

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

# FELSEFE DÜNYASI

2015/YAZ | SAYI: 61



**FELSEFE DÜNYASI**

2015/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 61

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

**Sahibi/Publisher**

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

**Yazı İşleri Müdürü/Editorial Manager**

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

**Yazı Kurulu/Editorial Board**

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail KÖZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004.

**Adres/Adress**

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

**Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.**

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret  
İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2015, 750 Adet

TÜRK FELSEFE DERNEĞİ YAYINI

# FELSEFE DÜNYASI

2015/YAZ | SAYI: 61



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

**Ahmet İNAM**

Bilginin Renkleri

*The Motley of Knowledge* .....5

**Arslan TOPAKKAYA-Emel KARAKAYA**

Psikoloji Dünyasında Yeni Bir Yaklaşım: Hermeneutik

*A New Approach In The World Of Psychology: Hermeneutics*.....16

**Levent BAYRAKTAR**

Mustafa Şekip Tunç'ta Plüralizm ve Şahsiyetçilik

*Pluralism and Personalism in the Systematic Thought of Mustafa ŞekipTunç* ..38

**Devrim Kabasakal BADAMCHI**

Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Bir Parçası mıdır?

*Is Hate Speech Part of Freedom of Expression?* .....55

**Seyit ÇOŞKUN**

Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi

*Existentialism and Problem der Freiheit* .....80

**Ahmet EYİM**

Soyut Gönderme Problemi

*The Problem Of Abstract Reference* .....106

**Vedat ÇELEBİ**

Zihinsel Süreçlerin Fiziksel Olarak Açıklanması Problemi ve Fizikalizm

Eleştirisi

*The Problem of Explaining Mental Processes Physically and Criticism of Physicalism*.....127

**Ahmet Erhan ŞEKERCİ**

İdealist Bir İmmateryalist: George Berkeley

*An Idealist Immaterialist: George Berkeley*.....153

**Zübeyir OVACIK**

Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te

Felsefi Antropoloji

*The Anthro as being which has meaning beyond Nature and Consciousness: Philosophical Anthropology with Aliya Izzetbegovic* .....186

**Rıza BAKIŞ**

Karl R. Popper'da Norm ve Kaynağı Meselesi

*The Issue of Norm and It's Source in Karl R. Popper*.....218

**Ferhat YÖNEY**

Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi

*Fact-Value Distinction Problem in Ethics and its Interpretation with regards to Moral Realism* .....241

## Bilginin Renkleri

Ahmet İNAM\*

Şöyle bir derdim var yıllardan beri. Bize sürekli bilgi yığıyorlar. İsterseniz ona enformasyon(malumat) diyelim. Ve enformasyonla bizi “en-forme” etmeye çalışıyorlar, bize form vermeye çalışıyorlar. Biz de o form içerisinde dünyayı tanımaya çalışıyoruz. Bana şu soru yalnızca bir ahlak sorusu gibi gelmiyor, bir varoluş sorusu belki de, insanın bu gezegendeki varlığı için: Bilgimle ben nasıl yaşayacağım?

Çağımız insanı sürekli olarak kendini malumata açık tutacak bir tavır içinde: “Şu filmi gördün mü? Bu kitabı okudun mu? Şundan haberin var mı?” Böylesi uçta bir takım malumatı (enformasyon) edinerek herhalde toplum içinde konumumuzu yükseltmek istiyoruz. O malumatı bir takım belgelere ve diplomalara çevirmek istiyoruz. O malumatla para kazanmak istiyoruz. O malumatla C.V. mize yazdıracağımız bir “kazanım” elde etmek istiyoruz.

Bilgi hayatımızda nasıl bir yer tutuyor? Bu soruyla ilgili ilginç bir paradoksal görünüm de söz konusu: Bilgi çağında yaşadığımız söyleniyor. ”Bu nasıl bir bilgidir” diye sorup biraz deşeleysin anlıyorsunuz ki meğer o “bilgi” dediğimiz şey, Platon’un “epistêmê”sinden farklı, hesabını veremediğimiz, dayanaklarını gösteremediğimiz enformasyonmuş. “Allah Allah bilgi çağında yaşıyoruz, nasıl bilgi ki bu, okuyorsun okuyorsun da daha aptal oluyorsun ya da okuyorsun okuyorsun, bilgilendikçe, o bilgiyle ulaşmayı düşündüğün hedefe bir türlü varamıyorsun.

Acaba yanlış mı okuyoruz, yanlış mı bilgi ediniyoruz, bilgi nasıl edinilmeli, bilgiyi nasıl yaşamalı, bilgi hayatımızın neresinde duruyor, ne işe yarar? Bana çok anlamlı geliyor bu sorular, bilmem size de anlamlı geliyor mu?

\* Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Emekli Öğretim Üyesi, Prof. Dr.

Çünkü sanatı, bilimi, felsefeyi, dini, ideolojileri kafamızda bir yerlere koyuyoruz, onlar bizde bir takım malumatlarla yaşıyor. Bu temel soru etrafında biraz düşünmeye başladığım zaman başka hayretimi çeken başka sorunlar da oldu. Mesela Aristoteles *Metafizik*'inde üç ayrı bilgidен söz eder: *Epistêmê Theoretikê Epistêmê poiêtikê, epistêmê praktikê* vardır. Neden üç ayrı bilgi var, neden bunların her biri tek bilgi değil de üç ayrı bilgidir?

Bu sorular hep kafamın içerisinde dönüyor hâlâ çözüm bulmuş değilim, bu çalışmamda bu sorularla ilgili şimdilik gördüklerimi, anlamaya çalıştıklarımı ve kafamda taslak olarak oluşmuş resmi sizlere sunmaya çalışıp, sizin tartışmanıza, görüşünüze, gücümün yettiği kadar açmaya çalışacağım.

Aristoteles'in üçlü ayrımı hep benim ilgimi çekmiştir, çünkü o üçlü ayrımın her alanında bir ölçüde çalıştım ve uzun yıllar da öğretmenlik yaptım. *Epistêmê theoretikê* ile teorik bilimle değişik düzeylerde uğraşma imkânım oldu. Pratik bilgi alanı ise, şimdi anladığımız anlamda anlaşılıyordu o zamanlar. Birlikte yaşama bilgisi diyebiliriz ona, Eski Yunan'daki anlamıyla *koinos*'un bilgisidir. *Epistêmê poiêtikê* ise bir meydana getirme, bir üretim bilgisidir. Örneğin, resim yapmak, şiir yazmak, bir aygıt yapmak...Bir anlamıyla yaratıcılık bilgisidir bu. Bu konularda ezbere bilgiler yetmiyor. Örneğin, ahlaklı olmak konusunda babam o kadar nutuk atıyor, bizim caminin imamı nutuk atıyor, pazar günü gittiğim kilisenin papazı nutuk atıyor, bir sürü kitapta okuyorum bu bilgileri. Söylediklerini körü körüne yerine getirmekle ahlaklı olamıyorum. Olmuyor işte. Bir insana bakıyorsunuz -ben akademik hayatta çok görüyorum- çok iyi bir fizikçi ama insan olarak eşeğin biri. Demek ki belli bir alanda bir takım bilgiler elde etmekle bir başka tarafınızdaki eksik ve özürleri gideremiyorsunuz. Örneğin, sürekli matematik çalışmakla bizim kültürün deyimiyle insan-ı kâmil olamıyorsunuz, hödüğün biri olarak kalabiliyorsunuz. Hatta bizim felsefede bir sürü hıyar felsefeci var –kendimi de dâhil ederek-Demek ki felsefe okumakla da olmuyor. Demek ki felsefeyi başka türlü mü okuyoruz, çok mu profesyonelce yapıyoruz işimizi? Ya da çok mu teğet geçiyoruz kimi konuları? Acaba yaşamıyor muyuz derinden? Bir yerlerimize değmiyor mu bu sorular? Peki, bir bilginin bir yerlerimize değmesi ne demektir?

Mesela gerçekten teorik bilgi sahibi olmak ne demektir? Teori sahibi bir insan, bir muhterem teorisyen neye benzer acaba? Muhterem bir pratik bilgi sahibi, birlikte yaşama sorunlarını çözebilmiş, insanlarla geçinebilen ya da geçinmeyi bilebilen biri midir? Ahlaklı olabilen insan, sözünü tutabilen, yalan söylemeyen insan, acaba hangi bilgileri edindiği için böyle olmuştur? Ahlaklı olmanın bilgisi nasıl edinilebilir? Acaba uygulamayla edinme arasında da bir ilişki mi var? Bilgi nedir Allah aşkına? Şimdi bunları sordukça soru oraya geliyor: Neye bilgi diyeceğiz? Bütün bu sorulara tam yanıt bulduğumu sandığım zaman, içimden bir ses “öyle değil” deyince, bütün bulduğumu sandığım yanıtlar tuzla buz oluyor. Şimdilik, sağlam bir yere oturtma imkânı zor gibi gözüktü de şöyle bir taslak düşüncem var: Bir defa Aristoteles üçe bölüyordu, bilgi alanını. Kant’da da aşağı yukarı buna paralel ayırım var: Yargı gücü, Pratik akıl, Teorik akıl. Sanat bir yanda, ahlak bir yanda, teorik bilgi bir yanda duruyor. Öyle olsa da, *Yargı Gücünün Eleştirisi*’ni okuduğunuz zaman Kant’ın zaman zaman ahlakın, estetiğin temeli olabileceği konusunda imâları olduğunu görürsünüz. Yine de bunların temel olarak bu üçlü ayırımın sınırlarını bulanıklaştıracak görüşler olmadığını söyleyebiliriz. Bilgi kuramı tarihine kabaca baktığımızda, bana sanki o üç bilgi alanı, insanın bilgi ile etkinliklerini anlamaya yetmiyor gibi geldi. Bunlara bir üç bilgi alanı daha eklemek gereği duydum.

Olağan ki bu noktada istediğiniz kadar bilgi çeşidi, farklı bilgi alanı koyabilirsiniz daha önce kabul edilmişlerin yanına. Sayılarını azaltabilir ya da çoğaltabilirsiniz. “Tek bir bilgi vardır, çeşitleri yoktur” diyebilirsiniz. Elbette bu, bilgi üstüne düşünen insanın kaygıları ve dünyaya nasıl baktığıyla ilgili. Hayata verdiğiniz anlamla, insan anlayışıyla, dünya anlayışıyla ilgili olarak sizin de felsefede çizdiğiniz resimler, sunmaya çalıştığınız görüşler ona göre değişiyor.

Şimdi, bana göre, göz önüne alınmayan temel bilgi alanları var. Belki bunların hepsinin de ontolojik karşılıkları olduğunu düşünüyorum. Benim ardında olduğum epistemoloji, ontolojik ön kabullerden soyutlanmış değil. Ama bunları bulmakta zorlansam da size sunacağım modelde altı ayrı temel bilgi dalını isimlendirebilirim.

Elbette bir teorik bilgi alanı vardır, belki bunun ontolojik karşılığı olarak belki bir anlamda Popper'in 3. dünyasını ya da Platon'un idealarını gösterebiliriz. Herakleitos'un *Logos*'unu da böyle bir temel olarak görebiliriz. Teorik bilgi açıklayan, elbette bir anlamda anlayan da bir bilgidir. Neden sonuç ilişkisini araştıran, bulan, sorgulayan, matematik yapan, sosyoloji, psikoloji, felsefe yapan bilgi alanıdır. Empirik alanda, deneylere ve o deneylerin sonuçlarına ilişkin yaptığınız çalışmaların düşünsel temellerini kapsayan bilgi alanıdır. Dilimizde bu bilgiye *Düşün Bilgisi* diyebiliriz. Çağımızda bu *düşün bilgisi*, son birkaç yüzyıldaki gelişmelerle kıyaslandığında, herhalde o eski şiddetini kaybetmiştir. Çünkü şimdilerde bilimde yapılan araştırmalar çoğu zaman modellemeler şeklinde oluyor, bu çalışmalarda uygulama kaygısı ağır basıyor. Uygulamalı kaygıların çok fazla olduğu bir *düşün bilgisi* anlayışı var. O Platon zamanında doruğuna varmış, *theoria*, çok uzaktan seyir, temâşa, gördüğünüz varlıkları derinlemesine görebilme kaygısı, çağımız bilimcilerinin temel bir kaygısı olarak görünmüyor. Yirminci yüzyılda, örneğin Husserl tarafından özleri görmek (*Wesensschau*) anlamında yeniden gündeme getirilmiş, olsa da çağımızda teorik kaygının giderek azaldığını söyleyebiliriz. *Düşün bilgisinin* uygulamada ve sonuç elde etmede etkin bir işlerliği yoksa çok önemsenmediği gibi bir endişem var, bilmem bu endişem yerinde midir? Ama böyle bir sezgim olduğumu söylemeliyim.

İkinci olarak, ayrı bir bilgi alanını Türkçeye *Biraradalık Bilgisi* diye çevirebileceğimiz birlikte yaşama bilgisi alanında buluyoruz. Aristoteles'in *epistêmê praktikê* dediği bu bilgi ahlak alanını ilgilendiriyor. *Biraradalık Bilgisi* maalesef teorik olarak elde edilmiyor. Örneğin, bir takım uzmanlar, karı-kocaları alıp 'bakın böyle kavga etmeyeceksiniz, çoluk çocuğunuz var, boşanmayın, problem çıkartmayın' dese de, ya da "On Derste Mutlu Olma" kitapları okusanız da, bunları düşünsel düzeyde bilerek sonuç alamıyorsunuz. "Pratik" bilgi ayrı bir şeydir. Düşünsel alanda kalarak başaramıyorsunuz. İsteddiğiniz kadar düşünsel içeriğini bilin, ki en çok bilen de psikologlardır, sosyal hizmet uzmanlarıdır, eğitimcilerdir, onlar arasında da çok başarısız ve mutsuz insanları gördükçe insan şaşıyor, "ya demek bu *Biraradalık Bilgisi* ayrı bir şey, nasıl elde ediliyor bilmiyorum" sözünü ağzından düşürmüyor. Yoksa bir takım gizli kitapları mı var, bu bilginin?



Hapları mı var? Nasıl elde edilir? Nasıl elde edilmeli? Ama salt kitap okuyarak olmuyor, çalışmıyor bir şeyler. Demek ki başka bir şey var ortada diye düşünüyorum. Onun için bu bilgiyi *düşün bilgisinden* ayırma gereğini duyuyorum. Çağımız insanı kitap okuyarak her şeyi çözeceğini sanıyor. “Dünyanın bütün kitaplarını” okusak da “nasıl yaşayacağım?” “Diğer insanlarla birlikte nasıl yaşayacağız ?” sorularının yanıtları kolay bulunabilir yanıtlar değil.

*Epistêmê Poiêtikê* bilgisi, üçüncü bilgi alanını oluşturuyor. Türkçeye *Oluşturma Bilgisi* olarak çevirebiliriz. Teknolojinin oldukça ilerlediği çağımızda zaten en öne çıkarılan bir bilgi türüdür. Bir şey üretme, daha önce ortaya atılmamış bir şeyi ortaya atma, meydana getirme bilgisidir. Bu bilgi, bir aygıt yapma bilgisi anlamına gelebiliyor. Çözüm bekleyen toplumsal, siyasal yönetsel sorunlara çözüm bulma bilgisini de, *tekhne* olarak bu bilgi alanına katabiliriz. *Tekhne*'yi geniş olarak yorumladığımızda, içine toplum yönetimi de girebiliyor. Bu yoruma göre toplum yönetimi hem *Epistêmê Praktikê*'yi hem de *Epistêmê Poiêtikê*'yi gerektiriyor. Çünkü “teknik” problemler var bu konuda çözmemiz gereken. *Epistêmê Poiêtikê*'yi başka ne gibi adlarla adlandırabiliriz? Belki, çözüm bilgisi, sorunların üstesinden gelme bilgisi, üretim bilgisi... Bu bilginin, son 20-30 yıldır “İşletme Bilimi” içinde çok ilginç bir şekilde yer aldığını görüyoruz. Dünyaya egemen olan bu düzenin istediği insan tipinin yetiştirilmesinde bu bilgi çok işe yarıyor. (Tuhaf bir ironi var burada: *Epistêmê Poiêtikê* şiir bilgisi anlamını da geliyordu!) Örneğin, “lider tipi” oluşturulup, buna uygun insan yetiştirilmeye çalışılıyor. Bu insan da neyi nerde pazarlayacağını ne kadar kâr edeceğini nasıl satacağını “bilen” insandır. İşte bu insanlar hem *praktikê* bilgisine sahip hem *poiêtikê*. Kant ahlakının o temel kuralına aykırı olarak insanları kullanma bilgisini de bunun içine katabiliriz.

Bu üç temel bilgiyle yaşadığımız dünyanın sorunlarının anlaşılmasını düşündüğüm için başka bilgilerin de olması gerektiği sonucuna vardım.

Elbette bunlar değişik okumalardan çıktı. Örneğin bir tanesi *soma estetik* okumalarımın. Ben özellikle Husserl'gil bir fenomenolojiyle yetişen birisi olduğum için, bu okul içinde benim açımdan çarpıcı görüşleri

olan Maurice Merleau-Ponty etkisinde epey kalmışım, hâlâ da öyleyimdir. Bedenin çok önemli olduğunu doğu hikmetinin de bizdeki hikmetin de ( Burada “hikmet” sözcüğünü, bilgelik, Eski Yunancadaki *sofia* anlamında kullanıyorum.) dile getirdiğini unutmayalım. İşte benim dördüncü temel bilgi alanı olarak vurgulayacağım alan Türkçede *Beden Bilgisi* diyebileceğim alandır. Bedenimizi duyumsama, bedenimizle yaşama bilgisi bütün çağlar boyunca önemli olduğu gibi özellikle çağımızda giderek Anglo-Amerikan kültür içinde giderek önem kazanıyor. Bu bilgiye *Epistêmê Sômatikê* diyebiliriz. (Eski Yunanlı böyle demiyordu!) Doğuda zaten bu bilgi türü gelişmişti..(Yoga teknikleri gibi...), Bedenin duyularının geliştirilmesi, ondan gelen iletilerin anlaşılması ve beden zihin ilişkisini bütünlüğüyle fark ederek duyarlılığımızın geliştirilmesi anlamında bir bilme biçiminin olduğunu düşünüyorum. Bu bilme biçimi kesinlikle teorik olmaz. Teorik olarak bedenden öğrendiğimiz teorik bilgidir, beden bilgisi değil! Bütün bu teorik beden okumaları, *düşün bilgisi*yle gerçekleştirilen yaklaşımlar, teorik bilgi tavrıyla yapılırsa bu değişik bilgi alanında yaya kalma durumu söz konusu olur diye düşünüyorum.

Şöyle bir inanca sahibim: Her bilgi alanının gerektirdiği ayrı bir tavır var. Örneğin teorik tavır diye bir tavır var. Belki abartılı bulabilirsiniz ama uzun yıllar fizik ve matematik öğretmenliği yaptım hâlâ da teknik anlamda mantık dersleri veriyorum. Şunu gözledim: Diyelim, bir fizikçi (bu örneği felsefeci, sosyal bilimci için de genişletebiliriz!) fizikle ilgili malumatı edinebiliyor, hele zeki biriyse. Üstelik bir de o birlikte yaşamak bilgisi, *biraradalık bilgisi* de gelişmişse ilişkiler kurmak çok kolay oluyor onun için! Akademik hayatta böyle ilişkilerle bilgi sorununu çözmüş insanlar var! Ve o bilgiler edinmiş insanın yapması gereken nedir? Düşünüyor ve yapıyor! Bilgiyi taşıma ve o taşımanın sonucunda göstermeniz gereken *performansı*, ya da, o bilginin gerçekleştirilmesini başarıyor, icrasını yerine getiriyor. Örneğin, ne yapıyor fizik öğretmeni olarak? Problemler çözüyor tahtada, fizik kitabı yazıyor, tez yazıyor, kendisine belletilen araştırmaları gerçekleştiriyor. Edindiği malumatla o malumatın gerekleri arasındaki bağı kurduğu zaman, laboratuvar sınavlarına, sözlü sınavlara girdiği zaman gereğini yapıyor ve biz de ne diyoruz onun için? “Bu arkadaş fizik biliyor! Bütün sınavlardan geçti, doktora derecesi aldı, fizik

dersi verebilir.” Bana öyle geliyor ki, bu bilmeyele teorik tavır arasında bir farklılık var, yani *tavırsız bilme* ile *tavırlı bilme* arasında fark var. Tavırlı bilme(uygun tavır içinde olarak bilme!) ve *beceriyle bilme* (Bilmenin gereğini yapabilme, gereken performansı, uygulamayı gösterebilme!) bir de üçüncü bir kavramım daha var o da *yapmacık bilme* diye üç ayrı şey olduğunu düşünüyorum. Bu kavramı 1986 yılında Viyana’da bir toplantıda geliştirdim. Bir Alman asistan vardı, felsefede doktorasını yapıyormuş. “Felsefeyi seviyor musun?” diye sorduğumda, akademik hayatta sevginin değil “kurnazlığın” önemli olduğunu, bir felsefe namusu taşıdığı için itiraf ediverdi! “Uyanık bir adam” akademik hayatı yürütebilir. “Uyanık bir adam” biliyormuş rolü yapabilir! Abartılı bir ifade ile söylersem, bir insan matematikten *pek anlamadan*, matematik profesörü olur gibi geliyor bana. Bu ne demek? Anlamamak ne demek? Edindiği malumatla, psikoloji açısından malumata sahip olanlar nasıl davranıyorlarsa öyle davranabilen biri bu davranışıyla bildiğini gösterebilir mi bize? “Biliyor muyum?” diye sorabilir kendine. Yanıtı şöyle olabilir: “Biliyorum işte, daha ne istiyorsunuz? Makale yaz dediniz, yazdım. Şu deneyi yap, dediniz, yaptım.” Oysa adamın o bilgi alanında yapıp ettikleri o adamı hiç *dönüştürmemiş* olabilir! Bu söylediklerimin anlaşılması, belki Heidegger tavrını anlayabilecek bir tavırla okumayı gerektirebilir! Onun bir kavramı var: *Stimmung!* “Ayar”, “uyum” “akort” diye çevirebiliriz, bir anlamıyla. Bileceğimiz bilmekte olduğumuz şeyle kendimiz arasındaki ilişki öyle bir ilişkidir ki o bilmeye çalıştığımız şeyi ancak *dönüşerek* bilebiliriz! Öyle problemler vardır ki matematikte, o probleme uygun bir tavır içerisine giremediğiniz zaman onu temelinden anlayamazsınız. Ama anlıyor taklidi yapabilirsiniz! Bilginin böyle bir özelliği vardır. Biliyor taklidi yapılabilir ki bunu da zaten robotlarda görüyorsunuz. Öyle matematik öğrencileri gördüm ki hatta felsefe öğrencilerimiz de öyledir, yıllarca gelir gider kendi bölümüne, der ki, “asistan olduk, daha ne olacağız, zeki bir adamız, bir kaç dil de biliyoruz, hocayı da ayarladık, tez nasıl yazılır onu da biliyoruz. Şimdi tezimizi yazalım, sonra mantıcıya gider yemeğimizi yer tenisimizi de oynarız. İşte felsefe de nedir ki, ekmek param. Daha ne isteniyor bizden, tavır mavır ne oluyormuş?”

Böyle olduğu zaman *dönüşme* olmuyor. *Tavırla uyum halinde olması gereken beceri, marifet* gelişmiyor. Sizin bilgi ile olan ilişkinizde yaratıcılık yer almıyor, farklı şeyler görme, farklı açılardan bakma imkânınız olmuyor. Sadece o malumatın gerektirdiği davranışı körü körüne gerçekleştirerek *malumatla davranış arasında mekanik bir ilişki* kuruyorsunuz, sadece sizden beklenenleri yerine getiriyorsunuz. Örneğin, A tipi dergilerde nasıl makale yazılır, yolunu yordamını öğreniyorsunuz! “Tamam, yazarım, öğrendim”, diyorsunuz. Şimdi o makale yazıldığı zaman, sizin felsefeyi ya da fiziği öğrendiğiniz anlamına gelmiyor. Çünkü öğrenmek hem *o bilgi, o malumat üzerinde dans edebilmeyi* gerektiriyor: O malumatın alternatiflerini görebilmek, o malumat üzerinde yeni kavramlar oluşturabilmek, o malumata analitikçilerin sevdiği bir dille karşı çıkabilmek, aykırı örnekler bulabilmek, onlarla oyun oynayabilmek ve onları içselleştirmek, onlarla yaşayabilmeyi bir yaşam biçimi haline getirebilmek gerekiyor! Çünkü insanlarla bilgi arasındaki ilişki, örneğin Eski Yunan’da böyle idi, felsefe bir yaşam biçimi idi. İnsanlar onu yaşıyorlardı, Şimdiki gibi 45-50 dakikalık zamanda, sınıflar içinde, şu kadar kredilik dersleri alıp ya da verip “sana ne ben nasıl biliyorsam biliyorum” demek değildi. Şimdikilere kıyasla onların bilgisi belki teorik bilgi bile değildi ama onlar teorik bilgiye sahip olan insanın tavrı içerisinde o bilgi ile uğraşmak, boğuşmaktan kaynaklanan bir *dönüşümü* yaşıyorlardı. Bilgi ile yaşayan bir insanda değişim, bir dönüşüm olması gerektiğini düşünüyorum. Örneğin, adam yıllarca matematik okumuş, hiç değişmemiş, o matematik, onun üzerinde bir yama gibi duruyor ve akıp gidiyor. Bu bilgilerin hepsinin kendilerine göre tavırları var o tavır içerisinde geliştirebileceğimiz beceri ile yaşanıyor bilgiler! Beceri dediğim bilgiyi kendimize göre (*özerklik* o işte!) dönüştürme. Bilginin altında ezilmiyorsunuz, kürsüye kitaplarını yığmış ve onlar arasında bunalan birisi değilsiniz. Örneğin, Kant’ı iki felsefeci anlatabilir ama öğrenciler birinden dinlemeyi isteyebilir. Belki aynı şeyleri anlatacaklar ama tercih edilen hocanın Kant’la ilişkisi ve Kant’ı yoğurduğu, Kant bilgisine karşı tavrı, bu bilgiyle uyum içinde gerçekleştirilmiş olabilir! Sadece teorik bilgi düzeyinde değil, belki onu pratik bilgi ile, birlikte yaşam bilgisine, *biraradalık bilgisine, poetik bilgiye*, üretim bilgisine dönüştürmüş olabilir. Kant’ı yorumlamış, Kant’a değişik anlamlar vermiş,

Kant tzerinde belki kafasında dūşünce deneyimleri yapmış. Ve dolayısıyla, Kant'ı artık Kant'a giriş kitaplarının o dar kalıpları dışına ıkabilip, yorumlayabilecek duruma gelmiş yapabilir. Bir insan olarak ondan Kant'ı dinlemek ayrı bir Őey.

Bir beden bilgisinin yanında iki bilgi daha söyleyeceğim demiştim. Bir tanesi kendimizle yaşama bilgimiz. Bunun Őimdiye dek sözünü ettiğim bilgilerden çok ayrı bir bilgi olduğunu dūřunuyorum. Eski Yunan-cada bir karşılığını bulmak gerekiyorsa buna *Epistēmē autognōstikē* diyebiliriz!(Elbette Eski Yunanlılar bu anlamda kullanmamıştır bu kavramı!) Kendimizle yaşayabilme bilgisi, kısaca Türkçede *Kendilik Bilgisi* dediğimiz zaman Őunu anlıyorum: Beni oluşturan bileşenleri bedenimi, duygularımı, dūřuncelerimi ve çevremi (hem kendim ve dışımdaki çevrem hakkındaki duygu ve dūřuncelerimde oluşan içimdeki hem dışımdaki çevremi!) birarada yaşamayı "başarma" bilgisi!

Bu bileşenler arasındaki ahengi ve çatışmaları duyumsayıp, bunlara duyarlı kalarak, onları, diğer bilgileri sağlıklı biçimde kullanabilecek Őekilde yönetebilmek bilgisi. Bu kendimizle yaşayabilme bilgisini elde edemediğimiz zaman, inanılmaz kompleksler, uykusuzluklar, iç sıkıntısı, dūřünce ve duygularımızın işleyişini ağır biçimde bozacak sürekli huzursuzluklar yaşanabilir. Diyebilirsiniz ki, örneğin sanatçılar öyledir, sanatçılar sürekli kendileri ile çatışırlar. Ama burada sanatın çatışmasındaki çatışmadan söz edilmiyor. Sanatçının içindeki çatışma, kendimizle yaşama bilgisinin atışması değil. O atışmanın alışlagelmiş dünyaya bakış ve dünyayı algılayıştan farklı çıkış noktaları sezmele ilgili bir çatışma olduğunu dūřunuyorum. Yoksa kendimizle yaşama bilgisi içerisinde çatışmalar yaşadığımızda hiçbir Őey retemeyiz. Sıradan hayat, çođu sanatçılar için acılar, çatışmalar içindedir ama nasıl oluyor da, o, acılar içerisindeki insan, o acıların resmini yapabiliyor veya Őiirini yazabiliyor? Demek ki, orada sanki bir *disharmoni* var gibi gördüğümüz durumlarda bir alttan alta harmoni, bir ahenk olması lazım ki öyle bir çatışmanın ürününü sanatçı ortaya koyabilsin. İşte bu bilgiye kendimizle yaşama bilgisi, *kendilik bilgisi* diyorum, bu bilgi de elbette beceri isteyen bir bilgidir. Psikolođun, psikiyatrin divanında yatan bir sürü insanın; bir sürü sığ, kaba, hayatı anlamaktan yoksun insanın çektiği acıların bu bilginin eksikliği ilgili olduğunu söyleyebiliriz.(Divanda yatan insanlara kaba ve sığ dediğim sanılmasın !)

Bu bilgi alanının sömürtüye çok uygun olduğunu söylemek gerekir! (Kendinizle birlikte nasıl yaşarsınız teknikleri, Budist, yoga, meditasyonları, NLP'ler, bize iç huzuru sağlamak için teknikler...). Ama o teknikler, kendinle yaşama bilgisi, *kendilik bilgisi* tavrı ile geliştirilemediği zaman, bu bilgi sizde bir yama olarak kalır, sonuç alamadan geçer gidersiniz.

Son olarak, çok önemli bir bilgi alanı olarak gördüğüm alandan, *noetik* bilgi diyebileceğim bir alandan söz edeyim. Buna Eski Yunancada, onların kullanmadığı anlamda *Epistêmê Noetikê*, Türkçede *anlam bilgisi* diyebiliriz. Bu bilgi, anlam verme, değerlendirme, takdir edebilme marifeti, bilgisidir. İnsanların hayatlarındaki problemlerinin çoğunun, hayata verdiğimiz anlamlarla ilgili olduğu, *noetik* hastalıklar yaşadığımızı yıllardır savunmaktayım. Hatta onunla ilgili bir sözcük de uydurmuştum *noeziyatri* diye. *Noeziyatri*, anlam sağlığı, *anlam bilgisinin* işlediği önemli bir alandır. *Anlam Bilgisi* özel bir bilgidir, her bilgi alanında olduğu gibi belli bir tavır ve beceri uyumu ile yaşanabilir. Bu bilgi, örneğin, sanat alanında çok önemli. Bir sanatçının *noetik çerçevesi*, ona giydirilmeye, dayatılmaya çalışılan anlamlara isyan eden, farklı anlamlar arayan, size dayatılan malumatı kabul etmeyen, ona isyan eden, malumatı başka türlü yoğurmaya götüren bir direnç kaynağıdır... Ben *noetik* bilginin hakikati arayan insanının diğer bilgilerinin yönlendirilmesinde de etkili olduğunu düşünüyorum. Bu bilgi, bilimcilerin, sanatçıların, düşünürlerin *baş bilgisidir* diyebiliriz. Gerçekten bu hayata anlam verebilme becerisidir. Büyük romancılar, şairler, ressamalar, senaristler hayatın her alanında, hayata başka türlü bakabildiği ve bizim göremediğimiz bir çok şeyi gördüğü için *noetik* bilgi ustalarıdır diyebiliriz. Aslında her şey gözümüzün önündedir ya, *noetik körlük* bizi dar anlamlar, anlam dehlizleri içerisine kapattığı için, anlam cenderelerine sıkışıyor, onlardan çıkamayıp, her şeyi hep bize öğretildiği şekilde görmeye tutsak oluyoruz. Farklı bakış açılarından, tavrılardan beslenen yeni bilgiler üretemiyoruz.

İşte bu altı ayrı anlam, tavır, tutum ve beceri ile yaşanabildiğinde elbette hayatımız sorunsuz olmayacaktır. Ama sorularımızın *noetik* bir yorumla daha anlamlı olacağını, dünyanın problemleri ile birlikte daha yaşanır bir dünya olacağını düşünüyorum.

Bilginin farklı boyutlarını, değişik renklerini de anlayarak bilgimize katalım.

## Öz

### Bilginin Renkleri

Bu makalenin temel sorunu etik-epistemolojik olarak nitelendirilebilir: Bilgimizle birlikte nasıl yaşayacağız? Bu sorun şaşkıncı biçimde paradoksaldır: Cevabı bilmek bilgiyi gerektirmektedir. Fakat bu cevap, ne çeşit bir bilgi olabilir? Bu çalışmada Anglo-Amerikan epistemolojisinden aldığımız görüşle çeşitli bilgi türlerinin bulunduğunu, sözgelimi bir şey yapmayı bilme, birini şahıs olarak bilme, bir mekânı ya da şehri bilme ve sözde önermesel bilgi, ileri süreceğim. Aristotelesçi üçlü bilgi sınıflandırmasından başlayarak üç çeşit bilgiyi daha göz önünde bulunduruyoruz. Tüm bu bilgi türleri bilginin renklerini oluşturuyor. Bilginin renklerinin yardımıyla hayat ve bilgi arasındaki ilişkiye dair zor soruları çözümleninin mümkün olabileceğini düşünüyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Etik, epistemoloji, bilginin çeşitleri, yaşam ve bilgi arasındaki ilişki, epistemolojik tutum.

## Abstract

### The Motley of Knowledge

The basic question of this paper can be considered as *ethico-epistemological*: how should we live with our knowledge? This question is amazingly paradoxical: to know the answer requires knowledge. But what kind of knowledge might it be? In this study it is claimed that there are various kinds of knowledge apart from the received view in Anglo-American epistemology, e.g., knowing how to do something, knowing someone in person, knowing a place or city and the so called propositional knowledge. Starting from Aristotelian tripartite classification of knowledge three more kinds of knowledge have been taken into consideration. These kinds altogether are called *motley of knowledge*. With the help of the motley of knowledge, the possible answers of the enormously difficult question of the relation of life and knowledge have been attempted.

**Keywords:** Ethics, epistemology, kinds of knowledge, the relation between life and knowledge, epistemological attitude.

## Psikoloji Dünyasında Yeni Bir Yaklaşım: Hermeneutik

Arslan TOPAKKAYA\*  
Emel KARAKAYA\*\*

### Giriş

Günümüzde insanın belki de en önemli ihtiyaçlarından biridir “anlaşılma”. Genel hatlarıyla dünyanın içinde bulunduğu duruma bakacak olursak savaşlar, göçler, katliamlar, kısacası tam bir karmaşa ortamı karşımıza çıkar. Yirmibirinci yüzyılda, teknoloji ve iletişim çağında, eğitilmiş insan sayısının giderek arttığı, yaşam koşullarının iyileştiği bu yüzyılda, ne olmuştur da insanlık böyle sıkıntılar yaşamakta, böyle bir hayatı tercih etmekte ya da böyle bir hayatı katlanmak zorunda bırakılmaktadır?

Bu sorular her gün pek çok kişi tarafından sorulmaktadır. Ancak sorunun kökenine inildiğinde belki de karşımıza çıkacak, en derinlerde yatan cevap “anlaşılmamak”tır. Peki anlaşılmayı sağlayacak olan nedir? Makalemizde bu soruya konusu insan olan iki farklı alandan iki farklı ışık tutmaya, ışıkları bir araya getirip birbirlerine yansıyan yönlerine bakmaya, bu iki ışıktan farklı bir rengin yansımasını bulabilmek adına iki farklı alanı incelemeye çalışacağız: Felsefe ve psikoloji.

Psikoloji tarihine baktığımızda, felsefenin bir parçası olarak gelişen psikoloji, felsefeden kopmak ve kendi bağımsızlığını ilan etmek için dönemin varolan bilim anlayışını kabul etmek zorunda kalmıştır. Bunun sonucu olarak bilimin belirli kurallarını benimseyerek psikoloji yapması yani insanı ve onu meydana getiren sistemi incelemesi gerekmiştir.<sup>1</sup> Varolan bilim

\* Erciyes Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Prof. Dr.

\*\* Psikolog, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi

<sup>1</sup> Meltem Narter, “Psikoloji ve Sosyal Psikolojinin Bilimsel Geçmişi ve Bugünü”, *Psikolojide Yeni Tartışmalar* (iç.), Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 4-5; Nurten Gökalp, *Psikoloji Felsefesi*, Ebabel Yayınları, Ankara 2012, s. 1.



anlayışını benimsemiş olsa da, psikolojinin bir ontolojisinin de bulunması gerekmektedir. Psikolojinin ontolojisi Newton tarzı bir ontolojidir. Mekan ve zamanda şeyler ve olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi arar. Özellikle 1920'lerden sonra, deneyselliği ön plana çıkardığı yıllardan itibaren psikolojide hüküm süren ontoloji budur. Şeyler ve olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır ve bu ilişkiler evrenseldir. Bu ontoloji beraberinde bir bilgi edinme yolu, bir epistemoloji getirmektedir. Psikoloji için bu epistemoloji, pozitivism ve onun bilimsel bilgi anlayışı olmuştur.<sup>2</sup>

Psikoloji, bağımsız ve kuramsal bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışından bu yana eleştirilerle mücadele etmek durumunda kalmıştır. En etkili eleştirilerden biri de Immanuel Kant tarafından yapılmıştır. Kant, asıl anlamı ruh bilimi olan psikolojinin, fizik gibi deneysel bir disipline dönüştürülemeyeceğini; bu nedenle de doğabilimsel olamayacağını iddia etmiştir. Kant'a göre psikolojinin konusu, bunun yerine, ruhun betimlenmesi ile sınırlı tutulmalı ve ahlakî aktöre, yani kişinin iradî olarak ahlakî ilkelere göre hareket etme becerisine odaklanmalıydı.<sup>3</sup>

Kant'ın yorumunda sınırlayıcı bir anlayış göze çarpsa da haklılık payı olan noktalar da dikkate değerdir. Gerçekten de doğabilimsel yönelim o kadar fazladır ki, psikolojinin asıl incelemesi gereken konu geri planda kalmıştır. Ancak yaptığı bu tercihe rağmen, yapılan binlerce çalışmayla, üretilen fikirlerle alanın gittikçe genişlediğini, kendini geliştirdiğini görmekteyiz. Geçen yüzyıla göre bugün insan hakkında çok daha fazla bilgiye sahibiz. Ancak hâlâ çözüm getiremediğimiz ya da psikolojik açıklamaları varolmasına rağmen uygulamaya yansımaya çok sayıda konu var. Bu durum bize psikolojinin artık bazı sınırları aşması gerektiğini göstermektedir. Bunların en önemlisi de yöntemsel sınırlılıkları aşmaktır. Doğa bilimlerinin yöntemlerinin dışına çıkarak yöntem kullanımı, psikolojide bilimselliğin dışında kalmak kaygıları oluşturuyor olabilir. Ancak bu şekilde bilimsel yöneme odaklı bir çalışma şekli de anlamayı sınırlandırmaktadır. İnsanın öznel bir varlık olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Çalışma

2 Sibel A. Arkonaç, "Psikolojide İnsan Modelleri ve Ontoloji Sorunu", *Psikolojide Yeni Tartışmalar* (iç.), Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 39.

3 Thomas Teo, "Eleştirel Psikolojide Felsefi Meseleler", *Eleştirel Psikoloji* (iç.), (Çev: Güneş Kayacı Sevinç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 73-74.

alanımız insansa eğer, başlangıç noktamız “anlama” olmalıdır. Anlamadan yardım etmek ya da anlamadan uygulamaya geçmek mümkün olmadığı gibi, insan özneliği göz önünde bulundurulduğunda, anlama konusunu tek bir çerçeveye sığdırmak da mümkün değildir.

Günümüzde çeşitli sosyal psikoloji çalışmalarında ve eleştirel psikoloji alanında yöntemle ilgili katı görüşlerin yıkılmaya başladığını görürüz. Özellikle eleştirel psikoloji, yönetime bağlı bir psikoloji anlayışının yaratacağı sıkıntıları açık bir şekilde vurgulamaktadır. O halde artık ihtiyacımız olan, bilimsel yöntem tutsaklığından kurtulup, psikolojide yeni fikirlere yer açabilmektir. Bizim önerimiz, hermeneutik gibi anlamayı vurgulayan bir yaklaşımın artık psikoloji dünyasında yerini alması gerektiğidir.

Hermeneutik insanın kendine özgülüğünü dikkate alacak en uygun yaklaşımlardan biridir. Yorum ya da anlama pratiği üzerine sistematik bir düşünüm anlamına gelen hermeneutiğin Batı kültüründe uzun bir tarihi vardır.<sup>4</sup> İlk olarak Antik Yunan dünyasında, yorumlanmaya ihtiyaç duyulan şeylerin yorumu anlamında kullanılmış ve etimolojik karakteri de yine aynı dönemde oluşmuştur. Hermeneutik, Yunanca bir fiil olan ve genellikle “yorumlamak” olarak tercüme edilen “hermêneuein” den ve isim olarak da “yorum” anlamındaki “hermêneia” dan gelmektedir.<sup>5</sup> Sözcüğün kökeni Yunan Tanrısı Hermes’e de dayandırılmaktadır. Antik Yunan’da kanatlı Tanrı Hermes, tanrılarla insanlar arasındaki iletişimi sağlamakta, tanrılardan aldıkları bilgileri insanlara aktarmaktadır. Ancak bunları olduğu gibi değil, insanların anlayacağı şekilde iletip yorumlamaktadır.<sup>6</sup>

Antik Yunan’dan günümüze gelinceye kadar çok çeşitli şekillerde ele alınmış olan hermeneutiğin en önemli temsilcilerinden biri Hans-Georg Gadamer’dır. Gadamer, hermeneutiği ontolojik bir zemine yerleştirme ve evrenselleştirme yolundaki çabalarıyla, hermeneutiği farklı bir doğrultuya çekmiş ve bu konudaki eserleriyle yüzyılımız felsefesinde yoğun tartışmalara yol açmış, önemli etkiler meydana getirmiştir. Gadamer en önemli ve

4 Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 147.

5 Richard E. Palmer, *Hermeneutik*, (Çev: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2003, s. 39.

6 Emre Öztürk, “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, cilt: 1, sayı: 2, 2009, s. 148.

en çok etki yaratmış olan eseri *Hakikat ve Yöntem*'in yanı sıra, hermeneutiğin genel ve özel problemlerini betimlemeye ve ayrıca hermeneutiğin çağdaş felsefe akımları karşısındaki konumunu belirlemeye veya bu akımlarla hermeneutik arasında bağ kurmaya yönelik çok sayıda makale de ele almıştır.<sup>7</sup>

Hermeneutik, Gadamer'le birlikte farklı bir noktaya yönelmiştir. O, hermeneutiği ne sadece doğa bilimlerine alternatif bir yöntem ne de sadece bir metin yorumlama sanatı olarak görmüştür. Anlama ve yorumlama sadece bilimlerle değil, genel olarak insan deneyimiyle ilgilidir. Gadamer'in amacı insan bilimleri için bir metodoloji geliştirmek değildir. Onun için hermeneutik, bilimlerin metodu ya da belirli bir grubun ayırıcı özelliği olmaktan daha fazla bir şeydir. Buna göre hermeneutik, insan doğasının anlama kapasitesini, anlama içerisindeki konumunu açığa çıkarır. Anlam, sadece konuşma ve yazının değil, tüm insanî yaratımların içinde olduğundan, hermeneutiğin görevi bu anlamı yeniden okumaktır. Bu yaklaşım doğrultusunda Gadamer *Hakikat ve Yöntem*'i yazmaktaki amacının, belirli bir yöntemi tanımlamak değil, tümüyle farklı bir hakikat ve bilgi anlayışına ulaşmak olduğunu özellikle vurgular.<sup>8</sup> Ona göre anlama, verilmiş herhangi bir şeyin karşısında gösterilen öznel bir davranış değil, anlaşılacak şeyin varlığına ait olmak demektir. Anlamaya yönelik devamlı bir çaba olmadan gerçek bilgiye ulaşmak mümkün değildir.<sup>9</sup> Böylelikle Gadamer, Dilthey'in, hermeneutiği tin bilimlerinin bir yöntemi olarak gören anlayışını reddettiğini ortaya koymuş olur. O anlamayı, insanın dünyaya yönelik bütün edimleriyle ilişkilendirir. Gadamer hermeneutiği, tinsel bilimlerin sahip oldukları metodların ötesinde taşıdıkları gerçeklikler ile, bizim dünyaya ait tecrübelerimizi yakınlaştırma çabasındır.<sup>10</sup>

7 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998, s. 117.

8 Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task", *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007, s. 248; Ezgi Ece Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", *FLSF Dergisi*, sayı: 15, 2013, s.129.

9 Arslan Topakkaya, "Hans-Georg Gadamer'in Ardından", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 1/4, 2008, s. 7.

10 Arslan Topakkaya, "Felsefi Hermeneutik", *FLSF Dergisi*, sayı:4, 2007, s. 85.

Bu makalenin temel amacı hermeneutiğin psikoloji alanında kullanımının, alana ne yönde katkıları olacağını tartışmaktır. Makalenin amacı doğrultusunda öncelikle Gadamer hermeneutiğinin temel kavramları incelenecek, sonrasında bu kavramların psikoloji alanında kullanımları ele alınacaktır. Ancak Gadamer'in hermeneutik modeli çok geniş kapsamlı bir konu olduğundan, ele alacağımız konuları “önyargı ve gelenek”, “ufukların kaynaşması” ve “tarihsel olarak etkilenmiş bilinç” çerçevesinde sınırlandırmayı tercih ettik.

### 1. Önyargı ve gelenek

Önyargı kavramı, Gadamer'in hermeneutiğe yaptığı en önemli katkılardan biridir. Gadamer'e göre önyargılar bizim gelenekle olan bağımızı oluşturmaktadır. Bir gelenek içine doğmuşluğumuz ve bu nedenle önyargılara sahip oluşumuz, başka bir deyişle tarihselliğimiz, anlamamızı kısıtlayan bir koşul değil, tersine anlamının ilkesidir.<sup>11</sup> Aile, toplum, devlet gibi bizi geleneğe bağlayan ortak yaşam alanları içerisinde önyargılarımız oluşmuştur. Bu durumda *yargılarımızdan önce önyargılarımız vardır aslında*. Gelenek, bir çağa, bir topluma, bir kültüre ait tüm birikimin kuşaktan kuşağa aktarılma sürecidir ve insanın kendini içinde bulduğu, kendi varlığına dair ilk anlamının oluştuğu ortamdır. Eğer geleneğe dogmatik olmayan bir tutum ile yaklaşırsa, yaşamın pek çok yönünü belirleyen gerçeklik hakkındaki anlamaya yön verebilir. Gelenek değişmez bir ön koşul değildir. Önyargılar yoluyla anlama gerçekleştikçe geleneği oluşturur, onun evrimine katılırız.<sup>12</sup> Gelenek hâkim olduğumuz bir süreç değildir. O bize miras kalmıştır.<sup>13</sup>

Tarihsel süreç incelendiğinde önyargı kavramının Aydınlanma dönemine gelinceye kadar bugünküne benzer negatif çağrışımlar içermediği görülür. Gerçek anlamıyla önyargı, bir durumu belirleyen unsurların tamamı gözden geçirilmeden önce verilen yargı anlamına gelir. Buna göre ön-

11 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Translated by Weinsheimer), Yale University of London Press, s. 111.

12 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, (Translated by Joen Weinsheimer and Donald G. Marshall), Continuum Publications Company, New York 1994, s. 293.

13 Jürgen Habermas, “Gadamer'in Hakikat ve Yönteminin Eleştirisi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler (iç.)*, (Çev: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 227.

yargı kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez; hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşüncedir.<sup>14</sup>

Gadamer önyargıları “meşru-üretken önyargılar” ve “meşru olmayan-yanıltıcı önyargılar” olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımı yapabilmek, yanlış anlamlardan kaçınabilmek adına oldukça önemlidir. Yanıltıcı önyargılarımızdan kaçınabildiğimiz ve sorgulayıcı bir tutum benimseyebildiğimiz takdirde yorumlama etkinliğinin sonunda yeni anlamlara, yeni ve güvenilir bilgilere ulaşabiliriz. Gadamer’e göre, yanıltıcı önyargılardan kaçınabilirsek, sorgulayıcı ve eleştirel bir süreç sonunda ulaştığımız bilgiler aracılığıyla bir tarih bilincine sahip oluruz. Bu tarih bilinci, hem geçmişten devraldığımız hem de değiştirilmeye, yenilenmeye açık şekilde yarına aktardığımız bir bilinçtir, ancak anlama sürecinde doğruluk ölçütü olarak işleyen bir bilinç değildir. Böyle bir tarih bilincine ulaşan kişi, kendisini ve içinde yer aldığı geleneği refleksiyonla değerlendirir. Gadamer’e göre insan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlar. Bu bakımdan tarih bilinci kendini bilmenin de koşuludur. Tarih bilincine ulaşmak için meşru önyargılara ihtiyacımız vardır. Meşru önyargılar gelenekle olan bağımızı gösterir, anlama ve yorumlamada temel teşkil eder.<sup>15</sup>

Önyargı, psikoloji dünyasında da, özellikle sosyal psikoloji alt alanında, “tutumlar” başlığı altında uzun yıllardır incelenen, çok fazla deneysel çalışmanın da bulunduğu, psikoloji literatüründe önemli bir yere sahip konulardan biridir. Konuyu bu kadar önemli kılan belki de dünyanın geçirdiği değişim sürecidir. Savaşlar, ırkçı yaklaşımlar, katliamlar, Rönesans ve Reform hareketleriyle beraber ulusların parçalanması, farklı ulusların bir araya gelmesi, bu durumun bir sonucu olarak da toplum içerisinde meydana gelen çatışmalar, önyargıların incelenmesini daha da önemli hâle getirmiştir.

Psikolojide önyargı tanımlarına baktığımızda genellikle önyargının olumsuzluk içeren yönlerine vurgu yapılmış olsa da bu alanda çalışan pek çok önemli sosyal psikoloğun, kavramı daha objektif ve tüm yönlerini ele alacak şekilde incelediğini görürüz. Bu tanımları genel hatlarıyla toparla-

14 Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, (Çev: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 11.

15 Çelik, Ezgi Ece “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, *FLSF Dergisi*, sayı: 15, 2013. s. 132.

yacak olursak; günlük yaşamda önyargı, sıradan, iyi ya da kötü bir yargı içermeyen, kanıt ya da hiç değilse herhangi bir bilgi ya da deneyime dayanmayan her türlü “ön fikir” anlamında kullanılmaktadır.<sup>16</sup> Tanımda görüldüğü üzere önyargı, belli bir olumsuz noktada toplanmamış, “ön fikir” anlayışına odaklanılmıştır. Bu noktada Gadamer’in anlayışına benzer bir anlayış olduğu görülmektedir. Ancak Gadamer ve psikoloji noktasındaki temel ayrım Gadamer’in önyargıları, anlama hadisesinde zorunlu olarak görmesi ve tamamen olumlu bir işleve sahip olduklarını savunmasıdır.

Önyargıların nedenlerinin ne olduğuna yönelik çalışmalara baktığımızda temel nedenler, öğrenme, yaşantılar, saldırganlığın başkalarına yansıtılması, algılanan benzerlik miktarı ve kendini gerçekleştiren kehanet konuları etrafında toplanmıştır.<sup>17</sup> Biz burada Gadamer’in önyargı anlayışıyla bağlantı kurmak adına “kendini gerçekleştiren kehanet” konusunu inceleyeceğiz: Pek çok çalışma, insanların başka insanlara “beklentilerine uygun davranmalarını sağlayacak şekilde” davrandıklarına ilişkin kanıtlar ortaya koymaktadır. Bu temel beklenti etkisini, ilk olarak toplum bilimci Robert Merton (1948) ele almış ve bu sürece “kendini gerçekleştiren kehanet” adını vermiştir. Merton’a göre, belli bir duruma ilişkin tanımlamalar (kehanetler ya da beklentiler), bir süre sonra bu durumun ayrılmaz bir parçası haline gelirler ve bu durum da daha sonraki gelişmeleri etkiler. Kendini gerçekleştiren kehanet, başlangıçta, durumun yeni bir davranışa yol açan yanlış bir tanımlamasından ibaretken, sonunda, temelde yanlış olan bir durumu gerçeğe dönüştürür. Sonuç olarak kendini gerçekleştiren kehanetin, yaygın bir şekilde işleyen ve önyargıların kalıcı hale gelip yaygınlaşmasında oldukça etkili olan bir süreç olduğunu söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

Kendini gerçekleştiren kehanet’in her ne kadar olumsuz etkileri üzerinde durmuş olsak da, olumlu etkilerinin de olabileceği göz ardı edilmemelidir. “Olumsuz önyargılar nasıl ki olumsuz sonuçlar doğuruyorsa, olumlu

16 Melek Göregenli, “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (iç.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 22.

17 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Clifford T. Morgan, “Tutumlar ve Önyargı”, *Psikolojiye Giriş* (iç.), (Çev: Orhan Aydın), Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1999, s. 370.

18 Robert K. Merton, “The Self-Fulfilling Prophecy”, *Antioch Review*, 8, 1948, s. 194.

beklenti geliştirmek de olumlu sonuçlara ulaşmamızı sağlayabilir.”<sup>19</sup> Bu durumda bizim görüşümüz, psikolojide olumsuz önyargılara odaklanmak yerine, Gadamer’in görüşlerinden de faydalanarak, olumlu önyargıların olumlu sonuçlara yol açabileceği üzerine çalışmalar yaparak uygulama alanına katkıda bulunabiliriz. Örneğin çocuk eğitiminde çocuk üzerinde olumlu beklenti geliştirerek, bir anlamda olumlu önyargılar oluşturarak, olumlu davranışlar gelişmesine katkı sağlayabiliriz. Pek çok çocuk gelişimi kitabında çocuğun pozitif davranışlarını pekiştirmekten bahsedilir. Bu bağlamda çocuk henüz yapmıyor olsa bile, gelişmesini istediğimiz pozitif bir davranış konusunda çocuğun onu yapabileceğine dair olumlu bir önyargı oluşturduğumuzda, bu durum hem bizim çocuğa yaklaşımımızı olumlu etkileyecek hem de çocuğun isteğini ve çabasını arttıracaktır.

Psikolojide önyargılardan faydalanabileceğimiz diğer bir alan psikoterapilerdir. Pek çok psikoterapi türünde terapist, hastayı tanıma sürecinde, hastaya yönelik bir takım hipotezler oluşturur. İyi bir değerlendirme ve tedavi süreci sonunda terapist hipotezlerini doğrulamaya çalışır. Süreç içinde hipotezlerini değiştirir ya da yeniler. Bu hipotezler terapistte tedavi boyunca yol gösterir. Bunlar terapistin hasta hakkındaki “ön fikir”leridir aslında. Gadamer’in deyişiyle önyargı da diyebiliriz. Burada aslında Gadamer’in anlayışına benzer şekilde önyargılar olumlu olarak görülmektedir.

Görüldüğü gibi psikoloji dünyasında önyargıları Gadamer’in görüşlerinden yararlanarak inceleyebileceğimiz, uygulamaya katkı sağlayabilecek çeşitli konular bulunmaktadır. Konunun, özellikle alanda uzmanlaşmış psikologlar tarafından incelendiğinde, daha da genişletilebileceği, iki alan arasında daha sıkı bağlar kurulabileceği aşikârdır. Benzer şekilde Gadamer’in ufukların kaynaşması kavramını incelemeye çalışalım. Ufukların kaynaşması kavramını, psikolojide farklı görüşlerin sentezi olarak ele alabiliriz. Ancak bu bakış bizi, kavramı daha sınırlı çizgiler içerisinde değerlendirmeye yönlendirebilir. Bu nedenle daha orijinal bir yaklaşım elde edebilme ümidiyle, ufukların kaynaşması kavramının, empati kavramına

19 H. Andaç, Demirtaş Madran, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (iç.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, s. 40.

katkı sağlayıp sağlayamayacağı yönünde bir incelemenin daha kapsamlı bir değerlendirme olabileceğini düşünmekteyiz.

## 2. Ufukların Kaynaşması ve Empati

Gadamer'e göre ufuk, belirli bir hâkim noktadan görülebilen her şeyi içine alan görüş alanıdır. Dolayısıyla bir kişinin ufka sahip olması, yakın olan şeyle sınırlı olmaması, onun ötesini görebilmesi anlamına gelir. Bunu hermeneutik alana uyguladığımızda şunu görürüz: Anlamaya çalıştığımız şeyi hakiki boyutları dâhilinde görebilmek için doğru bir tarihsel ufuk kazanmamız gerekir. Kendimizi geleneğe ait metnin konuştuğu tarihsel ufka yerleştirmeyi başaramazsak, onun bize söylediği şeyi yanlış anlarız. Bu noktada ötekini anlamak için kendimizi onun konumuna yerleştirmemiz gerektiğini söyleyebiliriz.<sup>20</sup>

Sahip olduğumuz ilk ufuk, içerisine doğmuş olduğumuz şartlar tarafından belirlenir. İnsan bu ufku başka ufuklarla her karşılaşmada yenileyerek farklı ufuklar kazanır. Gadamer'e göre sahip olduğumuz ufuklarımız sürekli bir şekillenme içerisinde. Bu süreçte kişi sürekli önyargılarını test etmektedir. Bu test etme işleminin önemli bir bölümü geçmişle karşı karşıya kalma ve içinden geldiğimiz ufku anlama faaliyeti sırasında gerçekleşir. Bu nedenle şimdinin ufku, geçmişsiz gerçekleşmez, kendi başına izole edilmiş şekilde varolmaz. Anlama daima kendi başına var oldukları farzedilen ufukların kaynaşmasıyla gerçekleşir.<sup>21</sup>

Gadamer ufukların kaynaşması konusu kapsamında empati kavramına da vurgu yapmaktadır aslında. Gadamer'e göre geleneği anlamak için tarihsel bir ufka sahip olmak gerekir. Bunun için yapmamız gereken ise *kendimizi ötekinin durumuna yerleştirmektir*.<sup>22</sup> Bu ifade, empatinin belirleyicileri arasında görülen “perspektif alma” kavramıyla benzerlikler taşımaktadır. Perspektif alma, kişinin, spontan olarak kendi bakış açısını diğer kişinin bakış açısına uydurma eğilimi olarak tanımlanmaktadır.<sup>23</sup> İki yaklaşımı karşılaştırdığımızda Gadamer'in açıklamalarının daha tatmin

20 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 56-57.

21 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 61-62.

22 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 60.

23 Necla Acun Kapıkıran, “Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Empati”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (iç.), Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, s. 113.



edici olduğunu götürürüz. Gadamer eğer kendimizi başka birinin yerine koyarsak, öteki kişinin parçalanamaz bireyselliğinin farkına varabileceğimizi söyler. Kendimizi başka birinin yerine koyma ifadesi için “başka birinin ayakkabılarını giymek” deyimini kullanır. *Hakikat ve Yöntem*’in bu içeriği dikkate alındığında, Gadamer’in “ufukların kaynaşması” kavramının, “empati” kavramını da kapsadığını düşünmekteyiz. Gadamer’in kullandığı “başka birinin ayakkabılarını giymek” deyimi, benzer şekilde psikolojide empatiyi ifade etmek adına da kullanılmaktadır. Ancak Gadamer ufuk kavramını empatiden daha üst düzey bir kavram olarak görmektedir. Çünkü ona göre ufuk kazanmak, insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir.

Görüldüğü gibi ufukların kaynaşması ve empati kavramları birbirlerine benzer içeriklere sahiptirler. Elbette ki iki farklı alana ait kavramların içeriklerinin tamamen aynı olması beklenemez. Bu farklılıklar alanlar arası katkıyı arttıracak unsurlar olabilirler. Buradaki öncelikli hedefimiz “ufukların kaynaşması” kavramıyla Gadamer’in “empati” konusuna nasıl bir katkıda bulunacağıdır. Çünkü günümüz dünyasında her ne kadar empatiyle ilgili çok fazla çalışma yapılmış olsa da, iletişimin bu önemli boyutuna katkı sağlayabilecek tüm görüşler değerli görülmektedir. İletişim çağında olmamıza rağmen insanlararası empati kurabilmek hâlâ toplumsal bir sıkıntı olarak varolmaya devam etmekte, empati becerisini arttırmaya yönelik geliştirilen programlar yetersiz kalmaktadır. Bu noktada Gadamer’in fikirlerinin psikoloji alanına kuramsal bir ışık tutmak adına faydalı olacağı düşünülmektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi psikoloji dünyası çeşitli yöntemler geliştirerek, eğitimler planlayarak (rol oynama, modelden öğrenme, vb.) insanların empati becerilerini arttırmaya çalışmaktadır. Çünkü toplumsal çalkantıların çok yoğun yaşandığı günümüz dünyasında, kişilerarası iletişim çatışmalarını en aza indirmek, insanların birbirlerini daha iyi anlayabilmelerini sağlamak, pek çok sıkıntının çözümünde önemli rol oynayacak faktörler arasındadır. Bu noktada konumuz açısından yapmamız gereken, Gadamer’in ortaya koyduğu ufukların kaynaşması yaklaşımının günümüz empati anlayışından ne gibi farklılıklar içerdiğini keşfetmeye çalışmak olmalıdır. Bu bağlamda karşımıza ilk çıkan Gadamer’in ufukların kaynaş-

ması kavramını daha evrensel bir nitelikte bize sunmuş olmasıdır. Empati dediğimizde en genel anlamıyla, kişinin kendisini karşısındakinin yerine koyması, onu anlamaya çalışması ve bunu ona ifade etmesi sürecidir. Ancak bu uygulamanın nasıl yapılabileceği konusu aydınlatılmamış bir konudur. Gadamer ise ufukların kaynaşması konusu kapsamında “ötekini anlamak” ifadesini kullanırken bunu yapabilmeyi yolunun kendimizi ötekinin durumuna yerleştirmek olduğunu söyler. Bu ise karşı tarafın ufku göz önünde bulundurmaya gerektirir. Her birey, içinde hareket ettiği bir ufka sahiptir. Anlama sürecinde tarihsel ufuk geleceğe yansıtılırken, eş zamanlı olarak onun yerini başka bir ufuk alır. Bu yansıtmayı sağlayan “tarihsel olarak etkin bilinç”tir. Bu bilinç sayesinde kişiye yansıyan diğer bilinç ona tümüyle yabancı gelmez. Böylelikle ufukların kaynaşması gerçekleşir ve kişi ötekini daha iyi anlayabilir. Yani karşımızdakini anlamaya çalışırken onun sahip olduğu ufku öncelikle anlamaya çalışmak, sonrasında bu ufku süzgeçten geçirerek kendi ufukumuzla birleştirebilmek gerekir. Konuyu bir örnekle pekiştirmeye çalışalım:

Empati yapabilme becerisinin özel öneme sahip olduğu alanlardan birisi terapist-hasta ilişkisidir. Bu ilişki çerçevesinde terapistin empati yapabilme becerisinin yüksek olması, tedaviyi pozitif yönde etkilemektedir. Bu noktada empatiyle kastedilen, kendini hastanın yerine koymak, onu anlamaya çalışmak ve anladığımızı ona ifade etmektir. Gadamer’in yaklaşımını bu duruma uyguladığımızda, hastayı geçmişten getirdiği tüm yönleriyle, yaşadığı sıkıntıyı tüm ayrıntılarıyla anlamaya çalışan bir terapist karşımıza çıkar. Oysa klasik bir empati eğitimi alan terapistte, bu eğitimde vurgulanan hastayı anlamaya çalışmak kısmıdır. Gadamer ise bu anlamının nasıl olması gerektiğinin derinlerine iner ve hastanın ufku görebilmekten bahseder. Hastanın ufku ile kendi ufku birleştirebilen terapist ise gerçek anlamaya ulaştığı gibi gerçek yorumlamaya da ulaşabilir. Terapist ne oranda gerçek anlama ve yorumlamaya ulaşırsa, o oranda hastaya yardımcı olabilir.

Görüldüğü gibi ufukların kaynaşması, anlamının gerçekleşmesi açısından kilit bir noktada durmaktadır. Anlama temelde tarihin etkisi altında bir olay olduğundan, kişinin ufuk kazanmasını sağlayacak temel dayanak ise, anlamak istediği şeyin tarihsel bilincini dikkate alması olacaktır.

### 3. Tarihsel Olarak Etkilenmiş Bilinç

Gadamer'e göre bizler her zaman tarihin içinde ve etkisi altındayızdır. Tarihsel olarak etkilenmiş bilinç, hem anlamamanın bir unsurudur hem de anlamayı gerçekleştiren doğru soruların bulunmasında etkilidir. Tarih bizim için, hakkında araştırma yapmaya değer görünen şeyin ne olduğunu ve neyin araştırma nesnesi olarak gündeme geleceğini önceden belirler. Bu durumda mevcut görünüşü hakikatin tümü olarak değerlendirdiğimizde, gerçekten orada olan şeyi göremeyip, hakikati iskalamış oluruz.<sup>24</sup> Aynı şekilde geçmişten günümüze aktarılan yazılı geleneğin, aradaki tarihsel uzaklıkta olup biten olaylardan ve yorumlardan bağımsız anlaşılacakçağı açıktır. Bugün elde edilen anlam, geçmişte oluşturulan anlamların bir toplamıdır. Bu nedenle aktarılan gelenek her zaman "gelecekteki bakış açılarının yol açacağı birikimlere açıktır."<sup>25</sup> Her yeni anlama tarihsel olarak etkilenmiş bir bilinçle gerçekleşecektir.

Etkin tarih bilinci, anlama eylemi içindeki bir unsurdur. Gadamer'e göre kendini daha iyi tanıma ve daha iyi anlama için bu etkinin farkında olunması gerekir. Etkin tarihin bilincinde olunmasının gerekliliği, bu bilincin her zaman mutlak şekilde gerçekleştirilebileceği anlamına gelmez. Ancak biz farkında olsak da olmasak da etkin tarih bilinci fonksiyonunu devam ettirir.<sup>26</sup> Etkin tarih bilincine sahip varlığın bilinci öncelikle hermeneutik durumun bilincidir. Hermeneutik durum, anlamaya çalıştığımız gelenek konusunda kendimizi içinde bulduğumuz durumdur. Bu durumu tam olarak açıklamak ise mümkün değildir. Çünkü tarihsel varlıklar olduğumuz için dışarıdan nesnel bilgi elde etme imkanı yoktur. Tarihsel olmak, kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin asla tam olamaması demektir.<sup>27</sup>

Gadamer hermeneutiğinin psikoloji dünyasına ne türden katkılarının olabileceğini incelediğimiz bu çalışmada, belki de en önemli vurgumuz, tarihsel bilinç üzerine olacaktır. Çünkü tarihsel bilinçten yoksun bir

24 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 54.

25 Habermas, Jürgen "Gadamer'in Hakikat ve Yönteminin Eleştirisi", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Çev: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002., s. 212.

26 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 55.

27 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, s. 56.

anlama, eksik kalmış, yanlış bir anlamadır. İnsanı geçmişiyile, bugüne kadar getirdiği yaşantısıyla, içinden yetişip geldiği geleneğiyle bir bütün olarak değerlendirmek, anlamının temel noktasıdır aslında. Biz bu bağlamda psikolojide “şema” başlığı altında incelenen konunun tarihsel bilinçle olan benzerliklerini ve yine psikolojide kullanılan tarihsel bilinçten yoksun ölçek ve testlerin nasıl eksik bir değerlendirmeye yol açacağı konularını inceleyip, Gadamer’in bakış açısının bu alanlara nasıl katkıda bulunabileceğini değerlendirmeye çalışacağız.

### 3.1. Şemalar ve Tarihsel Bilinç Bağlantısı

Şema, bireyin bilgi işleme süreçleri üzerine önemli derecede etkide bulunan, göreceli olarak kalıcı özellikler taşıyan zihinsel yapılardır. Zihinde duyuşsal bilginin yorumlanmasını etkileyen, bilginin uzun süreli belleğe kodlanmasını biçimleyen, bellekte depolanmış bilginin yeniden işleme biçimini belirleyen ve davranışsal tepkiyi belirlemeye yardımcı olan organizasyonel yapılar “zihinsel model” veya “şema” adını alır.<sup>28</sup>

Şemalar kişinin dile getirmediği, ancak inandığı ara inançları, kuralları ve sayılılarından oluşur. Kurallar ve sayılılar söze dökülmeseler bile davranışın soyut düzenleyicileridir. Bir anlamda, bireyin kendisinin ve diğer insanların davranışları, başlarına gelen şeyler ve yaşantıyla ilgili kalıcı hale gelmiş kuralları ve beklentileridir. Doğal olarak, normal koşullarda, bireyler zaten bu şemalara göre yaşadıkları ve inandıkları için, bunları söze dökmelerine gerek yoktur.<sup>29</sup>

Şemaların en önemli özelliklerinden biri gelişimsel süreçte oluşmaları ve yaşantılarla desteklenmeleridir. Bu şemalar çocukluk ve ergenlik boyunca oluşur ve yaşam boyunca yapılanır. Kişinin biyolojik alt yapısının yanı sıra, yaşantılarını anlamlandırma biçimleriyle birlikte oluşan bu bilişsel yapılar, aynı zamanda çevre ve kişinin kalıtsal özelliklerinin etkileşiminin de bir sonucudur. Temel inanışlar veya erken dönem uyumu bozucu şemalar, kişinin yaşamda varoluşunu sürdürebilmek için tutunduğu ve zaman içinde süregelenliği ve direnci artan yaşamsal inançları temsil etmektedirler. Kişi yaşantılarını, bu şemaların doğruluğunu onaylayacak

28 M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, Ankara 2012, s. 71.

29 M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, s. 84.

ve devamlılığını sağlayacak biçimde yorumlama eğilimi taşır. Bu durum erken dönem uyumu bozucu şemaların esnekliğini ve değiştirilebilirliğini zorlaştırır.<sup>30</sup>

Bilişsel şemaların her anlamda işlevselliği bozucu içerik taşıması gerekmez. Ancak psikoloji genel olarak uyumu bozucu şemalarla ilgilenir. Özellikle klinik psikoloji, genel olarak problem davranışın tedavisi üzerinde durduğundan ve uygulamalı bir alan olduğundan, bu yönde geliştirilmiş tedavi modelleri vardır. Bilişsel davranışçı terapi ve şema odaklı psikolojik danışma yaklaşımı, özellikle erken dönemde oluşmuş uyumsuz şemaların düzeltilmesine yönelik çalışan yaklaşımlardır.

Bilişsel Davranışçı Terapi<sup>31</sup> etkinlik düzeyi en yüksek olan terapi türlerinden biridir. Bu terapi yaklaşımında şemalarla çalışmaya başlamadan önce, daha yüzeyde bulunan, kişiyi rahatsız eden olay sırasında aklından geçen düşüncelerle (otomatik düşünceler) çalışılır. Amaç, düşünce içeriğindeki uygunsuz noktaları (bilişsel çarpıtmalar) kişiye gösterebilmek ve çeşitli terapötik tekniklerle iyileşmeyi sağlamaktır. Düşüncedeki değişimin, davranışlarda da değişime yol açacağı varsayılır. Çocuklarda genel olarak otomatik düşüncelerle çalışmak iyileşme açısından yeterli olmaktadır. Çünkü henüz olumsuz şemalar yerleşmemiştir. Oysa yetişkin birinin şemaları oluşmuş ve kişi tarafından benimsenmiştir. Bu nedenle şemaları değiştirebilmek çok daha zor ve terapisti zorlayan çalışmalardır.

Şema odaklı psikolojik danışma yaklaşımı, çocukluk ve ergenlik dönemi boyunca geçirilmiş olumsuz yaşantıların bilişsel sonuçlarını çok ayrıntılı bir şekilde tanımlayarak bilişsel psikolojik danışmaya önemli katkılarda bulunmuştur. Bu anlamda şema odaklı psikolojik danışma, zor danışanlar olarak tanımlanan ve danışmaya yoğun direnç gösteren danışan grupları için etkililik düzeyi yüksek bir yaklaşımdır. Ancak yaşamın erken dönemlerinde kazanılan uyumsuz şemaların beş yıl boyunca izlendiği bir

30 Murat Boysan, Üniversite Öğrencilerinde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar, Başa Çıkma Stilleri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkilere Yönelik Bir Model Sınaması (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012, s. 94.

31 Bilişsel Davranışçı Terapi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, Ankara 2012.

izleme çalışmasında (Riso 2006), söz konusu temel inanışların çok fazla değişmediği ve kararlı kaldığı saptanmıştır.<sup>32</sup>

Şemalar başlığı altında, buraya kadar, çocukluk döneminden başlayarak çeşitli düşünce ve değerlerin oluşumunu, psikolojik bakış açısıyla kısaca aktarmaya çalıştık. Şema konusunu anlatmaktaki amacımız, Gadamer'in tarihsel bilinç kavramı ile şemalar arasındaki bağlantıyı inceleyip, iki alanın birbirine katkısı olup olamayacağını değerlendirmektir.

Gadamer için anlamının en temel unsurlarından biri gelenektir. Gelenek de elbette ki tarihsel bilinçte kendini gösterir. Psikolojinin de temel amacı insanı anlamaktır. İnsanı anlayabilmek öncelikle bütüncül bir yaklaşımı gerektirir. İnsanı bütünüyle, her yönüyle değerlendirebilmek psikologların yaşadığı en önemli sıkıntılardan biridir. Bu noktada Gadamer'in hermeneutik modelinden faydalanacak olursak, öncelikle kişinin geçmişten bu yana getirdiği geleneği dikkate almak gerekir. Yukarıdaki paragraflarda bahsettiğimiz şemalar, kişinin çocukluk ve ergenlik dönemi boyunca geçirdiği yaşantılar sonucu oluşan bilişsel yapılarıdır. Psikoloji konuyu bu şekilde değerlendirir. Gadamer açısından baktığımızda gelenekten bahsedilmektedir aslında. Kişinin geçirdiği yaşantılar; yaşam koşulları, çevresindeki kişiler, maruz kaldığı olaylar, vb. pek çok faktörle bağlantılıdır. Tıpkı gelenek derken kastettiğimiz yaşantılar gibi. Psikoloji, özellikle olumsuz yaşantılar sonucu oluşmuş olumsuz şemalara odaklanır. Çünkü problem davranışa odaklıdır. Oysa bireyi anlayabilmek için olumlu-olumsuz tüm yaşantıları içeren tarihsel bilinç dikkate alınmalıdır. Böyle bir yaklaşım kişinin davranışlarını ve davranışların altında yatan faktörleri daha kapsamlı değerlendirebilmemizi sağlar.

### 3.2. Psikolojik Değerlendirmede Tarihsel Bilinç Eksikliği

Psikolojiye yönelik yapılan en önemli eleştirilerden biri, psikolojinin insan yaşamının karmaşıklığını ele almak yerine küçük bölümleri incelemekle yetinmesidir. Örneğin biliş; dikkat, düşünme ve hafıza olarak alt bölümlere ayrılmıştır. Aynı şekilde hafıza da uzun dönem, kısa dönem ve

32 Üniversite Öğrencilerinde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar, Başa Çıkma Stilleri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkilere Yönelik Bir Model Sınaması (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012 s. 99.

başka bölümlere ayrılmıştır. Parçaların özneliği yeterince açıklayabildiğini varsaymak *indirgemeci* bir yaklaşımdır. Gerçek yaşamda insan özneliği bütünsel bir biçimde deneyimlenir. Öznenin bakış açısında biliş, duygu ve arzu, parçalara ayrılmış bir biçimde değil, genellikle somut yaşam deneyimleriyle bağlantılı bir biçimde yaşanır. Bir bütünün parçalarını çalışmanın yeterli olacağı ve parçaların birbirine eklenerek anlamlı bir bütün oluşturacağı fikri sınırlı bir dünya görüşüne dayanır. İnsan zihinsel yaşamı söz konusu olduğunda, parçalar yalnızca birbirine eklenmez. Eleştiriler de insan özneliğine hakkını veren bir psikolojinin, parçaları anlamak için, öncelikle insan deneyiminin bağlantı noktalarını incelemesi gerektiği yönündedir.<sup>33</sup> Bu bağlamda psikolojik değerlendirmede yaşanan sıkıntıları genel hatlarıyla ele almaya çalışalım:

Bir doğa bilimi olmayı tercih ettikten sonra psikolojinin en sık kullandığı yöntemlerden biri, test ve ölçekler olmuştur. Psikolojide kullanılan test ve ölçeklerin pek çoğu bir ülkede üretildikten sonra başka ülkeler tarafından kendi toplumuna uyarlanarak kullanılır. Her ne kadar uygulanacak topluma uyarlanmaya çalışılsa da, standart uygulamalara ulaşabilmek için, testleri standardize edebilme kaygıları söz konusudur. Bu nedenle test ve ölçeklerin doğru bir değerlendirme yapabileceği meçhuldür. Çünkü farklı bir topluma uyarlanan test ve ölçeklerde tarihsel bilinç göz ardı edilmiş olur. Test ve ölçekler her ne kadar bireyler için üretilmiş olsa da bireyleri geçmişten, gelenekten bağımsız değerlendirmek bizi yanlış sonuçlara götürür. Konuyu psikoloji uygulamalarında karşılaştığımız iki örnekle açıklamaya çalışalım:

Psikoloji literatüründe duygularla ilgili yapılan çalışmalarda genel olarak Uluslararası Duygu Kitapçığı adı verilen bir kitapçıktan seçilen fotoğraflarla uygulama yapılır. Kitapçıktaki fotoğraflar; mutluluk, üzüntü, kızgınlık, korku gibi çeşitli duyguları içeren yüz ifadelerinden oluşmaktadır. Ülkemizde bu yöntemle yapılan çalışmaların ne oranda doğru sonuçlar vereceği şüphelidir. Çünkü çalışmalara alınan kişilere gösterilen yüz ifadeleri, farklı kültürden insanlara ait yüz ifadeleridir. Çalışmalar kapsamında çeşitli ruhsal hastalıkları olan kişilerin, sağlıklı kişilere oranla duyguları

33 Teo, Thomas “Eleştirel Psikolojide Felsefi Meseleler”, *Eleştirel Psikoloji* (ç.), (Çev: Güneş Kayacı Sevinç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012. s. 76-77.

tanımada sıkıntı yaşayıp yaşamadıkları tespit edilmeye çalışılır. Ancak bizzat kendimizin de içinde bulunduğu sağlıklı grup denemelerinde, bu ifadeleri tanımakta zorlandığımızı fark ettik. Çünkü mutluluk, üzüntü gibi duyguların dışarıdan yansımaları her toplumda farklı olacaktır. Bu durumda böyle bir uygulamanın doğru sonuçlar verebilmesi mümkün değildir.

Konuyla ilgili verebileceğimiz diğer bir örnek IQ testleriyle ilgilidir. Ülkemizde çocuklara uygulanan, geçerlik ve güvenilirliği en yüksek olan IQ testi, Wechsler Çocuklar İçin Zeka Ölçeği-Revize Formu (Wechsler Intelligence Scale for Children-Revised)'dur. Ölçek ilk olarak 1949 yılında David Wechsler tarafından "Wechsler Intelligence Scale for Children" adıyla geliştirilmiş, 1974 yılında ise gözden geçirilerek şu an bizim kullandığımız "Wechsler Intelligence Scale for Children-Revised" şeklini almıştır. On alt bölümden oluşan testin içeriğindeki sorular ve uygulamalar 1982 yılında Türk çocukları için uyarlanmıştır. Örneğin genel bilgi bölümünde "Demirin paslanma nedeni nedir?" sorusuna beklenen yanıt "Oksitlenme ya da nemli havayla birleşme" şeklindeki bir genel öğrenme bilgisidir. Oysa bizim sekiz yıllık poliklinik uygulamalarımız göstermiştir ki, kapasitesi iyi olsun veya olmasın pek çok çocuğun bu soruya yanıtı "İşlememesi, çok durması, çalışmaması, vb." şeklinde olmuştur. Bu yanıtıyla çocuk, bu sorudan puan alamamaktadır. Oysa dikkatle bakılırsa çocukların yanıtında bir atasözümüzün izleri dikkati çeker: "İşleyen demir ışıldar". Gerek eğitim sistemimiz gerekse aile yapımızın sonucu olarak bu atasözü pek çok şekilde çocukların karşısına çıkmıştır ki "demir" kelimesi çocukların zihninde doğrudan bu atasözünü çağrıştırmaktadır. Bu durumda test maddesi ölçmek istediği şeyi ölçmemiş olmaktadır. Bu örnekte tarihsel bilincin göz ardı edilmesi ve ne tür sonuçlara yol açabileceği görülmektedir. İşte psikolojideki kuramsal boyutun eksikliği, felsefeden kopuş, yöntemsel sıkıntılar pek çok sorunlu alana işaret etmektedir.

Yukarıda verdiğimiz örnekler psikoloji uygulamalarında test ve ölçek kullanımında karşılaştığımız sorunların sadece küçük bir bölümünü yansıtmaktadır. Değerlendirmede yoğun bir şekilde kullanılan testler ve ölçekler, bireyi anlamada ciddi sıkıntılara yol açmaktadır. Makalemiz boyunca savunmaya çalıştığımız, sıkıntı yaşanan alanların multidisipliner bir yaklaşımla incelenmesi gerektiridir. Bu nedenle test ve ölçeklerle ilgili de



kuramsal alt yapıya bakmak gerekir. Psikolojinin kuramsal alt yapısında elbette ki felsefî temellendirme için içine girer. Bu bağlamda test ve ölçek uygulamalarında Gadamer'in felsefî hermeneutiğinin temel kavramlarından 'tarihsel olarak etkilenmiş bilinç'in göz ardı edilmesi ana sorunlardan biridir. Temelde test ve ölçekler, kullanıldığı toplumun uzmanları tarafından üretilmediğinde, ölçmek istediği şeyi ölçmesi sıkıntı yaratan bir konudur. Çünkü o toplumun kendine ait bir kültür ve geleneği vardır ve toplum içindeki bireyler de bu kültür ve gelenekten bağımsız değerlendirilemez. Diğer bir sıkıntı ise, genel toplum için geliştirilmiş bir ölçekle kişiyi anlamaya çalışmaktır. Çünkü böylesi bir değerlendirme, kişiyi varolduğu tüm yönleriyle ele almamızı engelleyeceği için eksik bir değerlendirme olacaktır. Bu nedenle Gadamer'in "tarihsel olarak etkilenmiş bilinç" kavramının psikolojiye yapacağı en önemli katkı, bireyin geçmişten bu yana getirdiği tüm yönleriyle ele alınacağı kapsamlı bir değerlendirmenin, anlama ve yorumlamanın temeli olacağı noktasıdır.

### Sonuç

Bu makalede Gadamer'in hermeneutik modelinde önyargı, ufukların kaynaşması ve tarihsel olarak etkilenmiş bilinç kavramlarının psikoloji literatürüne ne gibi katkıları olabileceğini incelemeye çalıştık.

Gadamer hermeneutiğinin psikolojide henüz yer bulamamış olmasının belki de en önemli nedenlerinden biri, her ne kadar hermeneutik modelinde ortaya koyduğu görüşleriyle alana büyük katkıları olabilecek olsa da, Gadamer'in temel savının, psikolojinin temel savıyla çatışması olabilir. Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* başlığı büyük bir ironiyi barındırmaktadır aslında. Hakikate yöntemle ulaşamayacağının iddiası vardır bu dev eserin içinde. Yöntemi reddettiği gibi, mutlak arayışlarını da reddeder Gadamer. Epistemolojiden çıkmayı, ontolojiye yönelmeyi teklif eder. Oysa psikoloji Gadamer'in aksine yöntem ağırlıklı bir çalışmayı görev edinmiştir kendine. Mutlak arayışı ise tavan noktadadır. Mutlak bilgiye ulaşmak ister, mutlak tanıya, mutlak sonuçlara... Böylelikle evrenselliğe ulaşmayı hedeflemektedir.

Günümüzde modern bilimlerin idrak etmesi gereken en önemli konulardan biri "nesnellikle evrenselliğin aynı şey olmayabileceği" konu-

sudur. Öznellik üzerinden de evrenselliğe varılabilir. Buna göre öznellik kesinlikle rehabilite edilmesi gereken bir kavramdır. Gadamer de önyargı, gelenek, otorite gibi kavramlar ortaya atarak, modern düşünceye rağmen bir rehabilitasyon talebinde bulunmaktadır.<sup>34</sup> Gadamer'in bu talebi yalnızca felsefe alanında olanları ilgilendiren bir konu değildir. Öznellik ve evrensellik ilişkisi özellikle psikolojide dikkate alınması gereken temel konulardan biridir. Psikoloji her zaman genel-geçer bilgiye ulaşmak ister. Her zaman, her yerde, herkes için geçerli bilgiye ulaşmak, bir nevi evrenselliğe ulaşmak demektir. Oysa insanı böyle bir kalıba sokabilmek mümkün değildir. Her insan kendine özgüdür ve hermeneutik insanın kendine özgünlüğünü dikkate alacak en uygun yaklaşımlardan biridir.

Psikolojinin bugün geldiği noktada insanı anlamayla ilgili daha farklı bir bakışa ihtiyacı olduğu açıktır. Bu farklı bakışın, psikolojinin kuramsal alt yapısını barındıran felsefe dünyasından gelmesi çok da akla yatkın görünmektedir. Psikologlar olarak bizim en temel sıkıntımız insanı anlama noktasındadır zaten. Anlamayı başarırızsa yardım etme yolumuz da açılmış olacaktır. İşte hermeneutik daha iyi bir anlama adına bize yol gösterebilir. Daha bütüncül bir değerlendirmeyi, yöntem tutsaklığından çıkıp sadece o bireyin özelliklerine odaklanmayı sağlayabilir. Bu nedenle her iki alanın uzmanları tarafından konuya yönelik yapılacak ortak çalışmaların psikoloji alanında önemli gelişmelere yol açacağını düşünmekteyiz.

## Öz

### **Psikoloji Dünyasında Yeni Bir Yaklaşım: Hermeneutik**

Hans-Georg Gadamer, çağdaş hermeneutiğin en önemli temsilcilerinden biridir. Gadamer, kendinden önce Heidegger'le birlikte başlayan, hermeneutiği ontolojik bir zemine yerleştirme çabalarını daha da derinleştirmiş, hermeneutiği evrenselleştirme yolunda önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda hermeneutik modelinin temel kavramlarını ve ayrıntılarını ele aldığı temel eseri Hakikat ve Yöntem'le çağdaş hermeneutiğe yön vermiş ve bu alanda pek çok verimli tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

<sup>34</sup> Besim F. Dellaloğlu, "İnsan Bilimleri, Özne ve Öznellik", *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 16, 2008/1, s. 7.

Felsefe-psikoloji bağlantısı kurmayı hedeflediğimiz bu makalede, psikoloji alanına yönelik yaptığımız incelemelerde, psikolojinin doğa bilimleri olma yolunda yaptığı tercihten sonra doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanmaya başladığını, bunun da insanı anlama konusunda ciddi sıkıntılara yol açtığını gördük. Bu bağlamda psikolojide hermeneutik kullanımının alana katkı sağlayacağı düşüncesiyle Gadamer'in hermeneutik modelini, özellikle psikoloji bağlantılı olabileceğini düşündüğümüz temel kavramları çerçevesinde incelemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Gadamer, Hermeneutik, Psikoloji, Anlama, Önyargı, Tarihsel Bilinç, Ufukların Kaynaşması.

### Abstract

#### **A New Approach In The World Of Psychology: Hermeneutics**

Hans-Georg Gadamer is one of the most important representatives of the modern hermeneutics. Gadamer had deepened the efforts to place the hermeneutics on an ontological ground which began with Heidegger before him, and had taken important steps towards the universalization of hermeneutics. In this respect, he had given a direction to the modern hermeneutics with his fundamental work *Truth and Method*, where he discussed the basic concepts and the details of hermeneutical model's, and had led to the emergence of many fruitful discussions in this area. In this article where we aim to have a connection of Philosophy-psychology, from the surveys in the psychology field, we see that psychology, after selecting his way to become a natural science, has started to use the methods of the natural sciences and this caused to serious difficulties in understanding people. In this sense, because of the fact that the idea of using hermeneutics model in psychology may contribute to the field, we tried to study the Gadamer's hermeneutical model, especially its basic concepts which might be related to psychology.

**Keywords:** Gadamer, Hermeneutics, Psychology, Understanding, Prejudice, Historical Consciousness, Fusion of Horizons.

## Kaynakça

- Acun Kapıkıran, Necla “Kişilerarası İlişkiler ve İletişimde Empati”, *Kişilerarası İlişkiler ve Etkili İletişim* (iç.), Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012.
- Bilgin, Nuri *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar, Yaklaşımlar*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Boysan, Murat Üniversite Öğrencilerinde Erken Dönem Uyumsuz Şemalar, Başa Çıkma Stilleri ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkilere Yönelik Bir Model Sınaması (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2012.
- Çelik, Ezgi Ece “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, *FLSF Dergisi*, sayı: 15, 2013.
- Dellaloğlu, Besim F. “İnsan Bilimleri, Özne ve Öznellik”, *Sosyoloji Dergisi*, sayı: 16, 2008/1.
- Demirtaş Madran, H. Andaç, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (iç.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem-İkinci Cilt*, (Çev: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Gadamer, Hans-Georg “Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task”, *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings* (iç.), Edited and Translated by Richard E. Palmer, Northwestern University Press, Evanston, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, (Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall), Continuum Publications Company, New York 1994.
- Gökalp, Nurten, *Psikoloji Felsefesi*, Ebabel Yayınları, Ankara 2012.
- Göregenli, Melek “Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (iç.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, (Translated by J. Weinsheimer), Yale University of London Press, 1994.
- Habermas, Jürgen “Gadamer’in Hakikat ve Yönteminin Eleştirisi”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (iç.), (Çev: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Merton, Robert K. “The Self-Fulfilling Prophecy”, *Antioch Review*, 8, 1948.

- Morgan, Clifford T. “Tutumlar ve Önyargı”, *Psikolojiye Giriş* (iç.), (Çev: Orhan Aydın), Hacettepe Üniversitesi Psikoloji Bölümü Yayınları, Ankara 1999.
- Narter, Meltem, “Psikoloji ve Sosyal Psikolojinin Bilimsel Geçmişi ve Bugünü”, *Psikolojide Yeni Tartışmalar* (iç.), Alfa Yayınları, İstanbul 1999.
- Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1998.
- Öztürk, Emre “Hermeneutiğin Tarihsel Dönüşümü”, *Zeitschrift für die Welt der Türken*, cilt: 1, sayı: 2, 2009.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, (Çev: İbrahim Görener), Anka Yayınları, İstanbul 2003.
- Teo, Thomas “Eleştirel Psikolojide Felsefi Meseleler”, *Eleştirel Psikoloji* (iç.), (Çev: Güneş Kayacı Sevinç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Topakkaya, Arslan, “Felsefi Hermeneutik”, *FLSF Dergisi*, sayı: 4, 2007, s. 75-92.
- Topakkaya, Arslan, “Hans-Georg Gadamer’in Ardından”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 1/4, 2008, s.1-11.
- Türkçapar, M. Hakan *Bilişsel Terapi: Temel İlkeler ve Uygulama*, Hekimler Yayın Birliği Yayıncılık, Ankara 2012.

## Mustafa Şekip Tunç'ta Plüralizm ve Şahsiyetçilik

Levent BAYRAKTAR\*

Mustafa Şekip Tunç (1883-1958), Cumhuriyet dönemi Türk Düşüncesinde başta felsefe ve psikoloji olmak üzere pek çok disiplinde öncü eserler vermiş ve kendi özgün fikirlerini dile getirmiş bir aydın ve düşünürümüzdür. Bu özellikleri ile o, akademi ve kültür hayatının önemli aktörlerinden biri olmuştur. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanına rastlayan günlerde Mülkiye'den mezun olmuş ve meslek hayatına kaymakamlıkla başlamıştır. Görev aldığı bölgelerde en önemli ve öncelikli mesele olarak eğitim konularına yoğunlaşmış ve kısa sürede “Hoca Kaymakam” sıfatıyla anılır olmuştur. Bu ilgi ve sevgisi onu Mülkiye eğitiminin ardından J. J. Rousseau Enstitüsü'nde pedagoji okumaya sevk etmiştir. Böylece önceleri fahri olarak yürütülen eğitim işleri, ilmi ve akademik bir öncelik ve boyut da kazanmıştır.

Mustafa Şekip Tunç, ilgi alanlarının derinliği ve genişliği ile dikkat çekmekte ve Türkiye'de modern anlamda felsefe ve sosyal bilimlerin kurucuları arasında yer almaktadır. Felsefe alanında ise Bergsoncu bir felsefi tavır alışı vardır. Aklın, hakiki hareketi ve hayatı anlayabilmek için sezgiye muhtaç olduğunu söyler. Ona göre, “akıl, mukayeseci, teşbihçi, tespitçi, vahdetçi, muayyeniyetçi, mekâncı, zaruretçi, maddeci ve her şeyi sükûna irca edici bir istidadımızdır.”<sup>1</sup> Bu nedenle akıl, münferit, emsalsiz şeylerden bir şey anlamaz çünkü mukayese edemez, mukayese edemeyince de bir hüküm veremez. “Sezgi (hads), en açık bir tarifile, hislerimizizin, insiyaklarımızın şuurlaşmış hâlidir.”<sup>2</sup> Mevcudatın esası sükûn değil harekettir. Böyle olduğu için de onu anlamanın yolu, ölü ve cansız madde üzerinde çalışan zekâ değil, oluşu, akışı ve canlıyı yakalayan sezgidir. Zekâ, bilimin

\* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr.

1 Mustafa Şekip Tunç, “Resmin Ruhıyatı ve Ressamlarımız”, *Dergâh*, S. 33, 1338/1922, s. 131

2 Mustafa Şekip Tunç, “Resmin Ruhıyatı ve Ressamlarımız”, s. 132

âletidir. Hatta sadece zekâ ile ilim bile yapamıyoruz.<sup>3</sup> Bilim ile felsefe, farklı âletler kullanır çünkü hayat alanının kanunlarıyla madde kanunlarını bir tutmak yanlıştır.<sup>4</sup>

Mustafa Şekip'in felsefenin tanımında, yönteminde olduğu gibi, âlem anlayışında da Bergsoncu olduğu görülür. Âlemi, hayat ve madde diye ikiye ayıran Bergson gibi, o da, hakikî âlemi madde ve mânâdan ibaret görüyor. Ona göre âlemi, mutlak bir şekilde maddeye indirgemek de, mânâyâ indirgemek de mümkün değildir.<sup>5</sup> Madde zaruretler âlemi, hayat (mânâ) ise daimî oluşların, yeni yeni kaynaşmaların bir âlemidir.<sup>6</sup> Esasında varlık, mütemadi bir oluş, bir tekâmüldür.

Mustafa Şekip, kendisinden önceki materyalist ve pozitivist kuşakların sınırlandırmış oldukları felsefenin konularını tekrar genişletmiş ve metafiziği Türk düşüncesinde yeni bir tarz ve üslûp içerisinde canlandırmıştır. Zira ona göre, insan sadece maddî dünyanın olaylarını ve bu olaylar arasındaki münasebetleri merak etmez, bunun yanında cevaplarını akılla ve bilimsel faaliyetle bulamadığımız sorular da vardır. Bunlar; “biz neyiz, nereden gelip nereye gitmekteyiz, varlığın ve bizim mahiyetimiz nedir” gibi metafizik sorulardır. İnsan bu soruları da dikkate almalı ve bunlara bir cevap girişiminde bulunarak varlık karşısındaki konumunu belirlemelidir.

Bergson'un “Yaratıcı Evrim” ve “hayat hamlesi” kuramından ilham alarak Mustafa Şekip tarih, toplum ve medeniyetin yaratıcı ve özgür şahsiyetler sayesinde ilerlediğini düşünür. Onun için ilerleme bir amaç veya varılması zorunlu olan bir hedef olmaktan çok yaratıcı ve özgür sürecin kendisini açıklama fırsatı ve olanağı bulması sonucu ortaya çıkmaktadır. Onun düşüncesinde “terakki” ve “tekâmül” (ilerleme ve evrim) tıpkı Bergson'da olduğu gibi evrende ve insanda paralellikler gösterir. Evren önceden çizilmiş bir planın tahakkuku şeklinde açıklanmadığı gibi insan da bir kader mahkûmu değildir. Evrende, yaratıcı – dinamik – evrimsel bir süreç çerçevesinde oluş ve gelişmeler yaşandığı gibi insan varlığı da

3 Mustafa Şekip Tunç, “Mezun Olan Yalnız Şuur mudur?”, *Dergâh*, S. 24, 1338/1922, s. 179

4 Mustafa Şekip Tunç, “İlmin Mebde' veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti”, *Dergâh*, S. 5, 1337/1921, s. 68

5 Mustafa Şekip Tunç, *İnsan Ruhü Üzerinde Gezintiler*, İstanbul, 1943, s. 182

6 Mustafa Şekip Tunç, *Fikir Sohbetleri*, İstanbul, 1949, s. 133

buna paralel olarak her anı yeni oluş ve yaşantılar içerisinde, yaratıcı ve özgür bir süreçtir.<sup>7</sup> Burada yaratma ve oluş fikri ontolojik bir temelde ele alınır. İnsan varlığının da içinde yer aldığı bu evrende evrim ve yaratma eş anlamlıdır. Evrensel planda evrim bir finalizm (erekselcilik) takip etmediği gibi doğrusal bir gelişim çizgisi de izlemez. Çünkü evrimle aynı şey demek olan hayat hamlesinin, önceden çizilmiş bir rotası yoktur ayrıca doğrusal bir açılım istikameti de bulunmamaktadır. Dolayısıyla hayat hamlesinin birliğinden kopup gelmekle beraber, ontolojik olarak madde, bitki, hayvan ve insan varlıkları aynı gelişim hattında yer almayıp, farklı istikametlerdir.

Evrende maddi ve manevi bir süreklilik bir dinamizm bulunmaktadır. Buna yaratmanın sürekliliği de denilebilir. Evren; “madde ve hayat” veya “ruh ve beden” şeklinde okunabilecek sürekli bir dinamizm içerisindedir. Böyle bir bakış açısı “terakki” kavramını tek bir boyuttan ele almak yerine onda maddi ve manevi olanı birbirine indirgmeden ve birbirinden türetmeden keşfetmek ister. Maddi planda evrim olgusu bir terakkiyi de içerir görünmektedir. Zira evrim bitkiler seviyesinde canlılık ve hayatiyet kazandıktan sonra, başka bir boy olan hayvanlarda, uyuklamakta olan bir bilinç veya içgüdü olarak betimlenebilecek, çevreye uyum ve neslin devamı yeteneğini kazanmış ve nihayet insan boyunda ise içgüdü yerini zekâ ve sezgiye bırakmıştır. Bu anlamda evrim sürekli karmaşıklaşarak daha üst bir varlığı meydana getirerek bir terakki şeklinde de okunabilir bir hal almıştır. Maddi planda insan varlığını ortaya çıkartan evrim (hayat hamlesinin açılım ve yaratma süreci) manevi planda da tarihsel, toplumsal, kültürel insanlık başarılarında gelişimini sürdürmektedir. İşte bu yüzden insan varlığı Mustafa Şekip Tunç düşüncesinde çok özel ve önemli bir yere sahiptir. Çünkü o, bütün bu yaratıcı ve özgür sürecin hem şahidi ve anlamı hem de anlamlandırıcısı ve üreteni konumundadır. Ayrıca insan, yaratıcı ve üretici olabildiği oranda içinde yaşadığı yaratıcı – dinamik – evrimsel süreci anlayıp, kavrayıp, dönüştürmeye ve birlikte dönüşmeye imkân bulabilmektedir.

Bu felsefi dizgede evren tek bir unsurdan oluşmamakta varlığın yapısı bir plüralizm arz etmektedir. Varlık böyle olunca onu elde etmek veya

7 Levent Bayraktar, *Bergson'da Ruh - Beden İlişkisi*, Dergah Yay., İstanbul, 2010, s. 178-189



ona dair bilgi sahibi olmak da sadece akıl veya zekâ gibi tek bir bilme yetisinden beklenmemektedir. Evrenin yapısı dinamiktir, yenilik ve yaratıcılık esastır. Öyleyse evren ve varlık; olmuş, sınırları tayin edilmiş, dingin, durağan bir yapıda değildir. Dolayısıyla dinamik olan bu varlığın bilgisini elde etmek de sadece akıldan beklenmemelidir. Bilme yollarımız da evrenin plüralizmine uygun bir şekilde çoğaltılmalı; insanda bilme ve hissetme namına hangi yetenekler varsa hiçbirini küçümsemmeden ve biri diğerinden daha az veya daha çok önemli görülmeden kullanılmalıdır. Çoklu bir mahiyet arz eden evren, kendisini bilmeye yönelen birçok yeteneğin birlikte çalışması ve dayanışmasıyla daha kolay anlaşılabilir görülmektedir. Böylece Mustafa Şekip, Bergson ve W. James'ten ilham alarak Entelektüalizm'in eleştirisini yapar. Varlığın dinamik yapısının sadece akıl yoluyla kavranılamayacağını, hatta konu insan olduğunda bunun hiç mümkün olamayacağını söyler. İnsan, daima, determinasyonlarla ifade edilemeyen, onlara sığdırılmayan, özgür ruh hamlelerine sahip bir varlıktır. İnsan söz konusu olduğunda pragmatizmin hakikat anlayışını dikkate almalı, insanın hakikat olarak bağlandığı ve değer atfettiği neleri varsa, bütün halinde anlamaya çalışılmalıdır. O şöyle der:

Pragmatizm'in hususiyeti, hakikat alanını yalnız düşüncesi değil, inançları, kıymetleri olan insana göre genişletmeye çalışmasında ve hayati rolleri olan kıymetlerle inançların birer hakikat sayılmaları esasında toplanır. Bunu yapmakla müspet hakikatler küçümsemiyor, sadece müşahhas insanın da hakları tanınmış oluyor.<sup>8</sup>

Dolayısıyla insanı anlamak; meşru olan ile olmayan ayrımı yapmaksızın, onun bütünlüklü yapısını kavramaya bağlıdır. Yani insan varlığı sadece bilim yaparken veya akıl yürütmelerle düşünürken insandır, hayal gücüyle şiir söylerken değildir gibi bir yaklaşım insanı anlama çabamız açısından sakattır. Çünkü insan sadece akıl varlığı değildir. Hatta yukarıda ifade edildiği gibi, sadece akıl yardımıyla bilim yapmak dahi mümkün görünmemektedir. Zira hakikate karşı ihtiras duymayan bir şahsiyetin bilim yapabilme imkânı yoktur.

8 Mustafa Şekip Tunç, "Tabiat Alemi ve İnsan Dünyası", *Bilgi*, S. 75, 1953, s. 12

Mustafa Şekip'in varlık ve evren anlayışının şekillenmesinde Plüralizm ve Pragmatizm ekollerinin yanı sıra Bergson'un dinamik evren anlayışı da etkili olmuştur. O, şöyle söylemektedir:

Benim müşahhas olarak yaşadığım âlem Bergson'un yaratıcı zaman realitesine tercüman olan bir âlemdir ve bu zaman realitesinin en derin bir realite olduğuna inanıyorum. Çünkü bu dünya tamamlanmamış ve mütemadiyen tamamlanan ve asla tamamlanmış olmayan bir âlemdir.<sup>9</sup>

Âlemin tamamlanmamış olmasından, mekanizme teslim edilemeyeceğini çıkararak, âlemden hürriyet ve oluşun eş anlamlı olduğunu vurgular: “zamanın yaratıcılığına ve bu yaratıcılığın vereceği imkânlarla göre hareket edildikçe gerçek her türlü imkânlar, hürriyetler belirecektir.”<sup>10</sup>

Bergson metafiziğinde insan, hayat hamlesinin hürriyetle açılımında gelinen en kâmil noktadır. İnsan; evrenin oluşum sürecinin sonunda ve zirvesinde bulunmaktadır. İnsanın özgür yaratıları, kendi ruhunda keşfettiği ve varlığa eklediği kültür ve medeniyet verimleri adına ne varsa hayat hamlesinin insanda uzaması veya başka bir ifade ile insanın hayat hamlesinin açılım doğrultu ve yatağına yerleşmesi sonucudur. Bu ifade modelinde kahramanların ve dâhilerin ortaya çıkışlarını da açıklamak için kullanılacaktır. Yani deha sahipleri, kahramanlar; hayat hamlesinin kendi faaliyetlerinde yoluna devam etme imkânı bulduğu yaratıcı şahsiyetlerdir. Böylece plüralist evren anlayışı, yaratıcılık ve devingenliği hem evrende hem de insanda beraberce tespit etmektedir:

Felsefenin öteden beri üzerine eğildiği başlıca iki büyük varlık olan tabiat ve insan monist felsefede aynı sürekliliğin içinde bir vahdet olarak mütalâa edilir. Buna karşı plüralist felsefe ise, monist telakide olduğu gibi durgun, olmuş bitmiş tam bir dünya değil, dinamik, müteharrik, mütemadiyen tamamlanan gittikçe olgunlaşan, yenilikler yaratan bir dünya görür. Tek bir sistem yerine birçok sistemler halitası kabul eder. Kemiyetlerin yanında keyfiyetlere, miktarların yanında kıymetlere de yer verir. Hükümlerini mücerret bir düşünceden ziyade tecrübe ve vak'arlardan alarak vermek ister. Umumi bir nazariyeye uymayan bir tecrübe veya vak'ayı bile başlı başına bir gerçek olarak tanır. Umumilikler namına hususilikleri feda etmez. Kendi şahsiyetle-

9 Mustafa Şekip Tunç, “Müşahhas İnsan ve Bünyesi”, *Bilgi*, S. 76, 1953, s. 5

10 Mustafa Şekip Tunç, “Müşahhas İnsan ve Bünyesi”, s. 5

rinde ve kendilerine göre tanıdığı fertlerdeki farklılık ve çeşitliliklere ehemmiyet verdiği gibi ilerlemenin başlıca âmilini bu farklılıklarda görür. Heyeti umumiyeden, bütünden ziyade teferruatın açık olmasını ister. Her şeyi ayrı ayrı anlamaya bakar.<sup>11</sup>

Böyle bir bakış açısına yerleşildiğinde her insan ferdini bir şahsiyet olarak görmek ve onların kendilerine has olanı açığa çıkartmaları için imkân ve ortam hazırlamak gerekecektir. İşte Mustafa Şekip'in model insan, müşahhas insan veya şahsiyet varlığına dönüşmüş olan insan varlığı olarak nitelendirdiğimiz insanı; evrene şahsi ilavelerini yapmak üzere eğitilmiş olan insandır. Bu eğitim ferdi yetenek ve kapasiteleri açığa çıkarmaya yönelik olacaktır. Çünkü tarihi ilerleten veya şekillendirip, dönüşüme tabi tutan tek tek kahramanların her alanda ortaya koydukları başarılarıdır. Bu eğitim sürecinde öncelikli olan kişinin gizil yeteneklerini gün ışığına çıkarmak ve ifade edip geliştirmesine fırsat ve ortam hazırlamaktır.

İnsan anlayışı değerlendirildiğinde görülür ki Mustafa Şekip Tunç; insanı merkeze alır ve onu sosyal ortamın determinasyonlarında kaybetmeden, fert ve şahsiyet varlığı olarak irdeler. Mustafa Şekip'ten önce insan gerçeği toplumsal bütünün bir parçası olarak ve toplum açısından taşıdığı değer bakımından ele alınmaktaydı. Bu sosyolojist görüş, Gökâlâp tarafından temsil edilmekteydi. Gökâlâp bu düşüncelerini "fert yok, cemiyet var; hak yok, vazife var" sözleriyle ifade ediyordu. Buna göre insan, toplumun devamı açısından zorunlu bir varlıktır ve o, geçmişle gelecek arasında bir köprü kurmak ve değerleri nesilden nesile taşımakla yükümlüdür. Bunun dışında, insanın yaratıcılığı, bireysel varlığına özgü hür filleri ihmal edilmiştir.<sup>12</sup> İşte bu ihmal edilmiş olan kısmıyla insanı ele alması, Mustafa Şekip Tunç'un tefekkürünün ayırt edici yönlerinden biridir.

Mustafa Şekip Tunç ferdi, bir şahsiyet olarak ele almakla Türk düşünce hayatına yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu bakış açısı, insan varlığını, tabiatla herhangi bir varlık olmaktan çıkartarak aşkın bir pozisyona yerleştirir. Böylelikle insan, fizyolojik, toplumsal ve coğrafi çevrenin bir sonucu olmaktan çıkıp, her şeyi kendisi açısından, yani insan açısından değerlendirebilen ve anlamlandırabilen bir varlık olarak temellendirilir.

11 Mustafa Şekip Tunç, "Müşahhas İnsan ve Bünyesi", s. 6

12 Mustafa Şekip Tunç, "Kişinin Değeri", *Türk Düşüncesi*, S. 9, 1954, s. 162

Her insan ferdi, bir şahsiyet olarak algılandığında ancak insana hak ettiği sevgi, saygı, hürmet ve değer verilebilir. İnsanın şahsiyet olarak tanınması, onun herhangi bir eşya olmadığının tasdikidir. Yine ferdi bir şahsiyet olarak ele almakla, onu tabiatta herhangi bir varlık olmaktan çıkartmakta, insanı sosyal ve tabii çevrenin bir sonucu olarak görmekten uzaklaşmaktadır. Ancak, insanın bu çevreden tamamen bağımsız olduğunu ve bu çevreden etkilenmeksizin yaşadığını da söylemez. İnsanı yalnızca kendisinin dışındaki şartlarla açıklayamayacağımızı vurgular. Çünkü insan varlığı, bütün dış determinasyonlara karşı mesafe alabilen bir irade, şuur ve şahsiyet varlığıdır. Böyle bir varlığı, sosyolojist bir izahla anlayamayacağımız gibi, tabiatın bir uzantısı olarak görüp, onu anlamayı ve kavramayı sadece biyoloji ve fizyolojiden de bekleyemeyiz:

Fizyolojik tahlil bize hiçbir zaman ruhî tahlil temin edecek değildir. Bunun içindir ki fizyolojik vakıa ve halleri tanımak, psikolojik vakıa ve halleri tanımak olmayacaktır.<sup>13</sup>

Bu husus tıpkı sosyolojik vakıa ve halleri tanımanın, psikolojik vakıa ve halleri tanımak olmayacağı gibidir:

Cemiyetin yaratmaya muktedir olmadığı ve sırf beşer'e has, cemiyete maya olan bir "insan ruhu" var ise, o halde içtimâî vicdan ve içtimâî hadiselerle irca olunamayacak bir "insanlık ruhu" da olacaktır.<sup>14</sup>

Tunç'a göre insan ruhu cemiyet ruhuna irca edilemez onu da sadece içtimaiyat ile anlayamayız. Mustafa Şekip insanı, insan başarılarından ayrı ve ilişkisiz olarak ele almanın hep karşısındadır. Ama aynı zamanda, insan başarılarını birer epifenomen (gölge olay) veya bir üst yapı olarak görme taraftarı da değildir. O insanı, bir bütün olarak ele almaktan yanadır. Evreni mekanik dev bir makina ve insanı da bu makinanın bir parçası, bir dişlisi gibi gören, insanın başarılarını da bunun bir uzantısı gibi değerlendiren mekanik dünya görüşü, insanı anlamamıza engeldir.<sup>15</sup> Çünkü insan, bir şahsiyet ve şuur sahibidir. İnsan, şuurunu sayesinde kendi şahsiyetini oluşturur. Şuur; kendisiyle bir dünya var olan, dünyayı benim ve bizim için var eden bir iktidardır.<sup>16</sup>

13 Mustafa Şekip Tunç, *Ruhiyat*, İstanbul, 1933, s. 6

14 Mustafa Şekip Tunç, *Ruhiyat*, s. 8

15 Mustafa Şekip Tunç, "Yalnız İnsan", *Bilgi*, S. 59, 1952, s. 3

16 Mustafa Şekip Tunç, "Dünya ve Bizim Dünyamız", *Bilgi*, S. 58, 1952, s. 1

Dünyaya yönelişimiz sonucunda, kendimiz için kurduğumuz dünya, artık bizim için ve bizim dünyamızdır. Yani insanın, dünyasını kurabilme gücü vardır.<sup>17</sup> Mustafa Şekip, insana, içinde yaşadığı dünyasını kurabilmek gibi çok önemli bir anlam yükler. İnsanı önceden şekillenmiş bir planı gerçekleştirmeye mahkûm bir canlı olarak görmez, onu irade, seçme ve hürriyet ile betimler. Ona göre hürriyet; insanın dünyayı kendisine göre anlamlandırabilmesi, kendi dünyasını kurabilmesinin yanı sıra, iradesi ile kendisine bir ahlâkî ilke seçip, bu ilkeye bağlanıp, o ilke doğrultusunda yaşamasıdır. Tabiatta sadece insan varlığı, kendisine bir davranış ilkesi koyarak, ona bağlı olarak yaşar. Bu anlamda insan, ahlâkî bir varlık olur. İnsanın ahlâkî bir varlık olması, onun manevî varlığının bir parçasıdır. Manevî varlığı insanın, biyolojik ve fizyolojik varlığının ötesindedir. İnsan, biyolojik varlığının üzerine çıkarak manevî bir varlık derecesine yükselmek suretiyle gelişir:

Şuurlu bir varlık için mevcut olmak değişmeye, değişmek kemale ermeye, kemale ermek kendini hudutsuz bir surette yaratmaya bağlıdır.<sup>18</sup>

Kendini bu şekilde gelişerek oluşturan insan, manevî varlık statüsüne yükselmiş insandır. İnsan, manevî varlık statüsüne yaklaştığı ölçüde de, insanlık ürünlerinde zenginliğe, çeşitliliğe, estetik inceliğe, zarafete, iyiye ve güzele yaklaşır.<sup>19</sup> Çünkü insan, mânâ ve kıymet idrakine sahiptir. İşte bu yönüyle insan, hem tabiattaki diğer varlıklardan ayrılır, hem de insanlık başarılarının gerçekleştirilmesine yönelir. İnsanlık başarılarını gerçekleştiren, gerçek anlamda insan olarak gördüğü bu insan varlığına Mustafa Şekip Tunç, “müşahhas insan” diyor. Müşahhas insan, kendi gücü ölçüsünde insanlık ürünlerinin yaratılmasında rol oynayan insandır. Çünkü insan varlığının hikmeti ve en büyük mutluluğu da iktidarı nispetinde yaratmaktır.<sup>20</sup> Dünyadaki sürekli oluş hâli böylece insanda devam eder. İnsan, tabiattaki diğer varlıklardan farklı olarak, manevî ihtiyaçları olan<sup>21</sup> ve bu ihtiyaçları doğrultusunda manevî bir dünya kurabilen şuurlu bir varlıktır. Tabiattaki

17 Mustafa Şekip Tunç, “Dünya ve Bizim Dünyamız”, s. 2

18 Mustafa Şekip Tunç, “İş ve Düşünce”, *İş*, S. 2, 1934, s. 84

19 Mustafa Şekip Tunç, “Veraset ve Terbiye”, *Bilgi*, S. 60, 1952, s. 1

20 Mustafa Şekip Tunç, “Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası”, *Bilgi*, S. 77, 1953, s. 6

21 Mustafa Şekip Tunç, “Din İhtiyacı ve Terbiyesi”, *Bilgi*, S. 71, 1953, s. 1

diğer varlıklar neyi gerçekleştirmek için var iseler, onu gerçekleştirirler. Yani türsel özellikleri ile kayıtlıdırlar. İnsan ise, biyolojik yönü bakımından olmasa bile, manevî yönü ile böyle bir kayıtlılığa tâbi değildir. İnsan, iradesi ve seçimleri ile kendini inşa eder. Kendi şahsiyetini kurar.<sup>22</sup> İşte bu nedenle de, bir insan hakkında bilgi edinmek, ondaki bu “şahsî” olanı kavramak demektir.

Mustafa Şekip; model insan, müşahhas insan veya şahsiyet varlığı olarak gördüğü insanın sübjektif ve manevi yönünü özellikle önemser. Çünkü ona göre insan tabiatta herhangi bir varlık olmaktan bu yön sayesinde kurtulur ve aynı zamanda tarihi, kültür ve medeniyeti de bu sayede şekillendirir, oluşturur.

Psikoloji, felsefe ve metafiziği birlikte yürüten Mustafa Şekip, özne tasarımı da çağdaş psikolojinin verimlerinden oldukça yararlanmıştı. Onun özne tasarımı sadece rasyonel unsurlar üzerine inşa edilmiş bir *anima rasyonalis* anlayışı olmadığı gibi, Kantçı anlamda apriori olan ve kategorilerden oluşan sabit bir zihin yapısı da değildir. Dışarıdaki varlıkta görülen dinamizm, yeni olmaklık, oluş ve yaratıcılık özne için de geçerlidir. İnsan ruhu, benlik veya özne tasarımı, varlığın katmanlı yapısına uygundur. Nasıl fizik varlık söz konusu olduğunda, nedensellik ve determinizmin hâkim olduğu bir varlık katmanı varsa, özne tasarımı da buna karşılık gelen zihinsel katman, akıl ve mantık katmanıdır. Tabiatta yaratıcılık, yenilik ve oluş; fizik olaylar ve ilişkiler ağının üzerinde, canlılık ve hayat denilen katmanı oluşturur. İnsan, hem kendisinin hem de tabiatındaki bu, mekanizme izah edilemez olan fenomenlerin anlamını araştırır. Kendi üzerine eğildiğinde sadece şimdiki halde (şimdide) yaşamadığını görür. Dış nesnel gerçeklikten ve tabiattaki bütün öteki canlılardan farklı olarak insan, üç boyutlu bir düzen içinde yaşar. Yani insan, geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren, bütünleştiren bir varlıktır. İnsan burada ve şimdi yani fiziki determinasyonlarla çevrili olarak bir varoluşa sahip olduğunun bilincindedir. Burada genellikle mantıkî ve rasyonel bir varlıktır. Çünkü sürekli intibak etmek zorunda olduğu somut durumlar içerisinde. Ancak şimdinin getirdiği yeni durumlar ne olursa olsun, insan her şeye rağmen, salt bir düşünce ve mantık varlığı olmayıp, yeni durumlar karşısında nasıl

22 Mustafa Şekip Tunç, “Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası”, *Bilgi*, S. 75, 1953, s. 10

davranması gerektiğini ona söyleyen, aynı zamanda bir değer varlığıdır. Bunun da ötesinde özne tasarımı gözden kaçırılmaması gereken husus; onun geçmiş ve gelecekle sürekli bağlantılar kurarak, süregiden şimdiler içerisinde bir varoluş gerçekleştiriyor olmasıdır. İnsan, hafıza sayesinde, içinde bulunduğu âna mahkûm olmaksızın geçmiş tecrübe ve birikimlerini kullanır, değerlendirir, kendisini çevreleyen maddi şartları manevileştirebilir, onu, insan için hâline dönüştürebilir.<sup>23</sup> Böylece hafıza sadece eski hatıraların saklandığı bir depo olmayıp, bütün şahsiyetimize damgasını vuran bir mühür gibidir. Bu bağlamda kişiliğimiz hafızamızdır denilse çok yanlış bir şey söylenmiş sayılmaz. Hatta “hafıza demek, ruh demektir.”<sup>24</sup>

Mustafa Şekip'in özne tasarımı hafıza, kişiliğin en temel tabakalarından birisini oluşturur ve onu geçmiş yaşantılar ve birikimleriyle sürekli irtibata geçirir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere, üç boyutlu bir zaman realitesinde yaşayan insan, aynı zamanda bir ideal (ülkü) ve irade varlığıdır. Bu, onun gelecekte olmak istediği şeyi tasarlaması ve bu doğrultuda çalışması, kendisine bir hedef koyabilmesi demektir:

Dünyaya haberimiz olmadan, herhangi bir maksat, gaye ve idealden mahrum olarak geliyoruz. Fakat vücut, ruh ve cemiyet yapımız sayesinde maksatlı, meramlı, gayeli, idealli insanlar oluyoruz; dünyamızı da bunlarla yapıyoruz.<sup>25</sup>

Dolayısıyla kişinin kendisini gerçekleştirebilmesi üç boyutlu bir varlık olduğunun idrakine bağlıdır. İnsan, hafıza sayesinde geçmişinden getirdiği birikimi ile sürekli yeni durumlar ile karşılaşmakta ama bu durumları bir yandan hedef ve idealleri doğrultusunda, bir yandan da şimdinin mantıksal ve fiziki dayatmaları veya zorunlulukları ekseninde şekillendirmektedir. Tekrar etmek gerekirse Mustafa Şekip'in tefekküründe insan kendini tabiattaki herhangi bir obje gibi görmemelidir çünkü öyle değildir. İnsan, kendisine mesafe alarak, kendisi hakkında bir anlamlandırma yapabileme imkânına sahiptir. Bu imkânı kullanarak kendisinin farkına varmalı ve kendisini bir şahsiyet olarak gerçekleştirebilmelidir. İşte o zaman gerçek mânâda müşahhas bir insan olacaktır. Her insan ferdi, bir şahsiyet

23 Mustafa Şekip Tunç, “Veraset ve Terbiye”, *Bilgi*, S. 60, 1952, s. 1

24 Mustafa Şekip Tunç, “İçtimai ve Ferdi Hafıza”, *Bilgi*, S. 48, 1951, s. 1

25 Mustafa Şekip Tunç, “Dünya ve Bizim Dünyamız”, *Bilgi*, S. 58, 1952, s. 1

olarak algılandığında ancak insana hak ettiği değer verilebilir. Başkasını da kendisi gibi bir şahıs olarak algılayan kişi davranışlarını da bu gerçeğe göre ayarlayacak ve kendisi için kabul etmediği ve edemeyeceği davranışları başkalarına karşı sergilemeyecek ve onlar için de kabul etmeyecektir.<sup>26</sup>

Kısacası, kendi şahsiyetini kazanmış bir insan, diğer insan fertlerini de birer şahsiyet olarak görür, böylelikle de onlara bir şeref, haysiyet ve insanlık değeri atfeder ve kendi asıl değerini de başkalarına yüklediği bu değer yoluyla kazanır. İnsan bunu yapabilmek için, bu şuurunu geliştirecek bir eğitime ihtiyaç duyar. Çünkü, insan tasarımı belirli bir eğitim modelini öngördüğü gibi, her eğitim modeli de, bir insan anlayışını gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.<sup>27</sup> Yani, yetiştirmek istediğimiz insana göre bir eğitim modeli geliştiririz. Burada Mustafa Şekip Tunç, belli ve standart bir tip insan yetiştirmek için bir eğitim modeli teklif etmiyor. Onun burada, eğitim yoluyla oluşturulmasını teklif ettiği insan tipi; kendisini kurabilen, kendisini gerçekleştirebilen, kendisinin yalnızca biyolojik bir varlık olmadığına farkına vararak, manevî yönü de anlayabilen, iradesiyle kendisine ve dış dünyaya şekil verebilen bir insan tipidir. Yani, ruh-beden bütünlüğünü sağlamış, kendisiyle barışık, şuurlu, şahsiyetli, müşahhas bir insan.

Buradan beklenen şey; kişinin kendisini, maddi-manevi çevresini, toplumu, tarih-kültür ve evreni algılayıp, ondaki hür hamleleri fark ettirecek bir yeteneğin geliştirilmesidir. Mustafa Şekip'e göre materyalist ve pozitivist tavır alışlar bu bakış açısını gerçekleştirmek için elverişli değildir. Çünkü insan ne sırf beden varlığıdır, ne de sadece bütün ruh hayatı akıl ve zekânın faaliyetlerine indirgenebilir mahiyettedir. Öyleyse insan varlığı bütünlüklü yapısı içerisinde duygu, düşünce, irade, muhayyile, hafıza ve şuur varlığı olarak ele alınmalı, hürriyeti teslim edilerek, her yarattısı meşru kabul edilmelidir. İnsan; maddi-manevi bir ortam içerisinde ve sürekli bu ortamla ilişki, iletişim ve etkileşim halindedir. Ancak bu ortamla ilişkili olan varlık herhangi bir varlık değil, insan varlığıdır. Yani bir yandan da özgür olan ve bunun farkında olan bir varlıktır. İnsana tabiatta herhangi bir varlık olmadığını ve içinden çıktığı, şekillendiği ortama mesafe alabileceği de eğitim yoluyla aktarılacak olan veya aktarılması gereken

26 Mustafa Şekip Tunç, "Türkiye'de Ahlâk Meselesi", *Bilgi*, S. 50, 1951, s. 2-4

27 Mustafa Şekip Tunç, *Psikoloji Dersleri*, İstanbul, 1950, s. 14



bir bilinç durumudur. Eğitim bireyi şahsiyet olarak hazırlarken en temelde vermesi gereken bu özgürlük duygusudur. Şahsiyet varlığı olarak insan, kendi kaderinden sorumlu olmayı göze alabilmeli, kendisini inşa edecek birikimi ve deneyimi kazanmaya hazırlıklı ve istekli olmalıdır. “Eğer hürriyetimiz yoksa kendi kendimizi ve muhiti değiştiremeyeceksek, mukadderat değişmeyecektir.”<sup>28</sup> Oysa evrende her şeyin temelinde yaratma ve yaratıcılık bulunmaktadır. Bu durum insan için de geçerlidir. İnsan evrensel tekâmülün geldiği son ve en olgun noktadır. Yaratma devam etmekte insan da buna kendi yaratılarıyla katılmaktadır. Öyleyse eğitim süreci insana, yaratıcılığın yanı sıra, kendi kişisel yeteneklerini de keşfedip ortaya çıkarma imkân ve yollarını kazandırmalıdır. Bunun mümkün olabilmesi insanın doğrudan doğruya özgün bir şahsiyet olarak tanınmasına ve yetiştirilmesine bağlıdır. Ancak o zaman birey; evrene sadece kendisinin armağan edebileceği bir takım maddi-manevi katkılar olabileceğini fark eder. Bu katkılar; başkası tarafından asla gerçekleştirilemeyecek, kişiye özgü ve özel olan yanın esere dönüşmesiyle somutluk kazanır.

Mustafa Şekip Tunç, toplumsal alanda da; radikal toplumsal değişim organizasyonu ve planlaması yerine, toplumsal değişimi zorlama olmaksızın, zaman içerisinde, doğal akışı çerçevesinde değerlendirmekten yanadır. Toplumsal değişimi, siyasi ve cebri bir programla planlamak ve tahakkuk ettirmeye çalışmak yerine, pedagojik yöntemlerle, eğitim yoluyla, doğal süreçler içerisinde düşünmek gerektiğine inanır. Toplumsal değişim, yukarıdan aşağıya değil, eğitilmiş, şahsiyetli, donanımlı bireyler tarafından gerçekleştirilmelidir. Bunun için halkın seviyesi eğitim yoluyla yükseltilmelidir. Çağın ihtiyaçları doğrultusunda, gelişmeleri takip edebilecek ve bunlara ayak uydurabilecek yeni bir nesil yetiştirilmelidir. Fakat bunu başarabilmek için eğitim meselesi sürekli gündemde tutulmalı ve en öncelikli milli mesele telakki edilmelidir. Ancak böylelikle bir yandan günün ihtiyaç ve icaplarına uygun insan yetiştirilebilir bir yandan da tarih içerisindeki varoluşumuz güncellenerek devam edebilir. Öte yandan toplumsal değişim, toplum mühendisliği ile zorlamalarla idare edilmemelidir. Zira insan ve toplum fizik veya mühendislik konusu değildir. İnsan ve kül-

28 Mustafa Şekip Tunç, “Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası”, *Bilgi*, S. 75, 1953, s. 14

tür söz konusu olduğunda özgür ve yaratıcı bir gerçeklik tasavvurundan hareket edilmelidir.

Toparlamak gerekirse Mustafa Şekip, evreni ve insanı çoklu yapı içerisinde ele alarak ve birini diğerine tercih ya da feda etmeden, plüralist bakışı benimser. Buna göre evrende sadece maddi ve fizik süreçler olmadığı için, hayat ve canlılık fenomenini maddenin üzerinde bir gerçeklik olarak konumlandırır. Bu tutum bir tarz vitalizm olarak okunabilir. Ayrıca maddi evren içinde madde ile barışık ve uyumlu bir hayat sferi kurgulamak her ikisinin varlık statüsünü onaylamak anlamına da gelir. Madde ve hayat katmanları, insan varlığı ile tinselleşmiş, diğer bir deyişle ruhsal ve manevi bir mahiyet kazanmıştır. Böylece insanla birlikte evrensel, yaratıcı ve özgür süreç, bilinç ve tinsellik ile donanmıştır. Bu aşamada varlığın monizm ile açıklanamaz oluşu da berraklık kazanmaktadır. Evren ve insan paralelliği her ikisinin de unsurlarından birine indirgenerek idrak edilemezliği ve kavranamazlığı; plüralizmi en tutarlı felsefi tercih ve kurgu haline getirmiştir.

Plüralizm perspektifinden insan ve eğitimi meselesine bakıldığında eğitimin, varlık ve insan gerçeğine uygun olarak tasavvur edilmesi zorunluluğu ortaya çıkar. Zira evrenin çoklu yapısı ve hususiyetleri biri diğerine tercih ve irca edilmeden incelenmeli yine buna paralel olarak, insan ihtiyaçları ve yetileri de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu aynı zamanda insanoğlunun bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarının bilinmesi ve buna uygun bir şahsiyetin geliştirilmesi esasına dayanır. Çünkü insan sadece bilen ve öğrenen bir varlık değildir. Bu insan bir toplumun, bir devletin, bir çağın, bir dilin ve inancın insanıdır aynı zamanda. Eğitim bu insanlık durumlarının ve insan doğasının bu çoklu hususiyetlerini de dikkate almalı ve insanın bütün yetilerini geliştirecek imkânlar sağlamalıdır.

Eğitim yoluyla insana kazandırılacak en temel özellik; yaratıcı ve özgür bir şahsiyet olma bilincidir. Zira tarih; büyük adamların, dâhilerin, yaratıcı şahsiyetlerin damgasını taşımaktadır. Dolayısıyla sosyolojizm eleştirisinden gelerek, personalist bir insan tasarımına ulaşır. Bu insanı yetiştirecek olan da eğitim kurumudur. Eğitim insanı ezecek ve sindirecek

bir baskı aracı değil bilakis insana şahsiyetini bulduracak imkânlar sahası olarak kurgulanmalı ve anlaşılmalıdır.

Mustafa Şekip'le birlikte Türk Düşüncesi'nde insan varlığını metafizik arka planı veya temeli üzerinde ele alıp inceleyen yeni bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Buna göre insan, bir birey ve kişi varlığıdır, yaratıcı ve özgürdür, tarih her alandaki kahramanlar eliyle “terakki” etmektedir. Bu bakış açısıyla o “terakki” kavramını ve olgusunu tek boyutlu olarak ele almamakta; onu bilimsel veya teknik gelişmeye indirgemediği gibi, manevi planda da sadece bir ruh dinginliği veya nefsi olgunlaştırma olarak da görmemektedir. Sahip olduğu ontolojik ve metafizik görüşle paralel olarak terakkiyi, evrensel planda bir evrim (tekâmül) ve insanda da manevi bir derinlik ve olgunlaşma (kemal) olarak tasarlamaktadır. Nitekim ahlak ve din kahramanları (veliler) ona göre manevi planda bu derinlik ve olgunluğu temsil etmektedirler.

İnsanı bütün boyutlarıyla incelemek ve tanımak gayesi ile Mustafa Şekip Tunç, kültürün bütün unsurlarıyla insanın ilişkisini dikkate almış ve irdelemiştir. İnsanın bireysel ve türsel özelliklerinin yanı sıra kültürden gelen tarafının asıl kimliğini ve kişiliğini meydana getirdiğini savunmuştur. Bu cümleden olmak üzere dil, din, sanat, edebiyat, tarih ve tefekkür arasındaki karşılıklı ilişkiler onun entelektüel dünyasının ağırlıklı temalarını oluşturmuştur. Türkiye’de felsefe, psikoloji ve sosyal bilimlerin ihtiyaç duydukları işlevsel dil ve anlatımın oluşumu ve gelişiminde de onun katkısı inkâr edilemez. Bu husus müstakil bir çalışmanın konusu olmayı hak eder. Ayrıca sistematik felsefe açısından eserleri incelendiğinde Türkiye’de insan, tarih, kültür ve hatta sanat felsefelerinin temellerini atan felsefecilerimize işlenmiş bir dil ve üslup bırakan öncü bir filozofumuz olduğu gerçeğini de teslim etmek bilimsel namusun bir gereğidir.

Mustafa Şekip'in Türk düşüncesindeki özgün konumu biraz da onun şahsiyetinden kaynaklanmaktadır. Zira o formasyonu gereği pek çok disiplinle iç içe olmuş ve çok renkli bir kişilik olarak tebartüz etmiştir. Düşünce sistematığının mümeyyiz vasfı; mekanizm, pozitivizm, materyalizm ve natüralizm eleştirisine dayalı, plüralizm, spiritüalizm, supra-rasyonalizm esaslarını içeren bir tarih, toplum ve kültür felsefesidir. Buna göre insan,

Darwin'in iddia ettiği gibi tabiatın bir uzantısı değildir. Yaratıcı ve özgür bir varlıktır. “*Hürriyet kimlere niçin lazımdır*”<sup>29</sup> sorusunun cevabı; yaratıcılık ve özgürlük, kültür ve medeniyetin oluşumu için hayati öneme sahiptir, şeklinde verilebilir. Zira ancak özgür şahsiyetler yaratıcı olabilirler ve onlar hem bilimde, hem sanatta, hem felsefede çığır açabilirler. Tarih, toplum ve kültür yaratıcı şahsiyetlerin başarılarıyla varlığını sürdürür.

Mustafa Şekip'in Türk düşünce ve irfan hayatındaki yeri henüz bütün boyutlarıyla irdelenmiş ve açığa çıkarılmış değildir. Geride bıraktığı eserleri, layık oldukları şekilde incelendiklerinde, günümüz için de ufuk açıcı fikirleri barındırdıkları görülecektir. Zira o, insanlık durduğu sürece varlığını sürdürecektir olan dil, din, sanat, düşünce, eğitim ve kültür konularını evrensel anlamları kapsamında ele alıp irdelemiş ve ayrıca Türkçenin bir bilim ve felsefe dili olduğunu eserleriyle ispat etmiştir.

## Öz

### Mustafa Şekip Tunç'ta Plüralizm ve Şahsiyetçilik

Mustafa Şekip Tunç'un düşünce sistematüğünde felsefe, psikoloji ve pedagoji ilişki ve etkileşim halindedir. Çünkü düşüncesinin merkezinde insan gerçeği bulunmaktadır. Bu yüzden psikolojik denilebilecek bir felsefesi ve felsefi denilebilecek bir psikoloji ve pedagoji görüşüne sahiptir. Ona göre varlık, çoklu bir yapı içerisinde kendisini açar. H. Bergson ve W. James'den ilham alarak varlığı, plüralist bir tarzda ele alır. Böylece maddi ve fizik gerçekliği inkâr etmeden ama bütün gerçekliği de bunlara indirgemeden madde, hayat ve mana katmanlarını birlikte ve dayanışma içerisinde ele alır. Varlığa bütünlüklü bir bakışla yönelmesi, onun bilgisi söz konusu olduğunda da aynı tavrı sürdürmeyi gerekli kılmıştır. Bunun sonucu olarak epistemoloji alanında da indirgemeciliğe sapsmadan, varlık katmanları ile insanın bilme yetileri arasında karşılıklı ilişkiler kurarak, madde ve fizik gerçekliğin bilgisini akıl ve zekâdan, hayat ve mananın bilgisini ise içgüdü ve sezgiden elde etmek yolunu seçmiştir. Varlık ve bilgi alanlarında sergilenen plüralist tavır alışın yansımaları pedagoji alanında

29 Mustafa Şekip Tunç, “Hürriyet Kimlere Niçin Lazımdır”, *Türk Yurdu*, S. 255, 1956, s. 721-724

da görülür. Ona göre insan tek tip olmadığı gibi toplumun ihtiyaç duyduğu insan da tek tip değildir. Öyleyse eğitim yoluyla yetiştirilmesi düşünülen insan da tek tip olamaz ve olmamalıdır. Çalışmamızda Mustafa Şekip Tunç'un Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesindeki öncü ve özgün yanları vurgulanarak onun plüralist felsefesinin varlık, bilgi, değer ve eğitim alanlarındaki yansımalarının izi sürülmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Mustafa Şekip Tunç, felsefe, psikoloji, pedagoji, plüralizm, Türk eğitim düşüncesi, Türkiye'de felsefe

### Abstract

#### Pluralism and Personalism in the Systematic Thought of Mustafa ŞekipTunç

In the systematic thought of Mustafa ŞekipTunç, philosophy, psychology and pedagogy are interacted and related to each other. Since the human reality constitutes the center of his thoughts, he adopts such an attitude. As a result of this, he has a philosophy that can be regarded as psychological and a pedagogy and psychology that can be regarded as philosophical. According to him, being opens itself in a multi-structure. As inspired by H. Bergson and W. James, Tunç deals with being in a pluralist way. Thus, without denying the material and physical reality, but not reducing all reality to these, he handles the layers of matter, life and meaning in an interdependent and co-operative way. His holistic viewpoint of being also necessitates the continuity of this same attitude when the knowledge of being is considered. Hence, without falling into the trap of reductionism in the field of epistemology, he chooses to obtain the knowledge of matter and physics from the reason & intellect, and likewise the knowledge of life and meaning from the instinct & intuition by means of correlating mutual relationships between strata of being and human's abilities to know. The reflections of the pluralist stance exhibited in the areas of being and knowledge are also seen in the field of pedagogy. To him, human is not a monotype and the personality society seeks is not monotypic. Therefore, man who is trained through education cannot and should not be monotype. In this paper, Mustafa Şekip Tunç's unique and pioneer aspects during

the Republican period of Turkish thought are emphasized and it is tried to trace the reflections of his pluralist philosophy in the areas of being, knowledge, value and education.

**Keywords:** Mustafa ŞekipTunç, philosophy, psychology, pedagogy, pluralism, Turkish education thought, philosophy in Turkey

### Kaynakça

- Bayraktar, Levent, *Bergson'da Ruh-Beden İlişkisi*, Dergah yay., İstanbul 2010.
- Tunç, Mustafa Şekip, “İlmin Mebde veya Umdeleri İtibariyle Kıymeti”, *Dergâh*, 5, 1921
- \_\_\_\_\_, “Mezun Olan Yalnız Şuur mudur”, *Dergâh*, 24, 1921.
- \_\_\_\_\_, “Resmin Ruhiyatı ve Ressamlarımız”, *Dergâh*, 33, 1922.
- \_\_\_\_\_, “Bergson ve Gençlik”, *Hayat*, 108, 1928.
- \_\_\_\_\_, “Hayatın Maddeden Farkı”, *Hayat*, 123, 1929.
- \_\_\_\_\_, *Ruhiyat*, İstanbul, 1933.
- \_\_\_\_\_, “İş ve Düşünce”, *İş*, 2, 1934.
- \_\_\_\_\_, *İnsan Ruhu Üzerinde Gezintiler*, İstanbul, 1943.
- \_\_\_\_\_, *Fikir Sohbetleri*, İstanbul, 1949.
- \_\_\_\_\_, *Psikoloji Dersleri*, İstanbul, 1950.
- \_\_\_\_\_, “İçtimai ve Ferdi Hafıza”, *Bilgi*, 48, 1951.
- \_\_\_\_\_, “Türkiye’de Ahlak Meselesi”, *Bilgi*, 50, 1951.
- \_\_\_\_\_, “Yalnız İnsan”, *Bilgi*, 59, 1952.
- \_\_\_\_\_, “Veraset ve Terbiye”, *Bilgi*, 60, 1952.
- \_\_\_\_\_, “Dünya ve Bizim Dünyamız”, *Bilgi*, 58, 1952.
- \_\_\_\_\_, “Din İhtiyacı ve Terbiyesi”, *Bilgi*, 71, 1953.
- \_\_\_\_\_, “Tabiat Âlemi ve İnsan Dünyası”, *Bilgi*, 75, 1953 .
- \_\_\_\_\_, “Müşahhas İnsan ve Bünyesi”, *Bilgi*, 76, 1953.
- \_\_\_\_\_, “Müşahhas İnsan ve Onun Dünyası”, *Bilgi*, 77, 1953.
- \_\_\_\_\_, “Kişinin Değeri”, *Türk Düşüncesi*, 9, 1954.
- \_\_\_\_\_, “Hürriyet Kimlere Niçin Lazımdır”, *Türk Yurdu*, 255, 1956.

## Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Bir Parçası mıdır?

Devrim Kabasakal BADAMCHI\*

### Giriş

Nefret söylemi ahlaki, siyasi ve pratik boyutları olan ve özellikle ifade özgürlüğünün anlamı ve sınırları bağlamında ciddi bir biçimde tartışılması gereken normatif (olanın yanında olması gerekenle ilgili) bir konudur. Batı'da uzun yıllardır özellikle liberal gelenekten gelen filozofların ve siyaset teorisyenlerinin tartıştığı konulardan birisi olmasına rağmen, ülkemizde ancak son yıllarda gündeme gelmeye ve sonuçları itibariyle tartışılmaya başlanmıştır.

Bu çalışmanın amacı, nefret söyleminin anlamını ifade özgürlüğünün sınırları bağlamında tartışmaktır. Cevaplanması hedeflenen soru, nefret söyleminin ifade özgürlüğünün bir sonucu olarak görülüp, tam olarak koruma altına alınması gereken bir ifade türü olup olmadığıdır. Temel tez, nefret söyleminin tam olarak korunması gereken bir ifade biçimi olmadığı çünkü eşit özerklik ve kamusal siyasi müzakerenin prensiplerine ters düştüğü, hatta bu prensipleri ihlal ettiği'dir. Bu bağlamda bu makale, nefret söyleminin anlamını ve ifade özgürlüğü ile ilişkisini normatif ve kavramsal bir düzeyden analiz etmeyi amaçlamaktadır.

İlk bölümde, nefret söylemini nasıl tanımlayabiliriz, farklı nefret söylemi kategorileri nelerdir sorularına cevap aranacaktır. İkinci bölümde, nefret söyleminin ifade özgürlüğünün bir parçası olduğunu ve bu sebepten tam olarak korunması gerektiğini iddia eden tezlerin bir analizi ve bu tezlerle karşı geliştirilebilecek karşı tezler üstünde durulacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise, makalenin temel tezi ortaya koyulacak ve nefret söyleminin neden aslında tam olarak korunması gereken bir ifade özgürlüğü biçimi olarak görülemeyeceği ve bunun sebepleri üzerinde durulacaktır.

\* İzmir Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Yard. Doç. Dr

## Nefret Söyleminin Kavramsal Çerçevesi

Bu bölümde nefret söylemi ile ilgili kavramsal bir analiz yapılması hedeflenmektedir. Nefret söylemini nasıl tanımlayabiliriz? Tek bir kapsayıcı (maksimalist) tanımdan bahsedebilir miyiz yoksa daha dar (minimalist) bir tanım mı daha doğru olur? Literatürde nasıl tanımlarla karşılaşılmaktadır? Bu sorular nefret söyleminin kavramsal sınırlarını tartışmak adına önemli sorular olarak gündeme gelmektedir. Bunun yanında nefret söyleminin kavramsal haritası içinde farklı kategorilerden bahsedebilir miyiz ve edebilirsek, bunlar hangi nefret söylemi kategorileridir sorularına yanıt bulmaya çalışılacaktır.

Üzerinde anlaşılmiş tek bir nefret söylemi tanımı bulunmamaktadır. Fakat bu demek değildir ki nefret söyleminin özelliklerini ana hatları ile belirleyemeyelim. En önemli tanımlayıcı özellik, nefret söyleminin nefret unsuruna dayanmasıdır. Söz konusu nefret, saygı duymama, hoşlanmama, onaylamama ya da başkalarını küçük ya da aşağılık görme ile aynı değildir.<sup>1</sup>Nefret, düşmanlık, reddetme, zarar verme ya da yok etme arzusu ya da bir bakıma hedefteki gruba karşı aktif ya da pasif bir savaş ilanını ima etmektedir.<sup>2</sup>

1 Bhikhu Parekh, "Hate Speech- Is There a Case for Banning?", *Public Policy Research*. December 2005- February 2006, s. 2.

2 Parekh, a.g.e, s.2. Bu nefret tanımını pratikte destekleyen bir örnek olarak, 1990'da Kanada'da gerçekleşen Keegstra davasını gösterebiliriz. Keegstra, Eckville Alberta'da yaşayan ve okul müfeditinde anti-semitik Yahudi düşmanı fikirlere yer veren bir öğretmendir. (Abigail Levin, *The Cost of Free Speech- Pornography, Hate Speech and Their Challenge to Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s.179). Öğrencilerine derslerde Yahudilerin sadist, güce aç ve çocuk katili oldukları ve Holocaust'u da sempati yaratmak için yarattıkları gibi iddialar anlattığı ortaya çıkınca yargılanmıştır.(Robert M O'Neill, "Hate Speech, Fighting Words, and Beyond- Why American Law is Unique". *Albany Law Review*, Cilt. 76.1, s.491). Kanada mahkemesi, Keegstra tarafından kullanılan nefret söyleminin, hedef gruba zarar vererek, bu gruptaki bireylerin eşit haklarını ihlal ettiği ve toplumdaki uyumu da zedelediği yönünde karar vermiştir. (Levin, a.g.e.,181). Bu nefret tanımını destekleyen, nefret suçu ile ilgili uluslararası konvansiyonlar da mevcuttur. 1969 yılında Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilen Her Tür Irkçı Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına Yönelik Uluslar arası Antlaşmanın (*Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*) 4. Maddesi, antlaşmayı imzalayan tüm 150 ülkeyi ırkçı üstünlük ya da nefret temelli fikirlerin yayılmasının suç kabul edilmesi yönünde yetkilendirir. Nefret suçu ile ilgili diğer bir önemli uluslararası antlaşma da 2002'de Avrupa Konseyi'nde kabul edilen ve 47 üye devletin 23'u tarafından imzalanan Siber suçlarla ilgili anlaşmaya getirilen Bilgisayar Sistemleri Yoluyla İşlenmiş Irkçı ve Zenofobik Suçlarla



Peki, nefret unsurunun varlığı kendini nasıl gösterir? Bu noktada iki durumu değerlendirebiliriz: Birincisi söylemin söyleniş tarzı, ikincisi ise herhangi bir zarara ya da ayrımcılığa sebebiyet verme ihtimali.<sup>3</sup> İlk durumda yani sadece söyleniş biçimini dikkate alarak nefret unsurunun varlığından bahsederek, fazla maksimalist bir yaklaşım benimsemiş oluruz. Birçok söylem rahatsızlık verici, hatta düşmanlık içerici olabilir fakat herhangi bir ayrımcılık ya da zarara sebebiyet vereceği muhtemel değilse, doğrudan sınırlama yoluna gitmek, fazla sansürcü bir yaklaşıma sebebiyet verebilir. Kaldı ki nefret söylemi, incitici, kırıcı ya da rahatsızlık verici söylemle aynı değildir, yani bu bağlamda daha minimalist bir yaklaşım benimsemek nefret söyleminin kavramsal sınırlarını belirlemek açısından daha faydalı olacaktır. Sadece söyleniş tarzını değerlendirip nefret unsurunun varlığından dolayı nefret söyleminden bahsetmek kavramın sınırlarını fazlasıyla genişletmiş olur. Nefret söylemini tanımlarken, herhangi bir zarara ya da ayrımcılığa sebebiyet verme ihtimali her zaman göz önünde tutulması gereken bir özelliktir.

Zararın ve ayrımcılığa sebebiyet verme ihtimalinin varlığı nasıl ortaya koyulabilir? Ya da her zaman açıkça ortaya koyulması mümkün müdür? Aslında zarar kavramının kendisi muğlak ve kafa karıştırıcı olabilir. Bu noktada en kesin ve somut olarak; zararı tanımlarken herhangi bir hak ihlali sebebiyet verme ve şiddet ihtimalinden bahsedebiliriz. Yani herhangi bir gruba ya da kişiye karşı geliştirilmiş olan söylem, sonuçları itibariyle hak ihlali sebebiyet verecek ya da şiddeti açıkça teşvik edip özendirilecek nitelikteyse zarara sebebiyet verme ihtimalinden bahsedebiliriz ve nefret söylemidir diyebiliriz. Ayrımcılığa sebebiyet verme ihtimali de hak ihlalinin bir sonucu olarak görülmekle birlikte daha geniş boyutlu olarak düşünülmelidir. Yasalar önünde grup aidiyeti nedeniyle eşit muamele görmeme bir ayrımcılık türü olabileceği gibi, toplumun değişik katmanlarında me-

---

İlgili Ek protokoldür. Protokol, imzalayan ülkeleri, bilgisayar sistemleri yoluyla ırkçı ve zenofobik materyallerin dağıtılması ve kamusal olarak yaygınlaştırılmasını suç kabul etmekle bağlar. (Levin, a.g.e., s. 184). Bu makalenin konusunun nefret suçu değil, nefret söylemi olması ve kavramsal felsefi bir analiz yapılıyor olmasından dolayı ayrıntılı olarak bu yasalara ve pratikte nefret suçu konusuna değinilmemektedir.

3 Robert Post, "Hate Speech", *Extreme Speech and Democracy*, Editorler: Ivan Hare and James Weinstein, Oxford University Press, 2009, s.127.

sela farklı kurumlarda işe alınmama, işten çıkarılma ya da kurumda farklı psikolojik baskılara maruz kalma şeklinde olabilir.

Nefret söyleminin analitik sınırlarının çizilmesi açısından en önemli unsurlardan birisi de belirli özellikleri ile diğerlerinden ayrılan bir gruba dahil kişilere karşı geliştirilmiş olmasıdır. Nefret söylemi bu bağlamda söz konusu gruba karşı nefretin ifade edilmesi, teşvik edilmesi, cesaretlendirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> Grup ögesi olmadan nefret söyleminden bahsetmek mümkün değildir. Diyelim ki toplum açısından önemli bir sanatçının kişiliğini ve faaliyetlerini beğenmiyorum, hatta o kişiden nefret ediyorum. Bu nefretimi değişik ortamlarda dile getiriyorum ve hatta sosyal medyada bir kampanya başlatıp diğer kişileri de bu sanatçıyı rencide edip rahatsız etmeleri için özendiriyorum. Acaba nefret söylemi sayılır mı eylemim? Bu sanatçıya olan nefret deklarasyonum ve faaliyetlerim eğer sanatçının grup kimliği ile ilişkilendirilemiyorsa yani sadece kişiliği ile ilgili ise, bu ancak kişilik haklarına saldırı, özel hayatın gizliliğini ihlal konuları ile ilgilidir. Fakat bu sanatçıyı hedef olarak göstermem onun herhangi bir grup aidiyeti ile ilgiliyse (mesela etnik kimliği ile) o zaman söyleminin nefret söylemi kapsamına girdiğinden bahsedilebilir.

Yukarıda ifade edilenlerin ışığında diyebiliriz ki nefret söylemi tek bir kişiyi ya da grubu, bu kişi ya da grubun belirli özellikleri dolayısıyla hedef alır. Bu özellikler yaygın olarak istenmeyen ve beğenilmeyen özellikler olarak gösterilir.<sup>5</sup> Bu onaylanmayan özelliklerden dolayı, bu özellikleri taşıyan kişiler anormal, değersiz olarak görülür ve hatta düşmanlaştırılır.

Nefret söyleminin en dramatik ve ağır sonucu ise hedef grubun normal sosyal ilişkilerin dışına yerleştirilmesidir.<sup>6</sup> Bu bağlamda nefret söylemi hedef grubu ya da kişileri toplumsal kuralları ihlal eden, ortak pratik ve kurumlara sadakat duymayan kişiler olarak sunar. Dolayısıyla da sonuç olarak bu kişilere karşı ayrımcılık normal bir tepki olarak gösterilir. Nefret söylemi bu özellikleri itibarıyla en acı biçimde modern tarihte Hitler Almanya'sında Yahudilere karşı harekete geçirilmiştir.

4 Bhikhu Parekh, "Hate Speech- Is There a Case for Banning?", s. 2.

5 Bhikhu Parekh, "Hate Speech- Is There a Case for Banning?", s. 4

6 Bhikhu Parekh, "Hate Speech- Is There a Case for Banning?", s. 6.

Farklı nefret söylemi kategorilerinden bahsedebilir miyiz? Yukarıda dile getirdiğimiz genel özellikler sabit ve tanımlayıcı kalmak koşuluyla, hedef aldığı grubun niteliklerine dayalı nefret söylemi türlerinden bahsetmemiz mümkün. Irkçı, etnik ayrımcı, dinsel temele dayalı, milliyet ayrımcılığına dayalı, cinsiyetçi ve homofobik nefret söylemlerinden bahsetmek mümkün.

Literatürde nefret söylemi ile ilgili algı daha çok ırk, etnisite ve din temelli hedef gruplarına dayalı ayrımcılık söylemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet temelli ya da homofobi temelli ayrımcı ya da nefrete dayalı söylem oldukça nadir bir biçimde nefret söylemi olarak tanımlanmaktadır. Donna Lillian, cinsiyetçi söylemin neden nefret söylemi olarak göz ardı edilmiş olabileceğini ortaya koyduğu çalışmasında, temel sebebin cinsiyetçiliğin hem egemen patriarkal yapılar tarafından hem de ironik biçimde üçüncü dalga feminizm tarafından *görünmez* kılınmış olması olduğunu belirtmiştir.<sup>7</sup>

Lillian, 1960, 70 ve erken 80'ler döneminde kadınları görünür kılan ikinci dalga feminizmin ardından, Batı'da yeniden kadın kimliğini *görünmezlik* konumuna düşüren iki olgudan bahsediyor.<sup>8</sup> Birincisi, Amerika'da Reagan ve İngiltere'de Thatcher'ın öncülüğünde gündeme gelen anti-feminist yeni muhafazakâr politikaların otoriter patriarkal yapıların daha fazla gelişmesi için zemin hazırlamış olması. İkinci olgu ise üçüncü dalga feminizminin monolitik kadın kategorisini eleştirisi. Her ne kadar ontolojik olarak bütüncül ve yekpare kategorilerden bahsedemsek de, aslında toplumları hala yekpare gruplar bazında işleyen yapılarımış gibi algılamaya devam etmekteyiz. Lillian'a göre, bu durumun nefret söylemi açısından sonucu, cinsiyetçi söylemin nefret söylemi olarak algılanmaması olmuştur. Eğer kadınları monolitik bir grup olarak algılamazsak, bunun sonucu olarak da bu gruba yöneltmiş bir cinsiyetçi söylemi nefret söylemi olarak tanımlayamayız.<sup>9</sup> Zira daha önce belirtildiği üzere, nefret söylemi tanımının

7 Donna Lillian, "A Thorn By Any Other Name: Sexist Discourse as Hate Speech, Discourse and Society", *Discourse Society*, 18, 2007, s. 736.

8 Donna Lillian, "A Thorn By Any Other Name: Sexist Discourse as Hate Speech, Discourse and Society" s.737.

9 Donna Lillian, "A Thorn By Any Other Name: Sexist Discourse as Hate Speech, Discourse and Society", ss.737-738.

en belirgin özelliği kişileri ya da grupları ait oldukları grup kategorilerinin özelliklerinden dolayı hedef göstermesidir.

Donna Lilian'in cinsiyetçi söylemin nefret söylemi ile olan ilişkisinin ihmal edilmiş olması noktasında haklı bir argüman geliştirdiğini söyleyebiliriz. Burada sorulması gereken ise, nasıl ki din ya da etnisite temelli her tür aşağılayıcı söylem nefret söylemi olarak görülemezse, acaba her cinsiyetçi söylem nefret söylemi olarak görülebilir mi? Cinsiyetçi söylem kuskusuz ki kişileri ait oldukları kadınlık kategorisi ve onun özellikleri üzerinden aşağılayan bir söylem turudur. Fakat cinsiyetçi söylemin de nefret söylemi olarak görülebilmesi için zarar verme ve ayrımcılık ihtimalinin bulunması ve nefret ve düşmanlık uyandırıcı olması gerekir. Aslında çoğu cinsiyetçi söylemin bu unsurları taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat bu unsurları taşımayan ama yine de cinsiyetçi olarak görülebilecek söylemler de olabilir. Toplumumuzda sıkça karşımıza çıkan kadını adeta onure etmek amacıyla söylenmiş ama aslında cinsiyetçi temellere dayanan birçok söylemi bu kategoride düşünebiliriz. Mesela 'kadının en temel vazifesi anneliktir' gibi söylemler örtük bir cinsiyetçilik temeline dayanmakla birlikte nefret söylemi olduklarını iddia etmek güçtür. Bu söylem aslında kadını özel alan içindeki yeri üzerinden tanımlayan, bunu da cinsiyet ayrımcılığı üzerinden yapan bir söylemdir fakat nefret uyandırma ya da hak ihlali bağlamında zarara sebebiyet verme ihtimali söz konusu değildir. Genel anlamda bu söylem toplumda ataerkil düşüncenin yeniden üretilmesine katkıda bulunarak bir zarara sebebiyet verebilir ama bu söylemin doğrudan bir hak ihlaline sebebiyet verme ihtimalinden bahsetmek zordur.

Nefret söyleminin özel ve kamusal olmak üzere iki türünden bahsedebilir miyiz? Evet, aslında bahsedebiliriz. Nefret ifadesi ya da bu ifadeye dayalı eylem özel alanda maruz kalınan bir nefret deklarasyonu şeklinde gelişmiş olabilir. Ama yine de bu durumda hedef grubun özelliklerinden kaynaklı bir ayrımcılık ve nefret deklarasyonu ile karşı karşıya olmamız gerekir. Mesela, yan komşum evime gelip bir tartışma sırasında bana deri rengimden kaynaklı nefrete dayalı ayrımcı sözler sarf etmiş olabilir. Böyle bir durumda hedef alınan kişi, haklarının ihlal edildiği yönünde dava açıp, uğradığı zararı tazmin ettirebilir. Fakat belirmemiz gerekir ki nefret söyleminin özel alanda işlenmiş olması onun daha az zarara sebebiyet verdiği

anlamına gelmez. Irk, cinsiyet, din ya da renk temelli nefret söyleminin diğer basit kişisel aşğılamalardan daha derin zararlara yol açabileceğini düşünmek için çok sebebimiz var. Bu zararlar hiçbir zaman sadece kişisel zararlar olmakla kalmayıp çoğu zaman toplumsal zararlar haline de dönüşmektedir.

Yukarıda söylediklerimiz saklı kalmak koşuluyla aslında nefret söyleminin çoğu zaman bir kamusal söylem olduğunu söylemek sanırım yanlış olmaz. Yani kamusal söylemden kasıt; başkalarının duyması ve görmesi için ortaya koyulmuş bir söylem ya da ifade türü olmasıdır. Bu bağlamda nefret söylemi, bir izleyici ya da dinleyici kitleye ulaşmayı hedefler. Bu anlamıyla da nefret söylemini ifade özgürlüğünün sınırları bağlamında tartışmak kaçınılmaz bir hale gelmektedir. Dolayısıyla bu makale temelde kamusal nefret söyleminin anlamı, özellikleri ve ifade özgürlüğü bağlamındaki konumu üzerinde durmaktadır.

### **İfade Özgürlüğü ve Nefret Söyleminin Meydan Okuyuşu**

Nefret söylemi ifade özgürlüğü için bir meydan okuma olarak görülebilir. Eğer prensip, bireylerin kendisini özgürce ve sınır olmadan ifade etmesi olarak ele alınırsa, neden nefret söylemi de özgürce ifade edilmesin? Bu bölümde nefret söyleminin neden özgürce ve sınırlanmadan ifade edilmesi gerektiğine ilişkin olası argümanlar ve bu argümanlara karşı geliştirilebilecek karşı argümanlar üzerinde durulacaktır.

Nefret söyleminin ifade özgürlüğüne olan bağlılığımız sebebiyle tam olarak korunması gereken bir ifade biçimi olduğunu iddia eden en önemli olası tezlerden birisi kuşkusuz ki liberal teoride ilk olarak John Stuart Mill tarafından Özgürlük Üzerine eserinde geliştirilen hakikate erişme tezidir. Bu teze göre farklı ve çeşitli fikirlerin varlığı hakikate ulaşmak açısından önemli ve gereklidir. Yani ifade özgürlüğü hakikate ulaşmada gerekli bir prensiptir. Mill'e göre, sansürlenmiş bir fikir doğru bir fikir olabilir ve bunun aksini iddia etmek de yanılmazlık (*infallibility*) iddiasında bulunmak olur.<sup>10</sup> Ayrıca, sansürlenmiş fikir yanlış bir fikir bile olsa, belli düzeyde doğruluk içerebilir ve herhangi bir nesne ile ilgili bir fikir çok nadir bütünsel bir hakikati içerdiği ya da hiçbir zaman bütünsel haki-

<sup>10</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, Prometheus Books, New York, 1986, s.60.

kati içermediği için, sadece çeşitli fikirlerin eklenmesi yoluyla hakikate ulaşabiliriz.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi, Mill, ifade özgürlüğünü sonuççu (*consequentialist*) bir bakış açısından şüpheli temellere oturtmaktadır. Sansürlenmiş herhangi bir fikrin doğru ya da yanlış olduğu bilgisine hiçbir zaman tam olarak vakıf olamayacağımıza göre, hakikate ya da doğru bilgiye ulaşmak için tam bir ifade özgürlüğünün koşullarını sağlamak dışında başka bir seçenek kalmıyor. Dahası, fikirlerin çeşitliliği ve özgürce ifadesi daha iyi sosyal ve bireysel kararlar almamızı sağlıyor.

Bu tezin nefret söylemi açısından sonucu nedir ya da ne olabilir? En basit anlamıyla, ifade özgürlüğü, doğruyu bulmamızda önemli olduğundan, herhangi bir nefret söyleminin ne doğru ne de yanlış olduğunu tam olarak hiçbir zaman bilemeyeceğimizden, nefret söylemini de tolere etmeliyiz. En azından baştan nefret söylemini bir kategori olarak ifade özgürlüğü prensibinin dışına itmemiz mümkün görünmüyor.

Hakikate erişme tezinden baktığımızda nefret söylemini dışlayamıyoruz. Peki, nefret söylemini hangi durumlarda ve nasıl sınırlandırabiliriz? Mill'in bu noktada önerdiği ölçüt zarar prensibidir. Mill, bireylerin eylemleri üzerinde devletin uygulayabileceği meşru denetimin sınırlarını tartıştığı *Özgürlük Üzerine* eserinde der ki: Herhangi bir topluluğun üyesi olan bir bireyin kendi iradesine karşı uygulanabilecek iktidarın doğru ve haklı tek amacı başkalarına verilecek zararın önlenmesidir.<sup>12</sup> Mill'in zarardan ne kastettiği siyaset teorisyenleri tarafından çok tartışılmıştır. *Özgürlük Üzerine*'den çıkarsama yaparsak, zarardan doğrudan bir zarar veya başkalarının haklarını ihlal etmeyi anlayabiliriz. Doğrudan zarar, fiziksel yaralama, kayıp, hasar veya bariz ve açık bir biçimde hak ihlali anlamına gelmektedir. Mesela herhangi bir materyali incitici, saldırgan, ya da aşırı bulmak onu sansürlemek ya da sınırlamak için yeterli bir sebep değildir.<sup>13</sup>

Görünen o ki zarar prensibi birçok nefret söylemi türünü sınırlandırmaktan uzaktır. Irk, din ya da etnisite temelli, sembolik düzeyde nefret üreten çok çeşitli söylemden bahsetmek mümkün ve doğrudan bir zarar

11 John Stuart Mill, *On Liberty*, s. 60.

12 John Stuart Mill, *On Liberty*, s. 16.

13 Van Mill, David, "Freedom of Speech", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editor: Edward N. Zalta, Kış 2012 edisyonu, URL <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/freedom-speech/>>.

ya da hak ihlali ispat edilemediği sürece Millci zarar prensibine göre, bu nefret söylemleri tam koruma altına alınmış olmaktadır. Birçok nefret söylemi durumunda psikolojik ya da duygusal zarardan bahsetmek mümkündür. Mesela ayrımcılığa uğramış olma hissi ve doğrudan bir zarara uğrama ihtimalinin düşüncesi bile bazı durumlarda zarar olarak adlandırılabilir. Görüldüğü gibi zarar kavramının kendisinin içerdiği belirsizlikler sebebiyle aslında nefret söylemini sınırlandırmak açısından yeterli bir prensip olduğundan bahsetmek mümkün değildir.

Hakikate erişme tezi açısından baktığımızda, nefret söylemini ifade özgürlüğü olarak kabul ediyoruz ve sınırlandırmamız gereken durumlarda da zarar prensibi yetersiz ve belirsiz kalıyor. Bu durumda sonuç itibarıyla nefret söylemi, sebebiyet verdiği tüm zararları ile birlikte kamusal siyasal hayatımızda da varlığını devam ettiriyor.

### **Kişisel Gelişim Tezi**

Nefret söylemini dışlamayan tezlerden birisi de kişisel gelişim ya da ilerleme tezidir. Bu teze göre, söylediklerimiz ya da duyduklarımız üzerindeki sınırlama ya da sansür kişisel gelişimizin önünde engel teşkil etmektedir. (Barendt, 2007: 15).<sup>14</sup> Bireylerin kendilerini entelektüel, sosyal ve duygusal açıdan geliştirebilmeleri için özgürce fikirlerini başkalarına aktarmaları ve başkalarının fikirlerini de özgürce duymaları elzemdir.

Kişisel gelişim tezinin iki noktadan yetersiz kaldığını söylemek mümkün. Birincisi, başlı başına ispat edilmesi zor hatta mümkün olmayan bir ampirik argümana dayanıyor olmasının problem teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Yani fikirlerin özgürce ifadesinin diğer kişisel gelişim için önemli ihtiyaçlardan daha temel ve önemli bir yer teşkil ettiği sonucuna nasıl varacağız ya da bunu nasıl kanıtlayacağız? Mesela eğitim, sağlık vs. gibi ihtiyaçların kişisel mutluluk ve refah için daha önemli olduğu iddia edilebilir. Dahası, kişisel gelişimden kastedilen tam olarak nedir? Kesin kabul edebileceğimiz ölçütler mevcut mudur kişisel gelişimi tanımlamak için?

<sup>14</sup> Eric Barendt, Freedom of Speech, Oxford University Press, Oxford Scholarship Online ([www.oxfordscholarship.com](http://www.oxfordscholarship.com)), 2007, s.15.

Bu soruların yanıtlarının muğlak olduğunu ve hatta belki de nitelikleri itibariyle ampirik belirsizlikten mağdur olduğunu söyleyebiliriz.<sup>15</sup>

İkinci yetersiz nokta ise, nefret söylemini sınırlandırmak zorunda kalırsak, kişisel gelişim tezine göre hangi kriteri kullanacağımızın muğlak oluşu. Acaba sınırlandırma için zarar prensibine mi güveneceğiz? Eğer öyleyse zararı nasıl tanımlayacağız? Bu soruların yanıtlarını da kesin olarak bulmak zor gibi görünüyor. Nefret söylemini prensip olarak ifade özgürlüğü kabul eden bir teorinin bile, yeri geldiğinde bu söylemi sınırlandırmak zorunda kaldığımızda hangi kriterlere göre bu sınırlandırmayı yapacağımız konusunda en azından bir fikir geliştirmesi önemlidir. Bu açıdan baktığımızda, daha önce bahsettiğimiz hakikate erişme tezinin, her ne kadar başka açılardan yetersiz olsa da, en azından zarar prensibini ortaya atarak nefret söylemini sınırlandırma konusuna bir açıklık getirmek istediğini ve kişisel gelişim tezinden daha belirgin bir yerde durduğunu söylememiz mümkün. Kişisel gelişim tezi ise nefret söylemini sınırlandırma kriteri açısından oldukça yetersiz kalmaktadır.

Yukarıda saymış olduğumuz iki eksik noktadan ilki konusunda muğlaklığı biraz olsun gideren Joseph Raz'ın kişisel gelişim teorisine değinmek önemli görünüyor. Raz'a göre, kamusal olarak ifade edilen fikirler aslında belirli yaşam tarzlarının ifadesidir ve bu fikirler sansürlendiği zaman aslında bütün bir yaşam tarzı da sansürlenmiş olmaktadır.<sup>16</sup> Yaşam tarzlarının sansürlenmesi niçin yanlıştır? Raz'a göre, fikirlerin özgürce ifadesi bir kamusal iyidir (*public good*). Bu bağlamda, özgür ifade, sadece sansürün olmaması anlamında değil, çok çeşitli yaşam tarzı ifadelerine erişimin sağlanması ya da mümkün kılınması anlamında kamusal kültürün bir

15 Farklı bir noktadan, hakikate ulaşma tezinin de ampirik belirsizlikten mağdur olduğunu söylemek mümkündür. Hakikate ulaşma tezine göre, fikirlerin çeşitliliği bizim hakikate ya da doğruya ulaşmamıza açısından gereklidir. Başlıbaşına ampirik bir argüman olan bu söylemin doğruluğunu ya da yanlışlığını kanıtlamak zor hatta mümkün olmayabilir. Mesela Barendt'e göre, Naziler Almanya'da işbaşına geldiklerinde, Weimer Cumhuriyeti'nde görelî de olsa bir siyasi fikir özgürlüğü ortamı mevcuttu 1920'ler boyunca (Barendt, a.g.e., s. 11). Fakat Nazi rejiminin insanlığın hakikate ulaşması açısından bir ilerlemeyi sağladığını iddia etmek mümkün değil. Bu demek değildir ki doğru önermelere her zaman özgür ifadenin olmadığı ortamlarda ulaşabiliriz ama şunu iddia edebiliriz ki bazen doğru fikirlerin tartışılabilmesi için belli sınırlandırmalara gerek duyabiliriz.

16 Joseph Raz, "Free Expression and Personal Identification", *Oxford Journal of Legal Studies*, Cilt.11, no.3, 1991, s. 310.



parçasıdır.<sup>17</sup> Kısaca özetlemek gerekirse, özgür ifade ile ilişkili olan kültürel çeşitlilik korunması gereken bir iyidir (*good*) çünkü çeşitli fikirlerin özgürce ifadesi, bireylerin kişisel gelişimi ve kimlikleri açısından önemlidir. Bireyler, çok çeşitli yaşam tarzlarının ifadesi olan çeşitli kültürler içinde doğarlar, büyürler ve gelişirler. Tüm yaşam tarzlarının eşit biçimde kamusal olarak tanınması açısından, sansüre izin verilmemesi gerekir.

Sanıyorum ki gündelik hayatımızdan da uzak olmayan, Raz'ın geliştirmiş olduğu, fikirlerin özgür ifadesinin kültürel çeşitlilik ve yaşam tarzlarının ifadesi açısından gerekliliği ampirik argümanına karşı çıkmak pek mümkün değil. Fakat Raz'ın teorisinin de, her ne kadar daha ikna edici olsa da, yukarıda bahsettiğimiz ikinci eksik nokta olan nefret söyleminin sınırları açısından yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Kişisel gelişim ve yaşam tarzlarının ifadesi açısından her tür söylem önemli ve tam olarak korunması gereken söylem midir? Eğer öyle değilse hangi söylem kategorileri sınırlandırılabilir ve bu noktada nefret söyleminin yeri nedir? Bu soruların yanıtları yetersiz kaldığı sürece, kişisel gelişim tezi nefret söylemi ve ifade özgürlüğünün sınırları bağlamında muğlak bir katkı sağlamaktan öteye geçemeyecektir.

### **Eşit Özerklik Tezi**

Nefret söylemini dışlamayan tezlerden birisi de özerklik (*autonomy*) tezidir. Özerklik tezi, bireylerin eşit ve özgür olarak kendi yaşam tarzları doğrultusunda özerk seçim yapma hakkına sahip olduklarını iddia eder. Devletin, bireylerin seçimlerini özgürce yapabilmeleri için gerekli tüm desteği ve bilgiyi sağlaması gerekir ki ancak o zaman bireylerin eşit ve özgür statülerini tanımış olsun. Fikirlerin özgürce ifadesi bu noktada önem kazanmaktadır. Bireyler, fikirlerini sansür olmadan özgürce ifade edebilmelidirler çünkü bu onların özerk statülerinin bir gereğidir. Devlet neyin nasıl ifade edileceğine karışır, bireyleri özgür ve eşit, kendi seçimlerini yapabilen vatandaşlar olarak olarak tanımamış olur. İkinci olarak da, bireylerin seçimlerini özgürce yapabilmeleri için tüm diğer fikirleri de duymaları ve bilgi sahibi olmaları gerekir. Yani hem konuşmacı (*speaker*) hem

<sup>17</sup> Joseph Raz, "Free Expression and Personal Identification", s. 311.

de dinleyici (*listener*) olarak, bireylerin özerkliklerinin bir gereği olarak özgür ifade önem arz etmektedir.

Özerklik tezinin en önemli destekleyicilerinden birisi tabii ki John Stuart Mill'dir. Daha önce Mill'i hakikate erişme tezi bağlamında incelemiştik. Fakat aslında Mill'in en önemli argümanlarından birisi de ifade özgürlüğünün temellerinden birisi olarak geliştirdiği özerklik argümanıdır.<sup>18</sup> Daha önce de değindiğimiz Özgürlük Üzerine kitabında, kabul gören fikirlerin her ne kadar bütünsel bir hakikati içerse de, eleştiri ve karşıt görüşler ışığında test edilmeden zaman içinde sadece bir dogmaya dönüşeceğinden bahseder.<sup>19</sup> Yani aslında her fikrin rasyonel temeller ışığında gerekçelendirilmeye ihtiyacı vardır. Peki, bunun özerklikle ilgisi nedir? Bireyler, özerkliklerinin gereği olan seçimlerini özgürce yapabilmeleri için, tüm fikirleri özgürce duymalı ve bu fikirleri eleştirmeleri doğrultusunda kendi yaşam tarzlarını ve seçimlerini belirlemelidirler. Kendi savdukları yaşam tarzlarına dayalı seçimleri ancak başka fikirlerin ışığında akılcı olarak eleştirilmişse bir gerekçeye ve akılcı temele dayanmış olur. Aksi takdirde bu fikirler ve seçimler rasyonel gerekçeden yoksun birer inanış ve hatta dogma olma riski ile karşı karşıya kalır.

Bu haliyle ele alındığında özerklik argümanı, nefret söylemi de dahil olmak üzere sınırsız tüm söylemlere kapıyı açmaktadır. Yani özgür ifa-

18 John Stuart Mill'in yanında, ifade özgürlüğünün gerekçesi olarak özerklik argümanını savunan günümüz düşünürlerinden Ronald Dworkin ve Thomas Scanlon'u saymadan geçmemek gerekir. Dworkin, ahlaki bağımsızlık (*moral independence*) olarak adlandırdığı özerklik anlayışına göre iddia etmektedir ki bireyler, resmi kurumlar ya da diğer vatandaşlar, onların fikirlerini ve yaşam tarzlarını yanlış bulduğu için özgürlüklerinden mahrum kalmamalıdır. Bu anlamda, her bireyin ahlaki bağımsızlık hakkı vardır ve bunun ihlal edilmemesi gerekir. Argümanın ayrıntıları için bakınız Ronald, Dworkin, "Is there a Right to Pornography?", *Oxford Journal of Legal Studies*, Cilt. 1, No. 2: 1981, ss. 177-212. Thomas Scanlon ise özerklik fikrini Millci prensip dediği bir prensibe dayandırmaktadır. Scanlon'a göre, devlet, bireylerin fikirlerinin zararlı olduğu ya da bu fikirler sonucunda zarara yola açan eylemler yapabilecekleri düşüncesiyle sansür yapmamalıdır. Yani hem Dworkin hem de Scanlon, yanlış, zararlı ya da göz ardı edilmesi gereken bir söylemi dile getirdikleri gerekçesiyle bireylere yapılan gayrı-meşru devlet baskısına karşı çıkmaktadırlar. Scanlon'un özerklik anlayışının ayrıntıları için bakınız Thomas Scanlon, "Freedom of Speech and Categories of Expression", *The Difficulty of Tolerance*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003 ve Thomas Scanlon, "A Theory of Freedom of Speech", *Philosophy and Public Affairs*, Cilt.1, No.2, 1972, ss.204-226.

19 John Stuart Mill, *On Liberty*, ss. 60-61.

de prensibi tüm söylem kategorilerini eşit ve sınırsız şekilde tam koruma altına almaktadır. Bu bağlamda özerklik tezi, farklı söylem kategorileri ve bunların sınırları konusunda yetersiz ve muğlak kalmaktadır. Nefret söylemi özgür ifade olarak kabul edilse bile belli düzeylerde sınırlandırılmalı mıdır ve eğer öyleyse nasıl? Daha önce bahsettiğimiz hakikate erişme ve kişisel gelişim tezlerinin eksik kaldığı nokta da buydu: Nefret söylemini bir ifade biçimi olarak nereye oturtacağız ve sınırlamamız gerekirse nasıl sınırlandıracağız. Özerklik tezinin bu haliyle nefret söylemini tam olarak korunması gereken bir söylem olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Fakat bu sonuç bize pratikte pek de yardımcı olmamakta çünkü kamusal hayatta nefret söyleminin tam da belirli grupların özerkliği için hiçe sayıldığını ve aslında özerklik tezinin temel prensiplerine ters düştüğünü görmekteyiz. Bu noktayı bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

### **Sınırlandırmanın Zararları Tezi**

Son olarak, nefret söylemini özgür ifade prensibi tarafından tam koruma altına alan ve bunu, tamamen sınırlandırmanın olası pratik sonuçları üzerinden gerekçelendiren sınırlandırmanın zararları tezi üstünde duracağız. Edwin Baker, nefret söylemini sınırlandırmanın olası zararlarının, faydalarından daha fazla olacağını ve bunun ampirik olarak da tahmin edilebileceğini iddia etmektedir. Baker, nefret söylemi üstündeki yasakların problemleri daha karmaşık bir hale getireceği ve daha kötü sonuçlara yol açabileceği yönünde şüpheleri olduğunu belirtmektedir.<sup>20</sup>

(1) Baker, yukarıda belirtilen şüphesini altı noktaya dayandırmaktadır. İlk olarak, Baker'a göre, nefret söylemi ile ilgili yasalara harcanan enerji ve zaman, daha önemli bir gereklilik olan ırkçı söylemin açık eleştirisine verilen önemi azaltabilir.<sup>21</sup> İrkçılık eğer kamusal alanda açıkça tartışılmaz ve dışlanırsa, bir dogma halini alıp daha tehlikeli sonuçlara yol açabilir. Bu noktada Baker, Mill'in, fikirlerin akılcı temele dayanması için, özgürce tartışılmasına yaptığı vurguyu önemsemektedir.

20 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", *Extreme Speech and Democracy*, Derleyenler: Ivan Hare and James Weinstein, Oxford University Press, 2009, s.150.

21 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", s. 150.

(2)İkinci olarak, Baker, ırkçı söylemin kamusal alandan dışlanması problemin gerçek boyutlarını görmemizi engelleyeceğini iddia etmektedir. Problem gerçek boyutlarıyla görülemediği için de ırkçılıkla savaşmak için gerekli olan adımların verimli bir biçimde atılmasının zorlaşacağını iddia eder. Bu noktada kendi tecrübesinden yola çıkarak, nefret söylemine maruz kalmış ama yine de nefret söyleminin özgürce ifadesini savunanların en önemli argümanının düşmanın tam olarak bilinmesinin faydası olduğunu söyler.<sup>22</sup>

(3) Üçüncü olarak, Baker, nefret söyleminin yasaklanmasının ırkçı bireyler ve gruplar üstünde baskı ve dışlanmışlık hissi yaratabileceğini ve onları daha çok eyleme ve intikama sürükleyebileceğini savunur. Bu noktada, Baker'a göre, nefret söyleminin yasaklanması ile kısa vadede ırkçı suçlar azalsa bile uzun vadede katlanarak artma ihtimali yüksektir.<sup>23</sup> Özgürce ifade edilemeyen fikirlerin daha sonra irrasyonel bir biçimde şiddet şeklinde ifadesi imkan dahilindedir.

(4)Baker'ın değindiği diğer bir nokta ise, her tür fikrin söylemsel düzeyde tartışılmasının mümkün olduğu bir ortamda fikirlerin yasaklanmasının, çatışmaların siyasi değil şiddete dayalı yöntemlerle daha iyi çözülebileceğine olan inancı güçlendireceğidir.<sup>24</sup> Çatışmaların siyasi yollarla çözülmesi inancı, ırkçı şiddeti tamamen ortadan kaldırmasa da azaltıcı yönde demokratik bir kültürün gelişmesine katkıda bulunabilir.

(5)Baker'ın belirttiği beşinci nokta, aslında daha önce belirtmiş olduğu ilk nokta ile hemen hemen aynı temele dayanmaktadır. Baker'a göre, nefret söylemini yasaklama amacı güden siyasi bir program hazırlığı içine girmek aslında daha önemli olan ırkçılığın sebeplerine karşı geliştirilebilecek siyasi argümanlar için sarf edilecek zaman ve enerjiden kaybetmemize neden olabilir.<sup>25</sup> Çoğu zaman ırkçı söylemlere sahip olan kişiler, bu söylemlerini gerekçelendirmek için kendi kötü sosyal ve materyal koşullarını öne sürmektedirler. Baker'a göre, asıl çabanın ırkçılığın temel sebeplerini araştırmak ve mümkün olduğu kadar ırkçılığın ortaya çıkışına

22 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", s. 152.

23 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", s. 152.

24 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", ss.152-153.

25 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", s.153.

zemin hazırlayan kötü materyal koşulların değiştirilmesine harcanmasının önemli olduğunu belirtmektedir.

(6) Son olarak, Baker, en dar anlamda bile olsa nefret söylemini yasaklama girişimini iki temel sebepten dolayı savunmanın mümkün olmadığını iddia eder. Birincisi nefret söylemi ile ilgili yasaklar genellikle gücü elinde bulunduranlar tarafından daha zayıf olanlara karşı kullanılırlar ve bu anlamda iktidarın manipülasyonuna açıktırlar.<sup>26</sup> İkinci olarak da, her tür nefret söylemi ile ilgili yasak aslında bir kaygan yokuş (*slippery slope*)<sup>27</sup> argümanını meşrulaştırabilir. Yani herhangi bir nefret söyleminin verdiği zarar, diğer söylemlerin de benzer bir zararı vereceği tahmini üstünden, bu söylemlerin de yasaklanmalarına gerekçe olarak gösterilebilir.<sup>28</sup> Adeta kaygan bir yokuştan itilen bir top nasıl ki hızlı bir biçimde önünde ne varsa kaydırıp onları da kendisiyle birlikte tabana kadar sürüklerse, herhangi bir nefret söyleminin verdiği zarar sebebiyle yasaklanması, diğer türden söylemlerin de benzer bir kaygıyla yasaklanmasına sebebiyet verebilir.

Baker'ın öne sürdüğü gerekçelerin hemen hemen hepsinin kanıtlanması zor, ampirik varsayımlara ve hatta bazı noktalarda spekülasyonla dayandığı söylemek mümkün. Özellikle (1) ve (5)'te belirtilen nefret söylemini sınırlandırmaya harcaşacağımız zamanı daha gerekli olan ırkçılıkla açıktan mücadeleye harcaşalım argümanı, sanki ilki ikincisinin alternatifiymiş gibi bir algı yaratmaktadır. Oysaki hem nefret söylemi gerekli görüldüğü yerde sınırlandırılıp, hem de ırkçılığın sebepleri araştırılıp, ırkçılığa karşı açıktan mücadele verilebilir.

(2) ve (3)'teki iddialara baktığımızda yine bu iddiaların ne kadarının ampirik açıdan doğrulanabilir olduğunu kestirmemiz pek mümkün değil. İrkçılığın gerçek boyutlarını anlamamız için kamusal alanda açıkça ifadesi gerekli midir? Bu soruya kesin bir yanıt vermek mümkün görünmüyor.

26 Edwin Baker, "Autonomy and Hate Speech", s.154.

27 Slippery slope (kaygan yokuş) kavramı, mantık alanında, herhangi bir rasyonel temele dayanmayan, küçük bir olayın diğer durdurulamaz olaylar zincirine sebebiyet vereceği iddiasını taşıyan argümanlar için kullanılır. Bu tarz argümanlar aslında ilk olayın diğer olaylara nasıl sebebiyet verdiğini ve aradaki rasyonel bağı açıklamaktan uzaktır. Slippery slope argümanı, ilk olayı gerekçelendiren sebebin, diğer olayları da gerekçelendirdiğini iddia eder.

28 Baker a.g.e., s.154.

Ayrıca, kamusal alanda ifade bulamayan ırkçı fikirlerin sahiplerinin yasaklarla daha fazla dışlanmış hissedeceği ve bu sebepten ırkçılığın daha da güçleneceği argümanının bir benzerini ırkçılığa maruz kalmış mağdurlar için de iddia etmek mümkündür. Yani ırkçı fikirlere özgürce yer veren bir kamusal alanda yaşayan ve bu fikirlerden dolayı mağdur olmuş bireyler kendilerini dışlanmış, toplum tarafından sahiplenilmemiş ve diğer yurttaşlarla eşit statüde kabul edilmemiş olarak algılayıp, siyasi sistemin dışına itilebilirler.

(4) ve (6)'daki argümanlar ise her ne kadar diğerlerine göre daha ikna edici görünse de spekülatif olmaktan öteye geçememektedir. Şiddeti öven ırkçı bir söylemin demokratik bir ortamda özgürce ifadesinin, gerçek şiddeti özendirici değil de azaltıcı yönde etki yapması bir temenni olabilir ama bunun gerçekliği üstüne kesin bir yorum yapmak mümkün görünmemektedir. Nefret söylemini sınırlandırmanın iktidarlar tarafından muhalifler ya da azınlıklar aleyhine kullanılma potansiyeli her zaman karşılaşılabilecek bir durumdur. Bunun önüne geçmenin en önemli yolu iktidarı denetleyecek demokratik denetim mekanizmalarını geliştirmekten geçmektedir. *Slippery slope* problemi de ancak bu şekilde aşılabilir.

### **Nefret Söylemi Neden Sınırlandırılmalıdır?**

Yukarıda nefret söyleminin neden özgürce ifade edilmesi gereken bir söylem olduğuna ilişkin tezlerden ve bu tezlere karşı geliştirilebilecek argümanlardan bahsettik. Bu tezlerin hiçbirinin aslında nefret söylemini tam koruma altına alınması gereken bir söylem olarak yeterli biçimde gerekçelendiremediği ve sınırlandırmak gerektiğinde ise, argümanlarının muğlak kaldığını ifade ettik. Bu bölümde nefret söyleminin neden sınırlandırılması gerektiği üstünde duracağız. Bu bağlamda makalenin temel argümanı olan, nefret söyleminin özerklik ve kamusal müzakerenin prensiplerini ihlal ettiği ve bu sebepten prensip olarak sınırlandırılması gerektiği tezinin temel dayanaklarını analiz edeceğiz.

Nefret söyleminin statüsü ve neden sınırlandırılması gerektiği ile ilgili ifade özgürlüğü bağlamında hiçbir teori tek başına yeterli bir gerekçe sunamamaktadır. Makalenin temel argümanı doğrultusunda, özerklik ve demokratik katılım ve müzakere yaklaşımlarının birlikte ele alındığında,

nefret söyleminin konumu ve sınırları ile ilgili olası en yeterli gerekçeyi sunduğunu iddia edeceğiz.<sup>29</sup>

Öncelikle özerklikten ne anlamamız gerektiği üzerinde duralım. Bir önceki bölümde özerklik tezinin temel varsayımından bahsetmiştik. Özerklik, bireylerin dışsal bir müdahale olmaksızın kendi seçimlerini yapabilme ve bu doğrultuda yaşamak istedikleri hayatı belirleyebilme kapasitesidir. Bu anlamda özgür ifade hakkı, hem kendi fikirlerimi özgürce ifade edebilmem ve hem de başkalarının söylediklerini özgürce duya bilmem için önemlidir çünkü aslında özgür ifade, bir birey olarak özerk konumumun bir gerekliliğidir.

Özerklik dediğimiz zaman aynı zamanda eşit özerklikten bahsetmemiz gerekir. Devlet, tüm yaşam biçimlerinin eşit düzeyde özerk statüsüne saygı duymalıdır. Herhangi bir yaşam biçimini diğer yaşam biçimlerine empoze etmeye çalışmamalıdır çünkü bu, bir yaşam biçiminin yanlış ya da göz ardı edilebilir olduğu varsayımıyla sansürlenmesi anlamına gelecektir. Bir fikrin yanlış ya da göz ardı edilebilir olduğu gerekçesiyle sansürlenmesi, o yaşam biçimini savunan bireylerin eşit özerk statüsüne karşı saygısızlıktır çünkü sansür, o yaşam biçimini savunan bireylerin kendi özgür iradeleri ile seçim yapamadıkları varsayımına dayanır.

Yukarıda değindiğimiz haliyle tek başına özerklik argümanından baktığımızda, daha önce de belirttiğimiz gibi, nefret söylemi korunması gereken bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysa ki nefret söylemi özellikleri itibariyle bazı bireylerin- belli gruba dahil olanlar- diğerlerinden daha az değerli olduğu ya da onların dışlanması makul olduğu tezi-

29 Nefret söyleminin ifade özgürlüğü bağlamında sınırlarının belirlenmesi açısından en iyi gerekçelendirmeyi, daha önce ifade özgürlüğünün normatif boyutlarını tartıştığım bir yazımda ortaya koyduğum *double-grounded* (iki temelli) teori sağlamaktadır. Bu bölümde yapılan analiz nefret söyleminin, özerklik ve demokratik katılım teorilerinin bir artikülasyonu olan *double-grounded* teori açısından konunun belirlenmesi anlamına da gelmektedir. Bu anlamda, bu yazıdaki temel argüman, bahsi geçen daha önceki makalede birkaç paragrafta değinmiş olduğum iki temelli teorinin nefret söylemini neden sınırlandırılması gereken bir söylem olarak algıladığı ile ilgili argümanın genişletilmiş halidir. *Double-grounded* teorisinin gerekçelendirilmesi için bakınız “Justifications of Freedom of Expression: Towards a Double-grounded Non-consequentialist Approach”, *Philosophy and Social Criticism*, 24 Aralık, doi:10.1177/0191453714564457 (ilk olarak online yayınlandı, basılı hali de yakında çıkacak). Nefret söylemi ile ilgili argüman için özellikle bakınız ss. 16-17 aynı makale içinde.

ne dayanır. Bu anlamda nefret söylemi doğrudan, özerklik tezinin evrensel argümanı olan tüm bireylerin kendi seçimlerini özgürce yapabilme kapasitesine sahip oldukları prensibi ile çelişmektedir.

Nefret söylemini sınırlandırma konusunda yetersiz kalıyorsa neden hala özerklik tezine bağlı kalıyoruz? Özerklik tezini bir kenara bırakıp, neden sadece demokratik katılım tezi üstünden nefret söyleminin konumunu tartışmıyoruz? Neden özerklik ve demokratik katılım tezlerinin birlikteliğine ihtiyaç duyuyoruz? Bunun iki temel sebebi var: Birincisi, nefret söyleminin sınırlarından konuşmak, aynı zamanda ifade özgürlüğünden ve ifade özgürlüğünün sınırlarından konuşmak anlamına geliyor. Yani aslında nefret söyleminin sınırlandırılmasını gerekçelendirirken, ifade özgürlüğünün neden önemli olduğunu ve onun gerekçelerini de tartışmamız gerekiyor. İfade özgürlüğünü prensip olarak en sağlam gerekçelendiren teorilerden birisi de özerklik tezidir. İkinci sebep ise, özerklik tezine referans vermemiz nefret söyleminin neden prensip olarak sınırlandırılması gerektiğinin sebeplerini de ortaya koymamızı sağlıyor. Yani özerklik tezi, ifade özgürlüğü açısından önemli ve sağlam bir gerekçe sunmakta fakat düşünüldüğünün aksine nefret söylemi, tam da sunulan bu gerekçeye ters düştüğü ve hatta bu gerekçeyi reddettiği için sınırlandırılması gereken bir söylem türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, nefret söylemi ifade özgürlüğünün özerklik prensibini reddettiği için tam olarak korunması gereken bir özgür ifade biçimi olarak görülemez.

Nefret söyleminin sınırlandırılması ile ilgili özerklik tezinin yanında, en kesin ve açık gerekçeyi demokratik katılım tezinde bulmaktayız. Demokratik katılım tezine göre, fikirlerin özgür ifadesi demokratik katılım ve müzakerenin kurucu ve temel unsurlarındandır. Demokratik katılım tezinin en önemli savunucuları ve teorisyenleri olan Alexander Meiklejohn ve Cass Sunstein, tezlerini Birinci Ek'e (*First Amendment*) dayandırmışlardır. Aralarında farklar olsa da, temel argümanları demokrasinin iyi bir biçimde işleyebilmesi için fikirlerin özgür ifadesine ihtiyaç olduğu çünkü ancak bu sayede vatandaşların siyasi katılımının tam anlamıyla gerçekleşmiş olacağıdır.<sup>30</sup> Fikirlerin özgür ifadesi, farklı çıkarların demokratik

30 Daha detaylı bilgi için bakınız Alexander Meiklejohn, "The First Amendment is an Absolute", *The Supreme Court Review*, Cilt.1961, 245-266 ve Cass. R. Sunstein, *Democracy*



artikülasyonunu, kamusal hizmetler için aday olmuş kişilerin iyi ve kötü yönleri ve farklı siyasi problemlerin değişik boyutları hakkında bilgi sahibi olmamızın koşullarını sağlar. Bu bağlamda özgür ifade, demokratik müzakerenin koşullarının sağlanmasına yardımcı olur çünkü fikirlerin özgürce tartışılması olmadan siyasi katılımdan bahsetmek mümkün değildir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi özerklik tezinin en temel eksikliği farklı kategorilerden söylemler arasında ayırım yapmadan her tür söylemi tam olarak korunması gereken özgür ifade kapsamında değerlendirmesidir. Bu noktadaki kategorizasyon eksikliğini demokratik katılım tezi çok açık bir biçimde gidermektedir. Demokratik katılım tezi ifade türlerini siyasi olan söylemler ve diğer ifade türleri olmak üzere iki kategoride ele alır. Demokratik katılım tezine göre, siyasi müzakereye katkı amacı taşıyan söylemler siyasidir ve tam olarak korunması gereken, en yüksek düzeyde öneme haiz söylemlerdir.<sup>31</sup> Özgür ifade, siyasi müzakerenin kurucu unsurlarındandır ve bu sebepten de en yüksek düzeyde korunması gerekir. Siyasi söylemin önceliği o kadar önemlidir ki, mesela yanıltıcı bile olsa siyasi söylem, doğru ticari söylemden daha önemlidir ve siyasi söylemin mutlaka korunması gerekir.

Hangi türdeki söylemler siyasi söylemlerdir ve nefret söylemi tam olarak korunması gereken siyasi bir söylem midir? Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, siyasi müzakereye katkı amacı taşıyan söylemler siyasi söylemlerdir ve bu söylemlerin tam olarak korunması gerekir. Birçok sanat ve edebiyat eseri, nihayetinde sosyal katkı ve üretim amacı taşıdıkları için siyasi söylem kategorisine girmektedir. Bir söylemin siyasi bir söylem olup olmadığını insanların makul yargısına dayanarak anlayabiliriz.<sup>32</sup> Bu noktada nefret söylemi siyasi müzakereye katkı amacı taşımadığı için tam olarak korunması gereken siyasi söylem kategorisine girmez. Siyasi müzakere, eşit ve özgür statüdeki bireylerin iletişimi ve diyaloguna dayanmaktadır. Nefret söylemi, siyasi müzakerenin koşullarını kabul etmemektedir çünkü siyasi topluluğu oluşturan tüm bireylerin eşit ve özgür sta-

*and the Problem of Free Speech*, The Free Press, New York, 1995.

31 Cass. R Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech*, The Free Press, New York, 1995, s.130

32 Cass. R Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech*, s.131.

tüsüne saygı duymamaktadır. Dolayısıyla, nefret söyleminin demokratik siyasi müzakerenin evrensel prosedürel varsayımı olan eşitlik prensibini reddettiği için siyasi olmayan ve kategorik olarak tam koruma altına alınması mümkün olmayan bir ifade türü olduğunu söyleyebiliriz.<sup>33</sup>

Ayrıca nefret söylemi, demokratik müzakerenin diğer bir koşulu olan makullük (*reasonableness*) ilkesini de çiğnemektedir. Rawlscu- Habermascı bir temelden düşünürsek, siyasi müzakerenin iki temel ilkesi makullük ve kamusal akıldır (*public reason*).<sup>34</sup>Siyasi müzakerede vatandaşlardan beklenen, argümanlarını tıpkı kendileri gibi makul ve akılcı olan diğer vatandaşların da anlayıp, kabul edebileceği biçimde dile getirmeleridir. Nefret söylemi, bu noktada, demokratik müzakerede önemli olan, başkaları tarafından kabul görebilecek şekilde formüle edilmiş siyasi bir hakikat iddiası (*validity claim*) geliştirmekten oldukça uzaktır. Bu anlamıyla da tam olarak korunması gereken siyasi bir söylem değildir.

Yukarıda anlatılanların ışığında iddia edebiliriz ki, nefret söylemi prensip olarak sınırlandırılması gereken bir söylemdir. Yani nefret söylemi sadece sonuçlarına bakılarak ya da pratik açıdan verdiği zararlardan yola çıkarak değil, ifade özgürlüğünü temellendiren iki önemli prensibi ihlal ettiği için sınırlandırılmalıdır. Bahsettiğimiz üzere, bu prensipler eşit

33 Benzer bir argüman Steven Heyman tarafından da geliştirilmektedir. Steven Heyman kamusal nefret söyleminin siyasi karakterinden dolayı korunması gerekip gerekmediği sorusunu sorar ve cevap olarak der ki nefret söylemi anayasal koruma altına alınması gereken bir söylem değildir çünkü nefret söylemi, demokratik tartışmayı yönlendiren prensipleri ihlal eder. Aslında nefret söyleminin siyasi bir söylem dahi olmadığını çünkü siyasi söylemin temelinde bireylerin birbirlerinin eşit ve özgür statüsünü tanımlarının olduğunu ve nefret söyleminin bu gerekliliği yerine getirmekten uzak olduğunu belirtir. Bakınız Steven J Heyman, "Hate Speech, Public Discourse, and the First Amendment", *Extreme Speech and Democracy*, Derleyenler: Ivan Hare and James Weinstein, Oxford University Press, 2009, ss.169-174. Aynı zamanda bakınız Steven Heyman, *Free Speech and Human Dignity*, Yale University Press, New Haven, London, 2008.

34 John Rawls ve Jurgen Habermas'ta makullük ve kamusal akıl kavramlarının siyasi müzakere açısından önemi için bakınız: John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005, John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited." *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005, Jurgen Habermas, "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, Cilt. XCII, No.3, 1995, Jurgen Habermas, "Reasonable versus "True", or the Morality of the Worldviews", *Inclusion of the Other – Studies in Political Theory*, Derleyenler: Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, MIT Press, 1998.

özerklik prensibi ve demokratik katılım prensibidir. Bu ihlaller dolayısıyla aslında nefret söylemi kategorik olarak tam olarak koruma altına alınması gereken özgür ifade olarak görülemez.

### **Sonuç**

Bu çalışmada çok boyutlu bir konu olan nefret söyleminin kavramsal ve normatif açıdan analizi yapıldı. Çalışmanın temel sorusu nefret söyleminin tam olarak korunması gereken özgür bir ifade türü olup olmadığıydı. Bu bağlamda temel argüman olarak, nefret söyleminin tam olarak korunması gereken bir özgür ifade türü olmadığı, yani prensip olarak sınırlandırılması gerektiği, çünkü nefret söyleminin ifade özgürlüğünün gerekçelerinden olan iki temel prensibi ihlal ettiği iddia edildi. Nefret söyleminin, ifade özgürlüğünün gerekçelerinden olan eşit özerklik ve demokratik katılım prensiplerini ihlal ettiği ve bu sebepten, yalnızca sonuçları ya da zararları itibariyle değil prensip olarak sınırlandırılması gerektiği vurgulandı.

İlk bölümde nefret söyleminin kavramsal analizi yapıldı. Bu bağlamda nefret söyleminin tanımlayıcı boyutları üzerinde duruldu. Nefret olgusu ve bu nefret olgusunun belirli bir grubun tamamına ya da o gruptan olan bireylere grubun iddia edilen özelliklerinden kaynaklı olarak yöneltilmiş olmasının en temel tanımlayıcı unsur olduğundan bahsedildi. Yani bir grubun varsayılan belirli özelliklerine dayandırılmayan ya da sadece sevmeme, onaylamama ya da saygı duymamaya dayalı söylemlerin nefret söylemi olmadığı, nefret söyleminin daha minimalist bir tanımı olduğuna vurgu yapıldı. Bununla bağlantılı olarak, ırkçı, etnisite ya da millet temelinde dayalı, dinsel ya da cinsiyetçi nefret söylemlerinden bahsetmenin mümkün olduğu belirtildi.

İkinci bölümde, nefret söyleminin sınırlandırılmadan, özgürce ifade edilmesi gerektiğini iddia eden tezler ve bu tezlere karşı geliştirilebilecek karşı argümanlar üstünde duruldu. Hakikate erişme ve şüphecilik tezi, kişisel gelişim tezi, eşit özerklik tezi ve sınırlandırmanın zararları tezi analiz edildi. Bu tezlerin hiçbirinin nefret söyleminin neden korunması gereken bir ifade türü olduğunu tam olarak gerekçelendiremediği ve muğlaklıktan kurtulamadığı belirtildi. Hakikate erişme ve şüphecilik, kişisel gelişim ve

eşit özerklik tezlerinin, ifade özgürlüğünün sınırları bağlamında söylemler arasında kategorik olarak bir ayrım yapmadığına ve dolayısıyla nefret söylemini de bir özgür ifade biçimi olarak ele aldığına vurgu yapıldı. Nefret söylemini sınırlandırmak gerektiğinde ise, zarar prensibinin muğlaklığı itibariyle yeterli bir çözüm getirmediği iddia edildi. Sınırlandırmanın zararları tezinin ise dayandığı argümanlar itibariyle spekülasyon ve ispatlanması zor ampirik temellere dayandığı belirtildi.

Son bölümde ise, nefret söyleminin neden sınırlandırılması gerektiği üzerinde duruldu. Bu noktada nefret söyleminin eşit özerklik ve demokratik katılım tezlerinin temel dayanaklarını ihlal ettiği ve bu sebepten prensip olarak sınırlandırılması gerektiği iddia edildi. Nefret söyleminin, eşit özerklik tezinin evrensel dayanağı olan “tüm bireyler seçimlerini özerkliklerinin bir gerekliliği olarak özgürce yapma kapasitesine sahiptirler” prensibini ihlal ettiği çünkü belirli bir gruba ait olan bireylerin eşit ve özerk statüsüne inanmadığı ve hatta bunun tam tersini iddia ettiği belirtildi. İkinci olarak, nefret söyleminin demokratik müzakerenin prosedürel dayanakları olan, tüm bireylerin eşit ve özgür statüye sahip olduğu ve makullük prensiplerini kabul etmemesinden dolayı tam olarak korunması gereken bir özgür ifade biçimi olarak görülemeyeceği iddia edildi.

## Öz

### **Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Bir Parçası mıdır?**

Günümüzde nefret söylemi, ifade özgürlüğünün kapsamı ve sınırları bağlamında yoğun bir biçimde tartışılan bir konudur. Nefret söylemi ile ilgili tartışmaların pratik boyutları olduğu gibi ahlaki ve normatif boyutları da mevcuttur. Bu çalışma, nefret söyleminin anlamını, ifade özgürlüğünün kapsamı bağlamında ve temel olarak normatif ve kavramsal bir noktadan analiz etmektedir. Makale, nefret söyleminin tamamen korunması gereken bir özgür ifade biçimi olup olmadığı sorusunu sormaktadır. Bu soruya cevap olarak, nefret söyleminin tamamen korunması gereken bir özgür ifade biçimi olmadığı çünkü nefret söyleminin ifade özgürlüğünün iki önemli temel prensibini ihlal ettiği iddia edilmektedir. İlk olarak nefret söylemi, tüm bireylerin akılcı ve eşit olarak, kendi özerk seçimlerini yaşam biçimleri doğrultusunda yapma kapasitesi ve hakkına sahip oldukları prensibini ihlal etmektedir. İkinci olarak nefret söylemi, demokratik katılım ve müzakerenin evrensel prensiplerini ihlal etmektedir çünkü nefret söylemi, tüm bireylerin eşit ve özgür statüsünü reddettiği gibi aynı zamanda siyasi müzakere sürecinde tüm bireyler tarafından kabul edilebilecek makul argümanlar geliştirmekten uzaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Nefret söylemi, ifade özgürlüğü, eşit özerklik, demokratik katılım, demokratik müzakere

## Abstract

### **Is hate speech part of Freedom of Expression?**

In contemporary world, hate speech is a highly debated issue in relation to the scope and boundaries of freedom of speech. The debates on hate speech have normative and moral dimensions as well as practical. This article analyzes the meaning of hate speech in relation to the scope of freedom of speech primarily from normative and conceptual points of view. The main question the paper aims to answer is whether hate speech can be considered as free speech that should be fully protected or not. In response to this question, the argument of the paper is that hate speech can-

not be considered as free speech that should be fully protected because it violates the two main foundations of freedom of speech. First, hate speech violates the principle of equal respect that claims all individuals, as rational and equal beings, have the capacity and right to make autonomous choices on the basis of their conceptions of good. Second, hate speech violates the universal principles of democratic participation and deliberation since it rejects the free and equal status of all individuals in a political community and also it is far from developing reasonable arguments that can be accepted by all individuals in political deliberation process.

**Keywords:** Hate Speech, freedom of speech, equal autonomy, democratic participation, democratic deliberation

### Kaynakça

- Badamchi Kabasakal, Devrim, “Justifications of Freedom of Speech: Towards a Double-grounded Non-consequentialist Approach”, *Philosophy and Social Criticism*, doi: 10.1177/0191453714564457, 2014
- Baker, Edwin, “Autonomy and Hate Speech”, *Extreme Speech and Democracy*, Ivan Hare and James Weinstein (der), Oxford University Press, 2009, 139-158.
- Barendt, Eric, Freedom of Speech, *Oxford University Press*, Oxford Scholarship Online ([www.oxfordscholarship.com](http://www.oxfordscholarship.com)), 2007.
- Dworkin, Ronald, “Is there a Right to Pornography?”, *Oxford Journal of Legal Studies*, Cilt.1, No. 2, 1981, 177-212.
- Habermas, Jürgen, “Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Cilt. XCII, No.3, March 1995.
- Habermas, Jürgen, “Reasonable versus “True”, or the Morality of the Worldviews.”, *Inclusion of the Other – Studies in Political Theory*, Editorler: Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, MIT Press, 1998.
- Heyman, Steven, “Hate Speech, Public Discourse, and the First Amendment”, *Extreme Speech and Democracy*, Derleyenler: Ivan Hare and James Weinstein, Oxford University Press, 2009, 169-174.
- Heyman, Steven, *Free Speech and Human Dignity*, Yale University Press, New Haven, Londra, 2008.

## Nefret Söylemi İfade Özgürlüğünün Bir Parçası mıdır?

- Levin, Abigail, *The Cost of Free Speech- Pornography, Hate Speech and Their Challenge to Liberalism*, Palgrave Macmillan, New York, 2010.
- Lillian, Donna L, “A Thorn By Any Other Name: Sexist Discourse as Hate Speech, Discourse and Society”, *Discourse Society*, 18,2007, 719.
- Meiklejohn, Alexander , “The First Amnedment is an Absolute”, *The Supreme Court Review*, Cilt.1961, 1961, 245-266.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, Prometheus Books, New York, 1986.
- O’Neil, Robert M “Hate Speech, FightingWords, and Beyond- Why American Law is Unique”. *Albany Law Review*, Cilt. 76.1, 467-498.
- Parekh, Bhikhu, “ Hate Speech- Is There a Case for Banning?”. *Public Policy Research*. December 2005- February 2006, 213-223.
- Post, Robert, “Hate Speech”. *Extreme Speech and Democracy*, Derleyenler: Ivan Hare and James Weinstein, Oxford University Press, 2009.
- Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia UniversityPress, New York, 2005.
- Rawls, John, “The Idea of Public Reason Revisited.”, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 2005.
- Raz, Joseph, “Free Expression and Personal Identification”, *Oxford Journal of Legal Studies*, Cilt.11, no.3,1991, 303-324.
- Scanlon, Thomas, “Freedom of Speech and Categories of Expression” , *The Difficulty of Tolerance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Scanlon, Thomas, “A Theory of Freedom of Speech”, *Philosophy and Public Affairs*, Cilt.1, No.2, 1972, 204-226.
- Sunstein, Cass. R, *Democracy and the Problem of Free Speech*, The Free Press, New York, 1995.
- Van Mill, David, “Freedom of Speech”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/freedom-speech/>>. (Kış 2012 Edisyonu)

## Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi

Seyit ÇOŞKUN\*

Varoluşçuluk ya da varoluş felsefesi, aslında modern insanın ve özellikle bireyin hızla değişen ve dönüşen tarihsel-olgusal koşullar çerçevesinde kendini sorgulaması ve varoluşunu anlamlı kılma çabasının geldiği en son noktayı ifade etmektedir. Çünkü "...herkes kendi zamanının çocuğudur; felsefe de aynı şekilde kendi zamanını düşüncede özetler."<sup>1</sup> Bu anlamda, zamanının çocukları olan varoluşçuluğun temsilcileri de, kendilerini anlamlandırma ve anlatma gayreti içinde temelde çağdaş bireyin temel kaygıları, endişeleri, sıkıntıları, özlemleri ve talepleri üzerinden, onun varoluşsal anlamını sorgulamışlar ve dile getirmişlerdir.

Yirminci yüzyıla damgasını vuran varoluşçu filozoflar, bireyin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik koşullardan kaynaklanan problemlerine yönelik çeşitli felsefi çözümler ortaya koyar. Bu çözümler, mevcut olumsuz koşullar nedeniyle özellikle insanın bireysel ve tikel sorunları üzerinden temel varoluşsal bir sorgulamaya dönüşmüştür. Varoluş düşüncesinde ya da felsefesinde kendini ifade eden ya da dile getiren, duygu ve düşünce bütünlüğü içinde yaşadığı koşullarca biçimlendirilmiş ve koşullanmış olan insandır. İnsan, kendini anlama ihtiyacını bu zamana kadar hiç bu denli yoğun hissetmemiştir. Bu duygu, bir anlamda mevcut koşullardaki varoluşunu anlamlı kılmak çabası içinde olan insanın ya da bireyin madde-ruh, beden-zihin, özne-nesne, teori-pratik ayrımları temelinde ortaya çıkan gerilimleri gidermeye duyduğu ihtiyaçtan kaynaklanmaktaydı. Çünkü parçalanmış insan benliği, kendini bütünlemek, anlamak ve anlamlandırmak istiyordu. Yaşamın tüm alanında hakim olan aklın üstünlüğü, insana duygusal yanını unuttururken, onun yalnızlığını ve acısını

\* Ankara Üniversitesi, Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr. I Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), Sosyal Yayınları, İstanbul 1991, s. 30.



çoğaltmıştı. Bu yüzyılda gerçekleşen iki dünya savaşı, akla rağmen olmuştu. Öyleyse, insan, bu akla nasıl güven duyulabilirdi?

Her şeye rağmen, insan, var olanı bütün yönleriyle anlamlandırmak ve yorumlamak, kendini yeniden oluşturmak ve anlamak zorundadır. Bu tavır, somut varoluşu içinde bütün yönleriyle insanı ele alma, onun kendini anlaması, kendine dönmesi ve kendini konu edinmesi bakımından Sokratesçi “kendini bil”in yeniden ifadesidir. Dolayısıyla insan ne olduğunu değil, ne olmadığını bilmek zorundadır. Bu anlamda, “varoluş sözcüğünü bugünkü anlamında ilk kez önerip kullanan [...]”<sup>2</sup> Kierkegaard, Sokrates’in bu sözünü kendine ilke yaptığından, Danimarkalı Sokrates olarak nitelenmiştir. Öyleyse biz, varoluşçu kökenleri çok gerilerde bulmaktayız. Çünkü insanın kendisi ve sorunları her dönemde bir şekilde kafaları kurcalamış, zihinleri meşgul etmiştir. Ama insan, düşünsel ve maddi koşulların yoğun ve hızlı bir şekilde gelişimi ve dönüşümü nedeniyle, tarihin hiçbir döneminde bu denli kendinden uzak düşmemiş ve yalnız kalmamıştı.

Varoluşçu felsefenin başlangıcında bulunan Sören Kierkegaard (1813-1855), hem teist hem de ateist anlayışlara kaynaklık etmiştir. Çünkü Kierkegaard, var olanın nesnel bütünsel kavrayışına karşılık, bireysel ve tikel somut varoluşa dikkati çekmiştir. Bu çerçevede, insanın varoluşsal sorunlarını Tanrı’yla kurulacak ilişkide anlamlandırmaya çalışan teist anlayışın başlıca temsilcileri Gabriel Marcel (1889-1973) ve Karl Jaspers (1883-1969) tır. Buna karşılık, insanın özgürlüğünü ontolojik temelde çözümleyen ve bireysel özgürleşmeyi başkasıyla ilişkide temellendirmeye çalışan ateist varoluşçular Martin Heidegger (1889-1976) ve Jean-Paul Sartre (1905-1980)dır. Ancak ister ateist, isterse teist olsun, her iki varoluşçu felsefenin paylaştığı ortak çıkış noktası “varoluş, özden önce gelir”<sup>3</sup> anlayışıdır. Buna göre, ancak sadece insanda varoluş özden önce gelir, çünkü özgürleşebilecek tek varolan odur. Bu temel üzerinden düşüncelerini açan varoluşçular, geleneksel felsefe anlayışının karşısına bu savla çıkarken, önceden belirlenmiş veya tanımlanmış olan her türlü varlık ya da öz anlayışına da karşı çıkmış oluyordular. Çünkü geleneksel felsefe Antik

2 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, (Çev. Bertan Onaran), Payel Yayınları, İstanbul 1999, s. 10.

3 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 1997, s. 61.

Yunan'dan beri “Varlık nedir?” diye sormuş ve bunun cevabı olarak da hep bir öz-töz belirlemesine gitmiştir. Bu, düşüncenin varlığa hükmetmesi ve onu kendi soyutlaması biçiminde tikel bir tasarımlama olarak konumlandırmasıdır. Bu anlamda, Plâtoncu anlayış varlığı, idea olarak, Aristoteles form ya da cevher olarak değerlendirmiş ve bu kavrayış orta çağ Tanrı anlayışında bütünleşmiştir. Bu anlamda Tanrı'da, öz ve varoluş aynıdır, o her ne ise odur; oysa yaratıklarında öz önceden belirlenmiş olarak onların varoluşundan ayrılmıştır. Dolayısıyla insan özüne göre her ne ise o olacaktır; çünkü Tanrısal yasaca belirlenmiştir ve bu da insansal yazgıyı ya da kader olarak anlaşılmalıdır.

İnsanın, ussal varlık olarak gerçekliğin ve kesinliğin garantörü olarak anlaşılmaya başlandığı Modern çağ da ise, “öz” doğa olarak anlaşılmaya başlanır; dolayısıyla bütün belirlenimlerle birlikte artık insanı belirleyen de Tanrı değil, ama doğadır. Dolayısıyla bütün bu önceden belirlenmişliklere karşı çıkan varoluşçular, önceden varolan bir insan özü ya da doğası olamayacağını ileri sürerler. Çünkü bütün bu belirlenimler birer tasarım olarak aklın bir soyutlamasıdır; bu tasarımlar, varlığı ve de bütününde var olanı olmuş bitmiş gibi ele alır; oysa varlık olmakta olandır ve olmaya devam etmektedir ve bu tasarımlar da değişmek zorundadır. Başka bir deyişle, bir özün ya da tözün kabulü varlığın ne olduğunu önceden bilmektir ve onu kavranabilir herhangi tikel bir şey olarak değerlendirmektir. Oysa varlık ya da Tanrı, insan aklı ve onun bir ürünü değildir, onu da içine alandır. Dolayısıyla akıl ya da düşünce, kapsanmış olduğu şeyi belirleyemez sadece anlamaya çalışabilir.

Modern felsefi düşüncenin gelişim sürecinde, bütününde var olanın, dolayısıyla varlığın nesnel ve mutlak biçimde diyalektik bir kavranışı Hegel felsefesinde ortaya konulmuştur. İşte, bu noktada Kierkegaard, “Hegel’in nesnellik araştırmasına, bütünsellik istek ve tutkusuna, gerçeğin öznellikte yattığı düşüncesiyle karşı çıkmıştır; gerçek varoluşa duygu yoğunluğuyla [...]”<sup>4</sup> ulaşılabileceğini vurgulayarak nesnel idealizmin karşısına, bireyselliğin somut varlığını koyar. Buna göre, Kierkegaard, aslında Parmenides'ten Descartes ve Hegel'e kadar ulaşan düşünmenin Varlık'ı düşünmek, dolayısıyla varlığın kendisi olduğuna ilişkin anlayışa sahip fel-

4 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, s. 11.

sefeyle yüzleşmektedir.<sup>5</sup> Bu anlayış, Hegel’de mutlak *Geist* temelinde son sözünü ifade etmiştir. Dolayısıyla bu tavır somut, bireysel ve tikel olanı da tümellikte eritmiş, tamamen soyut bir yapı oluşturmuştur. Bireysel ya da tikel olanın, sadece mutlak Tinin kendini gerçekleştirme sürecinde bir moment ya da uğrak olarak görülmesi, onun önemsizleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu nedenle, bireysel veya tikel olanın, bütün içindeki farklılığı ve kendine özgülüğü, onun bu tümel yapıdan kurtarılmasına bağlı olmuştur. Dolayısıyla varoluşçu tavır, bireysel ve tikel olanın biricikliğini açığa çıkarmak için nesnel ve bütünsel yapının çözümlenmesine yoğunlaşır ve bireysel olanın duygusal zenginliğinin ve de öznelliğinin kendine has ve biricik olduğunu göstermeye çalışır. Bireysel ve tikel açıdan insan varlığı, evrensel bir ide ya da bir tasarı değil, duygu ve düşünceleriyle, iyi ve kötü yönleriyle yaşamın içinde eyleyen, seçimleriyle kendini anlamaya, anlamlandırmaya ve oluşturmaya çalışan olmakta olan bir varlıktır.

Varoluşçular, genel anlamda Descartes’çı “*düşünüyorum, o halde varım*” epistemik-tözcü bakışı tersine çevirerek, “*varım, o halde düşünüyorum*” biçiminde onto-epistemik bir anlayış ileri sürerler. Bilinç, bir yönelimsellik (intensiyonalite) olarak, kendi dışında kendini her an yeniden oluşturur. Dolayısıyla bilinç, olmuş bitmiş tözsel bir varlık olmadığından kendi kendine yetmeyen bir özelliğe sahiptir. Bilincin kendini bilmesi, kendi varlığının farkına varması ancak kendi dışına çıkmasıyla olanaklıdır. Bu nedenle, varoluşçular, fenomenolojik yöntemi düşüncelerini serimlemede araç olarak kullanmışlardır. Çünkü anlamlandırıcı ve betimleyici bir yöntem olarak fenomenoloji, bir olay veya olgunun anlamlandırılmasında, o olay veya olguya her yönelişte, onu yeni baştan ve yinelemeden ele alma tavrıdır. Bilincin, her bir yönelişinde olay veya olguyu yeniden ele alması kendisinin önceden belirlenmemişliğinden, yani bir özünün olmamasına dayanır. Dolayısıyla bilinç, anbean kendini yeniden oluşturma potansiyelliğini kendinde taşır. Bu, aynı zamanda bir olay veya olgunun ne olduğunun değil, birey için ne anlam taşıdığını ifade eder. Çünkü “fenomenoloji bir düşüncenin ne olduğunun değil, nasıl duyumsandığının söyleme çabasıdır.”<sup>6</sup> Öyleyse, nedenselci, indirgeyici ve soyutlayıcı bir

5 K. Jaspers, *Vernunft und Existenz*, R. Piper&Co. Verlag, München 1960, s. 14.

6 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*, (Çev. Mehmet Doğan), YKY, İstanbul 1997, s. 259.

düşünme ve bilimsel tavır yerine anlamlandırıcı, betimleyici ve somut bir düşünme ve bilimsel tavır takınmak, somut bireyseli farklılığı ve kendi özgünlüğü içinde bize verecektir. Amaç, olanı olması gereken içinde eritmek değil, var olanı bütün bağlantıları içinde anlamak ve olması gereken yönünde açıklamak. Bu, aynı zamanda bilgiççe olmayan, alçak gönüllü bir tavırla gerçeğe yaklaşımın nasıl olması gerektiğini ifade eden bir tutumu da göstermektedir. Önemli olan varlığı ve dolayısıyla gerçeği ele geçirmek yerine, onu anlamak ve betimlemektir.

Genel olarak varoluşçularda, bir yöntem benzerliği yanında, insan varoluşunun temele alınması, kişisel deneyime önem ve öncelik verilmesi, varoluşun bir olanaklılık olarak görülmesi ve geleneksel öz-töz anlayışına karşı oluş vb. ortak özellikler ilk göze çarpanlardır. Diğer yandan, tecrübe anlamında yaşanmışlığın önceliği ve biricikliği, şu diyebileceğimiz sistemli bir varoluşçuluk anlayışını bize olanaksız kılmaktadır. Dolayısıyla belli bir varoluşçu felsefeden değil, varoluşçu düşüncelerden bahsedebilmekteyiz. Bu nedenle, düşünceler tecrübe ve duyumsama olarak roman, öykü, oyun vb. sanatsal yapıtlarda dile getirilmiştir. Bu eserlerde bireyin yalnızlığı, yaşamın saçmalığı ve anlamsızlığı kendini hissettiren temel özelliklerdir. Onlara göre, insan hiçbir zaman böylesine yalnız ve çaresiz kalmamıştır; ama bu duruma rağmen yaşamak, insanı güçlü ve özgür kılacaktır. Ancak yaşamsal koşulların bu olumsuzlukları karşısında, bireysel insan varlığının kendini nasıl gerçekleştirebileceği ve özgür kılabileceği temel bir sorun olarak durmaktadır.

Bireysel insanın kendini gerçekleştirmesi ve özgürlük sorununu söz konusu olduğunda, teist anlayışa sahip varoluşçular bu sorunu temellendirmede çok zorlanmamıştır. Çünkü Tanrısal varlıkla ilişkide bu sorun gerekçelendirilebilmektedir: “Ben, özgürlüğüm içinde ya yalnız kendimle var değilim, bana kendi varlığım özgürlüğümün içinde verilmiştir. Çünkü ben, kendi dışıma çıkabilirim, özgür oluşumu baskı altına alamam. Gerçekten, nerede kendi kendimsem, orada yalnız kendi kendimle varolmadığımı, kesinlikle biliyorum. En yüksek özgürlük kendini, özgür zaman içinde, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa en derin bir bağlılık olarak bilir.”<sup>7</sup> Buna karşılık, herhangi bir dinsel inanca, siyasal ve toplumsal ideolojiye

7 K. Jaspers, *Felsefe Nedir?*, (Çev. İ. Z. Eyuboğlu), Say Yayınları, İstanbul 1995, s. 71.

bağlı olmadan, bireysel insanın özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirmesini gerektirmemek kolay olmayacaktır. Bu anlamda, özellikle Sartre'in salt ontolojik ya da varoluşsal temelde bireysel özgürlük olanağı göstermeye çalışması bazı çıkmazlara neden olmaktadır.

### Varlık ve Hiçlik Kutupları Arasında Özgürlük Olanığı

Adı varoluşçuluk ile birlikte anılır olmuş Sartre, varoluşçuluk anlayışının en tanınmış simalarından biridir. Bu özelliğini daha çok roman, öykü, deneme, eleştiri ve oyunlarına borçludur. Ancak, *Varlık ve Hiçlik* adlı temel felsefi çalışması, onun entelektüel dünyadaki yerini daha belirgin kılar. Böylesine yoğun ve çok yönlü bir kişiliğe, düşünce dünyasında az rastlanır. Bu özellikleriyle hem bir düşün adamı hem de bir eylem adamı olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda, “Fenomenolojik Varlıkbilim Üzerine Bir Deneme” alt başlığını taşıyan *Varlık ve Hiçlik*, Sartre'in, özgürlük sorununu en derinlikli ve en ayrıntılı biçimiyle incelediği yapıtıdır.”<sup>8</sup> Bu yapıt, varoluşçuluğun temel konularını da içeren kapsamlı bir çalışmadır. Adından da anlaşılacağı üzere, insan özgürlüğünün fenomenolojik yöntemle ontolojik kurgulanmasının ele alındığı bir çözümlemedir. Çözümleme yöntemi, insanın, sürekli kendini seçme ve gerçekleştirme potansiyeline ya da olanaklılığına sahip tasarısı bir varlık olarak görülmesi çerçevesinde, onun varoluşsal anlamına ilişkin bir betimleme ve yorumu içermektedir.

Sartre, düşüncelerini ortaya koymada öncelikle Husserl'in fenomenolojik yönteminden yararlanır. Bu, bilincin bir yönelimsellik olarak, her zaman bir şeyin bilinci olması biçimindeki kavrayıştır. Bunun yanında, “Heidegger'le ortaklaşa bir varlıkbilim oluşturma, Hiçlik'i ele alma kaygısı, gereksinmesi vardır; ancak Hiçlik'in üzerinde dururken bu fikrine Hegelci bir anlam verir.”<sup>9</sup> Bu bağlamda, Hegel'de Varlık, dolaysız ve belirlenmemiş, tamamen soyutlanmış saf bir düşünce olarak Hiçlik ya da Yoklukla özdeşir: “[...] bu arı Varlık, arı soyutlamadır, böylece saltık-olumsuzdur ki, benzer olarak dolaysızca alındığında, Yokluktur”<sup>10</sup> (Hegel 2004: 163-§87). Ancak, Hegel'den farklı olarak Sartre, Hiçlik'i, kendisi-için-varlık

8 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, (Çev. Rifat Serdar Kırkoğlu), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 9.

9 J. Wahl, *Varoluşçuluğun Tarihi*, s. 30.

10 Hegel, *Mantık Bilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 163/187.

olarak bilinçle özdeş kılarak tikel biçimde kavrar ve onu bütünsel olarak Varlık'ın dışına koyar. Çünkü iki karşı öge olarak "...varlık ile hiçliği tez ve antitez gibi birbirine karşı çıkarmak, bunlar arasında mantıksal bir eşzamanlılık varsaymak olur."<sup>11</sup> Diğer deyişle, karşıt ögeler eşzamanlı olarak aynı şekilde olumlu veya olumsuz olurlar. Ancak "[...] varlık-olmayan varlığın karşıtı değil (contraire), çelişgidir (contradictoire). Bu da, hiçliğin mantıksal olarak varlıktan sonra gelmesini gerektirir, çünkü hiçlik önce ortaya konmuş, sonra yadsınmış olan varlıktır."<sup>12</sup> Aslında, bu dışı koymayla Sartre, tikel varoluşun ve hiçlik kategorisine karşılık gelen bilincin nasıl olup da Varlık'tan ortaya çıktığını gösterebilmesini sağlamıştır. Varlık tarafından kuşatılmış, dolayısıyla kendini varlığın içinde bulan bilinçli insan varoluşu, bu kuşatılmışlığın ötesine geçmek, var olanları bütününde olumsuzlamak, ne ise o olmaktan sıyrılıp kendini anlamlandırmak ve kendi için-varlık olmak ister. Çünkü sadece bilinçli insan varlığı, varlığın anlamına yönelik olarak var olanları olumsuzlayarak onların ötesine geçebilir, yani aşkınsallaşarak kendini var edebilir.

Sartre'da, varlık, kendinde-varlık (en-soi) ve kendi-için-varlık (po-ur-soi) olarak iki yanlı, yani kendi içinde ikileşmiş bir özellik taşır. İşte, varlığın bu ikili özelliği, genel olarak varlıkla asıl ilişkisi bakımından, ancak insan varoluşunda anlaşılır kılınabilir. Bu da, bir ve aynı insan varlığının ikili yanını vurgular. İnsan, kendinde-varlık olarak olgusal ve olumsuz varlık; kendisi-için-varlık anlamında ise, bilinçli varlık olarak kendini özgürleştirmeye ve var etmeye çabalar. Çünkü "özgürlük, kendi hiçliğini ifraz ederek kendi geçmişini oyun dışı bırakan insan varlığıdır."<sup>13</sup> Bu ikili varoluşsal yapı, insanı böylesi bir çabaya zorlar. Çünkü bu zorunluluk, aynı zamanda ontolojik olarak insanın varoluşsal bir özelliğidir. İnsanın, hiçlik kategorisiyle, yani var olanları hiçleme ya da olumsuzlama niteliğiyle belirlenmiş bilinçli varoluşunda ortaya çıkan özgürlük, olgusal zorunlulukla çatışmaya girerek varoluşu diyalektik bir dönüşüme uğratar.

11 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, (Çev. T. Ilgaz&G. Ç. Eksen), İthaki Yayınları, İstanbul 2009, s. 63.

12 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 63.

13 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 79.

Benzer biçimde, Hegel’de insan varlığı, “kendinde-bilinç ve kendisi-için-bilinç” olarak iki yönlü bütünsel bir varlık olarak tanımlanır. Bilinç, soyut kendinde-bilinç olarak kendini tanımak ve kendisi-için-bilinç olmaya çabalar. Dolayısıyla kendinde-bilinç olumsuzlanarak kendisi-için bilinç haline gelir. Ancak bu belirleme yine eksiktir, dolayısıyla kendinde bulunan gelişmeyi bir üst aşamada kaldırarak, yani olumsuzun olumsuzlanmasıyla kendinde-ve kendisi-için-bilinç haline gelir. Buna göre, her bir üst aşama, bir öncekinin olumsuzlanması ile kendini olumlarken, aynı zamanda kendi olumsuzlanmasını da taşır. Çünkü çelişme ilkesi, varlık yasası olan diyalektiğin temelidir. Bu temelde, varlık kendini kendinde ve doğada açarak tanımaya, bütünlemeye çalışır. Ancak, Sartre’daki bu varoluşsal bütünlük, yani varoluş ve özün bir olması hali, Hegelci anlamda söylersek, bir “kendinde-ve-kendisi-için-varlık”tır ve mükemmel bir varlığı ifade eder ki, bu da ancak Tanrısallık olarak olanaklıdır. Oysa Sartre, herhangi bir belirlenmiş bir özü, dolayısıyla Tanrıyı baştan reddetmiştir. Bu anlamda, varoluşçu, aklın kendini Tanrı olarak görmesini yadsır; çünkü insan iyi-kötü, güzel-çirkin, akılcı-duygusal vb. özellikleriyle olmakta olan bir varlıktır. Bununla birlikte, Sartre, her ne kadar Hegelci spekülasyonlardan uzaklaşmaya çalışsa da, onun terminolojisine tutsak kalır.<sup>14</sup>

Sartre, önceden belirlenmiş bir özü olmadığından, insan varoluşundaki hiçlik kategorisini bilincin belirlenimsizliği ve içeriksizliği olarak görür. Dolayısıyla hiçlik, bilinçle dünyaya girmiştir. Çünkü bilinçli varolan olarak insan, sadece kendinde-varlık değil aynı zamanda kendi-için varlıktır; dolayısıyla kendi-için varlık olarak insan, bütünsel olarak salt kendinde-varlığı, dolayısıyla dünyanın olumsallığını anlamak ve olumsuzlamak durumundadır. Dolayısıyla insan, “[...] varlığın kapalı bütünselliği içine hiçliği yerleştiren kendi-için-varlıktır”.<sup>15</sup> Buna göre, hiçliğin dünyaya gelmesine aracılık eden insan, kendi varlığındaki hiçliği olumsuzlayarak kendini bu belirlenimsizlikten ve içeriksizlikten çıkarmak zorundadır. Bu anlamda, insan, varlığındaki hiçliğin hiçlenmesinin, yani olumsuzun

14 C. Leitzl, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der *Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen*”, *Magister der Philosophie (Mag. phil.)* Professor für Philosophie, Trinity College USA, Dozent für Philosophie, Universität Wien, Wien, 2011, s. 54.

15 C. Leitzl, s. 47.

olumsuzlanmasının ve özünün oluşturulmasının koşulu olarak sürekli olarak seçim ve eylemlerde bulunmak zorundadır. Dolayısıyla “insanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar, insan varlığının özü, onun özgürlüğü içinde askıdadır.”<sup>16</sup> Bu anlamda, insanın, herhangi bir biçimde olmuş bitmiş herhangi bir özünden söz edilemeyeceğini, dolayısıyla bireysel olarak sürekli olarak seçimleri ve eylemleriyle kendini oluşturmak ve yaratmak durumunda olan bir varlık olduğu ifade edilir.

Bireysel insan varoluşu, sürekli olarak varlık ve hiçlik kutupları arasında salınarak kendini var eder. Bu, insanın ikili varoluşsal özelliğinin bir yansımasıdır. İnsan, hem bir bilinçli varlık olarak özgürlük, aşkınlık, öznellik ve kaygı duyar, hem de varlık kategorisinde zorunluluk, olgusalık, nesnellik ve utanç duyar. Bu varoluşsal ikilik içinde olan insan, kendini bütünlüme için sürekli çabalar. Onun çabası, yaşamı anlamlı kılmak için gösterdiği cesaretle ortaya çıkar. Ama insan aynı zamanda korku duyan varlıktır. Dolayısıyla korku ve cesaret tamamıyla insansal özelliklerdir. Bu özellikleriyle insan, kendini var etmek isterken, diğer bilinçli varlıklarla da karşı karşıyadır. Öyleyse, insan hem kendi içinde, aslında bir olan ikiliği aşmak, hem de kendi dışında varolan ikiliği aşmak durumunda kalmaktadır: Kendinde kendini özne olarak ortaya koymak, yani duyusal ve akılsal varlığının bilincine varmak, kendinin dışında kendi bilincine varmak, yani nesnelleşmek. Bu durumda, kendinde ve kendisi-için-varlık biçimindeki aşılmaz ontolojik ya da varoluşsal ikilik, insanın sürekli olarak kendini aldatarak varolmasına neden olur. Çünkü “insan-gerçekliğinin kendi-için-varlığı, tamamlayıcı olarak bir başkası-için-varlığı içerir.”<sup>17</sup> Bu anlamda, kişi, bilinçli bir varlık olarak yaşamının belli bir anında eylem, tasarımı ve seçimleriyle kendini var eden biri olarak hem her ne olmuşsa o, hem de geçmişinden ve mevcut yaşamından uzaklaşıp özgür biçimde kendini sürekli yeniden oluşturan ve yaratan biri olarak her ne olmuşsa o değildir. Dolayısıyla yaşamının her bir anında kendini seçerek oluşturmak durumunda kalan birey için, herhangi bir anlamda “şu” diyebileceğimiz belli bir özden ve kişilikten söz etmemiz olanaklı değildir. Böyle bir bakış açısından hareket

16 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 75.

17 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 113.



edildiğinde bu olanaklı olmayacaktır; ancak gerçeklikte, bireysel olarak insan kendini belli bir kişilik ve kimlik üzerinden tanıtır ve ortaya koyar.

İnsan doğasının sürekli olumsuzlanarak aşılma durumunda olan, ama hiçbir şekilde sonlanmayacak bu varoluşsal çabası, aslında Hegel'in hiçbir zaman bütünlenebilen mutsuz bilincine karşılık gelmektedir. Çünkü "bu mutsuz, kendi içinde bölünmüş bilinç, özünün bu çelişkisi onun için bir bilinç olduğundan, bir bilinçte her zaman ötekini de taşımalıdır; ve böylece, birliğin utkusuna ve barışına ulaşmış olduğunu sandığında, her birinden yine dosdoğru dışarı atılmaktadır. ...Mutsuz Bilincin kendisi bir özbilincin bir başkasına bakışıdır ve kendisi ikisidir ve ikisinin birliği onun için ayrıca özüdür; ama kendi için henüz bu özün kendisi değil, henüz ikisinin birliği değildir."<sup>18</sup> Bu nedenle, kendini bütünlümek ve özünü oluşturmak isteyen kişi, bilincin anbean yönelmişliği içindeki bir niyetlilikle eyleyebilir. Bu niyetlilik, aynı zamanda bilincin her yönelimindeki bir belirlenimsizliği ifade eder. Çünkü niyetler, insanın isteyen yanındaki duygusal yoğunluğu içerirler. Dolayısıyla bilinç "her ne ise o değildir, her ne değilse o'dur" gibi bir çelişkiyi varoluşsal yapısında taşımış olur. İsteyen bilinç, bir şeyin bilinci olarak kendi kendisini bir başkasını nesneleştirmede kuruyorsa, yani "kendisi-için-bilinç" oluyorsa, karşıdaki bilinçli varlık benim niyetli yönelimim esnasında benim nesnem olarak "kendinde-varlıktır". Dolayısıyla, kendisi-için-varoluş olarak birey, bir olanaklılık olarak verili olanı değilleyen bir bilinçli varlıktır. Bu anlamda, bilinçli varlık bu olumsuz yanının olumlanması için olumsuzlarken, olanaklılık olarak bir başkası tarafından olumsuzlanmayı da içermektir. Bu, bilincin başka bilinci nesneleştirmesi, yani ötekileştirmesidir. Çünkü her bilinç bir özgürlük olarak, kendisi olmayan kendindeki var olanı olumsuzlayarak "kendisi-için-var olur". Öyleyse insan, ikili varoluşsal yapısında içeren ve içerilen, özneleşen ve nesneleşen bir özelliكتedir. O, kendi varoluşsal yapısındaki diyalektiği karşısındaki bilinçle ve şeylerle ilişkiye sokan ve sokulandır. Olumsuzlayan bilinç, olumsuzlanana nesneleştirirken "kendisi-için" bir özne olarak var olur. Kendisi-için-var olanın öznellikten kurtulması, bilinip-tanınması, yani nesneleşmesi bir başka bilinç tarafından tanınmasıdır

18 Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1986, s. 139/&207.

ki, bu da özgürlükten vazgeçıştır, diğer deyişle tanıyan bilincin nesnesi olmaktır.

Sartre varoluşçuluğunda, birey özgürlüğe mahkûm olarak görülür. Bu mahkûmiyet, temelde onun varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü Sartre, bilinçten hareket etme anlamında etkilendiği Descartes'tan farklı olarak, bilinci bir "töz" olarak kabul etmez. Dolayısıyla bilincin, ikili varoluşsal özelliği bakımından, yani "her ne ise o" ve "her ne ise o olmaması" nedeniyle yönelimsellik olarak anbean seçmek zorundadır. Kendinde-varlık olarak bilincin saçmalığı, yani kendi içindeki anlamsızlığı kendisi-için-varlık olarak yönelmişliğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilincin sürekli olarak yönelim halinde olması, onun anlamsızlığından sıyrılması isteğindedir. O, her nasıl isterse kendini öyle yapabilecek varoluşsal bir özelliğe sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, aynı zamanda bireysel insan varlığının "özgürlük için özgürlük isteriz"<sup>19</sup> biçimindeki varoluşsal temel özelliğini ifade eder. Ancak, özgürlüğünü seçmede insan dilediği gibi de davranamaz. Çünkü özgürlüğü istediğimizde, bunun başkasının özgürlüğünden geçtiğini biliriz, dolayısıyla kendi özgürlüğümü isterken başkalarının özgürlüğünü de istemek durumunda kalırım. Bu durum aynı zamanda, insanın, seçim ve eylemlerde bulunurken başkalarının da sorumluluğunu almak durumunda kalmasını ifade eder. Dolayısıyla insanın mutlak anlamda özgür olmasının anlamı, ancak bir başkası aracılığıyla gerçekleşebilmektedir. Diğer deyişle özgürlüğün salt olanaklılık olmaktan çıkması ve gerçekleşmesi ancak bir başkasının varlığıyla olanaklı olmaktadır. Aslında, burada Sartre bilinçten hareket etmekten dolayı, solipsizme düşmemek için insanı mutlak özgürlüğe sahip varlık olarak düşünür. Mutlak anlamda özgür olan insan, bilince hapsolmaksızın sürekli olarak kendi dışına yönelmek, kendini tanımak ve seçmek durumunda kalmaktadır. Ancak diğer taraftan, böylesi mutlak özgürlükten hareketle bireyin sürekli seçimlerde bulunması ve eylemesi onun ahlaki olarak özerk varlık olduğunu ifade etmez. Çünkü Kantçı anlamda ahlaki ve özerk varlık, rasyonel olsun ya da olmasın kendi seçimini kendi yapabilen, kararlar alabilen ve eyleyen varlık değil, salt rasyonel biçimde karar alabilen, seçimlerde bulunabilen

19 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

ve buna uygun olarak koşulsuz biçimde eyleyen kişi ahlaki biçimde davranır, dolayısıyla özerk biri olabilir.<sup>20</sup>

İnsan, ontolojik olarak sürekli seçimlerde bulunmak durumunda olan sınırsız bir özgürlük olsa da, bu özgürlüğün başkası aracılığıyla gerçekleşmesi gerektiğinin de bilincinde olan varlıktır. Bu anlamda, insan, bir yanıla düşünsel anlamda kendisi-için-varlık, diğer yanıla duygusal-bedensel olarak kendinde-varlıktır. Bir yanıla doğaya ve yasalarına, dolayısıyla kendi doğasına ve yasalarına, diğer yanıla öteki insanlara ve topluma bağlı ikili bir varlıktır. Dolayısıyla, özgürlük, insanın bu ikili varoluşsal yapısında ortaya çıkan paradoksal bir durumdur. İnsan kendini oluştururken, kendi dışında “nesne-varlık” alanı olarak olgusal varlıklar yanında, kendisi gibi bilinçli varlıklar olan öteki-insanlarla, yani kendisi-için-var olanlarla da bir aradadır. Dolayısıyla, varolma ilişkisi etken ve edilgen biçimde gerçekleşir. Bu ilişki, diyalektik olarak dönüşümlü biçimde kendini açar. Hegelci biçimde ifade edilirse, “özgürlük, iki verilmiş arasında yapılan bir seçimden ibaret değildir; kendimiz olan verilmişin (yani, insandaki hayvansal yan olarak ya da insanda tenleşmiş gelenekler olarak verilmişin) olumsuzlanması olduğu kadar, kendimiz olmayan verilmişin (yani, doğal ve toplumsal Dünyanın) da olumsuzlanmasıdır.”<sup>21</sup> Dolayısıyla varoluşçu anlamda, özgürlük, insanın olgusal ve tinsel varoluşunun, yani doğal ve toplumsal yanının kendi dışındakiyle olumlanması kadar olumsuzlanmasını da ifade etmektedir. Çünkü bilinçli insan varlığı, sürekli bir yönelmişlik içinde olumsuzlayıcı, yani hiçleyici bir kendi-için-varlıktır.

İnsan, kendi-için-varlık, dolayısıyla bilinçli varlık olarak karşısındakini hiçleyerek, yani nesneleştirerek kendi kendisi olmaya ve kendisini tanımaya çalışır. İnsanın bu olumsuzlayıcı tavrı, hem kendisi gibi diğer bilinçli varlıklara hem de nesnelere yönelik olarak işlemedir. Bu anlamda, bireyin, bir başka bilinçli varlıkla ilişkisi, ona yönelişte onu olumsuzlayarak, dolayısıyla nesneleştirerek kendini olumlu kılma çabası bir yabancılaşma biçimi olarak açığa çıkar. Çünkü aynı şekilde, olumsuz-

20 I. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İonna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.

21 A. Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000, s. 232.

lanarak nesneleştirilen öteki birey tarafından olumsuzlanma, dolayısıyla nesneleştirilme, kendi-için-varlığı bir başkası-için-varlık durumuna sokmaktadır. Bu anlamda da, bir başkasının sınırlaması nedeniyle kendini tanıma bir kendine yabancılaşmayı ifade eder. Dolayısıyla “[...] başkaları karşısında özgürlük olarak dünyaya gelmek, yabancılaşabilir olarak dünyaya gelmektir.”<sup>22</sup> Öyleyse özgürlük, insanın, kendi-için-varlığının aynı zamanda başkaları-için-varlık olduğunun da bilincinde olmasıdır. Peki, bu farkındalık durumu, insanı özgürleştirmeye yeter mi?

Ontolojik olarak insanın varoluşsal ikili yapısından dolayı dünyada sürekli yönelim halinde olmak ve sürekli seçimlerde bulunmak zorunda olmasını, Sartre, “Bulantı” adlı eserinde duygular çerçevesinde ifade etmeye çalışır. Buna göre, kendisi-için-varoluş olarak insan, kendisi-olmayan nesneyi kendinde olumsuzlayarak “kendisi-için-var olur”. Ancak, bu ilişki, sıradan bir ilişki değildir. Çünkü insan, kendini oluşturmada nesnelere olumsuzlarken varoluşsal bir kaygı duymakta ve bu kaygı bir bulantı ve tiksinti doğurmaktadır. Bu, basit nesnelere karşısında duyulan varoluşsal bir bulantıdır.<sup>23</sup> Ancak bu karşılaşmanın ortaya çıkardığı varoluşsal bulantı, diğer insanlardan tiksinti duymaya kadar gider. Çünkü öznenin, diğer varolanlar karşısında belirlenme ve sınırlanma olasılığıyla, bir nesne durumuna indirgenmesi ve şeyleşmesi diğerlerinden tiksinti duymaya neden olur. Aynı zamanda, diğeriyle olan ilişkilerin zamanla aynılaşması, başlangıçta farklılaşma üzerine kurulan ilişkinin süreçte farkında olmaksızın bir olan yaşantı haline gelmesi bir sıradanlaşmayı da beraberinde getirir. Bu sıradanlaşma, bir bulantı ve tiksinti hissinin yaşanmasına da neden olur. Ancak nesnelere ve diğerleriyle ilişkiden kaynaklanan bulantının temel varoluşsal yansıması temelde bir “bunaltı”, bir sıkıntı ve iç-daralması olarak yaşanır.

22 J. P. Sartre, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, s. 656.

23 “Nesneler canlı olmadıklarına göre, insanda bir etki yaratmamaları gerek. İnsanlar bunları kullanır, yerine koyar, ortalarında yaşar: İşimize yararlar, o kadar. Benim üzerimde ise etki yaratırlar, dayanılır şey değildir bu. Onlara değmekten korkarım, canlı hayvanlarmış gibi sanki. Şimdiyse görüyorum, geçen gün deniz kıyısında o taş elimde tutarken duyduğum şeyi daha iyi anımsıyorum. Bir çeşit yavan tiksintiydi bu” (Jean-Paul Sartre, *Bulantı, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1992, s. 16*).

Dolayısıyla bu varoluşsal bunalıtı, aslında seçimlerde bulunurken ve eyleyken bütünüyle sorumluluğu üstlenmektir: “İnsanlık bunalıttır.”<sup>24</sup> Bunalıtı, kendini oluşturmak ve projelerini gerçekleştirmek amacıyla seçimlerde bulunan bireyin, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen kişi olarak başkalarını, hatta bütün insanlığı seçmek zorunda olmasını ifade eder. Özgürlüğünün başkalarının özgürlüğünden geçtiğini, dolayısıyla herkese karşı kendini sorumlu hisseden bunalır ve bir iç-daralması yaşar. İnsan, eylemleri ve seçimleriyle başkalarının gözünde kendisi olmaya çalışır. Kendi-olmak, kendi-için-varlık olarak, yani dünya ötesinde imgesel bir varlık olarak özgürlük, aşkınlaşma, öznellik ve kaygı içindeki yönelimle insanın kendini oluşturmasıdır. Bütün varoluşsal koşulları kabullenen insan, kendinin bilincinde kendini yeniden oluşturma amacıyla kendini sürekli olarak seçer ve yeniden ve yinelemeden kendini yaratmaya ve özgür kılmaya çalışır. Ancak bu çaba, toplumsal varlık olarak insanın, diğer insanlarla ilişkisinde kendine yabancılaşmasını ve yalnızlaşmasını içeren bir süreci içerir. Bütün olgusal olumsuz koşullara rağmen insanın, kendini seçerek var etmesi gerekir. Çünkü “her somut koşulda özgürlüğü istemekten başka amacımız olamaz.”<sup>25</sup> Ancak bu anlamda da özgürlük, insan için bir gerçeklik değil, bir olanaklılık olarak durur.

İnsanın bir olanaklılık olarak dünyada bulunması anlamında seçimler yapması, projeler ortaya koyması ve bunların sorumluluğunu yüklenerek kendini oluşturmaya çalışması belirlenmemiş özünü anlamlandırmaya çabalamasıdır. İnsan dünyada bir varolan olarak olmakta olan, yani zamansal bir varlıktır. Bu anlamda, Sartre’ın Heidegger’den etkilendiğini görmekteyiz. Heidegger’de insan varlığı, yani *Dasein*, varlığın açıklığında duran bir orada-varlıktır. Zamansallık, insanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üçlü birliğinin bir arada bulunmasıdır. İnsan bu üçlü birliğin içinde kendini oluşturmaya, açmaya çalışır. Dolayısıyla, bir insan dünyaya olmuş olarak değil, bir olanaklılık olarak gelir ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. İnsanın kendini seçme ve oluşturma özgürlüğü onun olanaklılığındandır. Olanaklılık, bir potansiyellik olarak geleceğin açıklığında duran bir edimselliği ifade etmektedir. Bu edimsellik ise, salt düşünsel anlamda

24 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 67.

25 J. P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 93.

soyut bir düşüünsel edimle ortaya konulan özgürlüğü değil, insanın, yani *Dasein*'in varoluşsal "...ile varlık" kategorisiyle toplumsal alanda diğerleriyle birlikte kendini gerçekleştirme de açığa çıkan bir özgürleşmeyi ifade eder.<sup>26</sup> Ancak Sartre'da, başkaları benim cehennemimdir. Dolayısıyla bireysel özgürleşme, diğerleriyle uzlaşısız biçimde sürdürülen bir ilişkiyle değil, çelişme ve çatışkiyla gerçekleşebilecek olan bir süreçtir. Ancak özgürlüğe ilişkin bu çözümleme, bireyin içinde bulunduğu sınıfsal, toplumsal ve tarihsel olguları dikkate almadan yapıldığında eksik kalacaktır.

Sartre, varoluşçuluğa getirilen eleştirilere (Marksistler ve Katolikler) cevap verirken, aynı zamanda varoluşçuluğun ne olduğunu da betimlemeye çalışır. Marksistler, varoluşçuluğun bir burjuva felsefesi olarak egoizmi yücelttiğini, umutsuzluk, miskinlik, eylemsizlik doğurduğunu ileri sürmektedirler. Katolikler ise, insanları başıboş hale getirip her türlü değerden yoksun kıldığını söylemektedirler. Dolayısıyla, iki eleştirinin de benzerlik taşıdığını söyleyebiliriz. Bireyselliği temele alma tavrı olarak varoluşçuluk, Marksist ve Katolik çevreleri neden rahatsız etmiştir gibi bir soruya, bu düşüncelerin insana bakışından cevap verilebilir. Bu düşüncelerin, kendini genel tasarımlar olarak sunması ve bireyi bu tasarımlar çerçevesinde önceden belirlemesidir. Varoluşçuluğun, özü varoluştan sonraya alması, olması gerekeni dile getiren bu düşüncelerin özcülüğüne yönelik bir karşı çıkıştır. Özün öncelikli olması, onun nesnelliğinin, dolayısıyla genel geçerliğinin ölçüsüdür. Oysa varoluşun önceliği, öznellik olarak özün nesnelliğinin ortadan kalkmasıdır. Dolayısıyla, "buna, öznellikten hareket etmek gerekir de diyebiliriz."<sup>27</sup> Bu anlamda, özneliğin ön plana geçirilmesi, genel dünya tasarımları için birer tehlikedir. Bu tehlike, bir anlamda çoğalan dünya tasarımlarından dolayı, otoritenin sarsılmasıdır. Diğer bir deyişle, bu, herkesin kendi tasarımını kurabileceğinin önünün açılmasını ya da tasarımsız bir dünyanın ortaya çıkmasını ifade eder. Ancak ontolojik olarak özgürlük olanağına sahip olan bireysel insan varlığının özgürleşmesi, salt kendi tasarısıyla ya da tek başına olanaklı değildir.

26 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 2004, s. 176/226.

27 J.P. Sartre, *Varoluşçuluk*, s. 61.

Sartre, özgürlüklerin çatışkısı olarak iki özgürlüğün bir arada olmayacağına ilişkin daha çok kurgusal ve soyut bir “özgürlük” çözümlemesi yapmıştır. Diğer deyişle, bu çözümleme, ontolojik temelde insanın varoluşsal özgürlük olanaklılığını göstermeye çalışan bir özgürlük kavrayışıdır. Ancak bu özgürlük kavrayışı, salt bir olanaklılık olarak kalır, yani bireysel ve somut olarak bir özgürleşme biçimini ortaya koyamaz. Dolayısıyla daha sonraları, bu özgürlük olanağı, pratik anlamda Marksist anlayışla dolayım sokularak somut ve pratik anlamda gösterilmeye çalışılır. Özgürlüğe ilişkin bu iki farklı çözümlemede, Sartre’ın, *Varlık ve Hiçlik*’ten *Diyalektik Aklın Eleştirisi*’ne doğru farklılaşan yöntem gelişimini de görmekteyiz. Çünkü salt özü görüleme olarak *Varlık ve Hiçlik*’te kullanılan fenomenolojik yöntem, bize soyut özgürlük olanaklılığı üzerine bir kavrayış sağlarken, pratik olarak özgürleşme olanağı ve somut yaşam kavrayışını vermemektedir. Dolayısıyla bu noktada, Sartre, özgürlüğün tikel ve olgusal tarihsel boyutuna yönelir. Bu yöneliş, bir yöntem farklılığını da beraberinde getirir. Buna göre yöntem, insan varoluşunu tarihsel-olgusal yaşam koşulları çerçevesinde çözümleyebilecek ve betimleyebilecek bir ileri gidişli-geriye dönüşlü olarak anlaşılan diyalektik yöntemdir.

Özgürlüğün somut ve pratik olarak yorumlanması, insanın tarihsel süreçteki özgürlük mücadelesini ifade etmektedir. Bu mücadele, aynı zamanda bir uygarlık tarihidir. Sartre, Marksizm’e karşı olmamakla birlikte, Marksçılığa karşı olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlamda, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* felsefi bir hesaplaşma aracılığıyla Stalinizm ile politik hesaplaşmayı tamamlamak isteyen büyük ölçekli bir denemeden başka bir şey değildir. Amacı, Sovyet-Marksizm’inin dondurulmuş, kemikleşmiş ve korkunç dogmatik diyalektiğine karşı yenilenmiş materyalist diyalektik kavramını, herhangi bir şematizmi ortadan kaldırmak ve aynı zamanda toplumsal bir pratiğin canlı yöntemi olarak kanıtlamaktır. Bu çerçevede Sartre, diyalektiği tarihsel eylemi ifade eden insani pratiğin asıl bilgi yöntemi yapmak ister.<sup>28</sup> Ayrıca, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*, gerçekliğe ilişkin hedefleri ve aynı zamanda pratik özneyle bağlantılı olan aklın, hatta bu

28 A. Münster, “Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft”. s. 12-35 in: Horst Müller (Hg.), *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen*. BoD-Verlag, Norderstedt 2007.

pratik öznenin sosyal ve tarihsel yapılarının bir koşulu olarak ortaya konulan bir denemedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla bir kişi, varoluşçu olmakla birlikte Marksist de olabilir. Çünkü Marksizm, toplumun nesnel yapısının tarihsel gelişimini ortaya koyarken, varoluşçuluk bu yapı içindeki özneliğin, yani bireyin gelişimini gösterir. Dolayısıyla, birbirini tamamlayan bir özellik göstermektedirler. Sartre, Marksçılığa karşı varoluşçu ideolojiyi ileri sürmekle, hem Marksizm’i yanlış anlayan Marksçıları eleştirmiş, hem de Marksizm’in bireyin psişik özelliklerini göz ardı eden yanını değerlendirmiş oluyordu.

Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde, insanı, her zaman maddeyle pratik-atıl bir ilişki içinde bulunan varlık olarak belirler. Pratikte işlenen maddeyle karşı karşıya gelen etkili birey olarak insana ilişkin bu belirleme kapsamında, diyalektik aklın lokalizasyonun proto-Kantçı görevi, onun sınırlarının ve olanaklarının belirlenmesi olarak kalır. Diyalektik aklın bu “kendi-kendini-anlaması”, sadece “bu pratik öznenin sosyal ve tarihsel yapılarının gerekçesiyle” gerçekleştirilebilir. Sartre’a göre, diyalektik akıl, eğer tarihin yasalarının bilinebilmesini sağlayan bir düşünselliği ifade ediyorsa, aşkınsal anlamda ifade edilmelidir. Bu yasalar, “ortodoks” diyalektik materyalizm hareketi çerçevesinde sıkı bir üst-yapı ilişkisi anlamında mekanik olarak anlaşılamaz, aksine sadece var olanı kanıtlamak ve insan özgürlüğünü korumak için vardır. Dolayısıyla Sartre’ın önemli yeniliği, diyalektik olarak ifade edilen üç aşamalı tez-antitez-sentez gelişiminin yerine, “bütünselleştirme” terimini oluşturmasıdır. Ayrıca, insanlar aracılığıyla maddenin “dolayımını” kaldıran başkası-için-varlık kavramı, “Varlık ve Hiçlikle” karşılaştırıldığında, insanların birbiriyle bağlantısını çalışma ya da emek sayesinde ortaya koyan temeli oluşturur.<sup>30</sup>

Sartre, *Yöntem Araştırmaları* adlı eserinde, Marksizm’den ve Marksizm’in Hegel’den türettiği varlık ve bilgi deviniminden yararlandığını vurgular. Bu devinim, yöntemsel olarak ileri “gidişli-geriye dönüşlü” olarak ifade edilir ve bu gidiş-gelişler bir dolayım sorunudur.

29 (Aktaran C. Leitl), P. Kampits, *Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung*. Wien u. München: Oldenbourg Verlag 1975, s. 254.

30 C. Leitl, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen”, s. 52.



Çünkü “tarihte insanların eylemlerinin sonucu olarak ortaya çıkan şey, insanların bu aynı eylemlerle hedef alıp ulaştıkları, dolayumsuz biçimde bilip istedikleri şeyden daha başka bir şeydir.”<sup>31</sup> Bu anlamda, başlangıçta hedeflenen bambaşka bir durumun ortaya çıkması, diyalektik gelişmenin çelişme ilkesine göre işleyen özelliğindedir. Çünkü çelişmenin aşılmasında ortaya çıkan bireşim, önceki iki durağın aşılması olarak onları da içinde barındırır; dolayısıyla yeni bir aşama olarak kendine has bir özellik taşır, ama aynı zamanda kendi çelişkisini içinde taşımış olur. Dolayısıyla, herkesin beklentisi olan başka bir şey olmuştur ya da her bir beklentinin hiçbirinin olmadığı bir şey ortaya çıkmıştır. İşte bu noktada, yani dolayimler sorunu, Sartre için, somut varoluş sorunudur. Çünkü bireyin, “dolayumsuz” isteği, tarihsel süreçte “dolayımlanmış”; seçip-isteyerek kendini oluşturmaya yönelen birey, başlangıçtaki istek ve seçmelerinden tamamıyla farklı bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla, bireysel varoluşların anlaşılması onların geçmişiyile ilişkiye sokulması gerekir. Bu ilişki, bireysel varoluşun ideolojik, sosyal, kültürel, ekonomik ve psikik tarihsel varoluşu içinde ele alınmak durumundadır.

Birey, ileri gidişli-geriye dönüşlü bir yöntemle somut varoluş koşulları içinde geçmiş (aile yaşantısı, çevresel ve bağlantısal durumları) ve şimdinde bağlantıya sokulup, geçmişin-şimdide anlama çabasının diyalektik bir bütünleyle ilerleyen ruh çözümlemesiyle anlaşılması mümkün olabilecektir. Bu, bir tür analiz-sentez yöntemiyle somut varoluşun betimlenmesidir. Birey, olanaklar alanında bir olanaklılık olarak seçimlerde bulunarak kendini gerçekleştirmek, yani nesnelleşmek ister. Dolayısıyla öznellikten kurtulmak, onun nesnel varoluşundan geçer. Bu nedenle de, nesnel varoluş bir “dolayım lamadır”. Bu nedenle, kendi kendini varlaştırma ya da oluşturma çabası, bir anlamda kendinden uzaklaşmayı ifade eder.

Birey, bir toplumda varolan somut ilişkilerle kendini oluştururken, aynı zamanda bu ilişkilerin devamını da sağlamaktadır. Dolayısıyla birey, bu ilişkilerin nesnellığı içinde kendi nesnellliğini gerçekleştirir. Sartre göre, “bu olgu bütünleşimin hiçbir zaman bütünlenip bitirilmediğini ve bütünlüğün en iyisinden bütünlenmemiş bir bütünlük biçiminde var olduğunu

31 Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Remzi Kitabevi, İstanbul. 1986, s. 112.

göstermektedir.”<sup>32</sup> Bu, bir anlamda, bireysel yaşamın içinde şekillendiği toplumsal yaşamdan geriye gidiş olarak nesnelleşen özelliklerin diyalektik dönüşümüdür. Bu dönüşüm, bir noktada tamamlanamayacak olan bir devinimdir. Bireysel yaşamın beklentisi olarak bir nesnelleşme ideali, ona yabancılaşan bir görünümle beklenmeyen şey olup çıkar. Bir anlamda bu, öznel ile nesnelin yer değiştirmesidir. Nesnel-olan öznelleşirken, öznel-olan nesnelleşmiştir. Bireysel var olanın özneliğinden kurtulması olarak idealindeki (nesneliğinde) gerçekleşme, mevcut durumun yadsınmasıdır. Beklenti olarak ideal, “dolayumsuz” bir ilişkidir. Ancak, beklentinin “dolayımlanması” bireyi başkalaştırır ve onu kendine yabancılaştırır. Dolayısıyla birey, başlangıçta umulandan farklı şey olarak gerçekleşir. Bu, aslında bireyin “dolayımlanmış” varoluşu olarak nesnelleşmesidir; ama ideal hala “dolayumsuzdur,” yani henüz gerçekleşmemiş bir umut olarak hala beklenilecek ve duyumsanacak olandır.

Sartre, *Yöntem Araştırmaları*'nda, insanın, diyalektik bir bütünlüyle varoluşsal çözümlemesini toplumsal, bireysel ve ruhsal düzeyde yaparken, içinde yaşadığı toplumun tarihi, çocukluğu ve aile yaşantısı, maddi koşulları ve çalışmasıyla ilişkisi bağlamında onun kendine yabancılaşmasını değerlendirir. Bu değerlendirme, aynı zamanda onun özgürleşme olanaklılığının açığa çıkarılışını ifade edecektir. Çünkü özgürlük ve yabancılaşma, insanın somut varoluş koşullarıyla karşılıklı etkileşimi içinde diyalektik olarak anlaşılabilir iki kavramdır. Bu anlamda, daha öncesinde bu tür bir çözümlemeyi Hegel'de görmekteyiz. Yabancılaşma, aslında bir tür nesneleşmeyi de içermektedir: “Hegel, nesneleştirme ve yabancılaşma terimlerini birbirinin yerine kullanır, ona göre bu süreç tarihin asıl motorudur.”<sup>33</sup> Buna göre, Hegel'de özgürlük, sadece hayatı tehlikeye atmakla elde edilemez. Kölenin, Efendi için çalışması, köleyi dönüştürür; onu bilinçli bir varlık haline getirir. Çalışmada, yani dış dünyayı dönüştürmede ortaya çıkan ürün, bilincin bir tür nesneleşmesi ve de yabancılaşmasıdır. Bilinç, çalışmayla nesneyi olumsuzlarken ortaya çıkan ürün, onun nesneleşmesi olarak onun kendine yansımalarıdır. Bu ürün, bi-

32 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, (Çev. Rifat Serdar Kırkoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998, s. 89.

33 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*, s. 30.

lince tekrar dönerek onu olumsuzlar, yani nesneleştirir. Bilincin nesnece olumsuzlanması, yani nesneleştirilmesi, onu özdeşlikten kurtarır, kendi üzerine düşünmesini sağlar. Bilinç, somut gerçekliğe rağmen kendine yabancılaşmada kendi benliğini özgürlük isteğiyle korumak ister de.

Diğer taraftan, Sartre, özellikle Marx'ın üretim sürecinde insanın kendine yabancılaşmasının çözümlemesi üzerinde durur. Bu çerçevede, Sartre, insanın nesnelere ilişkisinde ortaya çıkan nesneleşmenin özgürlüğe dönüştürülebilir olduğunu, oysa bir başka insan için çalışmada ortaya çıkan bir yabancılaşmanın baskıya dönüştüğünü vurgular. Dolayısıyla, Sartre, yabancılaşmayı nesneleşmeden ayırır. Ona göre, “varoluşçuluğun ele aldığı konu, işbölümüyle sömürünün yol açtığı saptırılmış araçlar aracılığıyla yabancılaşmaya karşı savaşım veren ama her şeye karşın direncini yitirmeksizin güç kazanan yabancılaştırılmış, şeyleşmiş, aldatılmış bireydir.”<sup>34</sup> Yabancılaşma, işbölümü ve sömürüyle günümüz kapitalist ekonomik sisteminin içinde var olmaya çalışan bireyin temel sorunudur. Kapitalist ekonomik sistem, ilişkiler ağıyla kuşattığı bireyi nesneleşme ötesinde kendine ve var olana yabancılaştırmıştır. Nesneleşmeden kurtulabilir olan birey, yabancılaşmadan kolay kolay kurtulamaz. Çünkü yabancılaşma tarihsel süreçte, bir dolayım olarak kendini var eden ilişkiler toplamı olarak kurumsallaşmıştır. Bu nedenle, buradaki ilişki, doğrudan kurulan bir ilişki olmayıp, dolaylı olarak kurulan ilişkidir. Bu ilişkinin oluşturduğu nesnelere kültürel nesnelere. Dolayısıyla “yüceltilmiş ve yoğunlaştırılmış bir dil, varlıklarını insandan alan ve buna karşılık yavaş yavaş onun içini boşaltan bu garip, asalak kan emici nesnelere üretmeye başlar.”<sup>35</sup> Bu nesnelere, insanları özgürleştirdiği oranda, içine çekip köleleştiren paradoksal bir durum gösterirler.

Yabancılaşma, tek tek bireylerin birbiriyle özgür biçimde eyleyenler olarak biçimlendirildiği, ama buna rağmen toplumsal pratik aracılığıyla üretilen ve aktarılan bir itaat veya boyun eğme biçimine neden olan söz konusu ilişki biçimidir. Seri biçimde ve sürekli olarak öznelere birbirinden izole edilmeleri, onların bir sınıf olarak birleşmelerine izin vermez. Dolayısıyla bu, bireyler için bütüncü bir durum olarak onların sınıf-

34 J.P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 141.

35 F. Jameson, *Marksizm ve Biçim*; s. 211.

la dayanışma içinde kalmalarının olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Bu anlamda Sartre, *Varlık ve Hiçlikte* varlık-yoksunluğu olarak kendi-için-varlığın maddeyle ilişkisini belirleyen pratik olarak insanlara sağlanan eksikliği dönüştürür: “Biz, her şeyden önce Stoacıların iddia ettiği gibi insanın bütün durumlardan özgür olduğunu iddia etmiyoruz. Biz, aksini söylüyoruz: Yani, bütün insanlar, yaşam deneyimlerini pratik-atıl alanda sürdürdüğü sürece ve gerçi bu alan başlangıçta eksiklikle koşullu olduğu ölçüde köledirler.”<sup>36</sup>

Kapitalist ekonomik sistemde, “işçi ürettiği şeye yabancılaşmakta, kuramsal-kılgısal düzende, insanbilimin insansal temeli bilgi tarafından yutulmaktadır.”<sup>37</sup> Buna göre, üretim süreci içerisinde insanın nesnesi ve bilgisi tarafından yutulması, aynı zamanda onun özgür istenç ve benliğinin belirlenmesini ifade eder. Böylelikle insan, nesnelere dünyasına kendi bilgisi aracılığıyla bağımlı kılınmış olur. Dolayısıyla, dünyayı ve yasaları yapan ve yöneten artık insan değildir; ama onu yapan, denetleyen ve yönlendiren yasalar ve dizgeler dünyasıdır. Bu anlamda, bireyin, kendinde özgür benliğini koruyarak dış dünyaya yönelmek ve dünyayı değiştirme ve dönüştürme isteğiyle ortaya koyduğu maddi ve manevi nesnellikler tarafından belirlenimden kurtulması ve böylelikle toplumsal-siyasal yapı içerisinde özgürleşmesi çok da olanaklı görünmemektedir. Diğer yandan, Sartre’da, bireysel özgürlük olanaklılığı, ontolojik olarak da olanaklı görünmez. Çünkü ontolojik temelde yer alan ikilik (kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık) nedeniyle, bilincin her an yönelmesi ve seçimlerde bulunmak zorunda olmasından dolayı, diğer insanlar benim yönelmişlik nesnelere olarak vardır. Bu durumda, toplumda ya da devlette özgürleşmem, yani kendi kendim olarak bütünlenmem söz konusu değildir. İnsan her ne kadar diğerleriyle birlikteyse de, ilişkilerinde diğer insanları gözetmek durumunda kalsa da bir o kadar da yalnızdır ve umursamazdır. Bilincin bir töz olmaması ve sürekli bir yönelmişlik halinde var olması, her bir bilinçli varlığın kendinde ve kendisi-için başka bilinçleri nesneleştirerek var olmasının varoluşsal özelliği onun otantikliğini imkânsız kılmaktadır.

36 (Aktaran, C. Leitzl); J. P. Sartre (1960), *Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek bei Hamburg*; Rowohlt 1967, s. 354.

37 J. P. Sartre, *Yöntem Araştırmaları*, s. 184.

Çünkü “kendinde ve kendisi-için-varlık”, yani mükemmel bir varlık ancak Tanrısallıktır ki, bu da bir olanaksızlıktır.

### Sonuç

Varoluşçuluk, herhangi bir özsel ve genel tasarım karşısında somut bireysel varoluşa öncelik verir. Bu çerçevede, bireysel insanın, varoluşsal özgürlüğü kendi seçim ve eylemleriyle kendi dışına çıkıp kendini gerçekleştireceğini ve yaşamını anlamlı kılabileceğini varsayar. Bu anlamda, teist varoluşçu anlayış insanın kendini gerçekleştirmesini ve özgür kılmasını nihai olarak Tanrı’ya bağlılıkta temellendirir. Bir başka deyişle, kişi, dünyadan bağımsız ve aşkın varlığa kendi iradesiyle bağlanarak kendi benliğini gerçekleştirip, özünü oluşturup, kendini özgür kılabilir. Ancak burada, salt Tanrı’ya bağlılıkla anlamlı kılınacak bir özgürlük anlayışı, gerçek özgürlüğün ancak öte dünyada olanaklı olabileceğine ilişkin bir anlayış geliştirmeye neden olacaktır. Dolayısıyla inançlı bireyin bu tavrı, gerçek yaşam koşullarını göz ardı edecek ve tevekkülcü bir tutuma neden olacak olan biçimsel bir özgürlük anlayışı ortaya koyacaktır. Çünkü mevcut yaşam koşullarında bireysel insanın kendini gerçekleştirmesi ve özgür kılması, özgürlükleri kısıtlayan ve hatta ortadan kaldıran, eşitsizliğe ve adaletsizliğe neden yapıların dönüştürülmesine karşı verilecek mücadeleyle olanaklı olabilecektir.

Diğer taraftan ateist varoluşçu olarak anılan Sartre, “*Varlık ve Hiçlik*” eserinde fenomenolojik bir ontolojik çözümleme temelinde, insanı, varlık ve hiçlik kutupları arasında bir varolan olarak tasarlar. Bu anlamda özgürlük, ontolojik olarak insanın kendinde-varlık ve kendisi-için-varlık olma kutupları arası geriliminden kaynaklanan bir olanaklılık olarak ortaya çıkar. Kendisi-için-varlık olarak insan, sürekli seçimler de bulunmak ve eylemek durumunda olan özgür bir varlık olarak düşünülür. Aslında bu, negatif anlamda bir özgür olanağını içermektedir. Çünkü insan, kendinde-varlık olarak sadece olgusal ve olumsal bir varlıktır. Bu anlamda, tamamıyla belirlenimsiz olan insanın herhangi bir özü de yoktur. İşte, insan bu kendinde-varlık olmaktan kaynaklı yanının belirlenimsizliği ve olumsallığını ortadan kaldırmak ve özünü oluşturmak durumunda olan, kendinde aşkınsallaşan bir kendi-için-varolan bilinçli varlık olarak düşünülür. Dola-

yısıyla bilinç, hiçleyici, yani olumsuzlayıcı ve nesneleştirici yönelimselliği içinde sürekli olarak hiçlemek, yani nesnesine yönelmişlik içinde onu olumsuzlamak ve nesneleştirmek böylelikle de bir şeyin bilinci olarak var olmak ve kendi bilinçli varlığının farkına varmak ister. Ancak bu, bireysel varoluşun bir yönünü ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan, eylemsel olarak kendi-için-varlık olmak, aynı zamanda bir başka bilinçli varlığın ona yönelmesi anlamında başkası ya da öteki-için-varlık olmak olanağını da taşımaktadır. İnsan, olumsuzladığı, nesneleştirdiği ölçüde, nesneleştirilen ve olumsuzlanan, dolayısıyla da her zaman için bir kendinde-varlık olma gerçekliği içinde bulunma durumunda olan varlıktır. Bu anlamda birey, ontolojik ve de varoluşsal olarak hiçbir zaman aşılamayacak, dolayısıyla somut olarak gerçekleşmeyecek potansiyel ve negatif bir özgürlüğün taşıyıcısıdır. Buna göre, seçmemenin dahi bir seçiş olduğu, sürekli seçmek ve eylemek durumunda olan birey özgürlüğü çerçevesinde tasarlanan ahlaki varoluş da olumsuz bir nitelik taşıyacaktır. Bireylerin ahlaki varoluşu, dolayısıyla birbirlerine karşı sorumluluğu, karşılıklı olarak birbirlerini seçmek ve eylemek durumunda kalmalarıdır. Burada sorumluluk, bir bireyin öteki bireyin varlığından kaynaklanan bir sorumluluktan ziyade, kendi olumsuz varoluşundan, yani negatif özgürlüğünden dolayı seçmek için seçmek durumunda olan, dolayısıyla öteki bireyi olumsuzlama ve nesneleştirmeden doğan bir kendinde sorumluluk söz konusudur. Dolayısıyla salt kendine karşı sorumlu olmak, gerçek anlamda sorumlu olmamaktır. İşte varoluşsal bunaltı da, aslında bu sorumluluğun anlamsız bir sorumluluk olmasından kaynaklanmaktadır.

Sartre, daha sonra, *Diyalektik Aklın Eleştirisi ve Yöntem Araştırmaları*'nda Hegelci ve Marksist kavramsallaştırmalar –nesneleşme ve yabancılaşma- çerçevesinde insanın, tarihsel-olgusal koşullar içinde somut ve bireysel özgürleşme olanağını göstermeye çalışır. Bu olanaklılık, aslında pozitif bir özgürlük anlayışını ifade etmektedir. Bu anlamda, bireyin özgürleşme olanağı, ancak onun içinde bulunduğu somut yaşam koşullarınca (aile bağları, ekonomik, siyasal, toplumsal, kültürel yapı) belirlenmiş olan ilişkiler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Buna göre, bireyin özgürleşmesi, ancak mevcut modern toplumsal ve siyasal yapıda kişiye tanınacak temel siyasal haklar ve özgürlükler çerçevesinde olanaklı olabile-

cektir. Ancak, bireysel ve toplumsal temelde sömürü ve tahakküm ilişkilerince koşullanmış ilişkiler tarafından belirlenen nesnel yapılar ve dizgeler içerisinde, bireylerin özgürleşebilmeleri çok da olanaklı değildir. Çünkü yasalarca bireye tanınan biçimsel hak ve özgürlükler, gerçek sömürü ve tahakküm ilişkilerini üzerini örtmektedir. Özellikle, kapitalist ekonomik işleyiş ve serbest piyasa koşullarınca belirlenen üretim ilişkileri içerisinde kendi emek ürünleri karşısında nesneleşen bireyler, aynı zamanda kendilerine de yabancılaşmaktadırlar. Her ne kadar üretilen şeylerle ilişkisi bakımından bireyler bu nesneleşmeyi aşabilse de, bu ilişkilerin yansıması ve yeniden üretimiyle nesnelleşen düşünsel ve kültürel dizgeler ve yapılar nedeniyle ortaya çıkan yabancılaşmayı aşamazlar. Dolayısıyla bireylerin, gerçek anlamda toplumsal ve siyasal bir özgürleşme olanağından söz edilemeyecektir. İster teist ister ateist anlayışa sahip olsun, bireysel insanın gerçek özgürleşmesi, ancak böylesi yapı ve dizgeleri oluşturan tahakküm ilişkileri ve söylem biçimlerinin açığa çıkarılıp dönüştürülmesi ve ortadan kaldırılmasıyla olanaklı olabilecektir.

## Öz

### Varoluşçuluk ve Özgürlük Problemi

Varoluşçuluk, insan varoluşunun anlamını onun varoluşsal özellikleri içinde betimlemeye girişirken yaşamın anlamını da sorgulamaktadır. Bu sorgulama, özellikle özgürlük problemi çerçevesinde yapılmaktadır. Bu anlamda Sartre, öncelikle ontolojik-fenomenolojik çözümleme temelinde insanın özgürlük olanaklılığını ortaya koymaya çalışır. Daha sonrasında ise, O, bu olanaklılığı, Hegelci ve Marksist yöntem ve kavramsallaştırmalar çerçevesinde bireysel ve somut olarak göstermek ister. Bu çalışmada, öncelikle varoluşçuluk ve temsilcileri hakkında tarihsel bir bilgi verdikten sonra, Sartre'ın özgürlük sorununa ilişkin çözümlenmeleri ve açmazları ele alınmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Varoluş, Öz, Özgürlük, Özgürleşme, Nesneleşme, Yabancılaşma.

## Zusammenfassung

### Existentialismus und Problem der Freiheit

Der Existentialismus untersucht auch den Sinn des Lebens, während er den Sinn der menschlichen Existenz in seiner existenziellen Eigenschaften darzustellen versucht. Wir sehen insbesondere, dass diese Untersuchung im Rahmen der Möglichkeit der menschlichen Freiheit wird durchgeführt. In diesem Sinne versucht Sartre in erster Linie als ontologische um die Möglichkeit der menschlichen Freiheit zu zeigen. Danach nimmt er die Möglichkeit der Emanzipation im Rahmen der Hegelsche und marxistische Auffassung der Objektivierung und Entfremdung. In diesem Beitrag wird die Problematik der menschlichen Freiheit und Emanzipation von Sartre untergestrichen, nachdem ich die allgemeinen Informationen **über** den Existentialismus und Vertreter gegeben habe.

**Schlüsselwörter:** Existenz, Wesen, Freiheit, Emanzipation, Objektivierung, Entfremdung.

### Kaynakça

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Mantık Bilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, İstanbul 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Seçilmiş Parçalar*, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, İstanbul 1986.
- HEIEGGER, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 2004.
- JAMESON, Fredric, *Marksizm ve Biçim*, Çev. Mehmet Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.
- JASPERS, Karl, *Vernunft und Existenz*, R. Piper&Co. Verlag, München 1960.
- JASPERS, Karl, *Felsefe Nedir?*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları, İstanbul 1995.
- KANT, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1995.



- KOJEVE, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- LEITL, Cristoph, “Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* in der Optik von Sartre, Beauvoir und Butler. Zum Problem der Anerkennung der/des Anderen”, Magister der Philosophie (Mag. phil.) Professor für Philosophie, Trinity College USA. Dozent für Philosophie, Universität Wien, Wien, 2011.
- MÜNSTER, Arno, “Jean-Paul Sartre und die Verantwortung des Intellektuellen in der Gesellschaft”. S. 12-35 in: Horst Müller (Hg.), *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen*. BoD-Verlag, Norderstedt 2007.
- SARTRE, Jean Paul, *Varlık Ve Hiçlik, Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul 2009.
- SARTRE, Jean Paul, *Varoluşçuluk*, Çev. Asım Bezirci, Say Yayınları, İstanbul 1997.
- SARTRE, Jean-Paul, *Bulanık*, Çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul 1992.
- SARTRE, Jean-Paul, *Yöntem Araştırmaları*, Çev. Rıfat Serdar Kırkoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998.
- WAHL, Jean, *Varoluşçuluğun Tarihçesi*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınları, İstanbul 1999.

## Soyut Gönderme Problemi

**Ahmet EYİM\***

Soyut gönderme problemi (*problem of abstract reference*), tümeller probleminin beraberinde getirdiği sorunlardandır ve soyut tekil terimlerin gönderimini nasıl anladığımızla ilişkin bir problemdir. Bu çalışma soyut gönderme problemini açıklamayı, tartışmayı ve tümeller problemini çözmeyi amaçlayan görüşlerin bu problemi nasıl ele aldıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu problemi ele almak için adım adım “soyut tekil terim” kavramı ve tümeller problemine kısaca değinilecek ve problemin doğası tartışılacaktır.

Soyut tekil terim kavramı ne anlam ifade eder? Soyut tekil terim ve soyut gönderme problemi arasındaki ilişki nedir? “Kırmızı” ve “kare” gibi soyut tekil terimler, önermelerde yer alır ve *nesnelere işaret ediyor* gibi görünürler. Tümeller problemini ele alan görüşler arasında soyut tekil terimlere ilişkin bir görüş ayrılığı vardır. Bu nedenle, soyut gönderme problemini ele alan herhangi bir görüş, “Gerçekte soyut tekil terimler nelele gönderimde bulunur”, “Soyut tekil terimler tümellere mi tikel nesnelere mi işaret etmektedir?” vb. soruları açıklamak zorundadır. Tümeller problemini ele alan görüşlerin hangisinin tümeller problemine getirdiği çözümün başarılı olduğuna karar verebilmek için, hangi görüşün soyut gönderme problemini tutarlı bir biçimde ele aldığına ve çözüm önerbildiğine bakılmalıdır.

Tümeller problemi nedir? Bu problemin beraberinde getirdiği diğer problemler nelerdir? Bilindiği gibi tümeller problemi, felsefe tarihinin en kadim tartışmalarından biridir ve tek bir problemi değil; problemler ağını ifade eder. Diğer bir ifadeyle, tümeller problemi birbirleriyle ilintili olan yük-

\* Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

Bu çalışmada “A Reconsideration of the Problem of Universals: A Contemporary Perspective (Tümeller Probleminin Değerlendirilmesi: Çağdaş Bir Bakışaçısı, ODTÜ, Ankara, Tez Danışmanı: Prof. Dr. David Grünberg) adlı yayınlanmamış doktora tezinden yararlanılmıştır.

leme-olgusu (*the phenomena of predication*) ve soyut gönderme problemlerini beraberinde getirir. Tümelemler problemi, hem *zihin* ile *gerçeklik* hem de *sözcükler* ile *gerçeklik* arasındaki ilişkinin ne olduğu soruları ile ilgilidir. Bu problem özellik ve bağıntıların ontolojik durumlarından, başka bir ifadeyle, özellik ve bağıntıların varlığı ve doğasından ortaya çıkmaktadır. Tümelemler problemi iki farklı nesnenin aynı özelliklere nasıl sahip olabildiği veya bir özelliğin nasıl iki farklı nesnenin parçası olabildiği problemi olarak tanımlanabilir.

Özelliklerin ontolojik durumlarını açıklamak için *nitelik-uyuşması* (*attribute agreement*) ve örnekleme (*exemplification*) kavramlarını açıklayan yeterli bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Nitelik-uyuşması, çeşitli nesnelere (tikellerin) tamamen aynı veya benzer özelliklere sahip olmasını ifade eder. Özelliklerle ilgili tartışma *ontolojik yükleme*, *dilsel yükleme* ve *soyut gönderme* ile ilgili bazı önemli problemleri beraberinde getirmektedir.<sup>1</sup>

*Ontolojik yükleme problemi*, özellik-sahibi-olma (*property- possession*) olgusuyla ilişkilidir. Şu iki cümleyi ele alalım:

- (1) Bu domates *kırmızıdır*.
- (2) Bu domates bir *sebzedir*.

Bu cümlelerin her ikisi de özne-yüklem cümleleridir ve yüklemlerinin özelliklere işaret ettiğini kabul edebiliriz. O zaman (1) ve (2) sırasıyla,

- (1.a) Bu domates kırmızı olma özelliğine sahiptir,
- (2.a) Bu domates bir sebze olma özelliğine sahiptir,

biçiminde yeniden yazılabilir. “Kırmızı olma özelliği” ve “bir sebze olma özelliği” yerine, sırasıyla “kırmızı olma” ve “bir sebze olma” ifadeleri kullanılabilir. O halde, sırasıyla (1.a) ve (2.a)

- (1.b) Kırmızı olma, bu domatese yüklenebilir,
- (2.b) Bir sebze olma, bu domatese yüklenebilir,

biçiminde yeniden düzenlenebilir. Bu durumda, hem (1.b) hem de (2.b) özne (bu domates) ve yüklem (kırmızı olma ve bir sebze olma) arasındaki yükleme ilişkisini açık seçik belirtmektedir. Tümelemler problemini

<sup>1</sup> Summerford, J. D., *Reconfiguring the Problem of Universals*, Phd.Dissertation in the Ohio State University, 1997, s. 4.

ele alan görüşler açısından değerlendirildiğinde bu analizin kabul edilebilir olduğu açıktır.

Adcılık, Trop Kuramı ve Gerçekçilik tümeller problemini ele alan üç önemli yaklaşımdır. Sırasıyla bu görüşlerin temel özelliklerine yer vermek uygun olacaktır.

Genel olarak “Adcılık” kavramının, tümellerin varlığını reddeden metafiziksel tavrı ifade ettiği söylenebilir. Adcılık, temel olarak var olan her şeyin tikel olduğunu (veya sadece tikellerin var olduğunu) ve tikellerin belirli bir zamanda sadece bir yerde bulunabileceğini ileri sürmekte ve tek-kategorili bir ontoloji önermektedir. Sayıca farklı olan tikellerin bir ve aynı tümeli örnekleme mümkün olmadığını savunmaktadır. Kısacası, Adcılık çoklu-örneklenebilen varlıkları reddetmekte ve sadece somut tikellerin hem yükleme-olgusunu hem de soyut gönderme problemini anlamakta ve çözmekte (açıklamakta) yeterli olacağını ileri sürmektedir.

Adcılık, genel olarak “Yüklem Adcılığı”, “Kavram Adcılığı”, “Küme Adcılığı” ve “Benzerlik Adcılığı” gibi alt türlere ayrılabilir. Bu ayırımında etkili olan, “ $a, F$  dir” önermesinin analizini yaparken  $a$ - nesnesi ile  $F$ - özelliği arasındaki ilişkiyi açıklamakta kullandıkları temel kavramlar ve nesnelere etkili olmaktadır. Yüklem Adcılığı’na göre “ $a, F$  dir” veya “ $a, F$  özelliğini taşır” ifadeleri,  $a$  nesnesinin  $F$ - yüklemine altında toplanabilmesini veya  $F$ - yüklemine  $a$  nesnesine uygulanabilmesini ifade eder. Kavram Adcılığı, “ $a, F$  dir.” ifadesini “ $a, F$  kavramının altında toplanır” veya “ $F$  kavramı  $a$  nesnesine uygulanır” şeklinde analiz eder. Küme Adcılığı ise, “ $a, F$  dir” ifadesini “ $a$ ’nın  $F$ ’ler kümesinin elemanı olması” ile analiz eder. Kısacası Küme Adcılığı özellik-sahibi olma olgusunu bir kümenin elemanı olma olgusuna indirgemektedir. Benzerlik (Benzeşme) Adcılığı, özellik sahibi olma olgusunu bir nesne ile  $F$ -özelliğini belirleyen ve  $F$ -örneği denilen bir nesne arasındaki benzerlik bağıntısının olması biçiminde tanımlar. Bir nesne belirli bir özelliğe ancak ve ancak o özelliğin örneğine benziyorsa sahiptir.<sup>2</sup>

2 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, ss. 13- 15.

Armstrong genel olarak Adcılık'ın ontolojik yükleme problemini açıklarken nesne ve bağıntı kısır döngülerini (her ikisini veya en az birini) içerdiğini ve bu nedenle tümeller problemini çözmekte yetersiz olduğunu iddia etmektedir.<sup>3</sup> Bu çalışmada tümeller problemini ele alan görüşler, soyut gönderme problemini ele alış ve onunla baş edip edemedikleri yönünden inceleneceğinden kısır döngü problemlerine yer verilmeyecektir.

Trop Kuramı özelliklerin (ve bağıntıların) ve bunlara sahip olan nesnelere tikel olduğunu kabul eden görüş olarak tanımlanabilir.<sup>4</sup> Trop Kuramı, Klasik Trop Kuramı ve Nesne- Trop Kuramı olarak iki alt yaklaşım altında toplanabilir. Klasik Trop Görüşü tropları tek ontolojik kategori olarak kabul etmektedir. G. F. Stout, D. C. Williams ve K. Campbell gibi filozoflar tarafından savunulan Klasik Trop Kuramı'na göre troplar (tikel özellikler) tek ontolojik kategoridir ve dünyanın ana öğeleridir.<sup>5</sup> Klasik Trop Kuramı'nın değinilmesi gereken dört temel tezi vardır: Birincisi, özellik ve bağıntılar aynı anda farklı yerlerde bulunamayan gerçek tikel varlıklardır. İkincisi, özellik ve bağıntılar evrenin (dünyanın) temel öğeleridir. Üçüncüsü, tümel denilen şeyler, birbirine benzeyen tikel özellikler kümesinden başka bir şey değildir. Tümeller, nesnelere arasındaki benzerlik problemi ve çoklukta birlik problemine çözüm olarak önerilmektedir. “*a*, *F*’dir” diyebilmek için *F*- tümelinin var olduğunu iddia etmek Campbell’a göre gereksizdir. Sonuncusu ise, somut nesnelere tikel özellikler demetinden başka bir şey değildir.<sup>6</sup> Adcılık için yapıldığı gibi, Klasik Trop Görüşü’ne de nesne ve bağıntı kısır döngülerini içerdiği yönünde eleştiriler yöneltilmektedir.<sup>7</sup>

C. B. Martin ve M. C. LaBossiere, iki kategorili bir ontoloji olarak Nesne- Trop Kuramı'nı ortaya koymuşlardır.<sup>8</sup> Trop ve temel nesne (*töz*, *substrata*) varlığın temel öğeleridir. Bu görüş tropları, tikel ve

3 Bkz. Armstrong, D. M., 1978 ve 1989.

4 Trop Kuramı bazı filozoflarca “İlimli Adcılık”, “Trop Adcılığı” olarak da adlandırılmaktadır.

5 Bkz. G. F. Stout (1921 ve 1923), D. C. Williams (1953 ve 1953) ve K. Campbell (1990).

6 Campbell, K., *Abstract Particulars*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990, ss. 7- 12.

7 Daly, C., “Tropes”, *Properties*, edited by D. H. Mellor and Alex Oliver, Oxford and New York, Oxford University Press, 1997, s. 141.

8 Bkz. C. B. Martin (1980) ve M. LaBossiere (1994).

bireyselleştirilmiş özellikler olarak tanımlar ve tropoları taşıyan olma (*yüklenen olma*) işlevi olan bir temel nesnenin varlığının zorunlu olduğunu savunur. LaBossiere, kendilerini yüklenen (*taşıyan*) nesnelere olmaksızın tropoların var olamayacağını, bu nedenle tropoların varlığı zorunlu olarak nesnelere (*tözlerin*) varlığını gerektirdiğini/ işaret ettiğini savunur.<sup>9</sup>

C. B. Martin, *Klasik Trop Görüşü*'ne, bu görüşün nesnelere trop demetleri olarak kabul etmeleri nedeniyle karşı çıkmaktadır. Ona göre nesnelere özellik ve niteliklerin demeti olarak (koleksiyonu) kabul edilemezler.<sup>10</sup> LaBossiere'e göre ise, tropoların tek başına var olabileceğinin kabul edilmesi, somut bir nesneyi oluşturabilmeleri için onları bir arada tutacak (bağ olan, tutkal olan) bir tropun varlığını kabul etmemizi gerektirir. Bu durumda bir tropun varlığı başka bir *bağ tropuna* bağlı olacaktır. Bağlayıcı tropoların da başka bağlayıcı tropolarla ihtiyacı olacaktır. Bu durum da bir kısır döngüye yol açar.<sup>11</sup>

Klasik Trop Görüşü'nün tersine, Nesne-Trop Görüşü tropoları taşıması için nesne (töz) kategorisine ihtiyaç duyar. Nesne ve trop arasındaki taşıyıcılığı temel kabul ettiğinden, Klasik Trop Görüşü'nün karşılaştığı kısır döngü problemleri Nesne-Trop Görüşü'nde ortaya çıkmamaktadır.

Nesne-Trop Görüşü'ne göre, *a*- nesnesinin *F* özelliğini taşıması (*F*- özelliğine sahip olması), *a*- nesnesi, (doğal olarak) *çinde bulunma* (*inherence*) kavramı, *F*- tropu ve küme kavramları ile açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle, Nesne-Trop Görüşü için "*a*, *F*"dir" ifadesi ancak ve ancak *a*- nesnesinin içinde bulunan ve *F*- tropu olan (veya *F*- tropoları kümesine ait olan) bir *X*- tropunun var olması durumunda doğrudur. Nesne-Trop Kuramı, bağıntısız (*non-relational*) bir görüş önermektedir. Nesne ve tropoların, somut nesne oluşturmaları için ek bir bağa (tutkala) ihtiyacı yoktur. Bu nedenle, bu görüş nesne kısır döngüsü içermemektedir.

9 LaBossiere, M. C., "Substance and Substrata", *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1994, s. 370.

10 Martin, C. B., "Substance Substantiated", *Australasian Journal of Philosophy*, 58, 1980, ss. 3- 10.

11 LaBossiere, M. C., "Substance and Substrata", *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1994, s. 364.

Tümeller problemini ele alan üçüncü görüş olarak Gerçekçilik, tikelleri ve tümelleri içeren iki kategorili bir ontoloji görüşü önermektedir. Gerçekçilik, tümellerin zihinden ve dilden bağımsız, çoklu-örneklenebilen şeyler olduğunu kabul eder. Özellikler ve bağıntılar birden fazla nesneye yüklenebildiklerinden tümel olarak kabul edilirler.

Gerçekçilik görüşü, tümelleri ele alışlarına göre üç temel kategoriye ayrılabilir: Plâtoncu Gerçekçilik (Aşkın Gerçekçilik), Aristotelesçi Gerçekçilik (İçkin Gerçekçilik) ve Armstrong'un Gerçekçilik Anlayışı. Bu ayırım *a* tikeli ile *F*- tümeli arasındaki ilişkinin yapısıyla ilgili görüş ayrılığından ortaya çıkmaktadır. Tümellerin yeri ve örneklenme biçimleri ile ilgili tartışmalar da Gerçekçilik görüşünde bu ayrışmaya neden olmuştur.

Gerçekçilere göre, bir nesne *F*- özelliğine ancak ve ancak *F*- tümelini örnekliyorsa sahip olabilir. Platoncu Gerçekçilik ve Aristotelesçi Gerçekçilik *a*- nesnesi ile *F*- tümeli arasındaki ilişkiyi sırasıyla *a*'nın *F*- Formundan pay alması ve *F*- tümelinin *a*'nın içinde olması biçiminde bağıntısal olarak açıklamaktadır. Kısacası Adcılık'ın çeşitli örneklerinde olduğu gibi, bağıntısal bir açıklama modeli sunan Platoncu Gerçekçilik ve Aristotelesçi Gerçekçilik de bir bağıntı kısır döngüsü içermekte ve bu nedenle ontolojik yüklem olgusunu açıklamakta yetersiz kalmaktadır.<sup>12</sup>

Temelinde Aristotelesçi bir görüş öneren Armstrong'un Gerçekçilik Görüşü, "bir tikelin belirli bir özelliğine sahip olmasını" yani, "*a*-nesnesinin *F*-tümeline sahip olmasını" olgu-durumu (*state of affairs*) olarak tanımlar. Bir olgu durumu, bileşenleri (tikeller ve tümeller) olmasına rağmen varlığın en küçük birimidir; dünyanın gerçek yapı taşıdır. Armstrong'a göre, "Tümeller tikeller olmadan hiçbir şeydir." ve "Tikeller tümeller olmadan hiçbir şeydir."<sup>13</sup> Bu iki hipotezden hareketle Armstrong, *örnekleme ilkesi* ve çıplak tikellerin reddi ilkesini önermektedir. Bu iki ilkeyle Armstrong, tümel ve tikel kategorilerinin birbirine indirgenemeyeceğini çünkü özelliklerin her zaman bir tikelin özelliği olduğunu ve bir tikelin de belirli özelliklere sahip bir şey olduğunu iddia etmiştir. Yani, Armstrong için, çıplak

12 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, s. 70.

13 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, s. 113.

tikel yoktur çünkü her tikel en az bir özelliğe sahiptir ve örneklenmemiş bir tümel yoktur, çünkü her tümel en az bir kere ve en az bir tikel tarafından örneklenmelidir.

Armstrong'a göre, bir tümelin varlığı onun örneklenmesini gerektirir.<sup>14</sup> Aristotelesçi Gerçekçilik gibi, Armstrong da bir tümelin örneklenmedikçe var olamayacağını kabul eder. Tümeller onları örnekleyen tikellerin içinde ve aynı anda birden çok yerde bulunabilirler. Armstrong'a göre tümeller ve tikeller ayrışan varlıklar değildir; ama onlar örnekleme bağıntısıyla bir araya gelirler. Örnekleme bağıntısal olmayan 'doğal bağ'dır. Örnekleme bir ana-bağ olarak kabul edildiğinde herhangi bir kısır döngüye neden olmaz. Armstrong, kendi görüşünün bağıntısal olmaması nedeniyle diğer görüşlerin içerdiği nesne ve bağıntı kısır döngülerinden kurtulduğunu savunmaktadır.<sup>15</sup>

Kısaca özetlemek gerekirse, tümeller problemini ele alan görüşlerden sadece Nesne- Trop ve Armstrong'un Gerçekçilik anlayışı ontolojik yükleme konusunda başarılı görünmektedir. Ancak bu iki görüşle sınırlama koymadan, soyut gönderme problemini yukarıda verilen görüşlerin (Adcılık, Trop Kuramı ve Gerçekçilik) nasıl ele aldıklarını tartışmaya başlamak yerinde olacaktır.

Soyut gönderme problemi 'soyut tekil terimler'in herhangi bir gönderiminin nasıl anlaşılacağı ile ilgilidir. Örneğin, (A) 'Kırmızı bir renktir' önermesi 'kırmızı' soyut tekil terimini içermektedir. Gerçekçiler, bu terimin tümele işaret ettiğini kabul ederken; Trop Kuramı için, bu terim trop kümesini ifade eder. Öte yandan, Adcılık bu terimin gönderimi konusunda tutarlı bir açıklama verememektedir. Bu nedenle, soyut gönderme problemine çözüm sağlamakta bir güçlük içindedir.

Armstrong, Gerçekçilik için soyut gönderme problemine dayalı bir argüman önermiştir.<sup>16</sup> Frank Jackson'ın argümanını<sup>17</sup> sadeleştirerek kulla-

14 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, s. 113.

15 Armstrong, D. M., *A World of States of Affairs*, New York, Cambridge University Press, 1997, ss. 119- 127.

16 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, ss. 58- 63.

17 Bkz. Frank Jackson, 1977.



nan Armstrong, Adcılığın bu problemi çözmekte başarısız olduğunu iddia etmektedir.

Aşağıda verilen şu örneği ele alalım:

(A) Kırmızı bir renktir.

Bu önerme yaygın olarak doğru kabul edilir ancak bu önermeyi doğru kılanın ne olduğunun açıklanması gerekir. Bu önerme açıkça tümellere gönderme yapmaktadır. Gerçekçiler, soyut tekil terim içeren bir önermenin doğruluğunu iddia edebilmek için tümellerin varlığını kabul etmemiz gerektiğini iddia etmektedir.

Gerçekçilere göre, içinde soyut tekil terimlerin bulunduğu önermelerin açıklamasını vermek isteyen (analizini yapmak isteyen) birinin tümelleri ontolojisine dâhil etmesi yeterlidir. Gerçekçilik için tümellere başvuru (tümellerin kullanımı) yükleme olgusu ve soyut gönderme problemini açıklamak isteyen görüşler için bir zorunluluktur.

Şu örnekleri ele alalım:

(1) *a*, kırmızıdır.

(2) *b*, kırmızıdır.

(1) ve (2) önermelerinin nasıl doğru olabildiklerini açıklayan yeterli bir görüş sağlamak için, “kırmızılık” tümelin var olması zorunludur. Gerçekçiler için (1) ve (2) önermelerinde geçen “kırmızı”nın farklı gönderimleri yoktur. Onlar için bu önermelerdeki kırmızının gönderimi tek bir varlıktır. Yükleme terimleri tümellere işaret eder, bu nedenle (1) ve (2) içindeki ‘kırmızı’ terimleri “kırmızılık” tümeline işaret eder.

Gerçekçilik ve Trop kuramı için soyut tekil terimler, gerçek tekil terimlerdir. Gerçek tekil terimler olduklarından nesne-belirticidirler. Soyut tekil terimler genellikle tümellere işaret etmek (gönderim yapmak) için bir araç olarak kabul edilir ve soyut tekil terim içeren önermelerin doğruluğu aslında bu tümellerin varlığını ön görür. Yani, içinde soyut tekil terim bulunan bir önerme ancak o soyut tekil terimin adlandırdığı tümel gerçekten varsa doğru olabilir. Diğer bir ifadeyle soyut tekil terimler içinde buldukları önermelerde adlandırdıkları nesnelere işaret ederler. (A) önermesi sadece “kırmızı” soyut tekil terimi ile adlandırılan yani “kırmızılık” tüme-

li gerçekten var olduğunda doğru olabilir. Kısacası, doğru bir önermede herhangi bir tekil terimin bulunması o nesnenin varlığına bir kanıt olarak kabul edilebilir.

Gerçekçilik soyut gönderme problemini, soyut tekil terimlerin tümellere işaret etmek için bir araç olarak kabul ederek çözmeye çalışmaktadır. Gerçekçilik'e göre, (A) önermesinde bütün kırmızı nesnelere örneklenen bir özellikten bahsedilmekte ve onun ne türden bir şey olduğu; yani, bir renk olduğu ifade edilmektedir. (A) önermesi "kırmızı" soyut tekil terimi ile adlandırılan belirli bir özellik hakkında bir iddiadır ve (A) önermesinin doğruluğu bileşeni olan soyut tekil terimin adlandırdığı tümelin varlığına bağlıdır. Yani, (A) ancak o özellik varsa doğru olabilir.

Adcılık, Gerçekçilik'i çoklu-örneklenebilen varlıkları kabul etmesi nedeniyle eleştirir ve "sayıca farklı nesnelere bir ve aynı tümeli örneklenebileceği" iddiasının tutarsızlığa yol açtığını öne sürer. Bu nedenle, Adcılık var olan şeylerin sadece somut tikeller olduğunu kabul eden bir-kategorili ontoloji önermektedir.

Adcılık için yüklem tümellere işaret etmemektedir. Adcılar, "x kırmızıdır" derken "kırmızılık" gibi bir şeyin varlığını kabul etmezler. Ayrıca Gerçekçilerin aksine, Adcılar tümellerin varlığı kabul etmeksizin, soyut tekil terim içeren bir önermenin doğruluğunun açıklanabileceğini iddia ederler. Fakat Adcılar bir tümelin herhangi belirgin adının bağlamdan nasıl kaldırılabilirliğini göstererek tümellerden uzak durmalarını gerektirmek zorundadırlar.<sup>18</sup>

Adcılar "x, kırmızıdır" önermesinden "x- nesnesinin örneklediği 'kırmızılık' özelliği vardır" sonucunun kurallarına uygun bir şekilde türetilmeyeceğini kabul ederler.<sup>19</sup> "x, kırmızıdır" önermesinden kurallarına uygun bir biçimde türetililecek tek sonuç "öyle bir x- tikeli vardır ki x kırmızıdır" veya "x bir tikeldir ve kırmızıdır" sonucudur. Diğer bir ifadeyle Adcılık için, özne-yüklem önermelerini doğru yapan (kılan) tikel nesnelere. Daha açık bir ifadeyle, "a, F'dir" önermesi a, F olduğunda doğrudur

18 Pap, A., "Nominalism, Empiricism and Universal I", *The Philosophical Quarterly*, 37, 1959, s. 333.

19 Pap, A., "Nominalism, Empiricism and Universal I", *The Philosophical Quarterly*, 37, 1959, s. 332.

ve onu doğru yapan şeyi açıklamak için *F*-lik gibi herhangi bir tümeli postüle etmeye (var saymaya) gerek yoktur.

Adcılık soyut tekil terimlerin gerçek tekil terimler olmadığını ve sadece tikellerin varlığını öne sürmenin soyut gönderme (problemi) olgusunu açıklamakta (veya çözmekte) herhangi bir yetersizliğe sebep olmadığını ispat etmek zorundadır. Çünkü eğer soyut tekil terimler gerçek tekil terimlerse, onlar özelliklerin veya tümellerin isimlerini gösterebilir (nesnelere işaret edebilir, gösterimde bulunabilir) ve soyut tekil terimlerin gösterimleri rolünü oynayabilirler.

Eğer “kırmızı” ve “üçgen” gibi soyut tekil terimler gerçek tekil terimler olarak kabul edilirse, bu terimlerin her biri sadece bir nesneye gönderim yapmak zorundadır. Yani, soyut tekil terimlerin gönderimleri sabitlenmek zorundadır. Soyut tekil terimlerin gönderimini sabitlemek, Adcılık için önemli (büyük) bir problemdir. Sonuç olarak Adcılık, soyut gönderme problemine cevap vermek için soyut tekil terimleri elemek zorundadır.<sup>20</sup>

Adcılık'ın tümelleri varsaymadan soyut tekil terimleri kabul etmeleri mümkündür. Somut nesnelere gösterimlerinin analizine dayanarak soyut gönderme problemine bir çözüm önermektedir. Soyut gönderme problemi ile baş etmek için genel bir strateji olarak Quine, soyut tekil terimlerin gönderimlerinin uzay-zamanda yer alan bireylerin bağımsız toplamları olarak (*mereological sums*) sabitlenmesini önermektedir.<sup>21</sup> Şöyle ki, ‘Kırmızı’ teriminin (‘Kırmızı bir renktir’ önermesinde söylenen) evrendeki en büyük kırmızı nesneye, “parçalarının hepsi kırmızı nesnelere olan toplam nesneye” işaret ettiği kabul edilebilir. Yani, ‘kırmızı’ soyut tekil terimi evrendeki (parçaları kırmızı nesnelere oluşan bütün bir nesne) en büyük (toplam) kırmızı nesne olarak kabul edilebilir. Diğer bir ifadeyle Quine’a göre ‘kırmızı’ rengi bütün kırmızı nesnelere oluşan somut bir nesnedir. Adcılık ‘kırmızı’ gibi soyut tekil terimleri, kırmızının tikellere gönderme

20 Loux, M. J., *Substance and Attribute: A Study in Ontology*, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1978, s. 63.

21 Quine, W. N. O., *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*, New York, London: Harper & Row Publishers, 1963, s. 74.

yaptığını söyleyerek kabul edebilir ve bu yolla tümellerin kabulünden uzak durabilir.<sup>22</sup>

Öte yandan Quine'ın soyut tekil terimler üzerine görüşü, 'kare' veya 'üçgen' gibi şekil terimlerini ele alırken bazı güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır ve Quine bu güçlüklerinin farkındadır. Kare olan bir toplam bölgemiz olduğunu kabul edelim. Quine için bu toplam kare bölgesi 5 kareye veya 2 eşkenar üçgene indirgenebilir. 'Kare', 5 karenin tamamının birleşiminden oluşan toplam bölge olarak veya 2 eşkenar üçgenin birleşiminden oluşan toplam bölge olarak ele alınabilir. Yani, bir ve aynı olan toplam bölge bütün kare bölgelerin veya 2 eşkenar üçgenin (parça-bütünsel) toplamı olarak da düşünülebilmektedir. Bütün üçgenlerin toplamı veya bütün karelerin toplamı aynı toplam kare bölgesini vermektedir. O halde, Quine'a göre bu yöntem "kare, üçgenle özdeşdir" gibi kabul edilemez bazı sonuçlara yol açmaktadır. Bu nedenle, soyut tikel terimlerin uzay-zamandaki nesnelere toplamı olarak kabul edilebileceğini öneren görüş çökmektedir.<sup>23</sup>

Soyut gönderme problemiyle baş edebilmek için Adcılık, eleyici bir görüş önermektedir. Adcılık için, soyut tekil terimler tümellerin uygun (gerçek) adları değildir ve söylemden çıkartılmaları mümkündür. Bu görüşe göre, soyut tekil terimlerin yer aldığı bütün önermeler, içinde tümelleri varsaymayan terimlerin bulunduğu önermelere dönüştürülüp soyut tekil terimler elenebilir.

Adcılık'a göre, soyut tekil terimler içeren cümleler gerçekte somut nesnelere bahsetmenin gizli (kapalı) bir yoludur. 'F' gibi bir soyut tekil terim, F teriminin uygulanabildiği tikel nesnelere ilgili genel yargılarda bulunmak için bir araçtır. Örneğin (A) "Kırmızı bir renktir" önermesi bir tümel hakkında bir iddiayı dile getiriyor gibi görünmesine rağmen, gerçekte somut kırmızı nesnelere hakkındaki iddiayı dile getirir. Diğer bir deyişle, Adcılık için (A) önermesinde kullanılan 'kırmızı' terimi kırmızı-tikellere

22 Quine, W. N. O., *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*, New York, London: Harper & Row Publishers, 1963, ss. 72-73.

23 Quine, W. N. O., *From a Logical Point of View: Logico-Philosophical Essays*, New York, London: Harper & Row Publishers, 1963, s. 73

işaret eder. ‘Kırmızı’ gibi soyut tekil terimlerin kullanımı bize kırmızı tikel nesnelere hakkında genel yargıda bulunma imkânı sağlar.<sup>24</sup>

Adcılık’a göre, soyut tekil terimleri içeren önermeler onların somut karşılıklarını içeren önermelere dönüştürülebilirler.<sup>25</sup> Yani, ‘*F*’ veya ‘*F*-lik’ gibi soyut tekil terim ‘her *F*- nesnesi’ biçiminde onun somut karşılığına çevrilebilir. Örneğin, (A) “Kırmızı bir renktir” önermesi soyut gönderme veya soyut tekil terim içeren bir önermedir. (A) önermesindeki ‘kırmızı’ terimi gerçek bir tekil terim değildir; çünkü nesnelere belirtmezler. Gerçek tekil terim olmaları için bir soyut tekil terimin nesne-belirtici (*object-denoting*) olması gerekir. Ancak, onun doğru bir cümlede yer almasının açıklamasının verilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle, ‘kırmızı’ terimi nesne-belirtici olmayan olarak kabul edilirse, o belirli özelliklere sahip olan nesnelere bahseden cümlelerin kısaltması olarak kabul edilebilir. Adcılık’a göre, (A) önermesinde bu terimin bulunuşu kırmızı nesnelere kısa yoldan bahsetme biçimidir. Bu nedenle, (A) önermesi Adcılık dilde şöyle ifade edilir:

(A.1) Bütün tikel *x*’ler için, eğer *x* kırmızı ise, *x* renklidir. (Bütün kırmızı nesnelere renkli nesnelere dir.)

(A.1) önermesi de (A) önermesinden türetildiği için doğru bir önermedir. Başka bir ifadeyle, “Kırmızı bir renktir” önermesinin doğruluğu “Bütün tikel *x*’ler için, eğer *x* kırmızı ise, *x* renklidir” önermesinin doğruluğunu gerektirir. Fakat tersi, yani (A.1) önermesinden (A) önermesinin türetilmesi, geçerli değildir. Bu durumu göstermek amacıyla Armstrong, Jackson’ın aşağıdaki argümanını kullanmaktadır:<sup>26</sup>

(B.1) Bütün tikel *x*’ler için, eğer *x* kırmızı ise, *x* uzamlıdır.

(B.1) önermesi doğru bir önermedir. O halde, eğer (A) önermesinden (A.1) önermesi türetilabiliyorsa, (B.1) önermesi (B) “Kırmızı bir uzamdır” önermesini gerektirmelidir. Ancak, (B) önermesi açıkça yanlış bir önermedir.

24 Loux, M. J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3rd ed., London, Routledge, 2006, s. 57.

25 Soyut tekil terimlerin söylemden atılabileceğinin ve herhangi bir soyut terimin onun somut karşılığı aracılığıyla incelenebileceğini öneren bu görüş Ockhamlı William’ın çalışmalarına dayandırılabilir.

26 Jackson, F., “Statements about Universals”, *Mind, New Series*, 343, 1977, s. 427.

Başka bir deyişle, Jackson (A) önermesinin Adcı çevirisinin sorunlu olduğunu iddia etmektedir, çünkü (A) önermesinin (A.1) önermesinden fazla bir şey söylediği ortadadır. “Eğer kırmızının bir renk olması, kırmızı nesnelere zorunlu olarak renkli olmasından daha fazla bir şey değilse, kırmızının bir şekil ve uzam olması da her kırmızı nesnenin zorunlu olarak şekilli ve uzamlı olduğu gerçeğinden fazla bir şey değildir.”<sup>27</sup> Yani, Jackson’a göre (A) önermesi (A.1) önermesinden fazla bir şey söylemiyorsa (B.1) önermesini (doğru olarak) kabul etmek zorunda oluruz. ‘Bütün kırmızı nesnelere şekilli ve uzamlıdır’ önermesi (B<sub>0</sub>) ‘Kırmızı bir şekil ve uzamdır’ önermesinin uygun (*proper*) bir çevirisi olmak zorundadır. Fakat ‘kırmızı’ ne bir şekil ne de bir uzamdır. Bu nedenle Adcılık, (A) önermesinin kırmızı hakkında kırmızı nesnelere ilişkin bir şeye indirgenemeyecek bir şeyler söylediğini kabul etmek zorundadır. O halde, Adcılık soyut gönderme problemi için geçerli bir çözüm önerisi getirememektedir. Aslında yukarıdaki argümanı kullanmayan daha fazla benzer örnek verebiliriz. Genel olarak doğru kabul edilen (C) ‘Cömertlik bir erdemdir’ önermesini ele alalım. Adcılar (C) önermesini

(C.1) Bütün cömert insanlar erdemli insanlardır

Önermesine çeviremezler çünkü cömertlik dışında bütün erdemlerden yoksun cömert insanların olabileceği açıktır. O halde, (C) önermesi zorunlu olarak doğruyken (C.1) önermesi yanlış olabilir.<sup>28</sup>

Adcılık gibi Trop Adcılığı da soyut gönderme problemine eyleyici bir görüş önermektedir. Trop kuramcıları soyut tekil terimlerin tümellerin adları olduğunu reddeder. Onlara göre, soyut tekil terimler, tikel nitelikler konuşmak için bir araçtır. Bu görüşe göre, soyut tekil terimleri içeren cümleler, troplar hakkında genel yargıda bulunmanın gizlenmiş bir yoludur. Bir soyut tekil terim birbirine benzeyen troplar kümesinin adıdır. ‘Kırmızı’ gibi soyut tekil terimlerin kullanımı bize kırmızı troplarla ilgili genel yargıda bulunmamızı sağlar. Trop Kuramı ‘kırmızı’ teriminin sadece ve sadece kırmızı troplar kümesinin adı olduğunu kabul eder. ‘Kırmızı’ terimi tikel kırmızılar (veya kırmızı troplar) hakkında genel yargıda bulunabilme

27 Jackson, F., “Statements about Universals”, *Mind, New Series*, 343, 1977, s. 427.

28 Loux, M. J., *Substance and Attribute: A Study in Ontology*, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1978, ss. 61- 65.

aracıdır. (A) önermesi sadece belirli kırmızı tropolarla ilgili iddiaları içerir. Sonuç olarak, 'kırmızı' semantik olarak 'kırmızılık' terimin gösterimi olan trop kümesi ile ilişkilidir.<sup>29</sup>

Adcılığın aksine Trop Kuramı soyut gönderme problemini açıklamakta başarılıdır.<sup>30</sup> Trop Kuramı (A) önermesini

(A.2) Bütün tikel  $x$ 'ler için, eğer  $x$  bir kırmızı tropa sahip ise,  $x$  bir renk tropuna sahiptir

biçiminde ele alır. Ancak Trop Kuramı (A) önermesinin analizini tamamlayabilmek için bir yardımcı öncüle (YÖ) ihtiyaç duyar. Bu öncül şu şekilde ifade edilebilir:

(YÖ<sub>1</sub>) Kırmızı tropolar kümesi renk tropoları kümesinin bir alt kümesidir.

(YÖ<sub>1</sub>) önermesi doğrudur. Kırmızı tropoların aynı zamanda bir renk tropu olduğu açıktır, çünkü bir renk tropu olmak bir kırmızı trop veya bir sarı trop veya bir yeşil trop vb. olmayı ifade eder. Böylece, (YÖ<sub>1</sub>) önermesinin doğruluğu kanıtlanmış olur ve (A) önermesi (A.2) önermesini gerektirir. Aynı zamanda (A.2) önermesi (YÖ<sub>1</sub>) eklenerek (A) önermesini gerektirir. O halde, Trop Kuramı açısından (A) önermesinin doğru analizi aşağıdaki gibi olur:

[(A.2) + (YÖ<sub>1</sub>)] Bütün tikel  $x$ 'ler için, eğer  $x$  bir kırmızı tropa sahipse,  $x$  bir renk tropuna sahiptir ve Kırmızı tropolar kümesi renk tropoları kümesinin bir alt kümesidir.

O halde, (A.2) + (YÖ<sub>1</sub>) önermesi (A) önermesinin doğru bir analizidir.

Bunlara ek olarak, Trop Kuramı (B.1) önermesini,

(B.2) Bütün tikel  $x$ 'ler için eğer  $x$  bir kırmızı tropuna sahipse,  $x$  bir uzam tropuna sahiptir

biçiminde ele alır. Gene analiz kırmızı tropolar kümesi ile uzam tropoları

29 Loux, M. J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3rd ed., London, Routledge, 2006, s. 77.

30 Armstrong, D. M., *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I, New York, Cambridge University Press, 1978, s. 61.

kümesi arasındaki ilişkiyi açıklayan yardımcı öncüle ihtiyaç duyar. O halde, bu yardımcı öncül şu şekilde ifade edilebilir:

(YÖ<sub>2</sub>) Kırmızı tropolar kümesi uzam tropoları kümesinin bir alt kümesi değildir.

(YÖ<sub>2</sub>) önermesi açıkça doğrudur. Aslında (YÖ<sub>2</sub>) önermesinin doğruluğu, “Kırmızı tropolar kümesi ile uzam tropoları kümesinin kesişimi boşdur” önermesinin bir sonucudur. (B.2) önermesine (YÖ<sub>2</sub>) eklendiğinde, (B.1) önermesinin analizi tamamlanmış olur ve (B.1) önermesinin yeni analizi aşağıdaki gibidir:

[(B.2) + (YÖ<sub>2</sub>)] Bütün tikel  $x$ 'ler için eğer  $x$  bir kırmızı tropuna sahipse,  $x$  bir uzam tropuna sahiptir *ancak* Kırmızı tropolar kümesi uzam tropoları kümesinin bir alt kümesi *değildir*.

O halde, Trop Kuramı, (B) önermesi yanlışken (B.1) önermesi ve onun Tropçu yorumu olan [(B.2) + (YÖ<sub>2</sub>)] önermesinin nasıl doğru olduğunu açıklayabilmektedir. Bu analize göre, [(B.2) + (YÖ<sub>2</sub>)] önermesi (B) önermesini gerektirmez.

Armstrong'un işaret ettiği gibi, Küme Trop Kuramının aksine Küme Adcılığı “Kırmızı bir renktir” ve benzeri durumları açıklayamaz. Küme Adcılığı (A) önermesini

(A.3) Bütün tikel  $x$ 'ler için, eğer  $x$  kırmızı nesnelere kümesinin bir elemanı ise,  $x$  renkli nesnelere kümesinin bir elemanıdır

biçiminde analiz edecektir. Yine (A) önermesi (A.3) önermesinden fazla bir şey söylemektedir. Fakat

(YÖ<sub>3</sub>) Kırmızı nesnelere kümesi renkli nesnelere kümesinin bir alt kümesidir

yardımcı öncülü analize ilave etmek bir fayda sağlamayacaktır. Çünkü (A.3) önermesi ile (YÖ<sub>3</sub>) önermesi denktir. Denklikleri de alt küme tanımının, yani “A ve B iki küme olmak üzere A'nın her elemanı B'nin de elemanı oluyorsa, A'ya B'nin alt kümesi denir” basit bir sonucudur.

Benzer şekilde Küme Adcılığı (B.1) önermesini şu şekilde analiz edeceklerdir:



(B. 3) Bütün tikel  $x$ 'ler için eğer  $x$  kırmızı nesnel kümesinin bir elemanı ise  $x$  uzamlı nesnel kümesinin bir elemanıdır.

Bu defa

(YÖ<sub>4</sub>) Kırmızı nesnel kümesi uzamlı nesnel kümesinin bir alt kümesi değildir

yardımcı öncülünün eklenmesi fayda sağlamaz, çünkü (YÖ<sub>4</sub>) yanlışır. Gerçekten kırmızı nesnel kümesi uzamlı nesnel kümesinin bir alt kümesidir. O halde, Küme Adcılığı istenmeyen sonuç olan (B) önermesinden, yani “Kırmızı bir uzamdır” önermesinden kaçınamayacaktır.

Armstrong, (A) “Kırmızılık bir renktir” önermesinin

(A.4) Kırmızılık renklidir

biçiminde analiz edilemeyeceğini iddia eder. (A.4) önermesinin yanlışlığına dikkat etmek gerekir, çünkü kırmızı-olma özelliğinin yani kırmızılığın renkli olduğu söylenemez. Sadece ‘bu sandalye’, ‘bu çiçek’ vb. (tikel) nesnel renklidir; özellikler değil. O’na göre (A) önermesinin ima edeceği tek şey, kırmızılığın renk kümesinin bir elemanı olduğudur.<sup>31</sup>

Armstrong, (A) önermesindeki ‘kırmızılık’ ve ‘renk’ kelimelerini açıklarken tikellere başvurmak zorundadır, çünkü tümellerin tikeller olmadan hiçbir şey olduklarını defalarca söylemektedir. Dahası Armstrong, yukarıda da ifade edildiği gibi, renkli olan şeylerin tikeller olduğunu söyler. Yani, eğer  $a$  tikeli kırmızı ise,  $a$  renklidir (Eğer  $a$  tikeli kırmızılık özelliğine sahip ise,  $a$  bir renge sahiptir.). Kırmızı özelliği  $a$  tikeline bir nedensel güç verir. Bu nedensel güç sayesinde o nesneyi kırmızı olarak algılarız.

Ayrıca, Armstrong’a göre gerçek tümeller, belirlenmişlerdir (*determinates*). *Kırmızılık* diye bir özellik yoktur. *Kırmızılık*, belirlenmişlerinin üzerine yayılmış olan bir *belirlenebilir*dir (*determinable*). Armstrong’a göre,  $a$ -tikeli ancak ve ancak kırmızının tamamıyla belirlenmiş tonları kümesinin elemanı olan bir özelliğe sahipse kırmızıdır. Diğer bir ifadeyle, Armstrong, ‘kırmızı’ yüklem terimin kırmızının belirlenmiş bütün tonlarının kümesine işaret ettiğini kabul eder.<sup>32</sup>

31 Armstrong, D. M., *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*, Vol. II. New York: Cambridge University Press, 1978, s. 106.

32 Armstrong, D. M., *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*, Vol. II.

Armstrong kırmızının farklı tonlarının farklı özellikler olduğunu kabul eder. Bu nedenle, *kırmızılık* kırmızının belirlenmiş bütün tonlarının kümesine işaret eder. Armstrong kırmızının farklı tonları arasında “kısmi özdeşlik” olduğunu ve bu özdeşlik nedeniyle küme oluşturabildiklerini söyler.<sup>33</sup>

(A) önermesi çoğu kez ikinci derece tümelerin var olması gerektiğini göstermek için kullanılsa da, Armstrong kırmızılığın bir renk olmasının ne demek olduğunu [(A) önermesinin iddiasının ne olduğu] ikinci derece tümelere başvurmaksızın açıklayabileceğini iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Armstrong defalarca “bir renk olma”nın kırmızılığın bir özelliği olmadığını söylemektedir (yani, ikinci derece bir tümel değildir).<sup>34</sup> Renk sadece birinci derece terimlerle analiz edilebilir; o halde Armstrong’a göre “bir renk olma”nın bir tümelin ikinci dereceli gerçek bir özelliği olarak kabul edilmesine gerek yoktur. Renk yüklemi belirlenmiş renk tonları kümesine işaret etmektedir.

Armstrong ayrıca kırmızının bütün belirlenmiş tonları kümesinin rengin belirlenmiş bütün tonları kümesinin bir alt kümesi olduğunu kabul eder. Bu, bana göre, Armstrong’un (A) önermesinin, yani ‘Kırmızı bir renktir’ önermesinin analizi için önerdiğiidir. O halde, Armstrong’a göre ‘Kırmızı bir renktir’ ancak ve ancak

(YÖ<sub>3</sub>) Kırmızının belirlenmiş bütün tonları kümesi, rengin belirlenmiş bütün tonları kümesinin bir alt kümesidir.

(YÖ<sub>2</sub>) önermesi,

(A.6) Bütün tikel  $x$ ’ler için, eğer  $x$  belirlenmiş bir kırmızı tonuna sahip ise,  $x$  belirlenmiş bir renk tonuna sahiptir

önermesini gerektirir. Fakat dikkat etmek gerekir ki,

(B.4) Bütün tikel  $x$ ’ler için, eğer  $x$  belirlenmiş bir kırmızı tonuna sahip ise,  $x$  belirlenmiş bir uzam tonuna sahiptir

önermesi Armstrong’un anlayışına göre doğru iken,

New York: Cambridge University Press, 1978, ss. 117-120

33 Armstrong, D. M., *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*, Vol. II. New York: Cambridge University Press, 1978, s. 128.

34 Armstrong, D. M., *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism.*, s. 128.

(YÖ<sub>6</sub>) Kırmızının belirlenmiş bütün tonları kümesi, uzamın belirlenmiş bütün tonları kümesinin bir alt kümesidir

önermesi yanlış olduğundan, Armstrong'un anlayışı istenmeyen (B) sonucundan, yani "Kırmızı bir uzamdır" önermesinden kaçınılabilmektedir. (YÖ<sub>6</sub>) önermesinin, Trop kuramının (A) önermesinin analizinde kullandığı (YÖ<sub>1</sub>) önermesine, yani "Kırmızı troplar kümesi renk tropları kümesinin bir alt kümesidir" önermesine benzerliğine dikkat edilmelidir. O halde, "Kırmızı bir renktir" gibi önermelerin analizi ile uğraşan, yani soyut gönderme problemini ele alan görüşlerden, sadece Nesne-Trop Kuramı ve Armstrong'un Gerçekçilik anlayışı başarılıdır.

Bu noktada Klasik Trop Kuramı ve Nesne-Trope Kuramı arasındaki farklı hatırlatmak yerinde olacaktır. Klasik Trop Kuramı, tropları tek ontolojik kategori olarak kabul eder. Ayrıca bu görüş, nesnelere trop demetlerinden ibaret olduğunu savunmaktadır. Nesnelere troplardan nasıl oluştuklarını açıklamak için, Klasik Trop Kuramı 'birliktelik' (*compresence*) kavramını ortaya atmıştır. Ve daha önce de belirtildiği gibi Klasik Trop Kuramı 'birliktelik' kavramı ile ilgili kısır döngü problemi içermektedir. Öte yandan, C.B. Martin ve Michael C. LaBossiere'nin ortaya koydukları Nesne- Trop Kuramı iki kategorili (nesne ve trop) bir ontoloji önermektedir. Klasik Trop Kuramı gibi, Nesne- Trop Kuramı da tropları tikelleştirilmiş ve bireyleştirilmiş özellikler olarak kabul eder; fakat farklı olarak tropların taşıyıcı olarak işlevi olan bir nesnenin (madde) varlığını kabul ederler. Yani, bu görüş trop ve nesneyi (*substrata*) varlığın ana öğeleri olarak kabul eder. LaBossiere'ye göre somut bir nesneyi oluşturmak için nesne ve trop arasında ilave bir bağa (taşıyıcı olma durumuna) ihtiyaç yoktur. (Yani bu görüş bağımsız bir görüştür.) Klasik Trop Kuramı'ndan farklı olarak, Nesne- Trop Kuramı 'birliktelik' kavramından ortaya çıkan belirli bir kısır döngüye düşmemektedir. Yanı sıra Nesne-Trop Görüşü ontolojik yükleme problemini çözebilmektedir. Bu görüşe göre 'a, F' dir' ancak ve ancak a'nın özünde yer alan ve F- tropu olan bir X vardır (ya da X bütün F- tropları kümesinin bir elemanıdır). Bu nedenle, sadece Nesne-Trop Kuramı Armstrong'un Gerçekçilik Görüşü'ne meydan okuyabilmektedir.

Sonuç olarak, Adcılık'ın çeşitli türleri, Trop Kuramı ve Gerçekçilik'in bağıntısal biçimlerinin ontolojik yükleme problemi ile ilgili olarak; Adcılık'ın ve Küme Adcılığı'nın da soyut gönderme probleminin çözümü konusunda başarısız oldukları görülmektedir. Nesne-Trop Kuramı ve Armstrong'un Gerçekçilik Görüşü'nün ontolojik yükleme problemi ve soyut gönderme problemini başarı ile açıklayan iki rakip kuram olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak, ontolojik yükleme problemini ele alış ve başarılı analiz etme açısından Nesne-Trop Görüşü 1 kategori; Armstrong'un Gerçekçilik Görüşü ise 2 kategori (nesne- tümel; tikel-tümel) kabul etmektedir. Ockham'ın usturasına başvurulduğunda Nesne- Trop Kuramı Armstrong'un Gerçekçilik Görüşü'ne az da olsa üstün olacaktır.

## Öz

### Soyut Gönderme Problemi

Soyut gönderme problemi tümeler probleminin içerdiği problemlerden biri ve soyut tekil terimlerin gönderimini nasıl anladığımızla ilgilidir. “Kırmızı” ve “üçgen” gibi soyut tekil terimler doğru önermelerde yer aldıklarında nesnelere işaret ediyor gibi görünürler. Soyut tekil terimlerin gönderimi neydir? Soyut gönderme problemine ilişkin yeterli görüş, soyut tekil terimlerin gönderimlerinin ne olduğunu açıklamak zorundadır. Adcılar, Metafiziksel Gerçekçiler ve Trop Adcıları arasında bu konuda bir uzlaşım yoktur. Gerçekçilik soyut tekil terimlerin tümelere işaret ettiğini iddia ederken, Trop Kuramı onların trop kümelerine işaret ettiğini kabul eder. Diğer taraftan, Adcılık soyut gönderme problemine çözüm sunmakta bazı güçlükler içindedir.

Bu çalışmada soyut gönderme problemi Adcılık, Trop Kuramı ve Gerçekçilik açısından incelenecek ve kendi konumları açısından geçerli argümanlar sunan bu yaklaşımlar tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Soyut tekil terim, Adcılık, Trop Kuramı, Gerçekçilik, Tümeler problemi.

## Abstract

### The Problem Of Abstract Reference

The problem of abstract reference is one of the problems which the problem of universals involve and is related to how we understand the reference of ‘abstract singular terms’. Abstract singular terms like ‘red’ and ‘triangularity’ appear within true sentences and they seem to denote objects. What abstract singular terms will denote? Any adequate theory of abstract reference must explicate what abstract singular terms will denote. There is no consensus on this question between Nominalist, Metaphysical Realist and Trope Nominalist. Realists claim that abstract singular terms stand for universals, and for Trope theory, they designate class of tropes. On the other hand, Nominalism will be in a difficulty to provide an answer to the problem of abstract reference.

In this study, it is examined the problem of abstract reference from perspectives of Nominalism, Trope theory and Realism and also is discussed these accounts which all have valid arguments for their own position.

**Keywords:** Abstract Singular Term, Nominalism, Trope Theory, Realism and Problem of Universals.

### Kaynakça

- Armstrong, David Malet, *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism*, Vol. I., New York, Cambridge University Press, 1978.
- Armstrong, David Malet, *A Theory of Universals: Universals and Scientific Realism*, Vol. II., New York, Cambridge University Press, 1978.
- Armstrong, David Malet, *Universals: An Opinionated Introduction*, London, Westview Press, 1989.
- Armstrong, David Malet, *A World of States of Affairs*, New York, Cambridge University Press, 1997.
- Campbell, Keith, “The Metaphysic of Abstract Particulars”, (Midwest Studies in Philosophy, 6 (1), 1981, ss. 477- 488.) reprinted in *The Nature of Properties: Nominalism, Realism and Trope Theory*, Edited by Michael Tooley, Garland Pub., 1999.
- Campbell, Keith, *Abstract Particulars*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

- Daly, Chris, “Tropes”, *Properties*, Edited by D. H. Mellor and Alex Oliver, Oxford and New York, Oxford University Press, 1997, ss. 140-159.
- Jackson, Frank, “Statements about Universals”, *Mind*, New Series, 343, 1977, ss. 427- 429.
- LaBossiere, Michael C., “Substance and Substrata”, *Australasian Journal of Philosophy*, 72, 1994, ss. 360- 370.
- Loux, Michael J., *Substance and Attribute: A Study in Ontology*, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, 1978.
- Loux, Michael J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3rd ed. London, Routledge, 2006.
- Martin, C. B., (1980). “Substance Substantiated”, *Australasian Journal of Philosophy*, 58, 1980, ss. 3- 10.
- Oliver, Alex, “The Metaphysics of Properties”, *Mind*, 105, 1996, ss. 1- 80.
- Pap, Arthur, “Nominalism, Empiricism and Universals I”, *The Philosophical Quarterly*, 37, 1959, ss. 330- 340.
- Pap, Arthur, “Nominalism, Empiricism and Universals II”, *The Philosophical Quarterly*, 38, 1960, ss. 44- 60.
- Quine, W. N. O., *From a Logical Point of View: Logico- Philosophical Essays*, New York, London, Harper & Row Publishers, 1963.
- Stout, G. F., “The Nature of Universals and Propositions,” (*Proceedings of the British Academy* Vol. X, 1921, ss. 157- 172.) reprinted in *The Nature of Properties: Nominalism, Realism and Trope Theory*, Edited by Michael Tooley, Garland Pub., 1999.
- Stout, G. F., “Are the Characteristics of Particular Things Universals or Particular?”, (*Proceedings of the Aristotelian Society* Vol. III, 1923, ss. 114- 122.) reprinted in *The Nature of Properties: Nominalism, Realism and Trope Theory*, Edited by Michael Tooley, Garland Pub., 1999.
- Summerford, James D., *Reconfiguring the Problem of Universals*, Phd. Dissertation in The Ohio State University, 1997.
- Williams, Donald C., “On the Elements of Being: I”, (*The Review of Metaphysics*, 7, 1953, ss. 3- 18) reprinted in *The Nature of Properties: Nominalism, Realism and Trope Theory*, Edited by Michael Tooley, Garland Pub., 1999.
- Williams, Donald C. (1953b). “On the Elements of Being: II”, (*The Review of Metaphysics*, 7, 1953, ss. 171- 192) reprinted in *The Nature of Properties: Nominalism, Realism and Trope Theory*, Edited by Michael Tooley, Garland Pub., 1999.

## Zihinsel Süreçlerin Fiziksel Olarak Açıklanması Problemi ve Fizikalizm Eleştirisi

Vedat ÇELEBİ\*

### 1. Fizikalizm ve Zihinsel Süreçlerin Fiziksel Süreçlerden Farkı

Günümüzde zihin-beden probleminden daha yoğun bir biçimde tartışılan başka bir metafizik problem yoktur. Bu tartışmada, Descartes'ın haklı olduğunu, zihin ve bedenin ayrı olup, düşünen “ben”in 70 kilo ağırlığındaki “ben”den ayrı bir şey olduğu düşüncesinde olan filozoflar bu düşüncelerini desteklemek için bilincin tanıklığına müracaat etmektedirler. Bu tanıklıktan hareketle insanların, bireysel hayatlarından, bedenlerinden ayrı olarak, kim olduklarını bildikleri kabul edilir.<sup>1</sup>

Bilinç ve zihnin odak noktası olduğu bu problemde tartışılan en önemli nokta, beyin gibi fiziksel bir şeyin, nasıl olup da bilinç adını verdiği karmaşık duygu ve düşünce biçimlerine neden olabildiğidir. Nasıl olur da tamamen fizikî olan bir şey hüznü duyabilir veya bir tabloya değer verebilir? Örneğin, “tamamen zihinde var olabilen ve sadece birinci tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilen bir zihinsel öge, üçüncü tekil şahıs perspektifine de açık, objektif olarak da gözlemlenebilen bir kafatasımın içindeki o vıcık vıcık madde, nasıl olur da bilinçli olabilir?”<sup>2</sup>

Aynı şekilde var olduğu kabul edilen zihinsel süreçler beyin olaylarıyla ilişkilendirildiğin de, zihinsel süreçler ile beyinsel olaylar arasında kurulacak düzenli bir ilişki ne ölçüde dikkate değer olur? Varsayalım ki biz eski bilgilerimizi göz önünde bulundurarak bir şekilde bir düşünceyi aramak zorunda kaldık. Eğer burada beyinsel olaylar ile zihinsel süreç-

\* Erciyes Ün. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

1 Ahmet Cevzici, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 42.

2 John R., Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1984, s. 15.

ler arasında düzenli bir ilişki gözlemlersek bu şaşırtıcı olmamalıdır.<sup>3</sup> Bu noktada fizikalist yaklaşımın tavrı, zihin hâllerinin gerçekte beynin hâlleri olduğu yönündedir. Bu bağlamda, “cisimler olmasaydı, zihinler de var olmayacaktı, zira zihinler bazı maddî cisimlerde ortaya çıkan hâllerdir” düşüncesi esas alınır.<sup>4</sup> O halde evrende var olan her şey gibi, zihin ve bilinç de fiziksel bir varlık olarak değerlendirilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, fizikalizm zihinsel olanın fiziksel ve maddi olan şeylerin varlığından ibaret olduğunu iddia etmektedir. Zihinsel durum ve süreçler fiziksel durum ve süreçlerden ayrı olmadığı gibi; zihin bu fiziksel olaylarla özdeştir. Yani zihinsel olaylar veya süreçler nörolojik veya nörobiyolojik durum ve süreçler olarak görülebilir. Bu anlayışı benimseyenlere göre bilinçli olarak yapılan aktiviteler beyin olaylarına bağlı olarak meydana gelen fiziksel aktivite veya süreçler neticesinde gerçekleşirler.<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi fizikalizm en temelde, var olan her şeyin fiziksel olduğunu ve fiziğin terimleriyle açıklanabileceğini savunmaktadır. Şu halde zihinsel niteliklerin fiziksel süreçlere bağlı olarak açıklanması söz konusudur. Ancak insan bilincinin karmaşık yapısının fizikalizmi zor duruma soktuğunu belirtmek gerekir. Zihinsel nitelikler öznel bir tecrübenin ardından kişide doğrudan görülen şeylerdir. Zihnin ve bilincin bu yönü fizikalizmin açıklamakta zorlandığı en önemli noktalaradır.

Bilinç belli nörobiyolojik olayların sonucunda meydana gelen bir olguysa o zaman niçin beyin olayları hep olduğu gibi belirli zihinsel olayları ortaya çıkarır? Eğer aynı zihinsel durumda olan iki kişi, farklı nörolojik durumda iseler aynı zihinsel durumları oluşturan farklı nörofizyolojik durumlar hakkında neler söylenebilir? Eğer bilinçsel tecrübe beyin bilimi tarafından açıklanamıyorsa o zaman bilinçsel tecrübe fiziksel bir süreç değildir. Sözelimi, “hiçbir fiziksel bilim olgun bir domatesin kırmızı görünümünün bireyde nasıl yorumlandığı açıklamasını bize sunamaz.”<sup>6</sup> Bu

3 Mark Wynn, “Emergent Phenomena and Theistic Explanation”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No.2, 1999, s. 144.

4 Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 44,70.

5 George Graham, *Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1998, s. 146–147.

6 George Graham, *Philosophy of Mind*, s. 205.



anlamda, “zihinsel hadiselere başvurmadan bilinç açıklanamaz. Eğer bilincin makul bir açıklaması yoksa o zaman zihinsel olan ile zihinsel olmayan gerçeklikler arasında bir farkın olduğunu belirtmeliyiz.”<sup>7</sup>

Şimdi bu problemin zorluğunu daha açık bir şekilde ortaya koyalım. Belli dış uyarımlarla başlatılan x beyin sürecinin, örneğin, kırmızı rengi duyumsamamızla sonuçlandığını düşünelim. Başka dış uyarımlarla beyinde başlatılan y süreci ise yeşil rengi duyumsamamızla sonuçlanmış olsun. Peki, niye x beyin süreci kırmızı, y beyin süreci yeşil renk duyumumuzu ortaya çıkarıyor da bunun tersi olmuyor? X süreci ile kırmızı renk duyumsaması arasında ve y süreci ile yeşil renk nitesi arasında nasıl bir zorunluluk bağlantısı olabilir? Bu doğrultuda, yeşil renk duyumuna ancak y beyinsel sürecinin, kırmızı renk duyumuna ise ancak x beyinsel sürecinin neden olabileceği kabul edildiğinde fizik bilimi çerçevesinde bunun nasıl olduğuna ilişkin eksik veya yetersiz kalan nokta “açıklama boşluğu (explanatory gap) problemi” olarak ifade edilmektedir. Genel olarak bu problem, öznel olan zihinsel niteliklerin (qualia) ne olduğunun ve nasıl var olduğunun objektif bilim tarafından açıklanması problemidir.<sup>8</sup> Daha öncede belirttiğimiz gibi nasıl oluyor da sadece vıcık vıcık bir nesne olan beyin, bilinç gibi bir niteliği ortaya çıkarabilmektedir? sorusu cevaplanması gereken bir problem olarak gözükmektedir.

Bu problemlere rağmen bir fizikalist hala zihinsel olayları beyinsel olaylara indirgemekte ısrar ediyorsa o, bir kimsenin neyin sonucu olarak acı hissettiğini de açıklamalıdır.<sup>9</sup> Farz edelim ki bir nörofizyolojist beynin acı sisteminin açıklaması ile ilgili mükemmel bir fizikokimyasal tanımlama ortaya koydu. Denilebilir ki cahil bir insan kendisinin hissettiği acıyı nörofizyolojistin fiziko-kimyasal tezini bilmeden de o acıyı daha iyi bir şekilde tanımlayabilir.<sup>10</sup> Eğer zihin bir şekilde beyin gibiyse o zaman bir

7 David M. Rosenthal, “Consciousness”, A Companion to Metaphysics, (Ed. Jaegwon Kim, Ernest Sosa), Blackwell, Oxford 1995. s. 93.

8 Steven Horst, “Evolutionary Explanation and Consciousness”, *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 30, No. 1, 2001, s. 48.

9 Richard Warner, “A Challenge to Physicalism”, *Australasian Journal of Philosophy*, C. 64, No. 3, 1986, s. 253.

10 George Graham, *Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1998, s. 150.

insanın bir yolla beyin hakkında elde etmiş olduğu bilgiyi aynı yolla zihin hakkında da elde etmiş olması gerekirdi.

Bu bağlamda fiziksel olgulardan, zihinsel olguların mantıksal olarak türetilmediği temellendirilirse bu zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemeyeceğini gösterecektir. Böylece zihinsel olanın, zihinsel alanın dışında açıklanamayacağı ortaya çıkacaktır.<sup>11</sup> Düzensiz monizmin kurucusu olan Davidson'a göre de, en temel fark bu noktada ortaya çıkar. Ona göre, zihinsel terimlerle betimlenen olaylar zihinsel, temel olarak yalnızca fiziksel dille ifade edilenler ise fiziksel olaylardır.<sup>12</sup> Özellikle de acı vb. gibi zihinsel durumların fiziksel olarak açıklanmaz oluşundan hareketle, fiziksel olaylarla zihinsel olaylar arasındaki fark ortaya konabilir. Bu noktadan hareketle zihin ve bilincin fiziksel bir şey olmadığını, fiziksel olarak açıklanamayacağını gösterebiliriz.

## 2. Fizikalizm ve Özdeşlik Kuramlarının Eleştirisi

Bu noktada fizikalizm ve özdeşlik kuramlarının temel mantığına değinip sonra bu kuramların zihinsel süreçlere ilişkin indirgemeci yaklaşımının kabul edilemez veya temellendirilemez oluşunu farklı filozoflardan hareketle ortaya koymaya çalışalım.

Fizikalizm, indirgemeci bir kuramdır yani zihinsel olayların aslında fiziksel olaylar olduğunu ve zihinsel olduğu ifade edilen her şeyin fiziksel olarak ifade edilebileceğini iddia eder. Zihin dediğimiz her şey (düşünme, hissetme), bilimin konusu olan, fiziki süreçlerden başka bir şey değildir.<sup>13</sup>

Fizikalizm, zihinsel olayların fiziki olaylar ve süreçlerle açıklanabileceğini iddiasındadır. Fizikalizme göre, insanın zihni onun beyni gibi bir şey olduğundan insan da bedeninden farklı değildir. Sözelimi bir acı veya imge zihinsel değildir. Çünkü zihinsel diye ifade edilen şeyler fiziksel şeylerle aynıdır. Örneğin bedendeki bir acı, liflerin sinir sisteminden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda zihinsel süreçler merkezi sinir sisteminin süreçleri olarak değerlendirilir. Özellikle de eleyici fizika-

11 Stephen Priest, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London, 1991, s. 7.

12 Donald Davidson, "Mental Events", *Essays on Actions and Events*(içinde), Clarendon Press, Oxford 1980, s. 211.

13 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, 1. Basım, Bursa 2003, s. 84-85.

list düşünceye göre, zihinsel ifadelerle beyin süreçleri arasındaki ilişkiyi çözenin tek yolu zihinsel ifadeleri elemektir, yok saymaktır.

Özdeşlik teorisine de kısaca değinirsek bu teoriye göre, zihinsel hadiseler dediğimiz şeyler aslında beynin fiziksel hadiseleriyle özdeşler. Bir zihinsel hadise içinde olmak demek, beyinde gerçekleşen bir hadise içinde olmak demektir. Dolayısıyla fiziksel olan ile zihinsel olan iki farklı şeyler olmayıp aksine aynı şeye göndermede bulunan durumlardır.<sup>14</sup>

Fizikalist yaklaşımı temele alan özdeşlik kuramlarının en temel amacı, zihinsel durumlar ile özdeş olabilecek fiziksel durumları bulabilmektir. Bu noktada tür özdeşliğini savunanlara göre, her bir zihinsel durumun, kendine özdeş olan, bir beyin durumu vardır. Örneğin, acı hissi, beyindeki C-sinirlerinin ateşlenmesine özdeştir. Böylece, acı hissi duyma niteliği, beyindeki nörolojik bir nitelikle yani C-sinirlerinin ateşlenmesiyle ifade edilir. Bu kuram, zihinsel olayların beynin fiziksel ve nörolojik işleyişinin dışında bir şey olmadıklarını, zihinsel olayların fiziksel olaylarla aynı şey olduğunu iddia ettiği için indirgemecidir. O halde zihinsel, öznel, gözlenemez olayların yok sayılması söz konusudur.<sup>15</sup> Bu bağlamda her zihinsel durum veya süreç tipi, merkezi sinir sistemindeki bir fiziksel durum veya süreç tipiyle özdeştir. Bu yaklaşım aynı tür zihinsel ifadelerin tüm bireylerde, her zaman aynı olacağını ileri sürer.

Bu özdeşlik kuramına göre, belli bir zihin olayının her örneği, belli türden bir beyin olayına tekabül eder. Örneğin, her ikimiz de, “yağmurun yağacağına inanıyorsak”, ikimizin beyninde de aynı fizyolojik olay olmaktadır. Yani ikimiz de, aynı şeye inandığımız için, aynı beyin ifadesi içinde olmak durumundayız.<sup>16</sup>

Diğer bir özdeşlik kuramı olan gösterge özdeşlik kuramı ise indirgemeci olmayan fizikalizm olarak tanımlanmıştır. Bu yaklaşıma göre, aynı zihinsel durumların her olayda veya her insanda aynı beyin durumlarıyla özdeş olması zorunluluğu yoktur. İki insan aynı zihin durumunda olduk-

14 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Oxford 1968, s. 399.

15 Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, Editörler. Veli Urhan, Serdar Uslu, Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir 2013, s. 109.

16 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 85.

larında farklı beyin durumlarına sahip olabilirler. Daha açık ifade etmek gerekirse bir iğne batırılması sonucu acı hisseden iki kişinin aynı zihin durumlarında olsalar da aynı beyin durumunda, başka bir ifadeyle aynı nörofizyolojik durumda olması gerekmez.<sup>17</sup> Bu özdeşlik kuramını savunanlara göre, iki kişi “yağmurun yağacağına inanıyor olsa da” aynı beyin ifadesi içinde olmak zorunda değildir. Aynı davranışa veya düşünceye neden olan beyin ifadesi kişiden kişiye değişebilir.<sup>18</sup>

Söz konusu yaklaşım tür özdeşliğinden ayrı bir noktadadır. Tür özdeşliğinin aksine her bir durumun ayrı ayrı belirli bir zihin durumunda ve belirli bir beyin durumunda olduğunu kabul eder. Yani bir şahsın kendisine bir iğne batırılmasında hissettiği acıyı a zihin durumu diye tanımlarsak, bu şahıs a zihin durumunda her zaman a beyin durumunda olur. Bu da yine monist bir yaklaşım olan fizikalizmdir; çünkü her şahıs veya olay için ayrı ayrı da olsa bir zihin durumu için bir beyin durumu tanımlanır.<sup>19</sup> Dolayısıyla bu kuram fizikalistler de olduğu gibi zihnin indirgemeci bir çözümlemesini vererek zihinsel durumları tamamen beyinsel süreçlerle açıklamak zorunda kalmaktadır.

Özdeşlik kuramlarının tamamı, zihinsel süreçlerin fiziksel süreçlerle aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada en temel amaç zihinsel süreçlere ilişkin ifade edilen şeylerin beyin süreçleri veya merkezi sinir sistemine bağlı olarak geliştiğini ortaya koymaktır. Özdeşlik kuramlarına göre, zihinsel süreçler temelde nörofizyolojistlerin açıkladığı fiziksel olaylarla özdeştir. Böylece zihin, beynin fonksiyonuna indirgenmiş olmaktadır ve zihinsel olaylar ile beyinsel olaylar arasında bir ayırım yapılmamaktadır.

Fizikalizm ve özdeşlik kuramlarının temel mantığını ifade ettikten sonra şimdi de bu düşünceye yöneltilen eleştirileri farklı filozoflardan hareketle değerlendirelim.

Düzensiz (anomalous, yasalı olmayan) monizmin kurucusu olan Donald Davidson’un yaklaşımı zihinsel süreçleri açıklama da yukarıda de-

17 Tim Crane, *Elements of Mind*, 1. Basım, Oxford University Press, England 2001, s. 57.

18 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 85.

19 John R., Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 1. Basım, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 62.

ğindiğimiz indirgemeci mantığı kabul etmez. Ona göre, zihinsel kavramlar, her ne kadar fiziksel kavramların ardılı olsalar da, fiziksel terimler cinsinden bütünüyle çözümlenip tanımlanamazlar. Dolayısıyla, zihinsel olanı fiziksel olana bağlayan psikofiziksel katı ve kesin yasaların bulunmadığını savunur.<sup>20</sup> Zihinsel olayların açıklanabileceği ve tahmin edilebileceği kesin belirleyici yasalar yoktur.

Davidson'a göre, bir kişi şeylerin ve olayların temel doğası konusunda monist olabilir, ama aynı zamanda zihinsel olanı, fiziksel olana tümünden indirgemenin mümkün olmadığını savunabilir. Bir başka ifadeyle ontolojik indirgeme mümkünse de, kavramsal indirgeme mümkün değildir. Ona göre, "zihinsel olanı beynin fiziksel yapıları cinsinden açıklamak, tamamen ümitsiz bir girişimdir."<sup>21</sup> Davidson açısından "her zihinsel olay, bir fiziki olayla ilgili olsa bile, bu durum, zihinsel olayların tahmin edilebileceği anlamına gelmez."<sup>22</sup>

Farz edin ki fiziksel bir nesne olarak beyin, aslında hareket halindeki atomlardan ibarettir. Dolayısıyla beyni vücuda getiren atomların sayısı ne kadar fazla, hareketleri ne kadar aşırı derecede karmaşık olursa olsun, neticede bu atomların ümitler, korkular, üzüntüler, gerilimler ve zihnimizdeki imgeler türünden olaylara nasıl sebep olduklarını açıklamak oldukça zordur. Böylece, fizikalist görüşün savunduğu gibi, zihinsel olayların beyindeki fiziksel olaylarla nasıl özdeş olduklarını kavrayabilmek hiçte kolay değildir.<sup>23</sup>

Zihin ve beynin özdeş olup olmadığı problemini Hilary Putnam bir düşünce deneyi ile ortaya koyar. Varsayalım ki, sizin beyniniz bedeninizden çıkarılıp onu canlı tutacak bir tüpün içine konuldu. Beyindeki sinir uçları çok geliştirilmiş bir bilgisayara bağlandı. Bu bilgisayar sayesinde, sinirler o şekilde uyarılmaktadır ki, siz her şeyin normal olduğunu düşünmektesiniz. Ancak gerçekte, sizin gördüğünüzü sandığınız her şeye dış dünya değil, bir bilgisayar neden olmaktadır.<sup>24</sup>

20 Donald Davidson, *Anomalous Monism*, Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York 1995, s. 36.

21 Samuel Guttenplan, *Anomalous Monism, A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, 1996, s. 122.

22 Stephen Priest, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991, s. 122.

23 Stephen Priest, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991, s. 5.

24 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 36.

Eğer, beyin ve zihin iki ayrı unsur değil de birbirine özdeş ise yukarıdaki düşünce deneyine göre dış dünyayı temsil etmem olası değildir. Çünkü algılayan ve algılanan özdeştir. Eğer zihin ve beyin özdeş ise benim tüm zihni karakteristiklerim beynimin ve sinir sistemimin karakteristikleridir. Bu durumda dış dünya, sinir uçlarıma bağlı bilgisayarın yerini almaktadır. Bu durumda benim yaşantılarım, gerçekte, benim çevrem hakkında hiçbir şey söylemez.<sup>25</sup> Belirtmemiz gerekir ki özdeşlik savunucusu olan Putnam’a göre, aynı zihinsel olayın farklı fiziki olaylarla açıklanması mümkündür.

Bu yaklaşıma karşı çıkan Searle’e göre, zihinsel durumlar nörofizyolojik durumlar için beklenmediktir. Eğer en son moleküle kadar tür-özdeş olan iki beyniniz olsa idi, bu durumda zihinsel olanın nedensel temeli, bu beyinlerin aynı zihinsel görüngülere sahip olmalarını garanti ederdi. “Beklenmedik oluş” ilişkisine göre, zihinsel olanın fiziksel olan için beklenmedik oluşu, fiziksel durumların, kendileriyle örtüşen zihinsel durumlar için, nedensel olarak zorunlu olmaları şart değilse de nedensel olarak yeterli oldukları olgusuyla gösterilirler. Yani başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, nörofizyolojinin aynılığı zihinselliğin aynılığını garanti eder; fakat zihinselliğin aynılığı, nörofizyolojinin aynılığını garanti etmez. Bu tür bir “beklenmedik oluş” nedensel bir beklenmedik oluştur.<sup>26</sup>

Bilincin indirgenemez olduğunu savunan ve özdeşlik kuramına karşı çıkan Searle, bu düşüncesini aşağıdaki şekilde açıklar:

-Dünyadaki hangi olguların, acı gibi içinde bulunduğunuz belli bir bilinç durumlarını yaptığını düşünün. Dünyadaki hangi olgu “ben şu an acı çekiyorum” şeklindeki doğru ifadenizle örtüşür. Eğer şu an hoş olmayan belli bilinçli duymalara sahipseniz bu duymaları öznel, birinci şahıs bakış açınızla tecrübe ediyorsunuzdur. Bu noktada öznel, bilinçli, birinci şahıs acı duymunu, nesnel, üçüncü şahıs sinir yanımları kalıplarına indirgemeye çalıştığımızı farz edin. Böyle bir varlıkbilimsel indirgeme yapıldığında, acının temel özellikleri göz ardı edilmiş olur. Öznel, birinci şahıs acı karakterini ifade eden bir üçüncü şahıs, nesnel, fizyolojik olgular tanımını yoktur, çünkü basitçe birinci

25 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 37.

26 John Roger Searle, *The Rediscovery of the Mind*, The Mit Press Cambridge, Ninth printing, England 2002, s. 124–125.

şahıs özellikleri üçüncü şahıs özelliklerinden farklıdır.”<sup>27</sup> İhmal ettiğimiz şey özneliktir. Bilinç bir birinci şahıs ontolojisine sahiptir. Bu sebepten dolayı bilinç üzerine bilincin asli karakterini dışarıda bırakmadan üçüncü şahıs görüngüler üzerine uygulayabileceğimiz bir indirgeme uygulayamayız.<sup>28</sup>

Thomas Nagel’e göre de, bilinç ne beyne ne de fonksiyonlarına indirgenebilir. Bilinç bir yaşantı şeklidir. Bu yaşantı şekli değişik organizmalarda değişik seviyelerde meydana gelir. Bir organizmanın bilinçli yaşantısı vardır demek “bu organizma gibi olmaklık diye bir şey vardır” demektir.<sup>29</sup> Bilinçli deneyimlerin her biri bir diğerinden niteliksel karakteri itibarıyla ayrılırlar. Thomas Nagel’e göre, bilinçli olmanın nasıl bir şey olduğu hiçbir zaman anlaşılamayacak ve bilinç hiçbir zaman üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemeyecektir. Ona göre zihinsel durumlar, ne bunların fonksiyonel rolü açısından ne de nedensel rolü açısından analiz edilebilirlerdir, çünkü bu analizler bilincin öznel karakterini dışarıda bırakmaktadır.

O halde zihnin, fiziksel varlıklara indirgenmeye direnen önemli bir yönü vardır. Örneğin bir ağrı deneyimi, nöronların yanmasına indirgenmeye direnen önemli bir yöne sahiptir. Tüm bilinçli varlıklar tarafından iyi bilinmektedir ki, belirli bilinçli zihinsel durumlar, acıların incitciliği, kaşıntıların kaşıntı yapması veya kırmızıyı algılamanın kırmızı duygusu vermesi gibi, iç gözlem yoluyla doğrudan bilinen bazı ayırt edici nitel özelliklere sahiptirler. Renkler, tatlar, kokular veya ağrılar, bunların her birini ayırt eden ve tanımlayan, hissedilmiş spesifik niteliklere sahiptir, yani bunların her biri hissetmenin belirli bir şekline sahiptirler. Bu hissedilen nitelikler veya fenomenal karakterlere genellikle “qualia” adı verilir ve “bir deneyimin konusu olması muhtemel olan bir şey” olarak tanımlanır.<sup>30</sup>

Eğer fiziksel bir zihin kuramının, deneyimin öznel karakterini açıklaması gerektiğini kabul edersek, şu anda var olan hiçbir anlayışın bunun nasıl yapılabileceği konusunda bize bir ipucu sağlamadığını da itiraf et-

27 John Roger Searle, *The Rediscovery of the Mind*, 2002, s. 117.

28 John Roger Searle, *Mind, Language and Society-Philosophy in The Real World*, Perseus Books Group, Newyork, in the United States of America 1998, s. 57.

29 Hofstadter Douglas R., Dennett Daniel C., *The Mind's*, Basic Books, Newyork 1981, s. 392.

30 Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat?”, *Philosophical Review*, cilt:83, 1974, s. 435-436.

memiz gerekir. Bu, kendine özgü bir sorundur. Eğer zihinsel süreçler gerçekten fiziksel süreçler ise, doğası gereği belirli fiziksel süreçlere maruz kalması gereken bir şey zaten var demektir. Böyle bir şeyin nasıl olması gerektiği ise henüz bir gizem olarak kalmaktadır.<sup>31</sup>

Eğer belli bir zihni olay meydana geldiğinde fiziksel olayın meydana gelişinin bir tesadüf sonucunda ortaya çıkması durumu söz konusu ise, ya da hiç de herhangi bir fiziki olay meydana gelmiyorsa veya bunun tersi gerçekleşiyorsa, bu durumdan özdeşlik kuramının yanlışlığı anlaşılacaktır.<sup>32</sup> Bu noktada belirtmemiz gereken diğer önemli bir husus şu şekildedir. Biz kendi zihinsel hallerimizi ve beynimizi birbirinden farklı yollarla biliriz. Kendi zihnimizdeki bilgiyi doğrudan bildiğimiz halde beynimizin bilgisine doğrudan bir erişime sahip değiliz. Kısacası zihnimize doğrudan erişirken beynimize doğrudan erişme avantajına sahip değiliz. Bu da beynin ve zihnin birbirinden farklı şeyler olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>33</sup>

Bu noktada hatırlatmamız gerekirse özdeşlik teorisine en temel eleştirisi, Leibniz kanundan hareketle yapılmaktadır. Bu kanuna göre, eğer iki şey özdeş ise birisinde bulunan bir özellik diğerinde de bulunmalıdır. Aynı şeye gönderme yapan iki ögenin nitelikleri yer değiştirirse de anlamları değişmez. Dolayısıyla zihinsel süreçler beyin olaylarına özdeş ise zihinsel süreçler için ifade edilen her şey beyin süreçleri için de söylenebilmelidir. Ancak, hem fiziki olaylara, hem zihinsel olaylara atfedilen ortak nitelikler yoktur. Örneğin, bilince atfedilen yönelimsellik (intentionality) niteliği fiziki olaylara atfedilemez. Beyin olaylarına ilişkin bir yönelimsellik söz konusu değildir. Bu durumda, beyin olayları ve zihin olayları özdeş değildir.<sup>34</sup>

Bilincin bu niteliğine değinen Searle'e göre, yönelimsellik birçok akli durum ve olayın özelliğinin yönlendirildiği ve dünyadaki olayların durumudur.<sup>35</sup> Bu noktada, yönelimsellik, zihnin nesnelere ve dünyadaki

31 Hofstadter Douglas R., Dennett Daniel C., *Fantasies and Reflections on Self and Soul*, 1981, s. 400.

32 Jerome A. Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, s. 44.

33 George Graham, *Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1998, s. 150.

34 Şeref Günay, *Zihin Felsefesi*, s. 90.

35 John Roger Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York 1983, s. 1.



şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan özelliştir. Ancak bu noktada belirtmemiz gerekir ki, yönelimselliğin zihinselliğin işareti olup olmadığı tartışmalıdır. Smart'a göre yönelimsellik (intentionality) kavramı da dilden kaynaklanan bir hatadır. Gelecekte, dil doğru kullanıldığında, bunun da bir beyin olayı olduğu görülecektir. Ona göre, bir gün insan davranışları bile mekanistik terimlerle açıklanacaktır. Geriye kalan tek problem “bilinç”tir.<sup>36</sup> Burada materyalist bir filozof olan Smart'ın bile bilinç konusunda kararsız kaldığını görmekteyiz. Bir anlamda bilinç probleminin çözümsüz olduğuna işaret etmektedir.

Özdeşlik teorisine önemli bir eleştiri de Saul Kripke tarafından yöneltilmiştir. Kripke'nin deliline göre, “zihinsel durumların, fiziksel durumlarla özdeşleştirilmesi için bir zorunluluk olmalıdır. Ona göre, bu zorunluluğu göstermek mümkün değildir. Zira bir şey zihinsel ise ona zorunlu olarak fiziksel diyemeyiz yani bir şey ne ise odur, başka bir şey olamaz.”<sup>37</sup>

Kripke'ye göre, bir ifadenin zorunlu olarak doğru olabilmesi için tüm olanaklı (olgu-karşıtı) dünyalarda doğru olması gerekir. Kripke, bu durumu anlatmak için “rigid designator” kavramını kullanır. Bu kavramı bir niteliğin, her olanaklı dünyada aynı şeyi göstermesini anlatmak için kullanır. Kripke'ye göre, gerçek özdeşlikler “rigid designator”ler içermelidir. Bu durumda, tüm özdeşlik iddiaları zorunlu olmalıdır. Eğer böyle bir zorunluluk yoksa zihin ifadeleri, beyin ifadelerine özdeş olamazlar. Çünkü öyle bir dünya olabilir ki, orada zihin olayları beyin olayları değildir. O dünya, bu dünya da olabilir.<sup>38</sup> Ancak bu durum zihinsel olmayan şeyler için geçerli değildir. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki ona göre olanaklı dünyalar basit formel gereçlere indirgenmemesi gereken, insan tarafından oluşturulmuş, inşa edilmiş soyut objeler olarak anlaşılmalıdır.<sup>39</sup>

36 Şeref Günay, *Zihin Felsefesi*, s. 99–100.

37 John Roger Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayınları, İstanbul 2004, s. 61.

38 Şeref Günay, *Zihin Felsefesi*, s. 99.

39 Jean Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 95.

Kripke, *özdeşlik* ifadeleriyle ilgili örnekleri değerlendirir. Bunlar zorunlu mu veya olası mıdır? sorusunu tartışır. Bu konuyu tartışmaya aşağıdaki örnek ile başlar.

Eğer çift odaklı camları bulan kişinin, Birleşik Devletlerin ilk Genel Postane Müdürü olduğu doğruysa, yani bunlar bir ve aynı kişilerse bu ifade, olası olarak doğrudur. Yani olay şöyle olmuş olabilir. Bir adam, çift odaklı camları icat etmiş ve başka biri de ilk Birleşik Devletler Genel Postane Müdürü olmuştur.<sup>40</sup>

Aynı şekilde örneğin, ışığı belirli dalga boyu sınırları arasındaki radyasyon veya bir foton akışı ile ifade ederiz. Isıyı, moleküllerin hareketleriyle; sesi, havadaki belli dalga bozukluklarıyla ifade ederiz. Böyle ifadelerle ilgili şu tez yaygın olarak doğru kabul edilir. Birincisi, şunlar, açıkça olası özdeşliklerdir: “Işığın bir foton akışı olarak kabul ettik fakat elbette o, bir foton akışı olmamış olabilir. Isı, gerçekte moleküllerin hareketidir; fakat ısı, moleküllerin hareketi olmamış olabilir. İkincisi, görüntüleri geniş bir literatürde açıklanan bu filozoflar, özdeşlik tezini doğru kabul ederler. Onlar acının sadece beynin veya bedeninin belirli bir maddi durumu veya C-liflerinin uyarılması olduğunu düşünürler ve ifade ederler. Kripke, bu noktaya şu şekilde itiraz eder:

Pekâlâ, acı ve bedeninin bu durumları arasında nasıl bir bağıntı vardır; bu iki farklı şey arasında sadece olası bir bağıntı olabilir çünkü bu bağıntının hep devam ettiği deneysel bir bulgudur. Bu yüzden acı ile bedeninin veya beyninin bu durumundan farklı bir şey kast etmeliyiz ve dolayısıyla bunlar iki farklı şey olmalıdır.<sup>41</sup>

Ona göre acı duyma ve kırmızı görmenin sadece insan vücudunun bir durumu olmasında herhangi bir zorunluluk bulunmamaktadır.<sup>42</sup> Bu anlamda zihinsel durumlara ilişkin yapılan özdeşleştirmelerin zorunlu değil olası olduğu söylenebilir.

Saul Kripke’ye göre, acı, fenomenolojik bir niteliktir. Bu olgu diğer duygular için de geçerlidir. Yani, acının niteliği yine acının kendisidir. Acının niteliği, kendisini, bir his olarak bilince vermesidir. Bu kuram fizikalist yaklaşıma karşıdır. Burada esas olan kendini bilince veren acıdır.

40 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Massachusetts, in the United States of America: Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 98.

41 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 98.

42 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, 2001, s. 99.

İnsan hangi fiziksel ifade içinde olduğunu bilmeden, acı içinde olduğunu bilebilir. Bu nedenledir ki, acı içinde olmak, fiziki bir ifade içinde olmak değildir. Kripke'nin yaklaşımında, acı, içsel ve özel bir olaydır. Acı kavramının anlamını, biz, kendimize yönelttiğimiz özel bir dikkatle belirleyebiliriz. Kripke'nin yaklaşımında acı diğer insanlara, “anoloji” yoluyla atfedilebilir. Kişi, kendi durumundan, başkaları hakkında çıkarım yapabilir.<sup>43</sup>

Bu açıklamalara göre, fizikalizm, acının içsel niteliğini açıklayamaz. Acıyı, fiziki bir süreç içinde açıklamak doğru değildir. Daha doğrusu fiziki bir nitelik acı değildir. Acı içinde olmak, bilinçli bir yaşantının içinde olmaktır. Bir başka deyişle, “doğrudan yaşanan, fenomenolojik bir nitelik tir.” Acı, kendi nedeninden tamamıyla farklı bir şeydir.<sup>44</sup>

Daha önce de değindiğimiz su H<sub>2</sub>O'dur gibi bilimsel bulguları anlatan özdeşlik ifadelerini değerlendirelim. Biz, suyu başlangıçta, kendisine özgü teması, görünüşü veya belki tadı ile özdeşleştiririz. Suyunkinden tamamen farklı atom yapısına sahip bir madde, gerçekten olsaydı, ancak bu açılardan suya benzeseydi, bu durumda bazı suların H<sub>2</sub>O olmadığını mı söyledik? Bunun yerine, sahte su da olabilirdi demeliydik; genel olarak su ile özdeşleştirdiğimiz özelliklere sahip olduğu halde bu madde, gerçekte su olmazdı. Bu durum sadece gerçek dünya değil aynı zamanda tüm olanaklı dünyalar içinde söz konusudur. O halde eğer sahte su olan bir madde olmuş olsaydı, o zaman o su değil sahte su olurdu. Öte yandan eğer bu madde başka bir biçim alabilirse o bir su biçimidir, çünkü o başlangıçta su ile özdeşleştirdiğimiz görünümlere sahip olmadığı halde aynı maddedir.<sup>45</sup>

Kripke'ye göre, tekiler tüm olanaklı dünyalarda özdeştir. Bu durum zihinsel olaylar için geçerli değildir. Yukarıda da değindiğimiz gibi suyun tüm özelliklerine sahip ancak bileşimi H<sub>2</sub>O olmayan bir sıvının varlığını düşünmek ve buna sahte su demek mümkün olurdu. Aynı mantığı zihinsel durumlara uyguladığımızda örneğin, acının C lifleri ile özdeş olmadığı bir olanaklı dünya düşünülebilir. Ancak bu acı hissinin gerçek olmadığını yani sahte olduğunu söyleyemeyiz.

43 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 133.

44 Şeref Günday, *Zihin Felsefesi*, s. 135.

45 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, 2001, s. 128–129.

Özet olarak Kripke'ye göre, yalnızca fiziksel olgular olası olgular değil zorunlu olgulardır. Ona göre, zihin-beyin özdeşliğinin zorunlu ya da olası olarak doğru olabileceği bir biçim söz konusu değildir. Dolayısıyla, ikisinin gerçekten farklı olduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır.<sup>46</sup>

Zihin beyin özdeşliği ya da zihinsel olanın fiziksel olarak açıklanması probleminin zorluğuna değinen Amerikalı filozof Joseph Levine de, ilkece, görüngüsel bilincin epistemolojik olarak açıklanmasının hiçbir zaman olanaklı olmayacağını savunmuştur. Levine'nin, "açıklama boşluğu" (explanatory gap) diye kavramsallaştırdığı düşünceye göre, beyin gibi fiziksel görüngülerle bilinçli deneyimler arasında metafiziksel bir boşluk vardır.<sup>47</sup> Bu nedenle, fiziksel dünya hakkında bilinen hiçbir şey bilinci açıklayamaz.

Levine'ye göre, acı kavramını acının nedensel işlevi ile açıklamak yeterli değildir. Esas olan acının nitel karakteri ve nasıl hissettirdiğidir. C-sinir lifinin yanmasının keşfiyle açıklanamayan şey de acının neden bu şekilde hissedildiğidir! C-sinir lifinin yanması hakkında bunu acının fenomenal özelliklerine doğal olarak "uyduran" bir şey mevcut değilmiş gibi görüldüğü için, bundan daha fazla herhangi bir şey de bir diğer fenomenal özellikler kümesine uyacaktır.<sup>48</sup>

Levine, bedenden farklı bir zihin anlayışı ya da fizik bilgisinin yetersizliğinin mutlaka zihnin bedenden farklı olduğu sonucunu gerektirmediğini düşünür. Ona göre, eksik kalan nokta fiziksel olayların zihinsel olayları nasıl ortaya çıkardığının açıklanamamış olmasıdır. Yani, zihin-beden probleminin zorunlu olarak ontolojik bir düalizmden kaynaklanmadığını, daha ziyade salt epistemolojik bir düzeyde olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.<sup>49</sup> Fizikalistler zihinsel durumların belirli fiziksel durumlardan başka bir şey olmadığını iddia ederler. Bu düşünceye karşı olanlar açıklama boşluğu ve metafizik açıklıktan hareketle bilincin fiziksel açıdan açıklanamaz olduğunu iddia etmektedir.

46 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 99–100.

47 Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, New York 2001, s. 78,

48 Joseph Levine, "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, s. 357.

49 Joseph Levine, "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap", s. 354.

Levine, zihinsel durumların fiziksel olarak açıklanamaz oluşunu daha önce değindiğimiz Kripke'nin düşüncesi ile karşılaştırarak aşağıdaki ifadelerden hareketle açıklar:

“(a) Acı, C sinir liflerinin yanmasıdır.

Kripke açısından, eğer ifade (a) zerre kadar doğruysa, gerçekte mutlaka doğrudur. Aşağıdaki ifade ile belirtilen durum da kesinlikle aynıdır:

(b) Isı, moleküllerin hareketidir.

Şöyleki, eğer (b) de ki ifade biraz da olsa doğruysa, gerçekte mutlaka doğrudur.<sup>50</sup>

Levine'ye göre bu noktada sorun hem (a) hem de (b) de, onlarla ilgili beklenmeyen bir durum düşündüğümüzde söz konusudur. Ancak bu beklenmedik durum düşünüldüğünde, onların yanlış olması olası olabilir. Eğer onlar tamamen doğruysalar bu onların yanlış olduğu bir dünyanın olmasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Oysaki ıyıyı moleköl hareketi olmadan düşünmek veya acıyı C sinir liflerinin yanması gerçekleşmeden düşünmek mantıksal olarak mümkün olmayan bir dünyayı düşlemek gibidir.<sup>51</sup>

Kripke'ye göre ise bu ifadelerde bir olasılık söz konusudur. Bu ifadelerin yanlış olması ihtimali akla daha uygundur. Çünkü ona göre, ısının moleköl bir hareket olmadığı ve acının C-lifi stimölasyon olmadığı bir dünyayı hayal edebiliriz. Bu nedenle, bu kimliklerin gerçeğini korumak için, Kartezyen sezgilerin yanılsama olduğunu, yani görünürdeki bu olasılığın asla gerçek bir olasılık olmadığını göstermek zorundayızdır. Kripke'ye göre, ilk ifadenin hissedilen olasılığına, bu terimlerin referansına karar verme biçimi neden olmaktadır. Bu durumda kişi tam olarak ısının hissettirdiği şeyle aynı olan farklı bir şey hissedebilir. O halde bizim moleköl hareketten farklı olarak hissettiğimiz şey ısı değil, ama ısı gibi hissettiren farklı bir fenomendir; yani belirgin olasılığı yaratan şey gerçekten düşünülebilir olanın yanlış algılanmasıdır.<sup>52</sup>

50 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, s. 354.

51 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, s. 355.

52 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, 2001, s. 133.

Kripke, aynı olasılığın (b) yi açıklamak için de geçerli olup olmayacağını düşünür ve bunun olamayacağını savunur. Ona göre (a)'nın gerekliliği, bir fenomeni algılarken ısıyı algılarken olduğu gibi aynı epistemik durumda olabileceği olgusuyla korunur. Buna rağmen, aynı analogi (b)'ye uygulanamaz. Çünkü birisinin acıyı hissettiği anda aynı epistemik durumda olması, acıyı hissetmesidir. Bu bağlamda acıyı hissetmekle, biri acıyı hissediyormuş gibi hissetmek arasında hiçbir fark yoktur. Acı hisseder gibi hissetmek de acının kendisi gibi sayılır. Bu nedenle, acının yokluğunda kişinin acı hissediyormuş gibi hissettiği bir dünya hayal etmek imkânsızdır; benzer şekilde, eğer (b) doğru olsaydı, C-lifi uyarılmasının yokluğunda ağrı gibi hissettiren bir şey tasavvur etmek imkânsız olurdu. Kripke, (b)'nin olasılığının gerçek bir olasılık olduğu ve bu saptama beyanının yanlışlığını gerekli kıldığı sonucuna varıyor. Eğer (b) doğru olsaydı, zorunlu olarak böyle olacaktı ve olasılık olduğu hesaba katıldığında kesinlikle doğru olmayacaktı.<sup>53</sup> Böylece, psiko-fiziksel özdeşlikler ve diğer teorik özdeşlikleri arasındaki önemli fark ortaya çıkmaktadır.

Levine bunu aşağıdaki şekilde değerlendirir:

İfade (b) nin olası olduğu mantıklı görüldüğünde, ancak bu görüşün yanlışlığının farkına varılabilir. Bunu da ısıyı molekül hareketi olmadan düşünmek yerine, biri gerçekten aslında aynı ısının yaptığı gibi, bizim duyularımızı etkileyen bazı olgular olarak düşünmelidir, ancak bu moleküllerin hareketi değildir. Aslında (b) olası bir durum değildir. Termometredeki civanın genleşmesi ve gerilmesine sebep olan ve bu durumun da bazı gazların açığa çıkmasına ve diğerlerinin azalmasına, vb durumlara yol açan, ısı (sıcaklık) ve soğukluk algıları boyunca deneyimlediğimiz olgular moleküllerin hareketidir. Ancak, bu tür bir açıklama durum (a) için geçerli değildir. Bir olgunun acı olarak deneyimlendiği muhtemel bir dünya düşündüğümüzde, bu hiç C sinir lifinin olmadığı olası bir dünyadır. Burada acının bize ulaştığı yol ve olgunun kendisi arasındaki ayrımı ısı da yaptığımız gibi yapamayız.<sup>54</sup>

Levine'ye göre, (a) gibi ifadeler tamamen açıklayıcıdır, çünkü bunlar hiçbir fenomeni açıklanmamış halde bırakmaz ve ısının neden moleküler enerji olduğuna dair fizik ile kimyanın kapsamlı bilgileri hesaba

<sup>53</sup> Saul Kripke, *Naming and Necessity*, s. 151–152.

<sup>54</sup> Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, 1983, s. 355.

katıldığında, (a)'nın yanlış olması anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, ısının bütün fiziksel sürecini hesaba kattığımızda, ısı gibi davranan ama moleküler enerji olmayan bir şey hayal etmek imkânsız olurdu. Bu süreç bize ısının neden bu şekilde davrandığını ve moleküler enerjiyle neden özdeş olduğunu gösterir. “Isı” ile ilişkilendirdiğimiz şey, onun nedensel rolü ve bizi ve diğer fenomenleri nasıl etkilediğidir. O halde (a)'da ki ifade, moleküllerin hareketinin, ısı ile ilişkilendirdiğimiz aynı nedensel rolü oynadığını ve dolayısıyla ısı ile özdeş olduğunu anlatır. Levine'ye göre, ısı hakkında açıklanabilir olan tek şey işte bu nedensel roldür ve bu nedenle, bir başka açıklama istemek anlaşılmaz bir durumdur.<sup>55</sup>

O halde problem fiziksel durumlar ve zihinsel durumlar arasındaki bağlantının ortaya koyulmasındadır. Levine psiko-fiziksel kimlik ifadelerinin yanlış olmasının düşünülebilir olduğunu savunuyor. Bu durumda C-lifi yanmasının yokluğunda acıyı algılamamızı mümkün kılan şey işte bu bilgi eksikliğidir, zira biz bu ikisinin neden özdeş olmaları gerektiğini bilmiyoruz. Eğer, “C-lifleri yanan bir kişinin neden bu nitel karaktere sahip olduğunu açıklayan C-lifi yanması hakkında karar verebileceğimiz bir şey varsa ... bu durumda, acı hissi olmadan C-lifi yanmalarının olabileceği derhal hayal edebilir hale gelir.”<sup>56</sup>

Bu noktaya ilişkin olarak Levine düşüncesini aşağıdaki şekilde sürdürür.

(c) Acı içinde olmak = bir F durumunda olmak (burada “F” fonksiyonel, yani acının işlevselci açıklamasıdır). İşlevselcilik (c)'yi gerçek olarak kabul ettiğinde, aynı zamanda gerekliliğini de güvence altına almalıdır. Ama Levine söz konusu olasılığın bu ifade için de var olduğunu belirtiyor. Kişinin, işlevselci açıklama “F” in tahmin olduğu ama ortada hiç acının olmadığı bir durumu tasavvur etmesi mümkündür. Özetle Kripke'ye göre, (c) makul olarak yanlış olduğu ve dolayısıyla olasılıklı olduğu için, acı “F” ile özdeş değildir, oysa Levine'ye göre, “F” bunun olup olmadığına ilişkin acıya dair tam bir açıklama sunmaz.<sup>57</sup>

55 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, s. 357.

56 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, s. 359.

57 Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, s. 355–356.

Levine açısından esas olan C-lifinin acıyı nasıl ortaya çıkardığının açıklanamaz oluşudur. Tam da bu bilgi eksikliğinden dolayı C-lifinin acı hissine özdeş olması gerekliliği açıklanamayan nokta olarak durmaktadır.

Bu açıklamalar ışığında baktığımızda Levine'ye göre bu boşluk, bizim fiziksel bir organizmanın, fenomenin tabiatından başka bir bilince neden ve nasıl sahip olduğuna dair anlayışımızda yer almaktadır. Bu noktada bilincin metafizik temelli olması, onun epistemolojik açıklamasının yapılabılır olmasını gerektirmemektedir.<sup>58</sup> Kısacası Levine bu argümanların ve açıklama boşluğunun ontolojik bir sonucu gerekli kılmadığını vurgulamaktadır. Anlaşılacağı üzere Levine'in düşünceleri de bilinç ve zihinsel durumların fiziksel olarak izah edilmesinin mümkün olmadığını göstermektedir. Ona göre bu durum ontolojik düalizmi gerektirmese de aralarındaki ilişkinin fiziksel, beyinsel olarak açıklanabilir olduğunu göstermez.

Zihinsel olayları fizikî olaylara indirgemek zihinsel deneyimin biricikliğini göz ardı etmekten başka hiçbir şey değildir. Aşağıdaki örnek fizikalizme yönelik eleştiriyi daha net bir biçimde ortaya koyar.

Bilgimizin durumu bir kimsenin kan basıncındaki değişmelerden, vb., hareketle neyi deneyimlemekte ve düşünmekte olduğunun belirlenebileceği noktaya bir şekilde ulaşacak olursa, o zaman ölçümlemeyi yapan bilim adamı ile ölçümlenen öznenen her biri, açıktır ki, bütünüyle farklı şeylerin bilincinde olacaklardır. Demek ki, bir kimsenin üzgün olduğunu tespit etmek ile kişinin kendisinin üzgün olması iki farklı türden şeydir.<sup>59</sup>

Frank Jackson, bu konudaki görüşünü, “fiziksel olan hiçbir şey yoktur ki, bir gülün kokusunu açıklayabilsin...” sözleriyle ifade ediyor.<sup>60</sup> Jackson ile bu noktada aynı düşüncesini paylaşan Nagel'e göre de eğer fizikalizm doğruysa, sadece fizyolojik, kimyasal ve biyolojik değil tüm dünyanın fenomenolojik özelliklerine de tam bir açıklama getirmek zordur. O halde fiziksel olan her şeyi bilen biri, her şeyi kayıtsız şartsız

58 Joseph Levine, *Purple Haze: the Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, New York 2001, s.7.

59 Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, 2001, s. 174.

60 Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia,” *Philosophical Quarterly*, sayı: 32, 1982, s. 127.



bilmek durumundadır. Bu bağlamda eğer fizikalizm doğruysa, yarasalar hakkındaki fiziksel olan her şeyi bilen biri  $x$  yarasalar hakkındaki her şeyi de bilmelidir. Eğer  $x$  yarasalar hakkında her şeyi biliyorsa, o zaman  $x$  bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu da bilmelidir.<sup>61</sup> Nagel'e göre ise bu mümkün değildir.

Sözgelimi bir biyolog yarasalar hakkında her şeyi bildiği halde “yarasalılığın” ne olduğunu bilemez. “Yarasa olmaklığın” ne olduğu yalnızca deneyimlerin öznel yönü tarafından bilinebilir. Nagel'e göre, bizler nasıl yarasaların bir çeşit acı, kızgınlık, hırs, istek içinde olduklarını biliyorsak bununla birlikte yarasaların bunları nasıl duyumsadıklarını bilmiyorsak aynı şekilde insanların da bilinçsel bir tecrübenin içinde olduğunu fakat bu tecrübeyi nasıl anlamlandırdıklarını asla bilemeyiz.<sup>62</sup>

Bu bağlamda ben, bir yarasa için bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu öğrenmek istediğimde de bunu hayal etmeye çabalarken, yine zihnimin kaynaklarına bağlı kalıyorum ve bu kaynaklar da bu iş için yeterli olmuyor. Bildiğim deneyimlere bir şeyler eklemeyi hayal ederek ya da bu deneyimimden bazı parçaları çıkararak ya da eklemeler yaparak bu işi başaramam. O halde kendi durumumuzdan bir yarasa olma fikrini tam olarak tahmin edebilmek hiçbir zaman mümkün olmayacaktır.<sup>63</sup>

Yujin Nagasawa bu durumu Nagel üzerinden aşağıdaki şekilde izah eder:

Eğer fizikalizm doğruysa, o zaman yarasalar hakkında fiziksel olan her şeyi bilen Nagel, yarasalar hakkında her şeyi kayıtsız şartsız bilendir. Eğer Nagel yarasalar hakkında her şeyi kayıtsız şartsız biliyor ise, o zaman o bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu da bilmektedir. Oysaki Nagel, bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemez. Bu nedenle, Nagel yarasalar hakkında her şeyi kayıtsız şartsız bilen değildir. Ve bu yüzden de fizikalizm yanlıştır.<sup>64</sup>

61 Yujin Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2008, s. 82.

62 Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat?”, *Philosophical Review*, cilt:83, 1974, s. 435.

63 Hofstadter Douglas R., Dennett Daniel C., *Fantasies and Reflections on Self and Soul*, 1981, s. 394.

64 Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2008, s. 83–84.

Fizikalizm eleştirisi bağlamında değinmemiz gereken diğer önemli bir isim Frank Jackson'dur. Yukarıda kısaca değindiğimiz Frank Jackson "Epifenomenal Qualia" isimli makalesinde, Mary'nin Odası" (Mary's Room) isimli örneğinden hareketle düşüncesini açıklar.

Bu düşünce deneyi aşağıdaki şekildedir:

Mary, bir sebeple dünyayı siyah-beyaz bir odada, siyah-beyaz bir monitör kullanarak araştırmaya zorlanmış, parlak bir bilim insanıdır. Mary görmenin nörofizyolojisinde uzmanlaşıyor ve varsayalım ki, olgun bir domates veya gökyüzüne baktığımızda ve "kırmızı", "mavi" gibi terimleri kullandığımızda olup biten bütün fiziksel bilgiyi ediniyor. Sözgelimi, gökten gelen hangi dalga-boyu kombinasyonlarının retinayı stimüle ettiğini ve bunun, "gökyüzü mavidir" cümlesinin ortaya çıkmasına neden olacak şekilde merkezi sinir sistemi yoluyla akciğerlerdeki havanın çıkışına ve ses tellerinin kasılmana nasıl yol açtığını gözlemliyor.<sup>65</sup>

Bu örneği daha açık hale getirecek olursak; Mary siyah-beyaz bir odaya hapsedilmiştir, siyah-beyaz kitaplarla ve siyah-beyaz televizyondan verilen dersler aracılığıyla eğitilmektedir. Bu şekilde dünyanın fiziksel doğası hakkında bilinebilecek her şeyi öğrenir. Bizimle ve çevremizle ilgili tüm fiziksel gerçekleri, bütün fizik, kimya ve nörofizyolojideki her şeyi içeren "fiziksel" bir anlamda bilir ve ayrıca tabii fonksiyonel roller de dâhil olmak üzere bütün bunlarda birbirini izleyen nedensel ve bağıntısal gerçekler hakkında bilinebilecek her şeyi de bilir. Nagel'in argümanında olduğu gibi eğer fizikalizm doğruysa, o bilinmesi gereken her şeyi bilmektedir. Zira bunun aksini varsaymak, bilinebilecek her fiziksel olgudan daha fazlasının olduğunu varsaymaktır. Bu da zaten fizikalizmin reddettiği şeydir. Bununla beraber, Mary bilinecek her şeyi bilmemektedir. Çünkü siyah-beyaz odanın dışına çıkmasına izin verildiğinde veya ona bir renkli televizyon verildiğinde, diyelim ki kırmızı bir şey görmenin nasıl bir şey olduğunu öğrenecektir. Bu da yeni bir bilgi öğrenme şeklinde izah edilir. O halde, bilinebilecek her şeyi bilme iddiasında olan fizikalizm yanlıştır.<sup>66</sup>

65 Frank Jackson, "Epiphenomenal Qualia", *Philosophical Quarterly*, sayı: 32, 1982, s. 130.

66 Frank Jackson, "What Mary Didnt Know", *Journal of Philosophy*, Vol.83, No.5, 1986, s. 291.

Mary siyah-beyaz odasından çıkmak konusunda serbest bırakıldığında, ya da ona renkli bir monitör verildiğinde neler olacak? Yeni bir şey *öğrenecek* mi öğrenmeyecek mi? Dünya ve bizim onu deneyimlememiz hakkında yeni bir şey öğreneceği çok açıkmiş gibi görünüyor. Fakat bu durumda, daha önceki bilgisinin tam olmadığı sonucuna ulaşmak kaçınılmazdır. Ancak tüm fiziksel bilgiye önceden [siyah-beyaz odada ve siyah-beyaz monitörle dünyayı incelerken] de sahipti. Öyleyse, bu bilgiden ötesi vardır ve fizikalizm yanlıştır.<sup>67</sup> Fakat eğer fizikalizm doğruysa, bilecektir ve o zaman hayal etmenin büyük güçlerine gerek kalmayacaktır.<sup>68</sup>

Bu noktayı şöyle özetleyebiliriz ki, Mary, serbest kalmasından önce, bütün fiziki olayları biliyor. Bunun ardından, Mary “yeni bir ” deneyiminin nasıl bir şey olduğunu öğreniyor. Bu bağlamda ifade edilebilir ki deneyimin nasıl bir şey olduğuna ilişkin “gerçekler” ise fiziki olgular değildir.

Fizikalizme karşı temele alınan bilgi argümanı için özel bir nokta Mary’nin yoksun olduğu bilgi, kendisine değil, diğer insanlara dair deneyimlerle ilgili bilgidir. Mary, dışarı çıkmasına izin verildiğinde daha önce yaşamadığı yeni renk deneyimlerini yaşar. Bu nedenle, fizikalizme yöneltilen bir itiraz da onun dışarı çıkmasına izin verilmesiyle öğrendiği yeni bilgiler noktasındadır. Dışarı çıkmasına izin verilmeden önce, kırmızıya dair deneyimi hakkındaki gerçekleri bilemezdi, zira ortada bilinecek böyle gerçekler yoktu. Dışarı çıkışına izin verildikten sonra, durum değişir ve o zaman fizikalizm onun bunu öğrendiğini memnuniyetle kabul edebilir; ne de olsa, bazı fiziksel şeyler, örneğin onun beyin halleri ve onların bunların fonksiyonel rolleri değişecektir. Fizikalizm bakımından buradaki sorun şudur ki, Mary ilk olgun domatesi gördükten sonra, başkalarının zihinsel yaşamına dair kendi anlayışının baştan itibaren ne kadar yetersiz olduğunu fark edecektir. O, baştan beri yürüttüğü ve başkalarının nörofizyolojilerine ve o insanların içsel hallerinin fonksiyonel rollerine dair zahmetli araştırmalarında, bu insanlarda kendisinin hiç farkında olmadığı bir şey olduğunu fark edecektir. Bu insanların tüm deneyimleri boyunca (ya da çoğu, domatesten, gökten elde edilen deneyimler) onların

67 Frank Jackson, “What Mary Didnt Know”, 1982, s. 130.

68 Frank Jackson, “What Mary Didnt Know”, 1986, s. 292.

gözüne çarpan bir özellik vardır ama şimdiye kadar bu Mary'den gizlenmiştir. Ama o baştan beri bunlarla ilgili tüm fiziksel gerçekleri biliyordu; dolayısıyla, serbest kalışına kadar bilmediği şey, onların deneyimleri hakkındaki bir fiziksel olgu değildir. Onlarla ilgili bir gerçektir. Fizikalizmin en temel sorunu da budur.<sup>69</sup>

Özet olarak Mary'in odası ve yarasa örneğinde ki bilgi argümanına göre fizikalizm yanlıştır. Buna ilişkin yapılan temellendirme ise epistemolojiktir. Bu bağlamda Mary ve yarasa örneklerinde doğrudan bir ontolojik yöne sapılmamakta, epistemolojik bir yol tutulmaktadır. Mary argümanı, fizikalizmin yanlışlığını, Mary'nin siyah-beyaz ortamındaki fiziksel her şeyi bildiğini ama yine de her şeyi bilmediğini söyleyen epistemolojik öncüllerden yola çıkarak türetmiştir. Benzer şekilde, yarasa argümanı da, fizikalizmin yanlışlığını, kişinin bir yarasanın duyuusal aygıtlarının bütün fizyolojisi de dâhil olmak üzere fiziksel olan her şeyini bildiği ama yine de bir yarasa olmanın nasıl bir şey olduğunu bilemediği şeklindeki epistemolojik öncüllerden yola çıkarak türetmiştir.<sup>70</sup> Mary argümanı, tıpkı Nagel'in yarasa argümanı gibi, fizikalizme karşı bir argümandır. Dolayısıyla, fizikalizm umutsuz görünmekte ve düalizmden başka hiçbir seçenek yok gibi görünmektedir.<sup>71</sup>

Bu durumda şunu belirtmemiz gerekir ki Mary argümanı ve diğer fizikalizmi eleştiren yaklaşımlardan hareketle fizikalizmin yetersiz ya da yanlış olduğunu göstermek düalizmin tam olarak temellendirilmiş ya da doğru olduğu anlamına gelmemektedir.

### Sonuç

Materyalist bir düşünce olarak her türlü varlığı fiziksel olana her türlü açıklamayı fiziksel terimlere indirgeyen fizikalizm ve özdeşlik kuramları en temelde insanın doğadan ayrı, özerk, ayrıcalıklı bir varlık olduğu anlayışına karşı çıkar. Buradan hareketle de doğa için geçerli olan bilimsel yasaların öznel ve bilinç sahibi bir varlık olan insan için de geçerli olması

69 Frank Jackson, "What Mary Didnt Know", 1986, s. 292–293.

70 Yujin Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2008, s. 6.

71 Yujin Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2008., s. 99.

gerektiğini varsayar. Doğanın ötesinde metafiziksel bir niteliği olmadığı düşünülen insanın zihinsel süreçleri, bilinç ve bilinç nitelikleri de neden-sonuç ilişkisi bağlamında beynin bir fonksiyonu olarak değerlendirilir.

Fizikalist yaklaşım zihinsel durumların fiziksel olarak açıklanıp açıklanamayacağı probleminin ontolojik çözümünde zihinsel durumları ve bilinci yok saymak ya da beyne indirgemek biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Epistemolojik bağlamda ise söylenebilecek şey zihinsel süreçlerin ve bilinç durumlarının beyinsel süreçlerle olan ilişkisinin yani beyin olaylarının bilinç ve zihin niteliklerini nasıl ortaya çıkardığının tatmin edici bir açıklamasının fizikalizm tarafından yapılamamış olduğudur. O halde nasıl olur da tamamen zihinde var olabilen ve sadece birinci tekil şahıs perspektifinden gözlemlenebilen bir zihinsel öge, üçüncü tekil şahıs perspektifine de açık, objektif olarak da gözlemlenebilen bir nörolojik aktiviteyle aynı şey olabilir? gibi çok temel bir soru da cevapsız kalmaktadır. Fizikalizm ise, bu noktada tekrar bilime referans yaparak şu an açıklanamıyor olması ileride açıklanamayacağı anlamına gelmez diyerek determinist, fizikselci açıklamanın dışında başka bir açıklama biçimine gereksinim duymamaktadır.

Sonuç olarak bu makalede farklı filozoflardan hareketle ortaya koyduk ki hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda fizikalist yaklaşımın çözmesi gereken önemli problemler söz konusudur. Bu anlamda Searle'in "bilincin indirgenemezliği" ve "beklenmedik oluş" tezi, Nagel'in "organizma olmaklık nasıl bir şeydir" düşüncesi, Levine'in "açıklama boşluğu" anlayışı, Kripke'nin "katı betimleyiciler" (rigid designator) den hareketle zihinsel durumlara yönelik zorunlu özdeşliklerin bulunamadığına ilişkin yaklaşımı, Frank Jackson'un "Mary'nin Odası" isimli düşünce deneyi ve genel itibarıyla "qualia" olarak adlandırdığımız bilinç ve zihinsel niteliklerin fizikalist ya da özdeşlik kuramları tarafından açıklanması mümkün görünmeyen birçok unsuru içerdiğini söyleyebiliriz.

## Öz

### Zihinsel Süreçlerin Fiziksel Olarak Açıklanması Problemi ve Fizikalizm Eleştirisi

Bu çalışmada, zihinsel süreçlerin kaynağının ne olduğu ve bu zihinsel süreçlerin fiziksel olaylara indirgenerek açıklanıp açıklanamayacağı problemi ele alınmıştır. Bir kısım filozoflar zihinsel süreçleri fiziksel olmayan niteliklerle açıklamaya çalışırken, diğerleri tümüyle fiziksel açıklamalar yapmaktadır. Bu noktada fizikselci yaklaşım, zihinsel süreçleri tümüyle fiziksel bir şekilde, beyin olayları ile açıklamayı amaçlamaktadır. Fizikalizm ve özdeşlik kuramları zihinsel olanın doğasını doğrudan doğruya fizikî olandan çıkarsamaya ve dolayısıyla onu fizikî olana indirgemeye çalışır. Fiziksel olayların zihinsel süreçleri nasıl ortaya çıkardığını açıklamakta, fizikalist yaklaşım ve özdeşlik kuramları yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda makalenin amacı fizikalizm ve özdeşlik kuramlarının bilinç ile zihinsel süreçleri açıklamada yetersiz kaldığı noktaları farklı filozoflardan hareketle ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zihin felsefesi, zihinsel süreçler, fiziksel süreçler, özdeşlik kuramı eleştirisi, fizikalizm eleştirisi.

## Abstract

### The Problem of Explaining Mental Processes Physically and Criticism of Physicalism

In this study, what is the source of mental processes and the problem of whether these mental processes can be explained by reducing to physical phenomena are discussed. While a number of philosophers trying to explain mental processes with non-physical attributes, the others bring entirely physical descriptions. The physicalist approach at this point, aims to explain mental processes in a completely physical way, by brain events. Physicalism and identicalness theories try to deduce the nature of the men-

tal directly from the physical and therefore reduce it to the physical. Physicalist approach and identicalness theories are inadequate at explaining how physical processes create mental processes. In this context, the article aims to show the points where physicalism and identicalness theories are inadequate at explaining mental processes and consciousness by referring different philosophers.

**Keywords:** Philosophy of mind, mental processes, physical processes, criticism of identicalness theory, criticism of physicalism.

### Kaynakça

- Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- David M Rosenthal, “Consciousness”, *A Companion to Metaphysics*, (Ed. Jaegwon Kim, Ernest Sosa), Oxford: Blackwell, 1995.
- Donald Davidson, “Mental Events”, *Essays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford 1980, 229-239.
- Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia,” *Philosophical Quarterly*, sayı: 32, 1982, 127-136.
- Frank Jackson, “What Mary Didnt Know”, *Journal of Philosophy*, Vol.83, No.5, 1986.
- George Graham, *Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1998.
- Hofstadter Douglas R., Daniel C. Dennett, *The Mind’s I- Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Basic Books, in the United States 1981.
- Jean Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, Çeviren. Atakan Altınörs, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Jerome A Shaffer, *Philosophy of Mind*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.
- John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, Oxford 1968.
- John Roger Searle, *Mind, Language and Society-Philosophy in The Real World-Perseus Books Group*, Newyork, in the United States of America 1998.
- John Roger Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge University Press, in The United States of America 2002.
- John Roger Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, Çeviren. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

- John Roger Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1984.
- Joseph Levine, “Materialism and Qualia: the Explanatory Gap”, *Pacific Philosophical Quarterly*, cilt:64, 1983, 354-361.
- Joseph Levine, *Purple Haze: the Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, New York 2001.
- Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, Editörler. Veli Urhan, Serdar Uslu, Açık Öğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir 2013.
- Mark Wynn, “Emergent Phenomena and Theistic Explanation”, *International Philosophical Quarterly*, Vol. 39, cilt: 2, 1999, 141-155.
- Richard Rorty, *Davidson’s Mental-Physical Distinction*, The Philosophy of Donald Davidson, ed. Lewis Edin Hahn, Open Court Publishing, Chicago 1999.
- Richard Warner, “A Challenge to Physicalism”, *Australasian Journal of Philosophy*, cilt: 64, No. 3, 1986.
- Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, in the United States of America 2001.
- Stephen Priest, *Theories of the Mind*, Penguin Books, London 1991.
- Steven Horst, “Evolutionary Explanation and Consciousness”, *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 30, cilt: 1, 2001, 41-50.
- Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat?”, *Philosophical Review*, cilt:83, 1974, 435-450.
- Thomas Nagel, *Her Şey Ne Anlama Gelir?*, Çeviren. Hakan Gündoğdu, 1.bs., Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Tim Crane, *Elements of Mind*, 1.Basım, Oxford University Press, England 2001.
- Yujin Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, New York 2008.



## İdealist Bir İmmateryalist: George Berkeley

Ahmet Erhan ŞEKERCİ\*

### Giriş

George Berkeley (ö.1753)<sup>1</sup> hayatını idealleri üzerine kurmuş; etrafındaki hemen herkesin müstehzi tavırlarına aldırmandan düşüncelerini savunabilme cesaretini gösterebilmiş bir filozof ve din adamıdır. Birbirinden farklı yönleri kişiliğinde bir araya getirme başarısını gösteren düşünür, oldukça duru bir anlatımla ortaya koyduğu metafizik görüşlerinin yanında savunmacı tavrı ile de hem döneminde, hem de günümüz düşünce dünyasında ilgi çeken bir filozoftur.<sup>2</sup>

Modernizmle başlayıp, aydınlanmayla ivme kazanan bilimsel bakış açısı, insanoğluna o zamana değin bulamadığı imkânların kapısını aralıyordu. Maddenin önem kazanmasıyla realizm, idealizm karşısında tarihsel

\* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Yard. Doç. Dr.

1 George Berkeley'in dikkate değer bir yaşam öyküsü vardır. İrlanda doğup, yaşamının belli bir döneminde bishop/piskoposluk görevi yapmış olan düşünür hayatını Oxford'da oğlunun eğitimi için geldiği Christ Church College'da kaybetmiş ve bu kolejin katedraline defnedilmiştir. Hayatının önemli evrelerinden birisi de yeni dünyayı/Amerika'yı irşat etme amacıyla Bermuda'da kurduğu teoloji kolejidir. Düşünürün en önemli eserleri arasında yer alan *Alciphron*'u burada kaleme almıştır. Gerçi bu projesi, kendisine verilen sözlerin yerine getirilmemesinden dolayı başarılı olmamış olsa da, İngiltere'ye döndüğünde kendisine önemli görevler verilmiştir. İdealleri uğruna çoğu insanın yapmaya cesaret edemediği şeyleri denemiş olmanın yanında, fikri açıdan da düşünce tarihinin gördüğü istisnâî şahıslardan bir tanesidir. Bu makalemizde ortaya koyduğumuz görüşlerin daha iyi anlaşılmasına, onun yaşam öyküsünün bilinmesi önemli katkı yapacaktır. Bkz, [http://tiger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk\\_life.htm](http://tiger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk_life.htm), 30.10.2014; David Berman, "Introduction", George Berkeley, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, (içinde) ed. David Berman, Routledge, London and Newyork-1993, s.1-2; Alexander Campbell Fraser, "George Berkeley", *The Works of George Berkeley*, ed. A.C.Fraser, Oxford-1901, s.10-72; düşünürün eserlerine dair geniş online arşiv için bkz, <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Berkeley%2C%20George%2C%201685-1753>, 30.10.2014.

2 Alexander Broadie, "Roger Bacon", *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford-1995, s.78

bir avantaj yakalamıştı. İnanç ve idealler üzerine kurulu düşünceler yerlerini daha realist ve ampirist fikirlere terk ediyordu. Düşünce tarihinin en önemli kırılmalarından birinin yaşandığı bu dönemde fikirlerini ortaya koyan Berkeley, ortaya çıkan entellektüel durumun kendisinin de mensubu olduğu inanç dünyasına ve Tanrı kavramına olan inancı sarsıp yerle bir edeceğini düşünmekteydi. Her şeyi maddî bir özle açıklama iddiasında olan insan, sekülerizmin hakimiyet alanına doğru hızla ilerlemekteydi. Bunun farkında olan düşünür, böyle bir ortamda tek tek sorun ve bireylerle uğraşmak yerine, problemin asıl kaynağına inip, etkisiz kılınması gerektiğine inanmaktaydı. Potansiyel ihtimalleri önceden öngören ve buna karşı içsel bir mücadeleye girişen Berkeley, cârî dünyanın hâkim paradigması olan madde anlayışına karşı ontik bir savaş açmıştı. İmmateryalizm olarak tanımlanan ve kimilerince oldukça cüretkâr olarak nitelendirilen bu düşünce, Berkeley'in hayatı boyunca tam bir itikat ve adanmışlıkla savunduğu bir ülküdür. Dini ve metafizik unsurların motive ettiği bu ülkünün daha kolay anlaşılabilmesi için konuyu iki ana bölümde ele alacağız.

### **Bilgi anlayışı**

İmmateryalist bir filozof olarak meşhur olan Berkeley aslında farklı tür bir idealizmin de kurucu temsilciğini yapmaktadır.<sup>3</sup> Kısmen Platon'u andıran kısmen de kendine has olan bu idealizm onu, nihayetinde immateryalizm olarak isimlendirilen bir düşüncenin ve gayri-maddi bir dünyanın eşliğine getirmiştir. Bilginin imkânı meselesine müspet yaklaşan düşünür, kaynağını Tanrıda gördüğü sezgisel bir bilginin varlığına inanmaktadır. Ampirist geleneğin temelinde olan idea bilgisini o da kabul etmekte ancak geleneğin diğer düşünürlerden farklı olarak bu bilginin kaynağını dış dünya yerine zihin olarak tasavvur etmektedir.<sup>4</sup> Tanrısal bir veri olarak kabul

3 Berkeley idealizmini için zaman zaman, subjektif tanımlaması kullanılmaktadır. Ancak bu tanımlamanın onun idealizmini ifade etmede yeterli olmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle düşünürün bu idealizminin kendine has olduğu vurgusunu yapmaya çalışacağız. Öyle ki, bu idealizm Kant'ın ifadesiyle dogmatik olarak ta nitelendirildiği de olmuştur. Bkz, Charles P. Krauth, "Prolegomena", *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), J.B.Lippincott&Co, Philadelphia-1881, s.25

4 Bkz, H.Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara-2003 s.71, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul-1992, s. 390.

ettiği bu bilgiye ulaşmayı kendine amaç edinen düşünür, kişinin kendini ve zihnini keşfederek bu yeteneğini işletmesi gerektiğine inanmaktadır.<sup>5</sup>

Berkeley her ne kadar selefi olan Locke'a (ö.1704) eleştiriler getirmiş olsa da, diğer ampiristler gibi onun yolundan giderek, insan bilgisinin nesne ile kurduğu ilişkide duylara, bellek ve hayal gücüne vurgu yapmıştır. Görme yoluyla çeşitli ışık ve renk idealarını edindiğimizi, dokunma yoluyla ise sertlik, yumuşaklık, sıcaklık ve soğukluk gibi durumlara dair idealarımızın ortaya çıktığını kabul etmektedir.<sup>6</sup> Ancak onu diğer ampiristlerden ve diğer tüm düşünürlerden ayıran nokta, algılanan şeylerin bilgi haline gelmesi durumudur. Ona göre yukarıda ifade ettiğimiz idealar ya da bilgi nesnelere algılayan, hayal eden ve anımsayan bir özne vardır ve biz bunu genellikle zihin, ya da ruh/tin diye isimlendiririz.<sup>7</sup> Örneğin, yediğimiz bir meyvenin tadına dair bir yargıda bulunduğumuzda bu bilgimizin kaynağı aslında sezgiseldir. Onu lezzetli ya da lezzetsiz olarak nitelendirebilmemiz için ona dair önsel bir bilgiye sahip olmamız gerekmektedir. Zira sezgi kavramının gerçekleşebilmesi için ona dair bir bilginin varlığı zorunludur. "Fiziki olarak görüp, algılayıp ancak ona dair bir idea oluşturamadığımız bilgilerin kaynağı nedir?" diye bir soru sorduğumuzda verilebilecek cevap bizi tin/ruh kavramına ulaştırır. Berkeley bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Tin olmaksızın ne düşüncelerimizin, ne tutkularımızın, ne de imgelemimizin biçimlendirdiği idealarımızın var olamayacağını herkes kabul edecektir. Duyuya verilen çeşitli duyuların ya da ideaların, bunlar nasıl harmanlanmış, ne kadar kaynaşmış olursa olsunlar kendilerini algılayan bir zihin olmaksızın var olamayacakları açıktır. Sanırım 'var' teriminin duyulur şeylere uygulandığında ne anlama geldiğine dikkat eden herkes bunun sezgisel bilgisine ulaşabilir. Üzerine yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü ve duyumsadığımı söylüyorum; eğer çalışma odamın dışında olsaydım, yine var olduğunu söylerdim....<sup>8</sup>

5 Bkz, H.M.Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, 118.

6 Bkz, George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev: Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara-1996, s. 35. Bu eser bundan sonra *İlkeler* kısaltmasıyla kullanılacak olup, sayfa numaraları öncesinde verilen sayılar eserin içindeki ilke numaralarına karşılık gelmektedir.

7 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, 2, s. 36

8 G. Berkeley, *İlkeler*, 3, s. 36

Düşünüre göre, bilginin en önemli unsuru olan algılamının ancak düşünen varlıklarca gerçekleştirilebileceğidir. İdea bilgisini anlamlı kılan onu algılayan bir öznenin olması, ideanın ise algılanmış olmasıdır. Bilgi, immateryalist düşüncenin ana söylemi olan, “var olmak algılanmış olmaktır”<sup>9</sup> (to be is to be perceived) ifadesi zımni olarak öznenin filini içeren “var olmak algılamaktır” ifadesini de içermektedir.<sup>10</sup> Zira buradaki ilişki sadece algı ile onu algılayan şey/özne arasında gerçekleşmektedir. Düşünen varlıklarca algılan sadece idealarımızdır; onları algılayan ve onlara anlam katan ise zihnimiz yani bizatihi sahip olduğumuz ruhsal özelliğimizdir. Bu açıdan baktığımızda Berkeley’e göre, düşünce dünyamızın en önemli fikirlerinden birisi olan idealar ancak zihin ile var olabilirler. Fiziki dünyada gözlemlediğimiz benzer idealar ise, zihin olmaksızın sadece düşünmeyen bir tözde var olan şeylerdir.<sup>11</sup>

Berkeley’e göre iki tür obje vardır. Bunlar doğrudan algılanan fikirler ve bu fikirler aracılığıyla algılanan ve onların tasavvurları olan gerçek şeylerdir. Fikirlerin teşekkülü zihinsel bir süreçten onun tasavvurları olup sadece fikirler dolayısıyla bilgi düzeyinde bir anlam ifade eden şeyler ise fiziki dünyadaki idealardır.<sup>12</sup> O hiçbir zaman duyu idealarının varlığını külli bir şekilde reddetmemiştir. Ancak halef ve selefleri olan ampiristlerin yaptığı gibi, duyu idealarına sonsuz bir güven de duymamıştır. Berkeley aslında duyularımızın bizi her zaman yanıltabileceğini anlatmaya çalışmış ve bu düşüncesine bağlı olarak kısmen bizleri ve onu okuyan herkesi zorlayan çeşitli genellemelerde bulunmuştur. Ona göre aslında algılanan sadece fikirler ya da duyumlardır.<sup>13</sup> Bizler aslında duyu yoluyla sadece kendi duyum ve idealarımızla ilişki kurabiliriz. İmmeteryalist düşüncenin özünü oluşturan bu düşünceler ve fikirleri anlamı kılan ise onu algıyan zihnimiz-

9 İfade daha çok “Esse est percipi” şeklindeki Latince söylemiyle meşhur olmuş ve zamanla düşünürün epistemolojisini ifade etmede karakteristik bir önem kazanmıştır.

10 Öznenin yani algılayananın bizatihi zihin yada ruh olma bakımından artık “Esse est percipi/var olmak algılanmış olmaktır” söylemi “Esse est percipere/Var olmak algılanmak veya algılayan olmaktır” şekline dönüşecektir. Bkz, Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 5.baskı, İstanbul-2014, s.610

11 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 8, s.39-40.

12 Bkz, George Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, ter. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, 1996-İstanbul s.58. Bu eser bundan sonra “Üç Konuşma” kısaltmasıyla kullanılacaktır.

13 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.604

dir. Berkeley bu tür düşüncelerini Philonous'un dilinden şu şekilde ortaya koymaktadır:

Algıladığım şeylerin benim kendi fikirlerim olduğu ve hiçbir fikrin benim zihnim dışında var olamayacağı besbellidir. Şurası da yine besbellidir ki, benim algıladığım fikirler ya da şeyler, gerek kendileri gerek anatipileri/arketipleri, benim zihnimden bağımsız olarak vardır; çünkü onları meydana getirenin ben kendim olmadığımı, gözlerimi ya da kulaklarımı açtığımda hangi özel fikrin etkisi altında kalacağımı dilediğim gibi belirlemek gücüne sahip bulunmadığımı biliyorsun.<sup>14</sup>

### İmmateryalist Düşünce

Berkeley'i ortaya koyduğu görüşlerle, 18.yy idealizminin öncüsü olarak kabul edebiliriz.<sup>15</sup> Öyle ki, maddenin zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağını iddia etmesi bunun en önemli kanıtıdır. Tarih, maddenin bizatihi mevcudiyetine karşı, daha önce bu denli güçlü bir ontik meydan okumaya şahit olmadığından, biz bugün Berkeley'i materyalizme karşı yürütülen mücadelenin en merkezi figürlerinden biri kabul ediyoruz. Çağın hakim paradigması olan 'maddenin hakimiyeti'ne karşı geliştirilen ve immateryalizm başlığı altında toplayabileceğimiz argümanların çıkışı noktası çoğunlukla bir J.Locke kritiğidir. Berkeley, yüksek bir motivasyonla savunduğu immetaryalizim ve bu minvalde ortaya koyduğu düşüncelerden dolayı her ne kadar eleştirilmiş olsa da, onu önemli ve farklı kılan da yine bu fikirleri olmuştur.

Berkeley salt filozof olmanın ötesinde bulunduğu sosyal, siyasi ve entelektüel ortamın hızla değişiminden oldukça etkilenen ve kendince yanlış gördüğü bu değişime çözümler üretmeye çalışan bir düşünürdür. Selefi J. Locke'a yönelttiği eleştirilerin merkezindeki husus, bilim felsefesinin mutlak hâkimiyeti ve nihayetinde salt bir materyalizme<sup>16</sup> gidecek olan bu

14 G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s. 70

15 Onun düşünce tarihinin en büyük idealisti ve modern idealizmin kurucusu olduğu şeklinde de nitelendirmeler vardır. Bkz, Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.599

16 Düşünürün materyalizme dair kaygılarında eleştirinin merkezinde Locke olmakla beraber, Rasyonalist geleneğin önemli düşünürleri olan; Hobbes (ö.1679) ve Spinoza'ya (ö.1677) da bir eleştiri getirmektedir. Onları materyalizmin doğal sonucu olarak sekülerizmin ve modern ateizmin doğuşuna etki ettiğini de düşünmektedir. Düşünür Hobbes'un materyalist dünyasına karşı, yeniden metafiziğin hakim olduğu bir dünya algısı

bilimsel algıya karşı, metafiziğin ve dinin konumlandırılması için en etkili yol olarak maddenin inkarını görmüştür. Düşünürün bu hamlesi hem içinde bulunduğu çağda hem de sonrasında oldukça cesurca bir adım olarak nitelendirildiği gibi, bir o kadar da çılgınca bir girişim olarak görülmüştür.

Düşünürün idealizminin temelinde onun bilgi anlayışı yatmaktadır. Onun ‘esse est percipi’ ifadesiyle sistemleştirdiği, ‘var olmak algılanmış olmaktır’ mottosu idealist bakış açısının ve bunun doğal bir sonucu olan ve maddenin inkarına kadar giden immateryalist düşüncenin temelini oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Bilimin ve düşüncemizin ana gövdesi sahip olduğumuz fikirlerdir. Ona göre fikirlerimizi, dış dünyada gözlemlediğimiz şeylerden ya da maddi unsurlardan değil de onların bizim zihnimizdeki gerçekliğinden elde ederiz. Bu açıdan bilimin de temeli olan bilgiye bizler maddeyi algılayarak ya da ona dair bir fikir ortaya koyarak değil de, daha çok içten gelen bir sezgi yoluyla ulaşabiliriz. Bu bilgiye de kolaylıkla ve herhangi bir yanılgıya düşmeksizin ulaşabiliriz. Bunun için yapılması gereken tek şey aslında kendimize dönüp içimizdeki fikirler hazinesi keşfetmektir.<sup>18</sup> Düşünür, J. Locke’un Descartes’a (ö.1650) getirdiği “doğuştan düşünceler yoktur” eleştirisini temellendirdiği bilgi felsefesinin bir ürünü olan ampirist algının tam tersine, onun halefi olarak, yeniden gerçekliği maddi özlere düşünce idealarına döndürmeye çalışmıştır. O, J. Locke’un aksine gerçekliği maddi dünyadan alıp zihin dünyasına taşımaya çalışmıştır. Onun kabul ettiği idealer sonlu veya sonsuz bir şekilde sadece zihinlerde var olabilirler.<sup>19</sup>

Berkeley’i böyle bir sonuca ulaştıran bilgisel arka planın bazı unsurlarına yukarıda kısmen değinmiştik. Ancak immateryalist algının tam olarak anlaşılabilmesi için, onun duyu ideaları ve imgelem ideaları olarak

oluşturmaya çalışmaktadır. Bu çalışmanın en büyük çabası da immateryalist düşüncede kendini göstermektedir. Bkz, George Berkeley, “Siris: A Chain of Philosophical Reflection and Inquiries Concerning The Virtues of Tar Water”, *The Works of George Berkeley* (içinde) vol. III, London-1820, s.412 M.F. Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed” *The Philosophical Review*, XCI, No:1,1982, s.3 17 Bkz, A.C. Grayling, “Berkeley’s argument for immaterialism”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P.Winkler, Cambridge University Press, Cambridge-2005, s.166.

18 Bkz, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s.390; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.608

19 H.Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s.71

adlandırılan ikili ayırımının ne anlama geldiği ve nasıl kullanıldığını da bilmek gerekmektedir. Madde karşıtlığı ya da maddenin yokluğunu/inkârını iddia eden immateryalist düşünce maddeye karşı geliştirilen bir reddiye olarak kabul edilmektedir. Berkeley, mensubu bulunduğu ampirist geleneğin deney ve gözlem ülküsüne kısmen ters düşen bir yaklaşımla, tüm varoluşu duyu verilerinin zihindeki karşılığı olarak açıklamaya çalışmıştır. Düşünürün en temel eserleri olan *İlkeler* ve *Üç Konuşma*'da buna benzer söylem ve izahatları bulmak mümkündür. Berkeley için önemli olan tek şey zihinlerimizde doğrudan karşılaştığımız; duyu ve imgelem olarak ikiye ayrılan idealarımızdır. Duyu ideaları dış dünyaya dair algımızın sonucunda oluşmuş olan idealarlardır. İmgelem ise hayal dünyamızın mahsulü olan fikirlerdir. Duyu ideaları yapısı gereği imgelem idealarından daha canlı ve belirgindirler. Etkileri daha düzenli olduğu için fiziksel dünyada ortaya çıkan epistemolojik birikimin oluşmasında birincil etkindir. Gerek duyu ideaları gerekse imgelem ideaları doğrudan zihnimize bağlı olarak anlam kazanırlar. Fiziki dünyada devamlı tekrar eden ve sanki hep aynıymış hissi veren bir devinim içerisinde, adına 'doğa yasaları' dediğimiz sonuçlarla karşılaşıyoruz.<sup>20</sup> Bunlar herkesin aynı şekilde algıladığı değişmez bir düzen olarak kabul edilen bir sistemdir. Bu yasalar tamamen duyu idealarının sistematize edilmiş ve bilgiye dönüştürülmüş halleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu noktada İmmateryalist düşünceye getirilen en önemli ve popüler eleştirilerden birisi olan 'herkesin kabul ettiği fiziki gerçeklik nasıl olur da reddedilir?' sorusunu tekrar hatırlamak gerekmektedir. Berkeley'e göre bu alemdeki edimlerimizin temel nedeni doğa yasalarıdır. Besinin beslediğini, uykunun dinlendirdiğini, ateşin ısıttığını değişmez doğa yasaları sayesinde biliriz.<sup>21</sup> Böyle bir yasa olmasaydı her şey karmaşa içine düşer, herhangi bir düzenden de bahsedilemezdi.

"Var olmak algılanmış olmaktır" mottosunda fiili gerçekleştiren zihinlerimizdir. Algılanan şey ile algılayan arasındaki ilişkide zihnimizin mutlak bir etkinliği bulunmaktadır. Berkeley'e göre zihnimiz aslında nihayetinde Tanrı'ya ulaşan bir kaynağa bağlıdır. Bu nedenledir ki, zihinlerimizin duyu idealarına isim verebilmesi önceden onlara dair izlenim ya

20 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 30, s.52

21 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 31, s.53

da bilgiye sahip olmasına bağlıdır. Tam bu nokta Berkeley'in mensubu olduğu İngiliz ampirist geleneğiyle çatışmaya başladığı yerdir. Zira geleneksel ampirist algı, zihin yargılarımızın oluşmasını birikimsel birliğin bir sonucu olarak görmektedir. Ancak düşünürümüz zihnin aslında birikimsellikten öte ilahi bir kaynak tarafından beslendiğini iddia etmektedir. Geleneksel ampirist geleneğin kurucusu olan Locke'un bilginin bu özelliğini ortaya koymak için detaylı bir şekilde birincil ve ikincil nitelikleri ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>22</sup> Ancak Berkeley'deki temel fark, zihinlerimizin Tanrı tarafından daha önce bizlere verilmiş bilginin bir gereği olarak zaten duyu idealarını bilkuvve bilmektedir. Bu nedendir ki onunla karşılaştıklarında ona ne ad vereceklerini ya da onunla ne yapacaklarını önsel/bilkuvve olarak bilmekteydiler. Sadece bu bilgiyi ya da hikmeti keşfetmeleri gerekmekteydi. Ancak duyu idealarıyla olan karşılaşma deneyimin artmasını ve belli bir süre kullanılabilir bilgiler haline dönüşmesini sağlamıştır. Düşünür, duyu ile algılanan şeylerin iradeye bağlı olmadığını hatta onların algılanmasını sağlayan bizden daha üstün bir iradenin ya da ruhun varlığını gerektirdiğini söyler.<sup>23</sup>

Tüm varlığı insan bilincine indirgeyen bu ontoloji anlayışı zihinden bağımsız harici nesnelere inkârına ve dolayısıyla Aristo'dan (ö. M.Ö. 322) beri benimsenmiş varlık felsefesinin ve madde anlayışının temelindeki epistemolojinin terkiye yol açıyordu. Zira Locke'un ikincil nitelikler olarak isimlendirdiği maddenin renk, biçim ve hareketine dair özelliklerin zihinden bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Bu şeylerin var olması sadece benim algılamamdan ibaret bir durumdur. Aslında ilk ifade edildiğinde kabul edilmesi zor olan bu yaklaşım, Hylas ile Philonous arasındaki tartışmada, Philonous'un uzun uğraşlar sonunda zımnen de olsa Hylas'ın ikrarıyla ortaya çıkan düşüncedir. Daha sonraları Hume'la daha ileri bir kullanıma kavuşacak olan şüphecilik sayesinde,<sup>24</sup> her ne kadar bu

22 Bkz, J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* çev. Vehbi Hacıcadıroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1996, s.105-109

23 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 29, s.52

24 Hume'un Kant'da ilham veren en önemli tavırlarından birisi olan şüphecilik kavramı onun mensubu olduğu ampirist gelenekte diğerlerinden ayrışmasına ve öne çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bkz, Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford University Press, 7.baskı, Oxford-1991, s.313.



kavrama eleştirisi getirmiş olsa da Berkeley, aslında madde olarak adlandırılan şeyin duyu izlenimleri sonucunda tecrübenin de katkısıyla ortaya çıkan ortak bilgi birikimi olduğunu ifade etmektedir. Ancak madde olarak nitelendirilen şeylerle tek tek ilgilendiğimizde hiç ummadığımız bir takım yanılgi ve kabullerle karşılaşabiliriz. Mesela bir kitap okuduğumuzda ortaya çıkan durumu tahlil etmeye çalışalım. Aslında kitabı okurken doğrudan karşılaştığımız şeyler belli şekilleri olan harflerden başka bir şey değildir. Ancak bu harfler aracılığıyla belli kavramlar doğar. Harfleri algılamak duyusal bir durum olmakla beraber zihnimde oluşan kavramların doğru olup olmadığına ya da gerçek şeylerle örtüşüp örtüşmediğine nasıl karar vereceğiz.<sup>25</sup> Hylas'ın deyiimiyle 'duyulur şeyler duyu ile algılanan şeylerdir'. Ancak onlardan çıkarsama yapmak, neden ve vesileler bulmak zihnimizin işidir.<sup>26</sup> Var olmak algılanmış olmaktır ya başka bir deyişle zihinlerin onu algılamasıdır sözüne binaen şu soru ortaya çıkmaktadır: Duyulur şeylerin gerçekliği sadece algılanmış olmaktan mı ibarettir? Hylas ve Philonous arasındaki tartışmada buna dair önemli bir eleştirisi ortaya çıkmıştır. Var olmakla algılanmış olmanın farklı olduğu, şeylerin algılanmadan bağımsız olarak mutlak bir gerçekliğe sahip olduğu ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

Bu durum daha sonraları Philonous tarafından eleştirilmiştir. Aslında bu düşünce herkesin hemfikir olduğu bir durumdur. Ancak cevaben yaptığı savunmada, Hylas'da olduğu gibi muhatabını septisizme kadar götürecektir argümanlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Ona göre maddi cevherde algılanan şeyin, yani ideanın kendisinde bizatihi olmadığını, ancak onu algılayanda meydana geldiğini söyler. Mesela elini ateşe uzatanın hissettiği acı ve sıcaklık durumu ideanın kendisinde değil de onu algılayanın algısında meydana gelmektedir. Bu durumu bilgi haline getiren ve ona isim veren şey de zihinden başkası değildir.<sup>28</sup> Bu noktada diğer önemli bir soruyu sormak gerekmektedir: Bütün bu şeylerin algılayan zihnin dışında fiziki alemde gözlemediğimiz varoluşu nasıl açıklayabiliriz? Yani "ateşte aslında sıcaklık yoktur da, onu algılayan sadece benim zihnimdir" diyebilir miyiz? Aynı şekilde bir yemekteki lezzete dair yargılarımız sadece bireysel

25 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.11

26 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.12

27 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.13

28 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.14-16

ifadeler midir?<sup>29</sup> Burada bizleri meraklandıran büyük bir soru işareti belir-mektedir. Yani algılama sonucu varlıkta tezahür edip algılanmaksızın yok olan bir bilgi ile mi karşı karşıyayız? Düşünüre göre, kişinin bir nesneyi gözleri açık olduğunda görmesi onun var olduğunu, gözlerini kapattığında görmemesi ise yok olduğunu gösterir. Peki diğer insanların aynı cismi gö-rüp ortaya koydukları yargıları nasıl yorumlamamam gerekmektedir? Yani maddi cevherler oluş ve bozuluşun hızlı bir şekilde meydana geldiği, göz açıp kapayınca kadar yenilenen şeyler midir? Bu ve buna benzer insanın zihnini zorlayan karmaşık ve basit pek çok soru sorulabilir. Bu nedenledir ki düşünürün fikirleri gerek kendi zamanında gerekse kendinden sonraki zamanlarda pek çok kez eleştiriye uğramıştır. Zamanın dil bilimcisi Dr. Samuel Johanson, onun bu söylemlerine oldukça müstehzi bir şekilde karşı argüman geliştirmiştir. Fiziki dünyanın gerçekliğini reddettiğini düşündü-ğü Berkeley’i kast ederek, önüne çıkan bir taşla tekme atıp, “işte bu taş nasıl tekmeliyorsam onu da bu şekilde reddediyorum” demiştir.<sup>30</sup> Oldukça popülist ve pratik bir reddiye olan bu tavır aslında düşünürle ilk defa karşı-laşan her okuyucunun da içine düşeceği bir durumdur. Ancak bu bölümün sonunda da göreceğimiz gibi, aslında mesele bu popülist söylemin ortaya koyduğu kadar basit değildir.

Aslında problem, bilgi anlayışına dair girişte ifade ettiğimiz gibi, iki tür objenin olduğunu bilmemekle alakalı bir eksiklikten kaynaklanmakta-dır. O şöyle der:

İki çeşit obje vardır; bir çeşidi doğrudan doğruya algılanır ki, bunlara fikir adı verilir; ötekiler ise fikirler aracılığıyla algılanan gerçek şeyler ya da dış objeler olup, fikirler bunların imajları ve tasavvurlarıdır. Şimdi, açıkça söylüyorum işte, fikirler zihin dışında var olamazlar, ama öbür çeşit objeler olabilir.<sup>31</sup>

Yani düşünüre göre kişinin algıladığı aslında kendi fikirlerinden başkası değildir ve bunlar zihin dışında da var olamazlar. Ancak burada unutulmuş önemli nokta ise benim algıladığım fikir ya da şeylerin ana tip-leri ya da benzerleri benim zihnimden bağımsız bir şekilde var olmasıdır. O halde onları meydana getiren ben miyim değil miyim? Diye bir soru

29 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma* s. 19

30 Bkz, K. P. Winkler, “Introduction”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, s. 1

31 G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s. 53

ortaya çıkmaktadır. Yani gözlerimi ve kulaklarımı açtığımda hangi özel fikri benimseyeceğimi seçecek kadar bir güce sahip miyim değil miyim?<sup>32</sup> Düşünürün ortaya koyduğu fikir dünyasında muğlak kalan pek çok sorudan bazılarıdır bunlar. Burada ortaya çıkan diğer önemli bir husus da duyu ile algılanan şeylerin yalnızca zihinde bulunmasıdır. Yani duyu ile algılanıp da doğrudan doğruya algılanmayan bir şeyin olmama halidir. Aslında duyulur olup da zihin dışında var olan bir şey yoktur. Yani bizim madde olarak adlandırdığımız şey düşünür için duyulur değil akledilir bir şeydir.<sup>33</sup>

Duyulur şeylerin bizlerin onları algılamasıyla varlığa geldiği, algılanmaksızın yok olduğunu söyleyen Berkeley'e karşı ortaya konan itirazlarda dikkatlerden kaçan şu husus onun yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bizim algılamadığımız ve yok olduğunu söylediğimiz bir şeyin fiziki alemdeki gerçekliğini nasıl anlamlandırmalıyız? Düşünürün bu duruma dair cevabı gayet açık ve nettir; algıladığım sürece var olan bir şey, ben algılamadığım zaman başka zihinler ya da ruhlar tarafından algılanmaya devam ediyor olabilir. Eğer genel bir epistemolojiden, hele ki genel geçer bir tabiat yasasından bahsediyorsak eğer, mutlaka her zihnin buna katkıda bulunacağını da kabul etmek durumdayız. Bu durumda itiraz konusu olan cisimlerin her an yok edilip yeniden yaratılması gibi bir durum söz konusu da değildir. Gözlerimi kapadığımda yok olan eşya, açmamla yeniden varlık alanına gelecektir.<sup>34</sup> Bu izah Dr. Johanson'ın itirazına da bir cevap niteliği taşımaktadır. Bilgi surecini zihne bağlayan bu epistemolojide, her bireyin zihni kendine has bir özellik taşımaktadır. Aynı masayı gördüklerini söyleyen iki kişinin bunu doğrulayacak şeyleri sadece ortaya koydukları ifadelerdir. Bu açıdan bireysel bir özellik taşıyan var olmak-algılanmak formülü, kişinin duyu algısının kesilmesiyle bitmektedir. Ama onu algılayan başka zihinlerce varlığını kısmen farklı duyumlamayla devam ettirmektedir. Berkeley açısından oldukça insicamlı bir şekilde ortaya konmuş olan bu yaklaşım, aslında tartışılması gereken epistemolojik problem ve soruları da barındırmaktadır. Mesela

32 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.70

33 Bkz, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.71-72

34 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 45, s.61; ayrıca bkz, Robert J. Fogelin, *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge, New York, 2005 s.47. Bu eser bundan sonra "Principles" kısaltmasıyla kullanılacaktır.

farklı bireyler bir şeyi aynı algılayamıyorsa, herkesin kendine özel ve zihninin etkin olduğu bir tasavvuru varsa, bu durumda ortak kullanabileceğimiz bir bilginin imkanından söz etmek mümkün olmadığı gibi, bilgi diye kullandığımız şeyin doğruluğundan da emin olamayız. Zira düşünürün de ifade ettiği gibi bir şeyin varoluşuna ya da kesinliğine dair ortaya konan sadece duyu algılarımızdır.

Düşünür *İlkeler* adlı eserine daha önce işaret ettiğimiz soru ve eleştirileri bir anlamda öngörerek, muhtemel cevaplarını da vermeye çalışmıştır. Bu eleştirilerden birincisi kuşkusuz fiziki gerçekliğin/özlerin yadsınıp yadsınmadığıdır? Fiziki özlerin varlığını yadsıdığına dair eleştiriye öngören düşünür, maddeye yüklenilen uzam, katılık, ağırlık gibi niteliklerin ancak onu algılayan zihne özel olduğunu söyleyerek itiraz eder. Yoksa fiziki dünyada varlığını algıladığımız şeyler hakkında herhangi bir reddiye ortaya koymamıştır. O da tıpkı diğer insanlar gibi, her gün gördüğümüz güneş, yıldızlar bitkiler, madenlerin gerçek varlık olduğunu düşünür.<sup>35</sup> Aslında bu tür şeylerin yoksunluğuna dair imgelemin muhtemel yansımaları olabilir. Ama yine de ortaya konan eleştiriler ne kadar sert olursa olsun, onun deyimiyle aslında doğadaki hiçbir şeyden feragat etmiyoruz. Onlar her zamanki gibi oradalar ve varlar.<sup>36</sup> Bu durumu düşünür açık yüreklilikle şu şekilde ifade etmiştir:

Duyuyla ya da düşünerek kavrayabileceğimiz hiçbir şeyin varoluşuna karşı bir tartışma yapmıyorum. Gözlerimle gördüğüm, ellerimle dokunduğum şeylerin var olduklarından, gerçekten var olduklarından en küçük kuşku bile yok. Var olduğunu yadsıdığımız tek şey özdek/madde ya da cisimsel töz/cevher dedikleri şeydir. Bunu yaparken diğer insanlara hiçbir zararımız dokunmuyor, özdeğin ya da cisimsel tözün eksikliğini duyacaklarını da sanmıyorum.<sup>37</sup>

Düşünürün fikirlerine dair buraya kadar söylediklerimizi şu şekilde özetlemek yerinde olacaktır. Berkeley'e göre kabul edilmesi gerekli olan ilk ve tek şey, zihinlerinde karşılıklarını bulan idealarımızdır. Zihin dışında olanlar ise bireylerin beyanlarıyla ortaya çıkan ortak algılardır. Bir şeyi algılamak, zaten sahip olunan bir şeyle yeniden karşılaşmak anlamına

35 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 36, s. 56.

36 Bkz, G G.Berkeley, *İlkeler*, 34, s. 54-55

37 G.Berkeley, *İlkeler*, 35, s. 55

gelmektedir. Mesela bir ağaçla karşılaştığımda zihnimde olan ve başkaca bir zihinde mevcut olmayan bir ağaç figürüdür.<sup>38</sup> Bunun da kaynağı evrensel bir ruhtur. Ona göre aslında ruh/tin olmaksızın ne düşüncelerimizin ne de tutkularımızın ne de hayal gücünün biçimlendirdiği idealarımızın var olamayacağı herkesçe kabul edilecektir. Duyuyla ilgili çeşitli duyuların onları algılayan biri olmadıkça var olmayacaktır.<sup>39</sup> Algılamak demek bir anlamda düşünce yeteneğine sahip olmak demektir. Bu açıdan bakarsak bir madde ya da ideanın düşünmeyen bir dayanağı da olmayacaktır. Yani bir ideaya sahip olmak, düşünen bir töze/cevhere bağlı olmak demektir aslında.<sup>40</sup> Düşünür bu durumu edebi bir ifadeyle şu şekilde açıklamaktadır:

Bazı gerçeklikler zihne o denli yakın ve açıktır ki, onları görmek için bakmak yeterlidir. Bütün bu gökyüzü korosunun, bütün bu yeryüzü varlıklarının, kısacası dünyanın devasa çatısını oluşturan bütün cisimlerin bir zihin olmaksızın kalıcı olmadıkları, bunların varlığının algılanmak ya da bilinmek olduğu ve onları algılamadığımda, zihnimde ya da herhangi başka bir yaratılmış tinin zihnimde var olmadıkları, hiç var olamayacakları ya da ancak sonsuz bir tinin zihnimde kalıcı olabilecekleri bana göre işte böyle yakın ve açık bir gerçekliktir.<sup>41</sup>

Yani düşünür aslında fiziki dünyada her gün algıladığımız, hakkında bilgi ve yargı sahibi olduğumuz, bizim dışımızdaki insanların da ifadeleriyle var olduğunu düşündüğümüz şeylerin varlığını inkar etmemiştir. Onun şüpheyle yaklaştığı ve inkar bağlamına yaklaşan şey, duyu ideaları bağlamında karşımıza çıkan adına da madde dediğimiz şeydi. Onun inanmadığı bizatihi bağımsız olduğuna inanılan maddesel tözün ortaya çıkardığı epistemolojydi. Burada kasıt tamamen duyu idealarıyla ilgili bir durumdur. Şayet bunlar duyu idealarından başka ise zaten onun için hiç var olmamıştır; hatta bilinmesi de mümkün değildir.<sup>42</sup> İmmateryalist düşüncenin özeti aslında, duyuların objelerin idea olarak adlandırılması ve bunlara dair zihinsel ön bilgilerinin zaten mevcut olmasıdır. Bundan dolayıdır ki algılanan objeler ya da duyu ideaları ancak algılanmaya bağlı olarak var olmaktadır.

38 Bkz, R.J.Fogelin, *Principles*, s. 49

39 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 3, s. 36

40 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 7, s. 39

41 G.Berkeley, *İlkeler*, 6, s. 38-39

42 Bkz, H.M.Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s. 74

Berkeley'in düşünce sisteminin kalbi olarak nitelendirebileceğimiz immateryalist düşüncenin gerekçeleri arasında, zamana hâkim olan maddeci algının ortaya çıkardığı kültürel, entelektüel ve metafizik yaklaşımlar vardır. Her şeyin merkezine maddenin sorgusuz bir şekilde oturtulmasına karşı çıkan düşünür, ona dair şüphelerini ortaya koyarken kadim metafizik algıları da kaybettikleri mevzilere yeniden yerleştirmek istemiştir. Ortaya koyduğu ve immateryalizm olarak isimlendirilen bu düşünce ilk dillendirildiğinde bazı insanlar onu ya anlamamış ya da tahfif etmişlerdir. Dr. Johanson'ın yaklaşımı bu duruma gösterilebilecek en güzel örneklerdendir. Anlatılana göre bir keresinde böyle düşünenlerin Berkeley'in yüzüne kapıyı kapatıp, eğer dediği/iddia ettiği gibi maddi bir dünya yok ise, kapının varlığını önemsemeyerek, onun girebileceğini söyleyerek alay etmişlerdir. Ancak Berkeley düşüncelerinde o denli ciddiydi ki, tüm algılamamızın kaynağının zihin olduğunu her fırsatta ortaya koymuştu. Ona göre aslında tüm olup biten bize Tanrı'dan gönderilmiş bir tür mesajdı. Bu âlem Tanrı tarafından dizayn edilmiş bir sistem, sanki O'nun tarafından çizilip insanlara sunulmuş bir resimdi.<sup>43</sup> Her ne kadar ortaya konan fikriyat pek çok eleştiri ve istihzaya maruz kaldıysa da, bu iddialı argümanlar ilmi çevrelerde hararetli tartışmalara konu oldu. Zira ona dair zamanında ortaya konan çoğu eleştirinin felsefi olmaktan çok popülist unsurlar taşıdığını görmekteyiz. Müteakip bölümde göreceğimiz gibi merkezinde Tanrı'nın olduğu bir dünyayı düşleyen düşünür, bir anlamda Tanrı'ya yer açmak için maddeyi yadsımaya çalışmaktadır. Bundan dolayıdır ki, ona göre Tanrı duyu idealarını doğrudan zihnimize koymuştur. Burada algılarımız ve hislerimiz aslında zaten sahip olduğumuz bilgiyle yüzleşmek için birer aracı konumundadır.<sup>44</sup> Tüm idealarımız doğrudan ve sistematik bir şekilde Tanrı'dan gelmektedir. Yani ben ne yapmak istersem, Tanrı o ideayı o an zihnime göndermektedir.<sup>45</sup>

Oldukça cesur ve anlaşılması zor olarak nitelendirilen immateryalist düşüncenin ortaya çıkardığı retoriğin zihinsel bir sürecin ürünü olması

43 Bkz, Richard Franck, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London,-2004, s.190-191. Bu eser bundan sonra "Modern Philosophy" kısaltmasıyla kullanılacaktır.

44 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*. s.194-195

45 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.196

nedeniyle, ortaya konan iddiaları da test imkanı yoktur. Aslında düşünüre getirilen eleştirilerin en önemlilerinden birisi de bu noktadadır. Bireysel bir doğru üzerine temellenen bu immateryalizmin bağımsız bir sağlamasını yapmak oldukça zor gözükmemektedir. Ancak onun bu çabasının amacını bilmenin, düşünürü anlama yolunda bizlere önemli avantajlar sağlayacağı kesindir. Onun immateryalizmle ortaya koymaya çalıştığı, aslında madde olarak tanımladığımız şeyin gerçekte var olmadığını gösterme çabasıdır. Fiziksel olarak algıladığımız ve belki de düşünce tarihinin ilk dönemlerinden beri madde olarak tanımladığımız bu şey, zihinlerdeki idealardan veya duyu idealarımızın zihin tarafından anlamlandırılmasından başka bir şey değildir. Bu durumda sahip olduğumuz bilgimiz, duyu izlenimlerimizden/idealarımızdan müteşekkil bir bilgi havuzundan elde ettiğimiz şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yoksa zihinden hariç bir algı nesnesi başka bir yerde mevcut değildir.<sup>46</sup>

### **Yeni bir idealizme Doğru**

Düşünce tarihinin ilk sistem filozofları olan Platon (ö. M.Ö. 347) ve Aristo'dan (ö. M.Ö. 322) günümüze değin, realizm ve idealizm zımnı bir mücadele içinde olmuşlardır. Sanki her şey tekerrür edermişçesine, zamanların geçmesi, imkânların artması bu mücadeleyi sonlandırmamış aksine yeni argümanlarla devam etmesini sağlamıştır. Tarih boyunca her ne kadar filozoflar kendilerini idealist ya da realist olarak isimlendirmeseler de, onlar hakkında araştırma yapan bizlerin, onları daha iyi anlamak/anlamlandırmak için tarih sahnesinde böyle bir sınıflandırma yaptığı aşikârdır. Berkeley'in yaşadığı dönemi dikkate aldığımızda, hem tarihsel hem de felsefi açıdan büyük kırılmaların ve dönüşümlerin olduğu bir zaman diliminde yaşayıp, entelektüel açıdan oldukça zorlu bir ortamda fikirlerini ortaya koyduğunu görmekteyiz. Onu meşhur eden ve bir önceki bölüme de kısmen ele almaya çalıştığımız, immateryalist düşüncenin ortaya çıkardığı entelektüel etki ve eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda onun bir idealist mi, yoksa basit bir immateryalist mi olduğu hususunda şüpheler ortaya çıkmaktadır. O, İmmateryalizm gibi bir fikri, maddenin egemen olduğu ve mensubu bulunduğu ampirist gelenek içinde ortaya koyacak kadar cesur ve kararlı birisidir. İşte tam bu nedenden dolayı onu farklı bir idealist

46 R.Franck, *Modern Philosophy*, s.109

ve düşüncelerini de yeni bir idealizmin başlangıcı olarak görmek, yani düşünürümüzü idealist bir immateryalist olarak isimlendirmek/tanımlamak aslında daha doğru olacaktır. Bununla birlikte düşünürü en büyük idealist ya da İngiliz Felsefesi'ndeki mistik idealizmin bir avukatı ya da savunucusu olarak gören yaklaşımlar da oldukça meşhurdur.<sup>47</sup>

Berkeley'e göre bilginin nesnesi fikirlerimizdir. Selefi olduğu Locke'un aksine birincil niteliklerin hem zihinde hem de fiziki dünyada var olacağını reddederek, tek gerçekliğin fikirlerimiz olduğunu bunun da menşinin zihnimiz olduğunu ifade etmiştir. Var olduğuna inandığımız her şey zihinsel bir süreçten ve bizim algılamamız sonucunda ortaya çıkan bir bilgi birikiminden başka bir şey değildir. Bu açıdan varlık ya da var olma aslında "esse est percipi" olarak ifade edilen algılamanın ta kendisidir.<sup>48</sup> Bu açıdan var dediğimiz her şey algılayanın algılamasıyla meydana gelmektedir. Algılayanın olmadığı bir evren de dolayısıyla yok hükmündedir.<sup>49</sup>

Düşünürü pür bir idealist olarak isimlendirmek mümkün olmamakla beraber, ortaya koyduğu fikirleri ve özellikle de yaşadığı hayat tarzını ele aldığımızda kayda değer idealist bir tavır içinde olduğunu da kabul etmek gerekiyor. Felsefi faaliyetlerini, dînî ve ahlakî kaygıları için bir destek unsuru olarak kullanmış, çağın hakim algısı olan maddeciliğin ortaya çıkardığı ve çıkaracağı muhtemel sonuçlara binaen immateryalizm gibi herkesçe anlaşılması ve kabul edilmesi zor bir düşünceyi ortaya koymuştur. Onun idealizminin en önemli epistemik temeli, algıladığımız nesnelerin ilk hallerinin zihnimizde bilkuvve mevcudiyetini ortaya koymasındır. Diğer bir unsur da onun teistik tavrıyla ilgili olarak da karşımıza çıkan, tüm bu algılarımızın sezgiyle ilişkilendirilmesidir. Zira sezgi kanıtlanabilir bir bilgi olmaktan öte, doğrudan ve anında bilinebileceği kabul edilen bir bilgi edinme aracıdır.<sup>50</sup> Bu açıdan tüm maddesel varlığı yadsımış, sezgi ve ruha yüklemlediği anlamla açıktan çağının hakim algısına ters düşmüş özgüve-

47 Bkz, Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, s.599, G.C. Caffentzis, "Locke, Berkeley and Hume as Philosophers of Money", *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed: Silvia Parigi, Springer, 2010, s.58

48 Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s.390

49 R.Franck, *Modern Philosophy*, s. 21

50 Bkz, R.J.Fogelin, *Principles*, s. 22



ni yüksek bir idealisttir. Zira düşünce sisteminin temelinde ve ideallerinin yegâne amacı inandığı Tanrı'nın kemaline dair oluşabilecek zihinsel bir nâkısayı meydana gelmeden önlemektir. Yanlışa düştüğüne inandığı pek çok çağdaşının onu başarısızlıkla nitelendirmesine rağmen, o her zaman inandığı bu düşünce ve hayat tarzı için mücadele etmiş bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en önemli göstergesi de kuşkusuz onun çarpıcı hayat hikâyesidir.<sup>51</sup>

Ona göre bazı gerçeklikler aslında bize o denli yakın ve açıktır ki, algılamak için bakmak yeterlidir. Duyu idealarımızı zihin olmaksızın var olamasalar da, onlara benzeyen şeyler, zihin olmaksızın düşünemeyen bir cevherde olabilirler. Bunlar gerçek ideaların kopyalarıdır. Etrafımıza dikkatlice baktığımızda ruhsal/tinsel özlerin, zihinlerin ya da insan ruhlarının olduğunu ve bunların istediklerinde iradeleriyle kendilerine idealar yarattığını görebiliriz. Ancak bu idealar duyu idealarına göre daha zayıf ve geçicidir. Zira duyu ideaları doğa yasalarına göre işleyen bir sistemde bizler tarafından algılandığından dolayı daha güçlü iken zihnimizdeki etkileri daha canlıdır. Bu yüzdendir ki, kaynağı zihin olan epistemik bir ortamda hiçbir zaman ontik bir çelişkiye düşmeyiz.

### **Soyut Kavramların Reddi**

Sadece algılanan ve algılanmış olan şeylerin varlığının kabul edildiği Berkeleyci varlık tasavvurunda önemli bir eleştiri noktası da soyut kavramlara dairdir. Soyutlama insanoğlunun gayri ihtiyari bir şekilde günlük hayatta ve dolayısıyla düşünsel alanda da kullandığı epistemik araçlardan biridir. Aslında idealist olarak adlandırmaya çalıştığımız bir düşünürün soyutlamaya ve onun devamı niteliğindeki soyut düşüncelere/idealara bu denli karşı olması da ayrı bir tartışma konusudur. Zira geliştirmeye çalıştığı karşı argümanların, savunmaya çalıştığı düşünceler içinde kullanılabilirliğinin farkında olması gerekirdi.

Ona göre soyut ideaları/düşünceleri içeren soyut varlıklar diye bir şey yoktur. Zira onun açısından soyut düşüncelere dair ortaya konacak bir

51 Bkz, H.B. Acton, "George Berkeley", *Maxmillian Encyclopedia of Philosophy*, 2. Edition, c. I, 2006, s.573; <http://tigger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/BerkLife.htm>, 30.01.2014; *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmsen, Hawthorn Books Inc, New York-1990, s. 64.

doktrin sonsuz bir karmaşanın da kaynağı olacaktır. Bu yaklaşımı onun im-materyalizmi yanında ayrıca nominalist bir düşünür olarak da nitelendiril-mesine neden olmuştur.<sup>52</sup> Düşünür oldukça tartışmalı olarak nitelendirilen bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

Ayrı ayrı var olamayacak nitelikleri birbirlerinden soyutlayabilece-ğimi, onları birbirlerinden ayrı kavrayabileceğimi ya da daha önce sözü edilen yolla tikellerden genel kavramlar oluşturabileceğini –ki soyutlama bu ikisi demektir- kabul etmiyorum. Çoğu insanın benim durumumda olduğunu söyleyeceğini düşünüyorum, bunun için ye-terli nedenim var. Büyük çoğunluğu oluşturan sıradan ve okumamış insanlar hiç mi hiç yanaşmazlar. Soyut kavramların zahmetsizce, sıkıntıya girmeksizin ulaşılabilecek şeyler olmadıkları söylenir; o halde, eğer böyle şeyler varsa, haklı olarak bunların yalnızca bilgili insanlara özgü şeyler oldukları sonucuna varabiliriz.<sup>53</sup>

Düşünür açısından alelade insanların pek de ilgi alanında bulun-mayan soyut kavramların reddinin onun açısından önemli bir yeri vardır. Ancak bu noktada Berkeley ileride oluşması muhtemel zihin karmaşasına karşı, genel ideaların varlıklarını mutlak anlamda yadsımadığını, yalnızca soyut genel idealar düşüncesine karşı çıktığına dikkat çekmiştir.<sup>54</sup>

Soyut idealar düşünce tarihi boyunca, genellikle bilginin genişleme-si ve yeni düşün alanları açmak için kullanılmıştır. Ancak Berkeley bilgi-nin artırımı ve hatta genel kavram ve kanıtlamalara ulaşmak için bu tür bir soyutlama yolunun kullanılmasına gerek olmadığını düşünmektedir. Zira insanoğlunun tarih boyunca kaydettiği ilerlemenin, büyük emekler ve sı-kıntılar sonucunda meydana geldiği herkesçe malumdur. Ancak soyutlama ve soyut kavramlarla ortaya konulan bilgisel alan bu çabaya bir saygısız-lık, hatta insanların henüz çözemedikleri paradokslara karşı da zaafının bir ifadedir. Zira bu tavır en nihayetinde insanları, yapılan araştırmaların fay-dasızlığına inanmasına ve ümitsizliğe kapılmasına da neden olacaktır.<sup>55</sup> Bu

52 Bkz, R.J.Fogelin, *Principles*, s.12; düşünürün zaman zaman solipist zaman zaman da nominalist olarak nitelendirilmesinin temelinde aslında Locke ve soyut ideaların imkansızlığı düşüncesi vardır. Bkz, Robert Muehlmann, *Berkeley's Metaphysics: Structural, Interpretive and Critical Essays*, Penn State Press, Pennsylvania-2010, s.11

53 G. Berkeley, *İlkeler*, Giriş 10, s.19

54 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, Giriş 12, s.22

55 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, Giriş 17, s.28

nedenle düşünür böyle bir yaklaşımın ortaya çıkaracağı zararlara karşın, reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Zira güvenilir bilginin sağlanması ve ona zarar veren her unsurun bertaraf edilmesi gerekmektedir. Soyut düşünceler de bunlardan birisidir. Zira soyut düşünceler zihni bulandıran kafamızı karıştıran ve doğru düşünmemize engel olan gizemli ağlar gibidir. Bu gizemli ağlardan kurtulmaksızın doğru düşünceye ulaşmak oldukça zor olacaktır.<sup>56</sup>

Düşünüre göre düşünemeyen ya da algılanmadan var olduğuna inandığımız, adına da çoğunlukla madde dediğimiz şeyin varlığına dair inancımızın temelinde de aslında soyut idealara olan inanç vardır. Zira algılanmaksızın var olduğuna inanmak zaten başlı başına ustaca bir soyutlamadır.<sup>57</sup> Zihin olmaksızın, madde tanımlamada kullandığımız uzam, şekil ve devinim hakkındaki inanış, aslında bizlere bir şey ifade etmemektedir.<sup>58</sup> Bu soyut idealar öğretisinin ortaya çıkardığı bir yanılsamadır.

Düşününürün, bir şeyi ifade etmek için kullandığımız genel terim ve ifadelerin önemini kabul etmekle birlikte soyutlama sonucunda oluşan açıklama ya da terimleri kabul etmediğini görmekteyiz. Soyutlamanın en çok kullanıldığı saha da kuşkusuz kendisinin de ilgi alanlarından olan matematik ve geometriyle ilgili ifadelerdir. Özellikle geometrik şekillere dair zihinsel kurgu burada önemli bir tartışma konusu olarak karşımızdadır. Mesela tümel bir üçgen ideasından hareketle ortaya konan soyut ideanın her türlü üçgen için geçerli olup olmadığını söyleyebilir miyiz? Böyle bir doğrulama yapmak ve tümel bir gerçekliği ifade etmek için tüm üçgenleri ele almamız gereklidir. Ya da tüm üçgenlerin bu doğrulamaya katkıda bulunduğu bir ifade kullanmalıyız ki, aslında her ikisi de mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, soyut düşünceler aslında içinden çıkılmaz labirentler gibidirler.<sup>59</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz tüm bu hususları da ele alarak ifade edebiliriz ki, Berkeley'ye göre soyut idealar hakkında geleneksel yaklaşım-

56 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, Giriş 22, s. 32

57 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler* 4, s. 37

58 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, 11, s. 42

59 Bkz, G. Berkeley, *İlkeler*, s. 26-27; Düşününürün soyut kavramlara olan eleştirisinin temelinde Locke eleştirisi yatmaktadır. Bu açıdan o da Locke'un çokça kullandığı üçgen örneğiyle bunu anlatmaya çalışmıştır. Bkz; Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley and Hume, Central Themes*, s. 37

ların esası yoktur. Soyut idealara dair yorumlar hem verimsizdir; hem de hatalarımızın kaynağı durumundadır. Zira bizler içinden çıkamadığımız çoğu hususta ve özellikle de varoluşa dair sorunsallarda, soyutlamanın gücüne yüklediğimiz anlama bir çözüme ulaşacağımız kanısını taşımaktayız. Hâlbuki bir şeyin varlığıyla ilgili idea ne bir algılayıcı, ne de algılanandır.<sup>60</sup>

### **Metafizik Düşüncenin Yeniden İnşaası**

Berkeley'in düşünce dünyasına hakim olan amaç, inandığı metafizik unsurların öneminin yeniden inşa edilmesidir. Bu inşa faaliyetinin merkezinde ise Tanrı inancı yatmaktadır. İnanca bağlı bir toplum ve ahlak anlayışı ve buna göre kurgulanmış bir tavır, düşündürün felsefesinin önemli dinamikleri arasındadır. Aslında onun idealizminin de bir tür "metafizik idealizm" olarak adlandırıldığını unutmamak gerekiyor.

### **Tanrı Anlayışı**

Bilgi anlayışı ve immateryalist düşünce kısmında zaman zaman bahsettiğimiz gibi, her şeyin zihinsel bir kaynağa indirildiği Berkeleyci düşüncenin nihayetinde ulaştığı şey Tanrısal mesajın keşfidir. Bu keşif aslında etrafımızda olup biteni anlamlandırırken, kendimizi ve Tanrı'yı yeniden keşfetmek demektir. Ona göre bu gördüğümüz âlem, Tanrı tarafından yaratılmış/üretmiş ve bizlere sunulmuş büyük, muhteşem bir resim gibidir. Bu âlemde gördüğümüz nizam ve güzellikler de aslında onun varlığı için bir delil mesabesinde.<sup>61</sup>

Berkeley'in düşüncesinde Tanrı'nın anlamı, önemi kanıtlanması demek onun tüm felsefesini ve idealizmini anlamakla hemen hemen eşdeğerdir. Ortaya koyduğu fikirlerin, yaptığı bilimsel çalışmaların, dinsel bir amaç uğruna iyi kurgulanmış çalışmalar olduğu aşikârdır. O geleneksel din âlimleri gibi Tanrı'yı detaylı bir kanıtlama girişiminde bulunmamıştır. Düşündür İlkeler ve Üç Konuşma adlı eserlerinde, gerekliliğe dayalı bir Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır. O, temelinde gaye ve nizamın hâkim olduğu bir Tanrı kanıtlanmasının gerekçelerinin hakim olduğu, sezgisel bir Tanrı inancı ortaya koymaktadır. Ancak şu var ki, bu eserlerde hiçbir zaman bir teoloji kitabı gibi gerekli argümanlar bir araya getirilme-

60 Bkz, R.J.Fogelin, *Principles*, s. 82

61 Bkz, R.Frank, *Modern Philosophy*, s. 190-191

miş, sadece sonuçlar üzerinden ortaya konmaya çalışılan bir Tanrı anlayışı inşa edilmeye çalışılmıştır.

İhtiyaçtan ortaya çıkmış, doğal bir zorunluluk olarak kabul ettiğimiz bir Tanrı'yı algılamayı başarmak, aslında insanoğluna pek çok imkânlar sağlamıştır. Berkeley'e göre O'nu tanımak, bir anlamda kendimizi tanımak anlamına gelmektedir. Zira böyle bir tanımın ona göre çok yüce bir amacı vardır. Bu ise sahip olduğu inancı korumak ve yüceltmektir; bu ise Tanrı'ya olan inancızı ve ona dair algımızı yeniden revize etmekle mümkündür. Maddecilerin savunduğunun aksine, maddi dünya ile ilgili algımız alışkanlıktan kaynaklanan basit bir yanlışlığa dayanmaktadır. Bu yanlışlığın kaynağı ise hislerimizin ilahî dilini yanlış yorumlamaktır.<sup>62</sup>

Düşününürün, selefi olan Locke'a getirdiği eleştirilerden birisi de inanç hakkındadır. Berkeley, onun ünlü saat metaforuna bağlı mekanik alem tasavvuruna itiraz etmektedir. Zira böyle bir algının imlediği Tanrı ve yaratma gücü eksik bir gücün ifadesi olacaktır. Berkeley'in Locke'a olan eleştirisi yaptığı hatadan ziyade, sebep olduğu sonuçlar ve ortaya çıkardığı ve çıkaracağı olumsuz sonuçlara yöneliktir. Bu nedenle onun maddî/fiziki alemle ilgili olan immateryalist düşüncesini temellendiremeye çalışmasındaki en büyük amaç, ezeli ve ebedi, kâdir-i mutlak bir Tanrı'yı imlemesidir.<sup>63</sup> Onun inandığı Tanrı yukarıda sayılan niteliklerinin yanında mutlak iyi olan, yaratılmışların bağlı olduğu doğal bağlardan azade ve kötülüğün nedeni olmayan bir Tanrı'dır.<sup>64</sup>

Tanrı'nın varlığına dair düşünürün ortaya koyduğu iki önemli argüman vardır. Bunlardan birincisi düşüncesinin temeli olan sezgi kavramıdır. Diğerisi ise bu alemde gözlemlediğimiz düzen ve sistemin bizlere sunduğu, akıllı bir tasarımın ya da gaye ve nizamın hakimi olan yaratıcıya olan inançtır. Ona göre Tanrı'ya olan inancımız sezgisel olarak zaten bizde vardır. Buna dair bilgi de aslında rasyonel bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira şeylere dair idealarımızın mutlaka bir nedeni olmalıdır. Bu neden dünyadaki düzeni ve ona hakim olan mutlak bir gücü bize göstermektedir. Bu insanoğlunun Tanrı'nın varlığını akli olarak temellendirmesi için ye-

62 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s. 226

63 Bkz, Alexander Broadie, "Roger Bacon", *The Oxford Companion to Philosophy*, s. 90

64 Bkz, Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, s. 391

terlidir. Ona göre deneyimlediğimiz her şey aslında Tanrı'nın varlığı için bir delil durumundadır.<sup>65</sup> Berkeley bu düşüncesini 146. ve 147. ilkelere açıkça şu şekilde ortaya koymaktadır:

Kimi şeylere baktığımızda bu şeylerin ortaya çıkarılmasında insan etmenlerinin bir payı olduğuna inanabiliriz; ancak algıladığımız ideaların ya da duyuların büyük çoğunluğunu oluşturan, 'doğa yapıtları' denen şeylerin insan istenci/iradesi tarafından ortaya çıkarılmadıkları herkes için apaçıktır. Kendi başlarına kalıcı olduklarını düşünmek tutarsızlık olacağına göre bu şeylerin nedeni olan başka bir tin olmasıdır. Doğal şeylerin değişmez düzenliliklerinin, düzenlerinin, kesin-tisiz sürekliliklerinin, yaratılarda büyük olandaki şaşırtıcı görkem ve güzelliğin, kusursuzluğun, küçük şeylerdeki ince ve duyarlı düzenin, bütündeki şaşmaz uyumun, karışıklığın ve hepsinden önemlisi değerleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılmayan hayvansal acı ve zevk yasalarının, güdülerin, doğal eğilimlerin, tutkuların üzerinde dikkatle düşünür, bütün bunları göz önünde tutar ve teklik, öncesizlik-sonsuzluk, sonsuz bilgelik, iyilik ve kusursuzluk yüklemelerinin ne anlama geldiğine ve ne denli önemli olduklarına dikkat edersek bunların yularında sözünü ettiğimiz 'her şeyin içindeki her şeyi yöneten' ve 'her şeyin kendisinden oluştuğu' tinin yüklemeleri olduğu açıkça anlarız derim.<sup>66</sup>

Düşünür bu sözleriyle başka herhangi bir zihin ya da tinin hiç kuşkuya yer bırakmaksızın bilinebileceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre Tanrı'ya dair bilgimiz insanın varoluşundan daha açık olduğu için O'nu bilmek de daha kolaydır.<sup>67</sup> Aslında tabiat sistemdeki idealar ve duyuların hepsi bizler tarafından üretilmiş olup insanın kaderine dayanmaktadır. Burada önemli olan bu sisteme neden olan bundan daha yüce bir ruhun mevcut olması gerekmektedir. Bu alemdeki harmoniyi görüp ona hayran-

65 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.228-229; düşünürün tam bir kelamcı ya da ilahiyatçı gibi nizam kanıtını ya da akıllı bir dizayn delilini küllü bir şekilde kabul ettiğini söylemek zor olmakla beraber, Tanrı'nın varlığını ortaya koyma bakımından önemlidir. Hatta onun bu kanıtı karşı çıktığı bile söylenebilir. Aslında düşünürün yapmak istediği tek şey, hem Tanrı'nın hem de sınırlı ruhların varlığını kanıtlamaya çalışmaktır. Bkz, Robert Fogelin, *Routledge Philosophy GuideBook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge-2003, s. 138

66 G.Berkeley, *İlkeler*, 146, s. 127

67 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 147, s. 127

lık duyduğumuz bu sistemin kurgu sahibi, düşünüre göre bizzat Tanrı'nın kendisidir.

Daha önce de değindiğimiz gibi Berkeley teologlar gibi tafsilatlı Tanrı kanıtlaması içine girmemiş çünkü buna ontolojik şekilde ihtiyaç da duymamıştır. Diğer bir başlık altında da ele alacağımız gibi, düşünürün okazyonist tavrı zaten her şeyin Tanrı ekseninde döndüğü bir düşünceyi imlemekte ve O'nu merkezi bir konuma yerleştirilmektedir. Düşünürün bu sistemi destekleyici mahiyette bize hatırlattığı delillerden birisi klasik deyişle 'gaye-nizam delili' veya günümüzdeki modern kullanımıyla 'akıllı tasarım delili' diyebiliriz. İlkelerin 146. maddesinde karşımıza çıkan akıl yürütme aslında doğal olarak bir Tanrı'nın varlığına bizleri götürmektedir.<sup>68</sup> Düşünürün bu görüşlerini destekleyen önemli ifadelerine ayrıca Üç Konuşma'da da rastlamaktayız. Philonous'un dilinden düşünür Tanrı hakkındaki fikrini coşkunlukla şu şekilde ifade eder:

Bütün bu muazzam sistem dille anlatılamayacak ve akılla kavranamayacak kadar güzel ve görkemli değil midir? Bütün gerçeğin bu en soylu, bu en güzel manzaralarını görmezlikten gelen bazı filozoflar nasıl bir davranışa layıktırlar? Yaratılışın bütün görülebilir güzelliğin hayali bir parıltıdan ibaret olduğunu düşünmeye bizi götüren o ilkeler nasıl tutup desteklenebilir? Daha açık söylemek gerekirse, senin şu şüpheciliğinin bütün aklı başında insanlarca son derece saçma bulunmamasını bekleyebilir misin?<sup>69</sup>

Sezginin, düşünürün Tanrı'ya dair ortaya koyduğu düşüncelerde gaye ve nizam argümanı kadar önemli bir yeri vardır. Yapılan tüm faaliyetlerimizin aslında o hakikati keşfetmekten başka bir şey olmadığını söyleyen düşünür, bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Öyleyse biraz düşünebilen için Tanrı'nın ya da zihinlerimizin yanı başında, zihinlerimizde bizi sürekli etkileyen bütün bu ideaları ya da bu duyuları yaratan, kendisine saltık ve bütünüyle bağlı olduğumuz, kısaca söylersek, 'içinde yaşadığımız, devindiğimiz, varlığımızı bulduğumuz' bir tinin varoluşundan daha apaçık bir şey olamaz. Zihinimizin bu denli yakınında duran, böylesi açık ve büyük bir gerçeğe bu kadar az insanın kulak vermiş olması, Tanrı'nın böylesi açık be-

68 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 146, s.127, R.J.Fogelin, *Principles*, s.52-53.

69 G.Berkeley, *Üç Konuşma*, s.65. Benzer ifadeler için ayrıca bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 151. S.130, G.Berkeley, *Üç Konuşma*, 64.

lirtileriyle kuşatılmışken, sanki fazla ışıktan körleşmiş gibi bunlardan pek az etkilenen insanın ahmaklığının ve dikkatsizliğinin acıklı bir örneğidir.<sup>70</sup>

Berkeley'in inandığı Tanrı bu âlemi insanlara hem bir lütuf, hem de ibret olması için yaratmıştır. Bu lütfu ulaşabilmek için insanın algılama ve bilinç düzeyini geliştirmesi gerekmektedir. Düşünemeyen kalabalıklar genellikle Tanrı'yı göremediklerini ileri sürmüşlerdir. "Onu insanı görür gibi görseydik O'na inanır buyruklarına da itaat ederdik" derler. Aslında tarih boyunca bu tür itirazlarla ortaya çıkanlara karşı düşünür, çokta ciddi bir şekilde bir argüman üretmeye de çalışmamıştır. Onun açısından Tanrı'nın algılanması, bireyin etrafında olup biteni algılamasından daha kolay ve daha aşikâr bir durumdur. Kişinin bunu gerçekleştirebilmesi için sadece gözünü açması yeterlidir.<sup>71</sup>

### **Din, Ahlak ve Toplumsal Yozlaşma**

Berkeley idealizminin ana dinamiklerinden birisi de din anlayışına bağlı olarak yaşadığı ortamda gözlemlediği ahlak problemleri ve toplumsal yozlaşmaya dair tespitleridir. Hayatının en büyük ideallerinden birisi olan Bermuda'daki koleji Yeni Dünya'daki ahlaklı toplumu oluşturacak din adamlarını yetiştirmek için kurmuştu. Hayatının her aşamasında onulmaz bir idealist olan düşünürün en önemli ideali, ahlakî değerleri yeniden toplumun değer yargıları arasındaki layık olduğu yere getirmeye çalışmaktır. Onun bu amaca yönelik olarak kaleme aldığı ve ahlakî yozlaşmaya dikkat çektiği *Büyük Britanya'nın Çöküşünü Engellemeye Yönelik Deneme*<sup>72</sup> isimli eseri dikkate değer bir çalışmadır.

Düşünürün ahlak kavramına yaklaşımı din anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Din kökenli bir ahlakî anlayışı savunan düşünüre göre, Tanrı inancının olmadığı ya da varlığının reddedildiği bir toplumda dinsel düşünce yozlaşır ve insanların başa çıkamayacağı ahlak erozyonları meydana gelir.<sup>73</sup> Kendi yaşadığı dönemdeki bocalamanın ana sebeplerinden birisi de

70 G.Berkeley, *İlkeler*, 149, s.129

71 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 148, s.128-129

72 Bkz, George Berkeley, *An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain*, The Works of George Berkeley (içinde), vol.III, Londra-1820

73 Bkz, *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmson, s.67



rasyonalizmle alevlenen, Kartezyen düşünceyle perçinlenen ve Locke ile devam eden modernleşme sürecinin ortaya koyduğu tabiat algısının, insanı Tanrı ve insanlık arasında bir ikilemde bırakmasıdır.<sup>74</sup> Bu ikilem Tanrı anlayışının zedelenmesine ve buna bağlı olarak ateist görüşlerin daha da yaygınlaşmasına neden olmuş; nihayetinde insanları düzen halinde tutan ahlak ilkesinin temelleri sarsılmıştır. İnsanın dine karşı kayıtsız kalması, ateist ya da Maniheizm gibi akımların yandaşı olabilmesinin nedeni sadece o kişilerin dikkat ve kavrayış eksikliğinden başka bir şey değildir.<sup>75</sup>

### Okazyonalist Tavır ve Nedensellik

Berkeley'in idealist immateryalizminin en önemli yapı taşlarından birisi de okazyonalizmi çağrıştıran tavrı ve onu destekleyen nedensellik düşüncesine olan yaklaşımıdır. Bazen sübjektif bir idealizm olarak tanımlanan bu yapıda düşünür, mensubu olduğu ampirist geleneği ve selefi Locke'u takip ederken, nedensellik düşüncesindeki tavrı ve okazyonalizme benzer duruşuyla bir anlamda halefi olan Hume'u öncelediğini söyleyebiliriz.<sup>76</sup> Deistik yaklaşımların yoğun olduğu Locke'un aksine, düşünürün dünyasında Tanrı, kadiri mutlak bir özelliğe sahiptir.

Tanrı'nın merkeze alındığı düşünce sistemlerinde okazyonalist/vesileci tavır genellikle bilkuve olarak varlığını sürdürmüştür. Realist akımların önem kazandığı Yeniçağla birlikte din ve Tanrı kavramlarına dair ortaya çıkan negatif unsurlar, bu tavrın yeniden önem kazanmasında ve hatta bir savunma aracı haline gelmesinde etkili olmuştur. Berkeleyci anlayışı etkileyen olan bu düşüncenin amacı, Tanrı'nın insanlar indinde kaybettiği önemin yeniden kazanılmasıdır. Bunun için ortaya koyduğu fikirlerde, bu düşüncenin selefleri olan Gazzâlî (ö.1111) ve St. Thomas (ö.1274) gibi bazen okazyonalist/vesileci metafizik algıyı anımsatan unsurlara başvurmuştur. Ancak yine de Berkeley kendinden önce önemli okazyonalistler olarak karşımıza çıkan, Gazzâlî, St. Thomas, Descartes (ö.1650), Malebranche (ö.1715) ve Autrecourt (ö.1369) gibi klasik anlamda bir okazyonalist olmadığını ama bu düşüncenin imlediği Tanrı ve nedensellik düşüncesinden

74 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.190

75 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 154, s.133.

76 Philips D. Cummins, "Berkeley on minds and agency", *The Cambridge Companion to Berkeley*, s.224

büyük oranda etkilendiğini söylemek gerekmektedir. Gerçi klasik anlamda bir okazyonalist sayılmasa da onu yine de immetaryalist düşüncesinde yer bulan nedensellik algısı bakımından bir okazyonalist sayanlar da olmuştur. Özellikle nedensellik bağlamıyla bağlantılı olarak Tanrı kavramına getirdiği yorumlar ve yüklediği anlamlar onun okazyonalist tavrından derin bir şekilde etkilendiğini, hatta zaman zaman da bu tavrı benimser ifadeler kullandığını söyleyebiliriz.<sup>77</sup> Ancak bunun yanında bazı düşünürler de onun hiçbir zaman bir okazyonalist olarak adlandırılmayacağını zira soyut kavramlar hususunda ortaya koyduğu eleştirinin bir anlamda bu anlayış içinde geçerli olabileceğini söylemişlerdir. Özellikle aranedan/occasion kavramı gerçekten de 68, 69, 70, 71, 72. İlkeler’de ele alınmış, onun Tanrı ve nedensellik düşüncesinden farklı olarak bu kavrama kısmi bir eleştiri getirdiğini de görmekteyiz.<sup>78</sup>

Ona göre Tanrı hiçbir şeyi boş yere yaratmamış ve yapmamıştır. Her şeyin bir hikmeti vardır. Bu alemi de insanın faydası için yaratmıştır. O bizim duyu idealarımızın nedeni yani gerçek sahibidir. Aslında biz tüm deneyimlerimizle tamamen Tanrı’ya bağımlıyızdır.<sup>79</sup> Vesileci metafiziğin bir gereği olarak Berkeley, içinde yaşadığımız bu dünyanın Tanrı’nın bir

77 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 65, s.74; Nicholas Jolley, “Berkeley and Malebranche on Causality and Volition, *Central Themes in Early Modern Philosophy*, ed. J.A Cover; Mark Kulstad, Hackett Publishing Company, 1990, s.227-234.

78 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 68-72, s.76-78; John Russell Robert, *A Metaphysics for Mob, The Philosophy of George Berkeley*, Oxford University Press, Oxford-2007, s.111, 113, 114, 117, 119; Falkenstein Berkeley’in ifadelerinden farklı bir tür okazyonalizmi canlandırdığı şeklinde bir anlayış ortaya çıkabileceğini ancak bunun bazı ifadeleri farklı yorumlamaktan kaynaklanarak söylenebileceğini ifade eder. Ona göre düşünür aslında nazikçe bu doktrini reddetmektedir. Onun madde bağlamında bu görüşü reddederken ruhlar bağlamında ise herhangi bir reddiye getirmediğini de bilmemiz gerekmektedir. Yine de o nedensellik bağlamında Tanrı’nın bizim idealarımızın tek nedeni olduğunu da açıklıkla ifade etmiştir. Bkz, Anita Avramide, *Other Minds*, Routledge, Oxon-2000 s.129; 18.yy’ın en önemli filozoflarından biri olan Berkeley Malebranche’in okazyonalizminden *büyük oranda etkilennmiştir. Ancak yine de o tam bir okazyonalist olarak nitelendirmek güçtür.* O Malebranche’dan etkilenmekle beraber Tanrı’nın yeri ve konumu hakkında ondan farklılaşmaktadır. Aynı değerlendirmeyi Hume açısından da söylemek mümkündür. O da Malebranche’in okazyonalist bakışından etkilenmekle beraber, Tanrı’nın merkeze alındığı bu bakış açısını kabul etmemektedir. Bkz; Stuart Brown, “The Critical Reception of Malebranche” *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge-2006, s.265.

79 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.206-208

yaratması olması bakımından zaten metafizik bir öneme sahip olduğunu düşünmektedir. İçinde yaşadığımız ve duyumsadığımız bu dünya zihinlerden oluşmaktadır. Sınırlı zihinlerin yanında ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın zihni de bulunmaktadır.<sup>80</sup> Bu alemdeki her oluş ve bozuluşta Tanrı'nın varlığıyla karşılaşmaktayız. Her şey aslında bilkuvve bir şekilde düzenlenmiş ve o şekilde yaratılmıştır. Zamanı geldiğinde ve zihinlerimiz o şeyi algıladığında o şey bilgi haline gelmekte yani kuvveden fiile geçmektedir. Bu durum yaratılmışların Tanrı'dan gönderilmiş mesajları anlayıp yorumlamasına benzemektedir. Eğer bir şey hakkında yeteri kadar bilgi ve tecrübemiz olursa onun hakkında doğrudan, düşünmeksizin bir eylemde bulunabiliriz.<sup>81</sup> Tıpkı tabiat kurallarında olduğu gibi belli bir tecrübe halini almış şeylerin artık kural olarak nitelendirildiği ya da günlük yaşamda artık yapageldiğimiz pek çok alışkanlıklarımızda olduğu gibi.

Düşünüre göre sezgisel olarak zaten sahip olduğumuz Tanrı inancının gereği olarak, bu alemdeki oluş ve bozuluşta onun mutlak bir hakimiyetinin olduğunu da kabul ederiz. O yaptığı her şeyde mutlak kudret sahibi olduğu gibi, aynı zamanda hikmeti ile de filde bulunmaktadır. Etrafımızda olup biten hiçbir şey tesadüf eseri olmayıp anlamdan da mahrum değildir. Bu bağlamda düşünürün vesileci metafizik algıya verdiği önemin yanında, realist ve materyalist dünya görüşünün en çok başvurduğu argümanlardan olan nedensellik düşüncesi hakkında ortaya koyduğu görüşler de önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Hume'a bir anlamda öncülük yapan Berkeley'in<sup>82</sup> zorunlu bir nedensellik düşüncesine karşı çıkması kadar doğal bir tavır olamazdı. O da bir anlamda tıpkı Gazzâlî gibi Tanrı'nın merkeze alındığı vesileci metafizik algıda olduğu gibi, O'nun mutlak kudretine eksiklik getirebilecek zorunlu bir nedensellik düşüncesini kabul etmesi mümkün değildi.

80 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.221-222

81 Bkz, R.Franck, *Modern Philosophy*, s.223

82 Aradaki bu etkileşime dikkat çekmesi bakımından Hamann'ın "Berkeley olmaksızın Hume, Hume olmaksızın da Kant olmazdı" ifadesi oldukça önemlidir. Bkz, Charles P. Krauth, "Prolegomena", *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), s. 35-36; Berkeley'in Hume olan öncülüğü nedensellik kavramının yanında şüphecilik bağlamında da olduğunu söyleyebiliriz. Bkz, Kenneth P. Winkler, "The New Hume", *The Philosophical Review*, vol.100, no:4, 1991, s.575-576

Nedensellik düşüncesinde karşımıza çıkan neden-etki ilişkisinin varlığını kabul etmekle beraber, aradaki ilişkinin alışkanlığa dayandığını ve en önemlisi zorunlu bir nedensellik düşüncesinin materyalistler tarafından savunulduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>83</sup> Berkeley'in deyimiyle:

İdealar arasındaki bağlantının neden-etki bağlantısını değil de, ancak bir im ya da gösterge ile gösterilen arasındaki bağlantıyı içerdiği olacak. Gördüğüm ateş, ona yaklaştığımda canımı yakan acının nedeni değil, beni bu acıya karşı önceden uyaran bir imdir. Yine, işittiğim ses şu ya da bu deviminim ya da çevredeki cisimlerin çarpışmasının etkisi değil, bunların göstergesidir.<sup>84</sup>

Ancak zorunlu bir nedensellik düşüncesinin ortaya çıkardığı en önemli çıkmazlardan birisi, Tanrı'nın özgür yaratma filini gerçekleştirmesinin imkânını ortadan kaldırmasıdır. Düşünürün bu imkânı ispat için ortaya koyduğu örneklerden bir tanesi de geleneksel mucize yaklaşımıdır. Bu âlemde gözlemlediğimiz bir nizam vardır. Ancak bu düzenlilik, olağanüstü niteliklere sahip durumlarca kesilebilmektedir. Doğanın olağan düzeninde bu filin sahibi olan Tanrı, hem kendinin yaratma gücünü hem de düzenin insanda oluşturduğu yapıyı bizlere bir anlamda bu şekilde göstermektedir. O, bu âlemi yaratma ve idare etmektedir. Bunun doğa yasaları diye kural-ları olmakla beraber, bunlar mekanik, Tanrı tarafından müdahale edilemeyecek kurallar değildirler. Bütün bu sistemde insanoğlunun gözlemleyerek bulduğu doğa yasaları vardır. Ancak bu doğa yasaları mucize ile kesintiye uğradığında insanlar kendilerinden üstün bir tinin varlığını tanımaya da hazırdırlar.<sup>85</sup>

Bilgimizin nesnelere olan idealarımız gelişigüzel bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. Onlar arasında neden-etki bağlantısına benzer bir bağlantı vardır. Bu bağlantı o kadar muazzam bir insicam ile devam eder ki, onun arkasındaki asıl faili ancak bakabilen gözler görebilir. Bu aradaki bağlantının sadece neden-etki bağlantısı değil ancak bir im ya da gösterge ile gösterilen bağlantıyı içermektedir. Gördüğüm ateş, ona yaklaştığımda canımı yakan acının nedeni değil, beni bu acıya karşı önceden uyaran imdir.<sup>86</sup>

83 Bkz, H. Mustafa Açıköz, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, s.111

84 G. Berkeley, *İlkeler*, 65, s.74

85 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 62, s.72; R.J.Fogelin, *Principles*, s.76.

86 Bkz, G.Berkeley, *İlkeler*, 65, s.65.

Berkeley ortaya koyduğu bu tavrın ve nedensellik yadsımasının, diğer görüşleri gibi eleştiri konusu olacağına farkındadır. O diğer görüşlerinde de olduğu gibi bu görüşünde de oldukça samimi ve idealist bir tavır içerisindedir. Düşünür bu tavrını şu şekilde açıkça ortaya koymaya çalışmıştır:

Tanrı'dan korkmayanların, kutsal şeylere saygısı olmayanların tinsel tözle alay eden, ruhun bölünebilir olduğunu ve bedenini çürümeden etkilendiğini varsayan, şeylerin düzeninden bütün özgürlüğü, anlayışı ve tasarımı dışlayan ve bunların yerine kendi başına var olan, aptal, düşünmeyen bir tözü koyarak bütün varlıkların kökeni yapan bu dizgeleri eğilimlerine uygun oldukları için benimsemeleri; bir Tanrı'ya ya da dünya işlerinin üstün bir anlak/zihin tarafından denetlendiğini yadsıyıp tüm olaylar dizisi ya kör rastlantıya ya da şu ya da bu cismin itkisinden kaynaklanan ölümcül zorunluluğa bağlayanlara kulak vermeleri çok doğal.<sup>87</sup>

Düşünür bu husustaki eleştiri ve hayretini Philonous'un dilinden de ifade etmeye çalışmıştır. Ona göre etrafımızdaki muazzamlık dille anlatılamayacak ve akılla düşünülemeyecek kadar güzel ve görkemlidir. Bu nedendir ki, Philonous bu gerçeğe ve muazzamlığa şahit olup da hala bunu görmezlikten gelenlerin hangi davranışa layık olduğunu sorgulamaktadır.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Berkeley'in yaşadığı dönemdeki kültür havzası, Descartes'in öncülüğünü yaptığı rasyonalizmin artık hızının azaldığı, Locke'un kuruculuğunu yaptığı ampirizmin ise düşünce dünyasına mutlak hakimi olduğu bir zaman dilimiydi. Akıl ve bilim bu dönemde düşünce dünyasını ayakta tutan en önemli iki paradigmaydı. Rasyonel düşüncenin açtığı yoldan, ampirizmin verdiği güçle ilerleyen bilim adamları pek çok yeni hakikatin kapılarını insanoğluna açmışlardı. Her geçen gün yeni bir yenilik ve keşiflerle karşılaşan Batı toplumunda, tabiata karşı onulmaz bir hükmetme arzusu ortaya çıkmıştı. Eski dünyanın metafizik unsurlarının yerine hakikatin ölçüsü olarak maddî unsurlar benimsenir olmuştu. Böyle bir zaman diliminde, düşünce tarihinde kendine yer bulmaya çalışan Berkeley, inandığı metafizik unsurları modern dünyanın ilkeleriyle savunmak için farklı bir yol seçmişti. Kendisi de içinde bulunduğu felsefi geleneğe ters gelecek şe-

87 G.Berkeley, *İlkeler*, 93, s. 91.

kilde, dini ve metafizik unsurlara yeniden yer açmak için maddi dünyanın gerçekliğini yadsıyordu. Kendine has idealizminin zirvesi olan immateryalist düşüncesiyle, din ve Tanrı kavramlarının varlığını korumak için adeta herkesle savaşıyordu. Karşı geldiği şüpheciliğin argümanlarını kullanarak metafizik unsurların yeniden inşa edilmesi için çalışmıştı. Onun yaygın kanaatlere getirdiği eleştirileri, nedensellik kavramını ve şüpheciliği kullanış tarzıyla bir anlamda hem Hume'a hem de Kant'a öncülük ettiğini söyleyebiliriz.<sup>88</sup>

“Esse est percipi” var olmak algılanmış olmaktır ifadesi, düşünürün idealizminin zirvesini ve immateryalizminin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Algımızın unsuru olan idealar zihinler tarafından algılanmakta ve Tanrı tarafından yönlendirilmektedir. Tanrı kavramı onun düşünce sisteminin merkezindeydi. Berkeley, modern felsefeyle başlayıp on sekizinci yüzyılda gittikçe ivme kazanan din dışı düşüncelere karşı, bu düşüncenin merkezinde olan madde kavramına dair bir reddiye ortaya koymaya çalışmıştı. Bunun için çağının bilimsel metotlarını ve geleneksel düşüncüyü de kullanmaktan çekinmemişti. Aslında o idealist bir immateryalist olarak ampirist gelenek içinde kalmayı başarmış bir filozof, aynı zamanda dini ve entelektüel idealleri uğruna tüm hakim paradigmayla savaşma cesaretini göstermiş bir din adamıydı.

88 Bkz, Charles P. Krauth, “Prolegomena”, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), s. 35-36; Aaron Garrett, *Berkeley's Three Dialogues*, Continuum International Publishing, London-2008, s.134-135

## Öz

### İdealist Bir İmmateryalist: George Berkeley

George Berkeley, İngiliz deneyci geleneğinin ve aydınlanma düşüncesinin en önemli düşünürlerinden birisidir. İdealleri uğruna yaşamış bir filozof ve din adamı olarak Berkeley, immateryalizm gibi, gerek kendi zamanında gerekse sonrasında oldukça ciddi eleştirilere maruz kalmış bir kavramı, düşünce dünyasının merkezine yerleştirmiş ve ömrü boyunca da onun anlaşılması için çaba sarfetmiştir. Biz bu makalemizde, düşünce tarihinin en önemli idealistlerinden biri olan kabul edilen Berkeley'in, bu kendine has ve tutkulu bakış açısının immateryalist düşünceyi nasıl şekillendirdiğini ortaya koyacağız. Bu arada onun immateryalizminin ana unsurları olan din, ahlak, Tanrı ve soyut kavramlara dair görüşlerinin, düşüncesindeki etkilerinin görülmesini sağlayacağız. En önemlisi ise onun, sadece bir idealist mi yoksa bir immateryalist mi olduğu, ya da idealizmi içinde barındıran bir immateryalizmi öngörüp öngörmediğini irdelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Locke, Berkeley, İmmateryalizm, İdealizm, Okazyonalizm, Tanrı, Din ve Ahlak

## Abstract

### An Idealist Immaterialist: George Berkeley

George Berkeley is one of the most important thinkers of British empiricist tradition and the Enlightenment. He who was a philosopher and cleric sought a life after his ideals; he placed immaterialism, which has been subject to fierce criticism not only during his lifetime but also after him, in the center of his system of thought and spent efforts to make it understood. In this article, we will try to state how this view of Berkeley who is a unique and passionate idealist has shaped the immaterialist thought. We will also examine how his view of the abstract concepts of religion, morality and God that are the main elements of his immaterialism have influenced his thought. We will also try to discover whether he is an idealist or immaterialist, or he anticipated an immaterialism that includes idealism.

**Keywords:** Locke, Berkeley, Immaterialism, Idealism, Occasionalism, God, Religion and Morals.

## Kaynakça

- A.C. Grayling, “Berkeley’s argument for immaterialism”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P.Winkler, Cambridge University Press, Cambridge-2005.
- Acton, H.B., “George Berkeley”, *Maxmillian Encyclopedia of Philosophy*, 2. Edition, c. I, 2006.
- Açıköz, H.Mustafa, *Berkeley ve İmmateryalist Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara-2003.
- Avramide, Anita, *Other Minds*, Routledge, Oxon-2000.
- Bennett, Jonathan, *Locke, Berkeley, Hume, Central Themes*, Oxford University Press, 7.baskı, Oxford-1991
- Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), J.B.Lippincott&Co, Philadelphia-1881.
- ....., “An Essay Towards Preventing the Ruin of Great Britain”, *The Works of George Berkeley* (içinde), vol.III, Londra-1820
- ....., *Alciphron, or the Minute Philosopher*, ed. David Berman, Routledge, London and Newyork-1993.
- ....., *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, ter. K.Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, 1996.
- ....., “Siris: A Chain of Philosophical Reflection and Inquiries Concerning The Virtues of Tar Water”, *The Works of George Berkeley* (içinde) vol. III, London-1820.
- ....., İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine, çev: Halil Turan, Bilim ve Sanat, Ankara-1996.
- Broadie, Alexander, “Roger Bacon”, *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, Oxford, Oxford University Press, Oxford-1995.
- Brown, Stuart, “The Critical Reception of Malebranche” *The Cambridge Companion to Malebranche*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge-2006
- Burnyeat, M.F., “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed” *The Philosophical Review*, , XCI, No:1, 1982.
- Caffentzis, G.C., “Locke, Berkeley and Hume as Phisophers of Money”, *George Berkeley: Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed: Silvia Parigi, Springer, 2010
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, 5.baskı, İstanbul-2014



- Cummins, Philips D., “Berkeley on minds and agency”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P.Winkler, Cambridge University Press, Cambridge-2005.
- David Berman, “Introduction”, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, (içinde) ed. David Berman, Routledge, London and Newyork-1993.
- Fogelin, Robert J., *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge, New York, 2005.
- ..... , *Routledge Philosophy GuideBook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Routledge-2003
- Franck, Richard, *Modern Philosophy the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Routledge, London,-2004.
- Fraser, Alexander Campbell, “George Berkeley”, *The Works of George Berkeley*, ed. A.C.Fraser, Oxford-1901.
- Garrett, Aaron, *Berkeley’s Three Dialogues*, Continuum International Publishing, London-2008
- <http://onlinebooks.library.upenn.edu/webbin/book/lookupname?key=Berkeley%2C%20George%2C%201685-1753>, 30.10.2014.
- [http://tigger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk\\_life.htm](http://tigger.uic.edu/~hilbert/Images%20of%20Berkeley/Berk_life.htm) 30.10.2014
- Jolley, Nicholas, “Berkeley and Malebranche on Causality and Volition, *Central Themes in Early Modern Philosophy*, ed. J.A Cover; Mark Kulstad, Hackett Publishing Company, 1990
- Krauth, Charles P., “Prolegomena”, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, (içinde), J.B.Lippincott&Co, Philadelphia-1881.
- Locke, J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul-1996.
- Muehlmann, Robert, *Berkeley’s Metaphysics: Structural, Interpretive and Critical Essays*, Penn State Press, Pennsylvania-2010
- Robert, John Russell, *A Metaphysics for Mob, The Philosophy of George Berkeley*, Oxford University Press, Oxford-2007.
- *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed. J.O. Urmson, Hawthorn Books Inc, New York-1990
- Timuçin, Afşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul-1992.
- Winkler, Kenneth. P., “Introduction”, *The Cambridge Companion to Berkeley*, ed. Kenneth P.Winkler, Cambridge University Press, Cambridge-2005.
- ..... , “The New Hume”, *The Philosophical Review*, vol.100, no:4, 1991.

## Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji

Zübeyir OVACIK\*

### Giriş

Varlığa ilişkin sistemli, bütüncül, rasyonel ve tutarlı bir sorgulamayı esas alan felsefi etkinliğin öznesi olarak insanın bizzat kendisinin de varlık içindeki konumunun söz konusu sorgulamaya tabi tutulması, bir başka ifadeyle felsefi etkinliğin nesnesi olarak da felsefenin konusu olması, felsefenin refleksif karakterini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İnsan doğasına ilişkin bu çerçevede ortaya konulan felsefi açıklama modelleri, başlı başına bir sorgulama alanı olarak felsefi antropoloji alanını ortaya çıkarmaktadır.<sup>1</sup> Bütüncül bir perspektifle ortaya konulan insan doğasına ilişkin soruşturmaların, daha teknik bir ifadeyle felsefi antropolojinin ehemmiyeti haiz bir felsefi disiplin olduğu aşikardır. Nitekim felsefi antropoloji, yeni bir ilk felsefe (Philosophia Prima) olma iddiasıyla yola çıkmaktadır. Zira bir anlamda, bütün felsefi soruları, 'İnsan nedir?' sorusunda toplamak mümkündür.<sup>2</sup>

Esasında felsefi antropoloji kapsamına giren çalışmaların çok eskilere uzanan bir geçmişinden söz edilebilir. Hatta insanın insana dair sorgu-

\*Aksaray Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr.

1 Ahmet Cevizci, "Felsefi Antropoloji", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 688-689.; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 19 vd.; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İst., 1988, s. 13, 17.; Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev.: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998, s. 20 vd.; Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006, s. 9.

2 Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 24.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitapevi, İstanbul, 1998, s. 105.; İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1998, s. 17 vd.; Mehmet S. Aydın, "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1987, cilt: XXIX, s. 83.

lamalarının insanlık tarihinin başlangıcından beri mevcut olduğu pek ala söylenebilir. Gerçi Michel Foucault (1926- 1984)'nın "İnsanın, insanlık önüne konulan ilk problem olmadığı" şeklindeki sözünde de işaret edildiği üzere<sup>3</sup> esasında felsefe tarihinin doğaya felsefi bir yönelişle başlatıldığı şeklinde yaygın bir kabulün olduğunu biliyoruz.<sup>4</sup> Bununla birlikte insanın doğaya ilişkin böylesi bir bilme etkinliğinde, bilme kapasitesinin sınırlarının gündeme gelmesi kaçınılmazdı. Böylelikle epistemolojik sorgulamalar, antropolojik sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede insana dair felsefenin ilk belirtilerine Eski Yunan'da özellikle Sofistlerde rastlamak mümkündür. Fakat onun bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkışının tarihi yirminci yüzyıldır.<sup>5</sup> Felsefi antropolojinin modern anlamdaki ilk örneklerini genellikle Kant(1724-1804) ve Herder(1774-1803)'le başlatma tutumu vardır. Her ne kadar Kant, insanın özüne ilişkin soruşturmaları sistematik bir şekilde başlatmış olsa da insanı müstakil bir bilgi alanının objesi yapmamıştır. Bu çerçevede felsefi antropolojinin müstakil bir alan olarak ilk esaslarını ortaya koyan XX. Yüzyılın önemli filozoflarından Scheler (1874-1928) olmuştur.<sup>6</sup>

Felsefi antropoloji, sadece soyut teorilerden hareketle bir kuram ortaya koymaktan ziyade insanın bütünlüğünü ve onun hayattaki başarılarını dikkate alan bir disiplindir. Felsefi antropolojide insanın bizzat kendisi, felsefi bir araştırmanın konusu olarak ele alınırken problem, sadece metafizik kurgulara hapsedilmeyip somut gerçeklikler içerisinde değerlendirilir.<sup>7</sup> Esasında bugün bile aktüel tartışma alanlarına baktığımızda tartışmaların temelde insan doğasına ilişkin farklı anlayışlardan kaynaklandığını görebiliriz. Bu çerçevede bir yanda esasen Darwinci bakış açısının temele alındığı yaklaşımlar yer alırken; diğer yanda ise din, sanat ve ahlakın belirleyici

3 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2001, s. 538-539.

4 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 11.

5 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 17.

6 Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 17, 105-106.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 105.

7 Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, s. 35; Takiyettin Mengüşoğlu, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, s. 13.; Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 229; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, 1997, s. 261.; Takiyettin Mengüşoğlu, "Felsefi Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili", *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 1952, s. 145 vd.

olduğu bakış açıları devreye girmektedir. Nitekim, kürtaj, idam cezası, eşcinsel evlilikler, kök hücre araştırmaları gibi pek çok sert tartışmaların yaşandığı alanlarda iki temel yaklaşımın farklı perspektiflerini görebiliriz.<sup>8</sup> Yine bugün küresel çapta ortaya çıkan ekolojik kirlenmeden zenginliğin ve refahın adil bir şekilde dağıtılmamasına kadar günümüz dünyasının karşı karşıya kaldığı krizler kuşağının ana ekseninde insan doğasının yapısı nedir ve insanın evrendeki konumu nedir? soruları yer alsın gerek. Daha özelden İslam Dünyasında, krizlerin dünyayı ihmalden mi; yoksa dini ihmalden mi kaynaklandığı şeklindeki modernleşme bağlamında yürütülen tartışmaların temel problematiğini de insan oluşturmaktadır. Bu çerçevede insanın alemdeki konumu nedir? Kozmosu Kaosa geri götürecek derecede dünyayı devasa bir şantiyeye dönüştürecek bir ‘imar!’ faaliyeti midir? Yoksa insan, bu tabiata yabancı mıdır? gibi sorular gündeme gelebilecektir. Bütün bu soruların cevabı, insan nedir veya kimdir sorularına ilişkin çözümlenmelerle ilişkilidir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde insanın neliği üzerinde bir soruşturmanın gerekliliği açıktır. Buna rağmen Muhammed İkbâl (1877-1938)’in de dikkat çektiği üzere<sup>9</sup> özellikle de Çağdaş İslam Felsefesinde insan doğasına ilişkin çalışmaların, felsefi antropoloji çalışmalarının ihmâl edildiğini de gözlemlememiz mümkündür. Günümüz İslam Düşüncesinin, İslam Felsefesinin gündeme alması gereken sorunlarından birisinin de insan problemi olduğunu söyleyebiliriz.

Biz bu makalemizde iki farklı medeniyetin tam da kesişim noktasında yer almış ve teorik çabalarını pratikle trajik bir şekilde test etmiş olan “Bilge Kral” lakaplı Aliya İzzetbegoviç’in insana ilişkin sorgulamalarını ele alacağız. Yüz yılın önemli bir düşünürü olarak Aliya, bir bakıma İslam Felsefesi’nin Endülüs’te ortaya çıkmış geleneğinin çağdaş bir temsilcisi sayılabilecek nitelikte bir isimdir. Yine o, Doğu Batı medeniyetleri arasındaki entelektüel alışverişin kendisinde gözlemlenebileceği bir düşünürdür. Bu çalışmamız, Aliya’nın insan doğası kuramına ilişkin Türkçede yapılan ilk çalışmalardan birisi olup Aliya’nın insan doğasına ilişkin özgün bir modelden söz ettiği varsayımına dayanmaktadır. Öyle ki İslam

8 Paul Bloom, “Religion is Natural”, *Developmental Science* 10:1 (2007), pp 147-151.

9 Muhammed İkbâl, *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 130.

düşüncesinde insan doğasına ilişkin ortaya konulan teorilerde genellikle mutasavvıfların bakış açısının yaygınlık kazandığını dikkate aldığımızda Aliya'nın özgünlüğü daha bariz bir şekilde kendini gösterecektir.

### **Varlığı Okuma Biçimlerine Göre İnsan Anlayışları**

Felsefe tarihine baktığımızda, filozofların felsefi sistemlerini inşa ederlerken ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik açıklamalarını, sistemlerinin içerisinde tutarlı bir bütün oluşturacak şekilde, birbirleriyle irtibatlı olarak ortaya koyduklarını görürüz. Bu çerçevede felsefi antropoloji çalışmalarına bakıldığında da Varlık'a ilişkin felsefi yönelişlerden insan felsefelerine geçişlerin yanı sıra; insandan yola çıkarak bütün bir varlığı açıklama tavırlarını da görmemizin mümkün olduğunu söylemeliyiz. Nitekim Rönesans Hümanizmi yeni bir insan anlayışına yaslanarak evrene ilişkin yeni bir açıklama modeline ulaşacaktır. Bu çerçevede İtalyan Rönesansı filozoflarından Pico Della Mirandelo'nun (1463-1494) İnsanın Değeri Üzerine Söylev adlı eseri Rönesans'ın manifestosu olarak görülmektedir. Pico, bu eserinde yeni bir insan tanımından yola çıkarak yeni bir evren tasavvuru oluşturmaktadır.<sup>10</sup> Böylelikle varlıktan insana veya insandan varlığa doğru bir "yolculuk"tan söz ederken felsefenin bütüncül ve insana dair boyutlarına dikkatler aynı anda toplanmış olmaktadır.

Varlık anlayışlarının insan anlayışlarını da içerdiğini hesaba kattığımızda öncelikle Aliya açısından düşünce tarihinde ortaya çıkmış varlığa ilişkin açıklama modellerinin kabaca tasnifini yaparak konuya yaklaşmak, problemin analizi için elverişli bir imkan olsa gerektir. Zira böylesi bir tasnif, insana bakış açılarının temel parametrelerini içerecektir. Bu çerçevede Aliya'ya göre varlığa yönelik açıklama modelleri olarak sadece üç dünya görüşü söz konusu olabilir ve bundan daha fazlası olamaz. Aliya, bunları dini, materyalist ve İslami olarak sınıflandırmaktadır.<sup>11</sup> Görüldüğü üzere Aliya, çok çarpıcı bir şekilde İslami bakış açısını dini diye tanımladığı bakış açılarından ayırmaktadır. Aliya'nın düşünce sistematığının

10 Bkz.:Pico Della Mirandelo, İnsanın Değeri Üzerine Söylev [Ya da Rönesans'ın Manifestosu], çev. Levent Özşar, Biblos Yayınları, Bursa, 2000.

11 Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008, s. 11; Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkiyet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.

özgünlüğü de tam da böylesi bir kaynaktan beslenmektedir. Kuşkusuz bu yaklaşım, onun İslam'ın dini bir sistem olmadığı iddiasını içermemektedir. Bunun yerine ileride ele alacağımız üzere İslam'ın saf ruhçu bakış açılarını içeren dini sistemlerden ayrıldığını ve özgün bir sistemi içerdiği anlayışını esas almaktadır. Aliya, insanlık tarihinde ortaya çıkan ve maneviyatçılık, materyalizm ve İslam şeklinde sıraladığı bütün düşünce sistemlerinin şuur, tabiat ve insan şeklindeki üç temel alana tekabül ettiğini belirtmektedir. Buna göre maneviyatçılık varlığın merkezine ruhu/şuurunu yerleştirirken; maddeciliğe göre ise varlık, maddeden/tabiatıtan ibarettir. Aliya, ruh ve maddenin bir arada bulunuşuna ise İslam adını vermektedir. Ona göre ruh madde birlikteliğinin en ideal sentezi insanda ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Böylelikle Aliya, İslam'ın dışındaki sistemlerin insanı bütüncül olarak ele alamadıklarını onu tek bir boyuta indirgediklerini belirtmektedir.

Aliya, başta klasik eseri *Doğu ve Batı Arasında İslam*'da ve "Doğu ve Batı Arasında İslam'a Haşiyeye" başlığı altında bir bölüm ayırdığı *Özgürlüğe Kaçışım* adlı eserlerinde antropolojik açıklamalarının zeminine varlığa ilişkin açıklama modellerini yerleştirmektedir. Böylesi bir tutumun, Aliya'nın problemlere yaklaşımlarındaki metodolojik tutarlılığı da içerdiğini söylememiz gerekir. O, yüzeysel bir bakışla saf materyalist veya ruhçu tutumların içerisinde yer almayacak kimi yaklaşımları da böylesi kategorilere dahil etmektedir. Bu çerçevede Aliya, modern bilimin ve Yahudiliğin esasında materyalist kategoriye dahil edilebileceğini düşünmektedir.<sup>13</sup> Yine aşırı idealist tutumlarla Hristiyanlığın özdeşliğine dikkat çekmektedir. Böylelikle Aliya, aşağıda ele alacağımız üzere üç temel

12 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 11.

13 Yahudiliğin dünyevi bir perspektife, "sol temayüle" yaslandığını ve dünyevi cennet vadeden bütün Yahudi teorilerin böylesi bir kaynaktan beslendiğini belirten Aliya'ya göre ölümsüzlük ilkesi Yahudilerce tam benimsenmiş değildir. Bu çerçevede Ortaçağ'da yaşayan en büyük Yahudi mütefekkeri Musa ibn Meymun (Maimamonides) (ö: 1204), ölümsüzlüğün gayr-i şahsi olduğunu savunurken; yine meşhur Yahudi filozof Baruch Spinoza (ö: 1677), Ahd-i Atik'in ölümsüzlükten hiç bahsetmediğini iddia etmektedir. Renan, Berjadedev ve Hasday Kreskas gibi düşünürler ise Yahudilerin dünya görüşlerine ters olduğu için ölümsüzlük fikrini kabul edemediklerine işaret etmektedir. Aliya'ya göre özellikle Spinoza felsefesinde, yeni materyalizmin Yahudiliğin bağrından çıktığını gözlemek mümkündür. Aliya, modern bilimin, pozitivistizmin ve modern uygarlığın Yahudilik kökenlerine dikkat çekmektedir.(Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 265-268)

dünya görüşünden ilk ikisinin eleştirisini yaparak üçüncü bir yolun imkânını ortaya koyma çabası içerisindedir.

Aliya'nın bir sentez varlık olarak tanımladığı insana dair açıklamaları öncelikle insanın kökenine dair açıklamalarla başlaması gerekmektedir. Zira insan doğasına ilişkin bir sistem inşası çabasında olan her düşünce sistemi, öncelikle insanın kökenine dair bir ön kabulle yola çıkacaktır. İnsana ilişkin bir hayat tarzı teklif eden bütün sistemlerin öncelikle bir insan okuması vardır. Böylelikle tanımdan sonra bir teklif gelmektedir. Bu durum ahlak felsefelerinde daha açık bir şekilde kendini göstermektedir. Öyle ki insan için iyi hayatın ne olduğu sorusu, insanın nereden geldiği sorusu cevaplandıktan sonra anlam kazanacaktır.

Modern bilimin insan doğasına ilişkin tutumunun evrimci bir perspektife yaslandığını düşünen Aliya, öncelikle insanın kökenine dair argümanlarında modern bilimle dinin tutumlarının birbirlerine zıt olduğunu altını çizmektedir. Buna göre evrimci bakışın başat olduğu modern bilim, insanı evrimsel bir süreç içerisinde, varlığını tabiatın içerisinde kazanan bir varlık olarak açıklamaktadır. Böylelikle zoolojik ve insani özelliklerin arasında olabilecek kesin bir ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Evrimci bir perspektifin belirleyici olduğu modern bilimin tam karşısında ise din ve sanatın temsil ettiği bir anlayış yer almaktadır. Bu bakış açısında ise Tanrı'nın bir fiili olarak insanın yaratılmışlığından söz edilmekte ve insanla tabiat arasındaki bir gerilime, çatışmaya vurgu yapılmaktadır.<sup>14</sup> Buna göre insanın kökenine dair yaratma ve evrim şeklinde iki temel bakış açısının olduğuna dikkat çeken Aliya, yaratmanın hürriyet, şahsılık, şuur, gayri ihtiyarlık ve sorumluluğu içerdiğini; evrimsel bakış açısının ise materyalist bir düzlemde yer aldığını ve determinizmi, entropiyi, durağanlık ve anonimliği, homojenliği, ve menfaati temsil ettiğini belirtir.<sup>15</sup>

Aliya, burada varlığı açıklama modellerinden dinin, bir başka ifadeyle ruhçu/idealist akımların ve maddeci açıklama modellerinin farklı enstrümanlar kullandıklarını belirtmektedir. Buna göre bir anlamda idealist bakış açılarının ifade tarzı olarak sanatla; materyalizmin ifade tarzı olarak bilim, karşıt kategoriler olarak karşı karşıya gelmektedirler. Bu

14 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31.

15 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 170.

çerçevede din ve sanat, insanın ani, trajik yaratılış hikayesini serimlerken; materyalizmin rengini verdiği bilim ise evrim sürecinden söz etmektedir. Aliya, tamamıyla birbirlerine zıt iki farklı perspektiften yola çıkan bu iki farklı insan anlayışlarını iki farklı isimden, Darwin (1809-1882) ve Michelangelo (1475-1564)'nın izleklerinden ele almaktadır. Meşhur evrimsel senteziyle Darwin burada bilimi ve ona zemin oluşturan maddeciliği/ tabiatı temsil ederken; Sistine kilisesinin tavanındaki muazzam sanatıyla Michelangelo, sanatı ve idealist bakış açılarını temsil etmektedir.<sup>16</sup> Söz konusu iki bakış açısının birbirlerine geçişkenliklerinin olabileceğini de belirten Aliya, insan doğasına ilişkin ortaya konulan kuramların, teorilerin, ideolojilerin hayatın gerçeklikleri karşısında tutarlılıklarını kaybettiğini düşünmektedir. Aliya'nın insan doğasına ilişkin çözümlerine geçmeden önce, onun materyalist ve ruhçu akımların insan doğasına ilişkin indirgemeci tavırlarına yönelik eleştirilerine bakmamız gerekmektedir.

### **I. İnsanı Tabiata İndirgeyen Antropolojik Yaklaşımların Eleştirisi**

İnsanı tabiata indirgeyen Darwinci yaklaşımlara yönelik reddiyelelerini ele almadan önce, Aliya'nın evrimci perspektifin de yaslandığı modern beşeri bilimlere yönelik itirazlarına kısaca değinmek yararlı olabilir. Aliya'ya göre bilim, anorganik dünyada, örneğin fizik, mekanik, astronomide göstermiş olduğu başarının; hayat sahasında örneğin biyoloji ve psikolojide gösterememiştir. Bu alanlarda bilim, tereddütlü ve beceriksiz davranarak, hayat felsefesi denilen şeyi açıklamakta kendini kabiliyetsiz görmektedir. Öyle ki bilim, insanla alakalı hususlarda kendi tahlil ve nicelendirme metotlarını kullanarak hayatın bazı manevi fenomenlerini harici tezahür şekillerine irca etmek veya bu fenomenleri ikna etmek durumunda kalmıştır.<sup>17</sup> Aliya, evrimci perspektifin insanın kökenine ilişkin argümanlarının geçerliliğini sorgularken, modern bilimin insanı ele almasını daha çok psikoloji ve sosyoloji disiplinleri çerçevesinde tartışmaktadır. Öncelikle Aliya, psikolojinin ruh bilimi olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre zaten hakiki anlamda bir ruh bilimi mümkün değildir. Dolayısıyla psikoloji,

<sup>16</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31 vd.

<sup>17</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 356.



ancak insanın iç alemine dışarıdan gelen geçici ve tekrarlanan durumları inceleyebilmektedir. Böylelikle de psikoloji, bir anlamda psikofizyoloji, psikometri, psikohijyen olarak ruhun fiziğinden(!) bahsetmektedir. Dolayısıyla illa da bir psikolojiden bahsedilecekse bunun ancak nicelik psikolojisi olması söz konusu olabilecektir. Bir anlamda biyoloji olacaktır. Aliya'ya göre psikoloji canlıların psişik yönlerinin tezahürleriyle ilgilidir, yoksa ruhla ilgili değildir. Böyle olduğu için zaten modern psikolojide hayvan psikolojisiyle insan psikolojisi bir bütün oluşturabilmektedir. Aliya'ya göre modern bilim, maneviyat alanında bile mekanikçi, mutlak bir determinist bakış açısını dayatmaktadır. Mutlak illiyet prensibi ise ruhun özünü teşkil eden hürriyeti inkar anlamına gelmektedir. Bu durumun bir kısır döngü oluşturması kaçınılmazdır. Zira ruhu “araştırmaya” yönelik her teşebbüs bizi “araştırma konusunu” inkara yöneltecektir. Böylesi bir fasit daire, psikoanalizin yöntemi itibarıyla neden ateist argümanlarla ilişkili olduğunu da bize açıklamaktadır.<sup>18</sup> Psikolojinin bir ruh bilim olmadığıнын altını özenle çizen Aliya, çağdaş bilgisayar teknolojisinde verileri etkili kullanmakla psikolojinin saf bilim olarak davranış teorisine dönüşmesi arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Ona göre bilgisayar uygulamaları istatistiksel değerlerle ilgili olduğundan davranışçı psikoloji de davranışların istatistiğini tutan bir bilime dönüşmüş vaziyettedir.<sup>19</sup> Aliya, psikolojiye yönelik bu eleştirel tutumunu insanı ele alan diğer beşeri bilimlere karşı da sürdürmektedir. Bu anlamda o, sosyolojinin insanı ele alış tarzını da eleştirmektedir.

Modern pozitivist kuramların topluma ilişkin bütün öğretilerinin fizik veya zoolojinin bir uzantısından ibaret olduğunu belirten Aliya, bu çerçevede Quetelet (1796-1874)'in sosyolojiye ilişkin eserine “sosyal fizik” diye başlık koyduğunu hatırlatmaktadır.<sup>20</sup> Aliya, sosyolojinin insanı kitle'nin bir parçası olarak ele alışını, sosyoloji sanat karşıtlığında tenkit eder. Sanat ve sosyolojinin dünyayı, dolayısıyla da insanı karşıt perspektiflerden ele alışını belirten Aliya'ya göre sosyoloji, uygarlık'a ait ruhsuzluğun bir aynası iken; kültüre ait olan sanat ise insanda şahsiyeti ara-

18 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 76.

19 Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, 2011, s. 177-178.

20 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 236.

maktadır. Genellemeler yapan, ortalamalar alan sosyoloji için kitle insanı söz konusu iken; sanatta ise örneğin şaire göre “ortalama insan” mevcut olmayıp şair için ancak muayyen şahsiyet vardır.<sup>21</sup> Aliya, yerleşik anlayışın aksine insanın fonksiyonel olan bir dünyaya doğru değil de fonksiyonel olmayan bir dünyaya doğru meylettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede Aliya, Hobbes (1588-1679)’un insan doğasına ilişkin yaklaşımından da destek alarak insanın sosyal hayvan olduğu şeklindeki teorilere sıcak bakmamaktadır. Aliya’ya göre arı, karınca gibi hayvanların bir arada yaşaması gibi bir sürü fonksiyonelliği insandan uzaktır. Bu anlamdaki bir sosyallik zoolojik ve biyolojik bir özelliktir. Öyle ki Aliya’ya göre toplum üyesi olarak insan, kelimenin asıl manasıyla insan bile değildir. Olsa olsa “sosyal hayvan” veya “akılla mücehhez hayvan” olabilmektedir.<sup>22</sup> Hobbes’ın “insan tabiatının icabı olarak anti sosyaldır” yaklaşımıyla<sup>23</sup> buna işaret ettiğini belirten Aliya’ya göre :

... insan bir bakımdan tam manasıyla bir ferdiyetçidir ve sürü içerisinde yaşamaktan iğrenir; hatta buna kabiliyeti bile yoktur. İnsanlar arasında ancak daha az insan olanlar fonksiyonu, tertibi, intizamı, yeknesaklığı toplumun ferde karşı önceliğini savunurlar.<sup>24</sup>

Nihayetinde bilimin konusu olan insanın yekpare, ruhsuz bir insan olduğunu belirten Aliya, “tekrarlanamayan bir ferdiyet olarak insan”ın bilim için ne ifade ettiği sorusunu sormaktadır. Aliya, bilim adamının, söz konusu yapısıyla insanı anlamak istemesi durumunda, bilim adamı olmaktan daha yüksek olması, yani insan olması gerektiğini belirtir.<sup>25</sup> Aliya’ya göre bir sanat eseri nasıl ki yapıldığı malzemelere irca edilemezse insan da biyolojiye irca edilemez. Öyleyse nasıl ki resim, şiir, mabed bunları oluşturan parçaların ötesinde bir şey ise insan da odur. Nihayetinde Aliya’ya göre antropoloji, morfoloji, fizyoloji insandan bahsetmeyip; bunun yerine sadece onun harici, mekanik, manadan yoksun taraflarını ele almaktadırlar. İnsan tüm bilimlerin onun hakkında söyleyebildiklerinden daha fazladır.<sup>26</sup>

21 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 151.

22 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 239.

23 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev.: Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 135.

24 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 238.

25 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 182.

26 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 37.

Böylelikle insana dair hakim bilimsel paradigmanın eleştirisini yapmakta olan Aliya, bilimin standart açıklama modelinin, bir başka ifadeyle genel geçer kanun bulma arayışının insanın biricikliğiyle tezat oluşturduğuna dikkat çekmektedir.

İnsanı tabiata indirgeyen evrimci bakış açısının eleştirisine dönersek Aliya, insanı tabiatın içerisinde kaybeden evrimci anlayışın açmazlarını ortaya koyarken bu anlayışın hayvan ve insan arasında aşılması imkansız farkları göz ardı etmesine dikkat çekerek evrimci mantığın ürettiği sonucun tutarsızlıklar içerdiğine işaret etmektedir. Zira evrimci perspektife göre en az gelişmiş insan tipine en gelişmiş hayvan tipinin tekaddüm etmesi gerekecektir. Böylelikle Aliya, evrimin aritmetiğinin bile çelişkiler içerdiğini hatırlatmaktadır. Bu çerçevede Aliya, insanı evrimsel süreç içerisinde açıklayan ve insanı farklılaştıran unsurlar olarak dik yürümek, elin gelişmiş durumu, konuşma ve zekayı devreye sokan yaklaşımları kabul etmemektedir. Ona göre insana ilişkin ayırt edici bir nitelik aranıyorsa, bunların ölçüt olması söz konusu olamaz. Zira bir maymun da muza ulaşmak için sopa kullanabilir veya birilerine duyurmak için ses çıkarabilir.<sup>27</sup> Hatta Aliya'ya göre birçok sosyolog, kuşbilimci, ve antropolog, çoğu hayvanın düşündüğünü iddia etmişlerdir. Örneğin zoolog Donald Griffin (1915-2003), "Düşünen Hayvan" adlı bir kitap yayınlamıştır. Yine Fildişi sahillerinde uzun yıllar şempanzeleri inceleyen primatolog Christopher Beosch "şempanzelerin dokuz yaşındaki bir çocuğun zekasına sahip oldukları" sonucuna vardığını iddia etmiştir.<sup>28</sup> Görüldüğü üzere akli insanın temel bir özelliği olarak konumlandırmayan Aliya, zekanın insanın insani boyutuna ait bir durum değil de; onun aşağı tabiatına, biyolojisine ait olduğu düşüncesinin çok eski olduğunu hatırlatmaktadır. Nitekim, ona göre Hintliler zeka ve akli insanın aşağı tabiatının bir unsuru olarak görmektedirler.<sup>29</sup>

Dolayısıyla Aliya'ya göre üstün zekalı olmak, insani değil zoolojik temelli bir argümandır. Bu çerçevede Aliya, birçok imalat fikrinden bazı tertibatı kullanmaya kadar, hayvanlarda zeki nitelemesine uygun gelebi-

27 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

28 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 239.

29 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 228.

lecek fiillerin gözlemlenebileceğini Henry Bergson'un Yaratıcı Tekamül adlı eserinden alıntılarla ortaya koyar. Örneğin zeka bakımından insandan hemen sonra gelen maymun ve filler bazı durumlarda bazı aletler kullanabilmektedir. Yine tilki tuzağı bilmektedir.<sup>30</sup> Böylelikle Aliya, yine Bergson (1859-1941)'dan referansla zekanın insanın alameti farikası olmadığını belirttiikten sonra dilin (veya daha doğru bir ifadeyle haberleşmenin) de insanın manevi tarafına ait olmayıp bu yönünün de zoolojik, ve tabii olduğunu belirtir. Tabiat ile zeka ve zeka ile dil arasındaki paralellığe dikkat çeken Aliya'ya göre nihayetinde insan, omurgalılar ve böcek türleri dahil olmak üzere hayvanlarla hareketlilik, şuur, birleşme, zeka, haberleşme gibi pek çok özelliği paylaşabilmektedir.<sup>31</sup> Kaldı ki Aliya'ya göre illa da alet, teknik kriter olarak kabul edilecekse hayvanların insanların fabrikalarda yaptıkları aletlerden daha mükemmel aletlere sahip oldukları hatırlanmalıdır. Bu anlamda kuşlarda ışıldayan farlar, cırcır böceklerinde zil, çingiraklı yılan-da kızılötesi ışınları algılamak için dedektör, köpek balıklarının burnunda bulunan gayet hassas elektrik anten, termit evlerinin yapımı, bütün türlerin erkek dişi nüfuslarının dengelenmesi vb. durumlar hatırlatılmaktadır. Bu anlamda Aliya'ya göre illa da bir evrimden söz edilecekse, tabii ayıklanma, Darwin'in tasavvur ettiği gibi körü körtüne, mekanik olmamıştır. Tam tersine her bir varlık için özel bir istikamet takip ederek yararlılık prensibiyle ortaya çıkmıştır. Bu durumu ise madde ile açıklayamayız. Bunun mana ile açıklanması zaruri görünmektedir.<sup>32</sup> Aliya, Darwinci evrimsel bakış açısını esas alan modern bilimin bütün bunları kör bir mekanizma ile açıklamasını "insan ruhuna bundan daha büyük bir hurafe empoze etmek mümkün değildir" diyerek eleştirmektedir.<sup>33</sup>

Aliya, alet ile insanlık kriterini tayin edemeyeceğimize özelliklerle vurgu yapmaktadır. Nitekim ona göre aletin modern versiyonu olarak karşımıza çıkan teknik, insanı esir almıştır. Teknik, öncelikle özgür bireyi tehdit etmekte ve onun kendisi olmasına, mutlu olmasına izin vermemektedir.<sup>34</sup> Aliya, bu çerçevede Darwinci insan anlayışına olan eleştirisini

30 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 40.

31 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 41.

32 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 64.

33 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 67.

34 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 111 vd.

modern durumlarla karşılaştırarak devam ettirmektedir. Aliya, bu durumu ifade etmek için şu ifadeleri kullanmaktadır:

...On beş bin sene evvel çiçeklere veya hayvan profillerine zevkle bakan ve sonra mağaranın duvarlarına resimlerini çizen vahşi insan, hakiki insana, kendi fiziki ihtiyaçlarının temini için yaşayan ve her gün yeni yeni ihtiyaçlar icat eden çağdaş Epikürist insandan veya acayip beton yapılar da başkalarından tecrit edilmiş vaziyette ve temel estetik hadiselerden ve hissiyattan yoksun olarak oturan modern büyük şehrin alelade sakininden daha yakın (hayvandan daha uzak)tı...<sup>35</sup>

Böylelikle konforun insan tabiatına uygun bir şey olmadığı altını çizen Aliya'ya göre: "...İnsanın yapıldığı 'malzeme' 19'uncu yüzyılın ilim ve tekâmül biyolojisinin tasavvur ettiği gibi değildir. En azından sırf bu değildir..."<sup>36</sup> Kaldı ki Aliya, evrimci teorinin açıklamalarındaki boşluklara dikkat çekmektedir. Bu çerçevede antropoid maymundan insana doğru geçişte kayıp halka gibi bir probleminin olduğuna da işaret eden Aliya'ya göre evrim teorisi bizi insana ulaştırmaz, bunun yerine zeki insansıya (humanoid) ulaştırır.<sup>37</sup> Aliya'ya göre Darwin'in "yaşam kavgası" teorisinde insan yoktur. Darwin'in sisteminde illa da bir insandan söz edeceksek, ancak biyolojik bir insandan söz edebiliriz. Burada ahlaka yer olmayıp en güçlü ve çevreye en iyi uyum sağlama kriteri geçerlidir. Dolayısıyla Darwinci insan, biyolojik gelişiminin en üstüne çıkabilir. Bu açıdan insanüstü olabilir. Fakat insan vasfından ve onurundan mahrum kalır.<sup>38</sup> Evrimci bakış açısının da yaslandığı materyalist bakış açısına göre insanla hayvan arasında kalite farkının değil derece farkının olduğuna dikkat çekmekte olan Aliya, söz konusu bakış açısına göre insanın "mükemmel hayvan"/"home machine"/biyolojik makine" olarak tasvir edilmesinin altını çizmektedir.<sup>39</sup>

Aliya'ya, göre insan tabiatla özdeşleştirilecek bir varlık değildir. Ona göre "tabiatın sınırları içinde olan insan, insan değildir. Olsa olsa

35 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

36 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 119.

37 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

38 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

39 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 32.

akılla mücehhez hayvandır.”<sup>40</sup> İnsan ancak Tanrı tarafından yaratılabilir.<sup>41</sup> Ona göre hayvan ve insandan söz ederken birbirinden tamamen ayrı iki ayrı “yaratık”tan söz edilmektedir. Öyle ki, hayvan tabii bir yaratık iken; insan tabiatüstüdür. Zira hayvan, hayatta kalmak için gıda aramak, bunun için mücadele etmek şeklindeki bir çerçevede varlık cetvelinde yer alırken; insan ise inanç, korku, sır, sembolleriyle, yasaklarıyla varlık sahnesinde yer alan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanı insan yapan tam da bu hayvani durumu aşabilmesidir.<sup>42</sup> Dolayısıyla Aliya’ya göre insanın hayvanla özdeşliğinden söz edemeyiz. Tam tersine insan, içindeki hayvani tarafını inkar etmekle kendisine anlam kazandırmış bir varlıktır.<sup>43</sup> Dolayısıyla Aliya’ya göre insanla hayvan arasında bedenın teşekkülü gibi biyolojik açıdan bir benzerlik varken; manevi olarak, özle ilgili olarak ise tam bir zıtlık vardır. Bu çerçevede hayvan masum, günahsız, ahlaken bir eşya gibi sorumsuzken; insan semadaki o prologdan veya arza düşüşünde itibaren insanın hayvani masumiyete dönmesi imkan dışıdır.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Aliya, insanı tabiata indirgeyen bakış açısına karşı onun tabiata varoluşsal meydan okuyuşunu hatırlatmaktadır. Evet, insanı hayvani düzlemden yola çıkarak bir yerde konuşturduğumuz zaman, ihtiyaçlarının daha akıllı ve organize olarak gerçekleştirebileceğini söyleyebiliriz. Bu çerçevede daha gelişmiş bir iktisadi düzeni elde etmiş olduğu söylenebilir. Peki, insanın arzularına set çekerek hayatın zevklerine sırt çevirmesini, başkaları için fedakarlık yapmasını nereye koyacağız? <sup>45</sup>Aliya’ya göre Darwinci görüşün insanın dünyaya bir reaksiyon göstermediği tezinin aksine insanın manevi değerlerle varlığını ortaya koyma tavrı içerisinde olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın tabiata karşı bu reaksiyonu evrimci bir temele dayanan modern bilimin insan vizyonunu inkar etmek anlamına gelmektedir.<sup>46</sup> Neticede Aliya, insanı farklılaştıran nitelikler olarak aklın, aletin, dolayısıyla teknolojinin merkeze alındığı argü-

40 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 191.

41 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

42 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 38.

43 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 38.

44 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 73.

45 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 39.

46 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 47.

manlara başyurmamaktadır. Böylece Aliya, burada İslam düşüncesindeki klasik psikoloji kuramlarında bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis şeklindeki farklı nefis türlerinden insani nefsin ayırt edici özelliği olarak akıldan söz eden yaklaşımlardan farklı bir durumdan söz etmektedir. O halde insanın alamet-i farikası nedir?

### **İnsanı İnsan Yapan Nedir?: İlk Alet Olarak Taş mı; İlk Kült Olarak Taş mı?**

Esasında Aliya, insanın hayata anlam katmasıyla, hayatı fonksiyonel kılmaması arasında bir ayrım yapmaktadır. Onun özellikle kültür ve uygarlık arasındaki farka sürekli dikkat çekmesi de bu ayrımla ilgilidir. Bu anlamda ilerleme ve hümanizm kavramları arasındaki karşıtlığa dikkat çeken Aliya'ya göre uygarlık, sürekli yukarıya doğru bir trend izlemektedir: Ateşin keşfinden başlayarak, su değirmeni, demir, yazı, makine, atom enerjisi ve uzay uçuşlarına kadar. Aliya'ya göre kültürde ise böylesi bir sürekli ilerleme trendine rastlanılmamaktadır. Kültür, araştırır geri döner ve yeniden başlar. Zira kültürün taşıyıcısı olan insan, erdemleri ve kusurlarıyla, şüpheleri ve yanlışlarıyla, yani özünü oluşturan her şeyiyle olağanüstü bir devamlılık ve değişmezlik sergilemektedir.<sup>47</sup>

Yukarıda ortaya konulan argümanlar gösteriyor ki Aliya'ya göre insan ile hayvan arasında bir farktan söz edeceksek, bu farkın fiziksel veya zihinsel bir farktan ziyade dini, ahlaki ve estetik bir fark olması gerekmektedir.<sup>48</sup> Öyle ki bir kültürün veya bir yasağın varlığından veya bir resimden söz ettiğimizde insani olandan söz ediyoruz demektir. Aliya'ya göre ilk alet ile ilk kült arasında tezat bir durum vardır. Ağaç veya kabaca işlenmiş taş olan ilk aletin imalatı ve kullanılışı, harici, niceliksel, biyolojik evrime ilişkin bir durumdur. Ve bu evrim, hayatın en basit şekillerinden en mükemmel hayvan olan insana kadar takip edilebilir. Dolayısıyla insan sert bir şeyi kırmak veya onu bir hayvana atmak üzere ilk defa bir taş kullandığında elbette önemli bir şey yapıyordu. Fakat bu durum, nihayetinde onun zoolojik tarafıyla ilgili bir durumdur. Fakat insan, ne zamanki bir taş bir ruhun sembolü olarak önüne koyduğunda o zaman kadar misli görül-

<sup>47</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 226.

<sup>48</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 46.

memiş bir şey ortaya koymuş oluyordu. Yine bu çerçevede insan, bir sanat faaliyeti olarak ilk defa bir resim çizdiğinde hayvani olanla arasındaki sınırını da çizmiş oluyordu.<sup>49</sup> Antik Yunan şehirlerinin müşterek bir topraktan ziyade müşterek bir kült etrafında organize olduklarını belirten<sup>50</sup> Aliya, insanın ilk aleti kullanmasıyla ilk kültü ortaya koyması arasında esaslı bir fark olduğuna dikkat çekmektedir. Aliya'ya göre insanı hayvandan farklılaştıran temel kriter bir alet olarak taşı kullanması değil; bir kült olarak taşı kullanmasıdır.

İnsan varlık içerisinde değerler ihdas eden yegane varlıktır. İnsanın değer koyucu bir varlık olması, onu o yapan kurucu öz olarak kabul edilmektedir.<sup>51</sup> Aliya'ya göre de insan, tabiata ait olmayan mefhumlar olarak “pis”-“yüce”, “lanetli”-“mukaddes” gibi değerleri tabiata katmasıyla, bir başka ifadeyle değer koyucu özelliğiyle insandır. İnsan, harici dünyaya ait olmayan bu tavrını sanat ve din sayesinde ortaya koyabilmektedir. İnsan, din vasıtasıyla korkularını, kaygılarını, tedirginliklerini yenme çabası içerisinde olmuştur. Bir başka ifadeyle “kurtuluş” aramıştır.<sup>52</sup> Hayatın anlamına dair sorgulamalar, en gelişmiş hayvan türlerinde dahi olmayan sadece insana has bir durumdur. “Yasak”, “lanetli”, “tabu” ve “sır” gibi mefhumlarla iptidai idealizm denilebilecek durumlar, ilk insandan beri vardır. İnsan, din ve sanat hep birlikte var olmuşlardır; bilim ise bunlara göre daha sonra ortaya çıkan bir durumdur.<sup>53</sup> Aliya, bu durumu ifade etmek için A. Camus'un “hayvan olmak istemeyen yegane hayvan” ifadesiyle insanın isyanını dile getirdiğine işaret etmektedir.<sup>54</sup> İnsanın, ister korkuyla olsun, isterse hayranlıkla olsun bakışlarını göklere çevirmesi fenomeni “gökten gelmiş” görünmektedir. “Semadaki prologla” başlayan metafizik baş dönmesi hep devam edegelmiştir.<sup>55</sup>

Böylelikle Aliya, insanın katma değer üretimini, tekamülün kesintiye uğradığının işaretleri, “evrimin anomalisi” olarak değerlendirmekte-

49 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 83.

50 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 240.

51 Bkz.: İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 25, 42.

52 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 47.

53 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 48.

54 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 51, 251.

55 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 49.



dir. Ona göre “idealist peşin hükümlü hayvan”ın ortaya çıkışı, ilerlemenin önüne tehdit olarak çıkmaktadır. Aliya, bu durumu “vahşinin kompleksi” olarak adlandırmaktadır. Bu kompleks, felsefe, şiir, sanat, din gibi insani olan şeylerin de kaynağını teşkil etmektedir.<sup>56</sup> Peki insanın temel ayırtı olarak onun böylesi ruhsal, şuurusal tavrını ortaya koymamız yeterli midir? Aliya, insanın sadece tabiatüstü boyutunu ön plana alıp onun tabiata ilişkin boyutlarını göz ardı eden maneviyatçı akımları da indirgemeci tavırlar olarak değerlendirmektedir.

## II. İnsanı Şuura İndirgeyen Antropolojik Yaklaşımların Eleştirisi

Materyalist bir temele dayanan bilim, insanı tabiatla özdeşleştirip onun bütün veçhelerini kuşatan bir tanımına ulaşamazken; sanat ve din ise insanı tabiatı farklı, hatta tabiata yabancı bir varlık olarak konumlandırmaktadırlar. Böylelikle Aliya'ya göre aslında her iki bakış açısı da insanın göz ardı edilemeyecek bir tarafına, ama sadece bir boyutuna yoğunlaşmış olmaktadır.<sup>57</sup> Bu çerçevede Aliya, insanı tabiata indirgeyen yaklaşımların dışında insanı sadece ruh, şuur boyutuyla ortaya koyan kuramlara da itirazlar yöneltmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere Aliya, dini dünya görüşlerini, bir başka ifadeyle idealist, spiritüalist akımları, mümkün olan üç dünya görüşünden biri olarak kabul etmektedir. Aliya'ya göre idealist, ruhçu, bir başka ifadeyle dini bakış açıları, insanın ruhi boyutu ön plana alınıp onun maddi boyutu ihmal edilmektedir. Bu çerçevede Aliya, özellikle Hristiyanlığın insan anlayışının böylesi akımların tipik bir örneğini teşkil ettiğini belirtmektedir. Aliya, daha çok Hristiyanlığın insanı şuura, ruha indirgeyen bakış açısını eleştirirken İslam düşüncesinde tasavvuf ekolünün de insana bakış açısında Hristiyanlıktan esinlendiğini ve onunla ortak bir perspektifi paylaştığını vurgulamaktadır. Aliya, bu arada çok ilginç bir şekilde varoluşçu felsefelerin ve absurd felsefelerin insana ilişkin söylemlerinin de dini bir kategori içerisinde değerlendirilebileceğini düşünerek onların insan anlayışlarını da tartışmaktadır.

<sup>56</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 45.

<sup>57</sup> Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 31 vd.

## Hristiyanlığın Aşırı İdealist Tutumu: Tanrı-insan

Aliya'ya göre Yahudiliğini materyalist düşüncesi insanın ilgisini bu dünyaya doğru yoğunlaştırırken; bunun tam karşısında Hristiyan idealizmi insanın ilgisini kendi ruhuna yöneltmiştir. Hristiyanlık insanı sema ve arz arasında bir tercihe zorlamaktadır: "Hiç kimse iki efendiye hizmet edemez. Ya birisinden nefret edip ötekini sevecek, ya da birisine bağlanarak öbürünü ihmal edecek. Siz hem Tanrı'ya hem Mammona (para ve servet) hizmet edemezsiniz." (Matta, 6/24)<sup>58</sup>

Hristiyanlığı şuuru, ruhu esas alarak antropolojik bir sistem inşa eden akımların tipik bir temsilcisi olarak kabul eden Aliya'ya göre Hristiyanlık, insanın semayle bağlantısını sürekli gündeme getirip onun tabiatla ilişkisini ihmal etmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık insanın evrenle ilişkisini ahenkli bir formda açıklayamamaktadır. Aliya'ya göre Hristiyanlık, insan olma özelliğini muhafaza eden bir insan-ı kamil fikrine ulaşmamıştır. Nitekim Hz. İsa'yı Tanrı'nın oğlu (tanrı-insan) olarak kabul etmiştir. Halbuki İslam'ın peygamberi Hz. Muhammed bir insandır.<sup>59</sup> Aliya, aşağıda görüleceği üzere, insanın fiziki ve metafizik boyutları arasındaki dengeyi sağlamayı başarmış olduğunu belirttiği İslam'ın insan anlayışıyla ruhçu akımların karakteristik bir formu olan Hristiyanlığın insan anlayışı arasındaki farkı, Bîrûni (973-1061?) ve Kopernik (1473-1543) örneklerinden yola çıkarak açıklamaktadır. Öyle ki Bîrûni'nin Kopernik'ten beş asır önce dünyanın hem kendi eksenini etrafında; hem de güneş etrafında döndüğünü açıkladığına işaret eden Aliya, Bîrûni'nin bu görüşlerinden dolayı herhangi bir tepkiyle karşılaşmadığına dikkat çekmektedir. Aliya'ya göre bu durum, Bîrûni'nin içinde yaşadığı toplumun daha liberal bir toplum olmasından kaynaklanıyor değildir. Esasında Aliya'ya göre Kopernik'in karşılaştığı tepki, onun fikirlerinin Hristiyanlığın insan ve kainat anlayışıyla oluşturduğu kontrastla ilgiliydi. Aliya, çatışmanın dünya ve onun konumuyla ilgili olmadığını; bunun yerine insan ve onun alemdeki konumuyla ilgili olduğunu özellikle belirtir. Zira Hristiyanlık için kabullenilemez olan, dünya ve içindeki insanın bir kenara atılmasıydı. Halbuki Aliya'ya göre İslam için böylesi bir çatışma söz konusu olamazdı. Zira İslam'da Hristiyanlık gibi bir

58 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 269.

59 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 276.

üstün-insan fikri yoktu. "...Oysa insanı Tanrıyla özdeşleştirmeye ("insan-Tanrı") hazır olan bir öğretisi, Kopernik'in nazariyesini affedilmez bir sapkınlık ve mümtaz anlayışlarından birine saldırı olarak görmek zorundaydı. Aliya'ya göre bu durum, Kopernik ile Bîrûni'ye yönelik farklı tepkileri ve onların farklı akıbetlerini bize açıklamaktadır.<sup>60</sup> Esasında Aliya, Hristiyanlığın insanı insan olmakta çıkardığını ve onu Tanrı-insana dönüştürdüğünü belirtmektedir. Böylesi bir insan konumlandırmasına Hristiyanlığın dışında başkaca sistemler de sahiptir. Aliya, bu çerçevede İslam düşüncesinde tasavvuf ekolünün insan anlayışına da eleştiriler yönelmektedir.

### **Tasavvufun İnsan Anlayışını Eleştirisi**

Aliya'ya göre İslam düşüncesi tarihine bakıldığında ortodoks sistem ile avam dini olan tasavvuf arasında sürekli bir gerilimin olduğu fark edilecektir. Zira insanın beden olmayıp sadece ruhtan ibaret olduğu, vahdet-i vücûd anlayışı, Allah korkusu yerine Allah sevgisinin ön plana çıkartılması ve Allah ile insanın özdeşleştirilmesi gibi tasavvufun ileri sürdüğü argümanlar, esasında İslam'ın orta yol niteliğini, dengesini sarsan niteliklerdir. Öyle ki Aliya, bu meyanda bazı tarikatların ayinlerine müzik ve dansı soktuğunu, bekarlığı savunduklarını ve Hz. Muhammed'i bir zahit şeklinde göstererek onun itidalini ifrata götürdüklerini belirtmektedir.<sup>61</sup> Yine bu çerçevede sufi alim Suhreverdi (1155-1191)'nin İbn Sina (980-1037)'nin Allah ile insan arasındaki farklılığı vurgulayan tezini eleştirdiğini hatırlatan Aliya, İbn Arabi (1165-1240)'nin alem ile insan arasında kurduğu analoginin de İslam'ın esas anlayışını temsil etmediğini düşünmektedir.<sup>62</sup>

Böylelikle Aliya, tasavvuf felsefesinin esasında İslam'ın bir nevi Hristiyanlaşması olduğunu, Hz. Muhammed'den Hz.İsa'ya doğru bir geri gidiş olduğunu belirtmektedir.<sup>63</sup> Tasavvufun ortaya koyduğu insan anlayışının bir anlamda insanı evrene yabancılaştırdığını düşünen Aliya, tasavvufun ortaya koyduğu insan doğasına ilişkin argümanların İslam'ın aşağıda vurgulanacağı çift kutupluluk ilkesine ters düştüğünü düşünmektedir. Zira İslam'ın bu dünyaya olan ilgisi izale edildiğinde geriye sadece Hristiyanlı-

60 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 260-261.

61 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım* s. 174-175.

62 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 175.

63 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 281.

ğın kalacağını belirten Aliya, sadece ruhu önceleyen zühd hayatının Müslümanlar arasında tatbik edilse bile mahiyeti itibarıyla Hristiyani olduğunu belirtmektedir.<sup>64</sup> Aliya, bu çerçevede Gazzali (1058-1111)'yi yorumlayan modern yorumculardan bazılarının Gazzali'nin eserlerinde bir tür Hristiyan ruhçuluğu anlayışının bulunduğu şeklindeki kanaatlerine katıldığını belirtmektedir. Öyle ki Aliya, Gazali'nin eserlerinin Müslümanları ruhen beslemesine karşılık; İslam dünyasını bilimden, sosyal gerçekliklerden uzaklaştırmış olduğunu düşünmektedir.<sup>65</sup> Aliya'nın tasavvufa ilişkin böylesi bir eleştirel tutumunun onun beslendiği Çağdaş İslam düşüncesindeki modernist akımın önemli isimlerden Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865- 1935)'dan etkiler taşıdığı görülmektedir. Aliya, kendi düşünce hayatında bu isimlerin etkilerinin olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup> Tasavvufun ortaya çıkış dinamiklerinin insanın tabiatla şuur arasındaki gerginlikleriyle alakalı olduğu varsayıldığında bir anlamda tasavvufun ortaya çıkışı protest bir tavırla açıklanmaktadır. İnsanı şuura, ruha indirgeyen hayat görüşlerini eleştirirken Aliya, bu çerçevede çok ilginç bir şekilde absurd felsefeleri de insanın tabiata indirgenerek açıklanmasını esas alan yaklaşımlara karşı bir tepki olarak gelişen ve dini veya bir başka ifadeyle ruhu, şuurunu esas alan bir kategorilere dahil edilebilecek tutumlar olarak kabul etmektedir.

### Absurd Felsefelerin İnsana Dair İsyancıları

İnsanlığın son birkaç yüzyılda karşılaştığı 'yeni durum', bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve değişimler insanlığın geleneksel değerlerini sarsmıştır. Varoluş felsefelerinin de işte böylesi bir atmosferden doğmuş oldukları kabul edilmektedir.<sup>67</sup> Bu çerçevede Aliya'ya göre de varoluşçu felsefeler, absurd felsefeler itiraz, isyan felsefeleridirler. Aliya'ya göre bir zamanlar evren hakkında nihai bir açıklama olarak kabul edilen Newton'un mekanik evren anlayışına alternatif olarak Einstein'ın rölativist açıklaması

64 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 238, 239.

65 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 239, 240.

66 Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 244.

67 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İnkilap Kitapevi, İstanbul, 1994, s. 11.

nasıl ortaya çıktı ise; varoluşçu felsefe veya absurd felsefe de Darwin'in insanı açıklama modeline bir itiraz olarak çıktığını söylemektedir.<sup>68</sup>

Absurd felsefelerin mana arayışlarına dikkat çeken Aliya'ya göre materyalizmde dünya ve insanın pratik ve zoolojik fonksiyonu vardır ve materyalizm, maksadı, anlamı reddetmekle saçmalık ve beyhudeliği de gündeminden çıkarmıştır. İnsanın beyhude çaba içerisinde olduğu iddiasındaki absurd felsefelerin temel varsayımı ise insan ile dünyanın tetabuk içerisinde olmadıkları anlayışıdır. İşte Aliya'ya göre bu tutum, dini bir tutumdur.<sup>69</sup> Böylelikle Aliya, absurd felsefelerle, materyalizmin bir arada değerlendirilemeyeceğini fakat; dinle absurd felsefelerin insanın dünyadaki konumunu tayin etmeleri noktasında ortak bir perspektife yaslanmalarının söz konusu edilebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede Aliya'ya göre örneğin nihilizm, çağdaş insanın hayatında Tanrı'nın, dolayısıyla "insan"ın yokluğuna, insanın imkanının ortadan kalkmasına karşı bir protesto olup. asla ateizm anlamına gelmemektedir. Hatta nihilizmin uygarlık içerisindeki konumunu dini bir konum olarak değerlendirmek mümkündür. Aliya'ya göre bu protesto, dini bir protestodur. Zira modern bilimin insanı çağdaş dünyada imkan bulup tahakkuk etmiştir; fakat hakiki insan ortadan kaybolmuştur.<sup>70</sup> Nitekim absurd felsefeleri modern insanın mevcut maddi boyutu öne çıkaran tek boyutlu dünyaya karşı bir itirazı, isyanı olarak konumlandırır<sup>71</sup> Aliya'ya göre çok gelişmiş ülkelerdeki ruhi hastalıklar ve intihar vakaları, maddi konforla manevi burhan arasındaki ters orantıyı bize anlatmaktadır. Bu çerçevede kötümser felsefenin menşeinin dünyanın gelişmiş, zengin ülkelerinin olması da dikkat çekicidir. Nitekim 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında İskandinav felsefesine baktığımızda kötümser bir tabloyla karşılaşırız. Kötümser felsefenin kendine alan açtığı ülkelerin neredeyse okuma yazma bilmeyenlerin oranının sıfır olduğu ülkeler olması da dikkat çekicidir. Aliya, burada maddi emniyet hissinin ruhen yolu şaşırılmış olma durumunu doğurup doğurmayacağını sormaktadır.<sup>72</sup>

68 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 54- 55.

69 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

70 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

71 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 125.

72 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 122.

Böylelikle Aliya, absurd felsefenin, insanın aradığı “anlam”ı bulma açısından bir potansiyel taşıdığı için altını çizmektedir. Bu açıdan eşyanın dış görünüşüne göre hareket eden bilim adamlarının iyimserliğine karşı; filozoflarla sanatkarların tedirginliğine dikkat çeken Aliya, absurd felsefenin zehir saçan bir felsefe olmayıp aksine çok derinliği olan bir felsefe olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Nitekim Aliya’ya göre Sartre’nin “beyhudeliği” ve Camus’un “absurd”u esasında bir maksad ve mana arayışıdır. Fakat bu arayışlar başarısızlıkla sonuçlanmaktadır.<sup>74</sup> Böylelikle nihilizm, hedefe ulaştırmaması açısından sonuçta bir hayal kırıklığından ibaret kalacaktır. Zira, insan bir daha yaşamamak üzere ölüyorsa, o zaman her şey saçma ve anlamsız olacaktır. (Kur’an: 23/115)<sup>75</sup> Nihilizmin insana bu dünyada biçtiği “yabancı” konumun dinde de var olduğunu belirten Aliya’ya göre şu da var ki, nihilizmde bu yabancılaşma bir ümitsizliği içerirken; dinde kurtuluş ümidi vardır.<sup>76</sup> Yine Sartre, “sonu olan her şey gayr-ı insanidir.”, “İnsan beyhude bir çabadır.” sözlerinin sedası ve manasıyla dini bir söylem içerisinde olsa bile<sup>77</sup> fakat o da bir çıkış yolu imkanını içermemektedir. Nitekim Albert Camus, saçma karşısında insanın iki seçeneğinin bulunduğunu belirtmektedir:

Temel realitenin saçma olduğunun bilincine varan bir insan hemen iki yoldan birini deneyebilir. Ya hayatı yaşamayı reddedip intihar eder, ya da bir dine bağlanarak Tanrı’ya iman etmek suretiyle hayatına aşkın bir anlam yüklemeye çalışır. İntihar bireysel varlığımızı ortadan kaldırır ama saçmayı yok edemez. Hatta intihar, bireyin saçmaya yenilmesidir. Camus tarafından ölümden sonrası ise kapalı bir kapı olarak görüldüğü için bir dine bağlanmak reddedilir ve sığrama yaparak, saçmayı aşkın bir alan ile aşmaya kalkışanların tutumu felsefece intihar adıyla adlandırılır.”

Yine Camus: “İnsan dünyada ıslah edilebilen her şeyi ıslah etmelidir. Fakat bundan sonra da çocuklar “haksız yere” ölmeye devam edecekler. Mükemmel bir toplumda bile... İnsan, en büyük gayreti içinde, ancak dünyanın acısını aritmetik olarak dindirmek üzere kendi kendine bir vazife

73 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 122, 125.

74 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

75 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 127.

76 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 127.

77 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 126.

verebilir. Adaletsizlik ve ızdırap ne kadar çok sınırlandırılmış olursa olsun, gene rezalet olmağa devam edecektir.”<sup>78</sup>

Bununla birlikte Aliya, Albert Camus'un insan anlayışının İslam'a zıt Hristiyanlığa yakın olduğunu belirtir. Öyle ki Aliya, Camus'un sanatçının yaşayan insanın ezeli savunucusu olduğunu, sanatçının bunu sırf insan yaşadığı, canlı olduğu için böyle yaptığını vurguladığı “sanatçı sanat eseriyle hem asil insani karaktere saygı gösterir hem de en kötü suçlunun önünde eğilir.” sözlerini aktararak Camus'un farkında olsun ya da olmasın sorumluluğu ve hukuku reddeden bu tutumunun Hristiyanca bir tutum olduğunu belirtir. Halbuki Aliya'ya göre İslam'ın insana olan saygısı onun mutlak sevgi ve af yoluyla değil; insani sorumluluk prensibiyle ortaya konulur. Zira “insan sorumludur ve bir suçun cezası hem insan haklarını hem de –suçlu da dahil-her insanın insani saygınlığını bir araya getirir.”<sup>79</sup>

Esasında Aliya, absurd felsefeleri, mevcut kuşatılmışlık durumuna karşı bir yapı sökümlü imkanı olarak değerlendirmektedir. Kaldı ki yukarıda belirtildiği üzere Aliya'da dinin esas işlevi de tabiatın içerisinde yok olmayı, fonksiyonelliği reddetmesinde ortaya çıkmaktadır. Fakat Aliya, gerçek din ile absurd felsefeler arasındaki ayrımı şu şekilde ortaya koymaktadır: Absurd felsefeler sadece bir arayış olarak kalırlarken, insana dair ideal bir sentezin adı olan İslam hazır yapılara karşı alternatif insani çıkış yolları içermektedir. Aliya, böylelikle örneğin Camus'un saçmasına karşı insanın anlamı bulma potansiyeline sahip olduğunu düşünmektedir. Peki bu nasıl olacaktır? Hemen ifade edilmelidir ki Aliya'ya göre insanın saçmayı yenebilmesi için “teslimiyet”i keşfetmesi gerekmektedir. Aliya, burada da kalmayıp kadere ve onun yazarına teslimiyetin insanın özgürleşme imkânını kapsadığını belirtmektedir.

### **III. Alternatif Bir Antropolojik Çözümleme Denemesi: Saçmaya Karşı Teslimiyet ve Zıtların Birliği**

Aliya, absurd felsefelerin bir çıkış yolu içermemesine karşılık; ideal bir sistem olarak kabul ettiği İslam'ın bir çıkış yolu içerdiğini düşünmektedir. Tabiatın determinizmine karşılık; insanın bir kadere sahip olduğu-

78 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380-381.

79 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 200.

na, dolayısıyla tabiat ve insanın yasalarının farklı olduğuna dikkat çeken<sup>80</sup> Aliya, insanın değiştirmesinin mümkün olmayan hallerle karşılaşmasının olası olduğunu özellikle belirtir. Bazı durumlarda ölmeğe, acı çekmeye, mücadele etmeye mecbur kalmaktadır insan. Öyle ki bir anlamda tesadüfe bağlı olan insan, kaçınılmaz olarak suç işleyebilir. Aliya, varoluşumuzun bu esas hallerine Karl Jaspers'den alıntı yaparak “sınır halleri” isminin verildiğini belirtmektedir.<sup>81</sup>

### Saçmaya Karşı Teslimiyet

Aliya'ya göre doğumumuz, şahsiyetimizi oluşturan öğeler, fiziki yapımız, ailemiz, coğrafi, siyasi ve sosyal şartlarımız, irademizle olan şeylerin çok sınırlı; kaderin ise hadsiz hesapsız olduğunu göstermektedir: “Bu dünyaya gelişimiz irademizin dışında olmamış mı? Şahsiyetimizle, yüksek veya düşük seviyeli zihnimizle, cüce veya atletik boyumuzla, kralın sarayında veya fakirin kulübesinde, gürültülü patırtılı veya sakin zamanlarda, bir zalimin veya hakşinas bir büyüğün hükmü altında ve umumi olarak ve üzerinde hiçbir tesirimizin olmadığı siyasi, coğrafi ve sosyal şartlar içinde dünyaya gelmedik mi? İrademizle oluşan şeyler ne kadar sınırlı, kaderimiz olanlar ise ne kadar hadsiz hesapsız, çok!”<sup>82</sup>

Aliya'ya göre insan “dünyanın içine atılmış”tır. İnsanın hayatı, kendisinin tesirde bulunamayacağı pek çok harici faktöre bağlıdır. Bugün bilimsel gelişmeler ne kadar artsa da kontrolümüz altında bulunan faktörler, kontrolümüz altında olmayanlara göre çok çok azdır.<sup>83</sup> Esasında Aliya varoluşçu felsefenin örneğin Kierkegaard (1813-1855), Heidegger (1889-1976) ve Sartre gibi filozofların çokça gündeme getirdikleri, korku, kaygı, merak, ölüm, ürperti gibi insani olan durumlara benzer bir insani olandan söz etmektedir. Nitekim Aliya, insanla yaşadığı evren arasında belirli bir nispetin bulunmadığına, dolayısıyla insan ve onun hayat sürecinin evrende olup bitenler için bir ölçü birimi olamayacağına vurgu yapmaktadır. Aliya, bu durumun insanda ontolojik daimi bir güvensizlik durumuna sebep olduğunu belirtmektedir. Bu güvensizlik durumu insanın önüne iki

80 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379.

81 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380.

82 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379.

83 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 379-380.



güzergah çıkartacaktır: ya psikolojik olarak kötümserlik, isyan, ümitsizlik, kayıtsızlık; ya da kadere, Allah'ın iradesine teslimiyet. Aliya, burada şu soruları sormaktadır:

Yegane çocuğunu kaybetmiş bir anne hangi şeyde teselli bulabilir? Beklenmeyen bir hadisede kötürüm kalan bir kişiyi ne teselli edebilir?<sup>84</sup>

Ona göre “Allah’a teslimiyet ve isyan; aynı ikileme birbirine zıt iki cevaptır!” Aliya’ya göre bunlardan kadere teslimiyet, büyük insani ızdıraba dokunaklı bir cevaptır. Teslimiyetin pasiflik olmadığıнын altını özellikle çizen Aliya’ya göre içinde kötümserlik havası olsa da nihayetinde teslimiyet, kötümserliğin ötesinden gelen bir nurdur. Aliya’ya göre güçsüzlük ve güvensizlik hislerinin neticesi olarak ortaya çıkan teslimiyetin kendisi, yeni bir kuvvet ve yeni bir emniyet kaynağı olmaktadır. Bu çerçevede Allah’a ve takdirine inanç bize kendisinin yerine hiçbir şeyin geçemeyeceği bir emniyet hissi verecektir. Zira Aliya’ya göre Allah’ın iradesine teslimiyet, insanların iradelerine karşı bağımsızlık demektir. Aliya, kaderi kabul etmekle, kaderle ahenkli bir iç tutuma sahip olmakla kendini çok güçlü bir biçimde özgür hissetmek arasında doğrudan bir ilişki olduğunu belirtmektedir.<sup>85</sup> Görüldüğü üzere Aliya, Camus’un felsefe intihar dediği şeyin özgürlük barındırdığını düşünmektedir. Nihayetinde Aliya’ya göre : “teslimiyet, hayatın çözülemezlik ve manasızlığından insani ve vakarlı tek çıkış yoludur; isyansız, yeissiz, nihilizmsiz, intiharsız tek çare...” Aliya, İslam’ın teslimiyetten başka bir şey olmadığını belirtmektedir: “ Ey teslimiyet, senin adın İslam’dır.”<sup>86</sup>

### **Zıtların Birliği**

Aliya’ya göre insan ya iyidir ya da kötüdür ama hayvan veya melek gibi masum değildir. Günah yüklü olmasa da masum da değildir. Buna göre insan bir anlamda kendisine verilmiş özgürlüğü kullanmaya mahkumdur. İnsanın iyi veya kötü olmaya tek kelimeyle insan olmaya mecbur olduğunu belirten<sup>87</sup> Aliya’ya göre her şeyin çift yaratılması (Kur’an, 51/49, 78/8) gibi

84 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 380.

85 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 381.

86 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 382.

87 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 76.

insan da beden ve ruhtan oluşmuş ikili bir varlıktır. Ruhun taşıyıcısı olan beden için bir evrimleşmeden söz edilebilir; fakat ruh evrimleşmemiştir. Ruh, Tanrı'nın dokunuşuyla esinlenmiştir. İnsanın bedeni bilimin konusu iken; ruhu dinin, sanatın ve etiğin alanına girmektedir. Aliya, insana ilişkin iki açıklama türünün ve iki hakikatin söz konusu olmasının insanın bu ikili yapısından kaynaklandığını belirtir. Batı dünyasında bu açıklama modellerini Darwin ve Michelangelo, iki farklı çizgi olarak temsil etmektedirler. Aliya söz konusu iki farklı yaklaşımın bir diğerini görmezlikten geldiğine işaret etmektedir: “Darwin’in Michelangelo’nun insanı hakkında söyleyebileceği hiçbir şey yoktur ve tersi de doğrudur.”<sup>88</sup>

Aliya, Darwin ve Michelangelo’nun (Aliya’ya göre bir anlamda bilim ve dinin) insana dair açıklamalarının birbirinden keskin bir şekilde ayrılmasına karşın nasıl oluyor da her iki açıklama tarzının da “doğru” olabileceğini de sorgular. Aliya’ya göre her iki bakış açısının da doğruluk imkanı, onların farklı şeylerden söz etmeleriyle alakalıdır. Michelangelo, insanın ruhundan söz ederken; Darwin bu ruhun “taşıyıcısı”ndan söz etmiştir. Dolayısıyla esas itibarıyla ne Darwin; ne de Michelangelo insandan bahsetmemişlerdir. Darwin ve Michelangelo, adeta bir insanın iki farklı veçhesini anlatmışlardır.<sup>89</sup> Materyalizmin ve dinin insan doğasındaki ikilikten birisine yoğunlaştığını ve ideal sentezi gerçekleştiremediklerini belirten Aliya’ya göre bilim, insanı tabiata indirgerken sanat ise onu yabancılaştırmaktadır.<sup>90</sup> Bununla birlikte Aliya’ya göre saf materyalizmden ve saf dinden söz etmek mümkün değildir. Bu ancak kitaplarda olur. Zira her ikisi de tatbikatta deforme olmaktan kaçınmazlar. Bu deformasyonun ideal bir sentez imkanı içerdiğini de söylemek mümkündür. Şöyle ki materyalizmde ve Hristiyanlıkta ortaya çıkan bir deformasyon insana, yani onun hayvani ve insani olan asıl mahiyetine doğru bir yaklaşma olacaktır. Bu çerçevede materyalizm tatbikatta hayvani taraftan insani bir yükselişe geçerken; Hristiyanlık ilahi taraftan bir düşüş durumunu hesaba katmak durumunda kalacaktır. Fakat her ikisinin eğrisi insani tarafa doğru olacaktır.<sup>91</sup>

88 Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 31.; Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 167.

89 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

90 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 34.

91 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 335.

Böylelikle insan hakkında birbirine zıt iki hakikat iç içe geçmiş durumdadır. Düalizmin dünyayı algılamamızın zorunlu bir yolu olduğunu belirten<sup>92</sup> Aliya, insanın çift kutupluluk (bipolarity) yapısının da, insan doğasının esas yapısı olduğunu düşünmektedir. Aliya'ya göre insan diğer hayvanlardan daha mükemmel bir hayvan olsaydı o zaman hayatının da basit ve muammasız olması gerekirdi ama durum böyle değildir. İnsan "hem arzın kurdu hem de semanın çocuğu" olduğundan ahenksiz bir varlıktır.<sup>93</sup>

Aliya: " ...Hristiyanlar, insanları meleklerle dönüştüreceklerdi. Maddeciler ise bizim hayvan olduğumuzu ve hayvan olarak kalacağımızı söylerler. Peki insan ne olacak? İnsan sadece hayvanlardan değil meleklerden de üstündür.(Kur'an 2/34)"<sup>94</sup>

Aliya'ya göre " İnsan üçüncüsüdür, yani çelişkili sentezdir. Bu çelişkili "yaratık", idrakimizin ötesindedir. Sadece Tanrı böyle bir şeyi yaratabilir."<sup>95</sup> Aliya, insanın günah işleme potansiyelinin insanın büyüklüğüne imkan açtığını belirtmektedir. Günahla insanı bir araya getirmek insanı metafizik bir boyuta taşımak anlamına gelecektir. Darwinci modelin insan anlayışında günah kavramı yoktur. Bu modelde insan iyi ve kötünün ötesindedir.<sup>96</sup> İnsan tabiatının özünün potansiyel olarak iyilikten daha çok kötülüğe eğilimli olduğunu belirten<sup>97</sup> Aliya'ya göre insan mefhumu birbirine zıt iki anlamı ihtiva eder. Bunlardan birisi "biz insanız" şeklinde ifade edilebilen insanın beşeri zaaflarına işaret eden bir anlam; diğeri ise "insan olalım" şeklinde ifade edilen insanın ilgisini daha yüce sorumluluklara çeviren anlam. Böylesi anlamlar, insan tabiatında var olan biri dünyevi diğeri uhrevi olan boyutlardan kaynaklanmaktadır. İnsan ise bütün bu tek taraflı yaklaşımların daha ötesinde bir varlıktır.<sup>98</sup> Aliya, iki tabiatlı insan fikrinin bir sembolle ifade edilmesi durumunda buna en uygun sembolün sfenks veya buna çok benzer bir şey olabileceğini belirtmektedir.<sup>99</sup>

92 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

93 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 73.

94 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 258.

95 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 244.

96 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 225.

97 Aliya, *Konuşmalar*, s. 49.

98 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 36.

99 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 171.

Aliya, Geothe'nin Faust'un beşer tabiatının ikiliğini şu cümlelerle anlattığını aktarır: “ Ben ilahın yüzüyüm.”- “Toz toprak içinde sürünen bir solucanım”.<sup>100</sup> Bu çerçevede yine *homo sapiens* ile *homo ludens* arasındaki tezada dikkat çeken Aliya, insanın bunların birinden ibaret olmayıp her ikisiyle birlikte insan olduğuna dikkat çeker.<sup>101</sup> Böylelikle o, hem arzî hem de kozmik dünyaya ait olduğunu belirttiği insanın bu iki dünya arasında parçalandığına işaret etmekte<sup>102</sup> ve insana ilişkin üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Ona göre Yahudiliğin aşırı dünyacılık ve Hristiyanlığın aşırı ruhçuluk tavırlarını daha sonra İslam dengeye kavuşturacaktır.<sup>103</sup> He-men ifade edilmelidir ki Aliya, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı özel anlamlarından ziyade genel anlamlara sahip metaforlar olarak kullandığını özellikle belirtmektedir. Bu çerçevede örneğin İslam, bütün üçüncü yollar, beşeri şahsiyetin tatminini içeren formüllere sahip bütün hayat tarzları için kullanılan başlıca bir metafordur.<sup>104</sup>

Aliya, İslam'ın tabiatı, dünyevi gerçekliği ihmal etmeyen çift kutuplu bir din olmasının insan anlayışındaki özel gerçekçiliğinde de ortaya çıktığını belirtmektedir. Öyle ki Kur'an dünyayı red tavrı içerisine giren mistik dini yapıların aksine zevk, cinsi sevgi, mücadele gibi unsurları gündeme getirmektedir. Burada din adına dünyanın red edilmesi yoktur. “ Bilim veya din değil, bilim ve din; işte İslam bu.”<sup>105</sup> İfadelerini kullanan Aliya, İslam'ın insan anlayışının ne ilim adına dini; ne de din adına daha iyi bir hayat mücadelesinden vazgeçmeyi esas almadığını, bir denge kurduğunu belirtmektedir: “İnsan tarihinin muhtevasını teşkil eden ilk acıyı ve acıya karşı mücadeleyi İslam asla görmezlikten gelmemiştir.”<sup>106</sup> İslam'ın gerçekçi insan anlayışına dikkat çeken Aliya'ya göre İslam insana tabiatını aşan meleklik veya azizlik gibi hedefler koymamaktadır. Aliya'ya göre İslam, insanı olduğu şekilde kabul etmektedir. İslam ahlaki sistemiyle, insanın ahlaki davranışlarıyla zevke olan meyli arasında bir denge kurmaktadır.

100 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 219.

101 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 204.

102 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 228.

103 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 269.

104 Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, s. 32.

105 Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım*, s. 247.

106 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 301.

Öyle ki Aliya'ya göre İslam'ın tabiatı bu şekilde gözetmesinin ona yönelik şehvaniyeti ön plana aldığı şeklindeki eleştirilere maruz kalmasına sebep olduğunu hatırlatmaktadır. Aliya'ya göre İslam keşişliğin aleyhinde ve tabii hayatın lehinde bir tutuma sahiptir. Öyle ki İslam, fakirliğin karşısında zenginliği teşvik edip, insanın tabiata hükmetmesini salık verir. Aliya, burada İslam'ın tabiat, zenginlik, siyaset, aşk, bilgi gibi kavramlarının asla Batı uygarlığının anladığı anlamda anlaşılması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>107</sup>

Aliya, İslam'ın dışındaki sistemlerin insan tabiatının ancak bir yönüne yoğunlaştıklarını, dolayısıyla insanı çatışma içerisinde bıraktıklarını; İslam'ın ise insan tabiatındaki düalizme hitap ettiğini belirtir. Kur'an'ın arzın hakiki çocuğunu muhatap aldığını belirten Aliya, fizik ve metafizik arasındaki ahengi sağlamış her bir bireyin bilinçli veya bilinçsiz olarak Müslüman olduğunu belirtmektedir.<sup>108</sup> Aliya'ya göre İslam'ın teklif ettiği hayat iki koordinat üzerine yükselmektedir. Bunlardan birisi tabiatı esas alarak güce ve mutluluğa meyil; diğeri ise ruhen ahlaken yükselmektir. Aliya'ya göre bu iki koordinat ancak mantıken bir çelişki gibi görünebilir. Ama hayatın kendisi açısından baktığımızda hayatın zaten bu zıtların dinamiği üzerinde yükseldiğini göreceğizdir. Böylesi farklı imkanlar ancak tezat dolu mahluk olan insana verilmiştir.<sup>109</sup>

### Değerlendirme

Aliya, mevcut varlığı okuma biçimlerinden materyalist ve idealist okumaların insana yönelik yaklaşımlarının insan hayatının bütününe ilişkin somut pratik durumları kapsamadığını, dolayısıyla antropolojik bir tutarığa sahip olmadıklarını belirtmektedir. Bu çerçevede Aliya, Darwin'in evrim teorisine yaslanan modern bilimin, dolayısıyla bu bakış açısının domine ettiği insana ilişkin açıklamalarıyla biyoloji, psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin insana ilişkin tekdüze açıklamalar yaptıklarını ve insana ilişkin muammayı, sırrı görmezlikten geldiklerini vurgulamaktadır. Yine Hristiyanlığın karakterize ettiği ve şuuru, ruhu esas alan yaklaşımlar, insanın tabii boyutunu yok saymışlardır. Böylelikle o, evrimci antropolojik kuramın

107 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 302.

108 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 306.

109 Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, s. 303.

eleştirisinin yanı sıra; saf ruhçu kuramların da eleştirisini yapmaktadır. Aliya, bu çerçevede absurd felsefelerin insanın anlamına ilişkin arayışlarını dini bir tutum kategorisine dahil etmektedir. Evet absurd felsefeler, açık olarak dinden bahsetmemektedir. Fakat insan hayatının dünyevi gayesinin, fonksiyonunun reddini esas almakla absurd felsefelerin dinle yolları kesilmektedir. Şu kadar var ki absurd felsefelerin vardıkları sonuç dini değildir. Bu da normaldir. Zira her arayışın mutlaka bulmak anlamına gelmeyeceği açıktır. Bu çerçevede Aliya, absurd felsefelerin bir çıkmaz sokak olan saçması karşısında “teslimiyet”i alternatif olarak teklif etmektedir. Aliya’nın özgünlüğü, insanın düalist yapısını birlikte değerlendirmeyen ve insanın tek bir boyutu üzerinde yoğunlaşan Doğu ve Batı dünyasını, her iki düşünce sistemini yakından tanımada ve bu dünyaların birikimini sentezleme yeteneğinde ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Aliya, üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Ona göre bu üçüncü yol, insanın fiziki boyutlarıyla metafizik boyutlarının zıtların tekamülü şeklinde bir araya getirilmesiyle gerçekleşecektir. Aliya, bu üçüncü yol kuramına İslam adını vermektedir. Ona göre burada İslam, elbette bir dinin adıdır. Fakat aynı zamanda bundan daha fazlasıdır. Öyle ki Aliya, bunun metaforik bir işlevselliği de içerdiğini belirtmektedir. Bu çerçevede çift kutupluluğu esas alan bütün sistemler bu kategoriye girmektedirler.

Aliya’nın antropolojik yaklaşımlarının özgünlüğü, aynı zamanda onun teoriyle pratik arasındaki gerilimin farkındalığında bir kuram geliştirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Aliya, klasik ezberci eleştirilerin ötesine geçerek sahici teklifler sunmaktadır. Ona göre İslam dünyasında sıkça tekrarlanan Batı’nın çöküşü söylemleri doğru değildir. Dolayısıyla İslam dünyası problemleriyle yüzleşme cesaretini göstermelidir. Bunun yolu da insanın kurucu özlerini yeniden keşfedip onu yeniden inşa etmekten geçmektedir. Aliya, İslam düşüncesinde daha çok sufi geleneğin domine ettiği bir insan anlayışına rezervler koymaktadır. İnsanın “hem arzın kurdu; hem de semanın çocuğu” olduğunu belirten Aliya, dolayısıyla insanın hem semaya hem de arza müteveccih boyutlarını hesaba katan, insanın mahiyetine ilişkin bir diğerini dışarıda bırakmayacak bir antropolojik yaklaşım teklif etmektedir. Aliya, böylesi bir üçüncü yol fikrini ortaya koyarken şu ana kadar İslam düşüncesinde ortaya konmuş antropolojik yaklaşımların yetersizliğini ima etmektedir.

## Öz

### **Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan: Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji**

Felsefe varlığa ilişkin bütüncül bir sorgulamadır. İnsan da söz konusu sorgulamanın hem bir öznesi; hem de bir problem olarak nesnesidir. Bu çerçevede felsefi antropoloji insan doğasını inceleyen felsefenin bir alt disiplini. Bu makalede Aliya İzzetbegoviç'in insan doğasına ilişkin çözümlenmeleri ele alınmaktadır. Aliya, insanı tabiata ve şuura indirgeyen materyalist ve idealist bakış açılarının eleştirilerini yaptıktan sonra, insana ilişkin üçüncü bir yolun imkanından söz etmektedir. Aliya, zıtların birliği dediği bu üçüncü yolun insanın hem fiziki; hem de metafizik boyutlarını birlikte ele aldığını belirtmektedir. Aliya'ya göre bu üçüncü yol, İslam'ın insan doğasına ilişkin ortaya koyduğu sentezci sistemden ibarettir.

**Anahtar Kelimeler:** Aliya İzzetbegoviç, Felsefi Antropoloji, İnsan Doğası, Çağdaş İslam Düşüncesi, İslam Felsefesi

## Abstract

### **The Anthrope as being which has meaning beyond Nature and Consciousness: Philosophical Anthropology with Aliya Izzetbegovic**

Philosophy is a holistic investigation about beings. Humans are both the subject and the object of this problem. In this respect, philosophical anthropology, which investigates human beings, is a sub-discipline of philosophy. In this study, we research about Aliya Izzetbegovic's analysis on human nature. After making a criticism of the materialistic and idealistic point of view that limit human nature to consciousness, refers to the possibility of a third way for humans. Aliya calls this third way as he oppositeness of unity, in which humans are regarded as both physically and metaphysically. According to Aliya, this third way consists of synthesis system which is also revealed concerning the human nature of Islam.

**Keywords:** Aliya Izzetbegovic, Philosophical Anthropology, Human Nature, Contemporary Islamic Thought, Islamic Philosophy

### Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1998.
- Akarsu, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1994.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S., *İkbal'in Felsefesinde İnsan*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1987, cilt: XXIX.
- Bloom, Paul, "Religion is Natural", *Developmental Science* 10:1 (2007), pp 147-151
- Cevizci, Ahmet, "Felsefi Antropoloji", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul: 2005.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev.: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitapevi, Ankara, 2001.
- Gündoğan, Ali Osman, "Saçmadan Başkaldırı Ahlâkına", *Akademik Araştırmalar*, y.1, s.3, Kış 1996.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev.: Semih Lin, Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev.: Rahim Acar, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Türkçesi: Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul, 2008.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Konuşmalar*, trc. Fatmanur Altun, Rıfat Ahmetoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Özgürlüğe Kaçışım: Zindan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- İzzetbeğoviç, Aliya, *Tarihe Tanıklığım*, trc. Alev Erkilet, Ahmet Demirhan, Hanife Öz, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1998.
- Takiyettin Mengüşoğlu, "Felsefi Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili", İstanbul Üniversitesi *Felsefe Arkivi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 1, 1952.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1997
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.



Tabiat ve Şuurdan Daha Öte bir Varlık Olarak İnsan:  
Aliya İzzetbegoviç'te Felsefi Antropoloji

- Mengüsoğlu, Takiyettin, *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara: 2014.
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2006.
- Scheler, Max, *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev.: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998.

## Karl R. Popper’da Norm ve Kaynağı Meselesi

Rıza BAKIŞ\*

### Giriş

Norm kavramı ile ilgili olarak çok farklı tanımlamaların olduğunu söylemek mümkündür. Genel anlamıyla *norm* ile kast edilen, her türlü yargının zımnen ya da açıkça kendisine dayandığı ilke, model; ahlak alanında doğru eylemi belirleyen kural, eylemde temel alınan davranış ilkesi; değeri yargılamak ya da değer biçmek için kullanılan ölçü ve mantıkta geçerli çıkarım kuralıdır.<sup>1</sup> Bu tanımlamalara göre norm, “belli bir kural, esas ve ilke’yi işaret etmektedir. Problem, bu “kural, esas, ilke”nin ne olduğunu tespit ve bunun nasıl belirleneceğinde düğümlenmektedir. Biz bu araştırmamızda, Popper’ın düşüncesinde önemli yer tutan doğa, yasa ve norm kavramlarının anlamını, onun bu kavramlara hangi anlamlar yüklediğini, eleştirdiği düşünce sistemlerinden nasıl farklılaştırdığını ve *eleştirel akılcılık* düşüncesiyle tutarlılığını ele alıp tartışmak istiyoruz.

Popper, XX. yüzyılın tartışmasız önemli bir bilim ve siyaset felsefecisidir; asıl uzmanlık alanı ise, mantık ve bilim felsefesidir. Bilim felsefesi ve mantık alanında ortaya koyduğu görüşleri genel anlamıyla *yanlışlamacılık* ve *eleştirel akılcılıktır*.<sup>2</sup> Kendisi de zaten, “Denebilir ki, düşüncemin gerçek eksenini yanlışlamacılık ve eleştirel yaklaşımdır.” der.<sup>3</sup> Popper, Bryan Magee ile yaptığı bir söyleşide, eleştirel olmayı sağduyunun bir parçası olarak görür. Bunu, “Sağduyu, görüşlerimizi eleştiriye sunmakla

\* Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. Yard. Doç. Dr. 1 Dagobert D. Runes, (ed) “Norm”, *The Dictionary of Philosophy*, New York, trz, s. 212; Ayrıca Bkz: Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 758.

2 John Gray, “The Liberalism of K. Popper”, *Government and Opposition*, Vol. II, No.3, London 1976, s. 3.

3 Karl R. Popper, *Conjecture an Refutation: The Growth of Secientific Knowledge*, London 1989, s. 55.

sağduyunun parçasıdır.” şeklinde dile getirir.<sup>4</sup> Bu bağlamda bir başka ifadesi ise şöyledir:

Genel olarak sağduyunun büyük bir hayranıyım; hatta eğer biraz olsun eleştirel olabilirsek, sağduyunun, olası bütün sorunsal durumlarda en değerli ve güvenilir yol gösterici olduğunu iddia ediyorum.<sup>5</sup>

### **Eleştirel Akılcılık ya da Sağduyu**

Popper'ın felsefesi, yukarıda ifade edildiği gibi, akla müracaat etmesi ve eleştirel tutumun etkin rolü dolayısı ile bir tür eleştirel akılcılıktır. Fakat burada vurgulanan eleştirel akılcılık, Platon ve Descartes benzeri geleneksel akılcılıktan oldukça farklıdır. Geleneksel akılcılıktaki akıl, bilgi edinmede tecrübenin üstündedir; inanç, iddia ve kuramlarımızın doğruluğunun aracı olarak görülür ve akıl yoluyla açık seçik temel bilgilerin elde edilebileceği iddia edilir.<sup>6</sup> “Eleştirel akılcılık” taki “akılcılık” ise, deneyciliğe karşı olmayıp “akıl dışılığa” karşı olarak kullanılır. Bu akılcılık türünün deneyciliği ve klasik akılcılığı içerdiği de söylenebilir.<sup>7</sup> Popper şöyle der:

Ben, burada akılcılık sözünü, ussallığı olduğu kadar deneyimciliği de içine alacak bir anlamda kullanıyorum; tıpkı bilimin düşünceden olduğu kadar deneyimlerden de faydalanması gibi. İkinci olarak akılcılığı mümkün olduğu kadar çok sorunu akla, yani duygulanım ve tutkulara değil de, açık düşünceye ve sınamalara başvurarak çözmek isteyen tutumdan söz etmek için kullanıyorum.<sup>8</sup>

Popper'e göre, eğer bir kural kendini hiçbir biçimde eleştiriye ve çürütmeye açık tutmuyor ve temel bir sınamaya karşı kendi bağımsızlığını koruyorsa, onun için *bilimsel* veya *deneyci* bir kuram denilemez.<sup>9</sup> Esasında Popper'ın akılcılıktan kastı, Sokrates'te yaşam biçimi haline gelmiş ve

4 Cemal Güzel , (ed), *Sağduyu Filozofu: Popper*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998, s. 29.

5 Karl R. Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, Çev: Ali Nalbant, YKY 3. Baskı, İstanbul 2005, s. 19.

6 Halil Rahman Açar, *Karl Popper ve Metafizik*, Eskiye Yayınları, Ankara 2011, s. 26.

7 Halil Rahman Açar, *Karl Popper ve Metafizik*, Eskiye Yayınları, Ankara 2011, s. 27.

8 Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt II, Çev: Harun Rızatepe, Liberte Yay., 4. Baskı, Ankara 2010, s. 290.

9 Jean Boudin, *Karl Popper*, Çev: Bülent Gözkan, İletişim Yay., İstanbul 1993, s. 51.

gerçeği eleştirel tutumla ele alan bir akılcılıktır.<sup>10</sup> Bu, insanın kendi sınırlarının farkında olmasını ifade eder ve aynı zamanda ne kadar çok yanıldığını, bilgilerini ne kadar geniş çapta başkalarına borçlu olduğunu bilenlerin düşünsel alçak gönüllülüğüdür. Bunun karşısında gördüğü, Popper'ın ifadesiyle, Platon'da ortaya çıkan *sahte akılcılık* ve *düşünsel sezgicilik*dir.<sup>11</sup> Eleştirel akılcılık fikrini İonya'ya dayandıran Popper, bu alanda öncü gördüğü Sokrates'in kendisine ve diğerlerine kesin gibi görünen şeyleri hep eleştirdiğini, bunun da onun eleştirel yöntemiyle alakalı olduğunu belirtir.<sup>12</sup>

Ona göre, Sokrates, daha çok Atina'nın ve Atina'daki demokratik kurumların bir eleştiricisidir<sup>13</sup> ve otoriterliğe karşı olan Sokrates, temelde eşitlikçi ve bireycidir.<sup>14</sup> Kendisinin “bölük pörçük” mühendislik dediği tutumu da Sokrates'in eleştirelliği ile benzeştirir. Bunun anlamı ne kadar yanıldığımız ve bundan ne öğrendiğimizdir.<sup>15</sup> Sokrates'in “Tek bir şey biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir”<sup>16</sup> ifadesine nazire olarak olsa gerek kendi düşüncesini “Hiçbir şey bilmiyoruz; bu yüzden çok alçak gönüllü olmalıyız ve bilmediğimiz halde bildiğimizi iddia etmemeliyiz” şeklinde formüle eder ve “Halka sevdirmek istediğim yaklaşım kabaca budur. Ama geleceği pek parlak görünmüyor.” diye de ekler.<sup>17</sup>

Popper'ın, eleştirel akılcılık görüşünün en önemli temellendiricilerinden biri olarak gördüğü diğer filozof ise Kant'tır. O, Kant'ın “kuramlarımız özgür aklın eseridir, biz de bunları doğaya dikte ederiz.” görüşünde haklı olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Felsefe tarihinde düşüncelerine özel bir önem atfettiği Kant için Popper, “Eğer Kant hakkındaki yorumlarım doğruysa, eleştirel akılcılık- ve bununla birlikte benim savunduğum görgücülük-

10 Karl R. Popper, “The Beginnings of Rationalism” , *A Pocket Popper* içinde, Ed:David Miller, 2. Baskı, Great Britain, 1983, s. 32.

11 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 293.

12 Karl R. Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev: İlknur Ata, YKY, İstanbul 2010, s. 47.

13 Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C. I, Çev: Mete Tuncay, Liberte Yayınları, 4. Baskı, Ank. 2010. s. 248.

14 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 170.

15 Karl R. Popper, “Piecemeal Social Engineering”, *A Pocket Popper* içinde s. 309.

16 Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev: Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1960, 21 d.

17 Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, s. 115.

18 Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, s. 51.

Kant'ın eleştirel felsefesini tamamlar.” der. Bu tamamlamayı da Newton kuramının inanılmaz büyük başarısına rağmen bizlere bunun yine de yanlış olabileceğini öğreten Einstein'ın gerçekleştirdiğini düşünür.<sup>19</sup>

Kısaca ifade edecek olursak, Popper'e göre, aklın işlevi, eleştirel düşünceye, eleştirel tartışmaya yön vermektir. Onun akıl ya da rasyonalizmden söz ederken kastettiği şey, ancak eleştiriyile –diğerleriyle yürüttüğümüz eleştirel tartışmalarla ve özeleştiriyle- bir şeyler öğrenebileceğimizdir.

### **Doğa, Yasa ve Norm**

Popper, doğa, yasa, norm ve normların kaynağına ilişkin yürüttüğü tartışmada *tarihsicilik* , *açık toplum* ve *kapalı toplum*la ilgili görüşlerini gündeme getirmekte ve ağırlıklı olarak meseleyi “doğa ve uyulaşım”<sup>20</sup> başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Bunları söylerken burada uzun uzun onun tarihsicilik eleştirisi, açık toplum ve kapalı toplum görüşlerini ele alacağımız düşünülmesin; çünkü Popper, çoğunlukla bu görüşler üzerinden tartışılmaktadır.

Popper'ın norm konusundaki düşüncesi/felsefesi doğru anlaşılmadığı sürece tarihsicilik eleştirisini, açık toplum görüşü ya da diğer eleştirileri de doğru tahlil edilemez. O'nun, Herakleitos'u, Platon'u, Aristoteles'i, Marx'ı, Hegel'i kıyasıya eleştirdiği ve bunları demokrasi karşıtı, ütopyacı olarak nitelendirdiği bilinmektedir.<sup>21</sup> Popper'ın bu filozoflar hakkındaki eleştirileri üzerine yapılan bazı araştırmalarda, onun norm ve normun kaynağı konusundaki görüşlerinden kopuk bir değerlendirme yapıldığı ve bu çalışmaların bazılarında zaman zaman Platon ve Marx'ın Popper'e karşı savunulmaya çalışıldığı ve bunun doğal bir sonucu olarak da çoğunlukla Popper'ın Platon ve Marx okumasının yer yer yanlışlığı üzerine karar kılındığı görülmektedir. Popper'ın Platon ve Marx okumalarında eleştiriye açık birçok nokta vardır; bunun için onun doğa, yasa, norm ve normun kaynağı konusundaki görüşleri doğru tahlil edilmelidir.

19 Popper, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, s. 64.

20 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 74.

21 Mete Tuncay, “Çevirenin Önsözü”, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C. I, s. XVII.

Popper iki tür *yasadan* ya da yasallıktan bahseder; bunlardan birincisi (a) doğal yasalar ya da *doğa yasaları*, güneşin, ayın, gezegenlerin hareketlerini, mevsimlerin ard arda gelişini vb. betimleyen yasalar; diğeri ise, (b) *normatif yasalar* ya da normlar yahut yasaklamalar ve buyruklar; yani belirli davranış biçimlerine izin vermeyen ya da tersine, bunları isteyen kurallardır. Popper bunların yorumlarında çoğunlukla bir karışıklığın yaşandığını düşünmektedir. Popper'e göre, (a) anlamında bir doğa yasası, değişmez kesin bir düzenliliği doğa ile tutarlılığı betimlemektedir. Fakat (b) çeşidinden yasalara, yani normatif yasalara gelince, bunlar ötekilerden çok farklıdır. Normatif bir yasa, ister *hukuksal bir karar*, ister *ahlaksal bir emir* olsun insan tarafından yürürlüğe konulabilir hatta değişebilir; belki, iyi ya da kötü, haklı ya da haksız, kabule şayan ya da değil diye betimlenebilir.

Popper, (a) anlamındaki yasalarla; (b) anlamındaki yasalar arasında ad ortaklığından fazla pek bir şeyin olmadığını belirtir ve bu görüşün genellikle kabul edilmediğini, tersine birçok düşünürün (a) anlamındaki doğa yasaları uyarınca konulmuş olmak anlamında “doğal” olan normlar, yasak ya da buyruklara inandıklarını ifade eder. Buradan hareket edenler, belirli hukuk normlarının insan doğasına, dolayısı ile (a) anlamındaki psikolojik doğa yasalarına uygun olduğunu; başka birtakım hukuk normlarının ise insan doğasına aykırı düşebileceğini söylerler ve insan doğasına uygunluğu gösterebilecek olan normların aslında (a) anlamındaki doğa yasalarından çok farklı olmadığını da sözlerine eklerler. Başka birtakım kimseler ise, (a) anlamındaki doğa yasalarının, evrenin yaratıcısının irade ya da kararıyla konulmuş oldukları için gerçekte normatif yasalara pek benzetildiklerini söylerler. Popper'e göre, kuşkusuz başlangıçta yalnız normatif bir söz olan “yasa”nın (a) çeşidinden yasalar için de kullanılmasının temelindeki görüş budur. Bütün bu görüşler tartışılabilir; fakat bunları tartışmak için önce (a) anlamındaki yasalarla (b) anlamındaki yasalar arasında bir ayırım yapmak ve sorunu birbirine karıştırmamak gerekir. Popper'in temel savunusu, doğal teriminin yalnız (a) tipinden yasalarla ilişkilendirilmesi ve bu terimin, şu ya da bu anlamda “doğal” olduğu varsayılan herhangi bir norm için kullanılmaması; (b) tipinden yasalar için ise, “doğallık” niteliği

belirtilmek isteniyorsa, kolaylıkla “doğal hak ve ödevler” den ya da “doğal normlar”dan söz edebileceğinden dolayı, bir karışıklığa düşülmemesidir.<sup>22</sup>

Popper'ın açık biçimde ortaya koymuş olduğu bu ayırım esasında yasa ve normların kaynağı konusundaki tüm eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır. Burada Popper'ın söylemek istediği çok açıktır; *doğa yasaları* dediğimiz yasalar değişmez yasalardır ve müdahaleye kapalıdır; *normatif yasalar* ise, insan iradesinin içinde yer aldığı yasalardır. Normatif yasaları doğa yasalarıyla ilişkilendirmek ve sanki bu alanın da insan iradesine kapalı olduğunu savunmak ya da insan iradesinin müdahale alanındaki bir hususu doğaya indirgemek ve insanın kararlarını ve tercihlerini dikkate almamak Popper'ın eleştirdiği bir durumdur ve bu yöntemle yapılmaya çalışılan şey esasında “saf bir tekçilik”tir.<sup>23</sup>

Popper'e göre bu şekilde saf tekçiliğin ilk öncülerinden biri Herakleitos'tur ve onun görüşü, “...Bir tek şey bilgeliktir: Her şeyi her şeyin içinde sürükleyen fikri, her şeyde ortak olanı izlemek”tir. Herakleitos, çatışma yahut savaşın, bütün değişikliğin ve özellikle insanlar arasındaki bütün ayrılıkların hem dinamiği hem de yaratıcı ilkesi olduğunu savunur. Kendisi tipik bir tarihsici olduğu için, tarihin yargısını bir ahlak yargısı diye kabul eder<sup>24</sup> ve o bunun ilk savunucularından birisidir.<sup>25</sup>

Popper'ın, doğal ve normatif yasalar arasında ayırım yapılmamış durum için kullandığı “saf tekçilik”in karşısına koyduğu *eleştirmeli ikicilik*-tir. O, bununla yalnızca normların ve normatif yasaların insan tarafından konulmasını ve savunulmasını kast eder;<sup>26</sup> dolayısı ile normlardan manen insan sorumludur. Burada kastedilen belki ilk düşünmeye başladığı zaman toplumda hazır bulduğumuz değil, ama onları değiştirmenin elinde olduğunu anladıktan sonra hoş görmeye razı olduğu normlardır.<sup>27</sup>

Genel anlamıyla Kant'ın vazife ahlakına baktığımızda, Tanrı fikrine ihtiyaç duymaz ve ahlaki davranışın nihai saikini vazife olarak görür.

22 Popper, *Açık Toplum*, C. I, ss. 75-77.

23 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 77.

24 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 21.

25 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 247.

26 Mahsweta Chaudhury, *Bounds of Freedom: Popper, Liberty and Ecological Rationality*, Amsterdam-New York 2004, s. 110.

27 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 79.

<sup>28</sup> Popper de aynı şekilde ahlakın özerkliği (otonomluğu) din sorunundan bağımsızdır, fakat bireysel vicdana saygı gösteren her dinle uyuşabilir ve belki bu her din için zorunlu da olabilir. Popper'e göre, bu ayırımın yapılması, toplumsal çevremizi akıl yoluyla kavramak için zorunludur. Ama doğaldır ki bu, bütün toplumsal yasaların, normatif ve insan-yapısı olduğunu söylemek değildir. Tersine toplumsal yaşayışın da önemli doğal yasaları vardır.<sup>29</sup>

Popper, karar ya da normları olgulara indirgemenin olanaksızlığını üzerinde eleştirmeli ikiciliğin ısrarcı olduğunu belirtir ve bunun olgular ve kararlar ikiciliği olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Fakat bu ikicilik de, Popper'e göre, saldırıya açık görünmektedir. Denebilir ki, kararlar olgulardır. Eğer belirli bir normu benimsemeye karar verirsek, bu kararın alınışının kendisi psikolojik yahut sosyolojik bir olgudur ve bu gibi olgularla öteki olgular arasında ortak hiçbir şey bulunmadığını söylemek saçma olur.<sup>30</sup>

Popper'in yapmaya çalıştığı ya da savunduğu şey, insanın görüş ve eleştirilerine yer açmaktır. İtiraz ettiği şey ise, doğa, yasa ve norm gibi kavramlara keyfi anlamlar yüklenerek insan düşüncesinin, yargılarının ve eleştirilerinin değersizleştirilmesidir. Ona göre, böyle yapılması durumunda, insanın kararları, eleştirileri ve düşünceleriyle şekillenmesi gereken bireysel ya da toplumsal yaşam alanı, doğa ya da yasa adı altında başka etkilere açılmış olacaktır. Bu iradi bağlamda determinizm ve kader düşüncesine karşı olmaktadır.

O, doğa, yasa/norm ayırımını tartışırken tarihsicilik, ütopyacılık şeklinde eleştirdiği Platon ve Marx'ın felsefelerine yönelir. Popper, Platon'un sosyolojisini anlamak için, doğal ve normatif yasalar ayırımının nasıl gelişmiş olabileceğine bakmak gerektiğini savunur ve bunun çıkış noktasının da kendisinin "saf bir tekçilik" diye betimlediği şey olduğunu ifade eder.<sup>31</sup> Popper'e göre, saf ya da sihirli bir tekçilikten, normlar-doğal yasalar ayırımını açıklıkla kavrayan eleştirmeli bir ikiciliğe doğru gelişimin birçok ara

28 Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temelleri*, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 49.

29 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 87.

30 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 82.

31 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 77.



basamakları vardır. Bu ara durumların çoğu, bir norm uyuşma dayanırsa ya da yapma bir şeyse, büsbütün keyfi olması gerekirmiş gibi bir yanlış anlamadan doğmaktadır. O, Platon'un içinde hepsinden unsurlar taşıyan tutumunu anlamak için, önce bu ara durumlardan en önemli üçünü görmek gerektiği kanaatindedir. Bunlar; *biyolojik naturalizm*, ahlakçı yahut *hukuki pozitivizm* ve psikolojik veya *ruhçu natüralizmdir*.<sup>32</sup>

Popper'e göre, biyolojik natüralizmin ilk insanîyetçi ve eşitlikçi biçimini ortaya atanın sofist Antiphon'dur. Doğayı doğrulukla ve uyuşma yasayla özdeşleştiren Antiphon, radikal bir natüralisttir. Ona göre normlar, dışarıdan uygulanırlar, oysa doğanın kurallarından kaçınılamaz. İnsanların koyduğu normları çiğnemek, onları koyanlar tarafından görülecek olursa sakıncalı ve hatta tehlikelidir. Ama onlara bağlı bir iç zorunluluk yoktur ve onları çiğnemekten utanmak gerekmez.<sup>33</sup>

Ahlakçı pozitivizm ise, ahlakçı natüralizmin biyolojik biçimiyle, normları olgulara indirgememiz gerektiği inancını paylaşır; ama bu kez, olgular sosyolojik olgulardır; yani gerçekte var olan normlardır. Ahlakçı pozitivizm, gerçekten konulmuş olan, onun için de pozitif bir varlığı bulunan yasalardan başka hiçbir norm olmadığını savunur.<sup>34</sup> Tarihsel bir olgu olarak, ahlakçı ya da maneviyatçı veya hukukçu pozitivizm genellikle tutucu, hatta otoriteci olmuş ve sık sık Tanrı'nın otoritesini işe karıştırmıştır. Popper'e göre bu, normların varsayılan keyfilğine dayanmaktadır ve kısacası ahlakçı pozitivizm, var olan normlara inanmamız gerektiğini söyler.<sup>35</sup>

Natüralizmin ruhçu türü ise, Popper'e göre, ne cisimlerin ne de unsurların değil, yalnız ruhun gerçekten "doğadan" var olduğuna işaret eder ve buradan da ruhtan çıktıklarına göre, düzenin de, hukukun da doğadan gelmekte olması gerektiği sonucunu çıkarır. Bunun anlamı "Ruh bedenden önce geliyorsa, o zaman ruha dayanan şeyler bedene dayananlardan önce gelir ve her şeye emir veren, her şeyi yöneten ruh" demektir.<sup>36</sup>

32 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 89.

33 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 90.

34 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 92.

35 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 93.

36 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 102.

Popper'e göre, bu ikisinin yanında psikolojik ya da ruhçu natüralizm bir bakıma, önceki iki görüşün birleşimidir ve aynı zamanda bu görüşlerin tek yanlılıklarına karşı bir itiraz diye açıklanabilir. Popper şöyle diyor: "Bu sava göre, ahlakçı pozitivist, bütün normların anlaşmaya dayandığını, yani insanın ve insan toplumunun bir ürünü olduğunu söylüyorsa haklıdır. Ama bundan ötürü, onların insanın psikolojik yahut ruhsal tabiatının ve insan toplumunun doğal yapısının anlatımları olduğu gerçeğini görmezlikten gelir. Böylelikle biz, insanın gerçek doğal hedeflerini kendi gerçek doğasından çıkarabiliriz, - bu doğa da ruhsal ve toplumsaldır." Ona göre bu makul görünüşlü tutumu, ilkin Platon formülleştirmiştir. Popper'e göre, Platon burada Sokratik ruh doktrininin, yani Sokrates'in ruhun bedenden daha değerli olduğu yolundaki öğretisinin etkisinde kalmıştır.<sup>37</sup> Böylece Platon, Sokrates'in anlam ya da öz arama metodunu, bir şeyin gerçek doğasını, Form ya da İdeasını saptamanın metodu haline getirmiştir. Platon, bütün duyulanabilir şeylerin her zaman akış halinde olduğunu ve onlar hakkında bilgi edinilemeyeceğini söylerken, Herakleitosçu doktrinleri muhafaza etmiş, fakat Sokrates'in metodunda da bu güçlüklerden sıyrılmamanın yolunu bulmuştur.<sup>38</sup>

Psikolojik ve ruhçu natüralizmin bizim duygularımız açısından çecikiliği, Popper'e göre, kuşkusuz, öteki iki tutumdan çok daha güçlüdür. Böyle olmakla birlikte, bu da tıpkı, ötekiler gibi, güce tapmayla olduğu kadar, insaniyetçi bir tavır biçiminde herhangi bir ahlak kararıyla uyusabilir. Çünkü biz, örneğin bütün insanlara bu ruhçu insan doğasını paylaşıyor gibi davranmaya karar verebiliriz yahut Herakleitos'la birlikte çoğunluğun "hayvanlar gibi karınlarını doldurdukları" ve dolayısıyla aşağılık bir doğadan geldikleri ve ancak birkaç seçkin insanın ruh topluluğuna layık oldukları üstünde ısrar edebiliriz. Buna uygun olarak, ruhçu natüralizm, "soylu"nun ya da "seçkin"nin yahut "bilge"nin veya "doğal önder"nin doğal ayrıcalıklarını haklı göstermek yolunda özellikle Platon tarafından çok kullanılmıştır.<sup>39</sup> Popper'in bu noktada itirazı ve iddiası, insan eylemleri, sadece psikolojik temellendirmelerle izah edilemez. O, insan davranışlarına

37 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 94.

38 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 39.

39 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 95.

sosyal yapıların etkisini kabul eder, insan davranışlarının ve sosyal olguların açıklanmasında psikolojinin etkisinden bahsedilebilir, fakat bunların hiç birisi onun kararlarının, yargılarının ve eleştirilerinin yerine geçemez;<sup>40</sup> çünkü, sosyal yasalar, normatif yasaların aksine, sosyal hayatın doğal yasalarına işaret etmektedir.

Popper'e göre, aslında natüralizmin bu biçimi öylesine geniş ve belirsizdir ki, pekâlâ herhangi bir şeyi savunmakta kullanılabilir ve şöyle dillendirilebilir: İnsanın başından geçmiş hiçbir şey yoktur ki, "doğal" olduğu iddia edilmesin; çünkü bu doğasında olmasaydı nasıl başına gelebilirdi. Bu kısa incelemeye dönüp bakınca, eleştirmeli bir ikiciliğin benimsenmesinin karşısına çıkan iki ana yönelim sezilebilir. Bunların birincisi, tekçiliğe doğru, yani normların olgulara indirgenmesine doğru bir genel yönelimdir. Popper'in savunduğu ve ikincisi ise, ahlak kararlarımızın sorumluluğunun tamamıyla bizim olduğu; ne Tanrıya ne doğaya ne topluma ne de tarihe yani kendimizden başka hiçbir şeye yüklenemeyeceğinin kabul edilmesidir; <sup>41</sup> çünkü doğaya ve tarihe anlam kazandıran biziz. <sup>42</sup> Daha açık bir ifade ile ahlaki ve insani sorumluluklar bizim kendi sorumluluklarımızdır.<sup>43</sup> Belki bu ifade onun sübjektivist bir ahlak öğretisinin savunucusu olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Fakat buradan Popper'in normların temellendirilmesi konusunda bir keyfilikten yana olduğu sonucu çıkarılamaz; çünkü o, bunu söylerken esasında Kantçı bir tutumu ortaya koymaya çalışmaktadır; o da normların temellendirilmesi konusunda *insan aklının belirleyici olduğuna* dair vurgudur.<sup>44</sup>

Popper'in ısrarla savunduğu şey, *etiğin otonomluğu* meselesidir. Buna ilaveten söylediği ise, *kararların ve olguların* birbirinden farklı iki gerçeklik alanı olduğudur. Bunun anlamı kararlarımız, tek başına psikoloji, sosyoloji ya da buna benzer olgu ya da gerçekliklerden çıkarılamaz.<sup>45</sup>

40 William A. Gorton, *Karl Popper and The Social Sciences*, State University of New York Press 2006, s. 12.

41 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 96

42 Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, s. 160.

43 Hubert Kieseeweter, "Ethical Foundations of Popper's Philosophy", *Karl Popper: Philosophy and Problems* (Ed: Anthony O'Hear ) içinde, Cambridge Universty Press 1995, s. 280.

44 Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, New York 2002, s. 91.

45 Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, s. 92.

Düzenleyici prensipler anlamında ahlaki değerler, bizim hakikate karşı *epistemolojik tutumumuzun* bir yansımasıdır.<sup>46</sup> Popper'in etik kararlarımızın bizim olduğu yönünde altını çizmeye çalıştığı şey ahlaki prensiplerin objektifliğinin olduğu yönündedir; bu da onun bilgi teorisiyle yakından alakalıdır.<sup>47</sup>

Popper'e göre, bir kararın alınması, bir norm ya da ölçünün benimsenmesi bir olgudur. Fakat *benimsenen norm* ya da *ölçü*, bir *olgu* değildir. Çoğu insanın, “Çalmayacaksın!” normunu kabul etmesi, sosyolojik bir olgudur. Fakat *çalmayacaksın normu* bir olgu değildir ve olguları betimleyen cümlelerden hiçbir zaman çıkarılamaz. Belirli bir olgu karşısında, her zaman çeşitli ve hatta çatışan kararların mümkün olduğunu hatırlarsak, bu gerçeği apaçık kavrarız. Özetle, bir norm ya da bir karar yahut bir siyaset teklifi öneren bir cümleyi, bir olguyu öneren bir cümleden çıkarmak mümkün değildir; bu ise, norm ya da kararları yahut teklifleri olgulardan çıkarmanın olanaksızlığını söylemenin yalnızca bir başka yoludur. Popper'e göre, normların insan yapısı olduğu önermesi çoğunlukla yanlış anlaşılmıştır.

Normların insan yapısı oldukları görüşüne, garip olmakla birlikte, bazıları bu tavırda dine karşı bir saldırı görerek itiraz etmişlerdir; fakat Popper, “Ben bunun kişisel sorumluluk ve vicdan özgürlüğü düşünceleri üstüne kurulmuş bir dine herhangi bir bakımdan karşı olduğunu sanmıyorum.”<sup>48</sup> diyerek açıklık getirmektedir.

Popper'in kıyasıya eleştirdiği Platon'un ontolojik *form* öğretisine dayanır. İdealar /formlar *değişmez* ve *yetkin* varlıklardır, fakat onların kaynaklık ettiği varlıklar dünyasının yetkin kopyaları değildir; çünkü onlar asıl gerçekliğin yalnızca bir taklidi, yalnızca görüntüş ve hayalidir, gerçek değildir. Platon'un ontolojisinin esası budur ve buradan hareketle o, “Mutlak ve ebedi değişmezlik, şeylerin ancak en tanrılıklarına verilmiştir ve cisimler bu dizide bulunmazlar.” demektedir.<sup>49</sup> Platon'un geçiş dönemi diyalogu olan *Menon*'da bu bakış açısını devam ettirdiği, ancak

46 Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, s. 93.

47 Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, s. 94.

48 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 85

49 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 47.

*Phaidon*'dan ve özellikle *Şölen*'den itibaren bu bakış açısını terk ettiği, bir yandan ideaları duyuşsal varlıklardan ayırırken diğere yandan onları artık duyuşsal varlıklarla hiçbir şekilde aynı özelliklere sahip olmayan şeyler olarak tanımladığı görölmektedir.<sup>50</sup>

Popper, kendisinin “Dünya 3” kuramından hareketle Platon'un ontolojisi ile bir analogi kurmaya çalışır. Popper'in üç dünyasından birincisi, *fizik nesnelere dünyası*; ikincisi, bilinç durumlarının, *zihin durumlarının* ya da davranışsal eğilimlerin dünyası; üçüncüsü ise, *düşüncenin* özellikle bilimsel, şiirsel düşüncelerin nesnel dünyasıdır.<sup>51</sup> Popper buradan hareketle: “Platon'un üçüncü dünyası ile benim üçüncü dünyam arasında uçurumlar var: Benim üçüncü dünyam, hem insan yapısı hem de değışir. Yalnızca doğru kuramlardan değıl, yanlış kuramlardan da, özellikle de açık sorunlardan, kestirimlerden, çürütmelerden oluşur.” der.<sup>52</sup> Popper'in düşüncesinde Dünya 3 kuramı, aynı zamanda ahlaki, estetik ve başka ölçütlerin nesnel mi öznel mi olduğu hakkındaki öteden beri sürdürölen çatışmada her iki yanının niçin karşılık verilemez kanıtlar ileri sürdüklerini de anlamamıza yardım etmektedir.<sup>53</sup>

Doğa-norm ayırımı yapmayan Platon'un, her şeyi bütünüyle doğa ya da tanrısallıkla ilişkilendirmesi Popper'a göre metodolojik özcülük<sup>54</sup> ya da tipik bir tarihsicilik örneğidir. Esasında bu anlayış sadece Platon'un düşüncesi ve tasarımı olarak kalmamıştır. Benzer bir durum Stoa felsefesi için de geçerlidir. Stoacılar da toplum ya da devleti evrensel yasaya, evrensel yasayı evrensel adalete, evrensel adaleti doğaya ve doğada içerenmiş bulunan evrensel akla, yani, *Logos*'a bağlamaktadırlar.<sup>55</sup> Buna rağmen Popper, Stoa felsefesini metodolojik özcü ya da tarihsici olarak görmez; sebebi, Stoa felsefesinin Platon'un siyaset anlayışına göre daha eşitlikçi olması, adalet düşüncesini Platon gibi doğa bağlamında ele almaması ve köleliğe karşı olması gösterilebilir. Popper'in Platon eleştirisi, temelde Platon

50 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C. 2, Bilgi Üniv. Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006, s. 259.

51 Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper*, s. 119.

52 Güzel, *Sağduyu Filozofu: Popper*, s. 137.

53 Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Ankara 1993, s. 56; *Hayat Problem Çözmektir*, s. 78, 90.

54 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 42.

55 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, C. 4, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2008, s. 415.

ile Popper'in adaletle ve demokrasi ile ilgili görüşlerinin farklılığından da kaynaklanmaktadır. Popper, "adalet"i yasa önünde eşitlik, özgürlük olarak tanımlayarak, bunları mümkün kılacak yönetim biçimi olarak demokrasiyi savunmaktadır. Platon ise, demokrasiyi kötü yönetimlerin en az kötüsü olarak görmekte ve onun temelindeki bu ilkeleri adalet ideası açısından eleştirmektedir.<sup>56</sup>

Popper'in yorumuna göre, Platon'un her şeyin karşısında olan ve durulmayı tanrılıkla ilişkilendirmesi şeklindeki düşüncesi sonraki dönemlerde Kiliseyi de etkilemiştir. Platoncu totaliterliğin izlerinde yürümüş olan bu gelişme, engizisyon ile doruğuna varmıştır; ona göre özellikle engizisyonun dayandığı kuramın büsbütün Platoncu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>57</sup> Engizisyon da doğa ya da tabiatı din ve tanrısallıkla ilişkilendirmiş ve sosyal yaşam alanındaki normatif alanı insanın eleştirilerine kapatmıştır. Popper'in değerlendirmesine göre, bu dönemde insanlar dünyayı Tanrı'nın yönettiğine inanmaktaydılar ve bu da sorumluluklarını sınırılıyordu. Dünyayı kendilerinin yönetmeleri gerektiğini öne süren anlayış onlara neredeyse kaldıramayacakları bir sorumluluk yükledi. Popper buna rağmen, Ortaçağlarda yönetimin, Hıristiyanlık açısından bile, çağımızdaki Batı demokrasilerinin yönetiminden daha iyi olmuş olduğuna inanmadığını ifade eder.<sup>58</sup>

Popper, doğa ve doğaya uygunluk anlayışına benzer durumun Aristoteles'te de olduğunu iddia eder; fakat bunun Platon'daki kadar güçlü bir şekilde temellendirilmediğini belirtir. Buna rağmen Aristoteles'in düşüncesinin de tümüyle Platon'un etkisinde olduğunu düşünür. Bunun bir sonucu olarak Aristoteles, Popper'e göre, Platon'un doğacı kölelik kuramını kabul etmiş ve sistemleştirmiştir; toplum kuramı anlamında bunun karşılığı şudur: "Bazı insanlar doğaca özgür, bazıları ise köledir, bu sonuçlar için kölelik adil olduğu kadar uygundur; doğaca kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olan insan doğaca köledir. Köle her türlü usavurma yetisinden tümüyle yoksundur."<sup>59</sup>

56 İsmail H. Demirdöven, *Model Kavramı ve Karl R. Popper'in Platon Eleştirisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 1991, s. 127.

57 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 31.

58 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 31.

59 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 3; "The Paradoxes of Sovereignty", s. 318.

Aynı şekilde Popper, ütopyacı ve kâhin olarak nitelediği Marx'ı da norm ve doğa kavramları arasında kurmaya çalıştığı benzerlik üzerinden eleştirir. Marx'ın yapmaya çalıştığı şey de aslında Platon'un söylemine yakındır. İlk döneminde Marx, Popper'a göre, toplumbilimsicilik anlayışını bilimin verileri üzerinden kurmaya çalışmış fakat daha sonra bunu toplumda doğa benzeri bir anlayışa dönüştürmüştür; yani toplum doğasında var olan yerleşik yapının kavranması ve geleceğin onun üzerinden okunması şekline dönüşmüştür.<sup>60</sup>

Marx'ın *Kapital*'i yazmaktaki amacı, Popper'a göre, toplum teknolojisine yararlı olacak ekonomik yasaları bulmak değil, toplumsal gelişmenin kaçınılmaz yasalarını bulmaktır.<sup>61</sup> Marx'ın genel ahlaksal ve duygusal tutumuna bakarak, onun "Kaderimizin yaratıcıları mı olacağız, yoksa onun hakkında kehanetler yapmakla mı yetineceğiz?" gibi bir seçim yapmak zorunda kalsaydı, diyor Popper, sadece kehanette bulunacak yerde, yaratmayı seçmiş olacaktık. Marx'ın eylemciliği ile tarihsiciliği arasında büyük bir uçurum olduğunu söyleyen Popper, bu uçurum, onun tarihin akıldışı güçlerine boyun eğmemiz gerektiğini öne süren öğretisi tarafından daha da derinleştirilmiştir; çünkü bütün geleceğimizi planlamak maksadıyla akıldan yararlanma çabalarının hepsine ütopyacı oldukları gerekçesiyle karşı çıktığı için, daha akılsal bir evren yaratılması sürecinde aklın bir payı olmaz.<sup>62</sup>

Popper'e göre, bugünkü kuşak, düşünceleri ve kanılarıyla birlikte, çok geniş çapta ebeveynlerinin, onların yetiştirilme biçiminin ürünleridir. Diğer taraftan gelecek kuşak da aynı derecede onları yetiştirenlerin, yetiştirilme tarzlarının ürünü olacaktır. Bugün bizim için bu görünümün hangisi daha önemlidir? Bu soruyu ciddi olarak ele alırsak görürüz ki, asıl önemli olan nokta, düşünce ve kanılarımız büsbütün değil, ancak kısmen yetiştirilme tarzımıza bağlıdır. Eğer tamamen yetiştirilmemize bağlı olsaydık, kendi kendimizi eleştirmekten, olaylara kendi açımızdan bakmaktan, kendi deneyimlerimizden bir şey kazanma yetimiz olmasaydı, geçen kuşak bizi nasıl yetiştirmişse biz de gelecek kuşağı öyle yetiştirirdik. Ama bunun

60 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 108.

61 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 255.

62 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 259.

böyle olmadığı pek kesindir. Buna göre, eleştiri yetilerimizi gelecek kuşak kendi yetiştirilme biçimlerinden iyi sandığımız bir biçimde yetiştirme görevi üzerinde yoğunlaştırabiliriz. Marxçı toplumbilimsiciliğin üzerinde ısrar ettiği durum, Popper'e göre , düşüncelerimizin, görüşlerimizin bir bakıma “toplum”un ürünleri olduğudur. Ama düşünceleri eleştirebildiğimizi, incelediğimizi, inceleyebildiğimizi, düzeltebildiğimizi ve daha da ileri giderek, düşüncelere dayanarak fizik çevremizi de değiştirip düzeltebildiğimizi inkâr edemeyiz; toplumsal çevremiz söz konusu olduğunda da durum böyledir.<sup>63</sup>

Bilimsel kuram hakkında vereceğimiz karar, Popper'e göre, deneyimlerin sonuçlarına bağlıdır. Eğer bunlar, kuramı doğrularsa daha iyisini bulana dek o kuramı kabul ederiz; deneyimler, kuramı yanlışlarsa onu atarız. Ama bir ahlak kuramı söz konusu olduğunda sonuçlarını ancak vicdanlarımızla karşılayabiliriz ve deneyimlerin ne sonuç vereceği bize bağlı olmadığı halde, vicdanlarımızın varacağı yargı bize bağlıdır.<sup>64</sup> Popper'ın norm-doğa ilişkisi bağlamında söylediği belki de en açık olarak “Ne doğa ne tarih bize ne yapmamız gerektiğini söyleyebilir; gerçekler, ister tarih ister doğa gerçekleri olsunlar, bizim yerimize karar veremezler, seçeceğimiz amaçları belirleyemezler.” şeklinde özetlenebilir. Ona göre, doğaya ve tarihe amaçları getiren ve onlara anlam veren biziz. İnsanlar eşit değildirler, ama eşit haklar uğruna savaşmaya karar verebilirler. Devlet gibi insan kurumları da akılcı değildirler, ama onları daha akılcı duruma getirmek için çaba gösterebilir. Popper, kendi başlarına gerçekliklerin anlamları olmadığını, onların ancak bizim vereceğimiz kararlar sayesinde, anlam kazanacağını savunur.<sup>65</sup>

Popper'a göre, her şeyi doğa ile ilişkilendirmek de kumar oynamak gibi, davranışlarımızın akılcılığından ve sorumluluğundan umut kesmektir. O ahlaksal coşkumuzdan başarıyı hor görmemizden doğan umut ve imanın yerine, bir sahte bilimin, sahte bir yıldız bilimin “insan doğası” ya da tarihsel olarak ağır basan bilimin pekinliğini koyan aldatıcı bir umut ve imandır. Her şeyin doğa ile benzerliği üzerinden savunulmasına itiraz

63 Popper, *Açık Toplum*, C. II, ss. 268-69.

64 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 301.

65 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 363.



eden Popper, aynı şeyin doğada olduğu gibi din ile ilişkilendirilmesine de karşı çıkar. *Din*, Popper'e göre, özellikle düşlerin ve isteğe erişmelerin yerine geçmemelidir. Din, ne bir piyango biletine ne de bir sigorta poliçesine benzer. Dindeki tarihsici öge bir puta tapıcılık, yanıltıcı inanış ögesidir.<sup>66</sup> Popper'a göre, peygamberlik taslayacağımız yerde, kaderimizin yaratıcıları olmayı öğrenmek zorundayız. Her şeyi elimizden geldiği kadar iyi yapmayı ve yanlışlarımızı düzeltmeyi öğrenmek durumundayız. Hakkımızdaki yargıyı kudret tarihinin vereceği düşüncesini, tarihin bizi haklı çıkarıp çıkarmayacağı endişesini bir kenara koyduktan sonra, belki bir gün kudreti denetim altına almayı umabiliriz. Böylece kendi payımıza tarihi haklı çıkarmamız bile mümkündür. Tarihin haklı çıkarılmaya fena halde ihtiyacı vardır.<sup>67</sup>

Normlar Popper düşüncesinde - ne Tanrıyı, ne doğayı, hiç kimseyi, hiçbir şeyi değil, yalnızca kendimizi suçlayabileceğimiz anlamında- *insan yapısındırlar*. İnsan yapısı olmasından kastın, onların lehine kararın bizim kendi kararımız olması ve onları kabullenme sorumluluğunun da yalnızca bize ait olmasıdır. O da tıpkı Kant gibi, "Ölçüler doğada bulunmaz; doğa, olgulardan ve düzenliliklerden meydana gelir ve kendi içinde ne ahlaki ne de gayri ahlakidir" görüşünü savunur. Bu dünyanın bir parçası olmamıza rağmen, ölçüleri doğaya uygulayan ve bu yoldan doğal dünyaya ahlaki getiren biziz. Dolayısı ile sorumluluk ve kararlar, doğa dünyasına ancak bizimle girerler.<sup>68</sup> Hubert Kieseeweter da Kant'ın, Popper üzerinde çok etkili olduğunu düşünür ve ona göre Platon kolektivist etiğin öncülüğünü yapmasına karşılık<sup>69</sup> Kant, iradenin otonomluğunu ahlaki prensibin temeli olarak görür.<sup>70</sup>

Popper, normları ya da normatif yasaları çoğu kimsenin dinle ilişkilendirmesinin temelinde yatan düşüncenin de akılla temellendirilmesine karşı çıkmak olduğunu savunur ve bunun sonucu olarak da normların in-

66 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 364.

67 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 365.

68 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 80.

69 Kieseeweter, "Ethical Foundations of Popper's Philosophy", s. 280.

70 Popper, "Individualism versus Collectivism" *A Pocket Popper* içinde s. 339; Kieseeweter, "Ethical Foundations of Popper's Philosophy", s. 281.

san yapısı olduğu önermesinin çoğunlukla yanlış anlaşıldığını belirtir.<sup>71</sup> Bu yüzden de normların insan yapısı oldukları görüşüne, garip olmakla birlikte, bazılarının bu tavırda dine karşı bir saldırı olduğunu düşünerek itiraz etmektedirler. Ona göre, kişisel sorumluluk ve vicdan özgürlüğü düşünceleri üstüne kurulmuş bir dine herhangi bir bakımdan karşı olunamayacağı açıktır.<sup>72</sup> Çünkü, Popper'e göre, ahlak yasalarının insan yapısı olduğunu düşünmek, onların bize Tanrı tarafından verildiği yolundaki dinci görüşle uyuşmaz olduğu anlamına gelmez. Ona göre, tarihsel olarak, her çeşit ahlak, kuşkusuz, dinle başlamıştır. Popper bu konudaki görüşünü, “Ben, şimdi tarih sorunlarıyla uğraşmıyorum. İlk ahlakçı yasa koyucunun kim olduğunu sormuyorum. Sadece önümüze konulmuş ahlak yasalarını kabul ya da reddetmekten sorumlu biz ve yalnız biz olduğumuzu söylüyorum.”<sup>73</sup> şeklinde dile getirmektedir.

Popper'in felsefesi etik standartlara referans yapılmadan anlaşılabilir ve onun ahlak öğretisi de Hıristiyan geleneği ile yakından ilgilidir; bunu çoğu zaman kendisi de kabul eder. Popper, imanı akıl içinde ve hümaniter-yanlılıkla birlikte düşünmektedir. Kiesewetter, “Ben Popper'in felsefesinin Hıristiyan etiği üzerine kurulu olduğunu düşünüyorum. Popper'in, Hıristiyan etiğinin temellerinin eleştirisi ve iddia edildiği gibi din karşıtı bir filozof olduğunun aksine, onun felsefesinin Hıristiyan geleneğinden bağımsız olarak anlaşılacağı kanaatindeyim.” diyor.<sup>74</sup>

Popper kendisi de bunu “Hıristiyanlığın sevgi fikrinin baştan sona duygusal bir sevgi olmadığını itiraf etmeye hazırım” demektedir ve buna, “ama hiçbir duygunun, sevginin bile akıl tarafından denetlenen kuramların yönetiminin yerine geçemeyeceğine inanıyorum”<sup>75</sup> ifadesiyle bir anlamda izahat getirmektedir. O, eşitlik, hoşgörü ve vicdan özgürlüğü üstüne kurulan “Hıristiyan” ahlakının, sırf tanrısal bir otoriteye dayandığı için kabul edilmesinin zayıf bir temellendirme olacağını düşünür; çünkü kimileri eşitsizliğin Tanrı'nın iradesi olduğu ve inançları hoş görmemiz gerektiğini sık sık iddia etmektedir. Popper, Hıristiyan ahlakını, böyle yapmanız

71 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 85.

72 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 85.

73 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 86.

74 Kiesewetter, “Ethical Foundations of Popper's Philosophy”, ss. 284-285.

75 Popper, *Açık Toplum*, C. II, s. 306.

buyurulduğu için değil de, alınması gereken doğru kararın bu olduğuna inandığımız için kabul ederseniz, o zaman kararı veren siz olursunuz, diyor. O, kararları biz veririz ve sorumluluğu biz taşırız, diye ısrar ettiğinin, bu yolda iman bize yardım edemez, gelenek ya da büyük örnekler esin kaynağı olamaz, etmemelidir-olmamalıdır anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Ona göre, ahlak kararlarının yaratılması, fiziko-şimik süreçler çeşidinden salt “doğal” bir süreç değildir.<sup>76</sup>

Ahlaki kararlarımız, bizim aynı zamanda birer seçimlerimizdir. Nitekim bu seçimlere Kant'ta olduğu gibi akıl, G. E. Moore'da olduğu gibi sezgi, Epiküros, D. Hume ve J. S. Mill'de olduğu gibi de duygu kaynaklık etmiştir.<sup>77</sup> Fakat bu seçimler yalnızca bir kişisel kanı veya aydın konumunun işi değildir. Bu aynı zamanda diğer insanlara ve toplum sorunlarına tavrımızla etkide bulunabilecek ahlaksal bir seçimdir.

Popper, bireyciliğin bütün ahlaki doktrinlerinin talepten çıktığını ve özgürce seçime dayandığını ve kişinin ahlaki gelişiminde bundan daha önemli bir düşüncenin olmadığını savunur.<sup>78</sup> *Ahlaksal seçim* bilimsel seçimden farklıdır. Popper'a göre, Kuşkusuz her ikisinde de bir tercih söz konusudur; ama ikincisinde hakemliği deney üstlenirken, birincisinde yalnız *vicdanın hakemliği* söz konudur. Ahlaksal seçimin *bilimsel kökü* yoktur. Buna karşın, bilimsel seçimin her zaman *ahlaksal bir tabanı* vardır.

Popper'ın gözünde *eleştirel akılcılık* tarafında tercih kullanmak için en az üç ahlaksal seçim sebebi vardır. Bunlar, *özgürlük seçimi*, *hoşgörü seçimi* ve toplumsal seçimdir. Özgürlük seçimi, insanın eylemlerinin sorumluluğuna işaret eder. Yaşam ilkelerinin seçilmesinde insandan beklenen, “insanlığın birliği”ni sağlayıcı olduğu kadar, kavgaya ve kargaşaya da yol açmayan ilkeleri seçmesidir. Popper, özellikle “bu dünyanın sorumluluğunu taşıyan biziz, sizsiniz, benim” düşüncesini vurgulayan protestan reformunu ve “insan öyle olduğu için özgür değildir, ama daha baştan özgürce karar vermekle yükümlü olduğu için özgürdür” düşüncesine işaret eden Kant'ı saygıyla anar. Hoşgörü seçiminde Popper, aklın toplumsal bir doğasının olduğunu kabul eder; fakat toplumsal olanın ortaklaşa olandan

76 Popper, *Açık Toplum*, C. I, s. 86.

77 Geniş bilgi için bkz: Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temelleri*, s. 17-72.

78 Kieseweter, “Ethical Foundations of Popper's Philosophy”, s. 285.

farklılığını da vurgular.<sup>79</sup> Bütün kişilerin ve toplumların anlaşmazlıklarının, rasyonellik ve tolerans prensipleri ile uyumlu olarak çözülmesi ve bu uğurda alınacak çok yolun olduğu kanaatindedir. Popper'e göre, Kutsal Kitap'ın "Komşunu sev!" emri sadece Hıristiyan doktrinin bir odak fikri değil, aynı zamanda batı medeniyetinin de temel bir görüşüdür."<sup>80</sup>

### Sonuç

Popper'in düşünce sistemi içerisinde doğa, yasa, norm ve normatifik kavramlarını doğru anlayabilmek için onun bilim felsefesini, tarihsellik eleştirisini ve bir anlamda yaklaşımını oluşturan eleştirel akılcılık kuramını doğru anlamak gerekmektedir. Popper, öncelikli olarak doğa kavramının tanımlanma biçimlerine ve bu tanımlamaları temel alan kurgusal ontolojilere, daha sonra da bu ontolojiler üzerinden inşa edilmek istenen siyasal toplum ve değerler alanına itiraz etmektedir. Bu bağlamda Popper'e göre, Platon'un "doğa" merkezli toplum inşa etme düşüncesiyle, din merkezli değerler alanı inşa edilmesi düşüncesi arasında hiçbir fark yoktur. Biri toplumsal yapının kaynağını idealarda, diğeri de dinde görmektedir. Esasında birincisi zaman içerisinde ikincisine de güç vermiştir ve bu iki yaklaşımın temel paydası *özcülük*, *tarihsicilik* ve bir ileri adım olarak *ütopyacılık* olmuştur. Hiçbirinin içerisinde, Popper'in "Dünya 3" kuramında ve "bölük pörçük mühendislik"te olduğu gibi, tercihleri ya da eleştirileriyle *birey* yer almamaktadır. Popper, ister bilimsel, ister toplumsal, isterse değerler alanında olsun, eleştireliliğe ve sınanabilirliğe kapalı tümelci yaklaşımı öne çıkaran "deneyci" bilimi, toplumsal yaşam alanını idealarında arayan "özcü-tarihsici ve ütopyacı" modeli, tercih ve değerler alanının yegane belirleyicisinin Tanrı olduğunu savunan bütün "dinci" yapıları/sistemleri e eleştirir, karşıdır.

Doğal ve normatif yasalar arasında ayırım yapılmamış durum için kullandığı ve "saf tekçilik"in karşısına koyduğu eleştirmeli ikicilikle Popper, normların ve normatif yasaların insan tarafından konulmasını ve savunulmasını bununla da, tıpkı Kant'ta olduğu gibi, ahlakın özerkliğinin (otonomluğu) din sorunundan bağımsız olduğunu, dolayısı ile normlardan

<sup>79</sup> Boudin, *Karl Popper*, ss. 51-52.

<sup>80</sup> Popper, "Individualism versus Collectivism" *A Pocket Popper* içinde s. 340.

manen insanın sorumlu olduğu vurgusunu öne çıkarmış olmaktadır. Israrla savunduğu şey, etiğin otonomluğu ve ilaveten söylediği ise, *kararların* ve *olguların* birbirinden farklı iki gerçeklik alanı olduğudur. Bunun anlamı metin içerisinde de değindiğimiz gibi kararlarımız, tek başına psikoloji, sosyoloji ya da buna benzer olgu ya da gerçekliklerden çıkarılamaz; çünkü norm, karar yahut bir siyaset teklifi öneren bir cümleyi, bir olguyu öneren bir cümleden çıkarmak mümkün değildir; bu ise, norm ya da kararları yahut teklifleri olgulardan çıkarmanın olanaksızlığını söylemenin yalnızca bir başka yoludur. Doğa ve tarih, Popper'a göre, bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez; gerçekler, ister tarih ister doğa gerçekleri olsunlar, bizim yerimize karar veremezler, seçeceğimiz amaçları belirleyemezler; çünkü her şeyi doğa ve yasa ile ilişkilendirme düşüncesi tıpkı kumar oynamak gibi, davranışlarımızın akılcılığından ve sorumluluğundan umut kesmektir. Popper'ın ısrarlı savunusu ve vurgusu, normlar ne Tanrıyı, ne doğayı, hiç kimseyi, hiçbir şeyi değil, yalnızca kendimizi suçlayabileceğimiz anlamında insan yapısıdırlar.

## Öz

### Karl R. Popper'da Norm ve Kaynağı Meselesi

Karl R. Popper'e göre doğa, yasa, tabiat ve norm kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmakta ve bu da zaman zaman kavram karışıklığına sebep olmaktadır. Popper bu karışık kullanıma itiraz etmektedir; çünkü ona göre *doğa* / tabiat gibi kavramlar doğal düzen ve işleyiş karşılık gelmekte, *norm* ya da normatifik ise daha çok insan iradesi ve kararlarının içinde yer aldığı bir alanı işaret etmektedir. Esasında, Popper'e göre, doğadan gelen şey bile insan düşüncesine, kararına ve tartışmasına konu olabilmektedir. Bu çerçevede Kant'ın "kuramlarımız özgür aklın eseridir, biz de bunları doğaya dikte ederiz." görüşünden ve Sokrates'in *eleştirel* tutumundan destek alarak norm ve normatifik üzerine bir tartışma yürütmektedir. Biz bu araştırmamız da Popper'in genel düşüncesi içerisinde önemli bir yer tutan, "norm ve kaynağı meselesi" ni ele alıp tartışacağız.

**Anahtar kelimeler;** Doğa/ tabiat, yasa, norm, normatifik, etik ve irade.

## Abstract

### The Issue of Norm and It's Source in Karl R. Popper

According to Karl R. Popper, the concepts of nature, law and norm are often used interchangeably and this in turn leads to conceptual confusion from time to time. He opposes to this confusion of use since in his opinion concepts such as nature correspond to the natural order and process; and norm or normativity, on the other hand, indicates a domain including human will and decisions to a greater extent. Essentially, according to Popper, even things emanating from nature can be subjects of human thought, decisions and arguments. From this perspective, he pursues argumentation over norm and normativity with reference to Kant's view that "our concepts are works of the free mind, and we dictate these to nature." and to Sokrates' critical attitude. In this work, we will address and discuss "the issue of norm and its source", which occupies an important place in Popper's general thought.

**Keywords:** Nature, law, norm, normativity, ethics and will.

## Kaynakça

- A. Gorton, William, *K. Popper and The Social Sciences*, State University of New York 2006.
- Açar, Halil Rahman, *Karl Popper ve Metafizik*, Eskiyeni Yayınları, Ankara 2011.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi C. 2*, Bilgi Ün. Yayınları, İstanbul 2006.
- --İlkçağ Felsefesi Tarihi C. 4, Bilgi Ün. Yayınları. 1. Baskı, İstanbul 2008.
- Boudin, Jean, *Karl Popper*, Çev: Bülent Gözkan, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Cevizci, Ahmet *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.
- Demirdöven, İsmail H., *Model Kavramı ve Karl R. Popper'in Platon Eleştirisi*,
- Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Ün. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara 1991.
- Gray, John, "The Liberalism of K. Popper", *Government and Opposition* içinde, Vol. II, No. 3, Summer, London 1976.
- Güzel, Cemal, (ed), *Sağduyu Filozofu: Popper*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1998.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temelleri*, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Kieseweter, Hubert, "Ethical Foundations of Popper's Philosophy", *Karl Popper: Philosophy and Problems*, (Ed: Anthony O'Hear ) içinde, Cambridge Universty Press 1995.
- Magee, Bryan, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Çev: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, Ankara 1993.
- Mahsweta Chaudhury, *Bounds of Freedom: Popper, Liberty and Ecological Rationality*, Amsterdam- New York 2004, s. 110.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev: Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 1960.
- Popper, Karl R., *Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt I*, Çev: Mete Tuncay, Liberte Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2010.
- --*Açık Toplum ve Düşmanları Cilt II*, Çev: Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2010.

- --*Conjecture an Refutation: The Growth of Secientific Knowledge*, London 1989.
- --*Daha İyi Bir Dünya Arayışı*, Çev: İlkur Ata, YKY, İstanbul 2010.
- --*Hayat Problem Çözmektir*, Çev: Ali Nalbant, YKY 3. Baskı, İstanbul 2005.
- --“The Beginnings of Rationalism”, *A Pocket Popper* içinde, Ed: David Miller, 2.Baskı, Great Britain 1983, ss 25-32.
- --“Piecemal Social Engineering”, *A Pocket Popper* içinde, ss. 304-319.
- --“The Paradoxes of Sovereignty”, *A Pocket Popper* içinde, ss. 319-326.
- --“Marx Teory of the State” *A Pocket Popper* içinde, ss. 326-338.
- --“Individualism versus Collectivism” *A Pocket Popper* içinde, ss. 338-345.
- Runes, Dagobert D. (ed) “Norm”, *The Dictionary of Philosophy*, New York trz.
- Shearmur, Jeremy, *The Political thought of Karl Popper*, New York 2002.



## Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlakî Realizm Açısından Değerlendirilmesi

Ferhat YÖNEY\*

### 1. Giriş

Ahlak Felsefesinde olgu-değer ayrımı olarak bilinen problem 18.yüzyılda yaşayan filozof David Hume ve 20. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan G. E. Moore ile anılmaktadır. Olgu-değer ayrımı, betimsel değeri olan önermeler olarak tanımlayabileceğimiz olgu önermeleri ile eylemlerimize ilişkin önermeler olarak tanımlayabileceğimiz değer önermeleri arasındaki ilişkiyi ve bu ikisi arasındaki farklılıkları ortaya koyan argümanlardır.

David Hume'da olgu-değer ayrımı Hume'un *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* eserine ve özellikle de bu eserin bir paragrafı ve bu paragrafta ilişkin yorumlara dayanır. David Hume'un ahlak felsefesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin farklı yorumlara paralel biçimde bu paragraftan yani David Hume'da olgu-değer ayrımından meta etik alanının problemleri açısından çıkarılan sonuçlar da farklılaşmaktadır. Bu makalede David Hume'un eserindeki ilgili paragrafta ilişkin yorumlardan sadece birinden hareketle meta etik alanının problemleri açısından yapılan çıkarımlar ve bu çıkarımların nasıl değerlendirilmesi gerektiğine değineceğim. Hume Yasasına dayandırılan bu çıkarımlar meta etikteki bilişselcilik-gayri bilişselcilik ve ahlakî realizm-ahlakî antirealizm tartışması üzerinedir.

Hume Yasasından farklı bir argüman olmasına rağmen, Hume Yasası ile sıkça karıştırılan Moore'un "Açık Soru Argümanı" ise Moore tarafından nesnel ahlakî özelliklerin doğası yani bu ahlakî özelliklerin nasıl

\*İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Arş. Gör.  
(Bu çalışma İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Doç. Dr. Abdurrahman Aliy danışmanlığında devam eden *İlahi Buyruk Teorisi ve Diğer Ahlakî Realizm Türlerinin Değerlendirilmesi* isimli Doktora Tezinden türetilmiştir.)

özellikler olduğuna ilişkin bir argüman olarak kullanılmıştır. Moore ile ilgili bölümde ise hem açık soru argümanı hem de Moore'un bu argümandan nesnel ahlaki özelliklerin doğasına ilişkin çıkardığı sonuçları değerlendireceğim.

Hume ve Moore'da olgu-değer ayırımına geçmeden önce ise kısaca ahlaki realizm ve ahlaki realizmin nasıl anlaşılması gerektiğini özetlemek istiyorum.

## 2. Ahlaki Realizm ve Felsefi Kriterler

Ahlaki Realizm, ahlakla ilgili önermelerimizin doğruluk değeri aldığını ve bu ahlaki önermelerin en azından bazılarının doğru olduğunu savunan felsefi pozisyonudur. Nesnelci Ahlaki Realizm, ahlaki özelliklerin insan zihninden, yani insanların eğilimleri, arzuları, düşüncelerinden bağımsız olarak var olduğunu savunur. Nesnelci ahlaki realizm türlerini ise temelde üçe ayırabiliriz. Bu üç tür, nesnel ahlaki özelliklerin doğasına ilişkin farklı görüşler öne sürerler. Bunlar ahlaki doğalcılık, ahlaki doğaüstüçülük ve teistik ahlakıdır.

Nesnelci ahlaki realizmin birinci türü olarak ahlaki doğalcılık, ahlaki özelliklerin doğa bilimlerinin konusu olan özellikler ile benzer şekilde doğal, gözlemlenebilir özellikler olduğunu savunur. Ahlaki Doğalcılığın tezi, ahlakın doğa bilimleri veya doğal bilimler ve psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerin kavramlarıyla anlaşılabiliridir.<sup>1</sup> Ahlaki doğalcılık türlerinde ahlaki özellikler genelde biyoloji, psikoloji veya sosyoloji bilimlerinin terimleriyle ifade edilmektedir.

Nesnelci Ahlaki realizmin ikinci türü olan ahlaki doğaüstüçülük ise iki temel teze dayanmaktadır. Bunlardan birincisi ahlaki özelliklerin ne doğal ne de teistik<sup>2</sup> başka özelliklere indirgenemeyen kendine has özellikler olduğu, ikincisi ise bu özelliklerin doğal olmayan yani doğaüstü özellikler olduğudur. Ahlaki özelliklere ilişkin böyle bir ontoloji sonucunda ortaya çıkan üçüncü iddia ise en azından bazı ahlaki önermelerin delile dayan-

1 James Rachels, "Naturalism", *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, 2. bs., Editör: Hugh LaFollette, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 75.

2 Erik J. Wielenberg, "In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism", *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No: 1, Ocak 2009, s. 25, 26.

maksızın doğrudan bilinen önermeler olduğudur.<sup>3</sup> Bu yüzden bu tip ahlak teorileri zaman zaman sezgicilik olarak da adlandırılmaktadır.<sup>4</sup>

Ahlaki özelliklerin teistik özellikler olduğunu savunan üçüncü nesnelci ahlaki realist türü ise ahlaki özelliklerin Tanrısal özellikler olduğu iddiasındadır. Buna göre ahlaki özellikler Tanrı'nın iradesi, Tanrı'nın emirleri, Tanrı'nın niyetleri gibi özellikler ile tanımlanır.

Ahlaki realizmin doğru anlaşılması için ahlaki realist bir teorinin sağlaması gerektiğini düşündüğüm bazı felsefi kriterler olduğunu düşünüyorum. Bunlar ahlak hakkındaki günlük konuşmalarımızda, ahlaki önermelerde, ahlaki yargılarımızda bulunan ve insanların geneli tarafından kabul edilen bazı özelliklere karşılık gelen, çağdaş ahlak felsefindeki kavramlardır. Yani bir ahlaki realist teori, bu kriterleri sağlamalı veya bunlarla uyumlu olmalıdır veya bir ahlaki realist teori bu kriterleri sağladığı veya bunlarla uyumlu olduğu ölçüde başarılıdır. Bu felsefi kriterler şunlardır;

**a. Ahlaki Özellikler-Doğal Özellikler İlişkisi:** Ahlak hakkındaki konuşmalarımızdaki en temel özelliklerden biri; bir eyleme belirli bir ahlaki özellik yüklediğimizde aynı doğal özelliklere sahip başka bir eyleme de aynı ahlaki özelliği yüklememiz gerektiği ve bunun hepimiz için mantıksal bir zorunluluk olduğudur. Evrensellik olarak da niteleyebileceğimiz bu özelliğe göre, ahlaki yargılarımızda “iyi, kötü” gibi ahlaki özellikleri yüklediğimiz, haksız yere bir insanı öldürme, hırsızlık yapma, yardıma muhtaç birine yardım etme gibi eylemler yani ahlaki yargılara konu olan şeyler; doğal yani gözlemlenebilir olgular olduğu için doğal özelliklere sahip eylemler ile bu eylemlere yüklediğimiz ahlaki özellikler arasında zorunlu bir ilişki olmalıdır.

Çağdaş ontolojide “bağlılık ilkesi” (supervenience principle)<sup>5</sup> olarak bilinen, ahlaki yargılarımızda da içerilen ve ahlak felsefecileri tarafından da genel kabul gören bu ilkeye göre iki eylem doğal özellikleri açısın-

3 Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defence*, Oxford University Press, New York, s. 66.

4 Jeff McMahan, “Moral Intuition”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Editör: Hugh LaFollette, Oxford, Blackwell, 2006, s. 92-110.

5 Brian McLaughlin, Karen Bennett, “Supervenience”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Haziran 10, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/supervenience/>.

dan farklı olmadığı sürece ahlaki özellikleri açısından farklı olamaz. Yani doğal özellikleri aynı olan iki eylemin ahlaki özellikleri zorunlu olarak aynıdır.<sup>6</sup> Ahlaki özelliklerin, doğal özelliklere bağlı olması ve bu ilişkinin zorunlu bir ilişki olması gerekmektedir. Bu ilişkinin kopması durumunda ahlaki özellikler ile sıkı bir ilişki içinde bulunması gereken doğal özellikler ahlaki özelliklerin kontrolünden çıkar. Bu durumda ise ahlaki yargılarımız tamamen keyfi hale gelir ki bu kabul edilemez.<sup>7</sup>

Ahlaki realist teori, ahlaki özellikler ile ahlaki yargılarımıza konu olan doğal özellikler arasındaki zorunlu bağlılık ilişkisini kurabilmeli ve bu ilişkiyi tutarlı bir biçimde savunabilmelidir. Yani ahlaki özellikler doğal özelliklerden bağımsız, kopuk, serbestçe dolaşan, dalgalanan özellikler olmamalıdır. Bu felsefi kriterin bir diğer yönü ise ahlaki özellikleri neden belirli doğal özelliklere yüklediğimiz ancak başka doğal özelliklere yüklenmediğimizin bir açıklamasının getirilmesidir. Çünkü ahlaki özellikler ile doğal özellikler arasında zorunlu bir bağlılık ilişkisi kurulurken; unutulmamalıdır ki belirli doğal özelliklere veya insan eylemlerine iyi; belirli doğal özelliklere veya insan eylemlerine ise kötü gibi ahlaki özellikleri yüklemektediriz. Dahası; pek çok doğal özellik veya insan eylemi herhangi bir ahlaki özelliğe sahip değildir yani ahlaki yargılarımızla ilgisizdir.

**b. Normatiflik - Kural Koyuculuk:** Ahlakı, gerek felsefenin pek çok alanlarından gerekse bilimlerden ayıran en temel özelliği normatif olmasıdır. Ahlakı kendine has kılan bu özelliğini ahlaki olguların eylemlerimizi yönlendirici, eylemlerimize rehberlik eden, yol gösteren nitelikte olması olarak da ifade edebiliriz.

Ahlaki realist bir teori “Neden ahlaklı olmalıyım?” sorusuna cevap sunabilmelidir. Yani ahlaki özellikler veya ahlaki yükümlülükler insanlara bu yükümlülükler uygun eylemde bulunmaları için gerekçeler sunmalıdır. Ahlaki yükümlülüklerin eylem için oluşturduğu bu gerekçeler kategorik yani koşulsuz olmalıdır. Çünkü ahlaki yükümlülükler tüm insanlar için kişilerin olumsal arzularından bağımsız olarak geçerlidirler. Yani ahlaki özelliklerin bize yüklediği ahlaki yükümlülükler kişisel duygu ve düşüncelerimizden bağımsız olarak kesin ve koşulsuzdur ve kişisel duygu

6 Andrew Fisher, *Metaethics: An Introduction*, Acumen, Durham, 2011, s. 67.

7 Shafer-Landau, 2003, s. 78.

ve düşüncelerimizden bağımsız olarak ahlaki kurallara uyacak eylemler için gerekçeler oluştururlar.

Ahlaki yükümlülüklerin insanlara eylem için sunduğu gerekçeler kategorik olması yanında ağır basan ve bağlayıcı olmalıdır. Buna göre; ahlaki özelliklerin insanlara eylem için oluşturduğu koşulsuz gerekçeler güçlü, ağır basan ve ihmal edilmesi zor olan gerekçeler olmalıdır. Bu özellik ahlakla benzer hatta zaman zaman rakip konumda olabilen toplumsal gelenek, görgü kuralları, hukuk gibi diğer eyleme ilişkin yönlendirici nitelikteki alanlarla kıyaslanarak daha iyi ifade edilebilir.

Toplumsal gelenekleri ele alırsak; bunlar da en azından o toplumdaki herkes için koşulsuz gerekçeler sunarlar. Ancak gerek o toplumdaki kişiler gerekse o topluma yabancı olan yeni katılmış bir kişi, toplumsal geleneklerin pek çoğunu kolayca ihmal edebilir, dikkate almayabilir. Hâlbuki aynı şeyi ahlaki yükümlülükler için söylemek mümkün değildir. Ahlaki özellikler insanlara eylem için ağır basan, bağlayıcı, güçlü gerekçeler sunar ve bu gerekçeleri ihmal etmek, yok saymak diğer eyleme ilişkin alanlara kıyasla daha zordur.<sup>8</sup> Yani normatifik özelliği ahlaki yükümlülüklerin tüm rasyonel kişilere eylem için kategorik ve ağır basan gerekçeler sunmasıdır.

**c. Ahlaki Bilgi:** Ahlaki realist teorinin sağlaması gereken üçüncü felsefi kriter ise ahlaki bilgidir. Bu kriter; ahlaken sorumlu kişilerin, sorumlu oldukları ahlaki yükümlülüklerle ulaşmalarının olması gerektirir. Yani ahlaki olgulardan veya en azından ahlaki olgulardan türeyen ahlaki emir ve yasaklardan haberdar ve bunların farkında olmaları gereklidir. İnsanların geneli tarafından doğru kabul edilen ahlaki önermelerin; kapsamlı bir mutabakat ile bilinmesinin nasıl gerçekleştiğinin ahlaki realist teori tarafından açıklanması gereklidir.

Eğer ahlaki yükümlülükler tüm rasyonel insanlar için geçerliyse; eylemlerimizi yönlendirecek ahlaki yükümlülükler gizli değil, ulaşımı kolay ve herkese açık olmalıdır.<sup>9</sup> Normal bir yetişkin insanın ahlaki normları anlaması ve bunlar üzerine düşünebiliyor olması gerekmektedir ve ahlaki realist teori bu imkanı bizlere sunabilmelidir.<sup>10</sup> İlgili teori, ahlaki bilgiyi

8 Richard Joyce, *The Evolution of Morality*, MIT Press, , Massachusetts, 2006, s. 62, 63.

9 Louis P. Pojman, James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 6. bs., Wadsworth Publishing, Belmont, 2009, s. 8.

10 Matthew Carey Jordan, "Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism", *Sophia*, Vol. 50, No. 1, Nisan 2011, s. 43, 44.

insanların hangi kaynaktan aldığını yani duyuşsal algı, mantıksal çıkarım, şahitlik, sezgi<sup>11</sup> gibi olası bilgi kaynakları ile ahlaki normlara ulaşmamızı veya ahlaki normları çıkarsayabilmemizi sağlamalıdır.

**d. Ahlaki Sezgilerle Uyumluluk:** Son felsefi kriter; ahlaki realist teorisinin sunduğu ahlaki önermelerin genel kabul görmüş ahlaki normlarla uyumlu olmasıdır. Dolayısıyla “ahlaki sezgilerle uyumluluk” kriteri, bir önceki kriter olan “ahlaki bilgi” kriteri ile yakın ilişkilidir. Eğer teori, ahlaki normları sunamıyorsa veya bu teoriden ahlaki emir ve yasakları elde edemiyorsa, teorisinin ahlaki sezgilerle uyumlu olmaması veya olması söz konusu değildir.

Bu kriteri daha da açarsak; ahlaki normlar bir eylemin kötü olması ve ceza gerektirdiğini düşünmemiz veya ahlaki olarak iyi olması ve övülen olması ile uyumlu olmalıdır.<sup>12</sup> Örneğin küçük çocuklara işkence edilmesini hoş gören veya öven normları sunan bir ahlak teorisi genel kabul görmüş bir ahlaki yargı ile açıkça çelişmektedir. Ahlaki realist teori, genel kabul görmüş ahlaki yargılarımızla uyumlu olduğu ölçüde başarılıdır.

### 3. Ahlak Felsefesinde Olgı - Değer Ayrımı:

David Hume (1711-1776) ve G. E. Moore’ın (1873-1958) olgu-değer ayırımına ilişkin argümanlarını, kısaca ifade etmek gerekirse; David Hume olgu önermeleri ile değer önermeleri yani ahlaki önermelerin birbirinden bağımsız olduğunu, tamamen betimsel bir önermeden ahlaki bir önermenin çıkarılamayacağını ifade eder. G. E. Moore ise ahlaki özelliklerin, ahlaki özellikler özelinde ise “iyi” özelliğinin kompleks olmayan, daha basite indirgenemez, tanımlanamaz yalın, basit bir özellik olduğunu savunmuştur.

#### 3.1. Hume Yasası:

Hume Yasası, tümdengelimsel mantığın temel ilkelerinden biri olan bir argümanda öncüllerde bulunmayan bir şeyin sonuçta da çıkarsanamayacağı ilkesine dayanır. Buna göre Hume Yasası; tamamen betimsel “-dir, -dır” içeriğe sahip öncüllerden, değer veya normatif “-meli,

11 J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, 12. bs., Penguin Books, New York, 1977, 1990, s. 39.

12 Joyce, 2006, s. 174.

-malı” içeren bir sonuç çıkarımı yapamayacağımızı ifade eder. Eğer böyle bir çıkarım yapmış isek ya çıkarımımız hatalıdır; ya da öncüllerden en az biri normatiftir veya gizli olarak bir normatif önerme doğru varsayılmıştır. Tamamen betimsel önermelerden, değer önermelerinin elde edilemeyeceği ahlaki önermelerin doğruluk değeri alamaması, anlamsız olması anlamına gelen gayri-bilişselci pozisyon dolayısıyla ahlaki anti-realizmin benimsenmesi olarak da yorumlanmıştır.

Teorik aklın sınırlarını, olguların varlığı yani duyu izlenimleri yoluyla elde edilen bilgi, bu algılar ve bu algılara karşılık gelen ideler arasındaki ilişki olarak tanımlayan David Hume; teorik aklın durağan olduğunu savunur. Ahlakın ise pratik aklın konusu olup; ahlaki yargılarımızın arzularımızla ilgili olduğunu ve bizi birtakım eylemlere yönelttiğini veya eylemlerden alıkoyduğunu ve teorik akıldan bağımsız ve farklı olduğunu ifade eder. Tutkuların, iradenin ve eylemlerin teorik aklın konusu olmayacağını belirtir. Sonuç olarak; ahlakın akıldan türetilmeyeceğini savunur.<sup>13</sup>

Hume Yasası olarak literatüre geçen; tamamıyla olgusal önermelerden, bir değer önermesinin tümdengelsel olarak çıkarılamayacağı olarak ifade edilen mantık yasası, David Hume tarafından aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir;

Bu akıl yürütmelere belki de biraz önemli görülebilecek bir gözlem eklemeyi yapamayacağım. Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birden bire önermelerin olan bağları olan dir ve değildir yerine gerek ve gerek değildir ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı. Bu sezilmesi zor bir değişimdir; ama aynı zamanda son derece önemlidir. Çünkü bu gerek ya da gerek değildir belli bir yeni ilişkiyi ya da doğrulamayı ifade ettiği için, gözlenmesi ve açıklanması zorunludur; aynı zamanda tamamıyla kavranamaz görünen bu şey için de, bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden tamamıyla farklı olan diğer ilişkilerden çıkarıldığı konusunda bir açıklama yapılmalıdır. Ancak yazarlar genellikle bu uyarıyı yapmadıkları için, bunu okurlara tavsiye etmeyi görev biliyorum ve inanıyorum ki bu küçük

13 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 16. bs., Londra, Penguin Books, 1739, 1969.

dikkat tüm kaba ahlak dizgelerini alt üst edecek ve bize erdemsizlik ve erdem ayrımının salt nesnelere ilişkin ilişkilerine dayanmadığını ve ayrıca usun bu ayrımı algılamadığını gösterecektir.<sup>14</sup>

Gerek David Hume'un ahlak görüşünün gerekse yukarıdaki paragrafın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı yorumlar vardır. David Hume'un bilgiye çizdiği sınırlar ve ahlaki yargıları bu sınırların dışında tutması ve ahlaki yargılarımızın duygularımız veya ortak duygudaşlığımız olduğunu savunmasından hareketle; O'nun 20. yüzyıldaki Mantıkçı Pozitivizm akımının ahlak felsefesindeki yansıması olan Gayri Bilişselciliğin yani ahlaki önermelerin bilgi değerinin olmadığı ilk savunucusu olduğunu ifade edenler olmuştur. Dolayısıyla bu paragraf ve Hume Yasası da gayri bilişselci pozisyonun benimsenmesi olarak yorumlanmıştır.<sup>15</sup>

Bunun tersine Hume Yasası olarak ifade ettiğimiz tezi de aslında David Hume'un savunmadığı, sadece mevcut ahlak sistemlerindeki probleme dikkat çektiği ve benzeri farklı David Hume yorumları da mevcuttur.<sup>16</sup> Hume'a konuya ilişkin nasıl bir felsefi görüşün atfedilmesi gerektiğinden bağımsız olarak, incelemek istediğim problem Hume Yasası yani tamamıyla olgusal önermelerden, normatif bir önermenin tümdengelsel olarak çıkarılıp çıkarılmayacağı olacaktır. Buradan hareketle de gayri bilişselcilik-bilişselcilik ve ahlaki realizm-ahlaki antirealizm tartışmasında nasıl bir pozisyon alınması gerektiği olacaktır.

Hume Yasası, yani olgu önermeleri ile değer veya normatif önermelerin birbirinden özünde farklı olması, "olan" hakkındaki bilgimizin "olması gereken" hakkında bize yardımcı olamayacağını, dünya hakkında her şeyi bilsek bile dünyanın nasıl olması gerektiği hakkında bir şey bilemememizin mümkün olduğunu ifade eder.<sup>17</sup>

14 David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009, III. Kitap, I. Bölüm, Kısım 1.

15 Gordon Graham, *Theories of Ethics*, New York, Routledge, 2011, s. 5.

16 A. C. MacIntyre, "Hume on "Is" and "Ought"", *The Philosophical Review*, Vol: 68, No: 4, 1959. Geoffrey Hunter, "Hume on Is and Ought", *Philosophy*, Vol: 37, No: 140, Nisan 1963.

17 Scott M. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Malden: Wiley-Blackwell, 2011, s. 136.



### 3.1.1. Hume Yasası'na itirazlar:

Bu alt başlıkta Hume Yasası'na getirilmiş bazı itirazlar ve Hume Yasası'nın ortaya koyduğu tamamen betimsel önermeler ile değer önermeleri arasındaki boşluğu kapatmaya yönelik girişimleri ele alacağım. Burada John Searle, Max Black'in argümanlarını ele alacağım.

#### 3.1.1.1. John Searle ve Kurumsal Olgular:

John Searle, "Kurumsal Olgular" adını verdiği kavramdan hareketle Hume Yasası'na itiraz etmiş ve Hume Yasası'na karşı bir örnek sunmuştur. Tamamıyla betimsel önermelerden normatif bir önerme çıkardığını iddia ettiği argüman ve öncülleri aşağıdaki gibidir.

1. Jones "Smith, sana 5 \$ vermeye söz veriyorum" dedi.
2. Jones, Smith'e 5 \$ vermeye söz verdi.
3. Jones, kendisini; Smith'e 5 \$ ödeme yükümlülüğü altına soktu.
4. Jones, Smith'e 5 \$ ödeme yükümlülüğü altındadır.
5. Jones, Smith'e 5 \$ ödemelidir.<sup>18</sup>

Searle, ilk 4 önermenin tamamen olgusal, 5. önerme yani sonuç önermesinin ise normatif olduğunu savunmuş. Her bir önermenin bir önceki önerme veya önermelerden olumsal olarak değil zorunlu olarak çıkarıldığını veya bu çıkarsama için eklenmesi gereken ara önermelerin değer önermeleri olmadığını savunmaktadır.<sup>19</sup>

Searle, 1. önermeden 2. önermenin zorunlu olarak çıkarılacağını ifade eder. 2. önermenin 3. önermeyi zorunlu olarak gerektirdiğini ancak olası itirazlara karşı 2a ara önermesinin eklenebileceğini ifade eder.<sup>20</sup>

**2a.** Bütün söz verme eylemleri, insanın kendisini söz verilen şeyi yapma yükümlülüğüne sokan eylemlerdir.<sup>21</sup>

3. önermeden 4. önermeye sıçrarken de aşağıdaki iki ara önermenin gerekliliğini kabul eder.

18 John R. Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 1, Ocak 1964, s. 44.

19 John R. Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"", s. 44.

20 John R. Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"", s. 44, 45.

21 John R. Searle, "How to Derive "Ought" From "Is"", s. 46.

**3.a.** Diğer tüm durumlar sabittir.

**3.b.** Diğer tüm durumlar sabit iken; kendini yükümlülük altına sokan bir kişi, yükümlülük altındadır.<sup>22</sup>

Searle, 4. önermeden 5. önermeyi elde ederken de aşağıdaki ara önermeyi eklemiştir.

**4.a.** Diğer tüm durumlar sabittir.

Searle, “-dir, -dır” önermesi yani tamamıyla olgusal önermeden, “-meli, -malı” önermesi yani normatif önerme çıkarsadığını, eklenen ara öncüllerin ahlaki veya değer önermesi olmadığını ve sonucun da koşullu yani hipotetik bir norm değil koşulsuz yani kategorik bir normatif önerme olduğunu savunmuştur.<sup>23</sup>

Searle, bu argümanından sonra olgular ile değerler arasında var olduğu kabul edilen ayrımı ve sebeplerini açıklar. Searle’e göre, klasik deneyci yaklaşım kullandığımız dilin dünya ile olan ilişkisini açıklarken betimsel önermeler ile değer önermeleri arasında büyük bir boşluk ortaya koyar. Searle’e göre bunun nedeni betimsel önermelerin nesnel, değer önermelerinin öznel olmasıdır. Ayrıca betimsel önermelerin görevi dünyanın nasıl olduğunu tanımlamak iken değer önermelerinin görevi kişilerin duygu, eğilim, övgü ve kınamalarını ifade etmektir. İki önerme türünün işlevleri arasında bu farklılıktan hareketle iki önerme türü arasında büyük bir mantıksal uçurum görmekteyiz.<sup>24</sup>

Searle, bu klasik deneyci bakış açısının “söz verme” ile ilgili yukarıda verdiği örnek ve benzeri birtakım durumlarda çalışmadığını savunmaktadır. Searle’e göre, “Jones evlendi”, “Smith söz verdi” gibi önermeler “Aracım 80 km hızla gidiyor”, “Jones 180 cm boyundadır” önermeleri gibi tamamen betimsel önermeler olmakla beraber, ilk gruptaki önermeler, ikinci gruptaki betimsel önermelerden açıkça farklı gözükmektedir. Searle’e göre bu iki önerme grubundan her biri nesnel olgulara dayanmakla birlikte, ilk gruptaki önermeler ayrıca bir takım “kurum”lara atıf yapmaktadır. Searle, ilk gruptaki olguları “kurumsal olgular (institutional facts)”

22 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is”, s. 46.

23 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is”, s. 48.

24 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is”, s. 52, 53.

olarak isimlendirirken; ikinci gruptaki olguları ise “kurumsal olmayan” veya “kaba olgular (brute facts)” olarak isimlendirmektedir.<sup>25</sup> Yani birinci gruptaki önermeler seslendirildiğinde bahsedilen kurumsal olgulara atfı yapmadığı sürece aynı anlam içeriğini ifade edemezler.

Searle “kurumsal olguları” daha belirli biçimde açıklamak için de “düzenleyici kurallar” ve “kurucu kurallar” ayrımı yapar. “Düzenleyici kurallar” bu kurallar öncesinde var olan birtakım davranışları düzenler. Yemek yemenin, yemek yeme kuralları öncesinde ve bu kurallardan bağımsız olarak var olması Searle tarafından buna örnek gösterilir. “Kurucu Kurallar” ise sadece o davranışı düzenlemez aynı zamanda o davranışı oluşturur ve tanımlar. Buna örnek olarak ise Searle, satranç oyununun, satranç oyununun kuralları tarafından oluşturulmasını örnek verir. Searle, tamamıyla betimsel önermelerden değer önermesi elde ettiğini savunduğu yukarıdaki örneği, yani “söz verme”yi “Kurumsal olgu”, “verilen sözlerinin tutulması gerekliliğini” ise “Kurucu Kurallar” içinde sayar.<sup>26</sup> Searle, sunduğu argümanda, kaba olgu olan 1. öncüldeki Jones’un sözlerinden, belirli bir kurumsal olguya başvurarak, bir değer önermesi elde ettiğini belirtmektedir.<sup>27</sup>

Searle’e getirilebilecek eleştirilerin ilki 1. önermeden 2. önermeye geçiş ve 2. önermeden 3. önermeye geçiş ile ilgilidir. Mackie bu eleştirisinde, Searle’ün bir ikileme karşı karşıya olduğunu savunmuştur. Buna göre Searle’ün belirttiği “söz verme” kurumsal olgusunu ele alalım. Eğer bir kişi, bu kurumsal olguyu dışarıdan bir bakışla değerlendirdiğinde 1. önermeden 2. önermeye geçişte, dışarıdan değerlendiren kişiye “Eğer bir kişi söz verdiğini ifade eden bir cümle söylerse, o kişi bu kurumsal olgu içinde söz vermiş olur” kuralını kabul ettirmiş oluruz. Benzer şekilde, 2. önermeden 3. önermeye geçişte kurumsal olguyu dışarıdan değerlendiren kişiye, “Eğer bir kişi söz verirse, verdiği sözü yerine getirme yükümlülüğü altına girer” kuralını kabul ettirmiş oluruz ki bu şekilde yapılan tümdengelimsel çıkarımlarla elde edilen değer önermeleri kategorik önermeler değil belirli şartlara bağlı yani koşullu önermeler olmaktadır. Ya da o kurum içinde, o

25 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is””, s. 54, 55.

26 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is””, s. 55.

27 John R. Searle, “How to Derive “Ought” From “Is””, s. 56.

kurumda kabul ettirilen kurallar çerçevesinde ne yapması gerektiğini ifade eden betimsel bir önerme olmaktadır. Bu durumda Searle’ün makalesinde belirttiği amaç olan tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde etme amacına ulaşılammış olmaktadır.<sup>28</sup>

Eğer kişi kurumsal olguyu içeriden değerlendirirse ilgili önermelerden sonuca ulaşmak için bir takım değer önermelerinin doğru kabul edilmesi gereklidir. Bunlar “Bir kişi söz verdiğini söylediğinde söz verdiği sonucuna varmalıdır” veya “Bir kişi söz verdiğinde, bundan doğan yükümlülüğünü yerine getirmelidir” önermeleridir. Bu durumda ise 5. önermedeki değer önermesi olan sonuca tamamen betimsel önermelerden değil betimsel önermeler ve bazı değer önermelerinden ulaşılmış oluruz.<sup>29</sup>

Searle’e getirilecek eleştirilerden biri de 4. önermeden 5. önermeye sıçrarken eklediği ara öncül olan 4.a. öncülü ile ilgilidir. 4. önermeden 5. önermeyi zorunlu olarak elde etmek için Searle; 4.a. önermesine ihtiyaç olduğunu ifade etmiş ancak bu önermenin yine tamamen betimsel bir önerme olduğunu değer önermesi olmadığını savunmuştur. Bu önermeye ihtiyaç vardır çünkü Jones’un ödeme yapma yükümlülüğünü ortadan kaldıran, bu yükümlülüğüne ağır basan başka bir haklı gerekçe olabilir. Bu gerekçe doğal olarak başka bir ahlaki yükümlülüğe atf yapan bir durum olabileceği için 4.a önermesi değer önermesi olabilir. Hâlbuki 4.a önermesi Jones’un mevcut durumunda bağlayıcı olan başka herhangi bir ahlaki yükümlülük olmadığını varsaydığı için tamamen betimleyici bir önerme olamaz.<sup>30</sup>

Searle, bu eleştirilere 1969 yılında dil felsefesi üzerine yazdığı eserinde daha önceki makalesindeki argümanını, o argümanı yapılan eleştiriler ışığında güncelleyerek cevap verdi. Buna göre öncelikle “söz verme” eyleminin totolojik olarak yükümlülük ifade ettiğini, bir kişi söz verdiğinde bu betimsel durumdan doğrudan yükümlülüğü çıkarabileceğimizi savundu. Ayrıca daha önceki argümanındaki 3.a ve 4.a ara önermelerindeki “Diğer durumlar sabit” ifadesinin “söz verme” dışında başka ahlaki

28 James, 2011, s. 154, 155. Mackie, 1977, 1990, s. 66-73.

29 James, 2011, s. 155. Mackie, 1977, 1990, s. 66-73.

30 James Thomson, Judith Thomson, “How not to Derive “Ought” from “Is””, *The Philosophical Review*, Vol. 73, No: 4, Ekim 1964, s. 512-514.

yükümlülüklerin olmadığını varsaydığı için değer önermesi olduğu eleştirisine karşı, bu önermelerde değişiklikler yaptı. Sonuç olarak kurumsal olgulardan tamamen betimsel ve totolojik önermeler ile değer önermeleri elde edilebileceğini savunmaya devam etti.<sup>31</sup>

**3.a.** Kendini yükümlülük altına sokan herkes; yükümlülük altındadır.

**4.a.** Bir kişi bir yükümlülük altında ise bu yükümlülüğüne istinaden yükümlülüğünü yerine getirmelidir.

Searle'ün bu güncellenmiş argümanındaki problem ise yukarıdaki değiştirilmiş 3.a. ve 4.a. öncülleri ile ulaşılması gereken sonuca zorunlu olarak ulaşılamayacağıdır. Yani sorun argümanın öncüllerinden sonucun zorunlu olarak çıkmaması yani tündengelimsel argümanın geçerli bir argüman olmamasıdır.<sup>32</sup>

Searle'ün ilk argümanındaki 3.a ve 4.a öncüllerindeki gibi söz vermeye ağır basacak başka ahlaki yükümlülüklerin olmadığını varsayan bir genel olumsuzlayıcı değer önermesini eklemek ile güncellenmiş argümanındaki öncüllerden sonucun zorunlu olarak çıkmaması yani argümanın geçerli olmaması ikilemine karşı gözüken tek çıkış yolu şudur. Verilen sözün yerine getirilmesi yükümlülüğünün en yüksek, en önemli ahlaki yükümlülük olarak savunulmasıdır ki bu da pek gerçekçi gözükmemektedir. Ayrıca 2.a ara öncülünün de değer önermesi olmadığı iddiası ciddi biçimde tartışmaya açıktır. Searle'ün tamamen betimsel önermelerden, değer önermesi türetme girişimine ilişkin Thomas Perry'nin aşağıdaki paragrafının en gerçekçi değerlendirme olduğunu düşünüyorum.

“Searle “-dir -meli” türetimini başarılı olarak yapamamıştır ve bunu yapabilecek gibi gözükmemektedir. Belki de bu tip bir çıkarım ancak oyun, yönetmelik, sigorta gibi istisnaları bulunmayan veya ancak belirli sınırlı sayıda istisnaları bulunan kurallara dayanan kurumsal olgular için geçerli olabilir.”<sup>33</sup>

31 John R. Searle, *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 12. bs., Cambridge: Cambridge University, 1969, 1987, s. 175-199.

32 Thomas D. Perry, “A Refutation of Searle's Amended `Is-Ought` Argument”, *Analysis*, Vol. 34, No: 4, Mart 1974, s. 134-136.

33 Thomas D. Perry, “A Refutation of Searle's Amended `Is-Ought` Argument” s. 139.

Sonuç olarak Searle'un tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde etme girişimi başarısız gözükmektedir. Searle'un birinci argümanında elde edilen değer önermesi tamamen betimsel önermelerden değil; gizli değer önermesi de içeren betimsel önermelerden elde edilmiştir. Searle'un ikinci argümanı ise birinci argümandaki sorunları çöze de başka bir sorunla karşı karşıyadır. Bu argüman ise geçerli bir argüman değildir. Yani tamamen betimsel önermelerin sonucu olarak sunulan değer önermesi argümanın öncüllerinden zorunlu olarak çıkarsanamamaktadır.

### 3.1.1.2. Max Black ve Edimsel Sözler:

Max Black, Hume'un olgu değer ayrımını aşma girişiminde, bütün değer önermelerinin tavsiye etme, teşvik etme gibi edimsel bir yönü olduğunu savunmuştur. Max Black argümanında tamamen olgusal olan ve edimsel olmayan önermelerden, edimsel özelliği olan bir değer önermesi elde etmeye çalışmıştır.<sup>34</sup> Black'in argümanı aşağıdaki gibidir.

1. Sen E'yi elde etmek istiyorsun.
2. M'yi yapmak, E'yi elde etmen için biricik yoldur.
3. Bundan dolayı, M'yi yapmalısın.<sup>35</sup>

Black, ilk iki öncülün tamamen edimsel olmayan betimsel bir önerme olduğunu, son öncülün ise bu iki öncülden zorunlu olarak çıkan edimsel içeriği olan bir değer önermesi olduğunu savunmaktadır.

Öncelikle, Black'in argümanı geçerli bir argüman olmuş olsa bile, yani yukarıdaki iki öncülden üçüncü öncül zorunlu olarak elde edilse bile, üçüncü öncüldeki değer önermesi koşulsuz yani kategorik bir değer önermesi değildir. Üçüncü öncüldeki değer önermesi, ancak kişinin E'yi istemesine bağlı olarak doğru olan bir değer önermesi olabilir. Yani kişi E'yi istememesi durumunda, üçüncü önerme geçerliliğini kaybedecektir. Dolayısıyla burada elde edilen değer önerme konumuz gereği ihtiyacımız olan ahlaki önermenin gerekli özelliklerinden olan koşulsuz olma özelliğini taşımamaktadır. Sonuç önermesi koşullu bir değer önermesidir.

34 Max Black, "The Gap Between "Is" and "Should", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2, Nisan 1964.

35 Max Black, "The Gap Between "Is" and "Should" s. 173.

Buna ek olarak Black'in bu argümanının geçerli olmadığına dair de güçlü eleştiriler getirilebilir. Yukarıdaki edimsel ifadelerin ikinci kişi tarafından ifade edildiği düşünüldüğünde, ilk iki öncülü bilen bir kişinin üçüncü öncülü zorunlu olarak isteyeceği veya tavsiye etmek zorunda olduğu doğru değildir. Çünkü E'yi elde etmek isteyen kişi için bunu elde etmenin biricik yolunun M olması, bunu isteyen kişinin M'yi yapması için geçerli bir sebep olsa bile; üçüncü öncülü dile getirecek kişi için bu yeterli değildir. Sonuç öncülü olan üçüncü öncülü dile getirecek kişinin E'yi elde etmek isteyen kişinin E'yi elde etmesini isteyip istememesi tamamen boşluktadır. Sonuç öncülünü ifade edecek kişi, E'yi elde etmek isteyen kişinin, E'yi elde etmesini istemiyor ve bunun için iyi gerekçeleri olabilir.<sup>36</sup> Yani ilk iki öncülden üçüncü öncülün zorunlu olarak çıkarılması mümkün değildir. Aynı eleştiri, argüman üçüncü kişi tarafından ifade edildiğinde yani sonuç öncülü «Bundan dolayı M'yi yapmalıdır.» şeklinde ifade edildiğinde de aynı gerekçe ile geçerlidir.<sup>37</sup>

Benzer durum argüman birinci kişi için ifade edildiğinde ve sonuç öncülü “M'yi yapmalıyım” şekline dönüştürüldüğünde de geçerlidir. Argümanı ifade eden kişi için E'yi yapmanın M'yi elde etmek için tek yol olması iyi bir gerekçe oluşturur ancak kişinin kendisine böyle bir edimsel söz söylemesini engelleyecek, M'yi elde etmek isteğine ağır basan başka istek, arzuları, ulaşmak istediği hedefleri bulunabilir. Bu da ilk iki öncülden üçüncü öncül olan değer öncülünün zorunlu olarak elde edilmesini engeller.<sup>38</sup>

Sonuç olarak Max Black'in tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde etme girişimi de başarısız gözükmektedir. Çünkü Black'in argümanı öncelikle koşullu yani hipotetik bir değer önermesi sunar ki bu ahlaki önermelerin kategorik olma özelliği ile uyumsuz. İkinci olarak Max Black'in tümdengelsel argümanının öncüllerinden sonucu zorunlu olarak elde edemeyiz. Yani Black'in argümanı geçerli bir argüman değildir.

36 Winston Nesbitt, “Performatives and the Gap Between ‘Is’ and ‘Ought’”, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 51, No: 2, Ağustos 1973, s. 168.

37 Winston Nesbitt, “Performatives and the Gap Between ‘Is’ and ‘Ought’”, s. 169.

38 Winston Nesbitt, “Performatives and the Gap Between ‘Is’ and ‘Ought’” s. 169, 170.

Hume Yasası ve bu yasanın aşmaya yönelik argümanları ve bunların ilgili meta etik problemler açısından sonuçlarını şöyle değerlendirebiliriz;

**1.** Hume Yasası yani tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde etmenin imkansızlığı, tümdengelimsel mantığın bir yasanı olarak geçerli gözükmektedir. Bu durumda tamamen betimsel önermelerden değer önermesi çıkarıma iddiasında bulunan bir argümanda ya gizli olarak bir değer önermesi varsayılarak çıkarım yapılmaktadır ya betimsel önermelerden en az bir tanesinde değer içeriği vardır ya da çıkarım yanlıştır yani argüman geçerli değildir.

**2.** Hume Yasası ve buna getirilen itirazların Ahlaki Bilişselcilik-Ahlaki Gayrı Bilişselcilik açısından şöyle değerlendirebiliriz. Hume Yasası; “tamamen” betimsel önermelerden değer önermesi elde edilemeyeceğini ifade eder. Gayrı Bilişselcilik ise ahlaki önermeler ile betimsel önermelerin birbirini dışlayan özellikte olduğunu yani hiçbir ahlaki önermenin betimsel içeriği, hiçbir betimsel önermenin de ahlaki-değer içeriği olmadığını savunur. Hume Yasasının “tamamen” betimsel önermelerden değer önermesi elde edilemeyeceği olduğu düşünülürse; Hume Yasasının geçerliliğinden Gayrı Bilişselcilik tezinin doğruluğunun zorunlu olarak çıkacağını savunmak olanaklı gözükmemektedir. Hume ahlakın akıldan türetilmeyeceği ve alıntıldığımız paragraftaki görüşleri nedeniyle bazı felsefeciler tarafından Gayrı Bilişselci pozisyonda görülse de; tanımladığımız şekliyle Hume Yasası tek başına Gayrı Bilişselci pozisyonu doğrulamak için yeterli değildir.

**3.** Hume Yasası ve bu yasanın geçerli olması ahlaki realizm-ahlaki antirealizm tartışması açısından şu şekilde yorumlanabilir. Hume Yasasının yani tamamen betimsel önermelerden değer önermesinin elde edilemeyeceği tezi ahlaki realizm ve ahlaki anti realizm lehine veya aleyhine delil oluşturamaz. Nesnel ahlaki realist pozisyon açısından yapılması gereken gizli olan ve mantıksal çıkarım için doğruluğu varsayılan değer önermesi veya değer içeriği olan betimsel önermenin doğruluğunun savunulmasıdır. Bu değer önermesinin doğruluğu ise yukarıda nesnel ahlaki realizm için ortaya konulan, ahlaki özellikler-doğal özellikler ilişkisi, normatiflik,



ahlaki bilgi, ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterlerinin sağlanması ile mümkündür.

4. Dolayısıyla Hume Yasasının geçerli olması yani tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde edilmesinin imkansızlığı, tek başına gayri bilişselciliğin ve ahlaki anti realizmin kabulünü gerektirmez. Tamamen betimsel önermelerden değer önermeleri elde edilemez ancak bu durumdan hareketle değer önermelerinin doğruluk değeri alamayacağını ve değer önermelerinin betimsel içeriğinin olmadığını savunulması gayri bilişselciliğin ve dolayısıyla ahlaki anti realizmin doğruluğunun daha baştan varsayılmasıdır.

### 3.2. Moore, Açık Soru Argümanı ve Doğalcı Yanlış:

G. E. Moore'un 1903'te yayınlanan *Principia Ethica* isimli eseri ve özellikle eserinin "Ahlakın konusu" isimli ilk bölümü 20. yüzyıl ahlak düşüncesinde oldukça etkili olmuştur. Moore, eserinde ahlakın doğasını ve "iyi"nin nasıl tanımlanması gerektiğini araştırmıştır.<sup>39</sup>

Moore öncelikle, bir şeyi tanımlamaktan neyi kastettiğini açıklar. O'na göre bir şeyi tanımlamak, o kelimenin ne için kullanıldığını söylemek değil o nesnenin gerçek doğasını tasvir etmektir. Moore'a göre bir şeyi tanımlamak ise ancak ilgili nesne veya kavram ancak basit olmayan yani kompleks, parçalara ayrılabilen bir şey ise geçerlidir.<sup>40</sup>

Moore, "iyi" kavramı ile "sarı olma" kavramı arasında benzerlik kurarak her ikisinin de tanımlanamaz özellikler olduğunu, çünkü bunların daha küçük parçalara ayrılamayan basit kavramlar olduğunu savunur. Moore'a göre «iyi» belirli bir nesne veya varlık değil; belirli varlıklara veya eylemlere yüklenen bir özelliktir. Bu yüzden "iyi", yüklenildiği şeyden farklıdır, onunla özdeş değildir. Ayrıca, "iyi"nin yüklenildiği nesnenin "haz" gibi başka özellikleri de olabileceğini hatta pek çok insanın hazzın iyi olduğunu düşündüğünü belirtirken; itirazını ortaya koyar. Moore, hazzın iyi olabileceğini kabul ederken hazzın tek başına iyi olabileceğine, hazzın iyinin bizzat kendisi olduğu görüşüne itiraz eder. Yani "iyi"

39 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, 1971, s. 5.

40 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 7.

kavramının tanımlanabilir olduğu düşüncesine, yani başka kavramlara indirgenmesine karşı çıkar.<sup>41</sup>

Moore'a göre, ahlak felsefesinin amacı «iyi» olanı göstermek iken pek çok felsefeci «iyi» olan diğer özellikler ile «iyi»yi tanımlamaya yani bu diğer özelliklerin «iyi» ile tamamen aynı şey olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Moore, eleştirdiği bu hataya “*Doğalcı Yanlış*” ismini vermiştir. Moore'a göre «haz»zın iyi olduğunu söylemekte bir problem yoktur; ancak “haz”zın “iyi” anlamına geldiğini veya “iyi”nin “haz” anlamına geldiğini veya “iyi” ile “haz”zın aynı şey olduğunu savunmak hatalıdır. Moore, “iyi” kavramı ile benzerlik kurduğu “sarı olma” özelliğinden örnek vererek; portakalın sarı olduğunu söylediğimizde, portakal ile sarının aynı şey olduğunu düşünmemiz gerekmez ve bunu düşündüğümüzde saçma sonuçlara ulaşacağımızı söyler.<sup>42</sup>

Moore, “iyi” kavramının tanımlanamaz olduğu görüşü için “*Açık soru argümanı*”nı öne sürer. Moore'a göre bir şeyin gerçekten tanımlanabilmesi için tanımlanan nesne ve tanım ile ilgili soracağımız soruların «kapalı soru»lar olması gerekir. Kapalı soruya örnek olarak, bir kişinin bekar olduğundan bahsedildiğinde o kişinin evlenmemiş olduğunun hemen anlaşılması veya bir şeyin şeklinin kare olduğu söylendiğinde dört eşit kenarı ve dört dik açısı olduğunun hemen anlaşılmasını verebiliriz. Yani bahsedilen şeyin anlamının herhangi bir karışıklık olmadan o şeyin ne olduğunu belirlemesidir. Bunun tersine “açık soru”larda ise  $x$ 'i,  $y$  olarak tanımladığımızda, belirli bir  $x$ 'in  $y$  olup olmadığını sorabiliyorsak, bu soru açık sorudur ve  $x$ 'i  $y$  olarak tanımlayamamışızdır.<sup>43</sup>

Moore, “iyi” kavramını tanımlamaya yönelik bütün girişimlerimizin başarısız olacağını savunur. “İyi”yi nasıl tanımlarsak tanımlayalım, “iyi”nin tanımı olarak sunulan şeyin gerçekten iyinin kendisi olup olmadığının anlamlı biçimde sorulması mümkündür. Örneğin “*iyi, hazzdır*” şeklinde tanımladığımızı varsayalım. Hazzın, iyi olması bu iki kavram arasında zorunlu bir bağlantı oluşturmaz. Tersine, hazzın belirgin biçimde farklı bir

41 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 7-9.

42 G. E. Moore, *Principia Ethica*, s. 10-14.

43 Fisher, 2011, s. 12.

özelliğ olduğunu götürtüz. Bir şeyin haz verici olduğunu söylediğimizde bu şeyin iyi olduğunu zorunlu olarak apaçık biçimde söyleyemeyiz.<sup>44</sup>

Moore, “iyi”yi her bir tanımlama girişiminin benzer şekilde başarısız olduğunu, “iyi” ile aynı anlama geldiği öne sürülen “haz”, “istenilen, arzu edilen”, “onaylanan” gibi şeylerin “iyi” ile aynı anlama gelmediğini, farklı anlamlarının olduğunu görüleceğini savunur. Moore’un “iyi”yi tanımlamanın mümkün olmadığını ve başka bir şeye indirgenemeyeceğini savunduğu bu argümanına “açık soru argümanı” ismi verilmektedir.<sup>45</sup>

Moore argümanında “iyi” kavramının tanımlamaz olmasına gerekçe olarak “iyi”nin bir değer özelliği olmasını göstermez. Zaten yukarıda da ifade edildiği gibi “iyi”nin tanımlamaz olduğunu savunurken, doğal bir özellik olan “sarı olma” özelliği ile benzerlik kurar. Dolayısıyla Moore, olgu ve değer önermeleri arasında Hume’un yaptığı gibi mantıksal bir boşluk, uçurum olduğu düşüncesine başvuramaz.<sup>46</sup> Bu nedenle Hume ve Moore’un argümanlarının birbirinden bağımsız ve tamamen farklı argümanlar olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Hume Yasası mantık ile ilgili iken Moore’un açık soru argümanı ahlaki semantik ve ontoloji ile alakalıdır.

Moore eserinde meta etik açısından üç temel pozisyon olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi “iyi”nin basit, tanımlanamaz, kendine özgü bir özellik olduğu; ikincisi açık soru argümanında eleştirdiği görüşler yani “iyi”nin basit olmayan, tanımlanabilen bir özellik olduğu; üçüncüsü ise “iyi”nin hiçbir anlamı olmadığı yani ahlakın konusu olan bir şeyin gerçekte bulunmadığıdır.<sup>47</sup>

Moore, indirgemecilik olarak ifade edebileceğimiz ikinci seçenek olan “iyi”nin basit olmayan bir özellik olduğunu savunan görüşleri doğalcı ahlak ve metafizik ahlak olarak ikiye ayırır. Doğalcı ahlakı, “iyi”yi tecrübelerimizin konusu olan bir şeye indirgeyen ahlak, metafizik ahlakı ise

44 Moore, 1903, 1971, s. 15-16.

45 Moore, 1903, 1971, s. 17.

46 Joyce, 2006, s. 148.

47 Moore, 1903, 1971, s. 15.

“iyi”yi “irade” gibi doğüstü bazı özelliklere indirgeyen veya bu özellikler ile tanımlayan ahlak olarak ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Moore, açık soru argümanı sonucunda indirgemeci olan gerek doğalcı ahlak gerekse metafizik ahlak teorilerinin hatalı olduğunu, buradan hareketle ahlaki özelliklerin indirgenemez, kendine has, basit, doğüstü özellikler olduğunu yani ahlaki doğüstücülüğün doğru olduğunu savunmuştur.

Moore’un argümanı ve görüşleri ile ilgili öncelikli olarak belirtilmesi gereken Açık Soru Argümanının bir hata olarak sıklıkla Hume Yasası ile karıştırıldığı veya olgu-değer ayırımına ilişkin bir argüman olarak aynı sınıfta değerlendirildiğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Moore’un görüşleri ahlaki özelliklerin doğası ve bu özelliklerin nasıl anlaşılması ile ilgilidir. Moore’un argümanı mantık ve çıkarım ile ilgili değildir.

Moore’un bu çıkarımlarına rağmen Moore’un savunduğu açık soru argümanı ve doğalcı yanlıştın geçerli olması durumunda aşağıdaki felsefi çıkarımları yapmanın daha doğru olacağını düşünüyorum;

**1.** Açık soru argümanına göre ahlaki özellikleri başka bir özellik ile tanımlamaya çalışan veya başka birtakım özelliklerle özdeş olduğunu savunan bütün görüşler yani tüm indirgemeci nesnel ahlaki realizmler geçersizdir. Bunlara örnek olarak hem ahlaki özellikleri “haz”, “daha çok evrimleşmiş olmak” gibi doğal veya doğa bilimlerinin konusu olan doğalcı ahlaki realizmleri hem de “İyi, Tanrı’nın irade ettiği şeydir” gibi teistik teorileri örnek verebiliriz.

**2.** Moore, “iyi”nin tanımlanamayacağından hareketle, tüm doğalcı nesnel ahlak teorilerinin hatalı olduğunu savunsa da 1980’lerde savunulan Cornell Realizm, hem doğalcılığı hem de ahlaki özelliklerin diğer özelliklere indirgenemez, diğer özelliklerle tanımlanamaz, kendine has özellikler olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla doğalcı ahlak teorilerinden indirgemeci olanlar açık soru argümanından etkilense de indirgemeci olmayan doğalcı ahlak olarak tanımlayabileceğimiz Cornell Realizm<sup>49</sup>, doğalcı yanlışa düşmemektedir ve açık soru argümanından bağımsızdır. Yani açık soru ar-

48 Moore, 1903, 1971, s. 38, 39.

49 Cornell Realizm hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Alexander Miller, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford, Polity Press, 2003, s. 138-177.

gümanından etkilenmeyen tek pozisyon Moore'un savunduğu ahlaki özelliklerin doğaüstü, indirgenemez özellikler olduğunu savunan doğaüstücü ahlak değildir.

3. Son olarak, Moore'un açık soru argümanının doğru olduğu kabul edildiğinde, bu argüman ancak yukarıda değindiğim gerek doğalcı gerek teistik tüm indirgemeci ahlak teorilerini dışlar. Ancak açık soru argümanının doğru olması tek başına, indirgemeci olmayan doğaüstücü ahlaki realizmin doğru olduğunu kabul etmemiz için yeterli değildir. Açık soru argümanından bağımsız olan indirgemeci olmayan bu meta etik görüşler, daha önce özetlediğim, bir nesnelci ahlaki realist teorinin sağlaması gereken felsefi kriterler olan ahlaki özellikler-doğal özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterlerini sağlamalıdır veya bu kriterleri sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır.

### 3.2.1. Açık Soru Argümanına İtirazlar:

#### 3.2.1.1. William Frankena ve Açık Soru Argümanı:

William Frankena, 1938 yılında yayınlanan makalesinde Moore'un açık soru argümanı ve Moore'un eleştirdiği görüşleri "Doğalcı Yanlış"a düşmekle suçlamasını ustaca bir hile olarak değerlendirmiştir. Frankena makalesinde Moore'un eleştirdiği indirgemeci ahlak teorilerinin hatalı olabileceğini ancak bu düşünme şekillerinin "mantık hatası" olmadığını savunmuştur.<sup>50</sup>

Frankena, Moore'un argümanını, bir şeyin ancak kendisi olması başka bir şey olmaması ve iki farklı özelliğin birbirleriyle özdeşleştirilmesinin gerekliliği olarak tekrar ifade eder. Buna göre eğer iki ayrı özellik var ise bunlar özdeş değildir.<sup>51</sup>

Frankena'ya göre tanımlanamayacak bir özelliği tanımlamak veya farklı iki özelliği özdeşleştirmek hata olmuş olsa bile bunu ahlak felsefesine uygulayabilmemiz için «*Hangi özellikler tanımlanamaz?*» sorusunun cevabı verilmelidir. Moore'un argümanının eksikliği ve belki de hileli kısmı "iyi" özelliğinin daha baştan tanımlanamaz bir şey olarak varsayılmasıdır

50 William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, Vol. 48, No: 192, Ekim 1939, s. 464.

51 William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", s. 472.

ki bu savunulan şeyin doğru olduğunun baştan kabul edilmesidir. Bu ise Frankena'ya göre daha baştan sezgicilik yani ahlaki özelliklerin doğaüstü, kendine has indirgenemez özellikler olduğu lehine, doğalcılık veya diğer indirgemeci ahlak görüşleri aleyhine haksız bir varsayımdır.<sup>52</sup> Yani Moore'un argümanının sonuçlarına ulaşabilmemiz için "iyi" kavramının tanımlanamayacağına ilişkin bağımsız bir argümana ihtiyaç vardır.

Ahlaki özelliklerin, diğer özellikler yoluyla tanımlanması girişimlerinin bazılarının başarısız olması ise tek başına ahlaki özelliklerin tanımlanamaz olduğu veya ahlaki özellikleri tanımlamaya çalışmanın bir "mantık hatası" olduğu sonucunu doğurmaz.<sup>53</sup>

Frankena'nın bu itirazına verilebilecek cevaplardan biri "iyi" kavramının örneğin "arzuladığımız şeyler" olarak tanımlanarak insanlara sorulduğunda, insanların bu tanıma kafa karışıklığına düşmeden kabul etmediklerinin görüleceği, bunun ise gerek bu tanımın doğruluğu gerekse "iyi" kavramının tanımlanabilirliği üzerine şüphe uyandıracağı şeklindedir. Argüman bu şekliyle daha kabul edilebilir durumdadır ancak diğer yandan Moore'un argümanına göre oldukça yumuşatılmış, iddialı olmayan bir hale girmiş gözükmektedir.<sup>54</sup> Argümanın bu halinin problemi ise "iyi" kavramının tanımlanamazlığı ve indirgenemezliğine ilişkin kesin bir yargıya varmamasıdır ki bu açık soru argümanını geçersiz kılar.

Sonuç olarak; "iyi" kavramının tanımlanamaz basit bir özellik olduğunun gösterilmesi için Moore'un sunduğu gerekçeler yetersiz gözükmektedir. "İyi"yi tanımlamaya yönelik bazı girişimlerin başarısız gözükmesi tek başına "iyi"nin tanımlanamayacağını göstermek için yeterli gözükmemektedir. «İyi»nin tanımlanamaz hem de doğaüstü kendine has bir özellik olduğunun savunulması için bağımsız argümanlara ihtiyaç vardır.

### 3.2.1.2. Açık Soru Argümanı ve Ontolojik Zorunluluk:

Açık soru argümanına getirilen ikinci itiraz, Moore'un argümanında iki özellik arasındaki zorunlu ilişkinin anlama yani analitikliğe dayanması gerektiğini varsaymasıdır. Buna göre bir kavram ancak aynı "anlam"a

52 William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", s. 473.

53 William Frankena, "The Naturalistic Fallacy", s. 476.

54 Fisher, 2011, s. 15-16.

gelen başka bir kavramla tanımlanabilir ve özdeştir. Hâlbuki öncülüğünü Putnam ve Kripke'nin yaptığı görüşe göre iki özellik, esasen aynı özellik ise aralarında semantik bir ilişki olmak zorunda değildir; bu iki özellik arasındaki ilişki zorunlu ontolojik bir ilişki de olabilir.<sup>55</sup>

Ontolojik zorunluluğa verilen en meşhur örnek su ile H<sub>2</sub>O arasındaki ilişkidir. Su ile H<sub>2</sub>O'nun özdeş olduğunu ancak kimya alanında 19. yüzyılda yapılan çalışmalar ile bilebilmekteyiz. Su ile H<sub>2</sub>O arasındaki zorunlu ilişki a priori bir ilişki değil a posteriori ilişkidir. Suyun H<sub>2</sub>O ile aynı şey olması bu ikisinin aynı anlama geldiğini ifade etmez. Örneğin 19. yüzyıl öncesindeki insanlar su ile H<sub>2</sub>O'nun aynı şey olduğunu bilmeseler de bu su ile H<sub>2</sub>O'nun aynı şey olduğu gerçeğini değiştirmez. Su ile H<sub>2</sub>O'nun aynı anlama geldiğini veya aralarında semantik bir ilişki olduğunu savunmak şu an yaşayan genç insanlardan bazılarının veya ilkel kabilelerden insanların yani suyun atomsal bileşenlerinden haberdar olmayan insanların suyun anlamını bilmediğini iddia etmek olur ki bu saçma bir sonuç olur.<sup>56</sup>

Yani Moore'un, bir özelliği belirleyen şeyin salt onun anlamı olduğuna dayanan görüşü bazı özdeşlik ilişkilerini açıklamak için yeterli olmamaktadır. Moore'un bu hataya düşmesinin sebebi 20. yüzyıl başlarında felsefede hakim olan ancak daha sonra gücünü yitiren a priori olma, analitiklik ve zorunluluk ile ilgili görüşlerdir.<sup>57</sup>

“İyi” kavramının doğasını araştıran kişiler için Su ile H<sub>2</sub>O arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki kurmak ve bu ilişkiyi savunmak felsefi bir seçenek olarak bulunmaktadır. “İyi” veya başka bir kavramın doğasını araştırmak ve bu kavramla özdeş olan başka bir özelliğe ulaşmak için tek yol kavramsal analiz, eş anlamlılık değildir.

Sonuç olarak yukarıda özetlediğim Moore'un açık soru argümanına getirilen her iki itiraz da güçlü gözükmektedir. Öncelikle Moore'un “iyi”nin tanımlanamayacağı, başka bir özelliğe indirgenemeyeceği ve basit bir özellik olduğu iddiası savunulmaya muhtaçtır. İkinci olarak ise çağdaş

55 Nicholas L. Sturgeon, “Moral Naturalism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, editör: David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 114. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, New York, Cambridge University Press, 1981. Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

56 James, 2011, s. 152, 153. Fisher, 2011, s. 18-19.

57 Joyce, 2006, s. 152.

bilimsel verilerden de destek alan, ahlaki özellikler ile diğer özellikleri arasında kavramsal zorunluluk veya semantik bir ilişki dışında ontolojik zorunluluk veya a posteriori bir ilişki kurma seçeneğinin varlığı, indirgemeci nesnel ahlaki realist teoriler için bir seçenek olarak bulunurken, Moore'un açık soru argümanına karşı da ciddi bir eleştiri olarak sunulmaktadır.

Moore'un açık soru argümanının geçerli bir argüman olmamasının felsefi sonuçlarını şu şekilde ele almak doğru olacaktır;

1. Açık soru argümanı bir yandan indirgemeci ahlaki realist teorileri hedef alırken diğer yandan doğaüstücü ahlak realist teorileri destekler bir argüman olarak sunulmuştur. Açık soru argümanının geçersiz olması indirgemeci ahlaki realist teorilerin pozisyonunu güçlendirse de gerek doğalcı gerekse teistik indirgemeci ahlaki realist teoriler, ahlaki özellikler-doğal özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk olarak ifade edebileceğimiz nesnelci ahlaki realist teorilerin gerekleri olan felsefi kriterleri sağlamalıdır veya bu kriterleri sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır. Dolayısıyla açık soru argümanının zayıflığı ve geçerliliğini kaybetmesi indirgemeci ahlaki realist pozisyonların geçerli olması için tek başına yeterli değildir.

2. Açık soru argümanının hatalı olması tek başına doğaüstücü veya sezgici nesnel ahlak teorilerinin terk edilmesi için de yeterli değildir. Doğaüstücü ahlak teorileri de ahlaki özellikler-doğal özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterlerini sağladığı ölçüde tutarlı ve başarılıdır.

### **Sonuç**

Ahlak felsefesinde olgu-değer ayrımı olarak bilinen Hume Yasası ve Moore'un açık soru argümanı birbirinden bağımsız incelenmesi gereken iki farklı argümandır. Hume Yasası, tamamen betimsel önermelerden değer önermesinin elde edilemeyeceği tezi olarak geçerlidir. Gerek Searle gerekse Black'in tamamen betimsel önermeler ile değer önermeleri arasındaki boşluğu kapama girişimleri başarısız gözükmektedir. Bununla beraber sadece Hume Yasasından hareketle gayri bilişselciliğin ve dolayısıyla ahlaki anti realizmin savunulması mümkün değildir. Tamamen betimsel önermelerden değer önermesi elde edilemez ancak değer önermelerinin



bilgi değeri alamaması olan gayri bilişselciğin bilişselciliğe karşı üstün bir pozisyon olması için Hume Yasası dışında bağımsız argümanlar gereklidir. Hume Yasasından hareketle Gayri Bilişselciğin doğruluğunun savunulması ahlaki önermelerin betimsel değerinin olmadığına daha baştan doğru kabul edilmesidir ki bu aslında Gayri Bilişselciliğin ve dolayısıyla Ahlaki Anti Realizmin onaylanmasıdır.

Moore'un açık soru argümanı hem Hume Yasasından tamamen farklı bir argümandır hem de olgu-değer ayrımı ve mantıksal çıkarım ile ilgili bir argüman değildir. Moore'un argümanı ahlaki özelliklerin tanımlanabilirliği ve doğası ile ilişkilidir. Moore, bu argümanından hareketle ahlaki özelliklerin indirgenemez doğaüstü özellikler olduğunu savunmuştur ki; bu pozisyon ahlaki realist yani ahlaki özelliklerin betimsel bir değeri olduğunu kabul eden bir pozisyonudur. Moore'un açık soru argümanı ve indirgemeci meta etik teorilere yaptığı doğalcı yanlı eleştirisi başarısız gözükmektedir. Ayrıca Moore'un argümanı başarılı olsa bile tek başına doğa üstü nesnelci ahlaki realizm lehine bir argüman oluşturmaktan uzaktır. Moore'un argümanının başarısız olduğu durumda ise doğalcı, doğa üstü ve teistik ahlaki realist teorilerden hangisinin daha başarılı olduğu bu teorilerin sağlaması gereken ahlaki özellikler-doğal özellikler ilişkisi, normatiflik, ahlaki bilgi ve ahlaki sezgilerle uyumluluk kriterleriyle yakından ilişkilidir.

## Öz

### **Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Ayrımı ve Nesnelci Ahlaki Realizm Açısından Değerlendirilmesi**

Bu makalede ahlak felsefesindeki olgu-değer ayrımı problemini ve bu problemin ahlaki realizm açısından değerlendirmesini yapacağım. Öncelikle ahlaki realizmi tanımlayıp, türlerini kısaca ifade edecek ve ahlaki realizmin nasıl anlaşılması gerektiğini bazı felsefi kriterler ile özetleyeceğim. Sonrasında sırasıyla Hume Yasası ve Moore'un açık soru argümanı, bu argümana getirilen itirazlar ışığında Hume Yasası ve açık soru argümanının geçerliliklerini ele alacağım. Bununla beraber Hume Yasası

ve Moore'un açık soru argümanının ahlaki realizm açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin görüşlerimi ifade edeceğim.

**Anahtar Kelimeler:** Olgu-değer ayrımı, Ahlaki Realizm, Nesnelcilik, David Hume, G. E. Moore, Doğalcı Yanlış, Açık Soru Argümanı

### Abstract

#### **Fact-Value Distinction Problem in Ethics and its Interpretation with regards to Moral Realism.**

In this article, I will discuss fact-value distinction problem in ethics and its interpretation with regards to moral realism. Firstly, I will define Moral Realism and types of it and summarize how to be understood it with some philosophical criteria. After that respectively I will discuss Hume's Law and Moore's open question argument and validity of them in the light of objections to them. At the same time I will state remarks on how to interpret Hume's Law and Moore's open question argument with regards to moral realism.

**Keywords:** Fact-Value Distinction, Moral Realism, Objectivism, David Hume, G. E. Moore, Naturalistic Fallacy, Open Question Argument

### Kaynakça

- Black, Max, "The Gap Between "Is" and "Should"", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No: 2, Nisan 1964, s. 165-181.
- Fisher, Andrew, *Metaethics: An Introduction*, Durham: Acumen, 2011.
- Frankena, William, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, Vol. 48, No: 192, Ekim 1939, s. 464-477.
- Graham, Gordon, *Theories of Ethics*, New York: Routledge, 2011.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 16. bs., Londra, Penguin Books, 1739, 1969.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2009.
- Hunter, Geoffrey, "Hume on Is and Ought", *Philosophy*, Vol. 37, No: 140, Nisan 1962, s. 148-152.

- James, Scott M., *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Malden: Wiley-Blackwell, 2011.
- Jordan, Matthew Carey, “Some Metaethical Desiderata and the Conceptual Resources of Theism”, *Sophia*, Vol. 50, No. 1, Nisan 2011, s. 39-55.
- Joyce, Richard, *The Evolution of Morality*, Massachusetts: MIT Press, 2006.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books, 1977, 1990.
- MacIntyre, A. C., “Hume on “Is” and “Ought””, *The Philosophical Review*, Vol. 68, No: 4, Ekim 1959, s. 451-468.
- McLaughlin Brian, Bennett Karen, “Supervenience”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Haziran 10, 2014, (Çevrimiçi), <http://stanford.library.usyd.edu.au/entries/supervenience/>
- McMahan, Jeff, “Moral Intuition”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Oxford: Blackwell, 2006, s. 92-110.
- Miller, Alexander, *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford: Polity Press, 2003.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903, 1971.
- Nesbitt, Winston, “Performatives and the Gap Between ‘Is’ and ‘Ought’”, *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 51, No: 2, Ağustos 1973, s. 165-170.
- Perry, Thomas D., “A Refutation of Searle’s Amended ‘Is-Ought’ Argument”, *Analysis*, Vol. 34, No: 4, Mart 1974, s. 133-139.
- Pojman, Louis P., Fieser, James, *Ethics: Discovering Right and Wrong*, Belmont: Wadsworth Publishing, 2009.
- Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, New York: Cambridge University Press, 1981.
- Rachels, James, “Naturalism”, *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, ed. Hugh LaFollette, Oxford: Blackwell, 2006, s. 74-91.
- Searle, John R., *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, 12. bs., Cambridge: Cambridge University, 1969, 1987.
- Searle, John R., “How to Derive “Ought” From “Is””, *The Philosophical Review*, Vol. 73. No: 1, Ocak 1964, s. 43-58.

- Shafer-Landau, Russ, *Moral Realism: A Defence*, New York: Oxford University Press, 2003, 2009.
- Sturgeon, Nicholas L., “Moral Naturalism”, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, ed. David Copp, New York: Oxford University Press, 2006, s. 91-121.
- Thomson, James, Thomson Judith, “How not to Derive “Ought” from “Is””, *The Philosophical Review*, Vol. 73, No: 4, Ekim 1964, s. 512-516.
- Wielenberg, Erik J., “In Defense of Non-Natural, Non-Theistic Moral Realism”, *Faith and Philosophy*, Vol. 26, No: 1, Ocak 2009, s. 23-41.

## ***Felsefe Dünyası* Dergisine Gönderilecek Yazılarda Uyulacak Kurallar**

- (1) *Felsefe Dünyası* Dergisi yılda iki kez yayımlanan yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.
- (2) Makale gönderim ve kabul tarihleri YAZ sayısı için Ocak-Mayıs; KIŞ sayısı için Temmuz-Ekim aylarıdır.
- (3) Dergiye gelen yazılar, öncelikle Yazı Kurulu tarafından biçimsel olarak incelenecek, dergide yayımlanması uygun görüldüğü takdirde, içerik incelenmesi için hakeme gönderilecektir.
- (4) *Felsefe Dünyası* Dergisi Türkçe'nin yanı sıra başta İngilizce olmak üzere farklı dillerdeki yazılara açıktır.
- (5) Yazılar daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olmalıdır.
- (6) Gönderilen yazı bir bildiriye ve bildiri kitapçığında yayımlanmamışsa, sunulduğu yer ve tarih bildirilmek koşuluyla değerlendirilmeye alınır.
- (7) Yazılarda makaleler için üst sınır metin, kaynakça, dipnot, şekiller ve tablolar dahil olmak üzere toplam 8 bin kelimedir.
- (8) Yazılar dizgi, düzeltme ve benzeri işleri kolaylaştırması, eksiksiz ve kuresuz çıkabilmesi için Microsoft Word editörü ile (97 veya daha ileri bir versiyonuyla) yazılmalıdır.
- (9) Gönderilen yazılar 2 (iki) nüsha çıktı ve 1 (bir) disket kaydıyla P.K. 21 Yenişehir/Ankara adresine ya da aşağıdaki elektronik posta adreslerine gönderilmelidir:

meneskala8401@hotmail.com

korlaelci@ankara.edu.tr

- (10) Yazıların sonuna, 150 (yüz elli) kelimeyi geçmemek kaydıyla Türkçe ve yabancı dilde özet (abstract) eklenmelidir.
- (11) Yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak anahtar sözcükler (keywords) özetin altına yerleştirilmelidir.
- (12) Gönderilen yazılar yayımlanmasa da geri verilmez. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden 1 adet gönderilir.
- (13) *Felsefe Dünyası* Dergisinde yayımlanan yazıların telif hakkı dergiye aittir,
- (14) Yayımlanan yazıların ilmi, fikri ve edebi sorumluluğu yazarlarına aittir.
- (15) Dipnotlar aşağıdaki formata göre verilmelidir:

### **a. Makale:**

Yazarın Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Ahmet İnam, "Bir Ağıt Olarak İnsan", *Felsefe Dünyası*, 35, Ankara 2002, s. 8.

Yazarın Adı Soyadı, “Makalenin Adı”, Çeviren: *Dergi Adı*, Cilt, Sayı, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Anders Wedberg, “Platon’un Aritmetik Felsefesi”, Çeviren: Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe Dünyası*, 27, Ankara 1998, ss. 114-129.

**b. Kitap:**

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye ’de ilim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, ss. 26-27.

Yazarın Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Kitabın Adı*, Editörü: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, *Türk Düşünce Tarihi*, Editör: Hüseyin Gazi Topdemir, Ankara 2001, s. 14.

Yazarın Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, Çeviren: Basıldığı Yer ve Tarih, sayfa numarası.

Derek Gjertsen, *Bilim ve Felsefe*, Çeviren: Feride Kurtulmuş, İstanbul 2000, s.23.

**c. Tekrar eden göndermeler (referans) için:**

Ard arda gelen eserlerde, makale ve kitabın sadece yazarı, makale ya da kitap adı ve sayfa numarası yazılacak.

Necati Öner, *Tanzimat’tan Sonra Türkiye ’de ilim ve Mantık Anlayışı*, s. 23.

Mehmet Aydın, “Türklerde Felsefe”, s. 22.

**d. Ansiklopedi maddeleri:**

Yazarı bilinen maddeler için;

Yazarın Adı soyadı, “madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım yılı ve yeri, sayfa numarası.

Yazarı bilinmeyen ya da belirtilmemiş maddeler için:

“Madde başlığı”, *Ansiklopedinin Adı*, Cilt, Basım Yılı ve yeri, sayfa numarası.

(16) Makalenin sonuna **Kaynakça** eklenmelidir.