalarını, güvercin satanların sehpalarını devirmiştir.⁴⁶ (Matta, 21: 12–13; Markos, 11: 5–19; Luka, 19: 45–48; Yuhanna, 2: 13–22)

Kilisenin en etkin olduğu dönem olan Ortaçağ’da Katolik öğretisi; çalışmanın amacının zenginlik değil ebedi hayata ulaşmaya kadar yaşamı sürdürmek olduğunu, zenginlik peşinde koşmanın tamah bataklığına saplanmak anlamına geldiğini söylemiştir.

Başta Max WEBER olmak üzere, birçok düşünür, kapitalist ruhun, Katolik inancın bu “tunçtan kanununu” delerek ortaya çıktığını iddia eder. Kapitalist ruh, düşmanlarla çevrili bu dünyada kendisini zorla kabul ettirmiştir. Çünkü kapitalizmin, o zamanlarda kendisi var olmasa da, temsil ettiği değerler, eskiçağda olduğu gibi ortaçağda da “aşağılık ve şerefsiz” bir düşünce olarak kabul edilmekteydi.⁴⁷ Daha önceki bölümde belirtildiği üzere ortaçağ ekonomik düzeni kapalı ekonomi özellikleri arz etmekteydi. Bu dönem Avrupa’sının en hâkim kurumunun kilise olduğu düşünüldüğünde ekonomik yapının bu şekilde oluşmasında kilisenin de rolü olduğu yadsınamaz. Aynı mantık çerçevesinde kilisenin öğretilerinin çiğnenmeye başladığı 15. yy’dan itibaren Avrupa’nın ekonomik hayatında bir canlanma olduğu gözlenmektedir. Bu canlanma SOMBART’ın işaret ettiği ve kapitalizmin 3 aşamasından ilki olan erken dönem kapitalizmidir; yani bilinen adıyla merkantilizm dönemidir.⁴⁸ Dolayısı ile Katolik öğretisi ile ekonomik gelişimin birbirleri ile ters orantılı olarak hareket ettikleri yorumu yapılabilir. Katolik öğretisi hâkimiyetini güçlendirdikçe ticari yaşam zayıflamış, Avrupa’da Katolikliği reddeden görüşler ortaya çıktıkça da ticari yaşam renklenmiştir.

Katolik inancının, zenginliğe karşı olumsuz bakışına rağmen Katolik Kilisesi geçmişte de, günümüzde de en zengin kurumlardan biridir. IX. yy’dan XI. yy’e kadar bütün yönetim işi kilisenin elindeydi. Kayıtları hazırlayabilecek, hesapları tutabilecek, fatura ve harcamaları hesap edebilecek yegane elemanlar kilisenin emrindeydi. Böylelikle kilise zamanın yalnızca en büyük manevi otoritesi değil, aynı zamanda en büyük mali gücüydü.⁴⁹ Bunun yanı sıra

⁴⁵ Salihe POLAT, “Hıristiyanlık’ta Manastır Hayatı”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) s. 1-3.

⁴⁶ Bekir Zakir ÇOBAN, “Bir Yahudi Olarak Hz. İsa”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007, s. 53.

⁴⁷ Max WEBER, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Alter yayınları, Ankara 2009, s. 41.

⁴⁸ Sabri Fehmi ÜLGENER, “Kapitalizmin Tarihi Gelişimi”, *Ak İktisat Ansiklopedisi*, Cilt 2 İstanbul 1973, s. 496.

⁴⁹ PIRENNE, s. 21-22.

Kilise'nin geçmişinde yer alan endüljans gibi uygulamalar, Katolik inancın teolojisinde zenginliğin aşağılanmasına karşın fiili durumda kurumun üst kademesinde para kazanma hırsının olduğu boyutları gözler önüne sermektedir. Bu hırs Katolik cemaatinin işine yaramamış, Martin LUTHER'in isyanına ve Protestan kilisesinin doğuşuna yol açmıştır. Günümüzde de her ne kadar Vatikan'ın tek gelir kaynağının, hediyelik eşya ve pul satışı, müze gelirleri vb olduğu belirtile de Eski adıyla "Vatikan Bankası" yeni adıyla "Dini İşler Enstitüsü" ünvanlı kurum, dünyanın en büyük finansal kurumlarından biri olma özelliğini sürdürmektedir.⁵⁰

3.2.2. Protestan İnancının Ekonomik Hayata Bakışı

Max WEBER, ölümsüz eseri Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu'nda şöyle der: "Atasözü, şakayla karışık, 'Ya iyi yiye, ya da rahat uyuyun' der. Buna göre Protestanlar çok iyi yerlerken Katolikler rahat uyumak isterler."⁵¹

WEBER'in de vurguladığı gibi Protestan inancı ile Katolik inancının ekonomiye bakışları birbirine tamamen karşıttır. Buna karşın iki inancın da beslendiği kutsal metinlerin aynı olması kafalarda soru işaretlerine neden olmaktadır. Bu çelişkinin tek bir açıklaması bulunmaktadır; o da Protestanlık inancının tamamen Katolikliği "protesto" mahiyetinde doğmuş olmasıdır. Protestanlık inancı İncillerin yanı sıra Martin LUTHER ve Jean CALVIN'in öğretileri doğrultusunda ilerlemiştir. Kalvinistler kendilerini Katoliklik dininden o kadar soyutlamıştır ki klasik kilise mimarisini bile değiştirmişlerdir. CALVIN, iktisadi alanda da Katolik kilisesinden farklılaşma yoluna gitmiş, para kazanmanın, çalışmanın tanrı nezdinde olumlu bir kavram olduğunu, buna karşın tembellik ve israfın büyük günah olduğunu iddia etmiştir. Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya vermek (Matta: 22-21) prensibinden hareket ederek⁵² dünyevi olanla ruhani olanın yönetimlerini birbirinden ayıran 'çift kılıç kuramı' üzerine kurulu olan Katolik teolojisinin karşısına dini, toplumsal yaşamla harmanlayan Protestan teolojisi çıkmıştır.

Protestanlık ve özellikle Kalvinizm ile (bu iki kavram bundan sonra bu çalışma içerisinde birleştirilerek Protestanlık olarak anılacaktır) iktisadi gelişimin pozitif bir korelasyona sahip olduğunu iddia edenlerin başında ünlü sosyolog Max WEBER gelmektedir. Bu bölümde, Protestanlık-ekonomi ilişkisi konusundaki en iyi referans olan WEBER'in görüşlerine değinilecektir.

WEBER'in ana önermesi Protestanlık ile Kapitalizmin hemen hemen eş zamanlı olan gelişiminin tesadüfi olmadığıdır. Kalvinist reformu karakterize eden bireycilik, XVI. yy'de kapitalist merkezlerdeki bireyciliğe uygun düşer.⁵³

Kapitalizmi destekleyen en önemli faktör ona göre inançtır. Zira o Kapitalizmi hiçbir zaman sınırsız ve kualsız para kazanma hırsı olarak görmez.⁵⁴ Ona göre tarih boyunca bütün toplumlarda hırslı, parada gözü olan,

⁵⁰ Forbes Dergisi web Sitesi: <http://www.forbes.com/sites/realspin/2012/06/26/the-vatican-bank-the-most-secret-bank-in-the-world/> (E.T: 18.03.2013).

⁵¹ WEBER, s. 26-27.

⁵² Şennur ÖZDEMİR, "Din-Ekonomi İlişkisi ve Güncel Arayışlar", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, Samsun 2007, s. 159.

⁵³ Henri SEE, *Modern Kapitalizmin Doğuşu*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1970, s. 38.

⁵⁴ WEBER, s. 36.

serüvenci insanlar olmuştur. Ama bu toplumların hiçbirinde kapitalizm doğmamıştır. Elde etme güdüsünün, kar artırma anlayışının kapitalizmle doğrudan ilgisi yoktur. Sınırsız kazanma açlığı kapitalizmle bağdaşmaz. Kapitalizm olsa olsa bu akıldışı güdünün dizginlenmesi, disiplin ve bilimle doyuma ulaştırılması olabilir.⁵⁵ Protestan hareketinin inanç sistemi ve felsefesi Katolikliğin aksine kapitalizmi doğuran şartları sağlamaktadır. Zira Protestan hareketinin inanç sistemi ve felsefesinde Katolikliğin aksine maddi kazanç ve zenginlik, kendi içinde bir amaç olarak istenir. Protestan inancı içinde insan sahip olduğu zenginlik ve kazanç seviyesinde Tanrı'ya yakın sayılır.⁵⁶ Bu doğrultuda Protestan teolojisi üretkenliğe büyük bir önem atfederken tüketimin ve hazzın her çeşidinden uzaklaşmayı önermiştir.⁵⁷

Protestan inancı her şeyden önce Katolikliğin en önemli kavramlarından olan keşişliği ve manastır hayatını yerer. Zira Luther'e göre günlük işler ve meslekler insanlara Tanrı tarafından verilmiş ödevlerdir. İnsanlar bu ödevleri tamamlayarak Tanrı'nın isteğini yerine getirmiş olurlar.⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında Katolikliğin ruhaniliğine karşılık Protestanlığın dünyeviliği ile karşılaşmaktayız. (Aslında bu bakış açısı bize Katolik Güney Avrupa ülkelerindeki daha tutucu yapılara karşılık Kuzey Avrupalı Protestan ülkelerin nasıl daha seküler olduğunu anlamamızı sağlamaktadır. Bu dünyanın işlerine çok daha fazla önem veren bir anlayış elbette ki sekülerizme daha yakın olacaktır) Burada dünyevilikten kastedilen, Protestan inancının ilahi olandan kopması değil, ilahi olanı dünyevi olan işlerle bağdaştırmasıdır. Luther'in yaydığı akım, Hristiyanlığı manastır ve kiliselerden çıkarıp, sıradan insanların günlük yaşamlarına yerleştirmiştir. Sebastian Frank'ın, "Manastırdan kurtulduğunuzun sanıyorsunuz, oysa şimdi herkes hayatı boyunca bir keşiş olmak zorundadır" sözleri bu durumu özetlemektedir.⁵⁹ Keşişçe yaşam tarzının Luther'e göre Tanrı katında bir haklılığı olmadığı gibi bu yaşam bencil ve dünyevi ödevlerden kendisini sıyrın bir sevgisizliğin de ürünüdür. WEBER'e göre kendi yapısı içinde bir ödül de taşıyan ve görev olarak anlaşılan 'çok çalışma' fikri modern endüstriyel dünyadaki bir iş adamının tipik özelliğidir. Kişi meslek hayatında sadece yaşamak için çalışmak zorunda olduğundan değil, fakat arzu etmesinden dolayı da çok çalışmalıdır. Bireylerin çok çalışması şahsi tatmin kaynağı olmasının yanı sıra onun erdeminin de işareti olmaktadır. Yani fert mesleki faaliyetinin içeriğine karşı hissetmesi gereken bir yükümlülük taşımaktadır.⁶⁰ Özellikle birçok Kalvinist İncil'de geçen "Mesleğinde azimli birisini görürsen o kralların önünde durmalıdır" ifadesi ile hareket etmektedir.⁶¹

⁵⁵ Musa GELİCİ, "Protestan İş Ahlakı ile Ahilik İş Ahlakının Karşılaştırılması", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 19-20.

⁵⁶ Şennur ÖZDEMİR, "Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür" *Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 17, 2008/2, s. 51-52.

⁵⁷ ÖZDEMİR, 2007, 159.

⁵⁸ WEBER, s. 61-62.

⁵⁹ ÖZDEMİR, 2008, s. 54.

⁶⁰ Hüsnü Ezber BODUR, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü: Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arasındaki İlişki", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:9, Erzurum 1990, s. 84.

⁶¹ WEBER, s. 39.

WEBER, Protestanlığın çalışmayı nasıl özendirdiğini açıklama için derin saha araştırmaları da yapmıştır. WEBER'e göre Almanya örneği için sermaye sahipleri ve işverenler, hatta işçi sınıfının eğitim görmüş olanları, teknik becerisi yüksek olan personel Protestan'dır. Toplum içinde Protestanlar, Katoliklere göre daha fazla gelir elde etmektedir. Öğrencilerinden birine yaptırdığı araştırma sonucu 1895 yılında Baden'de 1000 Protestan başına 954.900 Mark, 1000 Katolik başına 589.800 Mark gelir vergisi ödenmektedir (Bu arada WEBER ilginç bir istatistik daha vermekte, 1895 Baden'inde 1000 Yahudi başına 4.000.000 Mark'tan fazla gelir vergisi ödendiğini söylemektedir). Yine aynı dönem için Protestanların çoğunluğu teknik alanda ve iş hayatında çalışacak okullarda eğitim görürken Katoliklerin İnsan Bilimleri (insanın doğasını, davranışlarını, tarihini inceleyen bilim dalları) öğreten okulları tercih ettiklerini söylemiştir.⁶²

Protestan ülkelerin Katoliklere görece daha zengin olması elbette tamamen dini sebeplere bağlanamaz. Bu durumun oluşmasında coğrafi, siyasi, kolonilerin niteliği gibi birçok faktör sayılabilir. Ancak Protestanlığın, ruhaniliğin yüceliğini kabul etmeyip bu dünyayı övmesinin Protestan zenginliğinin başlıca sebeplerinden biri olduğu inkâr edilemez.

3.3. İslam ve Ekonomi İlişkisi

*“Başkasının malı olan bir toprağı işleyen kimsenin, daha çok hakkı vardır o toprak üzerinde.” (Buhari 41, 15)*⁶³

İslam dininin kutsal kitabı incelendiğinde bu dinin birçok hükmünün dünyevi hayatı düzenlediği görülecektir. Elbette ki dinlerin tamamı dünyevi hayatı düzenleme amacını benimsemektedir. Ancak bu İslam dininde yoğun olarak karşılaşılan bir olgudur. Ekonomi de İslam dininde üzerinde yoğun olarak fikir üretilen bir alandır. Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerek sünnet hükümlerinde, gerekse ünlü İslam düşünürlerinin eserlerinde ekonomik yaşama ilişkin değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

3.3.1. Tarihsel Temeller

İslam dininin yayıldığı ortam incelendiğinde Musevilik ve Hristiyanlık'tan son derece farklı özellikler arz ettiği görülebilir. Musa peygamberin dini yaydığı toplum, Antik Çağlar'ın en görkemli medeniyetlerinden olan Mısır ülkesinde yaşamaktaydı. İsa peygamber de yine Roma gibi büyük bir imparatorluğun Kudüs gibi büyük ve kozmopolit bir şehrinde yaşamış ve mücadele etmiştir. Bu nedenle bu iki inanç da büyük medeniyetlerin hamuruyla yoğrulmuştu ve bu medeniyetlerin izlerini taşımaktaydı. Bu dinler gelişkin bir hukuk düzeninin içinde doğmuştu. Bu durum Hristiyanlıkta daha açık görülebilmektedir. Kilise, klasik Roma Hukukunun metinleri üzerine inşa edilmiş, yine “canon law” olarak isimlendirilen kilise kanunları Roma Hukukuna dayandırılmıştır.

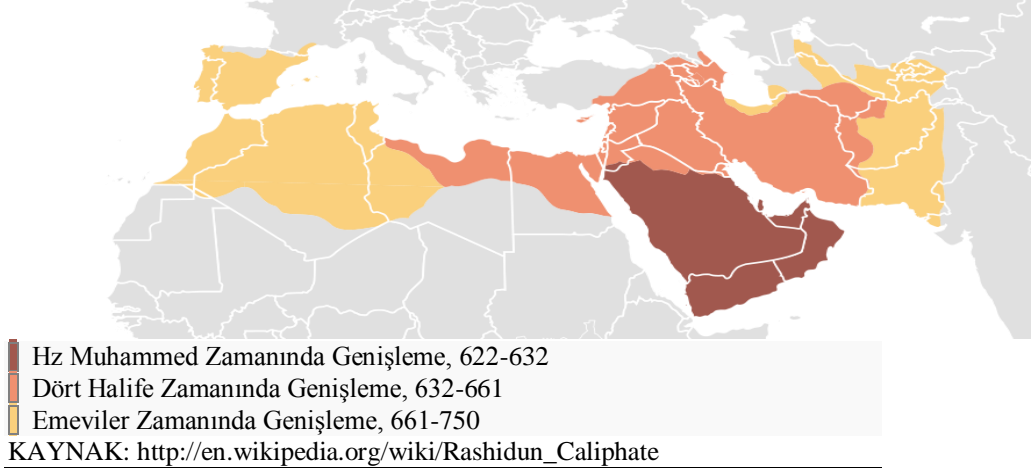
⁶² WEBER, s. 22-24.

⁶³ Moulana Abdul MANNAN, İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik, Fikir Yayınları, İstanbul 1980, s. 157.

Hristiyanlık ve Musevilik'in doğduğu toplumlarda ticaretin, yazılı edebiyatın, mimarinin gelişmiş olduğu gözlemlenebilmektedir. Bu dinler bu gelişmişliğin izlerini taşımaktadır.

İslam dini incelendiğinde ise içinden türediği toplumda bu türden bir medeniyetin eserleri görülememektedir. İslami literatürde 'cahiliye devri' olarak adlandırılan bu dönemde yazılı kültürden ziyade sözlü kültürün egemen olduğu bilinmektedir. Gelişmiş bir şiir kültürü vardır ancak bunlar yazıya dökülmemiştir. Arabistan yarımadasında mimari eser olarak, bölgesel şartlar sebebiyle Kâbe dışında kalıcı olabilecek bir bina yok idi. Ekonomi tamamen yağışa bağlı düşük düzeyde ve düzensiz bir tarıma, yağmacılığa, kendi çapında bir ticarete, daha çok ise hayvancılığa dayanmaktaydı.⁶⁴ Merkezi bir devlet olmadığı gibi belli başlı kanunlar da yoktu. Mekke, Yesrib (Medine), Taif gibi büyük kentlerde toplumsal yaşam gelenek ve adetlere göre şekillenmekteydi. Anlaşılacağı gibi İslamiyet'in ortaya çıktığı bölge ne Mısır ne de Kudüs gibi bir medeniyet alanıydı. Buna karşın Hz Muhammed'in sağlığında ve ölümünden sonraki 4 Halife'nin devrinde İslam Devleti Bizans ve Sasani gibi iki köklü medeniyetle mücadele ederek 40 yıl gibi kısa bir sürede büyük bir askeri başarı göstermişti.(Şekil 1, sf 27) Bu medeniyetleri askeri açıdan bastırabilen İslam medeniyeti, aynı başarıyı sosyal ve kültürel açıdan gösterebilmek için öncelikle kendi öz kaynağından hareket ederek dilbilgisi, belagat, fıkıh, kelam gibi dini bilimlere ağırlık vermiştir.. İslam Devleti'nin ve ardından gelen Emevi-Abbasi Devletleri'nin yöneticileri hükmettikleri toplumlar üzerinde otorite kurabilmek ve meşruiyet sağlayabilmek için bu dini bilimleri, özellikle de İslam Hukuku olan fıkıhın, gelişimini teşvik ettiler. İslam dininin diğer inançlara kıyasla sosyal hayatın, dolayısıyla ekonomik yaşamın, daha çok içinde olmasının başta gelen sebeplerinden birisi de bu tarihsel süreçtir.

Şekil 1: İslam Devleti'nin Genişlemesi



⁶⁴ Mehmet Emin ŞAHİN, "Kur'ân Ayetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim Süreci", Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 98-99.

3.3.2. Dinsel Temeller

İslam Dininin asli ve temel kaynağı Kur'an'dır. Müfessirler tarafından her türlü yorum ve çıkarım kutsal kitap üzerinden yapılmaktadır. Hükümlerin bir kısmı açık ve kesin olmakla birlikte zaman ve coğrafyada görülen farklılıklar nedeniyle birçok ayetin birbirinden farklı yorumları bulunmaktadır. Aşağıda verilen örnekler bunu açıklamaktadır:

“Faiz (riba) yiyenler, ancak şeytan çarpmış olanın kalkışı gibi, çarpılmış olmaktan başka (bir tarzda) kalkmazlar. Bu, onların: “Alım-satım da ancak faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alış-verişi helal, faizi haram kılmıştır. Kime Rabbinden bir öğüt gelir de (faize) bir son verirse, artık geçmişi kendisine, işi de Allah'a aittir. Kim (faize) geri dönerse, artık onlar ateşin halkıdır, orada sürekli kalacaklardır.” (Bakara 275) Bu ayette açık bir şekilde faizin haram kılındığı bildirilmiştir. Bu ayet çok fazla yoruma ihtiyaç duymamaktadır. Ancak ayınısını, yine faizle ilgili şu ayet için söyleyemeyiz:

Buna karşılık bazı din bilginleri faiz kavramına farklı yaklaşmaktadırlar. ÖZTÜRK'e göre Kur'an'ın getirdiği riba yasağının temel amacı, ihtiyacını gidermek için borç almak zorunda kalan yoksulun bütünü mahvolmasını önlemek ve onu, çaresizlerin kanını emen kodaman zümreye karşı korumaktır. Mısırlı bilgin Ebu Zeyd, işin püf noktasını şöyle ifade ediyor: “Riba yasağı, ihtiyaçlarını karşılamak için borçlanmak zorunda kalan fakir kesimin istismar edilmesine karşı bir yasadır.” Bugünkü bankalar riba esasına göre işlememektedir. Modern bankacılık sistemleriyle Kur'an'ın haram kıldığı ve alanlar için şiddetli azap vaat ettiği riba arasında en küçük bir ilişki söz konusu değildir.⁶⁵

Görüldüğü gibi Kur'an'da, daha önceki bölümlerde incelenen Tevrat'ta ve İncillerde olduğu gibi hükümler tamamen açık ve net değildir. Birçoğunun konunun uzmanlarınca yorumlanması gerekmektedir. Dolayısı ile bu yorumların bulunmaması durumunda yapılacak fikir yürütmeler, çalışmayı yalnızca sürükleyecektir.

3.3.3. İslami Ekonomik Sistem

İslam dini, daha önce de belirtildiği gibi, bir siyasi sistem önermiştir. Bu sistemi Kur'an'ın hükümlerine göre bir devlet kuran ve başına geçen Muhammed peygamberin icraatlarından anlayabilmekteyiz. Bu siyasi düzen, Kur'an'ın hükümlerinden yola çıkarak çeşitli ekonomik normlar oluşturmuştur. Emeğe saygı, faiz yasağı, zekat ve sadaka kavramları, bir ekonomik doktrinin temellerini oluşturabilecek altyapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İslam'ın ticaret normlarının uygulanmasını ilke edinilen ahilik teşkilatı önemli bir yere sahiptir. “Hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için, yarın ölecekmiş gibi öbür dünya için çalış” hadisinde belirtilen mantıktan yol çıkarak meydana getirilen⁶⁶ ahilik kurumu, Ancak bu kavramlar birer etik değer olarak yerleşmiş ve bütüncül bir sistem olabilmeleri için XX. yy'i beklemek gerekmiştir.

⁶⁵ Yaşar Nuri ÖZTÜRK, *Allah ile Aldatmak*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2008, s. 176-177.

⁶⁶ ÖZDEMİR, 2007, s. 155.

Batı'nın ekonomik sistemlerine alternatif olabilecek bir İslami ekonomik sistem kurma çabası özellikle XX. yy'de ortaya çıkmıştır. Türkiye'nin ulusal mücadelesini örnek alan Müslüman dünyası da emperyalizme karşı bir savaş başlatmış, Önce Afganistan, ardından Pakistan bağımsızlığını kazanmış, 2. Dünya Savaşı'nın ardından da sömürgeci ülkelerin güçlerini yitirip anavatanlarına çekilmeleriyle İslam dünyasının büyük çoğunluğu için bağımsızlık süreci sonuçlanmıştır.

Ancak bu sürecin sonucu İslam ülkelerini tatmin etmemiştir. Çünkü kendilerine ait bir finansal sistemi kuramamış olmaları ekonomik açıdan hala bağımlı olmaları sonucunu doğurmuştur. Bu ülkelerdeki halkın birikimleri ekonomiye kazandırılmamakta, yastık altında tutulmaktaydı. Bu da birikimlerin hem zamanla enflasyon nedeniyle erimesine hem de atıl kalarak ülke gelişiminde kullanılmasına engel olmaktaydı.

İslam dininin faizi yasaklaması, İslam ülkelerindeki ekonomik hayatın Batı ekonomik sistemleriyle uyumunu sağlayacak bir finansal kurumsallaşmayı engellemiştir.⁶⁷ Bu konuda Pakistan'ın Kurucu Devlet Başkanı Muhammed Ali CİNNAH'ın 1948 yılında Pakistan Merkez Bankası'nın açılışında kullandığı şu sözler yol göstericidir:

*"Batı'nın ekonomik teori uygulamasını benimsemek, mutlu ve sağlam bir toplum kurma hedefimizde bize asla yardımcı olamayacaktır. Kendi yolumuzda, kendi kaderimiz için çalışmak, İslam'ın sosyal adalet ve eşitlik ilkelerine dayalı yeni bir ekonomik sistem kurmak zorundayız. Müslümanlar olarak bu şekilde görevimizi yapmış ve insanlığın refahını, mutluluğunu güven altına alan ve onu koruyan barış mesajını insanlığa vermiş olacağız."*⁶⁸

Buradan hareketle İslam dünyası için, faizsiz bir düzen kurulması vazgeçilmez bir temel amaç haline gelmiş durumdaydı. Ancak küresel düzeyde, faizin olmadığı yerde bankacılık, bankacılığın bulunmadığı yerde de finansal dünyanın bulunması olanaksızdır. Bu nedenle 1980'lerde yeni bir ekonomik model ortaya atılarak 'faizsiz bankacılık' kavramı ekonomi literatürüne kazandırılmıştır.

Faizsiz bankacılık yapan katılım bankalarının işlem süreci incelendiğinde kısaca şu söylenebilir: bu bankalar, kredi çekmek isteyen müşteri adına bir mal satın alıp karla o müşteriye satmakta, parasını yatırmak isteyen müşteriye ise, belli işlerden kazandığı kardan pay vermektedir.⁶⁹ Böylece faizsiz sistemin kurulduğu iddia edilmektedir. Ancak bu konuda birçok itiraz bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını saymak gerekirse:

- Bazı yatırımlar kısa vadede çok kar getirebilir. Ancak hiçbir yatırım uzun vadede aynı karlılığı sürdürülemez. Bir süre sonra karlılık normal seviyeye düşmeye başlayacaktır.⁷⁰ Dolayısı ile katılım bankaları sürekli olarak yüksek oranda kar payı dağıtamazlar. Buna karşılık faiz dağıtımında bu tür bir sıkıntı bulunmamaktadır. Bu sebeple kar payı oranları faizin altında kalacağından, özellikle uluslararası yatırımcılara,

⁶⁷ Ekrem ERDEM, *Para Banka ve Finansal Sistem*, Detay Yayıncılık, Ankara 2008, s. 280-281.

⁶⁸ MANNAN, s. 13.

⁶⁹ ERDEM, s. 283.

⁷⁰ PARASIZ, s. 153-154.

cazip gelmeyecek, katılım bankaları ülkeyi istenen kalkınma seviyesine ulaştırarak birikimi yaratamayacaklardır.

- 2006 yılından beri Katılım Bankalarında biriken fonların 50.000 TL'ye kadar olan kısmı Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu (TMSF) garantisi kapsamına alınmıştır. Hatta bu miktar 19 Şubat 2013'de 100.000 TL'ye çıkarılmıştır.⁷¹ Belirli bir miktardaki bu garanti, ticarete var olan anaparayı kaybetme veya zarar etme riskini ortadan kaldırmaktadır. İslami öğretinin risksiz kazancı haram kılması ve faiz olarak nitelendirmesi, buna karşın katılım bankalarının belirli miktardaki katılım hesaplarını güvence altına alınarak bu hesaplar karşılığında dağıtılan kar paylarının zarar uğrama riskinin yok edilmesi, bu kar paylarını faizle eşdeğer hale getirip 'helal kazanç' olma niteliklerini kaybettirmektedir.
- Katılım bankaları dâhil tüm bankalar, 3182 Sayılı Bankalar Kanunu gereğince topladıkları mevduatın belirli bir oranında miktarı TCMB hesabına yatırmak zorundadırlar.⁷² Örneğin 2010 Eylül ayında, yatırılan bu paraya karşılık TCMB %5.00⁷³ oranında faiz ödemiştir. Dolayısı ile Katılım Bankalarının fon kaynaklarının arasında faiz geliri de bulunmaktadır. Bu da İslami Bankacılığın kuruluş temellerine aykırı bir durumdur. Zira müşterilerine dağıttığı kar paylarının içinde faiz de bulunmaktadır.
- İslami Ekonomik Sistemin en büyük sorunu sistemde faizin gerçekten var olup olmadığı tartışmasıdır. Bu konuda mevcut verilerden hareketle aslında bu bankaların kar payı olarak dağıttıkları paranın aslında faiz olduğu yönünde ciddi belirtiler mevcuttur. Zira aşağıda da görüldüğü üzere sektörün ortalama kar payları ile ortalama faizler birbirine çok yakın miktarlarda seyretmektedir.

Tablo 1: Türkiye'de Faaliyet Gösteren 7 Büyük Ticaret Bankasının 19.03.2013 İtibariyle Dönemlik Faiz Oranları

	Ticaret Bankaları							Ortalama
	Akbank	Finansbank	Garanti	TEB	T.İş Bankası	Vakıfbank	Ziraat	
1 ay vadeli	6,00	5,75	6,00	7,75	7,10	6,40	7,25	6,61
3 ay vadeli	6,00	5,75	6,00	6,80	7,10	7,15	7,25	6,58
6 ay vadeli	6,00	6,00	6,25	6,80	6,85	7,30	7,15	6,62
1 yıl vadeli	6,00	6,00	6,25	7,10	6,85	7,30	7,15	6,66

KAYNAK: İlgili Bankaların Web siteleri

⁷¹ 07.11.2006 Tarihli Sigortaya Tabi Mevduat Ve Katılım Fonları İle Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonunca Tahsil Olunacak Primlere Dair Yönetmelik, m. 4/1b (R.G:26339).

⁷² 25.04.1985 Tarih ve 3182 Sayılı Bankalar Kanunu m. 32/1.

⁷³ TCMB web sitesi: <http://www.tcmb.gov.tr/yeni/bgm/dim/TLzorunlukarsilikfaizorani.html> (E.T: 19.02.2013).

Tablo 2: Türkiye’de Faaliyet Gösteren 4 Katılım Bankasının 19.03.2013 İtibariyle Dönemlik Faiz Oranları

	Katılım Bankaları				Ortalama
	Al baraka	Asya	Kuveyt Türk	T.Finans	
1 ay vadeli	6,71	5,97	6,08	6,10	6,22
3 ay vadeli	7,38	6,40	6,27	6,51	6,64
6 ay vadeli	6,71	6,78	7,01	6,92	6,86
1 yıl vadeli	6,71	7,59	8,30	7,32	7,48

KAYNAK: İlgili Bankaların Web siteleri**Tablo 3:** Ticaret Bankaları ile Katılım Bankalarının Verilerinin Karşılaştırılması

	Ticaret Bankaları	Katılım Bankaları	Fark	Fark %
	1 ay vadeli	6,61	6,22	0,39
3 ay vadeli	6,58	6,64	- 0,06	- 0,93
6 ay vadeli	6,62	6,86	- 0,23	- 3,41
1 yıl vadeli	6,66	7,48	- 0,82	- 10,91

KAYNAK: İlgili Bankaların Web siteleri

Görüldüğü gibi hem kar payı oranları faiz oranları ile birbirine çok yakın oranlarda seyretmektedir. Bunun gibi güven sarsan durumlar ve kimi dini otoritelerce İslami ekonomi aleyhine yapılan yorumlar⁷⁴ bu ekonomik sisteme güven duyulmasına engel olmaktadır. Bununla birlikte, İhlas Finans örneğinde olduğu gibi, batan finans kurumlarının mudilerinin kaybettikleri paranın devlet tarafından ödenmesini talep etmeleri, bu müşterilerin iyi niyetlerine de gölge düşürmektedir. “İhlaszede” olarak nitelendirilen bu kişilerin bir ticari faaliyet sonucu zarar etme olgusunu gözardı etmiş, paralarını kurtarabilme uğruna İslami Ekonomik Sistemin ruhuna aykırı hareket ederek “samimiyetsiz” bir sınav vermişlerdir. Zira bu paranın tasarruf mevduatı sigortası kapsamına alınması risk faktörünü ortadan kaldırmakta ve kar payını faizle eşdeğer bir görünüm kazandırmaktadır.

İslami ekonomik sistemin yukarıda sayılan bütün açıklarına karşın, diğer dinler arasında kendine özgü bir ekonomik sistem yaratma kabiliyetine sahip olan tek dini inanç İslam dinidir. Bu durum İslam inancının ekonomik hayatla iç içe olduğunun açık bir kanıtıdır.

3.3.4. İslami Dininin Temel Kaynaklarının Çeşitli Ekonomik Kavramlara Bakışı

Gerek İslamiyet’in temel kaynağı olan Kur’an, gerek hadisler ve fıkıh kitaplarında, İslamiyet’in günlük hayatla yakından ilgili olması sebebiyle, birçok iktisadi kavrama ilişkin yorumlara ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

⁷⁴ Eski Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Süleyman ATEŞ, kar payının faizden farkı olmadığını iddia etmişti. İlgili haber için: Milliyet Gazetesi web sitesi: <http://gundem.milliyet.com.tr/-kar-payi-ile-faiz-arasinda-ne-fark-var-/gundem/gundemyazardetay/12.08.2012/1579603/default.htm> (E.T: 20.03.2013).

Bu sebeple bu bölümde bu kavramlarla ilgilenilecektir. Faiz ile ticaret konuları bunların başında gelmesine rağmen daha önce işlendiği için bu bölümün kapsamı dışında tutulacaktır.

3.3.4.1. Çalışma

Birçok İslami kaynakta çalışmanın bir ibadet olduğu vurgulanmaktadır. İslam bilginleri çalışmanın ibadet olduğu fikrini öne sürmektedirler.⁷⁵

İslam'da çalışma izzet, şeref ve itibar vesilesidir. Çalışma her şerefin temeli, her başarının yoludur. İnsan ancak çalışarak ahirette Allah'ın huzurunda kurtuluşa erer. Kur'an, insanın dünyadan elini eteğini çekmesini istememektedir. Buna karşın Kur'an, kendisine tabi olanların tamamen dünyaya yönelmelerini, sırf dünya için çalışmalarını ve maddeye karşı aşırı hırs göstermelerini de kabul etmez.⁷⁶

Hız Muhammed'e atfedilen "İşçinin ücretini alınımın teri kurumadan ödeyiniz"⁷⁷ hadisi de İslam doktrininin çalışma ve emek kavramlarına değer verdiğini göstermektedir. İslam'ın emek ve çalışma kavramına değer vermesi ile İslam'ın faize bakışı arasında da hatırı sayılır bir ilişki bulunmaktadır. Faizin haram kabul edilmesinin sebebi de, bu kazancın çalışmadan ve emek harcamadan elde edilmesidir.

3.3.4.2. Para

Günümüzde kullanılan para sistemi, zorunlu olarak faize dayalı bir yapıyı kurmaktadır. Çünkü paranın zaman değeri bulunmaktadır ve zaman ilerledikçe bu para değer kaybetmektedir. Bu durum enflasyonu doğurur ve enflasyon kaçınılmaz olarak faize yol açar. Altında ise durum farklıdır. Altın bir mal olduğu için arz ve talebe göre değeri değişebilmektedir. Faiz ile nemalandırılan paradaki değer değişiminde risk bulunmazken altında risk vardır. İslam bu sebeple ilk durumdaki kazancı haram, ikincisini ise helal saymıştır.

Altın, arzı ve talebi sürekli değişen bir mal olmadığından değer değişimi büyük oranlarda olmamaktadır. Bu sabit değeri korumak için İslam düşüncesinde altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerin bina süslemesi, tabak, ziynet eşyası gibi lüks mala dönüştürülmesi hoş karşılanmamıştır. Zira bu durumda hem altına talep çok miktarda olacaktı hem de para basmak için gereken altın miktarı azalacak ve paranın değeri sürekli düşecekti.⁷⁸

Ancak altına dayalı herhangi bir sistemin gelişen ve büyüyen dünyada sürekli olarak devam ettirilemeyeceği görülmüştür. XIX. yy'de kesin olarak banknot sistemine geçilmiş, 1944 yılında aralarında Türkiye'nin de bulunduğu 44 ülke Bretton Woods Konferansı ile yeni bir para sistemini kabul etmiştir. Buna göre 1 ons altın 35 USD kabul edilmiş, diğer ülkelerin paraları da 1 USD

⁷⁵ Vatan Gazetesi web sitesi: <http://haber.gazetevatan.com/0/120400/4/yazarlar> (E.T: 24.03.2012).

⁷⁶ H. Mehmet SOYSALDI, "Kur'an'a Göre Çalışmanın Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Elazığ 2000, s. 45.

⁷⁷ İbn Mâce, Rühûn, 4.

⁷⁸ Cengiz KALLEK, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları, Klasik Yayınları*, İstanbul 2004, s. 134.

üzerinden değerlendirilmiştir. Bu sistemde merkez bankaları kasalarında USD'yi kasalarında bekletmek zorunda tutulmuştur. USD'yi basma yetkisine sahip olan ABD ise sadece elindeki altın karşılığında para basabilmekteydi. Ancak bu sistem 1971 yılında çökmüştür.⁷⁹ Zira altın arzı, mevcut talebi karşılayacak şekilde artmamaktadır.

Görüldüğü üzere İslami ekonominin öngördüğü para sistemi günümüzde işleyememektedir. Altına dayalı para sisteminin işlediğini varsaydığımız durumlarda bile bu sistemin açıklarına rastlayabilmekteyiz. Örnek vermek gerekirse; Osmanlı Devleti uzun süre güçlü paraya sahip ülke konumunda olmuştur. Osmanlı altın sikkesinde 1585'e kadar saf altın kullanılmıştı. Ancak zaman ilerledikçe para sıkıntısı baş göstermiş ve tağşiş işlemi adı verilen uygulamalara girişilmiş, devlet tarafından altının içine bakır, krom vb. metaller karıştırılmak veya altının kenarları kırılmak suretiyle yeni kaynak yaratılması işlemlerine girişilmiştir. XVII. yy'den itibaren tağşiş bir alışkanlık haline gelmiş, paranın değeri düşmüş ve yine enflasyon yaratılmıştır.⁸⁰ Yeniçerilere dağıtılan ulufe, esnaf tarafından ya hiç kabul görmemiş ya da bu altın para karşılığında sattıkları mal miktarını düşürmüşlerdir. Yeniçeri isyanlarının en önemli sebeplerinden biri de değeri düşük akçe olarak ifade edilir. Dolayısı ile İslam'da reddedilen paranın zaman değeri kavramı altına dayalı sistemde de oluşmuş ve zamanla devletin temelini sarsan istikrarsızlara neden olmuştur.

3.3.4.3. Vergi

İslam'ın temel kaynağında, vergi alınmasını yasaklayan herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Bu sebeple tarihteki ve günümüzdeki İslam Devletleri vergi uygulamalarına girişmişlerdir. Hristiyanlardan cizye ve haraç, ticari işlemlerden ticaret vergisi, gümrük vergisi, aşar vergisi bunlardan en önemlileridir.⁸¹

İbn Haldun, vergileme işlemini devletin en önemli gelir kaynağı kabul etmiş, vergileme işleminde kural aşımına gidilmemesi gerektiğini, aksi takdirde bu işlemin özel mülkiyete saldırı anlamına geleceğini ifade eder ve alınan para vergi kategorisine giremez.⁸²

İslam'a göre bir malın vergisinin olabilmesi için çeşitli özellikleri taşıması gerekmektedir: Malın mülkiyeti olmalı, artabilir-üretilebilir olmalı, belirli bir miktarı aşmalı, bütün maldan değil ihtiyacı aşan kısımdan alınması, malın sahibi olunmasından itibaren 1 yıl geçmesi gerekmektedir.⁸³

İslam düşünürleri vergi konusunda çoğunlukla görüş birliğinde olmasına rağmen İslam öğretilerinde büyük bir ağırlığı olan İmam Gazali ana akımın tersine fikir beyan etmiştir. Ona göre Müslüman'dan alınan harac haramdır. Bu sebeple sultanın (devletin), ödediği maaş da haram bulunma

⁷⁹ ERDEM, s. 31-34.

⁸⁰ ERDEM, s. 42.

⁸¹ Osman ESKİCİOĞLU, *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi* (Basılmamış Kitap), s. 89.

⁸² Fuat ANDIÇ, Süphan ANDIÇ ve Mustafa KOÇAK, *İbni Haldun: Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Kadim Yayınları, Ankara 2010, s. 104.

⁸³ ESKİCİOĞLU, s. 64-89.

olasılığı fazladır. Sultanın hediyesini kullanmamak gerekmektedir. Mümkün olduğunca sultanların uzağında durulmalıdır.⁸⁴

3.3.4.4. Mülkiyet

İslamiyet'te özel mülkiyet kavramının varlığı genel kabul görmüş olmakla birlikte hala çok tartışmalı bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Çeşitli İslam düşünürleri bu konuda eserler vermişlerdir. Örneğin en büyük sosyologlardan İbn Haldun özel mülkiyeti devletin temeli olarak görür. O özel mülklerin, devlet faydasına dahi olsa, müsadere edilmesini hoş karşılamaz. İbn Haldun'a göre özel mülkiyeti korumayan bir devlette servet birikimi olmaz ve ticari hayat durgunlaşır. Gelirleri azalan devlet cemiyete vermeleri gereken hizmetleri veremez hale gelir. Ardından devlet ve en sonunda medeniyet çöker.⁸⁵

Kur'an'ı Kerim'in de bu konuda bazı hükümleri bulunmaktadır:

“Erkeklerin kendi kazandıklarından bir payı olduğu gibi, kadınların da kendi kazandıklarından bir payı vardır.” (Nisa, 32)

“Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı? Böylece bunlara malik oluyorlar.” (Yasin,71)

Bu hükümler, İslam'ın özel mülkiyete izin verdiği şeklinde yorumlanmaktadır. Ancak İslam'ın mülkiyet kavramına bakışı liberallerin anladığı şekilde bir mülkiyet anlayışı değildir. “Göklerin, yerin ve aralarındaki her şeyin hükümranlığı Allah'ındır.”(Maide, 17) Dolayısıyla hiçbir fert, mülkünün üstünde mutlak hâkimiyete sahip değildir. İslam bu mülkiyeti Allah yolunda harcamayı, bu mülkiyetten bir kısmını zekât olarak dağıtmayı, faiz almamayı emretmiştir.⁸⁶

Mülkiyete karşı olan bu bakışın yanı sıra İslam'ın kolektif bilince önem vermesi, zekât kavramı, sosyal yardımlaşmaya ilişkin hükümleri, İslam düşüncesinin içinden sosyalist bir akımın çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu konuda en geriye giden örnek Şeyh Bedrettin İsyanıdır. Osmanlı Devletinde 1400'lerin başında kazaskerlik yapan Şeyh Bedrettin sonraları isyan etmiş ve hem asiliği hem de düşünceleri sebebi ile idam edilmiştir. Şeyh Bedrettin şu düşünceleri sebebiyle birçok sol düşünür tarafından ilk sosyalist devrime teşebbüs eden kişi olarak nitelendirilmektedir:

“Tanrı dünyayı yaratmış, insanlara bahşetmiştir. Erzak, giyecekler, hayvanlar, toprak ve bütün toprak mahsulleri umumun müşterek hakkıdır. İnsanlar tabiat ve yaratılış itibariyle eşittir. Birinin servet toplayıp biriktirmesiyle, diğerlerinin ekmeğe bile muhtaç kalması ilâhî maksada muhaliftir. Nikâhlı kadınlar ortaklıktan müstesnadır. Bu birlik haricinde kalan her şey insanların müşterek malıdır. Ben senin evinde kendi evim gibi oturabilmeliyim. Sen benim eşyayı kendi eşyan gibi emlakimize karşılıklı tasarruf edebilmeliyiz”⁸⁷

⁸⁴ İmam Gazali, *Kimya-yı Saadet*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s. 269-275.

⁸⁵ ANDIÇ, ANDIÇ ve KOÇAK, s. 107-108.

⁸⁶ MANNAN, s.100-101.

⁸⁷ Ali KOZAN, “Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007 (Yayınlanmamış Doktora Tezi), s. 177.

Günümüzde de benzer bir sosyalist söylem gözlemlenebilmektedir. İhsan ELİAÇIK liderliğinde bir araya gelenler Sosyalist Müslümanlar adıyla örgütlenerek İslam'ın sosyalist yorumunu gündeme getirmektedirler.

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde mülkiyet kavramı oldukça tartışmalı bir yere sahiptir. Bunun sebebi Kur'an'ı liberal bakış açısı ve sosyalist bakış açısı ile yorumlayanlar arasındaki görüş farklılıklarıdır. Taraflardan biri peygamberin tüccarlığını örnek gösterirken diğeri ise malvarlığı üzerindeki mülkiyet ile üretim aracı mülkiyetinin eşdeğer olmadığı iddiasındadır. Üzerinde anlaşılan konu ise Kur'an'ın izin verdiği mülkiyetin, sahibine sınırsız bir hak tanımadığıdır.

Sonuç

'Üstün bir güce inanma' ihtiyacının oluştuğu ilk an, ilk dinin ortaya çıktığı zamandır. Bu ihtiyaç temelde; insanoğlunun gücünün yetemediği konularda kendisini koruyacak varlığın zorunluluğu hissine dayanır. Bu zorunluluğu Voltaire, "Eğer bir Tanrı olmasaydı onu icat etmemiz gerekecekti" diyerek ifade etmiştir. Böyle bir icadın gerekliliğinin sebebi aslında WEBER'in yasal-ussal otorite olarak adlandırdığı olgunun henüz yerleşmediği toplumlarda sosyal düzenin varlığını devam ettirebilecek kuralların konmasının gerekliliği ile aynıdır. Ekonomi de bu sosyal düzenin içinde konumlandığından tarih boyunca ekonomik hayat inancın şekillendirmelerine maruz kalmış ve dini kurallar içinde gelişmiştir. Rönesans ve ardından gelen reform hareketleri sonucunda Avrupa toplumlarında oluşan dine karşı tepki, ekonominin de seyrini değiştirmiştir. Aydınlanma çağında ekonomi de kendisine ayrı bir inceleme alanı bulmuş ve bir bilim olarak yoluna devam etmişti. Aydınlanma çağının ardından uzun bir süre 'ekonomide sekülerleşme' yaşanmıştır. Ekonomi biliminin sekülerleşmesi aynı zamanda günlük ekonominin de sekülerleşmesini doğurmuş, ekonomik hayatta dini kurallardan ziyade yasal normlar hâkim olmaya başlamış, dini kurallar ise ticari teamüller olarak varlıklarını sürdürmüştür. Günümüzde ise İslam toplumlarının bunun aksi bir süreç yaşadığı ve "faizsiz düzene" dayalı İslami Ekonominin yerleştirilmeye çalışıldığı gözlemlenebilmektedir. Bu 'aksine sürecin' varlığı Türkiye'de de gözlemlenebilmektedir. İslam'a dayalı ekonomi konusunda verilen eserlerin ve İslami Bankacılık yapan finans kuruluşlarının sayısındaki artışın yanı sıra "Islamic Economy Workshop" gibi akademik organizasyonların yaygınlaşması, dinsel temellere dayalı ekonomik yaşam konusunun yakın zamanda Türkiye gündeminde sıklıkla yer alacağını göstermektedir.

Bu çalışmanın başında iddia edildiği gibi, dinler tamamen ruhani dünyaya ait değildirler. Hepsi az ya da çok yaşanan dünya ve yaşanan an (saecularis-seküler) ile ilgilidir. 3 din içinde Musevilik ve İslam'ın günlük hayata ilişkin hükümlerinin çokluğu, çalışma içerisinde gösterilmiştir. Hristiyanlık'ta ise farklı bir durum gözlemlenmekte, bu dinin asli kaynakları olan İncillerde dünya ile ilgili işlere karşı olumsuz bir tavır takınılıp ekonomi ile ilgili kavramlar yerilmişken, bu dinin en önemli parçalarında biri olan Protestanlıkta dünyevi işlerle ilgili, bu asli kaynakların tam tersi doğrultuda bir akım oluştuğu bilinmektedir. Bu durumun nedeni, LUTHER ve CALVEN'in dindar kişiliklere sahip olmaları ve içinde yaşadıkları toplumun da dindar bir yapıya sahip olması gerektiğine yönelik fikirleridir. Bu nedenle, dini yaşamı Katolik din adamlarının

tekelden çıkarıp günlük yaşama yerleştirmişlerdir. (Bu transfer o boyutlara varmıştır ki CALVEN Cenevre’de teokratik bir yönetim kurmuştur.) Reform hareketinin ortaya çıktığı bu dönem, din ve ekonomi ilişkisinin yoğunlaştığı bir zaman dilimine denk düşer. Katolik Kilisesi’nin reform hareketine, Osmanlı İmparatorluğu gibi güçlü bir rakip istila hareketlerine girişmişken Avrupa’yı birkaç asır sürecektir olan karmaşıklığa ve istikrarsızlığa sürüklenme pahasına karşı şiddetle koymasının asli sebebi, bu hareketin kilisenin ekonomik temellerini sarsmasıydı. Bu dönemde Avrupa’ya hakim olan feodal paradigma değişmekte, kilisenin kendi gelirlerini bağladığı tarıma dayalı toprak düzeni çökmekteydi. Buna karşın, Reform hareketleri sonucu ortaya çıkan yeni akımların yaşam şekillerine daha uygun olduğunu fark eden burjuvaları Protestanlık inancını desteklemiş ve “zamanın ruhu” burjuvaların bu mücadeleden galip ayrılmasını sağlamıştır. Böylece insanlık, bir kıtada ekonomik yapının değişiminin dinsel yapıyı da değiştirdiğine şahit olmuştur. Bu andan itibaren bu yeni inancı kabul eden Avrupalıların günlük yaşamında din faktörü önemli bir yer kaplamaya başlamıştır. Modern çağların ilk dönemlerine isabet eden bu olağanüstü dönemin ardından gelişen sosyo-ekonomik yapı nedeniyle insanoğlu giderek materyalistleşmiş ve “homo economicus” evresine geçmiştir. Bu yeni dönemde, günlük yaşam ve ekonomi ile ilgilenmeyen ve bu konuda hükümleri bulunmayan bir inanç sisteminin etkisini sürdürebilmesinin güç olduğu gözlemlenmiştir. Protestanlık inancının bu savı desteklemesinin yanı sıra 20. yy’de İslam inancındaki gelişmeler de bu durumu doğrulamaktadır. Çalışmanın ilgili bölümünde belirtildiği gibi zaten iktisadi hükümleri bulunan İslam inancına has bir iktisadi sistemin kurulması ihtiyacı belirmiş ve XX. yy’de bu çeşit bir çalışmanın temelleri atılmıştır. Sonuç olarak Max WEBER’in iddia ettiği gibi din ve ekonomi kavramlarının birbirilerine sınımsız bağlı olduğu açıktır. Dünyevi hayatla ilgilenip ekonomiye değinmeyen bir din düşünülemez. Bu ilişki iki yönlü olabilmekte, gerek, İslam ülkelerinde faizin yasak olması gibi, din ekonomiye baskı yapmakta, gerekse, Protestanlığın para kazanma dürtüsünü onaylayan öğretileri gibi, ekonomik şartlar dini değiştirmektedir. Modern insan dinin olduğu yöne bakmasa bile, din insanın baktığı yöne giderek birey hayatında önemli bir yere sahip olmayı sürdürmektedir.

KAYNAKÇA

- AKYILDIZ, Hüseyin, "Tartışılan Boyutlarıyla Homo Economicus" *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, Isparta 2008, s. 29-40.
- ANDIÇ, Fuat, Süphan ANDIÇ ve Mustafa KOÇAK, *İbni Haldun: Hayatı ve Eserleri Üzerine Düşünceler*, Kadim Yayınları, Ankara 2010.
- BODUR, Hüsnü Ezber, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü: Kapitalizmin Ruhu ile Protestan Ahlakı Arındaki İlişki", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:9, Erzurum 1990, s. 80-95.
- BUCHAN, P. Bruce, "The East India Company 1749-1800: The Evolution of a Territorial Strategy and The Changing Role of the Directors", *Business and Economic History Journal*, Cilt 23, Sayı 1, Sonbahar 1994, s. 52-61.
- ÇOBAN, Bekir Zakir, "Bir Yahudi Olarak Hz. İsa", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XXV, İzmir 2007, s. 43-58.
- ERDEM, Ekrem, *Para Banka ve Finansal Sistem*, Detay Yayıncılık, Ankara 2008.
- ELIADE, Mircae, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991.
- ESKİCİOĞLU, Osman, *Çağdaş Vergi Anlayışının İslam Hukuku Açısından Eleştirisi* (Basılmamış Kitap).
- FINK, Gerhard, *Antik Mitolojide Kim Kimdir?*, İlya Yayınevi, İzmir 2007.
- FRASER, James George, *Altındal: Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt I*, Payel Yayınevi, İstanbul 1991.
- FRASER, James George, *Altındal: Dinin ve Folklorun Kökleri Cilt II*, Payel Yayınevi, İstanbul 1992.
- GELİCİ, Musa, *Protestan İş Ahlakı ile Ahilik İş Ahlakının Karşılaştırılması*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- GÜRKAYNAK, Muharrem, "Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi ve Yahudi Toplumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt 9, Sayı 2, 2003, s. 275-290.
- HEYWOOD, Andrew, *Siyaset*, Adres Yayınları, Ankara 2011.
- İbn Mâce, Rühûn, 4.
- İmam Gazali, *Kimya-yı Saadet*, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.
- KALAYCIOĞLU, Ersin, *Çağdaş Siyasal Bilim*, Beta Yayınları, İstanbul 1984.
- KALLEK, Cengiz, *İslam İktisat Düşüncesi Tarihi: Harac ve Emval Kitapları*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.
- KAYMAKÇI, Özgün Burak, "Seküler Bir Alan Olarak İktisat ve Din İlişkisi", *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt II, Sayı 4, s.119-135.
- KEHRER, Günter, *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 2007.
- KOZAN, Ali, *Şeyh Bedreddin ve Düşünce Tarihimizdeki Yeri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2007 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- KURT, Ali Osman, "İkinci Mabeed Dönemi Yahudiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt X, Sayı 2, 2006, s. 440-455.

- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan, Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslamiyette Kutsal Kitap Anlayışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- MALINOWSKI, Bronislaw, *İlkel Toplum*, Öteki Yayınevi, Ankara 1998.
- MANNAN, Moulana Abdul, *İslam Ekonomisi: Teori ve Pratik*, Fikir Yayınları, İstanbul 1980.
- MARSHALL, Alfred, *Principles Of Economics*, Macmillan, London 1964.
- ÖNDER, İzzettin, “İktisat ve Din İlişkisi”, <http://www.ekodialog.com/>
- ÖZDEMİR, Şennur, “Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kapitalizm ve Kültür” *Sosyoloji Dergisi*, Dizi 3, Sayı 17, 2008/2, s. 49-79.
- ÖZDEMİR, Şennur, “Din-Ekonomi İlişkisi ve Güncel Arayışlar”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 23, Samsun 2007, s. 153-164.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Allah ile Aldatmak*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2008.
- PARASIZ, İlker, *İktisada Giriş*, Ezgi Yayınları, Bursa 2008.
- PIRENNE, Henri, *Ortaçağ Avrupa’sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2012.
- POLAT, Salihe, *Hristiyanlık’ta Manastır Hayatı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SARIKAMIŞ, Cevat, *Sermaye Pazarları*, Alfa Yayınevi, İstanbul 2000.
- SEE, Henri, *Modern Kapitalizmin Doğuşu*, Turan Neşriyat Yurdu, İstanbul 1970.
- SKOUSEN, Mark, *İktisadi Düşünce Tarihi: ‘Modern Düşüncenin Doğuşu’*, Adres Yayınları, Ankara 2011.
- SMITH, Adam, *Milletlerin Zenginliği (Hasan Ali Yücel Klasikler Dizisi No: 50)*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008[1776].
- SOMBART, Werner, *Kapitalizm ve Yahudiler*, İleri Yayınları, Ankara 2005[1911].
- SOYSALDI, H. Mehmet, “Kur’an’a Göre Çalışmanın Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Elazığ 2000, s. 45-54.
- ŞAHİN, Bican, “Siyasal Düşünceler Tarihi I- Orta Çağ’da Siyasal-Sosyal-Kurumsal Yapı: Yöntem ve Teoriye Dair”, TÜBA Açık Ders Malzemeleri Portalı, <http://www.acikders.org.tr>.
- ŞAHİN, Mehmet Emin, *Kur’ân Ayetleri Işığında Cahiliye Toplumundan İslam Toplumuna Değişim Süreci*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- ŞENEL, Alaeddin, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma: Geçiş Aşamasında Ekonomik, Toplumsal, Düşünsel Yapıların Etkileşimi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları No:504, Ankara 1982.
- TORUN, İshak, “Max WEBER’e Göre İktisadi Gelişmenin Yeterli Şartı”, *Maltepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Analiz Dergisi*, Sayı 1-2, İstanbul 2002, s. 113-128.
- ÜLGENER, Sabri Fehmi, “Kapitalizmin Tarihi Gelişimi”, Ak İktisat Ansiklopedisi, Cilt 2 İstanbul 1973.
- WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Alter yayınları, Ankara 2009.
- 25.04.1985 Tarih ve 3182 Sayılı Bankalar Kanunu

07.11.2006 Tarihli Sigortaya Tabi Mevduat Ve Katılım Fonları İle Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonunca Tahsil Olunacak Primlere Dair Yönetmelik.

<http://www.britannica.com/>

<http://en.wikipedia.org/>

<http://www.forbes.com/>

<http://haber.gazetevatan.com/>

<http://www.jewishencyclopedia.com/>

<http://www.londonstockexchange.com/>

<http://gundem.milliyet.com.tr/>

<http://www.nyx.com/>

<http://www.tcmb.gov.tr/>

ARİSTOTELES'İN DÖRT NEDEN KURAMININ GÜNÜMÜZ BİYOLOJİSİ AÇISINDAN ÖNEMİ

Özlem YILMAZ*

ÖZET

Felsefe tarihinin hiç şüphesiz en önemli filozoflarından biri olan Aristoteles (M.Ö. 384-322), aynı zamanda bilim tarihinin de en önemli kişilerindedir. Yaşadığı dönemde henüz bilim ve felsefe ayrılmamıştır; bununla birlikte Aristoteles, bilimsel ve sistemli düşünmenin, örnekleme yapmanın, bilim insanının doğaya öğrenmek için yaklaşmasının ilkelerini, ilk kez bu derece düzenli şekilde ortaya koyan kişi olmuştur. Dört neden kuramı söz konusu ilkelerin temelini oluşturmaktadır. Bu çalışmada günümüz biyolojisinin en kapsamlı tartışmalarından biri olan 'fenotipin ne olduğu ve nasıl oluştuğu' konusunun, Aristoteles'in dört neden kuramı ile ilişkisi incelenmiştir. Genotip, fenotip ve çevrenin son derece karmaşık yolları içeren etkileşim ağı, araştırılması için birden fazla nedensel sorgulamayı gerektirir ki bu sorgulama bir anlamda Aristoteles'in dört neden kuramının, maddi, formel ve fail nedenlerinin bir arada sorgulanmasına benzerdir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles'in Dört Neden Kuramı, Fenotip, Nedensellik

(The Importance of Aristotle's Four Causes Theory in Contemporary Biology)

ABSTRACT

Aristotle (384 B.C.E.-322 B.C.E.), who is without doubt one of the most important philosophers of the history of philosophy is also one of the most important names in history of science. During his era, science and philosophy were still one inseparable entity. In addition, he was the first philosopher who had suggested the principles of scientific reasoning and the approach of a scientist to nature that well-organized. The theory of four causes is the basis of these principles. In this thesis the relation between the four causes theory and one of the most comprehensive discussions of contemporary biology –what is the phenotype and how does it occur- has investigated. The research of the complex pathways of interaction net between genotype, phenotype and environment needs causal investigation which involves more than a single cause. This investigation is similar to the investigation of Aristotle's material, formal and efficient causes altogether.

Key words: Aristotle's Four Causes Theory, Phenotype, Causation

* Dr., Sabancı Üniversitesi Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi Biyoloji Bilimleri ve Biyomühendislik Bölümü doktora sonrası araştırmacısı
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 221-230
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Bir organizmanın fiziksel özelliklerinin gösterimine yani onun fizyolojisine, morfolojisine, davranışlarına fenotip diyoruz.¹ Örneğin gözlerimizin rengi, boyumuzun uzunluğu, hormonlarımızın salgılanma miktarı, hangi besinleri ne derece sindirebildiğimiz ya da bir bitkinin yapraklarının şekli, yaprak sapları arasındaki mesafe, tohumunun içerdiği mineral miktarı veya bir kuşun yuvasını yapma tarzı, gagasının yapısı gibi özellikler fenotipik özelliklere örnek olarak verilebilir. Fenotipin nasıl oluştuğu insanların çok uzun zamandır merak ettiği bir konu olmuştur. Ancak biyolojinin son yüzyılda büyük sıçramalara neden olarak hızla gelişmiş olan genetik, moleküler biyoloji, gelişim biyolojisi ve ekoloji alt dallarının elde ettiği bilgiler sayesinde fenotip kavramının ne olduğu üzerindeki tartışmalar, büyük bir ivme ile hızlanmıştır. Bu yoğunluk ve hız içindeki tartışmaları iyi değerlendirebilmek tarihsel bir perspektifle bakabilmeyi gerektirir. Aristoteles bu tarihsel bakışın önemli bir noktasında durmaktadır. Dört neden kuramı, modern biyolojide olduğu gibi yer almamakla birlikte –ki bu anlaşılır bir durumdur–, bilim insanının doğaya yaklaşımına dair son derece değerli bir teoridir. Bu nedenle biyolojideki yöntemsel tartışmalar içinde gerekli noktalarda değerlendirilmesi önemlidir. Aristoteles'e göre doğayı sorgulama sırasında değinilmesi gereken dört neden, bu çalışmada özellikle canlılar üzerinden açıklanmaya çalışılacaktır. Ardından fenotipin açıklanmasında kullanılan ve günümüz biyoloji felsefesinin önemli çalışma konularından olan gen merkezci ve gen merkezci karşıtı yaklaşımlardan kısaca söz edilecektir. Bununla birlikte formel nedenin, sırasıyla gen merkezci yaklaşım ile gen merkezci olmayan yaklaşıma benzerlikleri üzerine değinilecektir. Gen merkezci ve gen merkezci olmayan yaklaşımlar argümanları açısından oldukça çeşitlilikler göstermektedir. Ayrıca bu iki uç noktanın ortalarında yer aldığı söylenebilecek birçok yaklaşım bulunmaktadır. Söz konusu yaklaşımların detaylarına değinilmeyecek, sadece gen merkezci yaklaşımdan ve burada anlatım kolaylığı için *en etkili yol* olarak anılan bütüncül yaklaşımdan genel olarak söz edilecektir. Fenotipin açıklanması ve araştırılmasında kullanılan en etkili yol; çevresel, fizyolojik, gelişimsel, genetik ve evrimsel faktörlerin bir arada ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında değerlendirilmesidir. Sonuç olarak formel neden, maddi neden ve fail nedenin bir arada düşünülmesinin, fenotipin açıklanmasında, araştırılmasında kullanılacak en etkili yola benzerliği anlatılacaktır. Ereksel neden, bu karşılaştırmada kullanılmamıştır. Çünkü günümüz biyolojisi, kendisinin en temel ilkelerinden olan evrim kuramı sayesinde doğada ereksel nedenin varlığı teorisini yanlışlamıştır. Ancak ereksel neden birçok çalışmada yer almaya devam etmekte ve önemini korumaktadır. Burada ereksel neden ve formel neden benzerliğinden ve gen merkezci yaklaşımların ereksel neden ile ilişkisinden söz edilmiştir.

¹ Richard Lewontin, "The Genotype/Phenotype Distinction" The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011 <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/genotype-phenotype/>>

Dört Neden Kuramı ve Doğa Bilimlerindeki Yeri

Shields, Aristoteles'e göre insanların felsefe yaptığını, çünkü deneyimleri üzerine düşünüp merak ettiklerinde onları şaşırtıcı bulduklarını ve onlar üzerine daha çok düşünmeye başladıklarında artık evren ve evren içindeki yerimizi düşünüyor olduklarını söyler.²

Fiziğin konusu doğadır, yani oluş ve değişme içinde olan varlıklardır:

“Çünkü hareket ve değişme içinde olan varlıklar vardır.

Doğa en genel olarak bu ‘hareket ve değişme içinde olan varlıkların hareketlerinin nedeni ve ilkesi’ olan şeydir”.³

İşte oluş ve değişme içinde olan bu varlıkların hareketlerinin ve sükûnetlerinin ilkesi onların içindedir. Yani doğa varlıkların içindedir, diğer bir deyişle onlara içkindir (immanent).

Aristoteles felsefe yapmaya fenomenleri (phainomena) belirli şekilde organize ederek ve onlarla ilgili önceden yapılmış önemli çalışmaları (endoxa) inceleyerek başlar.⁴ Doğayı sorgulama kendisinden çok önce başlamıştır. Önceki düşünürler de nedensel sorgulamada genel olarak dört nedenden söz etmiştir, ancak onlar bu nedenleri sistematik bir biçimde açıklamamışlar ve ilişkilendirmemişlerdir.⁵

Aristoteles'e göre bilmek, nedeniyle bilmektir; bu yüzden doğayı sorgulayan kişinin yapması gereken doğal olaylara “neden?” sorusunu sormaktır. Çünkü bir şeyle ilgili bilgiye sahip olduğumuzu ancak o şeyin nedenini kavradığımızda düşünürüz:

“Bunlar belirlendikten sonra ‘nedenler’ (aitia) üzerine araştırma yapmamız gerekiyor: neler bunlar ve sayıca ne kadar? Çalışmamız bilmek amacını taşıdığına göre ve her bir nesne konusunda ‘ne için’i (dia ti) kavramadıkça o nesneyi bildiğimizi düşünmediğimize göre şu açık: biz de oluş, yok oluş ve her tür doğal değişme üzerine bunu yapmalıyız ki, onların ilkelerini bilip araştırdığımız her nesneyi bu ilkelere götürmeyi deneyebilelim”.⁶

“Neden?” sorgulamasının dört tipi vardır. Ancak her olayın araştırılması için tüm nedenlerin sorgulanmasına gerek yoktur. Hatta Aristoteles, bazı olayların sadece bir tip nedeni olduğunu da belirtir. Ancak bir olayın en iyi şekilde kavranılması dört nedeninin de anlaşılmasıyla olabilir. Doğa bilimcisinin

² Christopher Shields, “Aristotle” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2012 Edition <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aristotle/>>

³ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s 163

⁴ Christopher Shields, “Aristotle” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2012 Edition <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/aristotle/>>

⁵ Andrea Falcon, “Aristotle on Causality” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/aristotle-causality/>>

⁶ Aristoteles, Fizik (Çeviri Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001, 194 b 17-21

224 Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi

yapması gereken “neden” sorusunu bu dört tip neden için de uygun şekilde sormaktır.⁷

“Nedenler dört tane olduğuna göre doğa bilimcisine düşen bunların hepsi üzerine bilgi edinmek: ‘ne için?’i bütün bunlara indirgerse; yani maddeye, biçime, devindiriciye ve ereksel nedene indirgerse doğaya uygun olarak açıklama yapmış olacaktır”.⁸

Doğanın açıklanmasında sorgulanan bu dört neden maddi neden, formel neden, fail neden ve ereksel nedendir.

Nedenlere tek tek değinmeden önce Aristoteles’e göre birincil ve ikincil tözlerin var olduğunu belirtmek istiyorum. Birincil tözler somut bireysel varlıklardır (this something ‘tode ti’), örneğin: Sokrates ve arkadaşımın kedisi olan Biyu gibi; ikincil tözler birincil tözlerin ait olduğu genel kategoriler ya da türlerdir, örneğimiz için: insan ve kedi gibi. Doğayı sorgularken dört neden kuramını hem birincil hem de ikincil tözler için kullanabiliriz.⁹

Maddi neden (material cause), bir şeyin formunu üzerine almasına neden olan şeydir. Maddesiz form olamaz (Aristoteles, maddesiz olan tek formun Tanrı olduğunu söyler).¹⁰ Örneğin:

“Evet, düşünme bir Formdur, ancak insan bedeni denen özel madde, özelleşmiş maddede gerçekleşmesi mümkün olan bir Formdur”.¹¹

Diğer bir deyişle, her form ancak kendisiyle birlikte söz konusu varlığa ilişkin olabileceği özellikteki madde ile birlikte olabilir. Madde değişmeyi kabul eden ve çeşitli nitelikleri taşıyabilen şeydir. Bir varlığın maddi nedenini çoğunlukla ‘neyden yapılmıştır?’ (what is it made of?)¹² sorusu ile sorgularız. Ancak burada yapılmış kelimesi sanat eseri şeyler için kendi anlamında olmasına rağmen, doğanın ürünü şeyler için ‘neyden oluşmuş’ anlamına geliyor olabilir.

Aristoteles oluşun sonucunda ortaya çıkan şeye form demektedir. Dolayısıyla formel neden (formal cause), ereksel nedene (final cause) benzerdir. Formun kendisi hareketsiz ve değişmezdir. Bu anlamda Platon’un idealarına benzer, ancak onlardan çok önemli bir farkı vardır ki, Aristoteles’e göre form madde olmadan yoktur, ancak madde ile birlikte vardır. Yani form varlıklara madde ile birlikte içkindir ve kendisi yalnızken değişmez olmasına rağmen varlıkların hareket ve oluşlarının ilkesidir, doğadır.¹³ Bir varlığın formel nedenini

⁷ Andrea Falcon, “Aristotle on Causality” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/aristotle-causality/>>

⁸ Aristoteles, Fizik (Çeviri Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001, 198 a 22-24

⁹ Christopher Gill, “Essentialism in Aristotle’s Biology” Critical Quarterly, 2011 Vol 53, No 4, p 13

¹⁰ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s 175

¹¹ A. g. e., s 170

¹² Christopher Gill, “Essentialism in Aristotle’s Biology” Critical Quarterly, 2011 Vol 53, No 4, p 13

¹³ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s 169

sorgulamaya onun ne olduğunu (what is it?)¹⁴ sorarak başlarız. Bu sorunun cevabı söz konusu varlığın formel nedenidir. Örneğin ‘Özlem nedir?’ sorusunun cevabı söz konusu bireysel varlığın formel nedenini söyler: ‘insandır’. Bu örneğe göre insan formu söz konusu varlığın bedeni –maddesi- üzerine gelerek onunla birlikte Özlem’in kurucu unsurları olmuştur. Artık Özlem’in alacağı her nitelik bu kurucu unsurların üzerine gelebilir. Bir diğer anlamda formel nedenin sorusu, söz konusu varlığın ne’liğinin tanımını (definition –logos-) sormaktadır.¹⁵

Formel nedeni “öz” (‘ousia’ veya ‘essentia’) kavramı için düşünmek de mümkündür. Aristoteles ‘öz’ (esence) kelimesini üç anlamda kullanır: form; öznenin maddesi; bireysel somut varlık. Onun için öz, o varlığın olmazsa olmaz özelliğidir. Ayrıca Aristoteles sumbebekos (accident) kavramını kullanmıştır (ilk kez), bu kavram, değiştiğinde ait olduğu şeyin o şey olmaya devam edeceği özellikler içindir. Örneğin beyaz bir kuşun rengi değiştiğinde o yine bir kuş olarak kalır. Yani beyazlık onun için sumbebekos dur, özsel (essential) değildir.¹⁶

Bir şeyin oluşmasında hareket ettirici neden fail nedendir (efficient cause). Örneğin, suyun ısınmasında ateş, Afrodit heykelinde heykeltıraş fail nedenlerdir.¹⁷

Ereksel neden (final cause) şeylerin sahip olduğu amaçtır (telos), yönelimdir. Şeyler onun doğrultusunda oluş içersindedirler. Aristoteles, Fizik’te ereksel nedenle ilgili şöyle der:

“İmdi böyle şeylerin ya rastlantısal olarak ya da ‘bir şey için’ olduğu düşünülüyorsa öte yandan bunların rastlantısal olarak da kural dışı olarak da olmaları olanaklı değilse ‘bir şey için’ olsalar gerek. İmdi bütün bu tür nesnelere bunları ileri sürenlerin de dediği gibi doğa gereğidir. Öyleyse doğa gereği oluşan ve var olan nesnelere bir ‘ereksel neden’, (ne için) var”.¹⁸

O halde doğadaki varlıkların nedenselliklerini araştırırken Aristoteles’e göre söz konusu varlık için sormamız gereken sorulardan biri de ‘ne için?’ (what is it for?)¹⁹ dir. Bu sorunun cevabı o varlığın yönelimini, ereğini gösterir. Yine Fizik’te Aristoteles,

“Bu yolda biraz ileri gidenler ise bitkilerde de amaç için yararlı şeyler oluşuyor diye düşünüyor; sözcüğü ‘yapraklar meyveyi korumak içindir’. Dolayısıyla doğa gereği ve bir şeyden ötürü güvercin yuvasını yapıyorsa, örümcek ağını örüyorsa, bitkiler yapraklarını ‘meyveler için veriyor’ köklerini ‘beslenmek için’

¹⁴ Christopher Gill, “Essentialism in Aristotle’s Biology” Critical Quarterly, 2011 Vol 53, No 4, p 13

¹⁵ A. g. e., s 13

¹⁶ John Wilkins, “Essentialism in Biology”, Philosophical Issues in Biology Education, To be published, p 14

¹⁷ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s 176

¹⁸ Aristoteles, Fizik (Çeviri Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001, 199 a 3-7

¹⁹ Christopher Gill, “Essentialism in Aristotle’s Biology” Critical Quarterly, 2011 Vol 53, No 4, p 13

226 Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi

yukarıya değil aşağıya salıyorsa, şu açık: doğa gereği oluşan ve var olan nesnelere bu aynı neden var. Doğa da iki anlamda hem madde hem de biçim (morphe) olarak kullanılıyor; amaç ise biçim (morphe); öteki şeyler amaç için, amaçtan ötürü: öyleyse biçim, şekil (morphe) nedendir, hem de ‘ereksel neden’ (he hou heneka)”.²⁰

yazarak doğadaki tüm varlıkların ereklere olduğunu vurgular. Ona göre doğadaki tüm hareketin, oluşun, bir yönelimi amacı, yani ereksel nedeni vardır.

Formel neden ve maddi neden varlığa içkindir, onun kurucu unsurlarıdır. Zaten onlar olmadan varlık, varlık değildir. Fail nedense varlığa dışsaldır. Ereksel neden bir anlamda formel nedenle aynı olması bakımından yine varlığa içkindir. Ereksel neden varlıkların kendisine doğru yöneldiği amaç olması bakımından bir anlamda varlığın nihai halini temsil ediyor olabilir. Zaten İngilizceye ‘final cause’ olarak çevrilmiştir. Bu anlamda formel nedenle ereksel neden aynı şeydir. Çünkü şeylerin formu, onların oluşlarının ilkesi olan dolayısıyla almaya çalıştıkları son biçimdir. Önceki örnek üzerinden ifade edecek olursak: Özlem, insan olduğuna göre yani formel nedeni ‘insan olmak’ olduğuna göre (Özlem nedir? Özlem insandır.), oluş içindeyken insan olma halini gerçekleştirmeye çalışacaktır, bu anlamda ‘insan olmak’ Özlem varlığının ereği olacaktır. Yani Özlem varlığı insan olma amacına yönelmiş bir varlıktır. Bu örnekte belirgin olarak görüldüğü gibi formel neden ile ereksel neden birbirlerine çok benzerdir (neredeyse aynı). Yine bir önceki sayfada 20 numaralı alıntıya bakacak olursak, orada da ereksel neden ile formel nedenin benzerliğinin vurgulanmış olduğunu görürüz: yaprak varlıklarının sahip oldukları form (morphe) yani biçim, meyveyi koruma amacı doğrultusunda o şekle gelmiştir.²¹ Yani yaprak varlıklarının, formu-morphesi-şekli-biçimi yapraktır. *Yaprak olmak* onun formel nedenidir ve formun oluşmasının nedeni –telos- *meyveyi korumak amacıyla yaprak olmaktır*. Yani ereksel neden ve formel neden bu anlamda birbirlerine hemen hemen aynılar denilebilecek kadar yakındır: *yaprak olmak*.

Fenotipin Açıklanması ve Dört Neden Kuramı

Aristoteles’in deyimiyle bir anlamda “morphe” yani biçimimiz fenotipimizdir diyebiliriz (*bugün canlıların biçimine morfoloji diyoruz, morfolojimiz de fenotipimizin bir parçası ancak tek parçası değil*) ve Ona göre morphe *ereksel nedendir*. Yani varlıklar o biçim (morphe) olmayı amaçlayarak oluş içinde olurlar (*ereksel neden, -final cause-*) ve sonuçta (*final cause, -ereksel neden-*) o morphe olurlar. Ancak biz bugün fenotipimizin oluşumunda hiçbir amacın (*telos*) olmadığını biliyoruz. Fenotip, nesilden nesile geçen DNA materyalinden oluşan genotipin ifadesi ile oluşmaktadır. Gen ifadesi, organizmanın çevresi ile etkileşimini gerektiren, bu etkileşim ile başlayan

²⁰ Aristoteles, Fizik (Çeviri Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001, 199 a 25-33

²¹ Söz konusu alıntıda Aristoteles biçime morphe demiş, ancak yine Fizik’te ‘biçim (eidos)’ ile ‘şekil (morphe)’ ayrı şekilde söylemiştir. (193 b)

oldukça karmaşık sinyal iletim yolları sonucunda gerçekleşir. Diğer bir değişle çevresel faktörler gen ifadesini direkt olarak etkilerler. Organizmalar çevreden gelen sinyalleri işleyerek fizyolojik fonksiyon gösterirler. Bir organizmanın genotipinde yer alan genlerin açılıp açılmayacağı diğer bir değişle ifade edilip edilmeyeceği, çevresel parametreler etkisiyle gerçekleşir. Sözünü ettiğimiz karmaşık sinyal iletim yollarının oluşmasını sağlayan çevresel faktörler Aristoteles'in *fail neden* olarak ifade ettiği nedenlerdir. Ancak onun söylediği gibi varlığa dışsal değil, içseldir.

Günümüzde, biyoloji ve biyoloji felsefesi alanlarında genotip, fenotip ve çevre kavramları ve fenotipi neyin oluşturduğu ile ilgili yoğun tartışmalar mevcuttur. Daha önce de belirtildiği gibi sözü edilen tartışmalara bu çalışmada detaylı olarak değinilmeyecektir. Gen merkezci kuramların çok genel ifade ile yaklaşımları: “organizmaların fenotiplerinin genotipleri tarafından belirlendiği” dir. Bu yaklaşımlar çoğu zaman tam da ereksel nedenin ifadesi olan soru ile “ne için? (what is it for?)” genleri açıklarlar. Kaplan ve Pigliucci, genlerin belirgin özellikler için olması ile genlerin belirgin özelliklerle sadece *ilgili* “ne ile ilgili? (what is it about?)” olması arasındaki ayrımı vurgular.²² Bir genin belirli bir özellik için olduğunu söyleyebilmemiz için elimizde istatistiksel, biyokimyasal, tarihsel ve ekolojik bilgi bulunması gerektiğini belirtir. Bu tarzdaki söylemlerin doğal ve yerinde olduğu durumların bulunduğunu ve böyle durumlarda genlerle karakterlerin sadece ilgili olmasından daha fazla ve önemli veriye sahip olduğumuzu söyler.²³ Gen merkezci yaklaşımların karşısında, fenotipin belirlenmesinde çevrenin ve gelişimsel faktörlerin etkisini vurgulayan kuramlar vardır.

Aristoteles'in formel nedeni de gen merkezci yaklaşımdan olan bilim insanlarının canlıları araştırırken sorduğu neden sorusu ile oldukça benzerlik göstermektedir. Canlıların fenotip özelliklerini genleri merkeze alarak araştıran yaklaşımlar söz konusu genlerin, tam da formel nedenin örneğin heykeltıraşın aklında heykelin fikri, biçimi olması ya da spermde minyatür insan figürü olması gibi fenotip için belirleyici bir kod olduğunu düşünürler. Diğer bir değişle bu bilim insanlarının canlılara yaklaşımı onların formunu belirleyen nedeni – genlerini- araştırmaktır. Gen merkezci yaklaşım genotipi merkeze alarak canlılarla ilgili olguları inceler. Aslında DNA bir anlamda Aristoteles'in “kuvve” kavramına benzerdir. DNA'nızda belirli bir fenotipe neden olabilen genler varsa, o fenotipi gösterecek potansiyeliniz var demektir. Hiç kuşkusuz genler fenotip için son derece belirleyicidir, ancak onları araştırmanın merkezine koymak, gen ifadesinin olmazsa olmaz koşulu olan çevresel ve gelişimsel faktörleri hafife almak olacaktır. Bilim insanları Aristoteles kuramı açısından fail neden olarak söyleyebileceğimiz çevresel faktörleri de araştırırlar ve onları genlerle –formel nedenlerle- ilişkilendirirler. Yukarıda da belirtildiği gibi Aristoteles'e göre formel neden ve maddi neden özneye için nedenlerdir, fail neden ise özneye

²² Jonathan Michael Kaplan and Massimo Pigliucci, “Genes for Phenotypes: A Modern History View” *Biology and Philosophy*, 2001, 16:189-213 p 191

²³ A. g. e., s 189

228 Dört Neden Kuramının Günümüz Biyolojisi Açısından Önemi

dışardan gelir. Günümüz biyolojisi açısından bakıldığında da durum ilk anda öyle gibi görünür. Ancak biyolojide formel nedenin (genlerin), madde üzerinde kendini gösterebilmesi fail neden (çevresel faktörler) olmadan mümkün değildir. Bir anlamda, fail neden de özneye neredeyse içkin olmak zorundadır. Yani tıpkı maddi ve formel neden gibi fail neden de varlığa içkindir. Çünkü fail neden olmadan canlı varlıklar var olamazlar. Bu anlamda fenotipin açıklanmasında kullanılacak en etkili yol, Aristoteles'in bakışından formel, maddi ve fail nedenin bir arada düşünülmesi ile mümkündür. Örneğin bir insanın boyunun uzunluğunu tam olarak anlamam ve açıklamam: 1) o kişinin genotipini *formel neden*- (boy uzunluğu ile ilgili genlerini, evrimsel olarak bulunduğu yeri), 2) bedenindeki diğer fizyolojik fonksiyonları ve biyokimyasal özelliklerini *maddi neden (mineraller vb) ve aynı zamanda fenomenin alt fenomenleri (hormonlar vb)*- (hormonlarını, kanındaki çeşitli maddeleri, sindirim ve solunum sistemlerinin nasıl çalıştığı gibi fizyolojik fonksiyonları), 3) çevresel etkileri – *fail neden*- (yaşadığı yerin hava koşullarının nasıl olduğu, nasıl beslendiği, bulunduğu ortamdaki stres koşulları gibi) sorgulamam ve incelemem ile mümkündür.

Williams'ın yaptığı gibi, Aristoteles'in formel nedenine benzettiğim genotip kavramı (Eidos – Form – Information – Genes)²⁴, bazı filozoflara göre ereksel nedene yakın olabilir. Çünkü özellikle gen merkezci yaklaşımın genlere “what is it for?” sorusu ile yaklaşımı, tam da ereksel neden arama sorusuna benzerdir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi günümüz biyolojisi canlılarla ilgili her şeyin, evrimsel süreçlerle, yani rastlantısal olarak çıkmış özelliklerin doğal seleksiyon ile seçilmesi sonucunda, oluştuğu teorisini benimsemiştir. Bu anlamda, gen merkezci yaklaşımların, ereksel neden arayışına benzer yanları, gen merkezci yaklaşımlara karşı önemli bir eleştiri olabilir. Diğer bazı düşünürler²⁵ gen sorgulamasını maddi neden sorgulaması içinde değerlendirirler, oysa DNA materyalinin nesilden nesile aktarılıyor olabilmemesinin, onu diğer moleküllerden ve elementlerden farklı kıldığını ve bu nedenle DNA'nın maddi nedenden farklı bir yerde durduğunu düşünüyorum. Aristoteles'in dört neden kuramı, fenotipin açıklanmasında oldukça gerekli ve önemlidir: “Aristoteles, karşılaştırmalı fonksiyonel açıklamada harikadır”.²⁶

Sonuç

Biyolojide nedensellik tartışmasının yoğunlaşması, yakın (proximate) ve nihai (ultimate)²⁷ neden gibi eski paradigmanın nedensellik anlayışlarının yerlerini yeni nedensellik anlayışlarının kavramlarına bırakmasına yol

²⁴ Nigel Williams, “Aristotle's Lagoon” Current Biology, 2010, Vol 20, No 3, R84

²⁵ Massimo Pigliucci, “From molecules to phenotypes? The promise and limits of integrative biology” Basic and Applied Ecology 4, 2003, 297-306 p 299

²⁶ Allan Gotthelf, “Darwin on Aristotle” Journal of the History of Biology, 1999, 32: 3-30 p 3

²⁷ Ernst Mayr, “Cause and Effect in Biology” Science, New Series, 1961, Vol: 134, No: 3489, pp 1501-1506 p 1502

açmaktadır.²⁸ Anzaldo'nun da vurguladığı gibi moleküler biyolojinin, gen-merkezli yaklaşımı bir yana bırakıp klasik doğa tarihi ruhunu yeniden yakalayarak teleolojik olmayacak bir şekilde ama Aristoteles tarzında dört neden kuramını yeniden düşünmesi son derece değerli olacaktır.²⁹ Çünkü canlılarla ilgili olayları tek bir nedene (örneğin: genlere) indirgemek, her basamağında çok fazla olasılık ve karmaşık ilişkiler barındıran ve çok yönlü düşünülmesi şart olan doğayı yanlış açıklamak demektir. Aristoteles'in de ifade ettiği gibi madde olmadan form yoktur, belirtildiği gibi fail neden de canlıya içkin olduğuna göre; maddi, formel ve fail nedensiz, yani çevresel, fizyolojik, gelişimsel, genetik ve evrimsel faktörler bir arada ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında değerlendirilmedikçe, fenotipin tam bir açıklaması mümkün değildir. Belki de bu araştırma programı, yani tüm bu faktörlerin değerlendirilerek fenotipin açıklanmaya çalışılması ancak, söz konusu fenomene mümkün olan tüm neden sorularının uygun şekilde sorulması ile gerçekleşebilir. Bu anlamda, Aristoteles'in dört neden kuramındaki formel neden, maddi neden ve fail nedenin bir arada düşünülmesi, fenotipin açıklanmasında kullanılabilir en etkili yola benzerdir.

²⁸ Kevin Laland, John Odling-Smee, William Hoppitt and Tobias Uller, "More on how and why: cause and effect in biology revisited" *Biology and Philosophy*, 2013, 28:719-745 p 740

²⁹ Armando Aranda Anzaldo, "Back to the Future: Aristotle and Molecular Biology" *Ludus Vitalis*, 2007, Vol XV, Num. 28, pp 195-198 p 197

KAYNAKÇA

- ANZALDO, Armando Aranda. Back to the Future: Aristotle and Molecular Biology, *Ludus Vitalis*, 2007, Vol XV, Num. 28, pp 195-198
- ARİSTOTELES, Fizik, Yapı Kredi Yayınları 2. Baskı, 2001, Çeviri: Saffet Babür
- ARSLAN, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 3. Baskı, 2011
- FALCON, Andrea. Aristotle on Causality, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Ed.: Edward N. Zalta
- GILL, Christopher. Essentialism in Aristotle's Biology, *Critical Quarterly*, 2011, Vol 53, No 4.
- GOTTHELF, Allan. Darwin on Aristotle, *Journal of the History of Biology*, 1999, 32: 3-30
- KAPLAN, Jonathan Michael and PIGLIUCCI, Massimo. Genes for Phenotypes: A Modern History View, *Biology and Philosophy*, 2001, 16:189-213
- LALAND, Kevin., ODLING-SMEE, John., HOPPITT, William and ULLER, Tobias. More on how and why: cause and effect in biology revisited, *Biology and Philosophy*, 2013, 28:719-745 p 740
- LEWONTIN, Richard. The Genotype/Phenotype Distinction, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011, Ed.: Edward N. Zalta
- MAYR, Ernst. Cause and Effect in Biology, *Science, New Series*, 1961, Vol: 134, No: 3489, pp 1501-1506
- PIGLIUCCI, Massimo. From molecules to phenotypes? The promise and limits of integrative biology, *Basic and Applied Ecology* 4, 2003, 297-306
- SHIELDS, Christopher. Aristotle, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Ed.: Edward N. Zalta
- WILKINS, John S. Essentialism in Biology, *Philosophical Issues in Biology Education* (To be published)
- WILLIAMS, Nigel. Aristotle's Lagoon, *Current Biology*, 2010, Vol 20, No 3, R84