

#14

Aralık  
2020

ISSN 2651-5148

# temaşa

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



**BU SAYIDA: Ali Utku • Harun Tepe • Lokman Çilingir • Hacı Kaya • Semra Uçar  
• Muhammet Sait Duran • Mehmet Malik Bankır • Bekir Geçit • Elif Elçi / Engin  
Yurt • Nuriye Merkit • Pakize Arıkan Sandıkçioğlu • Gökhan Şefik Erkurt • Murad  
Omay • Egemen Seyfettin Kuşcu • Aylin Yonca Gençoğlu**



Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl  
(1952 - 2020)

Saygı ve rahmetle anıyoruz.

# temaşa

Felsefe Dergisi  
Journal of Philosophy

**Sayı Number 14**  
**Aralık December 2020**

## **İmtiyaz Sahibi | Owner**

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Baş Editör | Editor in Chief**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

## **Editörler | Editors**

Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ

## **Danışma Kurulu | Advisory Board**

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)  
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)  
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)  
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)  
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)  
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)  
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)  
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)  
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)  
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)

## **Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)  
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)  
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)  
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)  
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)  
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

## **Sekreteryaya | Secretariat**

Esra HALICI

## **Yazışma Adresi Mailing Address**

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy  
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

*Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN, The Philosopher's Index and Index Copernicus.*

ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

## **Sayfa Düzeni | Designer**

Eylem Akçay



## İçindekiler/Table of Contents

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl Life and Philosophy <b>Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl Hayatı ve Felsefesi</b> Ali Utku	5
Learning Through Pandemic: Individual Versus Community Dilemma <b>Salgından Öğrenmek: Birey-Toplum İkilemi</b> Harun Tepe	16
Moralization of Politics in Kant <b>Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi</b> Lokman Çilingir	28
An Investigation On The Contradiction Relation Of Noun Concepts With "Is-Non" Form In The Islamic Logic Tradition <b>İslâm Mantık Geleneğinde "Olan-Olmayan" Formundaki Ad Kavramların Çelişiklik Bağıntısı Üzerine Bir İnceleme</b> Hacı Kaya	48
'Uncertainty' in Heisenberg Uncertainty Principle <b>Heisenberg Belirsizlik İlkesindeki 'Belirsizlik'</b> Semra Uçar	72
Euthyphron Dilemma: Relationship between Morality and Divine Will <b>Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi</b> Muhammet Sait Duran	83
Three Words in Fuzûlî in the Context of Language Philosophy: "Kalem Olsun, Kîl ve Kâl" <b>Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî'de Üç Kelime: "Kalem Olsun, Kîl ve Kâl"</b> Mehmet Malik Bankır	99

Social Contract, Sovereignty and Nationality in Thomas Hobbes: What are the Rights and Obligations of the Sovereign and Nationals? <b>Thomas Hobbes’da Toplum Sözleşmesi, Egemenlik ve Uyraklık: Egemenin ve Uyrakların Hak ve Yükümlülükleri Nelerdir?</b> Bekir Geçit	110
Yüce Deneyimi Üzerine: Batı Kültüründeki Yüce ile Japon Kami (神) Düşüncesi Arasında Bir İnceleme <b>On the Experience of Sublime: An Examination between Western Sense of Sublime and Japanese Kami (神)</b> Elif Elçi / Engin Yurt	125
The Problem of Freedom of Expression in Spinoza’s Political Philosophy <b>Spinoza’nın Siyaset Felsefesinde İfade Özgürlüğü Sorunu</b> Nuriye Merkit	151
An Evaluation of McGinn’s Thesis of Cognitive Closure: Access and Understanding <b>McGinn’in Bilişsel Kapalılık Tezinin Bir Değerlendirmesi: Erişim ve Anlama</b> Pakize Arıkan Sandıkçioğlu	165
Threads of Heidegger and Wittgenstein’s Philosophy in Ingeborg Bachmann’s Poems <b>Ingeborg Bachmann’ın Şiirlerinde Heidegger ve Wittgenstein Felsefelerinin İzlekleri</b> Gökhan Şefik Erkurt	176
The Concept and Theories of Moral Status <b>Ahlaki Statü Kavramı ve Teorileri</b> Murad Omay	201
Common sense and Philosophy: Should Common Sense Be Eliminated? <b>Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?</b> Egemen Seyfettin Kuşcu	218
Theoretical Approaches to Capitalism: A Comparative Analysis Based on the Basic Features of the Capitalist Economic System <b>Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz</b> Aylin Yonca Gençoğlu	237
<b>Yazarlara Notlar</b>	257

**Başvuru:** 04.12.2020

**Kabul:** 07.12.2020

**Atıf:** Utku, Ali. "Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl Hayatı ve Felsefesi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 5-15.

## Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl Hayatı ve Felsefesi

Ali Utku<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-9602-7042

### Öz

Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl felsefe, mantık, İslam felsefesi, dil felsefesi ve iletişim felsefesi gibi alanlarda çalışmalar gerçekleştirerek, bu alanların birbiri ile bağlantısını kurmuştur. Bu bağlamda önemli eserler vererek bu alanların gelişim sürecine katkıda bulunmuştur. Abdulkuddüs Bingöl ilgilendiği alanlardaki eksikleri tespit ederek, bu eksikleri temin etmek için çaba sarf etmiş bir düşünürdür. Dolayısıyla eserleriyle hem günümüze hem de geleceğe ışık tutmaktadır. Bingöl, mantık alanındaki eksikliği "dil" kavramı üzerinden temellendirir. Zamanında Arapça olarak yazılmış çoğu eser bugün anlaşılması güç olan eserlerdir. O halde, bütün bu önemli fakat anlaşılması güç eserler hakkında araştırma yapılmalı ve bu eserler yararlanılacak duruma getirilmelidir. Bu amaçla araştırmalarını yapmaya ve eserlerini yazmaya başlayan Bingöl; Aristoteles, Farabi ve İbn Sina gibi filozoflardan hareketle Gelenbevi'nin İslam Tarihi'ndeki önemine işaret eder. Bingöl, eserlerini yazarken oldukça anlaşılır ve açıklayıcı bir dil kullanımına önem verir. Çünkü mantık, dil, felsefe ve iletişim arasında öyle bir etkileşim vardır ki, bu etkileşim yaşama yansımaktadır. Dolayısıyla yaşamı ve eserleri anlayabilmek için bu alanlar arasındaki etkileşimin bilincinde olmak gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Felsefe, Dil, İletişim, Gelenbevi.

### Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl Life and Philosophy

#### Abstract

Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl has worked in areas such as philosophy, logic, Islamic philosophy, philosophy of language and communication philosophy and has established the connection between these fields. In this context, he contributed to the development process of these areas by giving important works. Abdulkuddüs Bingöl is a thinker who determined the deficiencies in the fields of interest and made an effort to provide these deficiencies. Therefore, he sheds light on both today and the future with his works. Bingöl bases the lack of logic on the concept of "language". Most Works written in Arabic at the time are hard to understand today. Therefore, research should be done on all these important but incomprehensible works and these works should be brought to a useful state. For this purpose, Bingöl started to make researches and write his works; based on philosophers such as Aristotle, Farabi and Avicenna, he points out the importance of Gelenbevi in Islamic history. Bingöl places emphasis on using a highly understandable and descriptive language while writing his works. Because there is such an interaction between logic, language, philosophy and communication that this interaction is reflected in life. Therefore, in order to understand life and works, it is necessary to be aware of the interaction between these areas.

**Keywords:** Logic, Philosophy, Language, Communication, Gelenbevi.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [aliutku@atauni.edu.tr](mailto:aliutku@atauni.edu.tr)

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl 05.09.2020 tarihinde Hakk'a yürüdü. Kendisine Allah'tan rahmet, ailesine, yakınlarına ve felsefe camiasına başsağlığı dileriz.

28 Mart 1952'de Erzurum'un Tortum ilçesinde doğan Abdulkuddüs Bingöl, ilk ve orta öğrenimini Erzurum'da tamamlamıştır. 1973 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden, Felsefe Kürsüsünde bitirme tezi yaparak mezun olmuştur. Mezuniyetinden sonra iki yıl lise öğretmenliği yapmış, aynı yıllarda mezun olduğu fakültenin Sistemik Felsefe ve Mantık Kürsüsünde, Prof. Dr. Necati Öner'in danışmanlığı altında doktora çalışmasına başlamıştır. "Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı" konulu doktora tezini 30 Mart 1978 tarihinde savunarak doktor unvanı almıştır. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne Dr. Asistan olarak atanmış, 1982'de Yardımcı Doçent, 1983'te de Sistemik Felsefe ve Mantık Ana Bilim Dalı'nda Doçent olmuştur. 1989 yılında Profesör olan Bingöl, 1998 yılına kadar aynı fakültede görevini sürdürmüş, 1998'den 2013'e kadar da Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesinde çalışmıştır. 2014 yılında Atatürk Üniversitesi'nden emekli olarak Artvin Çoruh Üniversitesi'nde göreve başlamış ve bu görevini emekli olduğu 2018 yılına kadar sürdürmüştür.

Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanlığı (1985-1999), Erzurumlu İbrahim Hakkı Araştırma Merkezi Müdürlüğü (1987-1999), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcılığı (1996-1997) Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü Başkanlığı (1998-2013), Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dekanlığı (1997-2000), Artvin Çoruh Üniversitesi Rektör Yardımcılığı (2013-2018), Artvin Çoruh Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı (2014-2018) idari görevlerinde bulunmuştur. Kırk yılı bulan akademik kariyeri boyunca pek çok genç akademisyenin yetişmesinde yardımcı olmuş ve yönetimi altında 12 doktora, 19 yüksek lisans tez çalışması yapılmıştır.

Prof. Dr. Bingöl'ün ihtisas alanı İslâm Felsefesi ve İslâm Mantık Tarihidir. Daha genel anlamda "Sistemik Felsefe ve Mantık" alanında Mantık, Mantık Tarihi, Dil Felsefesi, Mantık-Dil İlişkisi, İletişim ve İletişim Felsefesi konularında çalışmaları bulunmaktadır. Kitapları Türk-İslâm kültür dünyasında mantık konusuna odaklı çalışmalardır. Önemli bir kısmı *Felsefe Dünyası* ve *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*'nde yayınlanmış olan makalelerinde İslâm Felsefesi ve İslâm Mantık Tarihini, başta Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, Semerkandî, İbn Hazm, Ebherî, Gelenbevi gibi isimler olmak üzere önemli düşünür ve filozofların bilhassa mantık görüşleri bağlamında değerlendirmektedir.

Bunun en güçlü örneği, hocası Prof. Dr. Necati Öner'in danışmanlığında doktora çalışması olarak kaleme aldığı, ülkemizde İslâm Mantıkçıları üzerine öncü çalışmalardan biri olarak görebileceğimiz *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*'dir.<sup>2</sup> 1993 yılında MEB Yayınları arasında neşredilen eserde, İslâm Mantığının kemale erdikten sonra, gerilemeye yüz tuttuğu bir devirde yetişen, eserleriyle Aristo mantığına dayalı, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı, Türk-İslâm mantıkçıları silsilesinin en son halkalarından biri ve asrının en büyük Türk mantıkçısı olan Gelenbevi'nin (ö. 1205/1791) mantık anlayışını ortaya koyuyor. Özellikle onun *Burhân* adlı eserine odaklanmakla birlikte, yeri geldikçe ve gerektiğinde *İmkân Risâlesi*, *Kıyas Risâlesi*, *Celâl Haşiyesi*, *İsaguci Şerhi* ve diğer eserlerine de müracaat ediyor. Ulaştığı sonuçlar çerçevesinde Gelenbevi'nin mantığa

<sup>2</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: MEB Yayınları, 1993).



ait eserlerinin, özellikle pedagojik amaçla telif ettiği *Burhân*'ın ve *İmkân Risâlesi*'nin, benzerlerinin kopyaları olmaktan uzak nevi şahsına münhasır eserler olduğunun altını çiziyor. Gelenbevî'nin mantık telifatına, Es-îrüddîn Ebherî, Kâtîp Kazvinî, Taftazanî, Râzî, Ebu'l-Feth Mirî, hatta Fârâbî ve İbn Sînâ kaynak teşkil etmeyle beraber Gelenbevî'nin eserlerinin tertip ve üslup yönünden daha öncekilerden farklı olduğuna, hatta aynı görüşü paylaştığı yerlerde bile anlatım farklarının açıkça görüldüğüne işaret ediyor.<sup>3</sup>

*Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş Bölümü'nde Gelenbevinin hayatı ve eserlerinin tanıtımından sonra, İslâm Mantık Tarihi içindeki yerinin gösterilebilmesi için, kendisinden önceki gelişmeler ana hatlarıyla sunuluyor, Gelenbevî'nin üstadları tespit edilmeye çalışılıyor. Nitekim çalışmada zaman zaman öncekilerin aynı ve farklı düşüncelerine işaret edilerek, bunlarla olan metot ve ifade ayrılıkları araştırılıyor. "Gelenbevî Mantığının Mukaddimesi" başlıklı ana bölümde Gelenbevî'nin İlim (Bilgi) ve Mantık Felsefesi", Delâlet" ve Mantık-Dil ilişkisi meseleleri ele alınıyor. "Gelenbevî'de Mantığın Esas Problemleri" başlıklı ana bölümde ise, Klasik Mantığın hemen bütün konuları (Kavram, Tanım, Önerme, Kıyas ve Beş Sanat) geniş bir şekilde tahlil ediliyor. Sonuç bölümünde bunların oldukça mufassal bir değerlendirmesini yapan Bingöl, Gelenbevî'nin kendisinden öncekilere nazaran önemli yenilikler getirmediğini söyleyebilirsek de meselelere bakış açısı ve getirdiği tertip ve izah yönünden öncekilerin bir kopyası, bir taklitçi nakilcisi olmadığını vurguluyor. Klâsik İslâm mantık geleneğinin son halkalarından biri olarak, kendisinden hemen yarım asır sonra başlayan Tanzimat devrinde, eskiye bağlılığı savunan anlayışta müessir olması, eserlerinin müteaddit defalar basılmış olması, bir çoğuna şerh ve haşiyeler yapılmış olmasıyla Gelenbevî'nin İslâm Mantık Tarihi'nde haklı olarak işgal ettiği yeri koruyacağını altını çiziyor.<sup>4</sup> Bingöl'ün doktora tezi değerlendirme jürisinde yer alan Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel'in raporunda yer alan şu cümleler eserin gelenek içinden değerlendirilmesi açısından dikkat çekici olabilir:

Aday (A. Bingöl) XVIII. yüzyıl Osmanlı bilim adamı Gelenbevî'yi, onun mantık meselesine bakış açısının, bu meseleleri tertibinin ve izahının öncekileri taklitten uzak yönünü, onun Arapça yazılmış mantık eserleriyle Fârâbî, İbn Sînâ, Ebherî, Razî, Kazvinî, Taftazânî'nin bazı mantık eserleriyle yapmış olduğu karşılaştırmalarla ortaya koyarak, Tanzimat'taki eskiye bağlı anlayışta nasıl bir birleştirme halkası olduğunu göstererek, İslâm Mantık Tarihi'ndeki yerine oturabilmiştir. Orijinal bir konuyu ana kaynaklara dayanarak incelemeyi başarmıştır.<sup>5</sup>

Bingöl'ün çalışmalarında İsmail Gelenbevî'nin önemli bir yer işgal ettiği görülür. 1975'te başlayan ilginin 1978'te ortaya çıkan ilk neticesi olan *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı* başlıklı doktora tezinin amacı, on sekizinci yüzyıl İslâm-Osmanlı kültür dünyasının seçkin simalarından, çok yönlü bilim insanı Gelenbevî'nin yalnızca mantıkçı yönünü ortaya koymaktır. Bingöl, 1988'de Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Türk Büyükleri Dizisi içinde yayınlanan *Gelenbevî İsmail* başlıklı monografisinde, bu kez geniş okuyucu kitlelerine, özellikle de gençlere Gelenbevî'nin görüş ve düşüncelerini ulaştırmayı amaçlamıştır. İlmî ve fikrî sahalarda "geçmişle gelecek arasında köprüler kurma"nın önemini vurgularken, "60 yıllık ömrü zorluklar ve mücadelelerle dolu" olan Gelenbevî'yi "Osmanlı Devleti'nin bütün müesseseleriyle giderek gerilediği bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, ilmî gücünü Avrupalılara kabul ettirmiş ve ününü devletin sınırları dışına taşırabilmiş" bir figür olarak sunar. Gelenbevî, "bilime olan tutkusuyla yoğun çalışmaları sonucunda bu kısa ömre sayısız eserler sığdırabilmiştir, usta bir mantıkçı, efsanevi bir matematikçi olmuştur. Yaşadığı yüzyılın Osmanlı bilimini

<sup>3</sup> Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 139.

<sup>4</sup> Bingöl, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 146.

<sup>5</sup> Aktaran; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevî İsmail* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 72.

bütün şubeleriyle sonraki nesillere aktarabilmiş, tabir yerinde ise, asrının bir ansiklopedisti olabilmiştir.”<sup>6</sup> Gelenbevi’yi vefatından yaklaşık iki asır sonra geniş kitlelerin dikkatine sunan eserde Bingöl, münferit bölümler halinde Gelenbevi’nin “Hayatı’nı, “İlim Anlayışı ve Çağdaşları İçindeki Yeri”ni ve “Eserleri”ni tanıttıktan sonra, “Gelenbevi Üzerine Yapılan Çalışmalar” başlığı altında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden hocası Prof. Dr. Osman Keskiöğlü’nün “İsmail Gelenbevi (1143-1205 H./1730-1791 M.) ve Subût-i Hilâl Meselesi”<sup>7</sup> başlıklı makalesi ile kendisinin *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı* başlıklı doktora tezini değerlendiriyor.<sup>8</sup> “Gelenbevi’nin Eserlerinden Örnekler” başlıklı bölümde ise Gelenbevi’nin Arapça eseri *Risâletü’l-Kıyâs*’ın tercümesini ve Türkçe yazdığı matematik eseri *Risâle-i Adlâ-i Müsellesât*’ın “Mukaddime”sinin transkripsiyonunu sunuyor. *Risâletü’l-Kıyâs* tercümesinin aynı yıl içerisinde Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları arasında da neşredildiğini belirtmeliyiz.<sup>9</sup> Eserleriyle Aristotelesçi geleneğe bağlı olarak Türk-İslâm Kültür Dünyasında gelişen mantığı adeta mecelleştiren” Gelenbevi’nin kıyas teorisini özetlediği *Risâletü’l-Kıyâs*’ın tercümesinde Burdurlu Mehmet Tahir Efendi’nin delâletiyle bizzat müellif nüshasından hareketle 1278/1862 yılında basılmış olan Arapça metni esas almıştır. Terimlerin ifadesinde karşılaştığı güçlükten dolayı metnin sonuna bir de sözlük eklemiştir.<sup>10</sup> Bu noktada dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus da Bingöl’ün *Risâletü’l-Kıyâs* tercümesinde olduğu gibi, doktora çalışması *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*’nda, *Gelenbevi İsmail* monografisinde ve diğer çalışmalarında mantık terimleri konusunda yaşadığı güçlüğü yaptığı vurgudur.<sup>11</sup> Bingöl, metinlerinde Türkçenin gelişimine dikkatle eğilmiş, terimler konusunda mutedil bir yol izlemiş, üzerinde ittifak edilmiş yeni terimleri kullanmakla birlikte, ihtilafli durumlarda anlaşılabilirliği sağlamak ve terim birliği sağlamak için eski terimleri de bazen doğrudan doğruya, bazen de parantez içinde oldukları gibi zikretmiştir.

Abdulkuddûs Bingöl, kendi çalışmalarını, çok sevdiği ve saydığı, hakkında danışmanlığında bir master tezi de çalıştırdığı Hocası Prof. Dr. Necati Öner üzerinden geleneğe bağlayarak değerlendirirdi. Öner’in Türkiye’de felsefe açısından en dikkat çekici katkısı başta doktora tezi *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* (1965)<sup>12</sup>, olmak üzere *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı* (1967)<sup>13</sup> ve *Klasik Mantık* (1970)<sup>14</sup> gibi Klasik Mantık alanında yapmış olduğu çalışmalardır. Bingöl’ün çalışmaları, bu bağlamda, Öner’in ardından bu sahada, Türk İslâm Mantık Tarihi odağında üretilmiş eserler olarak ele alınabilir. Talebelerinden Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan’ın tespitleriyle Bingöl’ün çalışmaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, onun Aristotelesçi gelenek içerisinde ve özellikle de Aristotelesçi Mantık geleneği içerisinde yer aldığı, İlahiyat öğrenimi içerisinde felsefe çalışmalarına başladığı için bu mantık geleneğine uygun tarzda bir ilgi alanı ve felsefe kavrayışı oluştuğu kolayca görülecektir. Çünkü o, felsefe tarihi seyri içerisinde temel problemler konusunda inşa edilen görüşlerin Aristoteles felsefesinden ne ölçüde etkilendiklerini görmeye çalışır ve çoğu kez onun sisteminde bunlar için bir çıkış noktasının bulunduğunu ifade eder. Hatta Bingöl,

<sup>6</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, v.

<sup>7</sup> Osman Keskiöğlü, “İsmail Gelenbevi (1143-1205 H./1730-1791 M.) ve Subût-i Hilâl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII (1965): 21-30.

<sup>8</sup> Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, 69-72.

<sup>9</sup> Gelenbevi İsmail, *Risâletü’l-Kıyâs*, çev. Abdülkuddûs Bingöl (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988).

<sup>10</sup> İsmail, *Risâletü’l-Kıyâs*, iii-iv.

<sup>11</sup> Bingöl, *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, vii-viii.; Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, v-vi.

<sup>12</sup> Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1965).

<sup>13</sup> Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye’de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967).

<sup>14</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1970).

Aristoteles'in felsefe için belirlediği yöntemin felsefe problemlerinin çözümünde önemli noktalarda hâlâ geçerliliğini sürdürdüğüne de kanidir.<sup>15</sup>

Türk-İslâm Mantık Tarihi'ni İslâm kültür dünyasında bilgi, bilim ve yöntem düşüncesinin tarihsel gelişimi ve sorunları açısından ele alan Bingöl, Aristoteles Mantığı'nın, onun yapısını ve işlevini en iyi şekilde kavrayan iki Müslüman Türk filozof, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık külliyatı ile tevarüs ve temellük edildiği klâsik dönemin kazanımları üzerinde durur. Aristoteles'in *Organon*'unda altı bölümde ele alınan mantık, Hristiyan Ortaçağ'ında Ammonios Saccas'tan itibaren Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetik* adlı eserleri ile Porphyrios'un İsağuci'sinin de bunlara eklenmesiyle dokuz bölüm olarak Farabi ile İslâm dünyasına intikal etmiş, İbn Sînâ'nın "Sözün Araştırılması" (Bab al-Elfaz) bölümünü ilave etmesiyle mantığın muhtevası on bölüm olarak şekillenmiştir. Ancak tümeller konusunda din bilginleri, özellikle de Kelâmcılar ve Hadisçiler ile Mantıkçılar arasında ortaya çıkan ihtilaf, mantık ilmine karşı menfi bir tavrın ortaya çıkmasına da neden olmuş, bu durum "mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz" diyen ve Mantık Bilimi'ni Sünnî İslam Kelâmına dâhil etmeye muvaffak olan Gazzaî ile değişmiştir. Selçuklu ve Osmanlı dünyasında Mantık Bilimi'nin muhtevasını, diğer birçok alanda olduğu gibi İslam Kültür Mirası'nın ortak malı olarak intikal eden bu gelişmeler bağlamında ele alan Bingöl, bu muhtevanın XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişiklik göstermeden hakim anlayış olduğunu; daha Bursa'da Kaplıca ve Yıldırım Medreselerinden, Edirne'nin Üç Şerefeli, Üsküp'ün İshak Paşa ve İstanbul'un Medaris-i Semaniye'sine kadar ülkenin her köşesindeki medrese eğitiminde önemli bir yer işgal ettiğini vurgular. Osmanlı dünyasında siyasi olduğu kadar ilmî ve fikrî hayat açısından da önemli sonuçlar doğuran Tanzimat döneminde ıslahına çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim programlarında okutulmak üzere, bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, oldukça çok denecek kadar Türkçe mantık kitabı yazılmıştır. Ne var ki, bunların ana kaynağı yine Ebherî'nin İsağuci'sidir. İsağuci ya tercüme edilmiş, ya şerh edilmiş, ya da onun planı ele alınarak yeniden yazılmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'nın 1877'de yayınladığı *Mi'yâr-ı Sedâd*'ı bu serinin en güzel eseridir.<sup>16</sup>

Bingöl'ün profesörlük takdim tezi çalışması *Porphyrios ve İsağocisi Üzerine*,<sup>17</sup> Süryânî asıllı Yeni Eflâtuncu filozof Porphyrios'un (ö. 304), Aristo'nun mantık kitaplarının ilki olan Kategoriler'in anlaşılmasını sağlamak amacıyla kaleme aldığı, bu sebeple de Eisagoge (İsağuci, el-Medhal, "Giriş") adını verdiği eseri İsağuci'nin İslâm-Osmanlı kültür dünyasındaki önemli işlevine ve alımlanma biçimlerine ilişkin bu bilinçle hazırlanmıştır. Bingöl, medreselerimizdeki mantık öğreniminde önemli bir yer işgal etmiş olan, şerh hatta şerhlerin şerhi yapılarak köklü bir geleneğin odağını tutmuş olan İsağuci'nin değeri ve önemini korumadığını vurgularken,<sup>18</sup> kitabın önsözündeki şu değerlendirmeleri Bingöl'ün bütün çalışmalarının amacını ve genel istikame-tini vermesi bakımından anlamlıdır:

... düşünce hayatımıza bakıldığında, sanılanın aksine mantık ilmine verilen yerin oldukça önemli olduğu görülecektir. Ne var ki, düşünürlerimiz ve âlimlerimiz, Anadolu çevresinde bile son derece verimli oldukları bu alanda değerleri hiç de küçümsenemeyecek başlıca eserlerini, zamanlarının ortak ilim dili olan Arapça ile yazmış olduklarından, bugünkü nesil bu eserlerden yararlanacak durumda değildir. Dolayısıyla bu eserler ilim ve kültür hayatımızda sürekli olarak faydalı ve etkili olmaktan uzak kalmışlardır. Öyleyse bir yandan söz konusu

<sup>15</sup> Ali Osman Gündoğan, "Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020): 172.

<sup>16</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları", *Osmanlı* 8 (1999): 231-243.

<sup>17</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Porphyrios ve İsağocisi Üzerine* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988).

<sup>18</sup> Bingöl, *Porphyrios ve İsağocisi Üzerine*, 75.

eserlerden bugünkü neslin yararlanmasını sağlamak için tedbirler almak, öte yandan bunların ortaya çıkışında etkili olan düşünürler ve fikirleri üzerine gerekli araştırmaları yapmak çok daha uygun olur.<sup>19</sup>

Çeşitli makale ve tebliğlerinde Cevdet Paşa'nın oğlu Ali Sedat'ın 1885'te yayınlanan, Avrupada'ki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe telif mantık kitabı niteliğindeki *Mizânu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve'l-Usûl*'ünden itibaren fikir hayatımıza modern mantık ve yöntem fikrinin girişini sorunlaştıran Bingöl,<sup>20</sup> "Klasik Mantık" ve "Modern Mantık" adları altında yapılan ayırımın bir mahiyet farkına işaret etmediğini belirtir. Bu yüzden çağımızın bilim ve mantık anlayışları ile lojistik akımların anlaşılması ve anlatılmasının, büyük ölçüde, Klasik Mantığın sahasına giren meselelerin iyice araştırılması ve anlaşılmasına bağlı olduğu düşüncesiyle, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile Sınırlandırılmış Olarak)*<sup>21</sup> başlıklı eserinde, Türkiye'de müstakil bir araştırma konusu yapılmamış olmasını bir eksiklik olarak kabul ettiği "Klasik Mantığın Tanım Teorisi" üzerinde durur. Doğudan ve batıdan aldığı örneklerle aynı zamanda menşeleri bir olan iki ayrı gelenekte tanım teorisinin nasıl ele alındığını ve ne şekilde izah edildiğini ortaya koyar. Beş bölümden oluşan çalışmanın giriş mahiyetindeki birinci bölümünde "Tanım'ın Klasik Mantıktaki Yeri"ni tayin eder. İkinci bölümde tanımı kuran unsurların genel bir açıklamasını sunar. Üçüncü bölümde Aristoteles'in tanım teorisini, dördüncü bölümde İbn Sînâ'nın ve beşinci bölümde Port-Royal Mantıkçılarının aynı teori ile ilgili görüşlerini inceler. Sonuç bölümünde ise, "Klasik Mantığın Tanım Teorisi" hakkında ulaştığı kanaatleri seçtiği örneklerin mufassal bir karşılaştırması üzerinden sunar.

İslâm Mantık Tarihine ilişkin makaleleri yanında Bingöl'ün *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin "Ebheri Es'ru'd-Din Mufaddal b. Ömer",<sup>22</sup> "İsaguci",<sup>23</sup> "İstidlal",<sup>24</sup> "İstikra",<sup>25</sup> "İstintâc",<sup>26</sup> "Ta'lil",<sup>27</sup> "Temsil"<sup>28</sup> gibi İslâm mantıkçılarına ve mantık ıstılâhatına ilişkin maddelerin de yazarı olduğunu belirtmemiz gerekir. Ayrıca Bingöl, Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde göreve başladığı 1998'den itibaren "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil",<sup>29</sup> "İletişim Bağlamında Anlam ve Dil",<sup>30</sup> "İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim",<sup>31</sup> "İletişim Olgusunun Merkezindeki İnsan",<sup>32</sup> "İletişim Eğitimi Üzerine Düşünceler"<sup>33</sup> gibi makale ve tebliğlerinde görüleceği üzere, felsefe, mantık, dil ve iletişim alanlarının kesiştiği bir zeminde çalışmalar da ortaya koymuştur. Bu çalışmaların ilk örneği sayabileceğimiz "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil"de dil ve mantığın insanî iletişimin eklentisi değil, vazgeçilmez iki ögesi olduğunu,

<sup>19</sup> Bingöl, *Porphyrios ve İsağojisi Üzerine*, i-ii.

<sup>20</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* içinde (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001), 65.

<sup>21</sup> Abdulkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile Sınırlandırılmış Olarak)* (Ankara: MEB Yayınları, 1993).

<sup>22</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Ebheri Es'ru'd-Din Mufaddal b. Ömer", *DİA* 10 (1994): 75-76.

<sup>23</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İsaguci", *DİA* 22 (2000): 488-489.

<sup>24</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İstidlal", *DİA* 23 (2001): 323.

<sup>25</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İstikra", *DİA* 23 (2001): 358-359.

<sup>26</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İstintâc", *DİA* 23 (2001): 373.

<sup>27</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Ta'lil", *DİA* 39 (2010): 511.

<sup>28</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "Temsil", *DİA* 40 (2011): 436-437.

<sup>29</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (2012): 105-115.

<sup>30</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İletişim Bağlamında Anlam ve Dil", *Felsefe Dünyası* 46 (2007): 1-11.

<sup>31</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim", *Felsefe Dünyası* (2010): 13-26.

<sup>32</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İletişim Olgusunun Merkezindeki İnsan", *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 412-426.

<sup>33</sup> Abdulkuddüs Bingöl, "İletişim Eğitimi Üzerine Düşünceler", *İletişim Kongresi* 1-3 (2000).

bütünüyle hayat ile iç içe olduğunu vurgular. Çünkü bilinenden bilinmeyene intikalde zihni hatadan koruyan mantık, karmaşık bir dilsel iletişim ağı içerisinde anlam alış-verişinde bulunan insan hayatının bir parçasıdır. Bir zihni faaliyet olarak görülen mantık, fiilen dil ile gerçekleşmektedir. Burada hayatla mantık, dil ile hayat ve dil ile mantık öyle iç içedir ki, birisinde ortaya çıkacak olan bir değişiklik diğerini de doğrudan etkileyecektir.<sup>34</sup>

Hakikate yönelmeleri açısından felsefe (herhangi bir felsefe) ile din (ilâhî (semavî) dinler, özelde İslâm dini) arasında önemli bir farklılık görmeyen Bingöl, felsefeyi en geniş anlamıyla “âlem ve insan hakkında sistemli bir düşünce tarzı” olarak tanımlar ve dinin amacını da “gerçek ilim ve gerçek eylemi öğretmek” olarak özetler. Felsefe ve din, ona göre, sahaları ve kaynakları ayrı da olsalar, “insanın kendi özünü ve varlığın hakikatini bilmek, özüne ve bilgisine uygun olarak yaşamak ve dolayısıyla mutlu olmak” konularında ortaklık sergilerler. Bu iki saha arasındaki en derin fark, önermelerinin elde edilmişindeki farktır ve bundan dolayı da felsefe ile dinin birbirine indirgenmesi, özdeşleştirilmesi mümkün değildir. Din, vahiyden ötürü imanın konusu; felsefe ise, temellendirme ihtiyacından ötürü aklın konusudur. Bu derin farka rağmen Bingöl, ne din sahasını akli olmaktan tamamen uzak bir inançlar zinciri olarak telakki edilebilir ne de felsefe sahasını iman unsurlarından kurtulmuş sırf akli zincirler bütünü olarak düşünülebilir tarzda görür. Eğer aksi düşünülürse, hem din hem de felsefe eksik anlaşılmış demektir. Zira dinde aklın anlayacağı hususlar vardır ve din, din felsefesi örneğinde olduğu gibi, rasyonel incelemenin konusu yapılabilir. Ancak şu var ki, dinin rasyonel incelemenin konusu olması, onu dogmatik olmaktan kurtarmaz. Din, herhangi bir dinden ziyade, bir fenomen olarak ele alınırsa, belki bir felsefeyi ele alır gibi düşünülebilir ve ancak böyle bir değerlendirmede felsefe, tamamen iman unsurlarından kurtulmuş bir akli zincirler bütünü olarak düşünülemez.<sup>35</sup>

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün gelişiminde ve gelenek oluşturmada önemli rolü olan Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl, ihtisas sahibi olduğu Türk İslâm Düşüncesi, İslâm Felsefesi ve Mantığı alanlarında felsefe kültürümüze yayınlarıyla önemli katkılarda bulunmuştur. Kıymetli hocamızın çalışmaları, ilgili sahalarda yapılacak yeni çalışmalar için yol gösterici olacaktır.

## **Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl'ün Bilimsel Yayınları**

### **Makaleler**

#### **A)Yurtdışı**

#### **SSCI.SCI-EXPANDED ve AHCI Kapsamı Dışındaki Yurtdışı Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler**

– “Aristoteles'in Tanım Teorisi”, *Sesler* 260/261 (1991): 58-75.

<sup>34</sup> Bkz., Bingöl, “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, 105-115.

<sup>35</sup> Bkz., Abdulkuddüs Bingöl, “Hakikat, Felsefe ve Din”, *Türk Yurdu* 17, 116/117 (1997): 139-141.; ayrıca bkz., Gündoğan, “Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl”, 173.

**Uluslararası İndekslerde Taranan (SSCI.SCI-EXPANDED ve AHCI kapsamı dışında) ve Yurtiçi Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler**

- “Endülüslü İbn Hazım’ın Mantiğında Dil Konuları”, *Felsefe Dünyası* 8 (1993): 22-32.
- “Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın İlim Anlayışı”, *Felsefe Dünyası* 9 (1993): 14-20.
- “İslam Düşüncesi ve İslam Felsefesi Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 15 (1995): 19-25.
- “Gazali’de Din-Bilim İlişkisi”, *Felsefe Dünyası* 18 (1995): 10-17.
- “Semerkandî’nin *Kıtas*’ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası* 20 (1996): 10-33.
- “Gazzali ve Mantık Bilimi”, *İslami Araştırmalar* 13, 3/4 (2000): 299-302.
- “Dil, Anlam ve Felsefe”, *Felsefe Dünyası* 1 (1991): 22-26.
- “Değerler ve Medya”, *Felsefe Dünyası* 41 (2005/1): 169-177.
- “İletişim Bağlamında Anlam ve Dil”, *Felsefe Dünyası* 46 (2007/2): 1-11.
- “Osmanlı’da Mantıki Düşünce (veya Osmanlı’da Mantık Bilimine Bakış)”, *Felsefe Dünyası* 44 (2006/2): 22-45.
- “Prof. Dr. Necati Öner’in Felsefe Anlayışının Hayat Kavramı Çerçevesinde Bir Analizi”, *Felsefe Dünyası* (2010/2): 1-12.
- “İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim”, *Felsefe Dünyası* 52 (2010/2): 13-26.
- “Uyanış Döneminde İslam Kültür Evreninde Mantık Geleneğinin Oluşumu”, *Felsefe Dünyası* 56 (2012/2): 3-23.

**B) Yurtiçi Hakemli Dergilerde Yayınlanan Makaleler**

- “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 9 (1999): 145- 158.
- “İletişim Olgusunun Merkezindeki İnsan”, *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2, 12 (2002): 412-426.

**C) Diğer Bilimsel Dergilerde Yayınlanan Makaleler**

- “XVIII. Yüzyıl Türk Mantıkçıları”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 14 (1996): 55-6.
- “al-Semerkandi ve Kıstas’ı-l-Efkârı”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 19 (1991): 173-182.
- “Terzi Baba’nın Tasavvuf Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 17 (1983): 195-198.
- “İslam Kültür Dünyasında Mantık Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerin Yeri”, *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 18 (1990): 231-240.
- “Düşünce-Dil, Dil-Anlam Bağlantısında Yabancı Dille Öğretim Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Türk Yurdu* 80 (1994): 14-18.
- “Hakikat, Felsefe ve Din”, *Türk Yurdu* 17, 116/117 (1997): 139-141.
- “Kazziye-i Ma’dule Risalesi Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakkı’l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası,1984), 87.
- “Rabıtâl Gayr-ı Zamani Hakkında Risale Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakkı’l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1984), 89.
- “Kazziye-i Ma’kuLe Risalesi Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakkı’l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1984), 91.

- “Kane Rabit-ı Zamani Olursa Konulu Risale Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakki'l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1984), 92.
- “Leyse Küll Kavramı Hakkında Risale Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakki'l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1984), 94-95.
- “Mevzu ile Mahmul Arasındaki Haml Risalesi Üzerine Açıklama”, Gözübüyükzâde İbrahim Efendi, *Risaletün Fi Hakki'l-Besmele* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1984), 97.
- “Toplumumuz ve Felsefe”, *Sorgu (Felsefe-Kültür)* 1 (2004): 5-6.

#### D) Bildiriler

- “International Symposium On Ibn Turk, Khwarazmi, Farabi, Beyruni And Ibn Sina” (Ankara, 1985).
- “İbn-i Sina’da Mantıki Mahiyet ve Bilinmesi” (Ankara, 1990), 139-147. (Bu bildiri tam metin halinde Fransızca olarak da yayınlanmıştır.)
- “Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri” (Ankara, 1989).
- “Şemsü'd-din Muhammed B. Eşref El-Semerandi ve Kıtasu'l Efkâr” (Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara, 1997), 107-118.
- “International Congress on Learning and Education In The Ottoman World” (İstanbul, 1999). Abstracts.
- “Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi” (Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletler Arası Kongresi Tebliğleri, İstanbul, 2001), 63-74.

#### Ulusal

- “Türk- İslam Dünyasında İsağoji” (Atatürk Üniversitesi Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi, Erzurum, 1984).
- “I. Felsefe ve Sosyal İlimler Kongresi Bildiriler” (Erzurum, 1989), 135-144.
- “II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu” (İzmir, 1987).
- “Türk-İslam Mantıkçılarında Mantık ve Dil” (Seminer Felsefe Özet Sayısı, İzmir, 1989), 191-200.
- “Türkiye I. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu” (Ankara, 1986). (Ankara Üniversitesi ve ODTÜ Ortaklaşa).
- “İhvanü's-Safa Risalelerinde Mantık Konuları” (Türkiye II. Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyum Bildirileri, Ülke Yayın-Haber Tic. Ltd. Şirketi, Ankara, 1991).
- “Türk Kültürü ve Felsefe Panelleri” (Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1991).
- “Türk Kültür Tarihinde Mantık Hareketleri” (1991 Kayseri, Tebliğler, Kayseri, 1992), 11-24.
- “Terzi Baba Sempozyumu” (Terzi Baba'nın Tasavvuf Anlayışı, Atatürk Üniversitesi ve Erzincan Valiliği, Erzincan, 1986).
- “Felsefe ve İletişim Sempozyumu” (Dil, Anlam ve Felsefe, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 1989).
- “Türk Kültürüne Felsefe Açısından Bakış Sempozyumu” (19 Mayıs Üniversitesi, Samsun, 1989).
- “Türk İslam Kültür Dünyasında Felsefe Geleneğinin Kurulmasında Türk Düşünürlerinin Yeri” (İletişim Sempozyumu, Anlam, Dil ve Felsefe, Gazi Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu, Ankara, 1989).
- “1994 Felsefe Kongresi” (İslam Düşüncesi ve İslam Felsefesi Üzerine, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 1994).
- “Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi” (Felsefe Kongresi, Türk Felsefe Derneği, Ankara, 1995).

- “İnsan Nedir?” (Felsefe Kongresi, Türk Felsefe Derneği, Ankara, 2000).
- “İletişim Bağlamında Mantık ve Dil” (İnsan Felsefesi Kongresi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1998).
- “İletişim Eğitimi Üzerine Düşünceler” (İletişim Kongresi, İstanbul, 2000).

### E) Kitaplar ve Kitaplarda Bölümler

- *Gelenbevi İsmail* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).
- *Porphyrios ve İsağojisi Üzerine* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1988).
- *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (İstanbul: M.E.B. Yayını, 1993).
- “Ebheri Esi'ru'd-Din Mufaddal b. Ömer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 10 (1994): 75-76.
- Saadettin Elibol, “Mantığın Dünü ve Bugünü”, *Felsefe Konuşmaları* (1987): 55-75.
- “İsağuci”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 22 (2000): 488-489.
- “Osmanlılarda Mantık Bilimi, İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları”, *Osmanlı* 8 (1999): 231-243.
- *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1993).
- H. Gazi Topdemir, “Türkler'de Mantık” *Türk Düşünce Tarihi* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2001), 73-131.
- “Türkler ve Mantık Bilimi”, *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 691-701.
- “İstidlal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23 (2001): 323.
- “İstikra”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23 (2001): 358-359.
- “İstintâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 23 (2001): 373.
- Abdulkuddüs Bingöl, “Ta'lil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 39 (2010): 511.
- Abdulkuddüs Bingöl, “Temsil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40 (2011): 436-437.
- Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001), 179-185.
- “Osmanlılarda Mantık Bilimi ve Eğitimi”, *Türkler içinde* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).
- “Türkler ve Mantık Bilimi”, 5, 691-701.
- “İnsanın Ayrımsal Özelliği Düşünme Rafa Kalkınca”, *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı* içinde, ed. Aşşe Yağmur (Ankara: 2015), 171-172.
- “Mili Kültürümüz Açısından Hayatımızın Üç Temel Olgusu: Din, Felsefe ve Bilim Geleneğimiz”, Şafak Ural'a Armağan içinde, ed. Yücel Yüksel (İstanbul: 2012), 13-28.

### F) Çeviriler

- Gelenbevi İsmail, *Risaletu'l-Kiyas* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988).



**Kaynakça**

- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl Abdulkuddüs. *Gelenbevi İsmail*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri ve Osmanlı Mantıkçıları". *Osmanlı* 8 (1999): 231-243.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Porphyrios ve İsağojisi Üzerine*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Bingöl Abdulkuddüs. "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi". *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri* içinde, ed. Hidayet Yavuz Nuhoglu, 65 vd. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2001.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (Aristoteles, İbn Sînâ ve Port-Royal Mantıkçıları ile Sınırlandırılmış Olarak)*. Ankara: MEB Yayınları, 1993.
- Bingöl Abdulkuddüs. "Ebheri Esi'ru'd-Din Mufaddal b. Ömer". *DİA* 10 (1994): 75-76.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İsağuci". *DİA* 22 (2000): 488-489.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlal". *DİA* 23 (2001): 323.
- Bingöl Abdulkuddüs. "İstikra". *DİA* 23 (2001): 358-359.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstintâc". *DİA* 23 (2001): 373.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Ta'lîl". *DİA* 39 (2010): 511.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Temsil". *DİA* 40 (2011): 436-437.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişim Bağlamında Mantık ve Dil". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL (2012): 105-115.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişim Bağlamında Anlam ve Dil". *Felsefe Dünyası* 46 (2007): 1-11.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişimin Bir Başka Boyutu: Tanrı-İnsan İletişimi ya da Metafizik İletişim". *Felsefe Dünyası* (2010): 13-26.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişim Olgusunun Merkezindeki İnsan". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 412-426.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İletişim Eğitimi Üzerine Düşünceler". *İletişim Kongresi* 1-3 (2000).
- Bingöl, Abdulkuddüs. "Hakikat, Felsefe ve Din". *Türk Yurdu* 17, 116/117 (1997): 139-141.
- Gündoğan, Ali Osman. "Prof. Dr. Abdulkuddüs Bingöl". *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020): 172.
- Gelenbevi, İsmail. *Risaletu'l-Kiyâs*, çev. Abdulkuddüs Bingöl. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Keskiöglu, Osman. "İsmail Gelenbevi (1143-1205 H./1730-1791 M.) ve Subût-i Hilâl Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* XIII (1965): 21-30.
- Öner Necati. *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1965.
- Öner, Necati. *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1967.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1970.

## Salgından Öğrenmek: Birey-Toplum İkilemi

Harun Tepe<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-8546-4298

### Öz

Yaşadığımız küresel salgın bizi bir kez daha birey-toplum ilişkisi üzerinde düşünmeye zorladı. Özgürlüğü bir kişi hakkı olarak görenler salgın için alınması gereken önlemlere karşı çıkıyorlar. Bu da kendileri de içinde olmak üzere herkesin hayatını tehlikeye atıyor. Salgın için alınan tedbirlere uymayanlar, birlikte yaşadıkları aile büyüklerinin ve çalışma arkadaşlarının ölümüne yol açıyorlar. Bunu da özgürlük adına savunuyorlar. Bu yazıda birey-toplum ikilemi, "birey mi toplum mu önceliklidir?" sorusu üzerinde duruluyor. Bu da felsefe tarihinde kısa bir yolculukla, Aristoteles, I. Kant ve M. Horkheimer'in bu ikileme ilişkin görüşleri ve Kuçuradi'nin özgürlük çözümlemesinden hareketle yapılıyor. Birey-toplum ikileminin, çıkarları merkeze alan bir bakış açısından ve "özgürlük kişinin istediğini yapmasıdır" biçiminde anlaşılan sorunlu bir özgürlük anlayışından kaynaklandığını göstermeye çalışıyor. Çıkarlar değil de haklar merkeze alındığında, bir kişinin haklarının korunmasının, diğer bireylere ve topluma zarar vermeyeceği; bireylerin ancak diğerleri ve toplumla birlikte kendileri olabilecekleri, özgürce yaşayabilecekleri ileri sürülüyor. Sorunun ya da ikilemin bireysellik ile bireyciliğin veya bencilliğin karıştırılmasından kaynaklandığı temellendirilmeye çalışılıyor.

**Anahtar Kelimeler:** Birey, Toplum, Özgürlük, Hak, Çıkar, Aristoteles, Kant, Horkheimer.

### Learning Through Pandemic: Individual Versus Community Dilemma

#### Abstract

The global pandemic of Covid-19 has forced us once more to think on the individualism vs. community dilemma. Considering right to freedom as a human right some are protesting the measures taken to prevent the spread of pandemic. But these attitudes or protests are endangering life of everyone in the community including their own life. People who don't respect the measures taken for pandemic give cause for death of their family elderly members or colleagues. And they mostly advocate their actions in the name of freedom. In this article, the question which of them has precedence individual or community will be issued. This will be done with a short journey to the history of philosophy, addressing the accounts of Aristotle, Kant and Horkheimer on the dilemma and Kuçuradi's account of freedom. And I try to demonstrate that individual vs. community dilemma is a result of an account of freedom that considers freedom performing whatever an individual wants to do, and of the account of justice which bases on individualistic interests of people instead of his or her rights. It will be maintained that protecting rights of a person will not violate the rights of other member of community or harm the community itself, if we base on the rights instead of individualistic interests; and individuals can freely live in a society only with other members of community, but only in a community as a *zoon politikon*. The challenge we face here is the differentiating to be an individual or acting individualistically from individualism or egoism.

**Key words:** Individual, Community, Freedom, Right, Interest, Aristotle, Kant, Horkheimer.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [haruntepe@hotmail.com](mailto:haruntepe@hotmail.com)

## Giriş

Dünyamız bugün olağandışı bir süreçten geçiyor. 2020 korku uyandıran bir sözcük olarak işittiğimiz “pandemi” (küresel salgın) sözcüğünün ete kemiğe büründüğü bir yıl oldu. Küresel salgın dünyamızı değiştirdi. Kimilerimizi de. Ama herkesin yaşananlardan aynı biçimde etkilenmediği, yaşam alışkanlıklarında bir değişiklik yapmadığı da açık. Kimilerinin küresel salgını hiç umursamadığı, yaşama alışkanlıklarında hiçbir değişiklik yapmadığı, virüsün tehlikeli olduğuna inanmadığı, hatta böyle bir virüsün olduğunu bile kuşkuyla karşıladığı görülüyor. Bu kişiler salgının yayılmasını önlemeye yönelik önlemlere de karşı çıkıyorlar. Kimileri bunu özgürlüklerine bir müdahale olarak görerek aşı ve maske karşıtı bir tutum alıyor; alınan önlemleri protesto eden gösteriler yapıyor. Henüz ortada aşı bile yokken zorunlu aşılamaya karşı mitingler düzenliyorlar.

Öte yandan hastanelerin kapasitelerinin zorlandığı, hasta ve ölü sayısının sürekli yükseldiğine dair haberler de tüm basın yayın organlarında, sosyal medyada yer alıyor. Bu haberlere her yerde herkesin ulaşması da mümkün. Bu açık olguya karşın, kişiler görmek istemediklerini görmüyor, duymak istemediklerini duymuyor. Hakikat sonrası çağ söylemi de her şeyi hakikat olarak ilan etmeye kapı aralıyor. Her iddia doğru sayılıyor. Sesini daha çok yükselten, daha çok duyurabilen haklı görülüyor. Üç köpek anlatısında olduğu gibi, yeni bir virüs (Covid-19) yok diyenlere, virüsün olduğu kanıtlandığında, “evet var ama öldürmez, öldürücülüğü çok düşük” deniyor; virüsün milyonlarca insanın ölümüne yol açtığı gösterildiğinde de ya bu virüsün yalnız ya da büyük çoğunlukla yaşlı kişileri öldürdüğü söyleniyor ya da sağlıklı veya genç oldukları için kendilerine bir zarar vermeyeceği. Sonuç olarak da bu kişiler salgınla ilgili her türlü önlemi kendi özgürlüklerine bir saldırı olarak görüyor ve karşı çıkıyorlar. Bu da virüsün yayılımını arttırıyor, kontrolünü güçleştiriyor. Sonuçta da başta sağlık çalışanları ve yaşlı nüfus olmak üzere birçok insan hayatını kaybediyor.

Küresel salgının yol açtığı bu durum, bizi daha önce zorunlu aşılama ile ilgili tartışmalarda da karşıma çıkan, özgürlük sorunu üzerine düşünmeye zorluyor. Kanımca siyaset felsefesinin ana sorunu olan birey ve toplum arasındaki öncelik-sonralık ilişkisini yeniden ele almayı gerektiriyor. Bu yazı küresel salgının bir kez daha önümüze koyduğu bu özgürlük sorununu tartışmayı, “birey mi toplum mu?” ikilemine bir yanıt oluşturabilecek bir görüş ortaya koymayı amaçlıyor.

Ülkemizde son yıllarda Sağlık Bakanlığı tarafından yürütülen çocuklara yönelik zorunlu aşı uygulamasına karşı çıkılması, zorunlu aşı uygulamasının kişilik haklarının ihlali olarak görülüp mahkemeler yoluyla engellenmeye çalışılması, bunun da çoğunlukla kişilerin özerkliği-özgürlüğü düşüncesine dayandırılması, bu klasik birey-toplum çatışmasının bir kez daha konuşulmasına yol açmıştı. Toplum ve birey arasındaki çatışmada bireyin istek ya da kararlarına mı yoksa toplumsal yarara mı öncelik verileceği, uzun zamandır süren etik ve politik bir tartışmadır. Bu sorun, çoğu zaman karşımıza, -yarar ve çıkar aynı şey sayılarak- çoğunluğun yararının mı yoksa bireyin yararının mı öncelikle gözetileceği sorusu olarak çıkmaktadır. Soru, bu ikisinin birlikte korunamayacağını varsayarak, muhataplarını birey ya da toplum yararından birini seçmeye, birinden yana tavır almaya zorlamaktadır. Genelleyici bir bakış açısıyla, ya bireyin özerkliğinin veya özgürlüğünün her şeyden önce geldiği, bireylerin ne türden olursa olsun verdikleri karara saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesinin ya da toplumun iyilik veya yararının her şeyden önce geldiği, bunun için bireylerin istek ve kararlarının, hatta kişilik haklarının ihlal edilebileceği düşüncesinin seçilmesi gerektiği dayatılmaktadır. “Güvenlik mi insan hakları mı?” tartışması da bu sorunlu ikilemin sordurduğu, yanlış sorulmuş bir sorudur. Aşı karşıtları, zorunlu aşılamanın bireyin özgür kararlarına veya tercihlerine karşı bir kişilik hakkı ihlali olduğunu, toplum

yararı için bireyin özgürlüğünün feda edilemeyeceğini ileri sürerken; toplumun iyilik ya da yararına öncelik verenler, toplumun iyiliği için bireylerin istek ve arzularının bir yana bırakılabileceğini iddia etmektedirler.

Geleneksel ve devleti merkeze alarak bakanlar bireyi ve onun özgürlüğünü önemsemezler, devletin veya toplumun iyiliğinin her şeyin üzerinde olduğunu savunurlar. Buna karşın bireyi merkeze alan bir bakış açısıyla sorunlara bakanlarda ise genel olarak birey iradesinin veya özgürlüğünün her şeyin üzerinde olduğu düşüncesi egemendir. Bu son görüşü savunanlar negatif bir özgürlük görüşüne yakındırlar ve devletin bireylerin kararlarına ve eylemlerine karışmamasını, sadece başkaları müdahale ettiğinde onlara engel olması gerektiğini düşünürler. Onlara göre bireyin iradesi, istediğini yapması, kendi istediği gibi yaşaması esastır. Devletin görevi bunu mümkün kılmak, bunun ötesinde bireylerin yaşamlarına müdahil olmamaktır. Bu nedenle devletin küçülmesi, etkinliklerini güvenlik, adalet gibi belirli kurumlarla sınırlaması beklenir. Bizden ise ikisinden birini tercih etmememiz beklenmektedir. Bu kimi zaman bu tercihlere dayanan karşıt siyasal sistemlerden birini seçmeye zorlanma şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ama bu tartışma sadece 20. yüzyılın, günümüz siyaset felsefesinin bir tartışması değil, Platon ve Aristoteles'e kadar geri giden bir tartışmadır. Siyaset ve devlet üzerine konuşan her filozof ve düşünür doğrudan veya dolaylı olarak bu sorun üzerinde durmuş, bu ikileme ilişkin bir görüş ortaya koymuştur.

## 1. Felsefe Tarihinde Birey-Toplum (Devlet) İlişkisi

Günümüz siyaset felsefesinin en öne çıkan konularının başında gelen bireyin mi yoksa toplumun mu önceliğe sahip olduğu tartışması yeni bir tartışma değildir. Platon ve Aristoteles'ten 20. yüzyıl filozoflarına kadar bu tartışma hep filozofların gündeminde olmuştur. Bugün de durum farklı değildir. Tartışma bugün de sürmektedir, halkta devleti merkeze alan, düşün çevrelerinde ise ağırlıklı olarak bireyi ya da özneyi merkeze alan bir bakış açısı egemendir. Postmodern düşüncenin egemenliğine koşut olarak çoğulluk ve hakikat sonrası dönemde daha çok öne çıkan bireyin özgürlüğüdür. Sorunu ağırlıklı olarak tartışan 20. yüzyıl düşünürlerinin başında ise Horkheimer gelmektedir. Bu nedenle bu kısa felsefe tarihine yolculukta kısaca Aristoteles ve Kant'ın, daha ağırlıklı olarak da Horkheimer'in görüşleri üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Aristoteles'te *Zoon Politikon* Olarak İnsan

İnsanın toplumsal bir hayvan olduğunu, ancak diğerleriyle birlikte hayatını sürdürebileceğini ilk vurgulayan filozofların başında Aristoteles gelmektedir. Birlikte hayat sürme ise doğal olarak bazı birliklerin kurulmasını gerektirmiştir. Doğal gereksinmelerin sağlanması için kurulan aile, ilk bir araya gelme biçimi, ilk birliktir. Köy ikinci birliği veya aşamayı, bu köylerin bir araya gelmesiyle oluşan devlet ise üçüncü aşamayı oluşturmaktadır. Bunların üçünün de varlığa gelmelerinin nedeni aynıdır: bireylere daha iyi bir yaşam sunmak.

Aristoteles'e göre:

“İnsanları bir araya getiren iki temel içgüdü vardır: kadınlı erkeği bir araya getiren üreme içgüdü ve karşılıklı yardımlaşma, efendi ve köleyi –basiretli zihin ve güçlü bedeni- bir araya getiren kendini koruma içgüdü. Böylece biz en az üç kişiden oluşan en küçük toplumu, ‘günlük gereksinmelerin sağlanması için doğal olarak kurulan birlik’ olan aileyi elde ederiz. İkinci aşama ‘günlük gereksinmelerden daha fazlasının sağlanması için’ kurulan ve birkaç aileden oluşan bir birlik olan köydür. ... Üçüncü aşama birkaç köyün ‘hayatın kendisi için varlığa gelen, fakat iyi hayat için varolan, hemen hemen veya tamamen kendine yeterli olacak ölçüde geniş olan tam

bir topluluğu meydana getiren' bir birliğidir. İşte devleti diğer şeylerden ayıran budur. O da köyle aynı nedenle, hayatın kendisi için varlığa gelmiştir. Ama daha başka bir arzuyu, iyi hayat arzusunu tatmin etmek için kurulur.”<sup>2</sup>

Aristoteles devletin (*polis*in ya da siyasal toplumun) varlığını, daha sonra ortaya atılacak olan sözleşme devlet kuramları gibi yurttaşların iyiliğini sağlamak olarak görür. “Bütün topluluklar şu ya da bu iyiyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek iyi'yi amaç edinecektir.”<sup>3</sup> Platon da *Politeia*'da adaleti en yüksek erdem, toplumda ya da şehir devletinde (*poliste*) adaletin sağlanmasını da politikanın amacı olarak görür. Yurttaşların mutlu olacakları, onlar için en uygun toplum adil toplumdur. Bunun için siyasal toplumu oluşturan üç kesimin kendi işlerini yapmaları gerekir. Bir devlete “içinde üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman ve bu üç sınıfın karşılıklı durumları ve değerlerinden ötürü de bu devlet ölçülü , yiğit ve bilge olduğu zaman”<sup>4</sup> adil diyoruz. Ancak böyle bir durumda şehir devletinde (*poliste*) adalet ortaya çıkacaktır.

“Eğer toplumun daha önceki formları doğalsa, devlet de öyledir, çünkü o onların ereğidir. Çünkü bir şey tam geliştiğinde olduğu şeye onun doğası deriz. ... Bu yüzden, devletin doğanın bir yaratımı ve insanın, doğası gereği politik bir hayvan olduğu açıktır. Toplum içinde yaşayamayan ve kendi kendine yeterli olduğu için, hiçbir gereksinimi olmayan ya bir canavar ya da bir Tanrı'dır. Aristoteles, devletin yalnızca bir uyuşma ile varolmadığını, fakat kökenini insan doğasında bulduğunu; doğal olanın, en doğru anlamında insan hayatının başlangıçlarında değil, fakat kendisine doğru hareket ettiği hedefte bulunduğunu; uygar hayatın, varlığı varsayılan bir soylu vahşinin hayatının bozulması olmadığını; devletin yapay bir özgürlük kısıtlaması değil, ama onu elde etmenin bir aracı olduğunu vurgulamakla politik düşünceye büyük bir hizmette bulundu. O, burada örtük olarak, Yunanistan'da taraftar bulmuş iki görüşe saldırmaktadır: (1) Bu, Lycophron veya Thrasymakhos gibi bazı sofistlerin görüşüdür: Yasa ve devlet, yalnızca bir uyuşmanın ürünleridir; bireylerin özgürlükleri üzerine, ya bireye zorla kabul ettirilmiş veya yalnızca haksızlığa karşı bir güvence olarak bireyin kendisi tarafından benimsenmiş müdahaledir. (2) Kyniklerin görüşü: Bilge insan kendine yeterlidir ve onun hiçbir ülkenin değil, dünyanın yurttaşı olması gerekir.”<sup>5</sup>

Aristoteles tam olarak günümüzün “birey mi toplum mu önceliklidir?” sorusunu tartışmakta ve bu soruya bazı ön açıklamalar yapmadan verilecek yanıtların nasıl yanıltıcı olabileceğini bize göstermektedir. Ona göre devletin ya da siyasal toplumun (*polis*in) varlık nedeni göz önünde tutulduğunda, öncelik açık bir biçimde toplumdadır. Ona göre “şehir ya da devletin, aileden de aramızdaki herhangi bir bireyden de önceliği vardır. Çünkü bütün, parçadan önce gelmelidir. El ya da ayağı tüm bedenden ayırın, artık el ya da ayak olmaz.”<sup>6</sup> Her organ bir bütünlük içinde, birbirine bağlı olarak varlığını sürdürebilir, vücut organların birlikte çalışmasıyla hayatta kalabilirse, birey toplum ilişkisinde de durum aynıdır. “Öyleyse, devletin hem doğal hem de bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü, bir birey nasıl bir parçası ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, o da tıpkı öteki parçalar gibi bütünlükle aynı ilişki içindedir.”<sup>7</sup>

## 1.2. Kant'ta Doğa-Akıl Varlığı ve Siyasal Bir Varlık Olarak İnsan

Kant insan-toplum ilişkisini *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* başlıklı yazısında tartışır. Kant bireylerin (veya onların “iyi istemeleri”nin) rolü ile toplumun ya da devletin rolü üzerinde dururken, dolaylı olarak bu tartışmaya da girmektedir. Kant evrensel adalet yaptırımını uygu-

<sup>2</sup> D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 2002), 276-277.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 7.

<sup>4</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 435b.

<sup>5</sup> Ross, *Aristoteles*, 277.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Politika*, 10.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Politika*, 10.

layacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmanın yalnızca bireylerin “iyi istemeleri”yle ya da ahlaklı eylemleriyle gerçekleşmeyeceğini, yani tek başına bireylerin çabalarının bunun için yeterli olmayacağını, bunun gerçekleşmesi için toplumsal düzeyde bir örgütlenmenin de gerekli olduğunu düşünür. Birini öncelemeden birey toplum birlikteliğine vurgu yapar.

Her sorunda olduğu gibi etik ve siyasetle ilgili konularda da Kant’ın çıkış noktasını onun insan görüşü oluşturur. Ona göre “insanlar amaçlarını ne hayvanlar gibi sırf içgüdüyle ne de akla dayanan dünya yurttaşları gibi önceden çizilen bir plana göre”<sup>8</sup> yürütürler. Bunun sonucu olarak dünya tarihine baktığımızda insanların bireysel eylemlerinde arasına bilgeliğe rastlansa da daha çok karşımıza çıkan “akılsızlık ve çocukça oyalanma, sık sık da haylazlık ve muzırlıktır.”<sup>9</sup> İnsanda ve yeryüzünde yalnız insanda bulunan aklını kullanma yeteneği onu farklı kılan bir yeti olsa da insandaki bu doğal yetenek “tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir.”<sup>10</sup> Doğa adeta insanın hayvansal varlığın mekanik düzeni ötesine geçmesini ve her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluk ve yetkinlikten pay almasını istememiştir. Kant bunu doğanın insanın iyi durumda olmasından ziyade her şeyi akılla ölçüp biçmesini istemiş olması biçiminde ifade eder. İnsan için iyi bir durumda olma ise ancak akılla başarılabilir bir şeydir: Zira “doğa insana akıl ve akla dayanan irade özgürlüğü vermiştir.”<sup>11</sup>

Doğanın en üstün amaç olarak insanın önüne koyduğu bütün doğal yeteneklerinin geliştirilmesi ise ancak toplumda gerçekleştirilebilir. “Doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, karşı konulmaz bir güçle olabildiğince birleştirdiği bir toplum düzeni kurulması, *tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır.*”<sup>12</sup>

Bu nedenle ülkelerde cumhuriyetçi bir yönetim biçiminin, devletler arasında bir devletler hukukunun, bunların ötesinde de bir dünya yurttaşlığı hukukunun kurulması gerekmektedir; çünkü doğa insan türünü “genel olarak hukukun egemen olduğu bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaya” zorlamaktadır. O halde, “tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılması” insanlığın önündeki en önemli görevdir. Ama “yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu, başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve bu ikincisi çözülmeden birincisi de çözülemez.”<sup>13</sup> Esasen aklın gösterdiği yön de yasadışı vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir. “Bu federasyonda her devlet, en küçüğü bile, güvenliğini ve haklarının verilmesini kendi gücünden yahut kendi hukuki yargısından değil, yalnızca bu büyük federasyondan, birleşmiş bir güçten, birleşmiş bir iradenin yasal dayanaklı, ilkeli kararlarından bekleyebilir.”<sup>14</sup> Federasyona katılan her devlet, kendi güvenliğini garanti altına almak için, herkesin haklarını koruyacak bir anayasa yapılmasını isteyecektir. Böylece her devlet hem bir federasyona katılmış olacak hem de kendi varlığını sürdürecektir. Devletleri birbirleriyle ilişkilerinde savaştan kurtaracak akla uygun biricik yol, devletlerin de tek tek insanlar gibi yabancı ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımını altına girmektir.

<sup>8</sup> Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları* 4. Kitap (1982): 117.

<sup>9</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 118.

<sup>10</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 118.

<sup>11</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 119.

<sup>12</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 121-122.

<sup>13</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 123.

<sup>14</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 123.

Böyle bir oluşum sürekli gelişerek tüm dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devletine (*civitas gentium*) gidecektir.<sup>15</sup> Doğanın ya da aklın bize buyruğu da budur.

Kant insan ve doğa tasarımlarından yola çıkarak, insanın kendine özgü yapısına ve ona doğanın yüklediği ereğe dikkati çeker. Doğa, insanı diğer birçok hayvanın sahip olduğu doğal araçlardan yoksun bırakarak, insanın kendi ereklerini kendi çabasıyla gerçekleştirmesini istemiştir.<sup>16</sup> Bunun için gereken yetiye de sahiptir insan. “Doğa bir hayvan türünün akıl sahibi olmasını, birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfının yeteneklerini yetkinleştirmesini yine de istemiştir.”<sup>17</sup> İnsan bir yandan, yeteneklerini ancak toplumda gerçekleştirebileceğinin farkına vararak toplumsallaşma eğilimi taşırken; öte yandan *birey olarak yaşama*, kendini diğerlerinden ayrı tutma eğilimi de taşır. Hem özgürlük hem de toplumsallık onun iki temel özelliğidir. Türdeşleriyle ilişkilerinde özgürlüğü kötüye kullandığı açık bir olgu olduğundan, insan başka insanlarla birlikte yaşadığı sürece bir yöneticiye ihtiyaç doğar. Akıl sahibi bir varlık olarak akıldan gelen yasaya uygun davranması gerektiğini bilmesine, herkesin özgürlüğüne sınır çekecek bir yasanın olması gerektiğine inanmasına rağmen, bencil eğilimleri onu herkesin özgürlüğüne sınır çekecek yasayı çiğnemeye iter. İnsanın yapısı gereği yaşadığı bu çatışma kaçınılmazdır. Bu nedenle Kant, insanın yontulduğu eğri odundan düz bir şey çıkmaz demektedir.<sup>18</sup> Bu çatışmanın çözümü de sınırsız özgürlüğe tutkun olan insanın, bir sınırlanmış durumu olan bir siyasal topluma -Kant’ın buradaki ifadesiyle tam adaletli bir toplumsal düzene- girmesidir. Zira Hobbes ve Locke’da olduğu gibi, Kant’a göre de insanların doğal eğilimleri vahşi bir özgürlük durumunda uzun süre yaşamalarına izin vermez. Yurttaşlar birliğine katılmaları onların eğilimlerini sınırlamalarını, yeteneklerini geliştirmeleri için gerekli ortamı sağlayacaktır. Kant bunu bir ormandaki ağaçların birbirini hava ve güneş ışığı bulmaya zorlayarak, daha düz ve daha güzel büyümelerine sebep olmalarına benzetir. Eğer, ağaçlar dallarını istedikleri gibi özgürce büyütselerdi, onların eğik, bodur ve çarpık kalacaklarını söyler. İnsanın durumunu da buna benzemektedir.<sup>19</sup> İnsanlığı bezeyen kültür, sanat ve insanın yarattığı en güzel toplum düzeni insanın gelişmesini, kendini gerçekleştirmesini sağlarlar. Ona göre insan, özgürlüğünü ancak böyle bir toplumsal düzen içinde gerçekleştirebilir.

### 1.3. Max Horkheimer: “Bireyin Yükselişi ve Düşüşü”

Horkheimer birey-toplum ilişkisini *Aklın Tutulması* kitabının “Bireyin Yükselişi ve Düşüşü” bölümünde ele alır. Bireyin ortaya çıkmasını felsefenin başlangıcına, Sokrates’e kadar götürür. Zira felsefeyi bireyin temsilcisi ve sözcüsü olarak görür. Tarihsel bir varlık olarak birey olmakla kast edilen, “sadece insan türünün bir üyesinin uzay-zaman içindeki duyusal varoluşu değil, bunun yanı sıra, bilinçli bir insan olarak kendi bireyselliğinin farkında oluşu ve kendi kimliğini tanımasıdır.”<sup>20</sup> Yetişkinlerde bu, kimliğin en temel tanımlanışı olan “ben” nitelemesiyle olur. “Ben” birey olmayı imler.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 238-240.

<sup>16</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 121.

<sup>17</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 120.

<sup>18</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 122.

<sup>19</sup> Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, 122.

<sup>20</sup> Max Horkheimer, *Aklın Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), 144.

Horkheimer bireyin tarihteki ilk örneğinin Yunanlı kahramanlar olduğunu, gözüpek ve kendine güvenen kahramanların hayatta kalma savaşlarından başarıya çıkmakla, kendilerini kabileden ve gelenekten kurtardıklarını ve birey olduklarını söyler. Yine de bu kahramanların hayatının gerçek bireyselliğin somutlanması olmaktan çok, bireyselliğin doğumunun habercisi olduğunu düşünür Horkheimer. Zira trajik kahramanlar henüz hayatta kalma yeteneği ile düşünme yeteneğini birleştirememişlerdir.

Horkheimer, Yunan kent-devleti ideallerine en uygun bireysellik felsefesini sistematik olarak ilk geliştirmeye çalışan kişiyi Platon olarak görmekle birlikte, soyut bireysellik düşüncesinin ilk habercisinin, bireyin özerkliği için ileri süren ilk filozofun Sokrates olduğunu düşünür. Bilinçli seçimi ahlaki hayat tarzının bir ön koşulu olarak gören Sokrates'in içi boşalmış adet ve inançları temsil eden Atinalı yargıçlarla çatışmaya düşmesinin nedeni de budur.<sup>21</sup> Onun yargılanmasıyla bireysel vicdan ile devlet, ideal ile gerçek arasındaki uçurum belirginleşmeye başlar. Özne, dış gerçekliğe karşıt olarak kendi benliğini en yüksek ideal olarak görmeye başlar.

“Hellenistik toplumda, Stoacılık gibi vazgeçiş felsefeleri yaygınlaşır: insanın ulaşabileceği en yüksek erdemin kendi-kendine yeterlilik olduğu, bunun da hiçbir şey istememekle elde edilebileceği [düşünülür]. Bu acıdan kaçınma ve duyarsızlık çağrıları, bireyin topluluktan, idealin de gerçekten kopmasına yol açmıştır.”<sup>22</sup>

Hıristiyan birey Hellenistik toplumun yıkıntılarından doğmuş, Hıristiyanlıktaki bu dünyadaki hayatın sadece geçici bir aşama olduğu öğretisi, bireyselleşme eğilimini güçlendirmiş, tanrının bir sureti olan ölümsüz ruh öğretisiyle de bireysellik ilkesini yaratmıştır. Rönesans hümanizmi ise bireyin Hıristiyanlıkta kazandığı bu değeri korumuş, ama onu mutlaklaştırmıştır. Böylece onu belirgin hale getirirken aynı zamanda onun yıkımına giden yolu da açmıştır.<sup>23</sup>

Ortaçağ'ın sona ermesi ve kilisede reform ve Aydınlanmanın ortaya çıkışıyla birlikte birey düşüncesi güçlense de, -bireycilik dönemi olarak görülen- serbest girişim döneminde bireysellik bütünüyle benliği korumaya adanmış olan aklın egemenliği altına girmiştir. Artık metafizik bağlarından kopmuş olan bireysellik, sadece bireyin maddi çıkarlarının korunmasını merkeze alan bir düşünce haline gelmiş, toplumu farklı çıkarların serbest pazarda etkileşimi yoluyla ilerleyen bir mekanizma olarak gören burjuva liberalizminin teori ve pratiğinin merkezinde yer alan bir düşünce olmuştur. Burjuva toplumundaki atomlaşmış ekonomik bireyin simgesi olan *monad* da böylece toplumsal bir tip haline gelmiştir. *Monad*lar birbirinden çıkar duvarlarıyla ayrılmış olsalar da sonuçta her biri kendi çıkarını savunduğu için, gittikçe daha fazla birbirine benzer hale gelmektedirler.<sup>24</sup>

“Bütün bunlardan çıkan şudur: herkes kendi başının çaresine bakmaya girişince bireysellik zedelenmektedir.”<sup>25</sup> *Serbest girişim çağında bireysellik tümüyle kendi çıkarlarını korumayı esas alan bireyciliğe dönüşmektedir.* Girişimci bir memura, bilgin profesyonel uzmana dönüşür. Herkes kendi üstündeki bir organın emrindedir. Komuta kademesinde olanların özerkliği bile astlarından çok fazla değildir; onlar da kullandıkları

<sup>21</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 149.

<sup>22</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 149.

<sup>23</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 150-151.

<sup>24</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 152-153.

<sup>25</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 150.



iktidara bağımlıdır, onun otomatı haline gelmişlerdir.<sup>26</sup> Bireyin bu yenilgisinin nedeni, Horkheimer'e göre ne kendi başına teknolojik gelişmeler ne de hayatta kalma tutkusudur; sorun üretimin biçimi ya da sanayi toplumundaki insanlar arası ilişkilerdir. Bu ilişkinin emeği, araştırmayı ve buluşu tanrılaştırmasıdır. Bu tipik bir biçimde “öznel aklın” egemenliğinin bir göstergesi olsa da, Horkheimer bunun sorumlusunun “nesnel akıl” olduğunu düşünür. Nesnel zihnin günümüzde sanayiye, teknolojiye ve ulusallığa tapmasının buna yol açtığını, bireyin düşüşünün nedeninin nesnel zihnin bugünkü yapısı ve içeriği olduğunu iddia eder.<sup>27</sup> Sanayileşme, teknolojik ilerleme ve bilimsel aydınlanma bireyin silinmesine yol açan gelişmelerdir, ama bu durumdan kurtulmayı sağlayacak yeni bir çağın doğuşunu hazırlayacak olan da yine bu süreçlerdir.<sup>28</sup> Horkheimer bu iki zihniyetin, nesnel ve öznel aklın hem ayrı hem de birbirine bağlı olduğunu görmek gerektiğini, öznel akılı çılgınlığa sürükleyen hayatta kalma, varlığını sürdürme ilkesinin nesnel akılı aynı kötü sondan koruyacak ilke olduğunu düşünür.<sup>29</sup>

“Felsefe bireyin temsilcisi ve sözcüsü olarak gelişmişti; felsefenin bunalımı da bireyin bunalımında belli eder kendini. Geleneksel felsefenin bireyle ve akılla ilgili yanılması – bunların edebi olduğu yanılması – bugün çözülmekte, dağılmaktadır. Birey eskiden akılı yalnızca benliğin bir aracı olarak görürdü. Şimdi bu öz tanrılaştırmanın tersini yaşamaktadır. Araç sürücüyü üstünden atmış, körcesine koşmaktadır boşluğa doğru. Akıl, en yüksek noktaya ulaştığı anda dumura uğramakta akıldışına dönüşmektedir. Zamanın egemen düşüncesi öz-savunmadır, benliğin korunması; ama ortada korunacak bir benlik kalmamıştır.”<sup>30</sup>

Horkheimer birey-toplum ilişkisinde toplumdan kopuk birey düşüncesinin her zaman bir yanılma olduğunu düşünür. Ona göre, bağımsızlık, özgürlük tutkusu, halden anlamak ve adalet duygusu gibi en beğendiğimiz insani özellikler, bireysel olduğu kadar toplumsal özelliklerdir. Bu nedenle gelişmiş bireyler gelişmiş toplumların ürünüdürler. Bireyin kurtuluşu, toplumdan kurtuluşu değil, toplumun atomlaşmasından kurtuluşudur.<sup>31</sup> *Modern bireyin yaşamsal tutkusu olan benliğin korunması ya da hayatta kalması, ancak birey-üstü bir düzlemde, toplumsal dayanışma içinde gerçekleşebilecektir.*<sup>32</sup>

Kimileri çoğunluğun çıkarlarını ya da yararlarını – bu ikisi arasındaki fark da pek görülmez- korumak için bireyin isteklerinin tümüyle göz ardı edilebileceğini söylerken; kimileri de bireyin istek ve kararlarının ana belirleyici olduğunu, bu durumdan toplumun etkilenmesi veya zarar görmesinin göze alınması gerektiğini söylerler. Bize kalansa bu iki uçtan birisini seçmektir. Bugün yaşadığımız küresel salgın, bu sorunun üzerinde bir kez daha düşünmemiz, sorunun nedenlerini irdelememiz ve soruna bir yanıt bulmamızın önemini bize bir kez daha anımsatmıştır.

## 2. Özgürlük Sorunu: Nedir Bu Özgürlük?

“Birey mi toplum mu önceliklidir?” sorusuna birey veya toplum denilerek yanıt verilmeden önce, bu tartışmanın temelinde yatan özgürlük sorununun tartışılması gerekmektedir. Zira karşımıza çıkan sorun özgürlük sorunudur. Bu da çoğunlukla toplumun yararı için bireyin özgürlüğünün -daha yerinde bir ifadeyle

<sup>26</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 166.

<sup>27</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 162-163.

<sup>28</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 167.

<sup>29</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 178.

<sup>30</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 145.

<sup>31</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 150.

<sup>32</sup> Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 79.

haklarının- çiğnenemeyeceği itirazı olarak dile getirilmektedir. Bir bireyin ya da kişinin özgürlüğün ne zaman ihlal edildiğini söyleyebilmek ise, öncelikle bireyin özgürlüğünün ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Toplumda yaygın olan ve bugün her yerde ezberle savunulan özgürlük anlayışı “her kişinin istediğini yapması”dır. Ne yapacağına karar verme bir kişi hakkı olduğuna göre, kişiler ne yapacaklarına kendileri karar verebilirler. Bunun tek istisnası ise başkalarına veya başkalarının haklarına zarar vermedir. O nedenle sıkça kişilerin özgürlüklerinin başkalarının haklarına zarar vermeyle sınırlandırıldığı söylenir ve özgürlük “başkalarına zarar vermeksizin istediğini yapmak” olarak tanımlanır.

Kuçuradi “Özgürlük ve Kavramları” yazısında “özgürlük nedir?” sorusunu özgürlüğün üç taşıyıcısından söz ederek yanıtlar. Kuçuradi gerek felsefede gerekse yaşamda özgürlükle ilgili yapıp edilenlere baktığında, bu konuda ilk yapılması gerekenin ayrımlar yapmak olduğunu görür. Zira aynı sözcük kullanılmakla onunla birlikte farklı şeyler kast edilmektedir. Özgürlük farklı şeylere verilen ortak bir niteleyicidir. Özgürlük ile nelerin nitelendirildiğine, yani kimin özgürlüğünden, neyin özgürlüğünden söz edildiğine baktığında, Kuçuradi özgürlüğün üç ayrı taşıyıcısının olduğunu, üç ana türe ayrılabilceğini saptar: “Birbiriyle ilgili olmakla birlikte, karıştırılmaması gereken bu üç tür: a) insanın özgürlüğü, tür olarak insanın özgürlüğü (...); b) kişilerin özgürlüğü veya etik özgürlük ve c) toplumsal özgürlüktür”.<sup>33</sup>

Tür olarak insana ilişkin olan özgürlük, tür olarak insanın bir özelliği, onda bulunan bir olanak olarak karşımıza çıkar; bu olanak kimi kişilerce gerçekleştirildiğinde ise etik özgürlük veya kişi özgürlüğü olarak. Bu, ikinci özgürlük kavramıdır. Burada özgürlük bir kişi özelliğidir, bazı kişilerin sahip oldukları bir özelliktir. Değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan kişilerin özelliğidir. Tür olarak insanda olanak olan özgürlük, burada bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar. Etik özgürlüğü somutlaştıran özgür kişi, insanda olanaklı olanı gerçekleştirmiş olan kişidir.

Toplumsal özgürlük ise taşıyıcısı belirli bir topluluk ya da toplum olan özgürlük türüdür. Ahlaksal ve hukuksal özgürlükler olarak karşımıza çıkar. Ahlaksal özgürlük, “bir kişinin, mensup olduğu grubun değer yargılarına aykırı bir şekilde davrandığı, tavır takındığı, değerlendirdiği zaman, yaşamını etkileyecek derecede tepki görmemesi anlamına gelir.”<sup>34</sup> Genellikle engellenmemeyi, kısıtlanmamayı dile getirdikleri düşünülen hukuksal özgürlükler ise, temel kişi haklarının söz konusu ülkede ya da toplulukta korunmasıyla ortaya çıkarlar. Bir ülkede insanların temel hakları güvenceye alınmışsa, orada o toplumsal özgürlük var demektir. Örneğin kişiler temel insan haklarından olan düşüncelerini açıklama haklarını kullandıklarında başlarına onların yaşamlarını etkileyecek bir şey gelmiyorsa, orada toplumsal (hukuksal) özgürlük var demektir.

Kuçuradi'nin bu özgürlük çözümlemesinin de gösterdiği gibi, özgürlük her üç türünde de belirlenmeme, kısıtlanmama, istediğini yapma olarak karşımıza çıkmaz. Öyleyse, toplumda çok yaygın olan “özgürlük istediğini yapmaktır” biçimindeki özgürlük anlayışının nereden kaynaklandığı sorulabilir. Bunun, özgürlüğü insanın varlık yapısının bir özelliği olarak gören, insanın özgür olduğunu, hatta özgür olmaya mahkûm olduğunu söyleyen Sartre'ın özgürlük anlayışını bize düşündürdüğü söylenebilir. Ama Sartre'ın özgürlük görüşü bundan tamamen farklıdır. Ona göre insanın yapısı belirlenmemiştir, insan;

<sup>33</sup> İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları-Ahlak ve Kavramları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988), 1.

<sup>34</sup> Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları-Ahlak ve Kavramları*, 13.

“Hep olduğu şeyin ötesinde varolmaya, projeler kurarak, kendi koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere, hep eylemde bulunmaya mahkûmdur. Başka türlü varolamaz kişi: ‘özgür olmamada özgür değiliz’ sözü de bu anlama gelir. ... Böylece kişi, kendi kendini seçer; o, seçtiği insan olur. Nasıl bir insan olacağını kişi, kendisi belirler; bu belirleme sürekli olup bitmektedir. Özgür olmak, kişi olarak varolmakla aynı şeydir.”<sup>35</sup>

Burada özgürlük belirlenmemişlik, insan özünün ya da yapısının önceden belirlenmemişliği olarak karşımıza çıkar. Bu durumun farkına varmaktır ya da bunun bilinci veya bilgisidir özgürlük. Genel olarak engellenmeme, sınırlanmama olarak anlaşılan özgürlük anlayışı işte bu ve benzeri özgürlük görüşlerinin özünün bir yana bırakılmasıyla, bu ifadelerin yalnızca biçimsel olarak ele alınmasıyla ulaşılmış özgürlük anlayışıdır. Bugün aşı karışıklığı veya maske takmama olarak karşımıza çıkan bu özgürlük anlayışıdır. Aşı olma veya maske takmama bir kişi hakkı, daha çok da kişi özgürlüğü olarak, yani kişinin istediğini yapması isteği ya da hakkı olarak görülmektedir. Aşı olmaya veya maske takmaya zorlama ise özgürlüğe müdahale olarak görülmektedir. Kişinin istediğini yapmasının engellenemeyeceği ileri sürülmektedir.

### Sonuç: Bireysel ve Toplumsal Yarar Birlikte Korunabilir mi?

Son yıllarda Neoliberalizmin de yaygınlaşmasıyla kişinin isteklerini merkeze alan bu anlamda özgürlük anlayışı bir paradigma haline gelmiş, geniş kitleler özgürlükten karışılmamayı, sınırlanmamayı ya da engellenmemeyi anlar olmuşlardır. Aşılama olduğu gibi bugün yaşadığımız küresel salgın bize bir kez daha göstermiştir ki, bireylerin istediklerini yapması, isteklerinin ya da arzularının her şeyin üzerinde tutulması her zaman mümkün değildir. Aslında çoğunlukla mümkün de değildir. Neye izin verilebileceğini belirleyen şey, kişilerin istek ve arzularından ziyade istenenin niteliği ya da neyin istendiğidir. Burada sınır çoğu zaman başkalarının haklarına zarar verme olarak ifade edilmektedir. Bu ifade gerek “zarar verme” ile kast edilen şeyin açık olmaması gerekse koşullu bir buyruk olması nedeniyle sorunlu olsa da, her istek ve arzuya izin verilmesinin mümkün olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Özgürlük kişilerin istediklerini yapmalarını değildir.

Salgını önleme potansiyeli olan aşılama karşı çıkan kişiler, işte bu türden bir özgürlük anlayışıyla bunu yapmaktadırlar. Zira toplumda yeterli düzeyde aşılama olmazsa toplumsal bağışıklık sağlanamaz, sonuçta yalnız aşı yaptırmayanların değil herkesin hayatı tehlikeye girer. Bu, çocuklar için söz konusu olduğunda çok daha yaşamsal olsa da, bugün yaşadığımız Covid 19 küresel salgını için de geçerlidir. Yeterince aşılama olmazsa hiç kimsenin hayatı güvende değildir, hiç kimsenin yaşam hakkı korunamaz. Kimsenin diğerlerinin yaşama haklarını tehlikeye atmaya hakkı olmadığına göre, bu özgürlük anlayışında bir sorun olduğu açıktır: Sorun “özgürlük istediğini yapmaktır” biçiminde dile getirilen özgürlük kavramındadır. Bunun yerini “her kişinin diğerleriyle eşit onur ve haklara sahip olduğu”, “her kişinin temel haklarına saygı gösterilmelidir” düşüncesine bırakması gerekir. Bir ülkede, bölgede ya da tüm dünyada -insan hakları denen- her kişinin temel hakları eşit biçimde korunursa, orada hak ihlalleri olmaz, toplumsal özgürlük gerçeklik kazanır. Bir kişinin temel haklarının korunması da kimsenin haklarına zarar vermez. Başkalarının haklarının çiğnenmesine yol açan, kişilerin haklarının değil, çıkarlarının merkeze alınmasıdır. Bu nedenle çıkarlar ya da arzular yerine hakları, kişilerin temel haklarını merkeze alan bir bakış, “birey mi toplum mu?” ikilemini de ortadan kaldıracaktır. Zira sorun birey olmada ya da kendi olmada değil, bireyciliğin veya çıkarların öne çıkarılmasında, ilişkilerin merkezine çıkarların konulmasındadır. Başka bir deyişle Horkheimer’in saptadığı gibi herkes kendi başının

<sup>35</sup> Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları-Ahlak ve Kavramları*, 4-5.

çaresine bakmaya girişince bireysellik zedelenmekte, bireysellik tümüyle kendi çıkarını korumayı esas alan bireyciliğe dönüşmektedir.

İnsan haklarının, ama her kişinin haklarının eşit biçimde korunduğu bir toplumda “birey mi toplum mu önce gelir?” tartışması da ortadan kalkacaktır. Zira bireyler ya da tek tek kişiler, onların otonomisi her zaman merkezde olsa da bireylerin hep bir toplum içinde yaşadıkları, başkalarıyla birlikte varlıklarını sürdürdükleri de unutulmamalıdır. Bireyler toplumların ürünü oldukları gibi gelişmiş bireyler de gelişmiş toplumların ürünüdürler. Bu nedenle Horkheimer bireyin kurtuluşu dediğimiz şeyin, bireyin toplumdan kurtuluşu değil -zira bu olanaklı da değildir- toplumun atomlaşmasından kurtuluşu olduğunu söylemektedir. Zira günümüzün modern bireyinin ana tutkusu olan benliğini koruma ve hayatta kalma da ancak birey üstü bir toplumsal düzlemde, diğerleriyle dayanışma içinde gerçekleşebilir. Kişi bir toplum içinde ve ancak diğerleriyle birlikte varlığını sürdürebilir. Varlığını sürdürmek ve çıkarlarını korumak için diğerlerine zarar veren, toplumdan kurtulmaya çalışan kişi sonuçta kendi varlığını da sürdüremez.

Kant'ın ağaç benzetmesinde olduğu gibi, ağaçlar hava ve güneşe ulaşmaya çalışırken nasıl birbirlerini zorluyor, bu da onların daha düz ve daha yükseğe doğru büyümelerine yol açıyorsa, insan da gelişimi için başkalarına, bu gelişimi sağlayacak bir toplum düzenine ihtiyaç duymaktadır. Ona göre insan, özgürlüğünü ancak kültür ve sanatın oluşturduğu bir toplumsal düzen içinde gerçekleştirebilir. Böylece insanın özgürlüğünden de toplumsal düzenden de vazgeçmesi gerekmez.

Bu durumu yine ağaç ve orman metaforuyla en iyi anlatan ifadelerin başında Nazım Hikmet'in “Yaşamak Bir Ağaç Gibi Tek ve Hür ve Bir Orman Gibi Kardeşçesine” dizesi gelmektedir. Hem ormandaki her tek ağaç gibi özgür bir birey olmak hem de bir toplumda yaşamak mümkündür, hatta zorunludur; yeter ki bu toplum insan haklarının her bir yurttaş için eşitçe korunduğu bir toplum olsun, yeter ki her yurttaş diğerlerinin temel haklarına saygılı davransın, hayata kendi çıkarları değil, değerler, haklar penceresinden bakmayı başarsın.

### Kaynakça

- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.
- Kant, Immanuel. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku. *Yazko Felsefe Yazıları* 4. Kitap (1982): 117-129.
- Kant, Immanuel. “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”. *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, 223-266. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Kuçuradi, İoanna. *Uludağ Konuşmaları-Ahlak ve Kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1988.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Ross, D. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan vd. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

## Kant'ta Siyasetin Ahlakileştirilmesi

Lokman Çilingir<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-0121-9744

### Öz

Kant'ın pratik sahadaki düşüncelerinin teorik felsefesinin gölgesinde kaldığı ve bilhassa siyaset felsefesi konusunda bir Kopernik Devriminden söz etmenin pek mümkün olmadığı yönünde görüşler bazı eleştirmenler tarafından sıkça dile getirilmektedir. Onun siyaset kuramının Hobbes ve Rousseau'nun düşüncelerinin yeniden yapılandırılması olduğu iddiaları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Kant'ın siyaset kuramının onun transendental felsefesinden bağımsız olarak düşünülmemeyeceği doğrudur. Zira onun teorik ve pratik felsefesi arasında köprü görevi gören özgürlük ve özerklik kavramları siyaset felsefesi için de belirleyicidir. Kant bu amaçla *doğa durumu* ve *toplum sözleşmesi* kavramlarını kendinden öncekilerden farklı yorumlayarak yeni bir toplum ve tarih felsefesi taslağı ortaya koyar. *Barış* kavramı ilk defa onunla birlikte felsefi bir çerçeveye kavuşur ve *ahlak yasası* temelinde biçimlenen hukuk ilkeleri devletlerarası çatışmaları ortadan kaldırmak ve evrensel barışı inşa etmek için yeniden yapılandırılır. Buna rağmen Kant'ın pratik felsefesinin ilke ve tutumlarının siyasi sahada sorunsuz olarak işlerlik kazandığını ileri sürmek pek kolay görülmektedir. Öte yandan hukuki bir temelde ortaya konulan dünya vatandaşlığı kavramının kozmopolit etik bir topluluğa evrilmesi, daha doğrusu ahlaki talepleri karşılayacak niteliğe kavuşması konusunda güçlükler mevcuttur. Aydınlığa kavuşturulması gereken bir diğer nokta da, dönemin Almanya'sının henüz olgunlaşmayan toplumsal ve tarihsel şartlarının Kant'ın sistemi üzerindeki etkileridir. Amacımız öncelikle Kant'ın siyaset kuramını, onun eleştirel yöntemi ve tarih ve toplum görüşleri ışığında bir değerlendirmeye tabi tutmaktır. Bunu yaparken siyasete ilişkin ilk dönem risaleleriyle birlikte bilhassa son dönem eserleri olan *Ebedi Barış* ve *Ahlak Metafiziği* hareket noktası olarak alınacaktır. Nihayet Kant'ın siyaset kuramına yönelik itirazların haklılık payı tartışmaya açılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlaki Siyaset, Doğa Durumu, Ebedi Barış, İlerleme, Toplum dışı Toplumsallık.

### Moralization of Politics in Kant

#### Abstract

It has been often remarked by some critics that Kant's ideas in practical area are shadowed by his theoretical philosophy and especially speaking of a Copernican Revolution in political philosophy seems to be not possible. The claim that his political doctrine is a reconstruction of Hobbes' and Rousseau's ideas can be evaluated in this context. It is true that Kant's political doctrine cannot be considered independently of his transcendental philosophy because the concepts of *freedom* and *autonomy* which constitute the bridge between theoretical and practical philosophy are also constitutive in his political philosophy. With this aim, Kant offers new projects for social philosophy and philosophy of history by interpreting the concepts of *social contract* and *state of nature* differently than his predecessors. For the first time in history the concept of *peace* gains a philosophical form and the principles of right based on the *moral law* are reconstructed with the aim of eliminating the international conflicts and establishing universal peace. Nevertheless claiming that the principles and attitudes of Kant's practical philosophy can be applied to the political area smoothly does not seem unproblematic. Moreover, there are difficulties in evolution of the world citizenship to a cosmopolitan ethical community; that is, in gaining ethical quality. Another issue to be clarified is the influence of the immature social and historical conditions of Germany at that time on Kant's system. Our aim is primarily to evaluate Kant's political doctrine in the light of his critical method and his views on history and society. With this aim, we will take the early writings and especially the works of the last period *Perpetual Peace* and *Metaphysics of Morals* as the starting points of our investigation. Finally, the justification of the objections against Kant's political theory will be discussed.

**Keywords:** Moral Politics, State of Nature, Perpetual Peace, Progress, Unsocial Sociability.

<sup>1</sup> Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [lcilingir@hotmail.com](mailto:lcilingir@hotmail.com)

## Giriş

Immanuel Kant'ın (1724-1804) siyasi düşünceleri, uyruğu olduğu Prusya Devletinin ve içinde bulunduğu Aydınlanma çağının izlerini taşımakla birlikte hem entelektüel camiada hem de uluslararası kamuoyunda günümüze değin süren derin etkiler bırakmıştır. Yorumcuların çoğu onun siyaset kuramının felsefi sisteminin bir devamı olduğu ve siyasi düşüncelerinin sistematik olarak yetmişli yaşlarında kaleme aldığı *Ebedi Barış (Zum ewigen Frieden)* ile *Ahlak Metafiziği (Metaphysik der Sitten)* adlı eserlerinde ortaya konulduğunda hemfikirdir.<sup>2</sup> Bununla birlikte onun siyasi düşüncelerinin bir bütün olarak kavranabilmesi için 1785'li yıllarda yazdığı risaleler ile son dönemlerinde yayınladığı *Teori ve Pratik (Gemeinspruch)* ve *Fakültelerin Çatışması (Streit der Fakultäten)* gibi önemli çalışmalarının göz önünde bulundurulması şarttır.

Kant klasik anlamda bir siyaset veya toplum filozofu olmamasına karşın, sözleşme kuramından ilerleme kuramına, birey toplum ilişkisinden ahlak siyaset ilişkisine kadar pek çok konuya ilgi duymuştur. Pratik felsefesinin devamı niteliğinde olan bu görüşler irili ufaklı birçok çalışması içerisinde tarih, toplum ve hukuk görüşleriyle birlikte ele alınmıştır. Kant'ın siyaset anlayışını, onun felsefede gerçekleştirdiği *düşünce devrimi* nin ve bunun pratik felsefesinde yansımaları olan kendi başına yasa koyan özerk ve özgür birey görüşünün bir devamı olarak görebiliriz. O, kendinden önceki siyasi düşünürlerden farklı olarak siyaseti özerk ahlaki ilkeler üzerine bina etmeye çalışır. Bütün olarak bakıldığında Kant'ın siyasi taslağını, ahlaki ve özerk siyaset ilkelere dayanan, iyimser ve ilerlemeci bir tarih anlayışıyla ebedi barışa yönelen, dünya vatandaşlığı temelinde uluslararası evrensel bir yönetime evrilmeye çalışan ılımlı otoriter bir Cumhuriyetin oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Kant, felsefenin her sahasında öznellikten uzak bir şekilde zorunlu ve genel geçer (*a priori*) bir bilgiyi ortaya koymaya çalışır. Onun felsefi girişimi *Kopernikçi Devrim* ile karşılaştırılır. Teorik açıdan bakıldığında bu, düşünce ve varlık arasında o zamana kadar var olduğu kabul edilen ilişkiyi tam tersinden bir kavrayıştır. Kant'ın *transandantal* (aşkınsal-tecrübe dünyasının sınırlarını aşmayan) felsefesine göre, şimdiye kadar sanılanın aksine zihnimiz dış dünyaya göre değil, dış dünya zihnimize göre biçimlenir.<sup>3</sup> İnsan zihni tecrübenin (deneyimin) ürünü olarak bize erişen duyu verilerini duyarlığın *a priori* formları (zaman ve mekân) ve anlama yetisinin transandantal kategorileri yoluyla biçimlendirerek bilgiye dönüştürür. Kant zihnimizin *transandant* (aşkın) kullanımını epistemolojik açıdan meşru görmez. Zira, ne kavramlar onlara karşılık gelen görü/sezgi olmaksızın, ne de görü kavramlar olmaksızın bir bilgi mümkün olabilir.<sup>4</sup> Anlığın *a priori* kategorilerinin ampirik gerçekliğe aşkın kullanılması, onların birer “görüsüz kavram” olarak kullanılması yani bir bilgi değeri taşımaması anlamına gelir. Kant bu tür görüsüz kavramlara örnek olarak *Tanrı*, ölümsüzlük ve özgürlük idelerini verir. Örneğin Tanrı, Kant'a göre, tecrübî dünyada kendisine karşılık gelmeyen, yani dolaysız bir algı içeriği olmayan aşkın bir idedir. Bu idelerin kurucu değil ancak düzenleyici bir işlevi vardır, yani evrensel bütünlüğe ilişkin tutarlı ve anlamlı bir bilgiye ulaşmamıza imkân tanırırlar.

<sup>2</sup> Bkz. Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984).; ayrıca bkz. Wolfgang Kersting, “Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, ed. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 58.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Cilt 3, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).; Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2017), B XVI/25. Kant'ın eserleri, Wilhelm Weischedel tarafından 1983 yılında yapılan (ilk baskı 1964) on bantlık özel baskıya göre alıntılanmıştır. Eserler ilkin orijinal baskı, başlık ve sayfa numaralarıyla birlikte verilmiştir. Türkçe çevirileri (varsa) ilk geçişlerinde tam künye halinde verilmiş ve orijinal baskılarındaki sayfa numaralarının yanında Türkçe baskılarındaki sayfa numaraları da belirtilmiştir.

<sup>4</sup> Bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 75/77.

Pratik açıdan bakıldığında Kopernikçi Devrim tümüyle yeni bir temelin, daha doğrusu özerk bir ilkenin (*iyi irade*) ahlaki formüle etmede kullanılması ve buradan siyasetten dine tüm pratik sahanın ahlak üzerinden yeniden yapılandırılması anlamına gelir. Ahlak, Kant'a kadar olduğu gibi, dinî ya da başka yabancı bir ilke üzerine değil, ancak saf pratik akıl tarafından belirlenen insanın özgür iradesi üzerine temellendirilebilir. Ahlakî eylemin güdüsü de *ahlak yasasından* (kategorik/kesin buyruk) başka bir şey olamaz. Bir eylemin sonucunun dikkate alınması veya belli bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olması onu ahlakî olmaktan alıkoyar. Ancak yine de ahlakî eylem nihai bir amaca yöneliktir ve bu *erdemlilik* ile *mutluluğun* sentetik birlikteliği demek olan *en yüksek iyidir* yahut en yüksek siyasi iyi olarak *ebedi barıştır*.

Antropolojik temelden hareket eden Kant'a göre, insan iradesini belirleyen rasyonel ve deneysel nedenlerin çatışması, insanın ahlaki yargılamasını ya özgürlükten ya da *doğadan* yana seçmeye zorlar. Duyusal varlık olarak insan doğa mekanizmine (doğal nedenselliğe) tabidir ama akıl varlığı olarak bu mekanizmi aşar. Çünkü ahlak yasası doğal zorunluluk yasalarına karşıdır ve bir tek "özgürlük ile olan nedensellik" yasasına tabidir.<sup>5</sup> Böylece insan, ahlaktan dine, hukuktan siyasete pratik felsefenin bütün alanlarında özerk ve özgür bir şekilde eylemde bulunma, kendi koyduğu yasaya tabi olma ve başka bir şey için araç olarak kullanılmama olanağına kavuşur.

## 1. Ahlaki Siyaset

İlkçağ ve Ortaçağ'da hâkim olan anlayışa göre, ahlak/etik *bireysel iyiyi* ortaya koyarken siyaset *toplumsal iyiyi* gerçekleştirmeye çalışır. Buradan hareketle bireysel mutluluğun ancak toplumsal mutluluk dâhilinde mümkün olduğuna inanılır. Bundan dolayı Platon (428-348), *Polis*'in (şehir/kent devleti) iyi'nin bilgisine sahip filozoflar tarafından yönetilmesini arzu eder. Aristoteles'in (385-323) pratik bilimler altında yalnızca politikayı sayması, etiği politikanın bir alt dalı olarak kabul etmesi de bu sebeptedir. Yeniçağın siyaset felsefecileri birey ile topluluk arasındaki ilişkiyi Antikçağ düşünürlerine nazaran farklı konumlandırır. İdeal olarak düşünülen bir devletin adil bir düzeninin nasıl oluşması gerektiğini araştırmak bir yana, ahlak ilkelerine dayalı bir siyasetin imkânı sorgulanmaya başlar. Siyasetin ahlaki değerleri gerçekleştirme etkinliği olduğunu kabule yaklaşmayan düşünürlerin başında Nicolai Machiavelli (1469-1527) ve Thomas Hobbes (1588-1679) gelir. Esaslı olarak ilkin Machiavelli ile birlikte ahlak temelli siyaset anlayışı yerine, siyasal ihtiyaç ve hedefleri önceleyen ve ahlak ile dini siyasal amaçlara erişmek için bir araç olarak kullanmayı meşru gören siyasal bir yaklaşım güçlü bir şekilde savunulmaya başlanır. Hobbes ve John Locke'un (1632-1704) öncülüğünü yaptığı *insan doğası* temelli *sözleşme kuramıyla* da siyasi meşruiyet yepyeni bir mecraya taşınır.<sup>6</sup>

Kant'a gelindiğinde sözleşme kuramı değerini korusa da siyasetin ahlakileşmesi noktasında ilkesel bir dönüşüm yaşanır.<sup>7</sup> Kersting'in de haklı olarak vurguladığı gibi, Kant, Machiavelli ve Hobbes'un bilinçli bir şekilde ihmal ettiği siyasi hayatın ahlaki boyutunu tekmiil etmeye çalışır.<sup>8</sup> Zira Kant'ta ahlak yasası temelinde biçimlenen insani akıl, aynı zamanda öznelerarasılık ilkesine dayanan siyasal ya da kamusal aklın da esasını oluşturur. Diğer bir deyişle, kesin buyruk yalnızca maksimlerin *genelleştirilebilirliği* ilkesi değil aynı zamanda

<sup>5</sup> Bkz. Lokman Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 105.

<sup>6</sup> Bkz. Lokman Çilingir, *Pratik Felsefe* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 165.

<sup>7</sup> Bkz. Walder Schweidler, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Philipp Reclam, 2004), 190 vd.

<sup>8</sup> Bkz. Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", 123.



diğer insanlarla girişilen siyasi etkileşimin ve *uzlaşımın* da dayanağıdır. Bu şekilde örneğin, temel ahlak yasasının, “*iraden, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun*”<sup>9</sup> şeklinde dile getirilen üçüncü veya bilinen adıyla özerklik formülasyonu toplumsal ve politik örgütlenmenin esasını oluşturur.<sup>10</sup>

Akıl sahibi ve kendi başına amaç olan insanın mutlak bir amaca yönelik eylemde bulunma yükümlülüğü olduğundan, bunun imkânının koşulları toplumsal yasalar tarafından oluşturulmak zorundadır. Diğer bir deyişle, kendi başına amaç ve yasa koyucu akıllı varlık düşüncesi zorunlu olarak bizi, kendi maksimimizi genel bir yasa olarak görme isteğine, bu da bir “*amaçlar krallığı (ülkesi)*”<sup>11</sup> kavramına götürür. *Ahlak Metafizikinin Temelleri*'nde ortaya konulan *amaçlar krallığı* kavramında erişmek zorunda olduğumuz bütün amaçların sistematik bir birliği dile getirilir. Teorik aklın doğaya yasalarını bizzat dikte etmesi gibi, pratik akıl da siyasi ve hukuki düzenin ilkelerini bizzat belirler.<sup>12</sup> Devletin temeline aklın özerk ilkesi yerleştirilir. Böyle bir evrimde *sözleşme* düşüncesi *kesin buyruğun* siyasi ifadesi olarak karşımıza çıkar. Sözleşme sayesinde toplumu oluşturan insanlar ortak bir amaç doğrultusunda bir araya gelirler ve *ahlak yasası* aynı zamanda sözleşme yoluyla kurulan devletin kurucu ilkesi olur. Toplumsal adalet ilkeleri olan özgürlük, eşitlik ve *bağımsızlık* da ahlak yasasının üç temel formülasyonuna (*doğa yasası, kendinde amaç* ve özerklik) benzer bir şekilde ortaya konulur.

## 2. Doğal Durumdan Sivil Duruma Geçiş

Siyasi düşünce tarihi ana hatlarıyla ele alındığında meşruiyetin kaynağının, İlkçağda rasyonel insanın tecrübe ve yeteneklerinde, Ortaçağ'da ise Tanrı iradesinde arandığı görülür. İslamiyet'te *hilafet* düşüncesi bu bağlamda siyasetin merkezine otururken, Batı Hıristiyan düşüncesinde Hz. Adem'den beri geldiğine inanılan ilahi bir meşruiyet zinciri etkili olur. Machiavelli'nin çıkışı güçlü bir deprem etkisi yapsa da, o daha çok siyasetin ahlakiliği boyutunda kendini gösterir. Siyasi meşruiyeti tümünden alt üst edecek gelişme, Hobbes'un *insan doğası* temelli *sözleşme kuramı*dır.<sup>13</sup>

Hobbes'ta doğa durumu, kısmen mitsel kaynakların bildirdiklerinin kısmen de 17. yüzyıl Avrupalı sömürgecilerin yerli halkların hayat tarzlarına dair tek yanlı değerlendirmelerinin etkisiyle, mülkiyetin henüz olmadığı, herkesin herkesle eşit ve özgür olduğu, insanları sınırlayan bir yasa ve gücün bulunmadığı *varsayımsal* bir durum olarak ortaya konulur. Ancak doğa durumu Hobbes'ta, Jean-Jacques Rousseau'da (1712-1778) olduğu gibi *cennetimsi* bir huzur ortamı değil, insanın hayatının yalnızlık, yoksulluk, vahşet ve ölüm korkusuyla çepeçevre kuşatıldığı bir *savaş halidir*. Hayatta kalma arzusu ile isteklerini tatmin etme temel güdülerinin eşlik ettiği doğa durumu insanı başka kişilere karşı sorumluluk ya da acıma hissi duymadığı ahla-

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Cilt 6, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).; Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), BA 76/51-52.

<sup>10</sup> Bkz. Hakan Çörekçioğlu, “Giriş: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, ed. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 6.

<sup>11</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 74/50.

<sup>12</sup> Pierre Hassner, Kant'ın ahlak ile siyaset felsefesi arasında bir koşulluk kurmak gerektiğini söyler. Ona göre bu koşulluk, ahlak ile siyaseti dolayısıyla siyasetin dayanağı hukuku Kant'ın önce birbirinden ayırt edip sonra da tekrar birleştirmeye kalkmasının en önemli sebeplerinden biridir. Bkz. Pierre Hassner, “Immanuel Kant: ‘Ahlak ve Politika İlişkisi’”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, ed. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 83.

<sup>13</sup> Bkz. Çilingir, *Pratik Felsefe*, 180 vd.

ki değerlerden bağımsız bir *yalıtılmışlık* haline sürükler. Ahlaktan ve devletten bağımsız olan bu durumda tam bir *eşitlik* hâkimdir. Yani devlet ve ahlakın olmadığı doğa durumunda olgusal eşitlik söz konusudur. Herkesin bir başkası için tehlike arz etmesi ve bir başkasını öldürebilmesi bunun en büyük kanıtıdır. Doğal durumda kendini korumadan gayrı bir kural yoktur. Kendini koruma bu yüzden biricik *doğa yasasıdır*. Bencillik, sahip olma hırsı ve güvenlik korkusu altında bulunan insanların, birbirlerine karşı ilişkilerini düzenleyecek yasalardan ve bir egemen buyurucudan mahrum olmaları sürekli çatışma durumunu var eder. Bu durumdan kurtulmayı sağlayacak yegâne rasyonel tercih ise özgür bir şekilde yapılacak *sözleşmedir*.

Rousseau, doğa durumu kavramını, Hobbes ve Locke'un bu konudaki görüşlerini eleştirerek ortaya koyar. Ona göre, doğa durumu belirsiz bir zaman dilimine karşılık gelmemeli ya da hayali bir kurguyu içermemelidir. Rousseau, doğa durumu derken öncelikle uygarlık öncesi ilkel dönemi kasteder. Oysa Hobbes ve Locke gibi düşünürler önce hoş giden bir sonuç ortaya atarlar, sonra da onun rasyonelliğini ve tarihselliğini kanıtlamaya çalışırlar.<sup>14</sup>Rousseau, Hobbes'un aksine, doğa durumuna olumsuz olarak yaklaşmaz. Ona göre doğa durumu hem insanın özgürlüğünün hem de insanlar arasındaki eşitliğin zeminidir. Zira bu durumdaki yalnız insan tam anlamıyla iyi ve özgür insandır. Kendini sevme ve merhamet duyguları, doğa durumunda birbirini dengede tutarken, toplumsal yaşama geçildiğinde denge bozulur. Kendi çıkarını gözetme merhamete baskın gelir ve toplumsal kötülük dediğimiz şey ortaya çıkar. Bu durum da özgürlüğü tehdit eder. Bazen doğal afetler bazen de zorunluluk gereği doğa durumundan toplumsal duruma geçiş, çatışma ve savaflara yol açar. Bu çatışma ortamı, güçlü ve zengin olanların oluşturdukları ve zayıflarında kabul etmek zorunda kaldıkları "sahte bir toplumsal sözleşme" ile neticelenir. Ancak bu sahte ve dolayısıyla hakkaniyetli olmayan sözleşme, özgürlük ve eşitliği temin etmekten çok uzaktır. Bu sebeple doğal durumdan çıkışın özgürlüğü teminat altına alacak bir güvenlikte gerçekleşmesi için bilinçli ve asil bir sözleşme yapılmak zorundadır.<sup>15</sup>Ancak böyle bir sözleşme sayesinde bencillik ile acıma duygusu arasında bozulan denge yeniden tesis edilebilir ve toplumsal yaşamın amacı olan eşit ve özgür toplum garanti altına alınabilir.

Kant'ın doğa durumu taslağı Rousseau'nunkinden ziyade Hobbes'unkine benzer.<sup>16</sup> Doğa durumundaki insan, Kant'a göre, aydınlanmamış insandır. Doğal durumdaki çatışma hali insan türünü evrensel aklın zorlamasıyla kendi aklını kullanmaya sevk eder. Lakin bu sonuçlanmış bir süreç değildir. Yani hâlâ hiçbir toplum tam olarak "aydınlanmış" değildir.<sup>17</sup> İnsanın gerçek anlamda özerk ve özgür davranması için kendi aklını dışsal veya yabancı her türlü kılavuzdan kurtarması gerekir. Bireyin kendi aklını "kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde" kullanması her zaman özgürce olmalıdır.<sup>18</sup> Siyasal boyutu da hesaba kattığımızda, insanlığın bütün doğal yeteneklerinin tam bir gelişimi olarak *aydınlanma*, aşağıda da görüleceği gibi, ergin olmama durumundan özerk ve özgür olmaya, oradan da özerk ve özgür bireylerin bir toplumsallık ve vatandaşlık/yurttaşlık düzeyine doğru gelişmelerini içeren tarihsel bir *ilerlemeye* karşılık gelir.

<sup>14</sup> Bkz. Mehmet A. Ağaoğulları, *Ulus Devlet veya Halkın Egemenliği* (Ankara: İmge Yayınevi, 2006), 35.

<sup>15</sup> Bkz. Çilingir, *Pratik Felsefe*, 207-221.

<sup>16</sup> Bkz. Karl Herb und Bernd Ludwig, "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des 'Ideal des Hobbes'", *Kant Studien* 84, 3 (1993): 283 vd.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Cilt 9, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983).; Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt (Ankara: Sentez Yayınları, 2014), A 491/322.

<sup>18</sup> Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, A 485/318.

Kant, kendinden önceki toplum sözleşmecilerinden farklı olarak doğa durumunun (*status naturalis*) “ne bir olgu ne de bir kurgu” olduğunu iddia eder. Bu durum, tarihte gerçekten yaşanıp yaşanmadığı bilinemeyeceğinden bir olgu değildir; tecrübeden çıkarılmış bir soyutlama olmadığı için kurgu da sayılamaz. O daha ziyade devletin *a priori* koşullarını gösteren bir koyuttur (*postula*).<sup>19</sup> Zira toplumsallığı da belirleyen aklın kendi yasasını koyma faaliyetidir. Bu yüzden Kant'ta doğa durumu karşısında toplum durumu değil, vatandaşlık durumu (*status civilis*) yer alır.<sup>20</sup> Kant'ın siyaset kuramı hukuk üzerine bina edildiğinden, bu ayrımın ortaya konulduğu *Ahlak Metafiziği*'nde konunun nasıl ele alındığına biraz daha yakından bakmamız gerekmektedir. Çünkü ancak o zaman Kant'ın doğa durumu ve sivil durum arasında yaptığı ayrım açıklığa kavuşabilir.

Teorik sahada sadece düşünülme imkânına sahip olan özgürlük pratik sahada kurucu bir ilke olur. Saf pratik aklın özgür bir şekilde ortaya koyduğu yasa *ahlak yasasıdır* (kesin buyruk). Yasa koyma yetisi olan pozitif özgürlüğü Kant aynı zamanda özerklik olarak adlandırır ve onu siyasi eylemin temeline yerleştirir. Ahlaki saha ile hukuki sahayı birleştiren, her ikisinin de pratik aklın özgür yasa koyma ediminin ürünü olmalarıdır. Buna rağmen Kant *Ahlak Metafiziği*'nin “Hak Öğretisi”<sup>21</sup> başlığını taşıyan ilk bölümünde ahlaki yasa koyma ile hukuki yasa koyma arasında bir ayrıma gider:

Bütün yasa koymalarda (ister içsel ister dışsal eylemlerde olsun ve bu, ya *a priori* olarak salt akıl sayesinde veya ihtiyar sayesinde bir başkasına dikte edilsin) iki kısım mevcuttur: *ilkin*, olması gereken eylemi *nesnel* olarak, zorunlu olarak ortaya koyan yasa, yani eylem ödev kılınıyor; *ikinci* olarak, bu eylemi öznel olarak yasa ile bağlayan ihtiyarın belirleme nedeni olan güdü; böylece ikinci kısımda yasa ödevi güdü olarak ortaya koyuyor.<sup>22</sup>

Buna göre ahlak yasasında *ihthiyarın* (*Willkür*)<sup>23</sup> eyleme yönelik belirlenimi öznel bir güdüden (iyi irade), hukuk yasasında ise *nesnel* bir güdüden kaynaklanır. Hukuki yasada eylem harici bir otorite tarafından belirlendiğinden harici bir zorlamayı şart koşar. Burası aynı zamanda Kant'ın *doğal hukuk* ile *pozitif hukuk* arasında yaptığı ayrımının da çıkış noktasıdır.<sup>24</sup>

Doğal olan ile özgürlükle olanı karşı karşıya getiren Kant, kendinden öncekilerin *doğal hukuk* anlayışını kabule yaklaşmaz. Çünkü Kant'a göre doğal hukuk iradi olmayan *a priori* ilkelere dayanırken, *pozitif hukuk*

<sup>19</sup> Bkz. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, der. Wilhelm Weischedel, Sonderausgabe, Band 9 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), A 410/49.

<sup>20</sup> Bkz. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, Cilt 7, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983). (*Ahlak Metafiziği-Hak Öğretisi*), AB 52.

<sup>21</sup> Kant'a göre, “dışsal bir yasa koymayı mümkün kılan yasaların bütünü *hak/hukuk öğretisini*” (Kant, *MS-R*, AB 31). oluşturur. Buna göre hukuk, “bir kimsenin ihtiyarının (*Willkür*) evrensel bir özgürlük yasası altında başkasının ihtiyarıyla birleştiği koşulların bütünüdür.” (Kant, *MS-R*, AB, 33). Hukukun esasını oluşturan adalet ilkesi de şöyle tanımlanır: “Her bir ihtiyarın özgürlüğünü, başka herkesin özgürlüğü ile birleştiren her eylem veya her maksim adildir.” (Kant, *MS-R*, AB 33). Nasıl ahlak yasası evrensel olmayan bütün maksimleri dışta bırakarak içsel özgürlüğü temin ediyorsa, adalet yasası da eylem özgürlüğünün bütün evrensel olmayan kullanımlarını engelleyerek dışsal özgürlüğü garanti altına alır.

<sup>22</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, AB 13-14.

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi*'nde kendiliğindenlik (*Spontaneität*) ve özerklik (*Autonomie*) kavramlarını özgürlüğün iki farklı yönü olarak birbirleriyle yakın bir ilişki içerisinde ortaya koymasına karşın, son dönem eserleri *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din ve Ahlak Metafiziği*'nde tümüyle farklı iki yeti, irade/istenç (*Wille*) ve ihtiyar (*Willkür*) olarak ele alır (bkz. Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, 76 vd.). Kant bu yazılarında irade ile ihtiyar arasında kesin bir ayrıma gider. Buna göre, *irade* yasa koyma yetisidir ve “ne özgür ne de özgür değil diye adlandırılabilir, çünkü o eylemlerle değil, tersine dolaysız bir şekilde eylemlerin maksimleri için yasa koymayla ilgilidir (yani bizzat pratik akılla), bu nedenle de tümüyle zorunludur ama kendisi zorlamaya *yetenekli* değildir”(Kant, *MS-R*, AB 27). İrade tek tek davranışlarla değil, ihtiyarın belirleme nedeniyle ilgilidir. İhtiyar ise insanın maksim oluşturma yeteneğinden başka bir şey değildir.

<sup>24</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, AB 44.; ayrıca bkz. Toros Güneş Esgün, “Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2017): 144.

doğrudan yasa koyucunun iradesinin ürünüdür. Konulan çekince *doğal haklar* için de söz konusudur. Zira haklar insanlar arası ilişkileri belirleyen eylemlerin imkânı ile ilgilidir. Dolayısıyla karşılıklı irade beyanına ve uzlaşma dayandıklarından “doğal” olamazlar. Dahası Kant’a göre doğal hak kavramının temelinde koşullu ve nedensel ilişkiler ağı yer aldığından genel geçer bir kural olarak belirlenme imkânı yoktur. Bu tespitlerden hareketle Kant *doğa durumu* kavramını belirlemeye çalışır. Buna göre haklar doğa durumunda ortaya çıkarlar. Ancak doğa durumunda ortaya çıkan her hak doğal sayılamaz. Kant iddiasını “özel hak-kamusal hak” ayrımıyla gerekçelendirmeye çalışır. Buna göre doğa durumundaki hakların bütünü özel haktır. Özel haklar kendi içinde *içsel* ve *dışsal* diye tekrar ikiye ayrılır. Tek doğal hak olan içsel hak bir bireyin kendi bedenine ve kendi aklına sahip olması hakkıdır (içsel *Senin* ve *Benim*). Özel hakkın ikinci bölümünü oluşturan dışsal *Senin* ve *Benim* ise edinilmiş haklara ya da pozitif haklara karşılık gelir.

Demek ki doğa durumunda vatandaşlık mevcut olmayıp yalnızca toplum mevcut olduğundan sadece özel haktan söz edilebilir. Yani burada saf hukuki bir sahiplik geçerlidir. Bir insan bir nesneye sahip olmasa yahut kullanmasa dahi “bu benimdir” demesi, o nesnenin pratikte ona ait olmasını mümkün kılar. Oysa bunun nesnel bir geçerliliğe erişmesi için başkalarının onayına ihtiyaç vardır. Doğa durumunda sahip olunan şeyler, kamusal bir yasanın yokluğunda herkesin aynı yasayı koyabilme imkânı yüzünden nesnel bir geçerliliğe sahip değildir. Diğer bir ifadeyle, doğa durumunda bir eşya üzerindeki sahipliğin herkesi bağlaması için nesnel bir sebep söz konusu değildir. O zaman hukuk, üzerine inşa edilen siyaset harici ve zorlayıcı ahlaki yasalarla yani eylemin dışsal boyutuyla sınırlandırılır.<sup>25</sup> Kant’ta hukukun ampirik bir zorunluluktan kaynaklandığı görülür. Bu zorunluluk insanların birlikte varoluşunun halklar/devletler, uluslararası federatif ve dünya devleti (*koz-mopolit*) hukuku olmak üzere üç farklı düzlemde yapılanmasına yol açar. Hukuki anlamda devlet (*civitas*) ya da vatandaşlık durumu, “bir grup insanın hukuk yasaları altında birleşmesi”,<sup>26</sup> herkesin herkesle sözleşme yapması yoluyla bütün iradelerin üstüne çıkan kamusal iradeye geçişi ifade eder. Elbette dışsal bir cebir veya zor olmaksızın bunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak Kant’a göre bu cebir, çıplak şiddetten farklı olarak gönüllü bir şekilde gerçekleşen hukuki bir zorlama olduğundan insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmaz. Kaldı ki devletlerin asıl işlevi vatandaşların dışsal özgürlüğünü teminat altına almaktır.

### 3. İlerleme İdesi

Kant’ın siyaset felsefesinde en önemli halkalardan biri tarihin, ahlak ve siyasetin ideal birliğine doğru ilerleyen bir süreç olarak yorumlanmasıdır. İlerleme, insanlığın gelişimine bütüncül olarak bakmamızı mümkün kılan “son derece yararlı bir ide”dir ve bu niteliğiyle ahlaki bir anlam taşır. Daha da önemlisi tarihte bir ilerleme varsaymak tarihe insanlığın özgürleşme ideali çerçevesinde bakmamızı sağladığından aynı zamanda ahlaki bir ödevdir. Yani Kant tarihle bilgi nesnesi olmaktan ziyade ahlâki bir sorun veya görev olarak ilgilenir. O tarihi, insanlığın bir ilerleme idesi olarak kavrar ve tarihte, ancak insan sayesinde gerçekleşme imkânına kavuşan ereksel (*teleolojik*) bir doğa hedefi görür.<sup>27</sup> Tek tek insanlar hatta uluslar, her biri kendi yolunda ve

<sup>25</sup> Bkz. Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, AB, 31.; ayrıca bkz. Manfred Baum, “Recht und Ethik in Kants praktische Philosophie”, *Immanuel Kant, Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Nebil Reyhani (İstanbul: Vadi Yayınları, 2006), 425.

<sup>26</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, B 194.

<sup>27</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*; Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nuku, *Yazko Felsefe Yazıları* 4, (1982). Beşinci Önerme: “İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bunun çözümüne

çoğu kez de birbirlerine karşı yürürlerken, farkında olmadan doğanın kendileri için çizmiş olduğu hedefe doğru ilerlerler. Her varlık gibi, insanın belirlenimi de, doğal yapılarının (yeteneklerinin) tümünü geliştirmeye yöneliktir.<sup>28</sup> Ama bu tam olarak bireyde değil, yalnızca *türde* gerçekleşebilir. Hayvanlar içgüdüleri sayesinde gelişirler, buna karşın insanlar doğal yapılarını akılları sayesinde geliştirmek zorundadırlar.

Kant'ta akıl öncelikli olarak eğitilmesi ve geliştirilmesi gereken yetidir. Bunu da akıl sürekli sorunlar yaratıp onları çözmeye çalışarak, yani *diyalektik* bir tarzda yapar. Bir tek aklın aracılığıyla insan doğasında egemen olan *doğanın teleolojik amacı* gerçekleşebilir. Dolayısıyla doğanın bu gelişiminde en önemli adımı, akıllı varlığın bizzat doğanın amacı olduğunu bilmek oluşturur. Tarihi araştırma alanı olarak seçen filozofun asıl görevi de kişi ve toplumların bu anlamsız gidişinin arkasında, doğada insanlar için konan bir amaç bulmaya çalışmaktır. Yani o planlı bir gidişe sahip olan bu insanların tarihinin doğanın belli bir planına göre işleyip işlemediğini ortaya koyar. Bu adım böylece aynı zamanda akıllı varlığın doğanın ana karnından *salverilmesi* ile bağlantılıdır. Kant'ın tabiriyle, “saygın, ama aynı zamanda çok tehlikeli bir değişim, doğanın insanı, zahmetsiz bir şekilde gözetildiği, masum ve güvenli bir bebek-bakım ortamından dışarı atıp ve dünyanın, onu pek çok kaygı, uğraş ve bilinmeyen kötülüklerinin beklediği icra köşelerine attı.”<sup>29</sup>

İçgüdüden akla doğru atılan bu adım sayesinde akıllı varlık özgürlüğünü geliştirme ve hayat tarzını yüksek bir aşamaya erişirme yeteneği kazanır. İnsanlar “doğanın vesayeti durumundan özgürlük durumuna”<sup>30</sup> erişirler. Doğa böylece özgürlüğün veya kültürün karşısına konulur.

#### 4. Toplum dışı Toplumsallık

Genel olarak bakıldığında Kant'ın felsefi sistemi, natüralizm ile idealizm, nedensellik ile özgürlük, mekanizm ile teleoloji ve nihayet rasyonalizm ile ampirizm arasında süregelen eski kavganın *eleştiricilik* adı altında bir devamından ibarettir. Bu bağlamda eleştirel felsefenin bütünü bir “savaş alanı”na<sup>31</sup> benzetilebilir ki, orada savaşıyan tarafları özgürlük ile doğa zorunluluğu, koşullu ile koşulsuz, mutluluk ile ahlâklılık oluşturur. Kant teorik sahada duyusallık ile anlama yetisi, özgürlük ile doğa zorunluluğu arasında kesin bir ayırım yapar. Tümüyle benzer bir yaklaşımdan kaynaklanan çatışma (*antagonism*) başta eleştirel ahlâk felsefesi olmak üzere pratik sahanın sorunları için de söz konusudur. Bu şekilde ahlâkta ortaya çıkan bu yalın çatışmaya benzer bir çatışma, antropoloji alanında kötüyeye yönelik doğa ile iyiye yönelik insan doğası arasında ve siyasi sahada (toplumda) “bireyselleşme” ile “toplumsallaşma” arasında kendini gösterir. Ancak Kant'ın daha ilk eleştirisinde vurguladığı gibi, bu çatışmanın amacı taraflardan birini ortadan kaldırmak değil, tersine her iki tarafın akıl mahkemesi huzurunda bir senteze vardırımla elde edilecek “sürekli barış”ın<sup>32</sup> garanti altına alınmasıdır.

---

doğru zorlamaktadır.” (A 395); Sekizinci Önerme: “İnsan türünün bütün tarihi, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görülebilir. Bu plan içte —ve aynı amaçla dışta da— yetkin bir anayasayla insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır” (A 404).

<sup>28</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 388. Birinci Önerme: “Bir yaratığın bütün *doğal* yetenekleri kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir.”

<sup>29</sup> Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (İnsanlık Tarihinin Başlangıcı Üstüne Tahminler)*, Sonderausgabe, Band 9, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), A 11.

<sup>30</sup> Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, A 12-13.

<sup>31</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A VII/11.

<sup>32</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 779/640.

İnsanlık tarihinin başlangıcında doğa ile özgürlüğün karşıtlığından doğan “yalın çatışma (*antagonism*)”<sup>33</sup> birey ve toplum arasında “toplumdışı toplumsallık” adı altında yeni bir biçime bürünür. “İnsan uyum ister, ama insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen doğa uyumsuzluk ister.”<sup>34</sup> Bu *antagonizm*, yani bir yandan bireyselleşmeye diğer yandan toplumsallaşmaya yönelik *mevil* arasındaki çatışma sayesinde doğa insanı ham halinden kültürleşmiş bir duruma girmeye zorlar. Farklı bir deyişle, bireysel ve toplumsal güdülerden kaynaklanan bu *antagonistik* çatışma sayesinde doğa insanı nihai hedef olan *ahlâkileşmeye* sevk eder.<sup>35</sup>

Kant, çatışmalı doğal durumdan bir uygarlık durumu olan sivil duruma geçmeyi mümkün kılan ve böylece insanın bütün doğal yeteneklerinin açığa çıkmasına imkân tanıyan temel güdüyü “toplumdışı toplumsallık” olarak adlandırır ve bu kavramı *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı ünlü risalesinin dördüncü önermesinde şöyle dile getirir:

*Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzene sahip olur. Burada antagonizm ile insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum.*<sup>36</sup>

İnsan doğal yapılarını en iyi koşullar altında geliştirmek için toplumsallaşmak ister; ama aynı zamanda da kendini toplumdan soyutlama, bireyselleşme yönünde güçlü bir meyle sahiptir, bir başka deyişle, insan bir yandan “tembelleşme” isterken, öte yandan da başkalarından zarar görme ve onlara bağımlı olma korkusunu sürekli olarak kendinde hissettiğinden topluma yaklaşır. İnsanın *toplumdışılığı*, onun her şeyi kendi arzularına göre ve kendi başına oluşturmak istemesinden kaynaklanır. Yani o, gerçekte iyi (ahlaklılık) ile karşıtlık içinde olan “ben-sevgisi” ilkesine göre davranır. Keza ben-sevgisi, eğer maksimlerimizin ilkesi olarak kabul edilirse bütün kötülüklerin kaynağı olur. Ama ben-sevgisi, özellikle üç büyük tutku: şeref (*itibar*), güçlü olma arzusu (*iktidar*) ve hırs (*mülkiyet*) yalnızca ahlâklılığa karşı bir direnç olarak değil, aynı zamanda ona erişmek için bir araç olarak da algılanmalıdır. Dolayısıyla insan kendisinde uyumsuzluk, kıskançlık ve doymak bilmeyen arzular yarattığı için doğaya şükran duymalıdır. Çünkü insan için olumsuz görünen bu ilkeler (ben-sevgisi) aynı zamanda kültürün çıkış noktası ve gelişmesinin itici gücüdürler. Böyle bir direnç ve meyle sahip olmayan insanın durumunu Kant şu çarpıcı sözlerle tasvir eder:

(...) o tam uyumlu, yetinen, karşılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman bütün beceriler sonsuza dek çekirdek halinde gizli kalırdı; ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazlardı.<sup>37</sup>

İnsan yalnızca toplum *içerisinde* değil, aynı zamanda toplum *aracılığıyla* da gelişir. Toplum açısından bakıldığında doğanın en yüksek amacı, insanın bütün yapılarının geliştiği genel bir *dünya vatandaşlığı* duru-

<sup>33</sup> Pratik sahada sıkça yan yana kullanılan iki kavramdan biri olan “diyalektik” sözcüğü çatışmanın saf pratik aklın kavramları arasındaki (erdem-mutluluk) biçimsel yönüne, “antagonistik” sözcüğü ise pratik çatışmanın felsefe öncesi aşamada gerçek (*reel*) yönüne karşılık gelir. Buna göre, örneğin “antagonistik diyalektik” deyimini tümüyle insan/toplum üzerine dayalı pratik diyalektiğin doğasına gönderme yapar. Bkz. Çilingir, *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*, 45 vd.

<sup>34</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394.

<sup>35</sup> Kant kültürleşme sürecini *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Pragmatik Açından Antropoloji)* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “İnsan aklı sayesinde, bir toplum içerisinde diğer insanlarla birlikte olmak ve bu toplum içerisinde sanat ve bilimler aracılığıyla kültürleşmek, sivilleşmek ve de ahlâkileşmek üzere belirlenmiştir (B 318-319).

<sup>36</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 392.

<sup>37</sup> Kant, *Idee zueiner allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 393.

mudur. Eğer doğa insan türünü “*tam adaletli bir vatandaşlar anayasasını*”<sup>38</sup> inşa etmeye zorluyorsa, bu hedef yalnızca özgürlük sayesinde gerçekleştirilebilir, gerçi “dışsal” bir özgürlük sayesinde. Ama bu tarz bir özgürlük büyük sıkıntıları da beraberinde getirir. Aynı zamanda bu sıkıntılar insanları eğilimlerini gerçekleştirmek için birbirine tabi kılar. Lakin insanların eğilimleri onların “vahşi bir özgürlük durumunda uzun süre yan yana yaşamalarına elvermez.<sup>39</sup> İşte bu tehlike insanları hukukun şemsiyesi altına girmeye ve doğal yapılarını bu tür bir toplum içerisinde tam olarak geliştirmeye yönlendirir. Çünkü yalnızca, sınırları tam olarak belirlenen ve güvence altına alınan büyük bir özgürlüğe sahip bir toplumda insanlar özgür bir şekilde diğerleriyle birlikte varlıklarını devam ettirebilirler:

O halde, doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, *dışsal yasalar altındaki özgürlüğün*, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, *tam adaletli bir vatandaşlar anayasasının* yapılmasıdır.<sup>40</sup>

Benzer bir toplumdışılık farklı toplum ve devletler arasında da ortaya çıkar. Devletler arasındaki ilişkiler zorbalık esasına dayanır. Kültürler diğer kültürleri rakip ya da düşman olarak gördüklerinden birbirlerinden uzak dururlar. Devletler ve kültürler arasında yaşanan çatışmalar aslında doğanın amacına erişmesi için bir araçtır ve bunlar devletler arasında yeni ilişkiler kurmaya, eski yapıların yerine yenilerini yerleştirmeye yardımcı olurlar. Ne savaşlar rastlantı sonucudur ne de savaş sonrasında ortaya çıkan yeni yapılar. Böylece bir yandan içte *vatandaşlar anayasasının* en iyi şekilde oluşturulması, öte yandan buna koşut olarak gelişen dış anlaşmalar ve devletlerarası hukuk anlaşmalarıyla tümüyle planlı işleyen bir siyasi yapı oluşturmanın önü açılır. Kısaca, *antagonizm* bütün devletlerin uluslarını huzur ve güvenlik içerisinde yaşayabilecekleri bir ortamı aramaya yöneltir. O zaman, insan ve toplumlar doğanın çizdiği hedefe erişmek için bu antagonizmayı körüklemeli, desteklemelidir. Şimdi bu tabloyu toplum sözleşmesi üzerinden daha görünür bir hale getirmeye çalışalım.

## 5. Sözleşme İdesi

Kant insanların doğal yeteneklerinin gelişmesinin ancak bir toplum ortamında mümkün olabileceğini söyleyerek sözleşmeci geleneğe katılır. Ancak bu toplum, sınırsız özgürlügesahip ve bu sebeple sürekli çatışmaların yaşandığı bir toplum değil, daha ziyade yasaların güvencesinde sınırları belirlenmiş özgürlüğün geçerli olduğu ve aynı zamanda kendisi gibi başka toplumlarla birliktelik içerisinde olabilen bir toplumdur. Böylece toplumdışı toplumsallık sayesinde doğanın sunduğu şey, özgürlük altında birleşen bir toplumsal düzen ve “*tam adaletli vatandaşlar anayasasıdır*”.

İnsanlar ancak böyle bir topluluk içerisinde birbirlerinin eğilimlerini ve arzularını sınırlama imkânına kavuşurlar. Yine de vatandaşlık anayasasına tabi olarak bir arada yaşamaya başlayan insanların bireysel ilgilerini gerçekleştirmekten bütünüyle vazgeçtiklerini iddia etmek oldukça güçtür. Zira Kant'a göre, “insan hemcinsleri arasında yaşadıkça *bir yöneticiye ihtiyaç duyan* bir hayvandır; çünkü hemcinsleriyle ilişkisinde insanın özgürlüğünü kötüye kullandığı kuşku götürmez.”<sup>41</sup> Farklı şekilde söylendiğinde, ben-sevgisini eylem-

<sup>38</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394.

<sup>39</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 395.

<sup>40</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 394.

<sup>41</sup> Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 396.

lerinin temel güdüsü yapan insan, kendi iradesini dizginleyecek ve onu, herkesin özgür olabildiği genel geçer bir iradeye boyun eğmeye zorlayacak bir yöneticiye ihtiyaç duyar.

Ancak adaletli bir yönetici seçmek oldukça güçtür. Akıl sahibi olsa da, insan olan bir otoritenin, hayvansal yapısından dolayı, her an kendi özgürlüğünü kötüye kullanması söz konusudur. Dahası Kant'a göre insanın mayası, ondan doğru dürüst bir hamur yapmaya elvermeyecek kadar bozuktur.<sup>42</sup> İnsanları yine insanlar yönettiği sürece, bir en üst otoritenin de yine bencil ve ilkel eğilimlere sahip insanlar tarafından kullanılması kaçınılmazdır. Ancak önümüzde adaleti gerçekleştirmek gibi siyasi bir ödev durmaktadır. Bu aynı zamanda tüm insan türünün bir evrensel hukuk ve evrensel vatandaşlık çatısı altında tek bir toplum olması için çabalamak demektir. Bu şekilde oluşan devlet kaynağını ihtiyat veya yarar üzerine değil pratik akıl üzerine tesis edilir:

Devlet (civitas) çok sayıda insanın hukuk yasaları altındaki birliğidir. Bunlar, yasalar olarak a priori gerekli oldukları, yani, dışsal hukuk kavramlarından (tüzüğe uygun olarak değil de) kendiliğinden çıktıkları ölçüde, onun biçimi de, saf hukuk ilkelerine göre olması gerektiği gibi, gerçekten bir devlet, yani *ide olarak* devlettir. Bu ide, ortak bir cumhuriyet haline gelen her gerçek birlik için (yani iç anayasa için) bir kural (*norma*) olarak hizmet eder.<sup>43</sup>

Devletin *ide olarak a priori* bir kökene gönderme yapması demek, devletin alacağı ideal biçimin meşru temeli tecrübeden hareketle ortaya konulamaz demektir.<sup>44</sup> Tecrübe bize insanların genel durumları hakkında bir değerlendirme imkânı verebilir ancak bu sorunun kendisi, tarihsel koşul ve şartlardan hareketle cevaplandırılmaz. Bu yaklaşım aynı zamanda Kant'ı kendinden önceki sözleşme kuramcıları Hobbes, Locke ve Rousseau'dan ayırt eden noktadır.

Kant, pratik aklın ürünü olarak inşa etmek istediği hukuk devletinin temeline sözleşme idesini yerleştirir. *Esaslı/kökensel*<sup>45</sup> diye adlandırdığı bu sözleşme sayesinde halk devlet haline gelir. Diğer bir deyişle, devletin meşruluğu bu esaslı sözleşmeye bağlıdır. Sözleşmeyle insanlar bir cumhuriyetin üyeleri olarak, yeniden elde etmek üzere kendi dışsal özgürlüklerinden feragat ederler. Kant toplum sözleşmesi sayesinde doğa durumundan *sivil anayasaya* geçmeyi, dolayısıyla devletin kurulmasını, geçici hukuk ilişkilerinden tanımlanmış hukuk ilişkilerine geçiş olarak yorumlar.<sup>46</sup> O halde burada söz konusu olan, hukukun güvence altına alınmadığı ve kavramsal olarak belirsiz ve tanımlanmamış olduğu bir durumdan, hukukun güvence altına alındığı ve tam olarak belirlendiği bir duruma geçiştir. Esaslı sözleşme ile doğa durumundan vatandaşlık durumuna geçen bireyler ellerindeki hakları devretmiş olmazlar, sadece daha önce birbirleriyle yaptıkları anlaşmaları bir otoritenin zoru altında yasal bir zemine taşırlar. Diğer bir anlatımla, toplumsal sözleşme ile özel hukukun geçerli olduğu doğa durumundan kamusal hukukun geçerli olduğu politik duruma; akılsal özgürlükte temellenen mülkiyet hakkından normatif adalet ilkesinde temellenen mülkiyet hakkına geçilir.

<sup>42</sup> Kant iyimser bir aydınlanmacı olmadığı gibi, naif bir ilerleme anlayışına da sahip değildir. Ancak Kant insan doğasının daha iyi olabileceği ya da olması gerektiği düşüncesini ömrünün sonuna değin muhafaza etmiştir.

<sup>43</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, B 194.

<sup>44</sup> Bkz. Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Cilt 9, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983); Immanuel Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'", *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. ve çev. Hakan Çörekçioğlu (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), A 269/48.

<sup>45</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, B 198.

<sup>46</sup> Bkz. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 232, 233/33.



Sözleşme, tarihte gerçekleşmiş bir olgu değil, aklın *a priori* bir ilkesi olduğundan kesin buyruğun işlevini üstlenir. Yani o bize yasaların adil olup olmadıklarını veya evrensel ölçülere sahip olup olmadıklarını test etme imkânı tanır. Buna göre, Kant tarafından, “*ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun*”<sup>47</sup> şeklinde dile getirilen kesin buyruğun *doğa yasası*<sup>48</sup> formülasyonu olarak da bilinen *ilk* türetimi öznenin herhangi bir otoriteye dayanmadan kendi kendine evrensel ahlak yasaları koymasını ifade eder ve bu anlamda *negatif* özgürlüğü içerir. İkincisi ya da *kendinde amaç*<sup>49</sup> şekli öznenin kendi kendine koyduğu yasaları, başkalarının özerkliği ve özgürlüğü ile sınırlandırmasını ifade eder ve bu anlamda *pozitif* özgürlüğü içerir. Ahlaklılık her bir eylemin yasa koymayla ilişkisinde kendini gösterir. Kendi başına amaç olan insan kendi koyduğu yasaya uymak zorunda olduğundan yani özerklik ilkesine<sup>50</sup>(üçüncü şekil) göre davranması gerektiğinden, akıllı varlıkların sistematik bağlantısı toplumsal yasalar sayesinde ortaya konulur. Kant ile birlikte söylemek gerekirse, kendi başına amaç ve yasa koyucu akıllı varlık düşüncesi zorunlu olarak bizi, kendi maksimimizi genel bir yasa olarak görme isteğine, bu da “çok verimli başka bir kavrama”, bir “*amaçlar krallığı*”<sup>51</sup> kavramına götürür. Amaçlar krallığının her bir üyesi aynı zamanda yasa koyan ve sonra da bu yasaya boyun eğen kişidir. Bu ilke aynı zamanda diğer insanlarla birlikte yaşamının imkânını içerir, dolayısıyla toplumsal ve siyasal örgütlenmenin temel koşulunu oluşturur.<sup>52</sup> Bu şekilde devletin temel kurucu esasları olan özgürlük, eşitlik ve *bağımsızlık* ilkeleri türetilmiş olur. Kant'a göre bu ilkeler ancak sivil bir durum ve sivil anayasa üzerine tesis edilen, yani *esaslı sözleşmeden* kaynaklanan cumhuriyetçi bir anayasada gerçeklik kazanabilir:

Cumhuriyetçi anayasa, ilkin, bir toplumun üyelerinin insan olmaları bakımından ‘özgürlük’, ikinci olarak, aynı zamanda uyruk olmaları bakımından da, tek ve ortak bir yasa koyucuya ‘*bağlılık*’; üçüncü olarak da uyruğun devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları ‘*eşitlik*’ ilkelerine dayanan tek düzendir.<sup>53</sup>

Demek ki sivil durum hukuki olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğünü; eşitliğini ve bağımsızlığını garanti etmelidir*. Cumhuriyetçi anayasanın üç ilkesi pratik akıldan yani özgürlükten türetilir. Zira vatandaşların refahı ve mutluluğu devlet iktidarına temel teşkil edemez. Çünkü bunu yapmak, hükümetin vatandaşları ergin kabul etmemeleri, onları neyin kendileri için yararlı ya da zararlı olduğunu bilmeyen çocuklar yerine koymaları anlamına gelir. Böyle bir hükümet tasarlanabilecek en kötü *despotizmdir*.<sup>54</sup> Buradan hare-

<sup>47</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52/38.

<sup>48</sup> “Eyleminin maksimi sanki senin iradenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eylemde bulun.” Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52/38.

<sup>49</sup> “Her defasında insanlığa, kendi kişiliğinde olduğu gibi başkalarının kişiliğinde de, sırf bir araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak şekilde eylemde bulun.” Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 66, 67/46.

<sup>50</sup> “İraden, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.” Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 76/51, 52.

<sup>51</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 74/50.

<sup>52</sup> Bkz. Çörekçioğlu, “Giriş: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku”, 8.

<sup>53</sup> Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, Cilt 9, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983); Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt (Bursa: Sentez Yayınları, 2014), 338. 1793'te kaleme alınan *Gemeinspruch (Teori ve Pratik)*'da bu ilkeler şöyle dile getirilir: “Salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum aşağıdaki *a-priori* ilkeler üzerinde kurulur. 1 ) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*. 2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği*. 3) Bir *vatandaş* olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı*.” (A 235/34). Kant'a göre bu ilkelere dayalı olan cumhuriyetçi anayasa, *esas sözleşme* idesinden türeyen hukuki kanun koyma gücünün tek meşru biçimidir. Bu saf biçim, mevcut yani reel devletlerin örnek alması gereken ideal bir model olarak anlaşılmalıdır.

<sup>54</sup> Bkz. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 25/340. Kant, 1798 yılında yayınlanan *Pratik Açından Antropoloji* adlı eserinde yönetim biçimlerini, yasa ve zorun bir arada olduğu ama özgürlüğün bulunmadığı yönetim *despotizm*; yasanın ya da özgürlüğün bulunmadığı saf zorun bulunduğu yönetim *barbarlık*; yasa, özgürlük ve zorun bir arada bulunduğu yönetim *cumhuriyet* ve son olarak

ketle Kant siyasi *paternalizm* ile özgürlük hakkının uzlaşamayacağı sonucuna varır. Dolayısıyla onun siyaset felsefesi, ahlak sahasında olduğu gibi mutluluğu hedefleyen bütün yaklaşımları ve *paternalizmi* reddeder.

Siyasi *eşitlik* ilkesi, devletin bütün vatandaşlarının hukuk önünde formel olarak eşit olmasıdır. İkinci ilkede hepsi siyasî topluluğun birer üyesi olan uyruklar veya /tebaa, kendi aralarında zora dayalı emredici ve yasaklayıcı hukuk kurallarına aynı derecede tâbidirler. Bu anlamda her birey doğuştan haklara sahip olmak bakımından tamamıyla eşittir. Kant'ın eşitlik anlayışı ekonomik veya toplumsal eşitliği sağlamaya yönelik değildir.<sup>55</sup> Ancak bütün vatandaşlar kendi yetenekleri ve çabaları sayesinde her türlü statüye yükselme hakkına sahip olmalıdır.<sup>56</sup>

*Bağımsızlık* veya özerklik ilkesi bir vatandaşın toplumdaki varoluşunu, siyasi bağımsızlığını veya devletin yasalarının ortaklaşa yapıcısı olarak kendi koyduğu yasalara tabi olmasını ifade eder. Ancak Kant açısından insan, insan olmak sıfatıyla özgür ve eşit olsa da henüz bağımsız sayılmaz. Çünkü bağımsızlık için belli miktarda mülkiyet gerekir. Diğer bir deyişle yasa karşısında herkes eşit olsa da, yasaların yapılmasına mülkiyet sahibi olmayan katılamaz. Bu durum, çoğu yorumcunun da işaret ettiği gibi, imtiyazlı vatandaşlık doğuracağı gibi devleti de mülk sahiplerinin devletine dönüştürme riskini taşır.<sup>57</sup> Kant bu ayrımı *etkin ve edilgin vatandaşlık*<sup>58</sup> kavramları üzerinden ortaya koyar. Edilgin vatandaşlar başka bireylerden emir almak veya onların koruması altına girmek zorunda olduklarından sivil bağımsızlığa sahip değildirler, bu sebeple de cumhuriyetin sadece yardımcısıdır. Etkin vatandaşlıkta ise insanın kendinin efendisi olması veya başkasının iradesinden bağımsız olması belirleyici öneme sahiptir. Buradan hareketle Kant, sıkça eleştirilene muhatap olan, yaşamını sürdürebilmesi için işverenine bağlı bir işçinin; eşine veya ebeveynine bağımlı bir kadın ve çocukların edilgin vatandaşlar oldukları hükmüne varır.<sup>59</sup>

## 6. Ebedi Barış

Kant, Otfried Höffe'nin de vurguladığı gibi, barışı felsefi bir temel kavram olarak inşa etmeye çalışan ilk ve günümüze değin tek düşünürdür.<sup>60</sup> O, ampirik ve rasyonel öğeleri bütün bütüne birbirinden ayırt etme ilkesi gereği, ilkin 1795 yılında kaleme aldığı *Ebedi Barış* ve iki yıl sonra yayınladığı *Ahlak Metafiziği* adlı eserlerinde etik ilkelere dayalı gerçek bir barış ile salt silahların susması durumu arasında bir ayrım yapar. Bu ayrım, yukarıda belirtildiği gibi doğal durum ile barış durumu arasındaki ayrım karşılık gelir. Hatırlarsak, Hobbes'ta sözleşme yoluyla insanlar savaşın hüküm sürdüğü doğa durumundan barışın sağlanacağı devlet yapısına geçiyorlardı ancak barış antlaşması sadece varolan çatışmayı sona erdiriyordu savaş durumunu

yasa ve özgürlüğün bir arada olduğu ancak zorun olmadığı durum, *anarşi* diye tanımlar. Immanuel Kant, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*, Cilt 10, der. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), B 328.

<sup>55</sup> "Kant'ın eşitlik ilkesi, yasa karşındaki eşitliğe ve bütün sosyal ve politik pozisyonları elde etme eşitliğine işaret eder, yoksa hiçbir ekonomik eşitliğe gönderme yapmaz. O halde eşitlik ilkesi, toplumun ekonomik yapısına kayıtsızdır; onun politik hedefi, sosyal eşitliği ve ekonomik adaleti geliştirmek değildir. Kant'ın hukuk devleti anlayışı, sosyal bileşenden tamamen arınmıştır." Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", 71.

<sup>56</sup> Bkz. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 237/36.

<sup>57</sup> Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", 72.

<sup>58</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten- Rechtslehre*, B 197.

<sup>59</sup> Bkz. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 238-250/35-40

<sup>60</sup> Bkz. Otfried Höffe, *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie* (Frankfurt am: Main, 2001), 11.

değil.<sup>61</sup> Yani Hobbes'ta egemen, doğa durumunda kalmaya devam ettiği için devletlerarasında savaş durumu esasen ortadan kalkmıyordu. Oysa Kant'ta doğa durumundan çıkış aynı zamanda devletlerin anarşik doğadan çıkışı anlamına gelir. Dolayısıyla Kant'ta barış negatif olan şiddet korkusuyla değil pozitif olan hukuk düzeniyle ve barış ilkesiyle temellendirilir.<sup>62</sup>

Kant'ın ebedi barış teorisinin önemli özelliklerinden biri barışın hukuki bir zeminde inşa edilmesidir. Başka bir ifadeyle onun öncelikle ahlak felsefesi bağlamında ileri sürdüğü temel kavramların hukuk felsefesine aktarıldığı, oradan da barış kuramının zeminini oluşturduğu görülmektedir. Kant ebedi barışın zeminine cumhuriyetçi bir siyasi yapıyı koyar. Zira onda cumhuriyet, ahlak ile hukukun birliğinin siyasi bir örgütlenme tarzı olarak yansımasıdır ve bu anlamda *aydınlanma* düşüncesine karşılık gelir. Cumhuriyet anlayışı ilk etapta halkın özgür iradesini yönetime yansıtarak barışa zemin hazırlar. İkinci aşamada barış uluslararası bir sahaya taşınıp, uluslar/milletler hukuku (*Völkerrecht*) çerçevesinde bütün ulusların katılacağı federatif bir birlik (*Völkerbund*) kurulur. Ancak Kant burada da durmak istemez ve ideal bir hedef belirler: dünya vatandaşlığı (*kosmopolitism*) ve buna bağlı olarak dünya vatandaşlığı hukukunu (*Weltbürgerrecht*) oluşturmak.<sup>63</sup> Kant'ın ulusal cumhuriyetten sonra hedef olarak gösterdiği iki farklı siyasi yapıya biraz daha yakından bakmalıyız.

Kant, *dünya cumhuriyetini (dünya vatandaşlığı/kosmopolitism)*<sup>64</sup>, uluslar hukukunun sınırlarını aşan bir ideal olarak görmesine karşın, içinde bulunduğu koşullar itibariyle daha gerçekleşebilir olan *ulusların federatif birliği (uluslar hukuku)* üzerinde durur. Uluslar birliği, ulusların istemeden de olsa gerçekleştirmesi gereken asgari insani hukuk düzenini temsil eder. Zira doğal halde devletlerarasında herkesin iştirak ettiği ve tâbi olduğu hukuk kuralları mevcut değildir. Bu yüzden devletlerarasında sürekli savaşlar çıkar. Savaşlar ve çatışmalar, uluslararası ortak hukuk kuralları ihdas edilmediği sürece devam edecektir. Bu yüzden devletlerin asli ödevi, kendi iradeleriyle sivil anayasalara benzer şekilde bir anayasa çerçevesinde uluslar birliği kurmaktır. Fakat bu uluslar birliği, hiçbir şekilde *kozmpolit* bir *uluslar devleti* olmamalıdır:

(...) devletler, birbirlerinin topraklarını ele geçirmek veya birbirlerine boyun eğdirmek uğruna yaptıkları sonu gelmez savaşlar yüzünden ve bu savaşların yarattığı çaresizlik yüzünden, kendileri istemeseler de, eninde sonunda, *kozmpolitan (weltbürgerliche)* bir anayasada uzlaşmak zorunda kalırlar. Ama eğer böyle bir evrensel barış durumunun kendisi daha korkunç bir despotizmle (devletlerin aşırı ölçüde büyümesiyle aslında eskisinden

<sup>61</sup> Bkz. William Rasch, "Über das kantische Projekt der ewigen Befriedung", *Das Politische und die Politik*, ed. T. Bedorf und K. Röttgers (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2010), 127.

<sup>62</sup> Kersting, "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi", 78.

<sup>63</sup> Bkz. Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 39 vd./346 vd.

<sup>64</sup> Kant'ın *dünya vatandaşlığı/kosmopolitism* düşüncesi son dönemlerde üzerinde en fazla tartışılan kavramlardan biridir. Bir açıdan bakıldığında dünya vatandaşlığı en yüksek siyasi iyi ile koşut olan bir ideal olarak konumlanır: "... doğanın en üstün amacı olan dünya vatandaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği döllyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır." (Kant, IGA, A 407/47). Benzer bir yaklaşıma son dönem eserlerinden *Din Yazısı'nın "İyi İlkesinin Kötü Üzerindeki Hâkimiyeti ve Yeryüzünde Tanrı Krallığının Kurulması"* adlı bölümünde de göze çarpar. Burada evrensel devlet (ahlaki bir Dünya Hükümlerinin yönettiği bir Tanrı Krallığına analog olarak) tarihsel ilerlemede -ancak ahlaksal ilerlemenin gerçekleşmesi koşuluyla- son nokta olarak görülür. bkz. Immanuel Kant, *Religion innerhalb Grenzen der Vernunft* (1793), ed. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983); Immanuel Kant, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, çev. Lokman Çilingir ve Aslı Avcan (Ankara: Elis Yayınları, 2017). Diğer açıdan bakıldığında dünya vatandaşlığı yalnızca uzak ve uçuk bir ideal olarak kenara atılmaz aynı zamanda özgür bir cumhuriyetin sonu olarak düşünülür. Zira dünya devletinin başında olacak insan, insani doğası gereği despotizme kayabilir. "Hükümet/devlet büyüdükçe yasalar da gittikçe gücünü kaybeder ve iyinin tohumları tahrip olduktan sonra ruhsuz bir despotizm eninde sonunda anarşikle sonuçlanır." Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 63/354. Buna rağmen Kant evrensel dünya vatandaşlığı fikri ile meşgul olmuş özellikle yabancıların hakları konusunda kozmpolit ilkeye riayet edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca bkz. Otfried Höffe, "Kants universaler Kosmopolitismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007): 179 vd.; Jürgen Habermas, "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi", *Cogito Düşünce Dergisi* 41-42 (2005): 381 vd.

daha güçlü bir şekilde oluşacak olan bir despotizmle - ki, aşırı ölçüde büyüyen devletlerde bu, birçok kez ortaya çıkmıştır) sonuçlanarak özgürlük için daha büyük bir tehlike arz ederse, o zaman insanlar, söz konusu çaresizlik yüzünden, tek bir yönetici altında kozmopolitan bir cumhuriyeti değil, ortak olarak kabul edilmiş bir *halkların hukuku* altında yasal bir *federasyon* durumunu kurmak zorunda kalırlar.<sup>65</sup>

Denilebilir ki, dünya vatandaşlığı hukuku, bir yönüyle bireyin farklı devletlere ve bölgelere seyahat etme özgürlüğünün kurallarıyla, Kant'ın tabiriyle, *genel misafirperverlik şartları* çerçevesinde sınırlandırılır. Uluslararası hukukun muhatabı bireyler değil, devletler kabul edilerek, egemen ve bağımsız devletlerden oluşan *uluslar birliği* düşüncesi geliştirilir.

Kant cumhuriyeti kurmayı da devletlerarasında barış federasyonu oluşturmayı da özgürlüğün gereği ama aynı zamanda teminatı olarak görür. Zira Kant'a göre mükemmel bir sivil anayasaya ve böyle bir anayasanın içerdiği bireysel haklara, sadece içte ve dışta kurulan mükemmel bir devletin anayasasıyla, bir *cumhuriyetler federasyonu*yla erişilebilir. Yine de bütün devletlerin anayasal olarak barışsever cumhuriyetler haline dönüşmesi anlamına gelen *ebedi barış* mahiyet itibariyle bir umudu dile getiren bir *idedir*. Buna rağmen o, "(...) boş bir fikir (ide) değil, ama çözümünü yavaş yavaş elde eden ve amacına her an biraz daha yaklaşan bir sorundur; (çünkü aynı ilerlemenin gitgide kısalan zamanlarda, yakın bir gelecekte gerçekleşeceğini ümit etmek gerekir)".<sup>66</sup>

Kant'a göre bireyler ve devletlerarasında ebedi barışa dayalı bir yapı kurmak ancak doğanın araçları olan savaşlar, çatışmalar ve yıkımlar aracılığıyla diyalektik bir sürecin sonunda mümkündür. Zira, yukarıda da belirtildiği gibi, ahlakın öznesi olarak insan, hem doğanın nihai amacıdır hem de doğada gelişebilecek en son amaçtır (kültür). Siyasi olarak ifade edildiğinde doğanın son amacı, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin gelişebileceği bir ana rahmi olarak kabul edebileceğimiz *dünya vatandaşlığı düzenidir*.

Kant, en yüksek politik iyi olan *ebedi barışın* doğa tarafından bahşedildiğini göstermek için ticaret, aydınlanma ve savaş gibi araçlara başvurur. Doğada hem bir uyum hem de bir uyumsuzluk söz konusudur. Ancak doğanın son amacı "uyum yaratma"dır.<sup>67</sup> Bu amaçta insanların iradi ya da gayri-iradi bir katkısı neredeyse yok gibidir. Çünkü doğa kendi amacına doğru zaten doğası gereği hareket etmektedir. İnsanların bu gayede rol alabilmeleri ancak olumlu biçimde olur. Olumsuz davrananlar ise doğa tarafından cezalandırılır. Kant doğanın bu nihai amaca doğru ilerleyiş yasalarının tamamına "yazgı/takdir" der. Böyle bir yazgı anlayışında barış büyük mekanizma olan doğanın kendiliğinden bir sonucudur ve bize bu teminatı veren "*doğanın* büyük sanatçısından başkası değildir".<sup>68</sup>

Denilebilir ki doğa bize, birtakım "geçici tedbirler"le dünyanın her bir tarafında yaşayabilme imkânı sunmuştur. Bunu yaparken de bu yaşamın bizler için, hatta eğilimlerine aykırı olarak ve herhangi bir ahlaki ilkenin zoru olmaksızın boyun eğeceğimiz bir zorunluluğun oluşmasını despotça istemiştir. Yine doğa insan topluluklarını savaşlar yoluyla dünyanın en barınılmaz bölgelerine yerleşmek üzere dağıtmış ve aralarında az çok işleyen bir hukuk düzeni kurmuştur. Doğa, "dillerin ve dinlerin çeşitli olması" nedeniyle insanları

<sup>65</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 278-279/53-54.

<sup>66</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 112/375.

<sup>67</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 47/349.

<sup>68</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 47/349. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kaan H. Ökten, "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", *Cogito Düşünce Dergisi* 41-42 (2005): 419 vd.

tek bir çatı altında değil çok ve çeşitli olmak suretiyle yeryüzüne dağıtmıştır. Bu anlamda savaş, “doğanın bu amaca varmak için kullandığı tek yol olmuştur.”<sup>69</sup> Savaşın özel bir güdüye (neden) ihtiyacı yoktur, zira o insan doğasının derinliklerine kök salmış gibidir. Savaş insanın ilkel haldeyken terbiye edilmesi için doğanın kullandığı bir araçtır. Bunlar doğanın kendi amacına (*ebedi barış*) varmak için, bir hayvan sınıfı sayılabilecek insan türünü sevk etmek üzere aldığı tedbirlerdir. Ancak burada vurgulanan savaşın kaçınılmazlığı değil, geçici amaca hizmet ettiği ve “ilahi yazgı”nın bir uzantısı olduğudur.

Doğa kendi ilahi mekanizması içinde insanları ilk olarak savaşla terbiye ettikten sonra ikinci olarak ticaret aracılığıyla planını gerçekleştirmeye koyulur. Kant, bilgi, insan ve mal alışverişi ve özellikle de ticaretin genişlemesi sayesinde toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığın artmasının barışçıl bir uluslar birliği fikrine yararlı olacağını düşünür. Devletlerin iç ekonomisindeki gelişmeler ile dış ticari ilişkilerdeki artışın, savaşı ileri dönük olarak karsız ve zararlı kılacağına inanır. Üstünlüğün ölçütü olarak artık iktidar değil, zenginlik ön plana çıkar. Fetihler birlik ve hukuk yolunda insanlığa uzunca bir süre eşlik etmiştir. Hatta dinlerin ve dillerin çeşitliliği bu sayede ayakta kalmıştır. Sonrasında ise ticaret fetihlerin yerini alır. Zira ticaretin ortak çıkar zemininde desteklediği ruh durumu savaşla bağdaşmaz. Devletin kullanımında olan güçlerden ve araçlardan “en güvenilir olanı para olduğundan”, devletler barışı tesis etmek ve herhangi bir savaş tehlikesini önlemek için sürekli bir ittifak anlaşması yapmak zorunda kalırlar. “İşte doğa sürekli (*ebedi*) barışı, insanların doğal eğilimlerinin kendisine özgü mekanizmasıyla, böylece güvence altına alır.”<sup>70</sup>

Kısaca, savaş, çatışma ve ayrılığın sebebi olduğu gibi, uyumlu bir şekilde barış içinde yaşamının ve uluslararası hukuku tesis etmenin de sebebidir. İnsanlar, her yere yayılmış olan şiddet ve onun yarattığı çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu bir baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğmek ve *sivil bir anayasada* uzlaşmak zorunda kalırlar. Aynı şekilde devletler sonu gelmez savaşlar yüzünden, kendileri istemeseler de eninde sonunda *kozmopolitan* bir anayasada uzlaşırlar. Ama eğer böyle bir evrensel barış durumunun kendisi daha korkunç şekilde sonuçlanacaksa *halkların hukuku* altında yasal bir *federasyonu* tercih ederler.

Hobbes'ta olduğu gibi yalnızca savaşı ortadan kaldırmayı değil aynı zamanda ittifakı yani pozitif bir barışı tesis eden bu hukuk düzeni ulusların ulaşmak istedikleri hedeftir. Fakat insan doğası şiddetten bütünüyle vazgeçmeye uygun değildir. Bu sebeple insanın ahlaki umutlarını gerçekleştirebileceği koşulların oluşması ancak *ilahi inayetten* beklenebilir. Bireysel bazda insanların amaçları birbirine zıt doğrultuda ilerliyor gibi görünse de, bir bütün olarak *insanlık* türünün amacı ilahi inayetin katkısıyla gerçekleşme imkânı bulur. Çünkü bütün kötülüklerin kaynağında yatan bireysel arzuların çatışması, akla bütün bu çatışmalara hâkim olacağı özgür bir oyun sunar; böylece bu oyun kendi kendini tahrip eden kötüyü değil, bir kez kurulduğunda kendini var etmeye devam edecek olan iyiyi egemen kılar.<sup>71</sup>

## Sonuç

Kant, ilkçağın kadim düşünürlerinde olduğu gibi ahlâk ve siyaset arasında yeniden bir birlik tesis etmeye çalışarak, Machiavelli ve Hobbes ile başlayan ahlak-siyaset ayrımına karşı çıkar. Zira ahlak sahasında old-

<sup>69</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 55/351.

<sup>70</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 65, 66/355.

<sup>71</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 282/55.

uğu gibi siyaset ve hukuk sahasında da saf pratik aklın *a priori* yasaları geçerlidir. Ahlâk ile siyaset arasındaki ilişki tarihsel bir perspektiften hukuki temeller üzerine inşa edilir. Bu amaçla eleştirel yönetime uygun olarak ilkin ahlak ile hak/hukuk öğretisi arasında bir ayırım yapılır ve sonra da her ikisi ahlaki pratik aklın *apriori* yasası temelinde bir sisteme kavuşturulur. *Ahlak yasasına* koşut olarak özgürlük, eşitlik ve *bağımsızlık* ilkeleri siyasi bir topluluğun esasını oluşturur. Doğa durumundan sivil-hukuk durumuna geçiş, herkesin rızasına dayanan ve sosyal barışın hüküm sürdüğü bir duruma geçiştir. Cumhuriyetçi ulusal birlikten, uluslararası federatif birliğe ve nihayet *kozmpolit* bir dünya devletine değin sürekli çaba sarf etmemiz *en yüksek siyasi ödev* olarak konumlanır. Bu şekilde Kant'ın *düşüncede devrim* (*Kopernikçi Devrim*) diye nitelendirdiği “özne/ben” merkezli bakış açısı, ilkin “biz”e oradan da “bütün insanlığa” değin genişlemiş olur. Ahlâk ile siyasetin tam bir uyumu demek olan *en yüksek siyasi iyi* ya da *ebedi barış* reel değil, daha ziyade bize bir *ide* olarak bizlere rehberlik eden ve gelecekte gerçekleşmesi ancak umut edilen ideal bir durum olarak tasarlanır.

Şimdi Kant'a yöneltilen, ahlak ile siyaset arasındaki uyumu tam olarak tesis edemediği, vatandaşlık ve bilhassa kozmpolit dünya devleti konusunda sistemini son noktaya taşıyamadığı gibi itirazların, onun transandantal eleştiri yöntemini göz ardı ettiği kanaatindeyiz. İlkin, Kant eleştirel felsefesine uygun olarak öncelikli olarak pratik aklın *a priori* siyasi ilkelerini belirlemeye çalışmaktadır, uygulamada ortaya çıkan sorunları değil. Ahlak ile siyaset arasındaki çatışmanın hiçbir zaman tam bir çözüme kavuşturulamadığı iddiası da, Kant açısından bakıldığında bizzat sorunun doğasıyla ilgilidir. Zira Kant'ın temel iddiası, teorik sahadaki transandantal diyalektiğe koşut olarak pratik sahada mevcut olan *antagonistik diyalektiğin*, diyalektiğin yapısı gereği hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldırılamayacağıdır. Bu durumda pratik felsefeye düşen bu çatışmayı aşıkâr kılmak ve mümkünse onun doğurduğu olumsuzlukları bertaraf etmektir. Kant'ın *ebedi barışa* yönelik sonsuz bir çabayı gerekli görmesi, doğa ve özgürlük arasındaki çatışmanın sürekli olduğunun da bir kanıtıdır. Kant'ın bizzat vurguladığı gibi, böyle bir uyum tam olarak ancak ilahi lütuf sonucu İlahi Krallığın yeryüzünde tesis edilmesiyle gerçeklik imkânı bulur. Bu ise öncelikle umudun konusudur.

Kötü yöneticiye karşı direnmenin meşru olmadığı ve herkesin eşit statüde vatandaş sayılamayacağı yönünde sıkça dile getirilen itirazlardan ilkinin Kant'ın ahlaki ilkelerine sadık kalma çabasından, ikincisinin ise Kant'ın kısmen zamanın şartlarını aşamamasından kaynaklandığını düşünüyoruz. İlki, yani ahlaki ilkelere bağlı kalma endişesi ve buna bağlı olarak Kant'ın özgürlüğü hukukileştirme ve hukuka evrensel ve zorunlu bir nitelik kazandırma girişimi otoriter bir yasa anlayışına ve meşruiyeti sorgulanamayan bir egemene kapıyı aralamıştır. Ancak Kant'ın transendental eleştiri yöntemi gereği, salt akılsal ve ideal olan ile tarihsel koşullara bağlı ve reel olanı ayırt etmesi tutarsızlık olarak okunamaz. Yine böyle bir yaklaşımla, başta Fransız Devrimi olmak üzere, devrimlerin insanlık tarihindeki olumlu katkısını savunan Kant ile her türden isyanı ve itaatsizliği reddeden Kant'ı bağdaştırmak mümkün olabilir. Kaldı ki Kant, direnme hakkını ahlaki ve hukuki çerçevede kullanmayı sadece makul karşılamakla kalmaz, aynı zamanda onu siyasi bir ödev olarak vaz eder. Günümüzün tabiriyle pasif direnişi meşru ve gerekli görür. *Teori ve Pratik*'te (*Gemeinspruch*) geçen, “*Bir halkın kendisi üzerine kendisinin dayatamayacağı şey her ne ise, o şey halka yasa koyucu tarafından da dayatılmaz.*”<sup>72</sup> yargısı bu tavrının en bariz kanıtıdır.

İkinci itiraz, Kant'ın, çocukların, kadınların, meslek sahibi olmayanların, yani esasen mülkiyet sahibi olmayanların siyasî katılımını (seçim hakkını) reddetmesi anlaşılabilir değildir. Eğer insanlar, insan ol-

<sup>72</sup> Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 266/47

maları bakımından bağımsız ve eşit iseler, her biri devletin bir üyesi olması yönüyle de bağımsız olmalıdır. Bağımsızlığı “belli miktarda mülkiyete” bağlayan Kant, böyle bir tanımın genel olarak vatandaş kavramının tanımıyla örtüşmediğinin farkındadır. Bu sebeple sorunu aşmak için de *Ahlak Metafiziği*'nin “Hak Öğretisi” bölümünde *aktif (etkin) vepasif (edilgin)* vatandaş ayrımına gider. Buna göre pasif vatandaşlar, başkalarının emri ve koruması altında olmaları yüzünden sadece cumhuriyetin yardımcısı konumundadırlar, dolayısıyla sivil bağımsızlığa sahip değildirler. Ancak Kant bu ayrımın geçici olduğunu, üzerinde uzlaşılacak yasaların doğal özgürlük yasalarıyla ve bu özgürlüğe uygun eşitlikle bağdaşması gerektiğini bilhassa vurgular. Yani yasalar pasif statüden aktif statüye geçmeyi teşvik etmelidir. Yine de kamusal aklı kullanmayı siyasi aydınlanmanın şartı kabul eden Kant'ın bu meselede cesur bir tavır alamaması yahut almaması kabul edilebilir değildir.

## Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet A. *Ulus Devlet veya Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Yayınevi, 2006.
- Baum, Manfred. "Recht und Ethik in Kants praktische Philosophie". *Immanuel Kant Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Nebil Reyhani, 424-435. İstanbul: Vadi Yayınları, 2006.
- Çilingir, Lokman. *Pratik Aklın Doğal Diyalektiği*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Çilingir, Lokman. *Pratik Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Çörekçioğlu, Hakan. "Giriş: Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, 1-17. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Esgün, Toros Güneş. "Kant'ın Hukuk Öğretisinde Yurttaşlık Durumuna Geçiş ve İzin Verici Yasanın Olanakları". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2017): 139-158.
- Habermas, Jürgen. "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi". *Cogito Düşünce Dergisi* 41-42 (2005): 381-418.
- Hassner, Pierre. "Immanuel Kant: Ahlak Politika İlişkisi". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, der. Hakan Çörekçioğlu, 81-124. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Herb, Karl ve Bernd Ludwig. "Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des 'Ideal des Hobbes'". *Kant-Studien* 84, 3 (1993): 283-316.
- Höffe, Otfried. "Kants universaler Kosmopolitismus". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007): 179-191.
- Höffe, Otfried. *Königliche Völker: Zu Kants kosmopolitische Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2001.
- Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* Sonderausgabe, Band 9, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev. Uluğ Nutku. *Yazko Felsefe Yazıları* 4 (1982): 117- 129.
- Kant, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Sonderausgabe, Band 9, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme". *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, 327-375. Ankara: Sentez Yayınları, 2014.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sonderausgabe, Band 6, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Sonderausgabe, Band 9, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, Sonderausgabe, Band 6, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Sonderausgabe, Band 9, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. "Yaygın Bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz [Teori ve Pratik]". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, çev. Hakan Çörekçioğlu, 17-56. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kant, Immanuel. *Religion innerhalb Grenzen der Vernunft*, Sonderausgabe, Band 7, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Salt Aklın Sınırları Dahilinde Din*, çev. Lokman Çilingir ve Aslı Avcan. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden*, Cilt 9, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten-Rechtslehre*, Sonderausgabe, Band 7, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Sonderausgabe, Band 7, der. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.



- Kersting, Wolfgang. *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1984.
- Kersting, Wolfgang. "Politika, Özgürlük ve Düzen: Kant'ın Politika Felsefesi". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* içinde, ed. Hakan Çörekçioğlu, 57-80. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ökten, Kaan H. "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", *Cogito Düşünce Dergisi* 41-42 (2005): 419-433.
- Rasch, William. "Über das kantische Projekt der ewigen Befriedung". in *Das Politische und die Politik*, ed. T. Bedorf und K. Röttgers, 124-142. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 2010.
- Schweidler, Walder. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2004.

**Başvuru:** 28.05.2020**Kabul:** 03.11.2020**Atıf:** Kaya, Hacı. "İslâm Mantık Geleneğinde "Olan-Olmayan" Formundaki Ad Kavramların Çelişiklik Bağıntısı Üzerine Bir İnceleme". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 48-71.

# İslâm Mantık Geleneğinde "Olan-Olmayan" Formundaki Ad Kavramların Çelişiklik Bağıntısı Üzerine Bir İnceleme

**Hacı Kaya**<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-2547-8380

## Öz

Olgusal ya da düşünsel bir varlığın zihindeki resimleri olan anlamlara işaret eden sözcüklerin içerikleri doğrudan bu anlamlarla, dolaylı olarak da varlığın kendisiyle tayin edilmektedir. Burada günlük dildeki sözcükler, sosyo-kültürel olandan uzaklaşarak onto-epistemik olanla ve ondan yana bir içerik kazanmaktadır. Bu andan itibaren ontolojik bir anlama işaret eden sözcükler terimlere dönüşmektedir. Şüphesiz klasik felsefede ontolojinin merkezinde duran ve gerçeklik algısını belirleyen temel referans, esasta çelişmezlik ilkesidir. Buna dayalı olarak bağıntı türlerinden biri de çelişiklik bağıntısıdır. Çelişmezlik ilkesi gereği iki çelişik olandan biri kesin olarak doğru iken diğeri yanlış olmak zorundadır. "Bağıntı" her ne kadar önermelere özgü olsa da biz, kimi kavramları dile getirdiğimizde bunlar arasında da bir bağıntının olduğunu algılarız. İlişkili kavram çiftlerini birlikte düşünmemizin gerekçesini yine onto-epistemik bağıntıyla izah edebiliriz. Fakat kavram çiftleri arasındaki bağıntılar aynı türden bağıntı olmadığını da fark ederiz. Mantıkçılar, bu bağıntılar arasındaki ayrımı ortaya koymak için kavram çiftleri arasında görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk, tasdik ve inkâr karşılımlı bağıntısının olduğunu ifade etmişlerdir. Görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk karşılımlı bağıntısında bir kapalılık yoktur. Kapalılık tasdik ve inkâr karşılımlı bağıntısında, üstelik de bunun "çelişme" diye adlandırılmasında bulunmaktadır. Araştırmamız sözü edilen kapalılığı, İslâm mantık geleneği içinde açık kılmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mantık, Kavram, Önerme, Bağıntı, Çelişiklik.

## An Investigation On The Contradiction Relation Of Noun Concepts With "Is-Non" Form In The Islamic Logic Tradition

### Abstract

The contents of words that point to meanings that are pictures in the mind of factual or intellectual being are directly determined by this meanings and indirectly by the being itself. Here, the words in the daily language move away from the socio-cultural and gain content with the onto-epistemic and its side. From this moment on, the words that point to an ontological meaning turn into terms. Undoubtedly the basic reference that stands at the center of ontology in classical philosophy and determines the perception of reality is essentially the principle of non-contradiction. Based on this, one of the types of relation is the contradiction relation. In accordance with the principle of non-contradiction, one of the two contradictions must be absolutely true while the other must be false. Although the "relation" is specific to propositions, we perceive that there is relation between concepts when we express some concepts. Again, we can explain the reason why we think of pairs of concepts that are related together with the onto-epistemic relation. But we also notice that the relations between these concepts pairs are not the same kind of relation. In order to reveal the distinction between these relations, logicians stated that there is a corresponding relation of relativity, opposition, ownership and deprivation, attestation and denial, between the concepts pairs. There is no closeness in the corresponding relation of relativity, opposition, ownership and deprivation. The closeness is found in the corresponding relation of attestation and denial, moreover, in the so-called "contradiction". Our research aims to close the said closeness in Islamic logic tradition.

**Keywords:** Logic, Concept, Proposition, Relation, Contradiction.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. [hacikaya5@gmail.com](mailto:hacikaya5@gmail.com)

## Giriş

Araştırmamızın konusu, “olan-olmayan” formundaki ad kavramların çelişiklik bağıntısının İslâm mantık geleneği içerisinde incelenmesini ihtiva etmektedir. Esasında bu konu, aynı zamanda araştırmamızın temel problemini de içermektedir. O da şudur: Çelişiklik bağıntısı aslında bir önerme bağıntısıdır; çelişik önermeler arasındaki bağıntıdır. Ancak biz, nasıl oluyor da “olan-olmayan” formunda dile getirdiğimiz ad kavramlara, çelişik önermeler arasındaki bağıntıyı taşıyarak onlar arasındaki bağıntının çelişiklik bağıntısı olduğunu söyleyebiliyoruz?

Her şeyden önce Aristoteles’in (MÖ. 384-322) *Kategoryalar*’ına baktığımızda, burada tümel kavramların karşılıklı bağıntılarından biri olarak *tasdik ve inkâr karşılıklı*’ndan söz edilmektedir. Diğer karşılıklı türlerinden (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) farklı olarak tasdik ve inkâr karşılıklı, karşı olanlardan biri mutlaka doğru diğeri yanlış olmak zorundadır.<sup>2</sup> Şüphesiz kavramların tasdik ve inkâr karşılıklı ancak önermeler içinde açığa çıkarılabilir. Yoksa Aristoteles’in belirttiği gibi bağlantısız bir kavram “Kendi kendine bir şeyi ne tasdik ne de inkâr eder. Tasdik ve inkâr ancak bu terimler arasındaki bağlantı ile olur. Gerçekte her tasdik ve inkâr görüldüğüne göre doğru veya yanlıştır. Hâlbuki hiçbir bağlantısı olmayan deyimler için ne doğru ne de yanlış vardır. Söz gelimi insan, ak, koşuyor gibi.”<sup>3</sup> Dolayısıyla Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşılıklı ortaya koymak için ister istemez önerme tasdik ve inkâr karşılıklı örneklerine başvurmuştur. Önerme tasdik ve inkâr karşılıklına “Sokrates hastadır”, “Sokrates hasta değildir” önermelerini örnek vermektedir. Bu iki önermeden biri mutlak doğru diğeri yanlıştır. Eğer Sokrates diye biri varsa ve o hasta ise “Sokrates hastadır” önermesi doğru, “Sokrates hasta değildir” önermesi yanlış; eğer Sokrates diye biri yoksa “Sokrates hastadır” önermesi yanlış, “Sokrates hasta değildir” önermesi doğru olacaktır.<sup>4</sup> Ancak Aristoteles’in verdiği örnekte “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” önermeleriyle dile getirilen “hastadır” ve “hasta değildir” ifadelerindeki tasdik ve inkâr karşılıklı, “olan-olmayan” formundaki “hasta (olan)” ve “hasta olmayan” kavram çiftlerine taşımamızı haklı kılan mantıksal dayanak nedir?

Aristoteles önermelerin tasdik ve inkâr karşılıklılarından olumlama ve olumsuzlama olarak söz etmektedir.<sup>5</sup> Fakat kavramlar kendi başına ne olumlama ne de olumsuzlama bildirir. Ayrıca bir önermede tasdik ve inkâr edilen bir kavramın kendisi de tek başına tasdik ve inkâr bildirmemektedir. Bununla birlikte mademki kavramların tasdik ve inkâr karşılıklı, önerme bağlamı içinde anlaşılır kılınabilir ve önerme de ya tasdik bildiren olumlu bir önerme ya da inkâr bildiren olumsuz bir önermedir,<sup>6</sup> o halde kavramların sözü edilen karşılıklı da bir bakıma “olumlu-olumsuz karşılıklı” diye ifade edilmelidir. Aristoteles bunu şöyle dile getirmektedir:

İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir, inkâr ise olumsuz bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâr giren terimler, önerme değildirler. Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, *o oturuyor*’un *o oturmuyor*’a karşı olduğu önermelerde tasdik inkâr

<sup>2</sup> Bk. Aristoteles, *Organon I, Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 42-52.; İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, *Nass telhîsu manîki Aristû* içinde, thk. Cirâr Cihâmî (Beirut: Dâru’l-Fikrî’l-Lübnânî, 1996), 2/61-66.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 4.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/11.

<sup>4</sup> Bk. Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/66.

<sup>5</sup> Bk. Aristoteles, *Kategoryalar*, 43-46.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/61.

<sup>6</sup> Bk. Aristoteles, *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 11.; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi’l-’ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim (Mısır: Matba’atu Dâri’l-Kütüb, 1978), 43.

karşı olduğu gibi, gene böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere karşıdılar: Söz gelimi ‘filan adam oturuyor’, ‘filan adam oturmuyor’a karşı olduğu gibi.<sup>7</sup>

İbn Rüşd (1126-1198) yukarıdaki pasajı şerh ederken cümlelerinin sonunda, gündeme getirdiğimiz soruyu ileride tartışmamıza ışık tutacak şu ifadeye yer vermektedir: “Oturma’nın (*cülūs*) karşılığını da ‘oturmama’dır (*ğayr cülūs*).”<sup>8</sup> Öyle olsa bile buraya kadar, “Nasıl oluyor da olumlu ve olumsuz iki önermedeki tasdik ve inkâr karşılığını “olan-olmayan” formundaki kavram çiftlerine taşıyabiliyoruz?” şeklindeki sorunun cevabı henüz netleşmiş değildir. Çünkü “Sokrates hasta değildir” önermesi inkâr bildirirken, “Sokrates hasta olmayandır” gibi bir önermede “hasta olmayan” kavramı, önerme bağlamıyla tasdik bildirmektedir. Nitekim Aristoteles *Önerme*’de “İnsan âdil olmayan değildir” önermesini, “İnsan âdil olmayandır” önermesinin inkârı olarak almaktadır.<sup>9</sup> İleri sürdüğümüz ilk sorunun ardından tartışılması gereken bir başka soru da şudur: Aristoteles, kavramların tasdik ve inkâr karşılığundan söz ettiği yerde bu karşılığını doğrudan “çelişiklik” olarak adlandırmamaktadır. O halde, kavramların tasdik ve inkâr karşılığının “çelişiklik” diye adlandırılmasının mantıksal dayanağı nedir?

Yukarıda gündemimize aldığımız iki soru, bunlara ilişkin araştırmayı iki inceleme başlığıyla ele almayı zorunlu kılmaktadır. Birinci sorunun cevabını *İnceleme-I: Kavramların Tasdik ve İnkâr Karşılığını Üzerine* başlığı altında, ikinci sorunun cevabını ise *İnceleme-II: “Olan-Olmayan” Tasdik ve İnkâr Karşılığının Çelişikliği Üzerine* başlığı altında, İslâm mantık geleneğinin sınırları içinde bulmaya çalışacağız. Şüphesiz bu iki incelemeyi yapmak, İslâm mantık geleneğine; gerek mütekaddimîn (öncekiler) gerekse müteahhirîn (sonrakiler) mantık geleneğine uzanmayı gerekli kılmaktadır. Bunun için de takip edeceğimiz en verimli yol, her iki mantık geleneğinin önde gelen isimlerine başvurmaktan geçmektedir. Bu araştırmayı yaparken amacımız, “olan-olmayan” formunda ifade edilen ad kavramların karşılığının, tasdik ve inkâr karşılığı olduğunu ve bunun da çelişiklik bağıntısına denk geldiğini analitik bir biçimde açıklığa kavuşturmak olacaktır.<sup>10</sup>

### 1. İnceleme-I: Kavramların Tasdik ve İnkâr Karşılığını Üzerine

Aristoteles’in, önerme tasdik ve inkâr karşılığını “olan-olmayan” formundaki kavramlar arası bağıntıya taşımasını, İbn Rüşd’ün şerhinden daha anlaşılır şekilde okuyabiliyoruz. İbn Rüşd, “Giriş” bölümünde Aristoteles’ten aktardığımız pasajı şerh ederken paragrafın sonunda şu ifadeler yer vermektedir: “Örneğin nasıl ki ‘Zeyd oturandır’ sözümüzün karşılığı ‘Zeyd oturan değildir’ ise ‘oturma’nın (*cülūs*) karşılığı da ‘oturmama’dır (*ğayr cülūs*).”<sup>11</sup> Dikkat edilirse Büyük Şârih tasdik ve inkâr bakımından karşı olan kavram çiftlerine “oturmak (*cülūs*)” ve “oturmamak (*ğayr cülūs*)” kavramlarını örnek vermektedir. Bu kavramları birer ad kavram olarak “oturan (*câlis*)” ve “oturan olmayan (*ğayr câlis*)” biçiminde ifade edebiliriz.

*Kategoryalar*’ın Arapça tercümesinde de<sup>12</sup> ilgili pasajın tercümesi, “Bu iki sözden (olumlu ve olumsuz önermeden) her birinin üzerlerine gerçekleştiği iki şey de aynı şekilde birbirine karşıdır, ‘oturma’nın

<sup>7</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.; ayrıca bk. İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>8</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>9</sup> Bk. Aristoteles, *Önerme*, 25.

<sup>10</sup> Bu çalışmayla bağlantılı olarak belirsiz ad ve fiiller hakkında yaptığımız çalışma için bk. Hacı Kaya, “İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma”, *Tabula Rasa* 33 (2019): 34-55.

<sup>11</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâtîğürÿâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>12</sup> *Kategoryalar*’ı Yunancadan Süryaniceye Huneyn b. İshâk’ın (809-873) tercüme ettiği ve oğlu İshâk b. Huneyn’in de (830?-910) Süryaniceden Arapçaya tercüme ettiği aktarılmakla birlikte metni Arapçaya tercüme edenin Huneyn b. İshâk olduğu da ileri

(*cülüs*) ‘oturmama’ya (*ğayr cülüs*) (karşıolumunu) kast ediyorum” cümlesiyle tamamlanmaktadır.<sup>13</sup> Gerek İbn Rüşd’ün şerhinde gerekse *Kategoriyalar*’ın Arapça tercümesinde “oturmak” ve “oturmamak” şeklinde kavram örnekleri olmasaydı kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu, “olan-olmayan” karşıolumu olarak okumakta tereddüt edebilirdik. Burada yeri gelmişken şunu da ifade etmemiz gerekir: İbn Rüşd’ün şerhinde ve Arapça tercümede “oturan değildir”, *leyse* edatı (-değildir) ile; “oturmamak” ise *ğayr* edatı (-olmayan) ile ifade edilmiştir. İbn Sînâ’nın da (980-1037) belirttiği gibi Arapçada *leyse* edatı olumsuzlamaya (*selb*), *ğayr* edatı ise belirsizliğe (*udül*) daha uygun düşmektedir.<sup>14</sup> Nitekim ileride değinileceği üzere mütekaddimûn mantıkçılar olumsuzluğu *leyse* edatı ile, “-olmayan” la dille getirdiğimiz belirsiz (*ma’dül*) kavramları ise *ğayr* veya *lâ* ve *mâ* gibi edatlar ile ifade etmişlerdir. Bu durum, müteahhirûn mantık geleneği bakımından da böyledir. Örneğin, bu geleneğin önemli isimlerinden biri olan Necmuddîn Ömer b. Ali el-Kazvîni el-Kâtibî (1204-1294/1277), *ğayr* ve *lâ* edatlarının belirsiz adların başına geldiğini, *leyse* edatının ise olumsuzluğu bildirmek için kullanıldığını belirtmektedir.<sup>15</sup>

*Kitâbu’l-Mekûlât*’ına baktığımızda Fârâbî (873-950), karşıolumları ele alırken tasdik ve inkâr karşıolumunu doğrudan “olumlu-olumsuz karşıolumu” olarak adlandırmakta ve doğal olarak bunu önermeler üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>16</sup> İbn Sînâ ise *Kategoriler*’de, İbn Rüşd’de olduğu gibi, kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu “olan-olmayan” formuyla sunmakta ve bu karşıolumu, doğrudan olumlu-olumsuz karşıolumu şeklinde değil de “Biri diğerinin olumsuzu gücünde olan” kavramların karşıolumu şeklinde betimlemektedir. Burada onun, “olumsuzu gücünde” ifadesine özellikle dikkat çekmemiz gerekir. Daha önce de aktarıldığı ve Aristoteles’in de ifade ettiği gibi kavramlarda gerçekte ne tasdik ne de inkâr dolayısıyla ne olumluluk ne de olumsuzluk bulunur. İbn Sînâ bu hususa da gönderimde bulunacak şekilde dikkatli ve titiz bir dille kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu, biri diğerinin olumsuzu değil de “Biri diğerinin olumsuzu gücünde olan” kavramların karşıolumu şeklinde ifade etmektedir. Hemen ardından buna, “at” ve “at olmayan” kavram çiftlerini örnek göstermektedir.<sup>17</sup>

Gerek İbn Rüşd’ün gerekse daha belirgin olarak İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in yer verdiği kavram tasdik ve inkâr karşıolumunu “olan-olmayan” karşıolumu şeklinde algılamaları, neden bu karşıolumu “olan-olmayan” formunda aldığımızı, önerme tasdik ve inkâr karşıolumunu bu formdaki kavram çiftlerine taşıdığımızı ilişkin gündeme getirdiğimiz sorunun, mütekaddimûn mantık geleneği bakımından cevabını teşkil edebilir. Ancak öyle olsa bile bu bize, “Sokrates hastadır’, ‘Sokrates hasta değildir’; ‘Filan adam oturuyor’, ‘Filan adam oturmuyor’, Arapça tercümede tercüme edildiği şekliyle ‘O oturandır’, ‘O oturan değildir’<sup>18</sup> ve İbn Rüşd’de şerh edildiği biçimiyle ‘Zeyd oturandır’ ve ‘Zeyd oturan değildir’ gibi önerme tasdik ve inkâr karşıolum örneklerine başvurarak ‘hasta’ ve ‘hasta olmayan’, ‘oturan’ ve ‘oturan olmayan’ gibi kavramların karşıolumunu açıklama-

sürülmektedir. Bu konudaki görüşleri krş. Ferid Cebr, “Mukaddime”, Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn, *en-Nassu’l-kâmil li-mantıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferid Cebr (Beirut: Dâru’l-Fikri’l-Lübânî, 1999), 1/5-6.; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 115.

<sup>13</sup> Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 1/80.

<sup>14</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 72.

<sup>15</sup> Bk. Necmuddîn Ömer b. Ali el-Kazvîni el-Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi’l- kavâ’idi’l-mantıkiyye*, tkd. ve thk. Mehdi Fadlullah (Beirut: el-Merkezü’s-Seâfi’l-Arabî, 1998), 213.

<sup>16</sup> Bk. Fârâbî, “Kitâbu Kâtigüryâs ey el-Mekûlât”, *el-Mantıku inde’l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru’l-Maşrik, 1986), 1/118-126.

<sup>17</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 229.

<sup>18</sup> Aristoteles, “Kitâbu Kâtigüryâs ev Kitâbu’l-Mekûlât”, 1/80.

mızın mantıksal dayanağı nedir?” diye yeniden dile getireceğimiz sorumuzun henüz cevabını sunmamaktadır. Çünkü “hasta değildir” ve “hasta olmayan” birbirine tam örtüşen ifadeler değildir. Bu bağlamda soruyu şöyle de dile getirebiliriz: “Hasta” ve “hasta olmayan” ya da “oturan” ve “oturan olmayan” biçimindeki kavramların tasdik ve inkâr karşılığını analiz etmek ve açıklamak için neden “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta olmayandır”, “Sokrates oturandır” ve “Sokrates oturan olmayandır” şeklindeki önerme çiftlerine başvuruyoruz da, “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir”, “Sokrates oturandır” ve “Sokrates oturan değildir” şeklindeki önerme çiftlerine başvuruyoruz? Çünkü tasdik olumlu, inkâr ise olumsuz bir önerme ile dile getirilmektedir. Kavramların tasdik ve inkâr karşılığını açıklamak için de başvuracağımız önerme çiftleri, “-dir” ve “-değildir” bağıyla dile getirilen basit olumlu ve basit olumsuz önerme çiftleri olacaktır. İleri sürdüğümüz soruya vereceğimiz bu cevap, her ne kadar kavram tasdik ve inkâr karşılığını anlaşılır kılmanın yolunun, olumlu ve olumsuz önerme çiftlerine başvurmaktan geçtiğini formel olarak belirginleştirse de içeriksel olarak sorumuzun cevabını karşılamamaktadır. Zira ifade ettiğimiz gibi “hasta değildir” ile “hasta olmayan”, birbirine tam örtüşen ifadeler değildir. “Sokrates hasta olmayandır” önermesinde “hasta olmayan”, önerme bağlamı içinde olumlu iken kavram bağlamıyla “hasta” kavramının, karşılığını olarak “olumsuzu gücünde”dir.

Bu problemi çözüme kavuşturmak için öncelikle Aristoteles’in ilgili pasajlarının dikkatli bir şekilde analiz edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Daha önce aktarmış olduğumuz pasajda Aristoteles, kavramların tasdik ve inkâr karşılığını açıklamak için örnek verdiği basit olumlu ve basit olumsuz önermelerin tasdik ve inkâr karşılığını kavramların tasdik ve inkâr karşılığını birebir eşitlememektedir. Onun, “İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâra giren terimler, önerme değildirler”<sup>19</sup> ifadesi böyle okumamızın açık dayanağını teşkil etmektedir. Bize göre Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşılığını zihne yaklaştırmak ve anlaşılır kılmak için analogik bir mukayesede bulunmaktadır. Nitekim hemen ardından gelen, “Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, ‘o oturuyor’un ‘o oturmuyor’a karşı olduğu önermelerde tasdikinkî inkâra karşı olduğu gibi, yine böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere karşıdırlar: Söz gelimi ‘filan adam oturuyor’, ‘filan adam oturmuyor’a karşı olduğu gibi”<sup>20</sup> ifadeleri onun, önerme tasdik ve inkâr karşılığını bir benzeşim kurarak kavram tasdik ve inkâr karşılığını anlaşılır kılmaya çalıştığını göstermektedir. Bu şu anlama gelmektedir: “Hasta” ve “hasta olmayan”, “oturan” ve “oturan olmayan” gibi kavramlar karşılığında, “-olmayan”la dile getirilen “hasta olmayan” ve “oturan olmayan”, “hasta” ve “oturan”ın inkârını bildirmektedir; tıpkı “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” önermelerinin karşılığında “hasta değildir”in, “hastadır”ın inkârını bildirmesi gibi. Dolayısıyla “hasta olmayan” ve “oturan olmayan”, “hasta” ve “oturan” kavramlarının inkârını bildirirken, önerme bağlamında tasdik bildirmektedirler. Bunların önerme bağlamında inkârı yine “hasta olmayan değildir” ve “oturan olmayan değildir” olacaktır. O nedenle Aristoteles, yaptığı mukayesede doğal olarak “-olmayan” ile “-değildir”i tam örtüşen ifadeler olarak görmemektedir. Aslında onun yapmak istediği şey, önermede inkâr bildiren “-değildir” ile benzeşim kurarak kavramsal bağlamıyla “-olmayan”ın, inkâr bildiren karşılığını olduğunu anlaşılır kılmaya çalışmaktır. İbn Sînâ’nın analizleri de böyle yorumlamamızın güçlü mantıksal dayanağını teşkil etmektedir.

<sup>19</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.

İbn Sînâ tasdik ve inkâr karşılığını, “basit ve bileşik nefy-ispât karşılığını (*teḳâbülü'n-nefy ve'l-ispât immâ basîṭ ve immâ mürekkeb*)” diye ikiye ayırmaktadır. *Basit nefy ve ispât karşılığını*, kavram nefy ve ispât karşılığını; *bileşik nefy ve ispât karşılığını* ise önerme nefy ve ispât karşılığını ifade etmektedir. Basit nefy ve ispât karşılığını için “at” ve “at olmayan” kavramlarını, bileşik nefy ve ispât karşılığını için de “Zeyd attır” ve “Zeyd at değildir” önermelerini örnek vermektedir. Basit nefy ve ispâta gerçekte bir doğruluk ve yanlışlık bulunmama ile birlikte bileşik nefy ve ispâta doğruluk ve yanlışlık bulunmaktadır. Ancak İbn Sînâ, hemen ardından iki tür nefy ve ispât karşılığını arasında analogik bağın kurulmasına imkân veren ortak niteliği şöyle dile getirmektedir: “İkisi...akılsal hükümlerin itibarı hususunda ortaklardır.”<sup>21</sup> Bu, “at olmayan” ve “at değildir” ifadelerinin, önerme bağlamında sentaktik değil de semantik olarak, İbn Sînâ'nın ifadesiyle *akılsal hüküm bakımından* (*'itibâr aḥkâm 'aqliyye*) ortak olduklarını göstermektedir. Nitekim başta Aristoteles'in kendisi *Önerme*'de, bu semantik ortaklığı açığa çıkarmak için şu önermeler tablosuna yer vermektedir:

(A) İnsan âdildir	(B) A'nın inkârı İnsan âdil değildir
(D) G'nin inkârı İnsan âdil-olmayan değildir	(G) İnsan âdil-olmayandır

Yukarıdaki önermeler tablosunda “İnsan âdil değildir”, “İnsan âdildir”in inkârını, “İnsan âdil olmayan değildir” ise “İnsan âdil olmayandır”ın inkârını bildirmektedir. Aristoteles bunu şöyle dile getirmektedir: “-dir ve -değildir hem âdil'e hem de âdil olmayan'a eklenecektir.”<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın değerlendirmesiyle, “İnsan âdil olmayandır” önermesinde olumsuzluk edatı yüklemden ayrı değil yüklem bir parçasını oluşturmaktadır. Bu türden önermelerde “âdil” gibi kavramlar tek başına yüklem olmamakta, “âdil olmayan (*lâ 'âdil*)” kavramı bütün olarak yüklem olmaktadır.<sup>23</sup> Yükleme bu şekilde “-olmayan”la dile getirilen önermeler “madûl önerme (*m'adûl/ ğayr muḥassal*)”<sup>24</sup> ismini almaktadır. Eğer yüklem olumsuzlarsa madûl olumlu, olumsuzlarsa madûl olumsuz önerme olmaktadır. Bu durumda “Zeyd âdil olmayandır” madûl olumlu önermesinin olumsuz, “Zeyd âdil olmayan değildir” önermesi olacaktır.<sup>25</sup> Dolayısıyla “-olmayan” ile ifade edilen belirsiz kavram,

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 230.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Önerme*, 25.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 71-72.; a.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 25.; a.mlf., *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 22.; a.mlf., *Manṭıku'l-meşrikiyyîn*, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ en-Necefi el-Mer'aşi (Kum: Metba'atu'l-Vilâye, h. 1405), 64.; Hacı Kaya, “İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi” (Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013), 150.

<sup>24</sup> Belirsiz (*ma'dûl*) lafızların dâhil olduğu önerme de belirsiz olmaktadır. Fakat “belirsiz önerme” teknik olarak niceliği belirsiz önerme için kullanılmaktadır. O nedenle bir karışıklığa meydan vermemek için belirsiz lafızların dâhil olduğu önermeler için doğrudan “madûl önerme” terimini kullanmayı tercih ettik.

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 72.; a.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, 25-26.; Kaya, “İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi”, 150.

olumlama bağıyla (-dır) konuya olumlandığında önerme formu bakımından olumlu olur. İbn Sînâ “Önermenin maddesinin ise başka bir şey olduğunu” belirtmektedir.<sup>26</sup>

İbn Sînâ'nın, madül önermenin maddesinin başka bir şey olduğu yönündeki sözü bu önermeye ilişkin semantik sorgulamayı zorunlu kılmaktadır. Aristoteles'e ait yukarıdaki tabloda gösterilen ve alt alta verilen “İnsan âdildir” önermesi ile “İnsan âdil olmayan değildir” önermesi; “İnsan âdil değildir” önermesi ile de “İnsan âdil olmayandır” önermesi semantik ortaklığa sahiptir. Nitekim İbn Rüşd de Aristoteles'e ait olan ilgili kısmı şerh ederken bu semantik ortaklığı, örnek verilen niceliği belirsiz önermelerin (*mühmelât*) birbirini gerektirmesi (*telâzüm*) üzerinden ortaya koymaktadır. İbn Rüşd öncelikle bu gerektirme ilişkisini formel olarak şöyle ifade etmektedir: “Özeline bulunmasından geneline bulunması gerektiği gibi, geneline bulunmasından da özeline bulunması gerekmez; tıpkı ‘canlı’ ve ‘insan’ gibi. ‘İnsan’ bulunduğu zaman ‘canlı’ da bulunur, fakat ‘canlı’ bulunduğu zaman ‘insan’ın bulunması gerekmez.”<sup>27</sup>

Doğruluk bakımından “İnsan âdil değildir” basit olumsuz önermesi ile “İnsan âdil olmayandır” madül olumlu önermesi arasındaki gerektirme ilişkisinde madül olumlu önerme, basit olumsuz önermeyi gerektirmekte fakat bunun tersi olmamaktadır. Bu da basit olumsuz önermenin, madül olumlu önermeden daha genel olduğu anlamına gelmektedir: “İnsan âdil değildir” önermesi zâlim insana doğrulandığı gibi ne âdil ne zâlim olan çocuk insana veya medeni olmayan (sosyolojik hayata karışmamış) insana da doğrulanabilmektedir. “İnsan âdil olmayandır” önermesi ise sadece zâlim insana doğrulanabilmektedir. Çünkü “âdil olmayan” yokluğa (*adem*)<sup>28</sup> işaret etmektedir. Yokluk ise “Bir şeyi bir şeyden kaldırmak” demektir. Dolayısıyla madül olumlu önerme sadece sözü edilen insanlardan birine doğrulanabilirken, basit olumsuz önerme üçüne de doğrulanabilmektedir.<sup>29</sup> İbn Rüşd yanlışlık bakımından basit olumsuzla madül olumlu arasındaki gerektirme ilişkisini ise “Doğrulukta gerektirme ilişkisinin tersi” şeklinde kısaca zikretmektedir.<sup>30</sup> Bu kısa açıklamadan hareket ettiğimizde basit olumsuz ile madül olumlu arasındaki yanlışlık bakımından gerektirme ilişkisini de şöyle açmak durumundayız: Basit olumsuz önerme madül olumlu önermeyi gerektirmektedir. Fakat bunun tersi geçerli değildir. Bu, basit olumsuz önermenin, madül olumlu önermeden yanlışlık bakımından daha özel olduğunu göstermektedir. “İnsan âdil değildir” önermesi sadece âdil insana yanlışlanırken, “İnsan âdil olmayandır” önermesi âdil insana yanlışlanmakla birlikte ne âdil ne de zâlim olan insana veya medeni olmayan insana da yanlışlanabilmektedir.

Fârâbî *Kitâbu'l-İbâre*'de oluşturduğu önerme tablosunda, basit önerme ile yüklemi belirsiz madül önerme arasındaki bağıntıyı (*tenâsüb*) basit önerme ile yüklemi yoksunluk bildiren ademî önerme arasındaki bağıntı üzerinden analiz etmektedir. Muallim-i Sâni'nin önerme tablolarından tekil önermeler tablosunu esas almamız, ileri sürdüğümüz soruların cevabını bulmak bakımından daha isabetli olacaktır. Fârâbî'nin karşılaştırmasıyla ifade edildiğinde, doğrulama bakımından basit olumsuz önerme ile ademî olumlu önerme arasındaki bağıntı şöyledir: Basit olumsuzun altında bulunan ademî olumlu önerme, basit olumsuz önermeden

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 74-75.; Kaya, “İbn Sînâ’da Bilimsel Kantlama Teorisi”, 150-151.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-ibâre*, 100-104.

<sup>28</sup> “âdil olmayan” gibi belirsiz kavramlardaki ‘adem’ ile “câhil”, “kör” gibi yoksunluk bildiren kavramlardaki ‘adem’ birbirine karşılaştırılmamalıdır. ‘Adem’ birinci türden kavramlarda bir şeyin yokluğunu bildirirken ikinci türden kavramlarda yoksunluk bildirmektedir.

<sup>29</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-ibâre*, 104-105.

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlis fi'l-ibâre*, 105.



daha özeldir. Bu aynıyla, basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntı için de geçerlidir. “Zeyd âlim değildir” basit olumsuz önermesi Zeyd’e hem çocuk olduğu zamanda hem de câhil olgun yaşta olduğu zamanda doğrulanabilmektedir. “Zeyd câhildir” ademî olumlu önermesi ise Zeyd’in iki durumundan yalnızca câhil olgunluk haline doğrulanabilmektedir. Bu, “Zeyd âlim olmayandır” madûl olumlu önermesinin de Zeyd’in yalnızca bu haline doğrulandığı anlamına gelmektedir. Yanlışlık bakımından “Zeyd âlim değildir” basit olumsuz önermesi, âlim olduğu kendisine doğrulandığı vakitte sadece olgunluk halinde Zeyd’e yanlışlanabilmektedir. Basit olumsuz önermenin altında bulunan ademî olumlu önerme “Zeyd câhildir” ise Zeyd’e, hem çocukluk hem de olgunluk halinde yanlışlanabilmektedir. “Zeyd âlim olmayandır” madûl olumlu önermesi de böyledir. Bu durumda ademî olumlu önerme dolayısıyla da madûl olumlu önerme, basit olumsuz önermeden yanlışlama bakımından daha genel olmaktadır.<sup>31</sup>

İbn Sînâ da, tıpkı Fârâbî ve İbn Rüşd gibi, önermeler tablosu üzerinden sözü edilen önermeler arasındaki bağıntıyı analiz etmektedir. İbn Sînâ, öncelikle önermeler arasındaki bağıntıyı ilkesel olarak şöyle ortaya koymaktadır: “Doğruluk bakımından daha özel olan, yanlışlık bakımından daha geneldir; doğruluk bakımından daha genel olan, yanlışlık bakımından daha özeldir.”<sup>32</sup> İbn Sînâ’nın, önerme tablolarından tekil önermelerden oluşan tablo içerisindeki açıklamalarından da takip edileceği üzere basit olumsuz önerme, madûl olumlu önermeden doğrulama bakımından daha geneldir. Çünkü “Zeyd âdil değildir” basit olumsuz önermesi, Zeyd var olup da zâlim veya bilkuvve zâlim olduğunda veyahut da adâlet ve zulme karışık bir şekilde sahip olduğunda doğru olmakla birlikte, Zeyd yok olduğunda da doğru olabilmektedir. “Zeyd âdil olmayandır” madûl olumlu önermesi ise Zeyd sadece var olup da zâlim olduğunda, bilkuvve zâlim olduğunda, adâlet ve zulme karışık bir şekilde sahip olduğunda doğru olmaktadır. Dolayısıyla basit olumsuz önerme, Zeyd var olduğunda da var olmadığında da ona doğrulanabilirken yani onun hakkında doğru olabilirken madûl olumlu önerme Zeyd sadece var olduğunda ona doğrulanabilmekte, onun hakkında doğru olabilmektedir. Yanlışlamada ise haliyle bunun tersi geçerlidir.<sup>33</sup>

İbn Sînâ basit olumsuz önermenin madûl olumlu önermeden doğruluk bakımından daha genel olmasını, “Anka gören değildir” ve “Anka gören olmayandır” şeklindeki önerme örnekleri üzerinden daha anlaşılır kılmaktadır. “Anka gören değildir” önermesi doğru iken “Anka gören olmayandır” önermesi doğru değildir. Çünkü “Anka” sözcüğü sadece zihindeki bir anlama işaret eden ad olup onun dış dünyada varlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla basit olumsuz önerme hem var olan hem de var olmayan bir konu hakkında doğru olabilirken madûl olumlu önerme sadece var olan hakkında doğru olabilmektedir. İbn Sînâ’nın *Kategoriyalar*’a atıfla aktardığı fakat *Önerme*’de yer alan, Aristoteles’in, “İnsan olmayan lafzının herhangi bir şeye özgü olmadığı; var olandan ve yok olandan herhangi birine özgü olmadığı veya yüklem yapılmaya elverişli olduğu”<sup>34</sup> yönündeki ifadesi, İbn Sînâ’ya göre madûl olumlu önermenin konusunun var olması gerektiğini çürüten bir şey değildir. Çünkü İbn Sînâ, madûl olumlu önermede konunun var olması şartının, mantıksal yüklemlemeye göre değil, önermenin doğruluğuna göre bulunduğunu belirtmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ’ya göre, Aristoteles, belirsiz bir adın var olandan ve var olmayandan herhangi birine özgü olmadığını ifade ederken bununla mantıksal yüklemleme bakımından özgü olmadığını kast etmiştir. O halde, “-olmayan”la dile

<sup>31</sup> Fârâbî, “Kitâbu’l-İbâre”, *el-Mantıku ‘inde’l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 1/149-150.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 78.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 76-77.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 75. Krş. “Çünkü o rastgele var olana da var olmayana da aittir.” Aristoteles, *Önerme*, 9.

getirilen belirsiz ad ister var olana ister yok olana yüklensin, madûl önermenin doğruluğu ancak konusunun varlığına bağlıdır.<sup>35</sup>

Müteahhirûn mantık geleneğine baktığımızda bu geleneğin kurucu ismi olarak kabul edilen ve nitekim kimi mantık eserlerinde “imâm” diye anılan<sup>36</sup> Fahrüddîn Râzî (1149-1210) *Manţıku’l-mûlahhas* adlı eserinde doğrudan kavramların karşıolmaları (görelilik, zıtlık, sahiplik ve yoksunluk, tasdik ve inkâr) için bir bölüm ayırmamıştır. Bununla birlikte onun, kaplam ve doğruluk bakımından kavramlar arası bağıntıları ifade eden eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilik bağıntılarına değindiği yerde “renk”in çelişigi olarak “renk olmayan”, “siyah”ın çelişigi olarak da “siyah olmayan” kavramlarını kullandığı dikkate alınırsa kavram tasdik ve inkâr karşıolmasını, “olan-olmayan” karşıolması şeklinde anladığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>37</sup> Râzî’nin, “Yüklemli bir önermenin olumlu ve olumsuz olmasının, yargının kendisinin ispâtı ve nefyiyle ilişkili olduğu, üzerine yargıda bulunulan (konu) veya kendisiyle yargıda bulunulan (yüklem) terimin varlık veya yokluk bildirmesiyle ilişkili olmadığı” yönündeki ifadesi de yüklemi “-olmayan”la dile gelen ve “-dir” bağı ile konusuna bağlanan önermenin, olumlu önerme olduğunun bir başka şekilde ifadesidir. Râzî, bunun için hem konusu hem de yüklemi “-olmayan”la dile gelen terimden oluşan “Canlı olmayan âlim olmayandır” önermesini örnek göstermektedir. Bu önermede “canlı olmayan”ın (*lâ hayy*), “âlim olmayan” (*lâ ‘âlim*) olduğuna hükmedildiği için önerme olumlu bir önermedir.<sup>38</sup> *Şerhu ‘uyûni’l-ħikme*’de ise Râzî, (Arapçaya göre) önermenin üçlü olması durumunda bağ edatının (*ħarfu’r-rabţ*), olumsuzluk edatından önce veya sonra gelmesine bağlı olarak iki önermeyi; basit olumsuz ve madûl olumlu önermeyi ayırt edebileceğimizi belirtmektedir. Bağ edatının olumsuzluk edatından önce gelmesi durumunda önerme madûl olumlu önerme, sonra gelmesi durumunda basit olumsuz önerme olmaktadır. Önermeler ikili olduklarında da iki önerme, konu ve yüklem arasındaki bağıntıya ve olumsuzluk edatlarının tahsisine göre ayırt edilmektedir.<sup>39</sup>

Râzî, *Mûlahhas*’ta madûl önermeyi, “Kendisinde bir şeyin bir şeyde yokluğuna (*‘adem*) ilişkin yargının bulunduğu önerme” diye tanımlamakta ve olumsuzluk edatının, konunun veya yüklem veya her ikisinin neliğinin (*mâhiyye*) bir parçası olması durumunda önermenin madûl önerme olacağını ifade etmektedir. Basit önerme ile madûl önerme arasındaki sentaktik farklılık hakkındaki görüşü hemen bütün mantıkçılarla aynı olmakla birlikte onun, iki önerme arasındaki semantik ilişkiye dair yaklaşımı oldukça farklı ve özgündür. Râzî, başta İbn Sînâ olmak üzere kendisinden önceki mantıkçıların, madûl olumlu önermedeki hükmü sadece var olana tahsis ederek iki önerme arasındaki semantik bağıntıyı ele almalarını, gerek *Mûlahhas*’ta gerekse *Şerhu’l-işârât*’ta bir problem (*şekk*) olarak alıp uzun uzadıya tartışmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, 75-77.

<sup>36</sup> Örneğin, Ladikli Mehmet Çelebi’nin, tasdik hakkında iki görüşten söz ederken bu görüşlerden birini “mezheb-i İmâm” diye zikretmesi, Fahrüddîn Râzî’nin kurucu kimliğine açık bir gönderimdir. Bk. Ladikli Mehmet Çelebi, “Zübdetü’l-Beyân”, çev. Havva Kızılçardak, *Mantık Risâleleri* içinde, ed. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 50 ve çevirenin dipnotu 1.; Şehri Yûsuf, *Risâle fi eczâi’l-kažiyye ve m’ânâ nisbetihâ ve’l-elfâz elletî yu’abberüne bihâ* (İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu), 34 Ae Arabî, 4351/19, vr. 41b.

<sup>37</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, tkd. ve thk. Ahad Ferâmerz Karamelikî, Âdine Asgarinejâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381), 30.

<sup>38</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, 134.

<sup>39</sup> Fahrüddîn er-Râzî, “Şerhu ‘uyûni’l-ħikme”, *‘Uyûni’l-ħikme ma’a şerhi ‘uyûni’l-ħikme* içinde, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık li’-ibâ’ati ve’n-Neşr, h. 1373), 136.; ayrıca bk. a.mlf., *Lübâbü’l-işârât ve’t-tenbihât*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekâ (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986), 34.

<sup>40</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Manţıku’l-Mûlahhas*, 134-138.; a.mlf., *Şerhu’l-işârât ve’t-tenbihât*, tkd. ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâħir-i Ferhengî, h.1383), 1/150-160. Nasîruddîn et-Tûsî, kendi *Şerhu’l-işârât*’ıyla bu tartışmanın diğer tarafına geçmektedir. Tûsî, hocası İbn Sînâ’nın yanında yer alarak Râzî’yi eleştirmektedir. Bk. Nasîruddîn et-Tûsî, “Şerhu’l-işârât

Şihâbüddîn Suhreverdî (1155-1191) *Manţıku't-telvîhât*'ta madûl önermeyi “Olumsuzluk edatının (*harfu's-selb*), konusunun veya yüklemine bir parçası olduğu önerme” diye tanımlamakta, ikili önerme olduklarında basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki farklılığın, ifade edenin niyetine ve olumsuzluk edatlarının tahsisine göre; *ğayr* edatının madûl önermeye tahsis edilmesine göre belirlendiğini ifade etmektedir. Suhreverdî, basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki tam girişimlilikle sınırlı semantik bağıntıyı ise, İbn Sînâ'da olduğu gibi, konusu “Anka” kavramından oluşan iki önerme örneği üzerinden ortaya koymaktadır.<sup>41</sup> Hatırlanacağı üzere Fârâbî, basit önerme ile madûl önerme arasındaki bağıntıyı, basit önerme ile ademî önerme arasındaki bağıntı gibi ortaya koymuştu. Fârâbî'ye göre ademî önerme ile madûl önerme arasında eşitlik bağıntısı vardır ve bunların basit önerme ile bağıntısı aynıdır. Suhreverdî ise ademî önerme ile madûl önerme arasında eşitlik bağıntısı mı yoksa genel-özel bağıntısı mı (tam girişimlilik) olduğuna ilişkin araştırmanın mantıkçının işi olmadığı kanaatindedir. Çünkü ona göre bu, dillere göre değişiklik arz etmektedir. Örneğin, Farsçaya göre iki önerme eşitlik bağıntısına sahiptir. Çünkü bu dile göre “taş”a ne “gören olmayan (*nâ binâ*)” ne de “kör” denilebilir. Fakat Arapçada madûl önerme daha geneldir. Çünkü bu dile göre “taş” için “gören olmayan” denilebilirken “kör” denilemez.<sup>42</sup> Esasında belirsiz bir adın veya bu addan bileşen bir önermenin genel olup olmadığı tartışmasını İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*'de doğrudan dillere havale etmektedir. Suhreverdî de, İbn Sînâ'nın buradaki yaklaşımını esas almış olmalıdır.<sup>43</sup>

Seyfüddîn Âmidî (1156-1233) *Değâiku'l-hakâ'ik*'te madûl önermeyi “Parçalarının olumsuzluk edatından ayrılmadığı, her iki parçasını veya bir parçasını teşkil eden belirli bir ad veya bir kelime ile olumsuzluk edatından bileşen önerme” şeklinde tanımladıktan sonra basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı sentaktik (*'alâ ciheti'l-lafz*) ve semantik (*'alâ ciheti'l-m'anâ*) açıdan daha özet fakat anlaşılır şekilde şöyle ortaya koymaktadır: Sentaktik açıdan, eğer önermeler üçlü ise olumsuzluk edatı madûl olumlu önermede bağdan (*râbıta*) sonra, basit olumsuz önermede önce gelir. Önermeler ikili olduklarında *ğayr* (-olmayan) edatı madûl önermede kullanılır. Dillerdeki farklılıktan kaynaklı olarak böyle olmadığında iki önerme arasındaki farklılık ancak niyete göre belirlenebilir. Semantik açıdan ise basit olumsuz önerme, madûl olumlu önermeden daha geneldir. Örneğin, “Allah'ın ortağı zâlim değildir” önermesinde olduğu gibi basit olumsuz önermenin konusu var olmayan olabilmektedir. Madûl önerme var olmayana doğrulanamadığı için “Allah'ın ortağı âdil olmayandır” denilemez. Çünkü madûl olumlu önermede bir şeyin bir şeyde varlığına (*sübüt*) hükmedilmektedir. Oysa var (*sâbit*) olmayan bir şeyde bir şeyin varlığına hükmetmek imkânsızdır.<sup>44</sup>

Efdalüddîn Hûnecî (1194-1249), İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sına da atıfla madûl önermeyi benzer şekilde tanımlamakta ve basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı ortaya koymaktadır. Basit olumsuz önerme, madûl önermeden mutlak olarak daha geneldir, fakat her ikisinde de konu var olduğunda iki önerme eşitlik bağıntısıyla birbirini gerektiren önerme olmaktadır. Önermeler üçlü olduklarında bunlar arasındaki sentaktik ayrım, olumsuzluk edatının konumuna göre belirlenmekte, ikili olduklarında olumsu-

ve't-tenbihât”, *el-İşârât ve't-tenbihât ma'a şerhi'l-Hâce Nasiruddîn et-Tûsî ve'l-muhâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî (Kum: Müessesetü Matbû 'âtu Dîni, h.1383), 1/207-213. Ayrıca Hûnecî'nin, Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisinin yorumu için bk. Efdalüddîn el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, tkd. ve thk. Hâlid er-Rüveyheb (Tahran: Müessesetü-i Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, h.1389), 91.

<sup>41</sup> Bk. Şihâbüddîn Suhreverdî, *Manţıku't-Telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955), 25.

<sup>42</sup> Suhreverdî, *Manţıku't-Telvîhât*, 26.

<sup>43</sup> Bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 26.

<sup>44</sup> Seyfüddîn el-Âmidî, *Değâiku'l-hakâ'ik*, tsh. es-Seyyid Fâdil Ali el-Mûsevî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019), 131-132. Âmidî'nin daha detaylı önerme tabloları için bk. *Değâik*, 133-143.

zluk edatlarının tahsisiyle; *ğayr, mâ ve lâ* (-olmayan) edatlarının madûl önermeye, *leyse* (-değildir) edatının da basit olumsuz önermeye tahsisiyle belirlenmektedir.<sup>45</sup> Müteahhirûn mantık geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Esîrüddîn Ebherî (1200-1265), İslâm mantık tarihinin *Eisagoge*'si olan *İsâgûcî fi'l-mantık* adlı eserinde ne lafızlar bahsinde kavramların tasdik ve inkâr karşıolmaları üzerinde durmakta ne de önermeler bahsinde basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıya değinmektedir.<sup>46</sup> Müteahhirûn mantık geleneği bakımından bir diğer önemli isim Nasîruddîn Tûsî (1201-1274) *Tecrîdü'l-mantık, Esâsü'l-iktibâs ve Şerhu'l-işârât* adlı eserlerinde kavram tasdik ve inkâr karşı olumunu doğrudan ele almamakla birlikte sadece bu karşıolumu açıklamamıza imkân veren, basit olumsuz önerme ve madûl önermenin tanımını yapmakta ve kısaca madûl olumlu önermenin basit olumsuz önermeye yakın olduğunu (*tekârebe, qarîb fi'l-m'anâ*) ifade ederek aralarındaki sentaktik (*min ciheti'l-lafz*) farklılığı ve semantik (*min ciheti'l-m'anâ*) ilişkiyi, hocası İbn Sînâ'da olduğu gibi ortaya koymaktadır. Sentaktik farklılığı, olumsuzluk edatının konumu ve işlevi, semantik bağıntıyı ise basit olumsuz önermenin, madûl olumlu önermeden daha genel olması belirlemektedir. Her iki önermede de konu var olarak alındığında yani konu var olduğunda önermeler semantik açıdan karşılıklı birbirini gerektiren iki önerme (*mütelâzimân*) olmaktadır.<sup>47</sup> Tûsî, *Esâs*'ta iki önerme arasındaki semantik bağıntıyı önerme tabloları üzerinden de ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

Kâtibî de madûl önermeyi “Olumsuzluk edatının (“-olmayan”), konunun veya yüklem veya her ikisinin bir parçası olduğu önerme” şeklinde, basit olumsuz önermeyi ise “Olumsuzluk edatının, konunun veya yüklem parçası olmadığı önerme” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>49</sup> Ardından basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki sentaktik farklılığı ve semantik bağıntıyı aynı gerekçelerle tayin etmektedir:

Basit olumsuz, yüklemi madûl olumludan daha geneldir. Çünkü (basit) olumsuz, (madûl) olumludan farklı olarak konu yok olduğunda/var olmadığına doğru olmaktadır. (Madûl) olumlu ise ancak var olan bir konuya doğrulanabilir. Fakat bununla birlikte konu var olduğunda bu iki önerme birbirini gerektirmektedir. Bu durumda aralarındaki fark sadece lafız bakımından farklılıktır. Önerme üçlü olduğunda bağ (Arapçada) olumsuzluk edatının başına gelirse önerme madûl olumlu, eğer sonra gelirse (basit) olumsuz olur.<sup>50</sup>

Yukarıda Kâtibî'den aktardığımız kısmı şerh eden Kutbuddîn Râzî (1293?-1365) *Tahrîrü'l-kavâ'id*'de benzer şekilde madûl önerme tanımına yer vermekte ve tıpkı Kâtibî gibi önermenin olumlu ve olumsuzluğunun, konu ve yüklemle değil konu ve yüklem arasındaki bağıntıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Konu ve yüklem arasındaki bağıntının gerçekleşmesi önermenin olumlu, bağıntının kaldırılmış (*merfû'*) olması ise olumsuz olduğunu bildirir.<sup>51</sup> Kutbuddîn Râzî, kendisinden önceki mantıkçılarda gördüğümüz gibi yüklemi belirli ad ve belirsiz ad olan önermeleri sıralamak ve bunlar arasındaki bağıntıları ortaya koymakla

<sup>45</sup> Hünecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmi'zî'l-efkâr*, 87-89-91.

<sup>46</sup> Bk. Esîrüddîn el-Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 32-37, 40-42. Bu eserin yine Ebherî'ye atfedilen *Risâle fi'l-mantık* adlı eserle aynı olma ihtimali bulunmaktadır. Bk. Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 327.

<sup>47</sup> Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık*, nşr. Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât (Beirut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988), 19.; a.mlf., *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, 1/207-213.; a.mlf., *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004), 1/119-120.

<sup>48</sup> Bk. Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, 1/121-130.

<sup>49</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye*, 213.

<sup>50</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye*, 213.

<sup>51</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye”, *Tahrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkıyye fi şerhi risâleti eş-Şemsiyye ve 'aleyhi hâşiyyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, tsh. Muhsîn Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, h. 1426), 265.

birlikte basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntıyı çok daha anlaşılır kavramlarla belirginleştirmektedir. Râzî öncelikle, “Zeyd yazandır, Zeyd yazan değildir”; “Zeyd yazan olmayandır, Zeyd yazan olmayan değildir” önermelerinden basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önerme arasındaki bağıntının karıştırılmaya müsait olduğuna işaret etmektedir. Râzî, *ğayr*, *lâ* ve *leyse* edatlarının esas itibarıyla olumsuzluk bildirdiği, önceki mantıkçılarda ve Kâtibî’de gördüğümüz bir ayrıma gitmeden önce ilk adımda bu edatların her birinin madûl önermede yüklem başına gelebileceği görüşünü ileri sürmektedir. Bu, her ne kadar kendisi de madûl önermelerde belirsiz adların başında *lâ* edatını kullanmayı tercih etse de, onun açısından meseleyi bir kat daha en azından sentaktik (*lafzî*) bakımdan daha karmaşık hale getirmektedir. Çünkü onun açık ifadesiyle “Her iki önermede de (basit olumsuz ve madûl olumlu) olumsuzluk edatı bir ve aynıdır.” Örneğin “Zeyd *leyse* bi-kâtib” denildiğinde bu önermenin basit olumsuz mu yoksa madûl olumlu mu olduğu bilinemez.<sup>52</sup>

Râzî, bu önermeler arasında sentaktik (*lafzî*) ve semantik (*m’anevî*) açıdan farklılığın bulunduğuyla işaretlerle çözümlemesini devam ettirmektedir. Semantik farklılık, basit olumsuz önermenin yüklemi madûl olumlu önermeden daha genel olmasıdır. Çünkü yüklemi madûl önermenin doğrulandığı her şeye basit olumsuz önerme de doğrulanabilmekte fakat bunun tersi olmamaktadır yani basit olumsuz önermenin doğruluğu, yüklemi madûl olumlu önermenin doğruluğunu gerektirmemektedir. Zira basit olumsuz önermenin tersine madûl olumlu önerme yok olan (*m’adûm*) üzerine doğru olarak gerçekleşemez; var olmayan konuya basit olumsuz doğrulanabilmekle birlikte madûl önerme doğrulanamamaktadır. Örneğin, “Allah’ın ortağı gören değildir” doğru iken “Allah’ın ortağı gören olmayandır” doğru değildir. Birinci önermede “görmek” Allah’ın ortağından olumsuzlanmaktadır. Dolayısıyla konu yok olduğunda her bir anlamın (*mefhûm*) ondan olumsuzlanması doğru olabilmektedir. İkinci önermede ise “görmek olmama”nın Allah’ın ortağında bulunduğu (*sâbit*) hükmedilmektedir. Oysa varlığı imkânsız olan bu konunun kendinde var olması gerekir ki bir şeyin onda bulunduğu (*sübût*) hükmedilebilsin.<sup>53</sup> Konu var olduğunda Râzî bu kez iki önermenin birbirini karşılıklı gerektirdiğini ifade etmektedir. Çünkü örneğin, C var olduğunda ve B ondan olumsuzlandığında “B olmayan” onun için sabit olmuş olur. Bunun tersi de geçerlidir; “B olmayan” C’de sâbit olduğunda B, C’den olumsuzlanmış olur.<sup>54</sup>

Sentaktik farklılık ise basit olumsuz önerme ve madûl olumlu önerme üçlü önerme olduğunda bağ ve olumsuzluk edatlarının konumuna göre ortaya çıkmaktadır. Eğer bağ (Arapçada) olumsuzluk edatından önce gelirse önerme madûl olumlu, sonra gelirse basit olumsuz olur: *Zeyd hüve leyse bi-kâtib*, *Zeyd leyse hüve bi-kâtib*. Madûl olumlu önermede olumsuzun bağlanması (*rabtu’s-selb*), basit olumsuzda ise bağın olumsuzlanması (*selbü’r-rabt*) bulunmaktadır. Râzî, eğer önermeler ikili ise sentaktik farklılığın niyet ve olumsuzluk edatlarının tahsisi ile belirlendiğini ifade etmektedir. Niyet açısından madûl olumluda olumsuzun bağlanması, basit olumsuz önermede ise bağın olumsuzlanması dikkate alınarak, tahsis açısından da *ğayr* ve *lâ* (-olmayan) edatları madûl olumlu önermeye, *leyse* (-değildir) edatı ise basit olumsuz önermeye tahsis edilerek farklılık ortaya konulmaktadır.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 263-268.

<sup>53</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 268-270.

<sup>54</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 271-272.

<sup>55</sup> Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ğavâ’idi’l-mantıkiyye”, 272.; a.mlf., *Levâmi’u’l-esrâr fî şerhi me’tâli’i’l-envâr*, nşr. Maârif Nezâreti (İstanbul: Maârif Nezâreti, h.1303), 134-136.; ayrıca bk. a.mlf., “el-Muḥâkemât”, *el-İşârât ve’t-tenbihât ma’a şerhi’l-Hâce Nasîrud-dîn et-Tûsî ve’l-muḥâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerim Feyzî (Kum: Müessesetü Matbû’âtu Dîni, h. 1383), 1/206-212.

Dikkat edilirse Râzî, üçlü önerme söz konusu olduğunda olumsuzluk edatları arasında esas itibariyle bir tahsisi öngörmemekte, ancak ikili önermede tahsisi gerekli görmektedir. Seyyid Şerîf Cürcânî de (1340-1413) *er-Risâletü'l-kübrâ*'da benzer şekilde olumluluk ve olumsuzluğu, konu ve yüklem bağıntısının (*nisbet*) kavranmasına bağlamakta<sup>56</sup> ve sadece “Olumsuzluk edatı yüklem parçası olduğunda bunun madûl önerme olduğunu” ifade etmekle yetinmektedir.<sup>57</sup> Sa‘duddîn Teftezânî (1322?-1390?) *Şerhu’s-şemsiyye*’de madûl önermenin tanımını yaptıktan sonra bunlar arasındaki farklılığı, önermelerin anlamı (*min ciheti’l-mefhûm*), maddesi (*min ciheti’l-mâdde*) ve lafzı bakımından (*min ciheti’l-lafz*) olmak üzere üç yönden analiz etmektedir. Teftezânî’nin mefhumu ve maddesi bakımından ele aldığı farklılık, bizim buraya kadar yer verdiğimiz diğer mantıkçıların mana bakımından yani semantik açıdan ele aldıkları bağıntıdır. Lafzı bakımından farklılık ise sentaktik farklılıktır. Bununla birlikte daha önce değindiğimiz üzere Fahrüddîn Râzî’nin başlattığı, basit olumsuz ve madûl olumlu önermeler arasındaki bağıntıya ilişkin tartışmaya o da sözü edilen eseriyle dâhil olmaktadır.<sup>58</sup> Şüphesiz Fahrüddîn Râzî ve Tûsî arasındaki, daha sonra Kutbuddîn Râzî’nin ve Teftezânî’nin de dâhil olduğu bu tartışma son derece önemli ve verimli bir tartışmadır. Ancak doğrudan makalemizin konusu olmadığı ve ayrıca derinliği itibariyle çalışmamızın sınırlarını aşacağı kaygısıyla bu tartışmaya işaret edip geçmekle yetinmek durumundayız.

Buraya kadar yer verdiğimiz, gerek önceki gerekse sonraki mantık geleneğinin önemli isimlerinin analizlerinden yola çıkarak basit önerme ile madûl önerme arasındaki semantik bağıntıyı aşağıdaki tablo ile gösterebiliriz:

	Doğruluk	Yanlışlık
Basit olumlu önerme	Özel	Genel
Madûl olumsuz önerme	Genel	Özel
Basit olumsuz önerme	Genel	Özel
Madûl olumlu önerme	Özel	Genel

Tabloda görüldüğü üzere basit olumsuz önerme ile madûl olumlu önermenin doğruluk ve yanlışlık bakımından karşılıklı olarak tam girişimlilik bağıntısına sahip olmaları, bu önermeler arasında tam girişimlilikle sınırlı semantik ortaklığı ortaya koymaktadır. Tartıştığımız problemle ilişkilendirerek söylersek bu şu anlama gelmektedir: Aralarında sözü edilen semantik ortaklıktan dolayı nasıl ki “-değildir”, “-dir”in inkâr/olumsuz karşı olumunu oluşturuyorsa, kavram bağlamıyla “-olmayan” da “olan”ın inkâr/olumsuz karşı olumunu oluşturmaktadır. Çünkü önerme bağlamında “-değildir”, basit olumsuz önermede hem sentaktik hem de semantik olarak inkâr bildirmekte, “-olmayan” ise madûl olumlu önermede sentaktik olarak tasdik, seman-

<sup>56</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, “*er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-manṭıq*”, çev. Muhammed Nasih Ece, *YYÜİFD* 5, 7 (2017): 98.

<sup>57</sup> Cürcânî, *er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-manṭıq*, 107-108.

<sup>58</sup> Bk. Sa‘duddîn et-Teftezânî, *Şerhu’l-İmâm es-S‘ad et-Teftezânî ‘ale’s-şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih (Amman: Dâru’n-Nûr, 2011), 225-230.

tik olarak inkâr bildirmektedir. O nedenle, başta da yorumladığımız gibi, bize göre Aristoteles kavramların tasdik ve inkâr karşılığını zihne yaklaştırmak ve anlaşılır kılmak için önerme bağlamında “-olmayan” ile “-değildir” arasındaki sözü edilen semantik ortaklıktan yola çıkarak önerme bağlamı dışında ve sadece kavram bağlamıyla “-olmayan”ın, hem sentaktik hem de semantik olarak “-olan”nın inkârını bildirmesinin, önermede “-değildir”in hem sentaktik hem de semantik olarak “-dir”in inkârını bildirmesi gibi olduğunu analogik bir açıklamayla ortaya koymuş olmaktadır.

## 2. İnceleme-II-: “Olan-Olmayan” Tasdik ve İnkâr Karşılığının Çelişikliği Üzerine

Araştırmamızın ikinci sorusu, her ne kadar gerçekte tasdik ve inkâr, dolayısıyla gerçekte olumluluk ve olumsuzluk bildirmeseler de “insan” ve “insan olmayan” gibi bir tür tasdik ve inkâr karşılığının bağıntısına sahip kavramlardan birinin olumlu bir mana, diğerinin olumsuz bir mana bildirmesinin, bu ad kavramlar arasında çelişiklik bağıntısının varlığına işaret edip etmediğine ilişkindir. İlk sorununun cevabını bulmak için takip ettiğimiz yöntemin aynısını takip ederek bu sorunun cevabını bulmak için de öncelikle Aristoteles’in, tasdik ve inkâr karşılığının diğer karşılımlar arasında yaptığı mukayeseye bakmamız gerekir. Aristoteles, ne kavram tasdik ve inkâr karşılığundan bahsederken ne de sözünü ettiğimiz mukayeseyi yaparken tasdik ve inkâr karşılığını için “çelişiklik” terimini kullanmaktadır. Bununla birlikte onun önerme tasdik ve inkâr karşılığını tarifinden, bu karşılığın bir çelişiklik karşılığı olduğunu ilk bakışta anlayabiliyoruz. Zira Aristoteles’e göre tasdik ve inkâr bakımından karşı olanlardan birinin daima doğru diğerinin yanlış olması gerekir.<sup>59</sup> Her ne kadar tasdik ve inkâr karşılığının bunun bir çelişme karşılığı olduğunu dolaylı olarak açık olsa da yine de Aristoteles *Önerme*’de, ilave açıklamaları göz önünde bulundurmak şartıyla “Bir tasdik ve bir inkârın karşı olmalarını çelişme diye adlandıralım”<sup>60</sup> diyerek konusu ve yüklemi aynı olan iki önerme arasındaki tasdik ve inkâr karşılığının, çelişiklik karşılığı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Aristoteles’in “çelişme” ile ilişkili olarak sözünü ettiği “ilave açıklamalar” ilerleyen satırlarda ortaya konulmaktadır. Onun çelişiklik için getirdiği ilave açıklamalar kısaca şöyledir:

Çelişme adını verdiğim karşı-olum bütün olarak alınan bütüncül bir konuyu ifade eden bir tasdik, bütün olarak alınmamış olan aynı konuyu ifade eden bir inkâra karşı olmasıdır. Her insan aktır-bütün insanlar ak değildir, hiçbir insan ak değildir-bazı insanlar aktır.<sup>61</sup>

Bütüncüle taalluk eden ve bütün olarak alınan her çelişiklik hakkında biri böylece gerekli olarak doğru, öteki gerekli olarak yanlıştır. Tekil olanlara taalluk edenlerde de hal böyledir. Söz gelimi: Sokrates aktır, Sokrates ak değildir, gibi.<sup>62</sup>

Aristoteles’in yukarıdaki ifadelerden anlaşılana şudur: Konusu ve yüklemi aynı olan, fakat niceliği ve niteliği farklı olan iki önermenin tasdik ve inkâr karşı olumu bir çelişiklik karşı olumdur ve bu, yine konusu ve yüklemi aynı olan, niteliği farklı olan ve fakat konusu tekil olan önermeler için de geçerlidir. Her ne kadar “Sokrates aktır” ve “Sokrates ak değildir” önermeleri doğrudan “çelişik önermeler” diye adlandırılmasalar da bunlar arasındaki bağıntı da, tıpkı “Her insan aktır”, “Her insan ak değildir (Bazı insan ak değildir)” çelişik önermeleri arasında var olan çelişiklik bağıntısına sahiptir. Aristoteles’in bu türden önermelerde tasdik ve inkâr karşılığını “çelişme” diye adlandırmasından ve kavramsal bağlamı içinde tasdikî ve inkârî ka-

<sup>59</sup> Aristoteles, *Kategoriyalar*, 50-52.

<sup>60</sup> Aristoteles, *Önerme*, 13.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Önerme*, 14.

<sup>62</sup> Aristoteles, *Önerme*, 15.

vramın karşıolununun da tıpkı önerme tasdik ve inkâr karşıolumu gibi olmasından yola çıkarak “insan” ve “insan olmayan” gibi ad kavram karşıolularını rahatlıkla “çelişme karşıolumu” ya da “çelişme bağıntısı” diye adlandırabiliriz. Nitekim ilk bölümde değindiğimiz üzere Aristoteles, kavram tasdik ve inkâr karşıolununun, çelişiklik bağıntısına sahip iki tekil önermenin (Falanca oturuyor-Falanca oturmuyor; Sokrates hastadır-Sokrates hasta değildir) karşıolumuna benzeterek ortaya koymuştu. Fakat diğer karşıolularda; zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk karşıolularında karşı olanlardan birinin doğru diğerinin yanlış olması zorunlu ve gerekli değildir. “Sağlık” ve “hastalık” birbirine zıt karşıolulardır, ancak bunlardan ne biri ne de diğeri doğru veya yanlış olmak zorundadır. “Kat” ve “yarım” da görelilik karşıolulardır ve yine bunlardan ne biri ne de diğeri doğru veya yanlış olmak zorundadır. Sahiplik ve yoksunluk karşıoluları “Görme” ve “körlük” de böyledir.<sup>63</sup>

Bu karşılaştırmanın ardından Aristoteles’in “Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildir ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur”<sup>64</sup> cümlesi yoruma muhtaçtır. Çünkü Aristoteles’in bu ifadelerinden anlaşılan şey, tasdik ve inkâr karşıolum kavramlarının da kavramsal bağlamda gerçekte tasdik ve inkâr bildirmeyen bağlantısız deyimler olmasıdır. Bununla birlikte, kavram tasdik ve inkâr karşıolumu gerçekte tasdik ve inkâr dolayısıyla olumluluk ve olumsuzluk karşıolumu olmasa da “olan-olmayan” formundaki kavramlardan birinin tıpkı olumlu önerme gibi olumlu bir anlam diğerinin de tıpkı olumsuz önerme gibi olumsuz bir anlam bildirdiği, buna bağlı olarak tasdik ve inkâr bildiren iki önermeyle bunların karşıolum durumunun anlaşılması gerektiği daha önce detaylı olarak analiz edilmişti. O nedenle Aristoteles, dört karşıolum mukayesesini, onların önerme bağlamlarını göz önünde bulundurarak yapmaktadır. “Sokrates sıhhattedir” ve “Sokrates hastadır” önermeleri birbirine zıt önermelerdir, fakat bu önermelerden birinin doğru, diğerinin yanlış olması zorunlu ve gerekli değildir. Çünkü eğer Sokrates varsa, bunlardan biri doğru diğeri yanlış olacaktır, fakat Sokrates yoksa her ikisi de yanlış olacaktır. Sokrates hiç yoksa ne “Sokrates sıhhattedir” ne de “Sokrates hastadır” önermeleri doğru olabilecektir. Sahiplik ve yoksunluk karşıolumunda ise konu yoksa iki önerme de yanlış olmakla birlikte konu var olduğunda da birinin doğru ötekini yanlış olması her zaman için zorunlu ve gerekli olmayabilir. “Sokrates görmeye sahiptir”, “Sokrates kördür” önermeleri sahiplik ve yoksunluk karşıolumu gibidir. Sokrates varsa, bu önermelerden birinin doğru diğerinin yanlış olması zorunlu değildir. Çünkü Sokrates var olsa bile henüz doğal olarak görmeye güçlü olmadıkça iki önerme de yanlış olacaktır. Sokrates hiç yoksa görmeye sahip olması da kör olması da yanlış olacaktır. Fakat tasdik ve inkâr karşıolumunda durum, Aristoteles’in ifadesiyle “bambaşkadır.” Çünkü konu ister var olsun ister olmasın tasdik ve inkâr karşıolum önermelerinden biri mutlak doğru diğeri yanlış olmak zorundadır.<sup>65</sup> Tasdik ve inkâr karşıolumundaki bu çelişiklik bağıntısını daha vurgulu bir şekilde görmek için doğrudan Aristoteles’in kendi ifadelerine başvurmamız yerinde olacaktır:

Tasdik ve inkâr ise bambaşkadır: konu var olsun veya olmasın, herhalde biri doğru öbürü yanlış olacaktır. Gerçekte diyelim Sokrates hastadır ve Sokrates hasta değildir: Sokrates’in kendisi varsa bu iki önermeden birinin doğru öbürünün yanlış olduğu açıktır: Sokrates yoksa gene böyledir, çünkü Sokrates yoksa onun hasta olduğunu söylemek yanlıştır ve onun hasta olmadığını söylemek doğrudur. Böylece her zaman birinin doğru öbürünün yanlış olması hassası ancak tasdik ve inkâr gibi karşı olan şeylerde bulunur.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 50-51.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 51.

<sup>65</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 51-52.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.



Aristoteles’ten aktardığımız bu açıklamayı da işin içine katarak şunu ifade edebiliriz: Her ne kadar tek başına bir kavram tasdik veya inkâr bildirmese de kavramsal bağlamda biri olumlu (*icâbî*) diğeri olumsuz (*selbî*) bir manaya işaret ettiği için “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumunun, tıpkı tasdik ve inkâr bildiren biri olumlu diğeri olumsuz iki önermenin karşıolumu gibi olduğunu, Aristoteles’in kavramların tasdik ve inkâr karşıolum durumlarını açıklamak için tasdik ve inkâr bildiren çelişik iki önermeye başvurduğunu hatırlarsak buradan kavramsal bağlamda tasdik ve inkâr karşıolumuna sahip iki ad kavram arasındaki bağıntının da çelişiklik bağıntısı olduğu ortaya çıkacaktır. Bunu daha da açıklığa kavuşturmak için şöyle diyelim: Karşımda duran nesneye “insan” demişsem onun insan olduğunu olumlamış olurum (tasdik), fakat “insan olmayan” demişsem bu kez olumsuzlamış olurum (inkâr). Karşımda duran nesne gerçekte “insan” ise onun insan olduğu doğru, değilse insan olmadığı doğru olacaktır. Burada dikkat edilirse kavramların tasdikî ve inkârî olması başka bir şey, onların nesnesiyle tam örtüşüp örtüşmemesi başka bir şeydir. Şüphesiz bunu açığa çıkarmak için kendilerinden gerçek manada olumlu ve olumsuz diye söz ettiğimiz önerme örneklerine başvurmaktan başka çare yoktur. Bunun için ister istemez biri olumlu diğeri olumsuz iki çelişik önerme çiftini almamız gerekmektedir: “Sokrates insandır” ve “Sokrates insan değildir.” Bu önermelerden birisi Sokrates’in insan niteliğine sahip olduğunu, diğeri olmadığını bildirmektedir. Eğer Sokrates varsa ve insan ise bu durumda tasdikî-olumlu önerme doğru, inkârî-olumsuz önerme yanlış olacaktır. Sokrates var fakat insan dışında başka bir nesne ise bu kez tasdikî-olumlu önerme yanlış, inkârî-olumsuz önerme doğru olacaktır. Eğer Sokrates diye bir nesne hiç yoksa yine bunlardan biri doğru diğeri yanlış olmak zorundadır, fakat belirgin olarak tasdikî-olumlu önerme yanlış, inkârî-olumsuz önerme doğru olacaktır. Dolayısıyla önermenin konusu hiç yoksa bu durumda basit olumlu önerme yanlış ile, basit olumsuz önerme ise doğru ile eşleşmiş olacaktır. Bu önermelerdeki tasdik ve inkâr karşıolumuna benzer şekilde çeşitli ihtimalleri sıraladığımızda kaçınılmaz olarak, nesnenin insan olduğunu olumlayan kavramla, İbn Sînâ’nın ifadesiyle nesneyi “olumsuzlama gücünde olan” kavramdan birisinin ancak önermede açığa çıkarılacak doğru bir anlam değerinin de yanlış bir anlam bildirdiği ortaya konulmuş olacaktır. Sokrates varsa ve o insan ise onun hakkında “insan” kavramı doğrudur, fakat insan değilse “insan olmayan” kavramı doğrudur. Nihayetinde kavramsal bağlamda “insan” ve “insan olmayan” şeklindeki karşıolum kavramları, tıpkı tasdik ve inkâr bildiren ve biri mutlak doğru diğeri yanlış olmak zorunda olan iki çelişik önerme gibi bir karşıoluma sahip oldukları için doğal olarak bu türden bir karşıoluma sahip kavramlar arasındaki bağıntının da “çelişiklik bağıntısı” olarak adlandırılması gerektiği açıktır.

İbn Rüşd’ün olumlu ve olumsuz karşıoluma bakışını ortaya koymak ve Aristoteles’le mukayese yapmak için Aristoteles’e ait iki pasajı ve İbn Rüşd’ün bu pasajları şerhini yeniden gündemimize almayı gerekli görmekteyiz. Aristoteles’in pasajları şöyledir:

İnkâr ve tasdik olunan şeyin kendisi de tasdik ve inkâr değildir, çünkü tasdik olumlu bir önermedir; hâlbuki tasdik ve inkâra giren terimler, önerme değildir. Bununla beraber onların kendi aralarında tasdik ile inkârın karşı oldukları tarzda karşı oldukları söylenir. Çünkü bu halde de karşı-olum şekli aynıdır. Gerçekte, tıpkı söz gelimi, o oturuyor’un o oturmuyor’a karşı olduğu önermelerde tasdikînkî inkâra karşı olduğu gibi, gene böylece bu önermelerden her birine giren nesnelere de karşıdırlar: söz gelimi filan adam oturuyor, filan adam oturmuyor’a karşı olduğu gibi.<sup>67</sup>

Tasdik ile inkâr gibi karşı olana geçelim: karşı-olumun bizim sözünü ettiğimiz şekillerden hiçbirine göre vaki olmadığı açıktır. Çünkü ancak şimdiki haldedir ki daima bir karşının doğru, öbürünün yanlış olması tamamıyla gerekli olması lazımdır. Gerçekte ne zıtlar için ne göreliler için ne sahip olma yoksunluk için daima karşı

<sup>67</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 46-47.

olanlardan birinin doğru, öbürünün yanlış olması gerekli değildir. Söz gelimi sağlık ve hastalık zıddır: öyleyse ne biri ne de öteki doğru veya yanlış değildir. Gene bunun gibi misil ve yarım görelilik olarak karşıdurlar; ne o ne öbürü doğru veya yanlış değildirler. Görme ve körlük gibi, yoksunluk ve sahip olmaya giren için de düşünce aynıdır. Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildirler, ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur.<sup>68</sup>

Tasdîk ve inkâr ise bambaşkadır: konu var olsun veya olmasın, herhalde biri doğru öbürü yanlış olacaktır. Gerçekte diyelim Sokrates hastadır ve Sokrates hasta değildir: Sokrates'in kendisi varsa bu iki önermeden birinin doğru öbürünün yanlış olduğu açıktır: Sokrates yoksa gene böyledir, çünkü Sokrates yoksa onun hasta olduğunu söylemek yanlıştır ve onun hasta olmadığını söylemek doğrudur. Böylece her zaman birinin doğru öbürünün yanlış olması hassası ancak tasdîk ve inkâr gibi karşıolan şeylerde bulunur.<sup>69</sup>

İbn Rüşd'ün sırayla bu pasajları şerhi şöyledir:

Aristoteles şöyle demiştir: Yine olumsuzlanan ve olumlanan şey olumlu ve olumsuz değildir. Çünkü olumlu, olumlu bir söz; olumsuz, olumsuz bir sözdür. Oysa olumlanan veya olumsuzlanan şey bir söz değil, kendisine basit bir lafızla veya delâleti basit lafzın delâleti gücünde olan bir lafızla delâlet edilen manadır. (Diğer taraftan) olumlanan ve olumsuzlanan şey de tıpkı olumlu ve olumsuzun karşıolumu gibi karşıolumdur. Örneğin nasıl ki “Zeyd oturandır” sözümüzün karşıolumu “Zeyd oturan değildir” ise aynı şekilde “oturma”nın karşıolumu da “oturmamak”tır.<sup>70</sup>

Aristoteles şöyle demiştir: Olumsuzlama ve olumlama bakımından karşıolumun, üç karşıolumdan biri (gibi) olmadığı açıktır. Çünkü diğerlerinden farklı olarak bu karşıoluma özgü olan karşı olandan birinin zorunlu olarak doğru diğerinin yanlış olması gerekir. Oysa bu onlardan hiçbirine gerekmez. Örneğin, “sağlık” ve “hastalık” zıt karşıolumlarından birine doğru diğerine yanlış denilemez. Bu “kat” ve “yarım” gibi göreliler ve “körlük” ve “görmek” gibi sahiplik ve yoksunluk karşıolumlarında da böyledir. Özetle bu üç karşı oluma (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) basit lafızlarla veya delâletleri basit lafızlar gücünde olanlarla delâlet edildiği için bunlardan hiçbiri doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilemez. Çünkü örneğin “canlı”, “İnsan canlıdır” ve “İnsan canlı değildir” şeklinde ikinci bir kavramla bileşime girmeden ne doğru ne de yanlıştır.<sup>71</sup>

Aristoteles şöyle demiştir:...Olumlu ve olumsuza gelince; konu ister var olsun ister var olmasın, bunlardan biri devamlı doğru diğeri yanlış olur. Çünkü Sokrates ister var (*mevcûd*) isterse yok (*ma'dûm*) olsun “Sokrates hastadır” ve “Sokrates hasta değildir” sözlerimizden biri zorunlu olarak doğru diğeri yanlış olacaktır.<sup>72</sup>

Dikkat edilirse İbn Rüşd tasdîk ve inkâr karşıolumunu doğrudan “olumlu ve olumsuz” diye şerh etmektedir. İbn Rüşd'de göze çarpan ve Aristoteles'e ait pasajlardan ayıran bu farklılık önemseneyecek bir farklılık değildir. Çünkü nihayetinde tasdîk olumlamaya, inkâr ise olumsuzlamaya karşılık gelmektedir. Diğer pasajların yorumu dikkate alınmadığında esas zihnimizi meşgul eden farklılık ikinci pasajın yorumunda bulunmaktadır. Aristoteles'in ikinci pasajı ve İbn Rüşd'ün yorumu karşılaştırıldığında bunların birebir örtüşmediği göze çarpmaktadır. İbn Rüşd'ün şerhi analiz edildiğinde sanki o, dört karşıolumdan üçünü kavram karşıolumlarına, dördüncü karşıolumu ise “olumlu-olumsuz karşıolumu” diye adlandırıp sadece önerme karşıolumuna hasretmiş gibi gözükmektedir. Aristoteles'e ait “Bir tek kelime ile hiçbir bağlantı olmadan söylenen deyimlerden hiçbiri doğru veya yanlış değildirler, ve sözünü ettiğimiz bütün karşı olanlar bağlantısız ifade olunur” cümlesini, Aristoteles'te yer almayan bir örnekle, “Özetle bu üç karşı oluma (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk) basit lafızlarla veya delâletleri basit lafızlar gücünde olanlarla delâlet edildiği için bunlardan hiçbiri doğruluk ve yanlışlıkla nitelendirilemez. Çünkü örneğin ‘canlı’, ‘İnsan canlıdır’ ve ‘İnsan canlı değildir’ şeklinde ikinci bir kavramla bileşime girmeden ne doğru ne de yanlıştır” biçiminde şerh etmektedir. Oysa Aristoteles bütün

<sup>68</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 50-51.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Kategoryalar*, 52.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/63.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/65.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, “Kitâbu Kâfîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât”, 2/66.

karşıolulumların, önerme bağlamları dışında ne doğruluk ne de yanlışlıkla nitelendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Fakat İbn Rüşd bunun, üç karşıolulum için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Buradan İbn Rüşd’ün, dört karşıolulumdan biri olan tasdik ve inkâr karşıolulumunu sadece önermelere hasrettiği, “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumlarına tasdik ve inkâr karşıolulumunun taşınamayacağı görüşünde olduğu çıkarımı yapılabilir. Fakat diğer pasajların yorumunda bu çıkarımımızı yanlışlayan yorumla karşılaşırız. Çünkü İbn Rüşd birinci pasajda, hatta Aristoteles’in pasajından daha anlaşılır ve açık bir biçimde olumlanan (insan) ve olumsuzlanan (insan olmayan) şeylerin karşıolulumunun tıpkı olumlu ve olumsuz önerme karşıolulumları gibi olduğunu açıkça ifade etmektedir. Olumlu ve olumsuz karşıolulum önermelerinden biri zorunlu olarak doğru, diğeri yanlış olması gerekiyorsa ve kavram karşıolulumları, olumlu ve olumsuz karşıolulumu gibi ise bu durumda İbn Rüşd açısından da rahatlıkla “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramların karşıolulumlarını “çelişiklik karşıolulumu” diye adlandırabiliriz. Nitekim İbn Rüşd, Aristoteles’in çelişik tasdik ve inkâr karşı olumuna ilişkin daha önce yer verdiğimiz ifadelerini şerh ederken şöyle demektedir:

Tekil önerme devamlı doğru ve yanlış ayrılır. Yani biri yanlış olduğunda diğeri doğru, diğeri yanlış olduğunda o doğru olur. Bu iki önermenin ne doğru üzerinde ne de yanlış üzerine bir araya gelmeleri mümkündür; “Zeyd çıktı”, “Zeyd çıkmadı” gibi. Aynı şekilde çelişik önermeler de bütün içeriklerde devamlı doğru ve yanlış ayrılırlar.<sup>73</sup>

Diğer taraftan İbn Rüşd’ün, ileride Fârâbî’de de görüleceği üzere, kavram tasdik ve inkâr karşıolulumunu doğrudan doğruya önerme üzerinden çözümlemesi, Aristoteles’in bu karşıolulum anlayışının ruhuna aykırı bir yaklaşım değildir. Çünkü en nihayetinde Aristoteles, tasdik ve inkâr karşıolulumunu özü itibariyle önermelerle ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte mademki “insan” ve “insan olmayan” gibi kavramlardan biri olumlu bir mana diğeri olumsuz bir mana bildirmektedir, bu durumda onların bir tür tasdik ve inkâr bildirmesini, tasdik ve inkârın kendisinde özsel nitelik olduğu önerme örneklerine başvurarak anlayabilir ve açıklayabiliriz. Dolayısıyla bu karşıolulumda yapılan şey, önerme tasdik ve inkâr karşıolulumunun, kavram tasdik ve inkâr karşıolulumuna da taşınmasıdır.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mekûlât*'ta dört karşıolulum (zıtlık, görelilik, sahiplik ve yoksunluk, olumlu ve olumsuz) türünü mukayeseli olarak analiz etmekte, olumlu ve olumsuz karşıolulumu dışındaki karşıolulumları doğrudan kavram bağlamları içerisinde analiz ederken olumlu-olumsuz karşıolulumunu bir önerme karşıolulumu olarak alıp önerme örnekleri üzerinden analiz etmektedir. Fârâbî bu karşıolulum için şöyle demektedir:

Olumlu-olumsuz iki karşı olanın konusu ve yüklemi aynıdır ve (buna ek olarak) çelişik babında zikredilen diğer şartları (taşınmalıdır). Çünkü bir ve aynı şeyin olumlanması ve olumsuzlanması, bir ve aynı konuda, aynı yönden ve aynı zamanda doğru üzerine birleşemezler. Örneğin “ak”, “ak değil” gibi; nitekim Zeyd gibi bir tekilde aynı anda ve aynı yönden birlikte bulunamazlar ve doğru olamazlar. Yine o ikisi (ak, ak değil) “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” gibi niceliği belirsiz olarak alınan tümel bir şeye doğrulandıkları zaman onların doğrulanmaları bir yönden olmaz. Aksine niceliği belirsiz olumsuz, konusundan, karşı olumu olan niceliği belirsiz olumlunun doğrulandığı bir kısmın dışındaki bir kısmına doğrulanır.<sup>74</sup>

Fârâbî, “Karşıolulumlar” başlığı altında yer verdiği analizlerinde kavram tasdik ve inkâr karşıolulumunun, önerme tasdik ve inkâr karşıolulumu gibi olduğunu ifade etmemekte, kavram tasdik ve inkâr karşıolulum analizine yer vermemektedir. Ancak daha önce değindiğimiz üzere tıpkı Aristoteles gibi yüklemi belirli ad ve belirsiz addan oluşan önermelerle basit olumlu ve olumsuz önermeler arasındaki bağıntıları çözümlemesini dikkate aldığımızda Fârâbî açısından da, çelişiklik şartlarını taşıyan basit olumlu önerme “Zeyd aktır” ile

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristûtâlîs fi'l-ibâre*, 62-63.

<sup>74</sup> Fârâbî, “Kitâbu Kâtîgüryâs ey el-Mekûlât”, 1/120-121.

basit olumsuz önerme “Zeyd ak değildir” arasındaki tasdik ve inkâr karşıolulumunu, “ak” ve “ak olmayan” gibi kavramlara taşıyabiliriz. Buradan Fârâbî’ye göre de “ak” ve “ak olmayan” gibi kavram çiftleri arasındaki bağıntının da çelişiklik bağıntısı olduğu sonucu çıkmaktadır. Fârâbî’ye ait yukarıdaki pasajda açıklanmaya muhtaç olan nokta, konu tümel olduğu sırada çelişiklik bağıntısına ilişkindir. Nitekim niceliği belirsiz olan önermelerin nicelikleri göz önünde bulundurulmadan onların çelişik olduğunu belirginleştiremeyiz. Çünkü niceliği açıklanmamış “İnsan aktır” ve “İnsan ak değildir” gibi önermelerinden her ikisi de doğru olabilir. Bu durumda Fârâbî’nin, “Aksine niceliği belirsiz olumsuz, konusundan, karşıolumu olduğu niceliği belirsiz olumsuzun doğrulandığı bir kısmın dışındaki bir kısmına doğrulanır” şeklindeki ifadesi doğrultusunda konusu genel olan önermelerin niceliğini belirterek ancak çelişiklik bağıntısını ortaya koyabiliriz: Her insan aktır-bazı insan ak değildir. Bu durumda konusu genel olan bu iki önerme çelişik önermeler olacaktır.<sup>75</sup> Nitekim hatırlanacağı üzere Aristoteles, konusu tekil olan ve biri daima doğru diğeri yanlış olan önerme örnekleri üzerinden çelişiklik bağıntısını ortaya koymuştu (Sokrates hastadır-Sokrates hasta değildir). Çünkü konusu ve yüklemi aynı olmakla birlikte konusu tekil olan önermeler de çelişik önermelerdeki gibi çelişiklik bağıntısına sahiptir. Tümel olana işaret etmekle birlikte tümel olarak alınmamış önermelerden birinin doğru diğeri yanlış olduğunu ifade edemeyiz. Çünkü “İnsan aktır”, “İnsan ak değildir” denildiğinde insanın hem ak olduğunu hem ak olmadığını söyleme imkânımız bulunmaktadır.<sup>76</sup>

İbn Sînâ’da durum daha açıktır. Zira İbn Sînâ olumlu ve olumsuz karşıolumu doğrudan “çelişki karşıolumu (*et-tekâbü'l ellezî hüve et-tenâküz*)” diye adlandırmaktadır. Şüphesiz İbn Sînâ da çelişki karşıolumunun özü itibariyle önermelere ait olduğunun farkındadır ve o da önermeler üzerinden bu karşıolumu diğerleriyle mukayese etmektedir. Çelişki karşıolumunu diğerlerinden ayıran ilk ayırım, birbirinin çelişigi olan iki şeyde doğruluk ve yanlışlığın bulunmasıdır. Oysa diğer karşıolumlarda doğruluk ve yanlışlık yoktur. Ne körlük ve onun karşı olanında, ne sıcaklık ve onun karşı olanında ve ne de baba ve onun karşı olanında doğruluk ve yanlışlık bulunur. İkinci ayırım, çelişik olmanın koşullarına sahip olduklarında iki çelişikten birinin doğru diğeri ise yanlış olmasının zorunlu olmasıdır. Fakat ne kavram bağlamları ne de önerme bağlamları içinde diğer karşıolumlarda durum böyledir; biri doğru diğeri yanlış olmak zorunda değildir. Örneğin, “Zeyd sağlıklıdır”, “Zeyd hastadır” denildiğinde eğer Zeyd varsa ancak biri doğru diğeri yanlış olur. Fakat Zeyd yoksa iki zıt karşıolum olan bu önermelerin ikisi de yanlış olacaktır. Fakat “Zeyd sağlıklıdır”, “Zeyd sağlıklı değildir”, denildiğinde konu varsa bunlardan biri doğru diğeri yanlış olacaktır, Zeyd yoksa yine olumsuz doğru olmak kaydıyla yine biri doğru diğeri yanlış olacaktır.<sup>77</sup> Sahiplik ve yoksunluk karşıolumunun önerme bağlamlarında da durum aynıdır. Bunlardan birinin doğru diğeri yanlış olması zorunlu değildir. “Zeyd görendir”, “Zeyd kördür”, denildiğinde eğer Zeyd varsa bunlardan biri doğru diğeri yanlış olmakla birlikte Zeyd var olmadığında ikisi de yanlış olacaktır. Oysa çelişki karşıolumu olan “Zeyd görendir”, “Zeyd gören değildir” önermelerinden biri her durumda; Zeyd var olduğunda da olmadığında zorunlu olarak doğru veya yanlış olacaktır. Zeyd varsa ve görüyorsa olumlu önerme doğru, olumsuz yanlış; görmüyorsa olumsuz önerme doğru, olumlu yanlış; Zeyd yoksa olumsuz önerme doğru ve olumlu önerme yanlış olmak zorundadır.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Bk. Fârâbî, “Kitâbu’l-Kıyâs”, *el-Manţıku ‘inde’l-Fârâbî* içinde, tkd. ve thk. Refik el-Acem (Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1986), 2/16.

<sup>76</sup> Bk. Aristoteles, *Önerme*, 15.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 245.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *Kategoriler*, 246.

İbn Sînâ, ‘*Uyûnü’l-hikme*’de konusu ve yüklemi aynı olan ve çelişiklik şartlarını taşıyan biri olumlu diğeri olumsuz iki tekil önermenin veya tümele işaret eden ve niceliği belirli iki önermenin çelişik önermeler olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>79</sup> Dolayısıyla tekil önermelerin olumlu ve olumsuz karşılığını “çelişik karşılığını” diye açıkça ifade etmesini dikkate aldığımızda İbn Sînâ açısından da, karşılıkları bu türden çelişik önermelerin karşılığı gibi olan “at” ve “at olmayan” gibi kavramların karşılıklarının da çelişik karşılığı olduğu çok açıktır. Nitekim ilk bölümde de değindiğimiz üzere İbn Sînâ daha anlaşılır bir şekilde ve bir karışıklığa meydana vermemek için hem önermelerdeki hem de kavramlardaki sözü edilen karşılığı, *nefy ve ispât karşılığını* diye ortak bir adlandırmayla ifade etmektedir. İbn Sînâ’nın ifadelerini bu bağlamda yeniden yorumlarsak şunu söyleyebiliriz: Nefy ve ispât karşılığı basit olduğunda bu, kavramlardaki çelişik karşılığını ifade etmektedir, “at” ve “at olmayan” gibi. Bileşik olduğunda ise çelişik önermelerin karşılığını ifade etmektedir, “Zeyd attır”, “Zeyd at değildir” gibi.<sup>80</sup>

İki basit tekil önermede ya da çelişik şartlarını taşıyan niceliği belirli iki basit önermede “-değildir”, “-dir”in çelişik olumsuzunu oluşturduğundan ve “-olmayan” ile dile gelen belirsiz adın yüklem olarak dâhil olduğu madül olumlu önerme basit olumsuz önerme ile, konuları var olduğunda eşitlik, olmadığıda da tam girişimlilik anlamında semantik açıdan ortak bağıntıya sahip olduğundan dolayı “olan-olmayan” formundaki ad kavramlar arasında çelişiklik bağıntısının bulunduğunu, mütekaddimûn mantıkçılar açısından tespit ettiğimiz gibi aynı semantik bağıntıya yer veren müteahhirûn mantıkçılar açısından da tespit edebiliriz. Fahrüddîn Râzî, her ne kadar örnek olarak zikrettiği “renk” ve “renk olmayan”, “siyah” ve “siyah olmayan” gibi kavram karşılıkları için çelişik karşılığı adını kullanmasa da<sup>81</sup> bir başka problem bağlamında örnek gösterdiği “var” ve “var olmayan” kavram çiftlerini açık bir biçimde “çelişikler (*naķîzayn*)” diye adlandırmasından hareketle onun açısından bu gibi kavramların bağıntısının çelişiklik bağıntısı olduğu kendiliğinden açıktır.<sup>82</sup> Kâtibî ise kavramlar arasındaki eşitlik, ayrıklık, tam girişimlilik ve eksik girişimlilik bağıntılarını işlediği yerde “-olmayan” ile dile gelen kavramlar için doğrudan ve açıkça “çelişik” (*naķîz*) terimini kullanmaktadır.<sup>83</sup> Aynı şekilde Kutbuddîn Râzî, Cürçânî ve Teftezânî’nin de sözü edilen kavramlar için “çelişik” terimini kullandıkları çok açıktır.<sup>84</sup>

## Sonuç

Çelişmezlik ilkesi, neyin gerçek olduğunu ve neyin gerçek olmadığını, dolayısıyla neyin doğru olduğunu ve neyin doğru olmadığını tayin eden en temel onto-epistemik ilkelerden biridir. Herhangi bir şey hakkında “-dir” ve “-değildir” diye yargıda bulunmak, epistemolojik dolayısıyla mantıksal olarak tasdik/olumlama ve inkâr/olumsuzlamaya, gerçek ve gerçek dışılık ise bu tasdik/olumlama ve inkâr/olumsuzlamaya söylenen doğruluk değerlerine, doğru ve yanlış değerlerine karşılık gelmektedir. Biri olumlu diğeri olumsuz, “-dir” ve

<sup>79</sup> Bk. İbn Sînâ, ‘*Uyûnü’l-hikme*, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr (Şam: Dâru’l-Yenâbî’, 1996), 47; a.mlf., *Yorum Üzerine*, 61.

<sup>80</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kategoriler*, 229-230.

<sup>81</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 30.

<sup>82</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 138.

<sup>83</sup> Kâtibî, *eş-Şemsiyye fi’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye*, 209.

<sup>84</sup> Bk. Kutbuddîn er-Râzî, “Tahrîrû’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye”, 175.; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, “Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürçânî (Küçük)”, *Tahrîrû’l-ķavâ’idi’l-mantıkiyye fi şerhi risâleti’ş-şemsiyye, ve ‘aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürçânî* içinde, tsh. Muhsîn Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, h. 1426), 178-179.; Sa’düddîn et-Teftezânî, *Tehzîbü’l-mantık ve’l-ķelâm*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî (Kahire: Matba’âtü’s-Sa’âde, 1912), 5.

“-değildir” yargıları arasında, çelişik olma koşulları bulunduğu çelişiklik bağıntısı vardır ve bu bağıntı öncelikle ontolojik ikinci olarak da mantıksal bir bağıntıdır.

“İbn Sînâ filozoftur” ve “İbn Sînâ filozof değildir” önermeleri birbiriyle çelişen iki önermeye; tasdikî/olumlu önerme ve inkârî/olumsuz önermeye karşılık gelmektedir. Bu iki önermeden biri doğru, diğeri yanlış olmak zorundadır. Bununla birlikte, her ne kadar ontolojik olarak gerçek olanla gerçek olmayanı, epistemolojik olarak da kesin doğru olanla kesin yanlış olanı belirleyen temel referans çelişmezlik ilkesi olsa da bu, her “-dir” ile “-değildir” yargıları arasında çelişmenin bulunduğu anlamına gelmez. Biz ancak tekil bir şey hakkında (İbn Sînâ filozoftur, İbn Sînâ filozof değildir) ya da niceliği tümel ve tikel olarak alınmış bir genel kavramın altında bulunan tekiller hakkında (Her insan filozoftur, bazı insan filozof değildir) “-dir” ve “-değildir” diye yargıda bulunduğumuzda çelişiklik bağıntısı ortaya çıkmaktadır. Oysa örneğin, “Bazı insan filozoftur”, “Bazı insan filozof değildir” diye yargıda bulunduğumuzda bu iki önerme arasında çelişiklik yoktur. Çünkü bunlardan biri kesin doğru diğeri kesin yanlış değildir, aksine ikisi de doğrudur.

Önermelerin yanı sıra kimi kavramları dile getirdiğimizde bunlar arasında da bir bağlantının, dolayısıyla bir bağıntının olduğunu görürüz. Neden “soğuk-oğul”, “kör-sıcak”, “baba-insan olmayan” gibi kavram çiftlerini değil de “sıcak-soğuk”, “baba-oğul”, “gören-kör”, “insan-insan olmayan” gibi kavram çiftlerini birlikte düşündüğümüzün gerekçesini yine onto-epistemik bağıntıyla izah edebiliriz. Örnek verilen bu kavram çiftleri ve benzeri kavramlar arasında sırasıyla zıtlık, görelilik, sahiplik-yoksunluk, tasdik-inkâr karşıolulum bağıntısı bulunmaktadır.

Kavramlar arası dört karşıolulum bağıntısından üçünde bir tasdik ve inkâr, olumlama ve olumsuzlama karşıolulum bağıntısının bulunmadığı açıktır. Çünkü biz, bir şeyin “sıcak olduğunu” ve “soğuk olduğunu”; “baba olduğunu” ve “oğul olduğunu”; “gören olduğunu” ve “kör olduğunu” söylediğimizde tasdik-inkâr, olumlama-olumsuzlama yapmış olmayız. Fakat biz aynı şeyin “insan olduğunu” ve “insan olmadığını” söylediğimizde tasdik-inkâr, olumlama-olumsuzlama yapmış oluruz. Buna dayalı olarak “olan-olmayan” formundaki ad kavramlar arasındaki karşıolulum bağıntısının bir tür tasdik ve inkâr olduğu açıktır.

O halde, “sıcak-soğuk”, “baba-oğul”, “gören-kör” kavram çiftlerini önerme bağlarıyla “Falanca şey sıcaktır-falanca şey soğuktur”; “Falanca şey babadır-falanca şey oğuldur”; “Falanca şey görendir-falanca şey kördür” şeklinde dile getirdiğimizde bu önermeler arasında bir tasdik ve inkâr karşıolulumu bulunmamaktadır. Burada üç karşıolulumun (zıtlık, görelilik, sahiplik-yoksunluk) kavram ve önerme bağlarıyla birbirleriyle tam örtüşmektedir. Ancak “insan olmayan” dediğimizde “insan olmayı” kesin olarak inkâr etmiş ve olumsuzlamış olmamıza rağmen bu kavramları önerme bağlarıyla “Falanca şey insandır-falanca şey insan olmayandır” diye dile getirdiğimizde de “Falanca şey insan olmayandır” önermesi, “Falanca şey insandır” önermesinin inkârını bildirmemekte dolayısıyla olumsuz olmamaktadır. Bu durumda her iki önerme de tasdik bildirmektedirler ve bu yönüyle de olumlu önermelerdir. Dolayısıyla, sözü edilen kavramlar arasında da *gerçekte* bir tasdik ve inkâr bulunmamaktadır. Fakat öyle olsa bile biz, yine de “insan olmayan”ın, “insan”ın yadsınması, olumsuzlanması olduğunu fark edebiliyoruz. O nedenle, “-olmayan” ile dile gelen bir kavramın bir tür inkâr/olumsuz olduğunu açıklamak için gerçekte tasdik ve inkâr karşıolulumuna sahip önerme çiftlerine başvurmadan başka çıkar yol yoktur, “-olmayan” ile dile getirdiğimiz bir kavramla bir şeyin öyle olduğunu kesin olarak yadsımış olduğumuz için de çelişik önerme çiftlerine başvurmadan başka çıkar yol yok demektir.

“İbn Sînâ insandır-İbn Sînâ insan değildir” çelişik önerme çiftlerinde nasıl ki “-insan değildir”, “-insandır”ın kesin inkârı, olumsuzlanması ise aynen öyle de kavram bağlamıyla “insan olmayan” da “insan”ın kesin inkârı, olumsuzlanmasıdır. Burada bir benzeşim kurup çelişik önermeler arasındaki tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısını, kavram tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısına taşımamıza imkân veren de, basit olumsuz önerme (-değildir) ile madûl olumlu önerme (-olmayandır) arasındaki sentaktik (*min ciheti'l-lafz*) değil, her iki önermenin de konusu var olan bir şey olduğunda eşitlik, böyle olmadığında tam girişimlilik düzeyindeki semantik (*min ciheti'l-m'anâ*) ortaklıktır. İslâm mantık geleneğinde gerek mütekaddimûn gerekse müteahhirûn mantıkçılar açısından bu, “olan-olmayan” formundaki ad kavramların tasdik ve inkâr karşılıklı bağıntısının bir çelişiklik bağıntısı olduğunu gerektirmektedir.

## Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn el-. *Değâiku'l-ğakâ'ik*, tsh. es-Seyyid Fâdil Ali el-Müsevî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019.
- Aristoteles. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât", çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn. *en-Nassu'l-kâmil li-manṭıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferîd Cebr, 15-96. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Aristoteles. *Organon I, Kategoryalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Aristoteles. *Organon II, Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1963.
- Cebr, Ferîd. "Mukaddime". Aristoteles. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât", çev. Huneyn b. İshâk/İshâk b. Huneyn. *en-Nassu'l-kâmil li-manṭıki Aristû* içinde, tkd. ve thk. Ferîd Cebr, 3-11. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. "Hâşiyetü Seyyid Şerîf el-Cürcânî (Küçek)". *Tahrîrû'l-ğavâ'idi'l-manṭıkiyye fî şerhi risâleti's-şemsiyye, ve 'aleyhi hâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 22-470. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *er-Risâletü'l-kübrâ fi'l-manṭıq*, çev. Muhammed Nasih Ece. *YYÜİFD* 5, 7 (2017): 96-117.
- Ebherî, Esîrüddîn el-. *İsâğücü ve Şerhi*, thk., çev. ve şrh. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. "Kitâbu Kâtîğüryâs ey el-Mekûlât". *el-Manṭıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, 89-131. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-İbâre". *el-Manṭıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, 133-163. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Fârâbî. "Kitâbu'l-Kıyâs". *el-Manṭıku 'inde'l-Fârâbî* içinde, tkd. ve thk. Refik el-Acem, 11-64. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- Hûnecî, Efdalüddîn el-. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*, tkd. ve thk. Hâlid er-Rüveyheb. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi Hikmet ve Felsefe-i İran, h.1389.
- İbn Rüşd. "Kitâbu Kâtîğüryâs ev Kitâbu'l-Mekûlât". *Nass telhîsu manṭıki Aristû* içinde, thk. Cirâr Cihâmî, 3-75. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1996.
- İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi Aristûtâlis fi'l-'ibâre*, thk. Muhammed Selim Sâlim. Mısır: Matba'atu Dâri'l-Kütüb, 1978.
- İbn Sînâ. *'Uyûnü'l-ğikme*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr. Şam: Dâru'l-Yenâbî', 1996.
- İbn Sînâ. *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Manṭıku'l-meşrikiyyîn*, nşr. Mektebetü Âyetillâhi'l-'Uzmâ en-Necefî el-Mer'aşî. Kum: Metba'atu'l-Vilâye, h. 1405.
- Kâtibî, Necmüddîn Ömer b. Ali el-ğazvînî el-. *eş-Şemsiyye fi'l-ğavâ'idi'l-manṭıkiyye*, tkd. ve thk. Mehdî Fadlullah. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfi'l-'Arabî, 1998.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ'da Bilimsel Kanıtlama Teorisi". Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013.
- Kaya, Hacı. "İslâm Mantık Geleneğinde Belirsiz Ad ve Fiiller Üzerine Bir Soruşturma". *Tabula Rasa* 33 (2019): 34-55.
- Ladikli, Mehmet Çelebi. "Zübdetü'l-Beyân", çev. Havva Kızılçardak. *Mantık Risâleleri* içinde, ed. İbrahim Çapak, 45-87. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Libera, Alain de. *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Râzî, Fahrüddîn er-. "Şerhu 'uyûni'l-ğikme'." *'Uyûnu'l-ğikme ma'a şerhi 'uyûni'l-ğikme* içinde, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, 39-172. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li'ğ-Tîbâ'ati ve'n-Neşr, h. 1373.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Manṭıku'l-mülâhğas*, tkd. ve thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî, Âdîne Asgarînejâd. Tahran: Dânişğâh-ı İmâm Sâdık, h. 1381.
- Râzî, Fahrüddîn er-. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, tkd ve tsh. Ali Rızâ Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve



Mefâhîr-i Ferhengî, h. 1383.

Râzî, Kutbuddîn er-. “el-Muḥâkemât”. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerḥi'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve'l-muḥâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî, 85-422. Kum: Müessesetü Matbû'âtu Dînî, h. 1383.

Râzî, Kutbuddîn er-. “Taḥrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye”. *Taḥrîrü'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye fî şerḥi risâleti's-şemsiyye, ve 'aleyhi ḥâşiyetü es-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* içinde, tsh. Muhsîn Bîdârfer, 21-471. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, h. 1426.

Râzî, Kutbuddîn er-. *Levâmi'u'l-esrâr fî şerḥi meṭâli'i'l-envâr*, nşr. Maârif Nezâreti. İstanbul: Maârif Nezâreti, h.1303.

Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Suhreverdi, Şihâbüddîn. *Mantıku't-telvîhât*, thk. Ali Ekber Feyyâz. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh, 1955.

Şehrî, Yûsuf. *Risâle fî eczâi'l-każiyye ve m'anâ nisbetihâ ve'l-elfâz elletî yu'abberûne bihâ*. İstanbul: İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 Ae Arabî, 4351/19.

Teftezânî, Sa'duddîn et-. *Şerḥü'l-İmâm es-S'ad et-Teftezânî 'ale's-şemsiyye*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih. Amman: Dâru'n-Nûr, 2011.

Teftezânî, Sa'duddîn et-. *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelem*, nşr. Abdulkadir Marûf el-Kürdî. Kahire: Matbâ'atu's-Sa'âde, 1912.

Tûsî, Nasîruddîn et-. “Şerḥü'l-işârât ve't-tenbîhât”. *el-İşârât ve't-tenbîhât ma'a şerḥi'l-Hâce Nasîruddîn et-Tûsî ve'l-muḥâkemât li-Kutbuddîn er-Râzî* içinde, thk. Kerîm Feyzî, 85-422. Kum: Müessesetü Matbû'âtu Dînî, h.1383.

Tûsî, Nasîruddîn et-. *Esâsü'l-iḳtibâs fî'l-mantık*, çev. Molla Husrev, tkd. ve thk. Hasan Şâfi, Muhammed Saîd Cemâleddîn. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004.

Tûsî, Nasîruddîn et-. *Tecrîdü'l-mantık*, nşr. Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.

# Heisenberg Belirsizlik İlkesindeki 'Belirsizlik'

Semra Uçar<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-9813-7640

## Öz

Kuantum fiziğinin temel ilkelerinden biri olan 'belirsizlik ilkesi' Alman fizikçi Werner Heisenberg tarafından, 1927 tarihinde ortaya atılmıştır. Belirsizlik ilkesi, fiziksel anlamda elektron gibi bir atom altı taneciğinin bazı özelliklerinin aynı anda sonsuz hassaslıkla ölçülemeyeceğini belirtir. Aralarında belirsizlik ilişkisi olduğu bilinen çiftlerden biri momentum -konumdur. İlk-eye göre atom altı bir parçacığın konumu ne kadar az belirsiz ise momentumu o kadar fazla belirsiz olacaktır. Bu ilişkinin tam tersi de geçerlidir. Ölçümün yapıldığı sıra, sonucu değiştirmektedir. Heisenberg belirsizlik ilkesinin matematiksel yapısının ortaya koyduğu bu sonuca göre, evren ile ilgili bilebileceklerimizin bir sınırı vardır. Belirsizliklerin temel nedeninin dalga-parçacık ikiliği olduğu görüşünü kabul eden Heisenberg, durumun evrenin fizik yapısının bir özelliği olarak ortaya çıktığını ve sadece ölçümden kaynaklanmadığını ileri sürmüştür. Böyle bir sonucun şüphesiz felsefi yansımaları olmuştur. Günümüzde da belirsizlik ilkesinin ortaya çıkardığı evren tablosu, fizikçiler ve filozoflar tarafından hala tartışılan bir konudur. Bu çalışma, söz konusu felsefi yansımaları, ontolojik ve epistemolojik olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Heisenberg Belirsizlik İlkesi, Kuantum Fiziği Felsefesi, Fizik Felsefesi, Fizik Tarihi, Bilim Felsefesi.

## 'Uncertainty' in Heisenberg Uncertainty Principle

### Abstract

Uncertainty principle is one of the most fundamental principles of quantum physics which was introduced by German physicist Werner Heisenberg in 1927. The uncertainty principle states that some properties of a subatomic particle, such as an electron, cannot be measured simultaneously with infinite precision. One of the pairs known to have an uncertainty relationship between them is momentum - position. According to the principle, the less uncertain the position of a subatomic particle, the more its momentum will be uncertain. The opposite of this relationship is also valid. The order in which the measurement is made changes the result. According to this result revealed by the mathematical structure of Heisenberg uncertainty principle, there is a limit to what we can know about the universe. Heisenberg, who accepted the view that the fundamental reason of the uncertainties was wave-particle duality, argued that the situation arises as a characteristics of the physical structure of the universe and was not caused solely by measurement. Such a result has undoubtedly enormous philosophical reflections. The picture of the universe revealed by the uncertainty principle is still a matter of debate by physicists and philosophers. In the study, these philosophical reflections were evaluated ontologically and epistemologically.

**Keywords:** Heisenberg Uncertainty Principle, Philosophy of Quantum Physics, Philosophy of Physics, History of Physics, Philosophy of Science.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. [semraucar@sinop.edu.tr](mailto:semraucar@sinop.edu.tr)

## Giriş

Fizik biliminde modern fiziğin ortaya çıktığı dönemde yaşanan gelişmeler, klasik fizik kuramlarının evreni açıklama ve anlama bakımından sınırlarını gözler önüne sermiştir. Bu gelişmeler, bilimsel araştırmaların uzun süredir kabul edilen ilkelerinden birçoğunun geçerliğini de tartışma konusu yapmıştır. Tartışmaya konu olan yenilikler daha az özelleşen ancak daha bulanık hale gelen sorunlar olarak ortaya çıkmıştır. Sorunların bulanık olarak nitelenmesinin en büyük nedenlerinden birisi şüphesiz Heisenberg belirsizlik ilkesidir. Bu ilkeyi ortaya atan bilim insanı, ilkenin isminden de anlaşılacağı gibi Werner Heisenberg'tir. Heisenberg o dönemde çok tartışmalı olan kuantum süreçleri ile ilgili ilk ve tutarlı mekaniği 1925'te formüle etmiştir. 1924-1927 yılları arasında Kopenhag'da Bohr Enstitüsü'nde geçirdiği süre içinde Heisenberg, kendi kuantum mekaniği yorumunu oluşturmada, matris mekaniği ve belirsizlik ilkesi gibi en yaratıcı çalışmalarını yapmıştır. Bu çalışmalarıyla atom fiziğine yeni bir kimlik kazandıran Heisenberg, kuantum fiziğine yapmış olduğu katkılar nedeniyle 1932'de Nobel Fizik Ödülü'nü almıştır.<sup>2</sup>

Heisenberg, 1950 yılında Türkiye'ye de gelmiş, İstanbul ve Ankara Üniversitelerindeki konferans dizilerinde çekirdek ve kuantum fiziğindeki yeni gelişmeleri duyurarak bilim ve felsefenin ortak sorunlarını serimlemiştir.<sup>3</sup> Kuantum mekaniğinin yorumları arasında, Einstein'ın gerçekçiliği, Bohr ve Heisenberg'in Kopenhag yorumları versiyonları, von Neuman'ın dalga fonksiyonlarının çökmesi varsayımı öne çıkanlar olarak sayılabilir.<sup>4</sup> Von Neuman, kuantum fiziğinin farklı iki yorumunu temsil etmelerine rağmen, Schrödinger'in dalga mekaniği ile Heisenberg'in matris mekaniğinin eş değer olduğunu göstermiştir.<sup>5</sup> Kopenhag yorumuna dahil olan belirsizlik ilkesi ile Heisenberg, kuantum fiziğinde, kuantum mekaniği döneminin başlamasını sağlamıştır. Bir başka ifade ile o dönemde fizikte yeni yer bulmaya başlayan atom devriminin içinde bir başka devrim yapmıştır. Heisenberg'in bu büyük katkısının 'devrim' niteliğinde sayılmasının nedeni, ilkesinin taşıdığı birçok sıra dışı özellik ile ilgilidir. Bu özelliklerden üç tanesini felsefi yansımaları bakımından öne taşımak gerekmektedir. Özelliklerden biri, ilkenin gerektirdiği matematiksel yapıdır. Bu matematiksel yapı günümüzde 'matris cebiri' olarak bilinmektedir. Heisenberg, matris cebirini, ilk defa belirsizlik ilkesi yoluyla fizikle tanıştırmıştır. Heisenberg, kuantum kuramının matematiksel mekanizmasının öngörülerde engellenemez bir belirsizlik ve gözlem sırasında nesnede oluşan bir bozulmanın olduğunu görmüştür.<sup>6</sup> İkinci özellik teorinin ortaya koyduğu sonuçla ilgilidir. O da içinde yaşadığımız evrenle ilgili bilebileceklerimizin bir sınırının olmasıdır. Bu sınırla bilebileceklerimizin olasılık dâhilinde olması, ilkenin kuantum mekaniğinin genel yapısı itibarıyla olasılık yasaları tarafından yönetilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle denetlenmesi için klasik mantık değil çok değerli mantık sistemlerini gerektirmesi, üçüncü özellik olarak sayılabilir. İlkenin öne çıkarılan bu özellikleri, şüphesiz gerek epistemolojik gerekse ontolojik yansımaları bakımından bilim felsefesinde de yeni bir döneme girildiğinin işaretleridir. Bu işaretleri değerlendirmek için birinci kısımda Heisenberg belirsizlik ilkesi ana hatlarıyla açıklanacaktır. İkinci kısımda ise belirsizlik ilkesinde kullanılan yeni matematik sistemi, 'bilebileceklerimizin bir sınırı olması iddiasını' araştırmak adına ele alınıp daha sonra ilkenin felsefi yönleri yorumlanmaya çalışılacaktır. Sonuç kısmında ise belirsizlik ilkesindeki 'belirsizlik', ilkenin öne çıkarılan özellikleri ve bunların felsefi yorumları çerçevesinde tartışılacaktır.

<sup>2</sup> Bkz., James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, çev. Özgür Sarioğlu (İstanbul: Sabancı Üni. Yayınları, 2006), 153.

<sup>3</sup> Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 328.

<sup>4</sup> Bkz., Bas C. van Fraassen, *Quantum Mechanics: An Empiricist View* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 241.

<sup>5</sup> Bkz., Frederick Suppe, "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", in *The Structure of Scientific Theories*, ed. Suppe (Urbana: III, University of Illinois Press, 1974), 222.

<sup>6</sup> Hans Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Ölçek (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 9.

## 1. Heisenberg Belirsizlik İlkesi Nedir?

Heisenberg 1927’de kuantum mekaniğinin öngörülerine göre,  $\psi$  dalga fonksiyonu tarafından temsil edilen bir parçacıklar grubunun üyeleri için ‘konum ve momentum’<sup>7</sup>, ‘enerji ve zaman’ gibi belirli değişken çiftlerinin ikisinin birden ‘eş zamanlı olarak’ yüksek ve rastgele bir kesinlik derecesinde belirlenemeyeceği yönünde bir matematiksel tez öne sürmüştür.<sup>8</sup> Atom altı ölçekte bu durumu açıklayan ilkeye ‘Heisenberg belirsizlik ilkesi’ denmektedir.

Heisenberg’in ortaya koyduğu bu matematiksel tezin fiziksel açıklaması şöyledir: Bir atom parçacığının konumu ve hızı bir arada, istenildiği zaman ve kesinlikle gösterilmesi mümkün değildir. Konum tam olarak ölçülebilir ama o zaman da gözlem araçlarının araya karışması, hızın ölçülmesini, bir dereceye kadar önler. Önce hız ölçülürse o zaman da konum kesinlikle öğrenilemez olur. Planck sabiti<sup>9</sup>, bu iki belirsizlikten çıkan sonuç için bir alt sınır meydana getirmiştir.<sup>10</sup> Bir başka ifadeyle, hareket etmekte olan bir elektronun konumu tam olarak belirlenmek istendiğinde üzerine belli bir dalga boyunda ışık düşürülmesi gerekmektedir. Ancak elektronun üzerine düşen ışık ışınları, boyutları nedeniyle elektronu hareket ettirir. Bu nedenle elektronun hızı kontrol edilemeyecek bir şekilde değişir. Bu bakımından elektronun konumu ne kadar kesin belirlenmek istenirse, daha kısa dalga boylu ışık ışınları kullanılması gerekmektedir. Ancak kısa dalga boylu ışının enerjisi çok yüksektir ve bu ışık ışını elektronun gerçek hızından daha büyük bir hız kazanmasına neden olacak şekilde parçacığı hareket ettirir.<sup>11</sup> Böylelikle elektronun o anki gerçek hızını saptama olanağı ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla bu durum “elektronun konumunun ve hızının aynı anda belirlenemeyeceği yönündeki belirsizliği ortaya koymaktadır.”<sup>12</sup> Bu açıklamalar, Heisenberg’e göre Newton mekaniğine bağlı kavramların artık bizi niçin daha uzağa götürmediğini göstermektedir çünkü mekanik bir süreci hesaplamak için, bir parçacığın belli bir andaki konumunu ve hızını aynı zamanda bilmek gerekmektedir. Ancak kuantum kuramı böyle bir şey olamayacağını ortaya koymuştur.<sup>13</sup> Bu koşullar altında atom altı taneciklerin geleceğini kesin olarak tahmin etmek veya belirlemek imkânsızdır. Planck’a göre Heisenberg belirsizlik ilkesinin orta boyuttaki fizik nesnelere çok az ilgisi vardır. Belirsizlik ilkesindeki “belirsizlik”, önce elektronun yerini saptayıp sonra hızını bulmamız, önce elektronun hızını belirleyip sonra konumunu saptadığımız duruma göre farklı bir sonuç vermesinden kaynaklanmaktadır.<sup>14</sup> İlkedeki “belirsizlik” kelimesi “bir kuramın doğruluğuna dair belirsizlik” anlamına gelmemektedir. Bu ilke, fiziksel bir sistemi tarif ederken “parçacıklar” gibi klasik Newtoncu kavramlar kullanıldığında zorunlu olarak duruma dahil olan bulanıklığa işaret etmektedir.<sup>15</sup> Matematiksel yapı başlığında bu durum ayrıntılı olarak incelenecektir.

<sup>7</sup> Momentum, fizikte korunumu olan türetilmiş büyüklüklerden biridir. ‘P’ ile gösterilir. Vektörel bir büyüklüktür.  $P=m.v$  formülü ile ifade edilir. Bir cismin momentumunu hesaplamak için cismin kütlesi ile o anki hızını çarpmamız gerekir. Kütle ne kadar büyükse, kuvvetin etkisi altında nesnenin hızının değişmesi o denli zordur. Kütleyle belli bir zaman aralığında etki eden ortalama kuvvetin (İtmenin), zaman aralığının büyüklüğü ile çarpılması, söz konusu zaman aralığındaki momentum değişimini verir.

<sup>8</sup> Bkz., Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 174.

<sup>9</sup> Planck Sabiti, enerji ve frekans arasındaki ilişkiyi veren orantı sabitidir. ‘h’ ile gösterilir ve değeri J.s’dir.

<sup>10</sup> Bkz., Werner Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory*, çev. C. Eckart and F. C. Hoyt (New York: Dover Publications, Inc., 1949), 20.

<sup>11</sup> Reichenbach, *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, 38.

<sup>12</sup> Max Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996), 173.

<sup>13</sup> Bkz., Werner Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Vedat Günyol, Orhan Duru (Ankara: V Yayınları, 1987), 30.

<sup>14</sup> Bkz., Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 224.

<sup>15</sup> Philipp Frank, *Bilim Felsefesi*, çev. Dilek Kadioğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 324.

Heisenberg belirsizlik ilkesi aynı zamanda enerji ve zaman çiftine yönelik belirsizliği de ortaya koymaktadır. Bir başka ifadeyle zaman ile ilgili bilgimiz ne kadar kesin olursa, enerji ile ilgili bilgimiz o derece belirsizleşir. Bu durumda belirsizlik ilkesine göre zamanla ilgili bilgimiz arttıkça enerji ile ilgili bilgimiz azalmaktadır.<sup>16</sup> Bu sonuçlar, ölçüm aletlerinin ve yöntemlerinin hassaslaşmasından bağımsız bir şekilde gözlemleyebildiklerimizin bir sınırının olduğunu göstermektedir. Belirsizlik, Hutten'e göre "dalga resminin uygulanamazlığının kanıtı olarak değil, elektronun temel bir özelliği olarak düşünülmelidir."<sup>17</sup> Bu çarpıcı sonuç aslında Heisenberg belirsizlik ilkesinin matematiksel yapısından doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle aşağıda ilkenin matematiksel yapısı ele alınacaktır.

## 2. Heisenberg Belirsizlik İlkesinin Genel Yapısı

### 2.1. Matematiksel Yapısı

Heisenberg, atom altı ölçekteki hareketi açıklamak için çağdaşları tarafından başlangıçta garip karşılanan yeni bir tür matematik kullanmıştır. Aşağıda ele alınacak olan 'matris cebiri' denilen bu matematiksel sistemin yardımıyla kuantum mekaniğinin matematiksel temelini oluşturmuştur.

Heisenberg, atom altı ölçekte durumlar arasındaki geçişler ile alakalı genlik ve frekans bilgilerini içeren satır ve sütunlardan oluşan tabloları nasıl değerlendirmemiz gerektiğini göstermiştir. Bunlara 'kuantum teorik büyüklükler' ismini veren Heisenberg, bu büyüklükleri 'kuantum mekaniksel bağıntılar' olarak ortaya attığı bir hesaplama yöntemi sayesinde birbirleri ile ilişkilendirmiştir. Söz konusu tabloları, bu hesaplama yöntemini kullanarak klasik mekaniktekine benzer formüller türetmeyi başarmıştır. Bu matematik yöntemi, kuantum olaylarını hesaplama ve öngörme yeteneğinin büyük ölçüde artmasına neden olmuştur.<sup>18</sup>

Bu matematik yönteminde klasik matematiğe göre farklı bir durum söz konusudur. Klasik matematikte çarpma işleminde 'değişme' özelliği vardır. Örneğin  $3 \times 4 = 12$  ve  $4 \times 3 = 12$ 'dir. Yani  $3 \times 4 = 4 \times 3$ 'tür. Bir başka ifadeyle sayıların hangi sıra ile çarpıldığının bir önemi yoktur. Çarpıldığı sıra fark etmeksizin aynı sonucu verirler. Ancak bu kural Heisenberg'in hesaplama yönteminde geçerli değildir. Söz konusu atomlar olunca Heisenberg, beraber çarptığı değişkenlerin hangi sırayla yapıldığına bağlı olarak farklı sonuçlar verdiğini tespit etmiştir. Yani  $A \times B$  ile  $B \times A$  farklı sonuçlar vermiştir. Bir başka ifadeyle elektron belirli zamanda nerededir ve ne kadar hızlı hareket eder gibi kesin özelliklerin beraber çarpıldığı zamanki sıralaması sonucu değiştirmektedir. Yani bu çarpma işleminin değişme özelliği yoktur. Heisenberg'in bu tabloları, matematikçilerin 'matris' olarak isimlendirdiği matematik nesnelere ve geliştirdiği yeni hesaplama yöntemi ise matematikçilerin matrisleri çarpmak için kullandığı metottur. Yer değiştirme kuralı matrisler için geçerli değildir.<sup>19</sup> Böylelikle Heisenberg, hocası Max Born<sup>20</sup> ile birlikte günümüzde Matris mekaniği denilen teoriyi ortaya koymuşlardır.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Bkz., R. Crease ve A. S. Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, çev. Vural Arı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 144-145.

<sup>17</sup> Ernest Hutten, *The Language of Modern Physics* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1958), 180.

<sup>18</sup> Bkz., Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory*, 55-65.

<sup>19</sup> Bkz., Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 154.

<sup>20</sup> Max Born (1882 Wrocław - 1970 Göttingen), Alman Matematikçi ve Fizikçi.

<sup>21</sup> Bkz., Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics* (USA: John Wiley&Sons, Inc., 1974), 21.

Heisenberg'in yeni mekaniği o zamanlar çoğu fizikçinin alışkın olmadığı bu matematiksel özellik nedeniyle hemen kabul edilmemiştir. Ancak bu çalışma, atomların nasıl hareket ettiğini tarif etmeyi başaran dikkate değer teorik bir matematiksel gelişmeydi. "Heisenberg'in kuramının sürekli olmayan kesikli matematiği<sup>22</sup>, Kopenhag ekolünün temel olarak aldığı, doğanın sürekli olmayan, kesintili yani nedensel olmayan yapısını temsil etmek için çok uygundu."<sup>23</sup>

Heisenberg belirsizlik ilkesinin gerektirdiği matematiksel yöntem şöyle tarif edilmektedir: Klasik mekanikte tanımlanan her niceliğe kuantum mekaniğinde bir işlemci karşılık gelir. Atom altı dünyada farklı gözlemlenebilirliklere karşılık gelen kuantum mekaniğin işlemcilerin (matrislerin) değişme özelliğine sahip olmaları gerekmez. Yani gözlemlerin yapılış sırası gerçekte gözlemlenen değerlerde farklılıklara yol açabilir. Değişme özelliğine sahip olmayan iki A ve B gözlenirine karşılık gelen işlemci için, bu değişkenlerin bir dizi ölçümünde  $\Delta A$  ve  $\Delta B$ 'nin eş zamanlı olarak ne kadar küçük olabileceği konusunda kuantum mekaniğinde genel bir sınırlama ya da bir alt sınır vardır.<sup>24</sup>

Atom altı ölçekte konum ve momentum değişimlerinin ölçümlerine yönelik Heisenberg belirsizlik ilkesi:

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{\hbar}{4\pi} \quad \text{ya da} \quad \Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{\hbar}{2}$$

şeklinde ifade edilmektedir.<sup>25</sup>

Atom altı ölçekte enerji ve zaman değişimlerinin ölçümlerine yönelik Heisenberg belirsizlik ilkesi:

$$\Delta t \cdot \Delta E \geq \frac{\hbar}{4\pi} \quad \text{ya da} \quad \Delta t \cdot \Delta E \geq \frac{\hbar}{2}$$

şeklinde ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Söz konusu bu formül enerjinin çözünürlüğünü gözlemin meydana geldiği zaman süresine bağlamaktadır. Örnek olarak, eğer bir parçacık yalnızca çok kısa bir süre yaşarsa, bu durumda enerjisi (ya da kütlesi) büyük bir kesinlikle bilinemez.<sup>27</sup>

Bu formüller belirsizlik ilkesinin matematiksel ifadeleridir.  $E=mc^2$  ve Maxwell denklemleri dâhil olmak üzere pek çok denklem gibi ilk ortaya çıktığı formu bugünkü bilinen formu değildir. Günümüzde belirsizlik ilkesi, formül formunda gösterilir. Denklemin sağında yer alan ve  $\frac{\hbar}{2\pi}$  ye karşılık gelen h-bar ( $\hbar$ ) terimi, Dirac<sup>28</sup> tarafından ortaya atılmıştır ve pek çok uygulamada basitleştirme sağlamaktadır.<sup>29</sup> Matris mekaniği hiçbir fiziksel yorumu olmayan soyut bir matematiksel formalizm olarak Heisenberg tarafından açık bir

<sup>22</sup> Erwin Schrödinger (1887 Viyana -1961 Viyana), Avusturyalı fizikçi, Heisenberg'in çalışmasının yayınlanmasından kısa bir süre sonra ve tamamen bağımsız bir biçimde, kuantum mekaniğinin sürekli matematik cinsinden, ama sonuç olarak denk bir formülasyonunu vermiştir. Buna dalga mekaniği denmiştir ve oldukça kabul görmüştür. Dalga denklemi şöyledir:

$$\left( -\frac{\hbar^2}{2m} \nabla^2 + V \right) \psi = i\hbar \frac{\partial \psi}{\partial t}$$

<sup>23</sup> Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 154.

<sup>24</sup> Bkz., Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 175.

<sup>25</sup> Bkz., Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory*, 18.

<sup>26</sup> Bkz., Heisenberg, *The Physical Principles of Quantum Theory*, 45.

<sup>27</sup> Bkz., Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 177.

<sup>28</sup> Paul Dirac (1902 Bristol - 1984 Tallahassee), İngiliz Fizikçi ve Matematikçi.

<sup>29</sup> Bkz., Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 144.

şekilde ortaya çıkarılmış ve Kopenhag ekolünün diğer üyeleri<sup>30</sup> tarafından da geliştirilmiştir.<sup>31</sup> “Bu keşif, dalga fonksiyonları yöntemine alternatif olan ve tam olarak ona eş değer olduğu gösterilebilen kuantum mekaniği problemlerini çözmek için bir yöntem ortaya koymuştur.”<sup>32</sup>

### 2.1.2. Heisenberg Belirsizlik İlkesinin Yorumu

Belirsizlik ilkesi kuantum teorisindeki rastgeleliğin nedeni dâhil olmak üzere pek çok olayı açıklayabilm-iştir. Olasılık dalgasının zaman içindeki değişiminde herhangi bir belirsizlik bulunmamaktadır. Bu dalğanın yayılmasının nedeni, dalga paketinin ihtiva ettiği konum ve momentum arasındaki belirsizliktir. Bu nedenle momentumlar ve hızlar ile bir yayılma hareketi meydana gelmektedir. Ancak dalga paketinin kendisi halen tamamen tanımlıdır, herhangi bir belirsizlik içermeden zaman içinde yayılmaya devam ederler. Rastgelelik denilen durum, dalğanın kendisinden dolayı değil, bir parçacığı tespit etmedeki olasılıkları tamamladığından dolayı ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle belirsizliğin olması rastgeleliği ortaya çıkarmaktadır.<sup>33</sup> Popper'a<sup>34</sup> göre bunun anlamı karşılıklı nedensel bir etkileşimdir.<sup>35</sup>

Belirsizlik ilkesi, mikro dünyaya ait bütün özelliklere uygulanmamaktadır. Örneğin kütle ve elektrik yükü, tanımlanabilmesinde belirsizlik olmayan kesin değerlere sahiptir. Belirsizlik, sadece yukarıda da işaret edildiği gibi (konum-momentum, enerji-zaman gibi) belli değişken çiftlerine uygulanır. Bu çiftlere, eşlenik (konjuge) değişkenler denir.<sup>36</sup> İlke genel olarak yalnızca bir gözlem yapıldığı zaman belirli bir sonucun elde edilme olasılığının hesaplanabilmesini olanaklı kılmaktadır. Buna ek olarak kuantum olaylarının fiziksel durumları hakkında bilebileceklerimiz ve öngörebileceklerimiz için zorunlu bir limit getirmiştir.

Planck'a göre atomsal olaylarda hangi tür yasaların geçerli olduğunu ölçümlerimiz sayesinde doğrudan gözlemleyebile yeteneğimiz giderek zayıflamaktadır. Planck bunun en temel nedenini, cevaplanacak soruların giderek hassaslaşması ve her biri atomlardan oluşan ölçü aletlerimizin bu duyarlılıkla başa çıkamaması olarak göstermektedir. Duruma ilişkin örneği, “bir cismin içine sondaj yapmak, sondaj cismin kendisinden büyüğe olanaksızdır” şeklinde vermektedir.<sup>37</sup> Bu örnek belirsizlik ilkesi ile ilgili görselleştirmeyi mümkün kılan örneklerden biri olarak kabul edilir.

Heisenberg gözlemin kendisinin, olayda önemli bir rol oynadığını, hatta gerçeğin kendisinin, bizim onu gözlemleyip gözlemlememize bağlı olarak farklılaştığını ifade etmiştir.<sup>38</sup> Heisenberg şöyle devam eder:

“Doğa bilimlerinde kullanılan ‘kesin’ terimi, kapalı bir bütün meydana getiren ve matematik formüllerle anlatılan bir takım kavram ve yasa sistemlerinin her zaman var olduğu anlamına gelmektedir. Bazı deney alanları için geçerlidirler. Bu alanlar için evrensel bir gerçeklikleri vardır; ne değişmelere ne de gelişmelere elverişlidirler. Bu kavram ve yasaların bu nedenle yeni deney alanlarını temsil etmeleri umulamaz. Kuantum kuramının kavram

<sup>30</sup> Özellikle Bohr, Pauli, Dirac vd.

<sup>31</sup> Bkz., Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar*, 157.

<sup>32</sup> Edmund Whittaker, *From Euclid to Eddington* (New York: Dover Publications, Inc., 1958), 164.

<sup>33</sup> Bkz., Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 142.

<sup>34</sup> Bu konudaki daha kapsamlı bir araştırma için bkz., Semra Uçar, “Popper ve Heisenberg Belirsizlik İlkesi”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, 2 (2020): 528.

<sup>35</sup> Karl Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 249.

<sup>36</sup> Bkz Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 145.

<sup>37</sup> Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 106.

<sup>38</sup> Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2000), 29.

ve yasalarına da ancak bu sınırlı anlamda kesin diyebiliriz. Bu sınırlı anlamda bilimsel bilgi, bazen matematik diliyle ya da başka bir dille kesin olarak saptanabilir.”<sup>39</sup>

Planck, Heisenberg’in bu açıklamalarını kuantum mekaniğinin bir elektronun belli bir andaki konumunu veremediğini, sadece elektronun belli bir yerde bulunması için olasılık verebildiğini ifade ederek desteklemiştir. Başka bir deyişle Planck, kuantum mekaniğinin kalabalık bir elektron yığını içinde, belli bir anda herhangi bir yerde bulunabilecek elektronların sayısını verdiğini söyleyerek, istatistiksel bir yasa olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>40</sup> Ayrıca o, objektif bir sınırı yeni türden bir yasanın hegemonyasına alamet saymak gerektiğini ifade etmiştir.<sup>41</sup> Konum ve momentum arasında var olan belirsizlik, atomların yapısındaki belirliliğe yol açmaktadır.

## 2.2. Felsefi Yapısı

Werner Heisenberg, bir fizikçi olarak fiziği felsefeden ayrı olarak düşünmemiştir. Onun fizikte ortaya atmış olduğu sıra dışı fikirler, fizikten çok daha önce tanıştığı felsefenin verdiği cesaret ve sorgulama neticesinde yeşermiştir. Heisenberg, Platon’un Timaios’u ile ilk defa lise yıllarında tanışmıştır. Yunan felsefesi, Heisenberg üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Heisenberg’in ifadesiyle:

“Timaios’u okurken ilk defa Yunan atom felsefesini asıl kaynağından öğrenme fırsatını buldum. Yunan filozoflarının, maddenin sonsuz küçüklükte ve bölünemez parçacıklarını niçin düşündüklerini, hiç değilse biraz olsun anladığımı sanıyordum. Platon’un Timaios’da savunduğu görüş, yani atomların gerçek cisimler olduğu görüşü, bana pek açık gelmedi. Bununla birlikte, Yunan doğa felsefesini bilmeden, modern atom fiziği ile uğraşamayacağı inancı daha o günlerde kafama yer etti.”<sup>42</sup>

Heisenberg’in atom ile ilgili bu görüşlerini matematiksel bir yapıyla bütünleştirmesi Holton’a göre, Platoncu gelenekle uyumlu tematik bir seçimdir.<sup>43</sup>

Bozkurt’a göre “deneysel bulgularla doğrudan uyuşum içinde olan ve sezgiye deneysel temellere dayalı bir kuram ortaya koymaya özen gösteren Heisenberg, gençliğinde Ernst Mach’ın etkisi altında kalmış olmasına karşın, kuantum mekaniği üzerindeki felsefi yazılarında Viyana Çevresi’ne bağlı bilim felsefecilerinin geliştirmiş oldukları Mantıksal olguculuğa şiddetle karşı çıkmıştır.”<sup>44</sup> Benim fikrime göre Heisenberg’in klasik fizikten ziyade, felsefenin etkisinde kalması, atomlar hakkında daha derin ve cesur fikirler ortaya atmasının nedenleri olarak görülebilir. Fizik tarihinde daha önce benzeri olmayan Heisenberg belirsizlik ilkesi ile ilgili felsefi görünüm, oldukça iddialı tartışmaların ve anlaşmazlıkların öznesi olmuştur. Ancak gerçekte temel problem ise ilkenin öznesinin davranışı ile ilgilidir. Heisenberg belirsizlik ilkesi ile ilgili hararetli felsefi tartışmalar, gücünü atom altı dünya hakkında ne kadar şey bilebileceğimizin temel bir sınırı olduğu sonucundan almaktadır çünkü bu temel sınır, ya epistemolojik ya ontolojik ya da her ikisini birden içeren temel felsefi problemleri beraberinde getirmektedir. Söz konusu problemleri ele almak için ‘olgu’-‘gözlemci’-‘ölçüm’ kavramlarını ve birbirleri ile olan ilişkilerini değerlendirmek yerinde olacaktır.

<sup>39</sup> Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, 17-18.

<sup>40</sup> Max Planck, *The Philosophy of Physics* (New York: W. W. Norton & Company Inc., 1963), 23.

<sup>41</sup> Bkz., Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 224.

<sup>42</sup> Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Doğa*, 48-49.

<sup>43</sup> Gerald Holton, *The Scientific Imagination: case Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 20.

<sup>44</sup> Bozkurt, 20. *Yüzyıl Düşünce Akımları*, 327.



Heisenberg belirsizlik ilkesindeki özne 'elektrondur'. Ölçümü yapılmak istenen büyüklükler, hareket halinde olan bir elektronun 'konumu' ve 'momentumudur'. Belirsizlik ilkesine göre hareket halinde olan bir elektronun hareketi ile ilgili ölçüm için, ölçümden önce elektronun konumu ve momentumu henüz tanımlı değildir.<sup>45</sup> Heisenberg'e göre kuantum düzeyinde artık ölçüm de başlı başına bir olgudur. Bu, doğanın kendi öğelerinin birbirlerine uyguladığı müdahale veya arıza anlamında bir olgudur.<sup>46</sup> Bridgman'a göre ise bir elektronun konumunu ve hızını ölçüp ölçmemeye karar vermekle elektronun bir konumunun ve hızının var olup olmayacağı belirlenmiş olmaktadır. Elektronun fiziksel özellikleri mutlak anlamda onun kendi doğal özünde var olan şeyler değil fakat gözlemciyi de işin içine dâhil eden özelliklerdir.<sup>47</sup> Yani ölçüm ve gözlemci birbirinden ayrılmamakta ve bu durum da elektron ile ilgili ontolojik yapıyı değiştirmektedir. Rovelli'ye göre Heisenberg, elektronların her zaman var olmadığını düşünmekteydi. Elektronlar yalnızca biri ona baktığında ya da daha doğru bir ifadeyle, başka bir şeyle etkileştiklerinde var olmaktadır. Elektronlar bir şeye çarptıklarında, hesaplanabilir bir olasılıkla, bir yerde maddeleşir ve tasvir edilebilir.<sup>48</sup> Kuantum mekaniğinde, bir başka cisimle çarpışmadığı sürece hiçbir cismin belirli bir konumu yoktur. Elektronun bir etkileşimden diğerine geçişi arasında tanımlanması gerçek uzayda değil, soyut matematiksel uzayda yer alan soyut bir formül kullanılarak yapılır. Her bir elektronun bir etkileşimden diğerine geçmesini sağlayan bu sıçramalar, öngörülebilir bir biçimde değil, büyük ölçüde rastlantısal biçimde gerçekleşir. Böylelikle bir elektronun nerede ortaya çıkacağını öngörmek mümkün değildir. Yalnızca elektronun konumu ile ilgili bir olasılık hesaplanabilir.<sup>49</sup> Bu nedenle Heisenberg belirsizlik ilkesindeki bu durum ontolojik bir gerçeklik değildir ve belirsizliğin sebebi ölçüm yapan aletlerin yeterince hassas olamamasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ölçüm aletleri, kendileri de elektronlardan oluşması sebebiyle hiçbir zaman yeterince hassas olamayacaktır. Böyle bir yaklaşımla da söz konusu 'belirsizliğin' epistemolojik olduğu yönünde bir yorum da yapılabilir.

Ancak belirsizlik ilkesindeki 'belirsizlik' sadece doğa hakkında ne bildiğimizle alakalı epistemolojik bir mesele değil gibi gözükmektedir. Bu durum aynı zamanda doğanın doğrudan kendisi ile alakalı ontolojik bir sorun olarak da yorumlanabilir. Sorun 'bilmemekten' değil, 'bilememekten' kaynaklanmaktadır. Bu yorumlardan da anlaşılacağı gibi Heisenberg belirsizlik ilkesi, maddenin sorgulanamayan temel özellikleri ile ilgili kabulleri, sorgulanır hale getirmiştir.<sup>50</sup> Bu konu ile ilgili Heisenberg'in yorumu şöyledir:

"Elektronlar ve atomlar, günlük deneyimlerimizdeki nesnelere olduğu gibi herhangi bir fiziksel gerçeklik derecesine sahip değildir. Elektronlar ve atomlar için en uygun olan fiziksel gerçekliğin araştırılması tam olarak kuantum mekaniğinin konusudur."<sup>51</sup>

Heisenberg'in bu görüşleri yeni epistemolojiye ihtiyaç duyduğumuzun göstergesi olarak yorumlanabilir. Belirsizlik ilkesindeki 'belirsizlik', ne teorideki bir kusur ne de ölçümlerde yapılan becerisizliktir. Atom altı ölçekte doğanın nasıl davrandığının temel bir gerçeğidir. Planck yapılan eleştiriler karşısında şunları ifade etmiştir:

<sup>45</sup> Bkz., Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 135.

<sup>46</sup> Bkz., Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, V.

<sup>47</sup> Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 130.

<sup>48</sup> Bkz., Rovelli, *Fizik Üzerine Yedi Kısa Ders*, 23- 24.

<sup>49</sup> Bkz., Rovelli, *Fizik Üzerine Yed Kısa Ders*, 23- 24.

<sup>50</sup> Bkz., Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 111.

<sup>51</sup> Bkz., Crease ve Goldhaber, *Kuantum Dönemi*, 110.

“Teorik fiziğe yapılan en büyük suçlamalar, onun soyut matematiksel biçimsele yöneldiği, gerçekliğin ayağının altından kayıp gittiğidir. Bu eleştiri kısırlaştırıcı olduğu kadar haksızdır da. Çünkü bir düşüncenin değeri, somut olmasıyla değil, başardığı işle ölçülür.”<sup>52</sup>

Planck bu görüşleri ile bilimsel realizmden daha çok araçsalcılığa yakın gibi gözükmektedir. Bilimsel realizm, dünyada nesnelere insan eylemlerinden ayrı, insan düşüncesi ve algısından bağımsız bir gerçekliğin olduğunu ve bilimsel teorilerin ancak bu düşünceyi takip etmesi halinde doğru olarak kabul edilebileceğini savunur.<sup>53</sup> Einstein, bilimin bize sadece empirik olarak yeterli teoriler vermesi yerine, dünyanın nasıl olduğuna dair bir açıklama sağlaması gerektiğine şiddetle inanmıştır.<sup>54</sup> Bu nedenle Einstein bir bilimsel gerçekçidir. Öte yandan kuantum mekaniğinin kurucularından Bohr, Heisenberg ve bazı diğer bilim insanları ise fizik teorilerinin amacının yalnızca fenomeni tahmin etmenin bir yolunu sağlamak olduğunu savunmuşlardır.<sup>55</sup> Bu nedenle onlar araçsalcıdır. Bohr’la Einstein’ın bu konudaki yaptıkları büyük tartışma, 1927’de beşinci Solvay Kongresi’nde başlamış ve Einstein’ın 1955’te ölümüne kadar sürmüştür.<sup>56</sup> Bu tartışmaların başladığı dönemden kısa bir süre sonra kuantum mekaniğinin geliştirilebileceği ve tahminlerinde oldukça başarılı olduğu görülmüştür. Ancak bugün bile kuantum mekaniği yorumlarından herhangi birinin üzerinde tam olarak uzlaşmış olduğunu söylemek güçtür.

## Sonuç

Kuantum mekaniği kendinden önceki fizik kuramlarına kıyasla yapısı, kuruluşu ve işleyişi bakımından oldukça sıra dışı özellikler taşımaktadır. Kuantum mekaniğinin yorumlanması felsefi bir konudur ve oldukça tartışmalıdır. Kuantum mekaniğindeki bu yorumlardan Heisenberg belirsizlik ilkesi ile ilgili olanı, kabullenmesi en zor, en derin ilkelerinden birisidir. Heisenberg ve çağdaşları olan Pauli, Dirac gibi yeni nesil kuantum fizikçilerinin ortaya atmış oldukları ilkelerde, gözlemlenemez varlıklardan kaçınma eğilimi olarak, empirist-işlemselci yaklaşımlar göze çarpmaktadır. Kuantum ikinci kuşak fizikçilerinin, özellikle Heisenberg’in, kuramlarına yönelik felsefi bakımdan dikkat çeken bu düşünsel eğilimler, ontoloji, epistemoloji ve özellikle nedensellik ile ilgili krizlerin baş göstermesine yol açmıştır.

Heisenberg, ortaya koymuş olduğu belirsizlik ilkesinde gözlemlerimizin sınırları bakımından, klasik fizikteki gibi bir nedenselliğin, neden atom altı ölçekte olanaksız olduğunu, nedenleriyle birlikte açıklamaya çalışmıştır. Gözlemlenen nesneyi etkilediğinden nedensellik olanaksızdır. Bu açıdan ele alınacak olursa ‘belirsizlik’ nesnelere doğrudan kendilerinde var olan bir gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir elektronun varlığı, kendini parçacık veya dalga şeklinde gösterebilmektedir ancak her ikisini aynı anda göstermemektedir. Bu felsefe açısından ciddi bir ontolojik problemdir. Gözlem sürecinden bağımsız bir şekilde parçacık davranışından bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Kuantum teorisinde matematiksel olarak formüle edilmiş doğa yasaları, temel parçacıkların kendileri değil de, bizim onlar hakkındaki bilgilerimizle ilgili gibi gözükmektedir. Bu durum ise felsefe açısından ciddi bir epistemolojik problemdir. Bu sorun, Heisenberg belirsizlik ilkesine göre gözlemin kesinliğinin ya da bilebileceklerimizin doğal olarak var olan sınırının bulunmasıyla ilgilidir. Ortaya çıkan bu sonuç, belirsizlik ilkesindeki bir kusur ya da eksiklik değildir. Gözlemci

<sup>52</sup> Planck, *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, 106-107.

<sup>53</sup> Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım (Ankara: Remzi Kitabevi, 1981), 225.

<sup>54</sup> Bkz., James Ladyman, *Understanding Philosophy of Science* (London: Routledge, 2002), 104.

<sup>55</sup> Bkz., Ladyman, *Understanding Philosophy of Science*, 104.

<sup>56</sup> John Gribbin, *Schrödinger’in Kedisinin Peşinde*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 185.

tarafından kullanılan tekniğin geliştirilmesi ya da teknolojik imkânların artmasıyla önüne geçilebileceği gibi olasılıklar söz konusu değildir. Söz konusu olan şey eğer kuantum mekaniği ise epistemoloji ve ontoloji arasındaki sınır kaybolmuş gibi gözükmektedir. Kuantum mekaniği için epistemolojik ve ontolojik bakımdan bir yeniden değerlendirmeye ihtiyaç vardır. Modern dünyayı şekillendiren ve farklı bir tür gerçekliğe sahip olan atom altı ölçekte, orta boyuta ait olan sezgilerimiz yetersiz kalmaktadır. Heisenberg belirsizlik ilkesi, fizik doğa ile ilgili bazı Newtoncu kabullerin doğru olmadığını göstermiştir. Bu formül, Newton mekaniğine bağlı kavramların artık bizi niçin daha uzağa götüremediğini göstermektedir çünkü mekanik bir süreci hesaplamak için bir parçacığın belli bir andaki konumunu ve hızını aynı zamanda bilmek gerekir ki kuantum kuramı böyle bir şey olamayacağını ortaya koymuştur. Kuantum mekaniğindeki hesaplamalar her ne kadar karmaşık gibi gözükse de cevaplar hala özgün ve anlaşılır formdadır. Newton'un teorisi, bu gibi karmaşık sistemler için yetersizdir. Bu nedenle Heisenberg'in çalışması kuantum mekaniğinin tutarlılığı ve bütünselliği hakkında ilk delilleri ortaya koymuştur. Aşağı yukarı bir asırdır, kuantum mekaniğinin doğruluğu çeşitli deneylerle kanıtlamış ve geçerliğinden şüphe duyulmamıştır.

## Kaynakça

- Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.
- Cushing, James T. *Fizikte Felsefi Kavramlar*, çev. Özgür Sarioğlu. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Frank, Philipp. *Bilim Felsefesi*, çev. Dilek Kadioğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Gribbin, John. *Schrödinger'in Kedisinin Peşinde*, çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Heisenberg, Werner. *Çağdaş Fizikte Doğa*, çev. Vedat Günyol, Orhan Duru. Ankara: V Yayınları, 1987.
- Heisenberg, Werner. *Fizik ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Heisenberg, Werner. *The Physical Principles of Quantum Theory*, çev. C. Eckart and F. C. Hoyt. New York: Dover Publications, Inc., 1949.
- Holton, Gerald. *The Scientific Imagination: case Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Hutten, Ernest. *The Language of Modern Physics*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- Jammer, Max. *The Philosophy of Quantum Mechanics*. USA: John Wiley&Sons, Inc., 1974.
- Ladyman, James. *Understanding Philosophy of Science*. London: Routledge, 2002.
- Planck, M. *Modern Doğa Anlayışı ve Kuantum Teorisine Giriş*, çev. Y. Öner. İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1996.
- Planck, M. *The Philosophy of Physics*. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1963.
- Popper, Karl. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka, İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Reichenbach, Hans. *Kuantum Mekaniğinin Felsefi Temelleri*, çev. Deniz Ölçek. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım. Ankara: Remzi Kitabevi, 1981.
- Robert, C. ve A Goldhaber. *Kuantum Dönemi*, çev. Vural Arı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Rovelli, Carlo. *Fizik Üzerine Yedi Kısa Ders*, çev. Tolga Esmer. İstanbul: Can Yayınları, 2018.
- Suppe, Frederick. "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories". in *The Structure of Scientific Theories*, ed. Suppe, 3-232. Urbana: III, University of Illinois Press, 1974.
- Uçar, Semra. "Popper ve Heisenberg Belirsizlik İlkesi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19, 2 (2020): 518-541.
- van Fraasen, Bas C. *Quantum Mechanics: An Empiricist View*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Whittaker, Edmund. *From Euclid to Eddington*. New York: Dover Publications, Inc., 1958.

**Başvuru:** 07.09.2020**Kabul:** 15.10.2020**Atıf:** Duran, Muhammet Sait. "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 83-98.

## ***Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi***

**Muhammet Sait Duran<sup>1</sup>**

ORCID: 0000-0002-7961-2661

### **Öz**

Tanrı ve ahlak arasındaki ilişkinin, en geç Platon düşüncesinde felsefesi bir hüviyet kazanmış olduğu söylenebilir. Platon, bu meseleyi *Euthyphron* diyalogunda felsefi bir problem haline getirmiştir ve Tanrı ve ahlak ilişkisini paradoksal olarak ele almıştır. Çağdaş dünyada bu ikilem, "Tanrı bir şeyi iyi/ahlaki olduğu için mi buyurur; yoksa Tanrı bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi/ahlaki olur" sorusunda kendini bulmuştur. Ahlakın nedensel kökenini sorgulayan bu soru, ahlak metafiziğinin en temel konularından birini oluşturur ve felsefe ve teolojinin ortak bir alanını teşkil eder. Bu makalede, öncelikle Platon'un *Euthyphron*-ikilemini diyalogunda nasıl ortaya konduğu analiz edilmiştir. İkilem ayrıca onun felsefesindeki metafizik arka planını teşkil eden Tanrı ve İyilik İdesi ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Daha sonra ikilemin, tarihi süreçte ahlak düşüncesindeki temel değişimine kısaca işaret edilmiştir. Bu değişim, ahlak metafiziğindeki iki paradigma değişimi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tanrı ve ahlak tasavvurunda köklü değişimlerden birincisi, İbrahimi dinler bağlamında gelişen mutlak İlah anlayışının felsefeye hâkim olmasıdır. İkincisi ise, özerk aklın Yeniçağ felsefesinde ahlak düşüncesine girmesidir.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak Metafiziği, İyilik İdesi, Mutlak İrade, *hüsün* ve *kubuh*, Hume-Yasası, Özerk Akıl.

### **Euthyphron Dilemma: Relationship between Morality and Divine Will**

#### **Abstract**

The relationship between the God and morality has acquired a philosophical identity in Plato's perception at earliest. Plato has made this issue a philosophical problem in the Euthyphro dialogue and investigates this relationship in a paradoxical way. In contemporary world, this dilemma has found place in the question of "whether the God orders something due to its being good/ethical, or the thing becomes good/ethical since the God has ordered it". This question, which Examines the causal origin of morality, constitutes one of the most fundamental issues of moral metaphysics and constitutes a common field of philosophy and theology. In this paper, first of all, how Plato poses the Euthyphron-dilemma in his dialogue is analyzed. The dilemma is also investigated regarding the relationship between the God and the idea of the good which constitutes the metaphysical background in Plato's Philosophy. Later, the dilemma's fundamental change throughout the historical process is addressed briefly. This change is evaluated considering a framework of two paradigm change in ethics metaphysics. The first of the radical changes in the conception of God and morality is that the perception of absolute God has dominated the philosophy inherited from Abrahamic religions. The latter one is autonomous reason entering into ethics in modern philosophy.

**Keywords:** Ethical Basis of Metaphysics, Form of the Good, Absolute Will, *Husn and Qubh*, Hume's Law, Autonomous Reason.

<sup>1</sup> Doktor Öğretim Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve Sosyal Bilimler Fakültesi. [duran@tau.edu.tr](mailto:duran@tau.edu.tr)

**Giriş**

İnsanlığın uzun bir süredir Tanrı ve ahlak ilişkisi hakkında kafa yormuş olduğunu kabul edebiliriz. Ahlaki iyi kavramıyla ilahi irade arasında kurulan ilişki en geç Platon düşüncesinde felsefi bir hüviyet kazanmıştır. Platon'un bu sorunu ele aldığı diyaloga atfen "*Euthyphron*-ikilemi" olarak nitelendirilen ikilem, çağdaş dönemde şu soruyla ifade edilmiştir: Tanrı bir şeyi iyi/ahlaki olduğu için mi buyurur yoksa Tanrı bir şeyi buyurduğu için mi o şey iyi/ahlaki olur?<sup>2</sup>

Ahlakiliğin kökeniyle alakalı bu kadim soru, düşünce tarihi içerisinde farklı düşünce yapılarında ve bağlamlarda ele alınmıştır. Bu çeşitliğin en önemli sebeplerinden biri de şüphesiz bu konunun felsefe ve din ilimlerinin kesişme noktalarından birini oluşturmasıdır. Konunun bu çift alanlılığı, bu sorunun farklı düşünce dünyaları tarafından ele alınmasına vesile olmuştur. Öte yandan bu ikilem, felsefe ve teolojinin ortak alanını oluşturması hasebiyle iki disiplinin birbiriyle etkileşiminin yoğun olduğu bir konuyu teşkil eder. Dolayısıyla sorun, bu disiplinlerin içerisindeki paradigma değişimleriyle birlikte farklı hüviyetler kazanmıştır. Bu makalede *Euthyphron*-ikileminin çıkış noktasını ve metafizik arka planını incelemeye ve kısaca tarihsel süreç içerisindeki evriminin temel evrelerine işaret etmeye çalışacağız.

**1. *Euthyphron***

Platon, Tanrı ve ahlak ilişkisini, dindarlığa dair eseri olan *Euthyphron*'da tahkik eder. *Euthyphron*, *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyaloglarıyla birlikte, Sokrates'in ölüme mahkûm edildiği mahkeme sürecini anlatan üçlemenin ilk parçasını oluşturur. Diyalog, Sokrates'in "yeni tanrılar icat ederek gençleri ifsat etme" iddiasıyla suçlandığı davanın mahkeme öncesi aşamasını ele alır. *Sokrates'in Savunması*'nda mahkeme süreci konu edilirken, *Kriton*'da ölümünden bir önceki gün ele alınır. *Euthyphron*'un, Platon'un ilk dönem diyaloglarından olduğu fikri kabul görmüştür<sup>3</sup> ve bu dönemin tipik karakteri olan aporetiktir, yani felsefi sorgulama nihai bir sonuca ulaştırılmadan açık bırakılmıştır. Metnin analizinde bunun ne anlama geldiği üzerinde duracağız.

Platon'un Almanca mütercimi Schleiermacher, bu diyaloga daha çok ikincil bir önem atfetme temayülü gösterse de<sup>4</sup> diyalogun felsefi bir ikileme adını vermiş olması bu yargıyı tekdüz etmeye yeter. *Euthyphron* diyaloguna geçmeden önce bir hususa dikkat çekmek gerektiğini düşünüyorum. Platon, muhtemelen fikirlerinin yorumlanması konusunda en çok ihtilafın olduğu filozoftur.<sup>5</sup> Bu yüzden o, literatürde metaforik olarak "bir daldan bir dala konan bir kuğuya" benzetilir. Bu zorluğun önemli sebeplerinden biri, Platon'un felsefesini izah etmek için kullandığı yöntemde saklıdır. Zira birçok filozofta görülen fikrin içeriksel derinliğinin ötesinde, onun kullandığı ifade biçimi de karmaşık bir yapıya sahiptir. Platon'un felsefesini açıklamak için kullandığı diyalog formu, her ne kadar felsefi düşünceye doğurgan bir yapı kazandırsa da kullandığı diyalektik bakımından onun kendi fikirlerini tespit etmeyi oldukça güçleştirir. Okuyucuya doğrudan yöneltilmiş bir inceleme yazısından farklı olarak, diyalogda ifade edilen öğretilerin yazarla özdeşleştirilmesi zorunluluk arz

<sup>2</sup> Krş. Michael Bruce ve Steven Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 81; Julian Baggini, *Die großen Fragen-Ethik*, çev. Regina Schneider (Berlin/Heidelberg: Springer, 2015), 82.

<sup>3</sup> Michael Bordt, *Platon* (Freiburg: Herder, 1999), 35.

<sup>4</sup> Platon, *Platons Werke*, 2. Cilt 1. Bölüm, çev. F. Schleiermacher (Berlin: Realschulbuchhandlung, 1818), 51-54.

<sup>5</sup> Bkz. Vittorio Hösle, *Platon Interpretieren* (Paderborn: Schöningh, 2004), 10.

etmez.<sup>6</sup> Bunun ötesinde, diyaloglarının baş aktörü olarak genelde üstadı Sokrates'i seçmesi de onun kendi şahsi fikirlerini ayırt etmeyi zorlaştırıcı bir unsurdur. Bu yüzden Platon'un, diyaloglarında iki perde arkasından konuştuğu söylenebilir. Platon'un fikirlerinin tespitini zorlaştıran üçüncü problem de Antik dönemden beri iddia edilen ve günümüzde daha çok "Tübingen Okulu" tarafından savunulan, Platon'un ezoterik bir felsefesinin olduğu teorisidir.<sup>7</sup> Platon'un yazılmamış bir öğretisinin olduğu iddiası, yazmış olduğu fikirlerine izafi bir anlam kazandırmıştır. Platon'un diyalogları incelenirken bu iki sorun göz önünde bulundurulmalıdır.

*Euthyphron*, Atina'da Basileus mahkeme binasının sütunlu girişinde, iki kişinin arasında geçen kurgusal bir diyalogdur. Diyaloga ismini veren Euthyphron'un dindar bir kişi olduğu ve kâhinlik yaptığını, diyalogdaki kendi ifadelerinden anlıyoruz.<sup>8</sup> Euthyphron, cinayet işleyen bir işçiyi hapse atarak ölümüne sebep olan babasını dava etmek için orada bulunmaktadır ve davasında dini ve hukuki olarak haklı olduğuna emin görünmektedir. Diyalogun diğer muhatabı ise, tanrıları inkâr ederek yeni tanrılar icat etme ve gençliği ifsat etme suçlarından davalı olan Sokrates'dir. Dolaylı olarak bir Sokrates savunması içeren bu diyalogda, Sokrates'in davası zımni olarak Euthyphron tarafından din adına açılmış absürt bir davayla kıyaslanır. Euthyphron, yabancı ve dahası cinayet işlemiş bir işçi için, babasına karşı dava açmaktadır. Euthyphron'un bu davranışının hem Sokrates'in konuşmasından hem de Euthyphron'un olayları tasvirinden anlaşılacağı üzere,<sup>9</sup> çağdaşları tarafında hoş karşılanmadığı anlaşılmaktadır. Zira ana babaya dava açmak, kadim Yunan ahlak anlayışına göre, en kötü suçlardan birini teşkil eder.<sup>10</sup> Her şeye rağmen Euthyphron, kendi davranışının dindarlık olduğunda ısrarcıdır ve bu ısrarını din konusundaki yetkinliğine dayandırmaktadır. Platonik Sokrates, diyalogun sonunda bu iddianın asılsızlığını ortaya koyar. Zira Euthyphron konuşmanın sonunda Sokrates'in sorularına tatmin edici cevaplar vermeden, bir bahane uydurarak kaçır. Platon'un, din adına hareket edenlerin temelde dindarlığa dair bilgilerinin yetersizliğini ortaya koyarak, Sokrates'e karşı açılan davanın anlamsızlığını vurgulamaya çalıştığı söylenebilir. Sokrates'in Euthyphron'a karşı kullandığı ironik ve alaycı dil de bu amacı destekler mahiyettedir.

Diyalogun felsefi içeriği, Euthyphron'un dindarlık alanında salahiyet iddia etmesi üzerine, Sokrates'in dindarlık ve dinsizliğin ne olduğu sorusunu ona yöneltmesiyle başlar. Burada diyalogun seyrinden ziyade dindarlık tanımlamasının seyrine yoğunlaşacağız. Bu tanımlama gayreti, müşahhasan mücerrede doğru bir süreç takip eder. Euthyphron, ilk tanımlama girişiminde<sup>11</sup> kendi davranışının, yani babası bile olsa suç işleyen kişiye dava açmanın dindarlık olduğunu vurgular ve mitolojiden bir örnekle bu iddiasını doğrulamaya çalışır. Zira en adil tanrı olarak bilinen Zeus, aynı şekilde kendi babasını haksızlık yaptığı gerekçesiyle cezalandırmıştır. Sokrates bu tanımlamaya iki farklı eleştiri yöneltir. Öncelikle tanrılar üzerine mitolojik bilgilerin doğruluğunu sorgular. Nitekim daha sonra Platon, *Devlet* kitabında Homer gibi mitolojik masallar

<sup>6</sup> Krş. Bordt, *Platon*, 41-45.

<sup>7</sup> Ezoterik öğretinin varlığı özellikle Schleiermacher tarafından reddedilmiştir. Bu teorinin lehinde ve aleyhindeki delillerin özeti için bkz. Höhle, *Platon Interpretieren*, 41-45.

<sup>8</sup> Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 3b-c.

<sup>9</sup> Krş. Platon, *Euthyphron*, 4b-e.

<sup>10</sup> Krş. Bordt, *Platon*, 60-61. Buna ek olarak Combs, davanın cezayla neticelenmesi halinde hem Euthyphron hem de ailesi için doğuracağı olumsuz sonuçlar göze alındığı zaman da Euthyphron'un davranışının akıllıca olmadığını altını çizer. Krş. Blinn Ellis Combs, "Plato's Euthyphro: An Examination of the Socratic Method in the Definitional Dialogues" (Doktora Tezi, University of Texas, 2011), 112-113.

<sup>11</sup> Platon, *Euthyphron*, 5d-6e.

yazan şairleri ağır bir dille eleştirir.<sup>12</sup> Platon'un bu konuda Xenophanes'in açtığı yoldan yürüdüğü anlaşılır.<sup>13</sup> Platon'un bu mitoloji sorgulaması geç Antik dönemde *Euthyphron* diyalogunun ana amacı olarak görülme temayülü gösterir.<sup>14</sup> Bu konu, metnin önemli bir cihetini oluşturmakla beraber, diyalogun seyri onun ana amaç olmadığını gösterir mahiyettedir. Zira Euthyphron'un mitolojik bilgilerin doğruluğuna kesin bir şekilde inandığı ortaya konulduktan sonra Sokrates, diyalogun seyrini belirleyen ikinci eleştirisini onun dindarlığı tanımlama metoduna yöneltir. Sokrates, Euthyphron'u, onun verdiği cevabın kendi sorusunun cevabı olmadığı konusunda uyarır; zira onun öğrenmek istediği, hangi davranışların dindarca olduğundan ziyade, dindarlık yüklemine bizatihi kendi anlamıdır. Sokrates bu doğrultuda sorusunu tekrar tanımlar ve dindarlık ideasının<sup>15</sup> ne olduğunu sorar.

Bunun üzerine Euthyphron ikinci kez tanımlama<sup>16</sup> çabasına girer ve dindarlığı, tanrıların sevdiği şeyler olarak tanımlar; onların sevmedikleri şeylerin de dine aykırı şeyler olarak nitelendirir. Sokrates'in bu tanımlamaya ilk yorumu mitoloji eleştirisinin bir devamı niteliğinde değerlendirilebilir. Zira mitolojide tanrılar birbirleriyle niza içinde tasvir edilmekte ve onların arasında bu ciddi görüş ayrılıkları, Euthyphron'un sunduğu ilkenin geçerliliğine gölge düşürmektedir. Zira aynı eylem farklı tanrılar tarafından değişik şekilde değerlendirilmektedir. Sokrates bu bakış açısı çerçevesinde ilkeyi, "bütün tanrıların nefret ettiği şey dine aykırı, sevdiği şeyse dine uygun" şey olarak tadil eder. Sokrates, daha sonra uygunluğu üzerine uzlaşmış bu tanımlamanın içindeki kavramsal ilişkinin tetkikine girişir. Platon burada karmaşık bir mantıksal dizinle, "tanrılar tarafından sevilen şey" ile "dindarlık" kavramının özdeş olmadığını kanıtlamaya çalışır.<sup>17</sup> *Euthyphron*-ikileminin çıkış noktasını oluşturan bu sorgulamada, tanrısal sevgi ve dindarlık (yani dini iyinin) arasındaki nedensellik incelenir. Bu sorunun özünü, tanrısal sevginin mi iyinin sebebi olduğu, yoksa iyinin mi tanrısal sevginin sebebi olduğu paradoksu teşkil etmektedir. Platon, dinsel iyinin sebebinin tanrısal iradenin temayülü olmadığı, aksine ilahi sevginin sebebinin dini iyi olduğu kanaatine sahip görünmektedir. Bu nedensellik ilişkisi içinde de Euthyphron'un teklif ettiği dindarlık tanımı anlamsızlaşır; çünkü tanrısal sevgi dindarlık kavramı için etken değil, edilgen bir özelliğe sahiptir. Platon'a göre, "tanrıların sevdiği şey", her ne kadar dindarlığın bir özelliği olsa da bu kavramı tanımlamaya yeterli bir ilke teşkil etmez.

<sup>12</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 377a-379a.

Mitolojik şiirin geçtiği bu iki yer karşılıklı okunduğunda, Platon'un eleştirisinin temelde epistemik ve teolojik olmaktan çok ahlaki kaygılardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu kaygı, mitolojideki tanrıların ahlaka mugayir davranışlarının, insanlar tarafından kendi davranışlarına mesnet olarak kullanılmasıdır. Kısaca onların bu gayri ahlaki davranışlarının, ahlaksızlığın meşrulaştırılması için kullanılmasıdır. Forscher, Platon'un tanrıları ahlakileştirme temayülünün, dönemin Tanrı tasavvuru için devrimsel bir değişim olduğunu belirtir. Krş. Maximilian Forscher, *Platon: Euthyphron. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 58-59.

<sup>13</sup> Karl Meiser, *Über Platons Euthyphron* (Regensburg: Heinrich Schiele, 1900), 9.

Xenophanes'in şairlere dair meşhur şiiri şöyledir:  
Homer ve Hesiod tanrılar hakkında her şeyi uydurdular,  
İnsanlarca rezil cürüm ve kepezelik olarak işlenen şeyler:  
Hırsızlık ve zina ve birbirini aldatma.

<sup>14</sup> Krş. Klaus Reich, "Einleitung des Herausgebers", in *Platons Euthyphron*, ed. Klaus Reich (Hamburg: Meiner, 1968), IX-X.

<sup>15</sup> "İdea" kavramı eski Yunanca'da biçim, form anlamına gelir. Daha sonra Platon'un felsefi düşüncesinin merkezine oturacak olan bu kavram, felsefi anlamda ilk burada (*Euthyphron*, 6e) kullanılmıştır. Krş. Ernst Heitsch, *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 156; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a II* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006), 245.

<sup>16</sup> Platon, *Euthyphron*, 7a-11b.

<sup>17</sup> Platon'un bu delillendirmesinin mantıki geçerliliği meselesi, güncelliğini koruyan bir tartışma konusudur. Bkz. Benjamin Schnieder, "Das Meisterargument in Platons Euthyphron", *Logical Analysis & History of Philosophy/Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 18 (2015): 234-235.



Dindarlığın üçüncü tanımı<sup>18</sup> adalet kavramı üzerinden yapılmaya çalışılır ve nihayetinde teleolojik bir mahiyet alır. Dindarlığın, adalet kavramının “tanrılara özen gösterme kısmı” olduğu ve bu yüzden onun, adaletin sadece bir kısmını teşkil ettiği muhataplar arasında kabul edilir. “İnsanlara özen gösterme” ise adaletin diğer kısmını oluşturur. Sokrates, diğer tanımlamada olduğu gibi, burada da tanımlamanın temel kavramlarını analiz eder. Bu tanımlamanın ana kavramı olan “özen” ile ilgili olarak iki öncülü ön plana çıkarır: a) Özen gösterme bir amaca mütealliktir. b) Bu amaç, özen gösterilen şeyin iyilik ve yararınadır. Sokrates bu ilişkinin ilk örneğini, insanların hayvanları eğitirken gösterdiği özende görür. Sokrates ve Euthyphron, dindarlıkla gösterilen özenin, tanrıların daha iyi hale gelmesine hizmet eden bir amaca yönelik olamayacağı konusunda uzlaşırlar. Euthyphron, bu özenin daha çok kölenin efendisine hizmetiyle kıyaslanması gerektiğini salık verir. Fakat bu bağlamda öznenin, “hizmet” kavramıyla değiştirilmesi eylem-amaç ilişkisinin keyfiyetini değiştirirse de onun esasında bir değişiklik oluşturmaz ve teleolojik yapısını korur. Nitekim Euthyphron, Sokrates’in dindarca gayretin ana amacına yönelik ısrarlı sorusuna tatmin edici bir cevap veremez ve bunun yerine tekrar kaçamak bir cevapla, dindarlığı dua ve kurban kesmenin bilgisi olarak nitelendirir. Euthyphron, insanların, tanrılara ibadetle kendilerinin ve toplumlarının selametini sağladığı tezini ileri sürse de Sokrates, bu cevapla yetinmez. Zira bu yanıt, ibadetlerin amacını insanlar zaviyesinden cevaplar, tanrılara yönelik amacın ne olduğu hala belirsizdir. Her defasında bir tarafın eksikliğini ifade eden ilişki türleri olan, hayvan ve terbiyecisi, köle ve efendisi arasındaki münasebetlerin, dindarlığın tanrısal gayesinin izahı için yeterli olmadığı anlaşıldıktan sonra; Sokrates, ibadetler alanındaki Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi eş değer muhataplar arasındaki mübadele ilişkisi içinde değerlendirmeyi önerir. Euthyphron, ilk önce bu fikri yine naif bir şekilde onaylasa da kısa zamanda bu ilişki türünün de dindarlığın tanrıya müteallik amacına dair makul bir izah sunmadığı ortaya çıkar. Nihayetinde Sokrates, muhatabının, dindarlığın tanrılar zaviyesinden bir fayda amacına müteallik olmasının, tanrı fikriyle uzlaşmadığı düşüncesini ikrar etmesini sağlar. Bunun üzerine Euthyphron, ibadetlerin övgü, minnet ve onur ifade ettiğini ve tanrıların faydasına olan şeyler olmaktan çok onların hoşuna giden eylemler olarak tanımlanabileceğini belirtir. Ne var ki bununla, dindarlığı teleolojik tanımlama çabası fasit bir daire oluşturur; zira bu cevapla, dindarlık tekrar tanrısal sevgiye dayandırılmış olur. Böylelikle tanımlama girişimi, baştaki çıkmaza geri dönmüş olur.

Diyaloğun sonunda Euthyphron, Sokrates’in konuşmayı sürdürme yönündeki ısrarına rağmen ivedi işlerini bahane ederek sahneyi terk eder. Böylece, argümanlarını kısaca özetlemeye çalıştığımız dindarlığa dair tartışma, bir karara bağlanmadan bitirilmiş olur. Bununla beraber dindarlığı tanımlama gayreti tamamen semeresiz kalmamıştır. Sokrates’in sorgulamasıyla, kavramın en azından problematik çerçevesi belirlenmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu aporetik yapı Platon’un gençlik diyaloglarının tipik özelliğini oluşturur. Bu sonucun, Platon’dan daha ziyade Sokrates’in felsefi yaklaşımına uygun olduğu görünür. Zira Sokrates, Platon’un *Sokrates’in Savunması* eserinde izah ettiği gibi, kendi bilgeliğini, bilgisinin sınırının bilincine varmakta görür.<sup>19</sup> Bu anlamda çıkmaz (*aporia*), Sokrates’in asılsız bilgiyi ortaya çıkarmak için kullandığı sorgulama metodunun (*elenchos*) temelini teşkil eder.<sup>20</sup> Platon’un ilk diyaloglarındaki bu tanımsal çıkmazın ne anlama geldiği konusu araştırmacılar arasında tartışmalıdır. Bu çıkmazları, ele alınan kavramlara ve onları tanımlamanın zorluğuna dayandıran araştırmacıların yanında; bunların hakiki bir çıkmaz olmadığını, daha çok Pla-

<sup>18</sup> Platon, *Euthyphron*, 10e-15c.

<sup>19</sup> Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Erman Gören (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006), 21a-21e.

<sup>20</sup> Ioannis Kanakis, “Die sokratische Lehrstrategie und ihre Relevanz für die heutige Didaktik”, *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 43, 2 (1997): 226-227.

ton'un kullandığı pedagojik veya didaktik metodun mahsulleri olduğu görüşünü temsil eden araştırmacılar da vardır.<sup>21</sup> Buna göre, diyalektikteki çıkmaz, okuyucuyu konu üzerinde düşünmeye sevk etmeyi ve kendi gayretiyle neticeye ulaşmasını amaçlar.<sup>22</sup> Bu tartışma, aslında Platon'un ilk diyaloglarını yazarken idealar öğretisini daha o dönemde geliştirip geliştirmemiş olduğu konusuna dayanmaktadır. Bu yüzden bu diyaloglardaki çıkmazların hakiki olmadığını düşünen araştırmacılar, bunların idealar öğretisinin ön plana çıktığı olgunluk dönemi eserleri ışığında değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.

*Euthyphron* ikilemi idealar öğretisi çerçevesinden incelendiğinde, onun diyalogda serdedilen çelişkiselliğini kaybettiği görülür. Nitekim Erdem, Platon'un din anlayışını incelerken, eserlerindeki tarihsel gelişimini dikkate almadan bir bütün olarak inceler ve kısa sürede şu sonuca varır: "Platon'a göre bütün erdemlerin kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası hem erdemlerin kaynağı, evrenin düzeninin kaynağı, din de evrenin yasası olduğuna göre, dinin de kaynağı iyi ideasıdır. İyi ideası her şeyin nedenidir..."<sup>23</sup> Görüldüğü gibi, sorun, iyi ideası bağlamında düşünülürse çelişki anlamını evveleminde yitirir. Platon'a göre iyi ideası, sadece bir ahlaki erdem olmanın ötesindedir. O, bilginin temelini oluşturmakla kalmaz, varlığın da sebebini teşkil eder.<sup>24</sup> Binaenaleyh hakiki varlığı temsil eden idealar hiyerarşisinde en yüksek ideayı temsil eder. Dolayısıyla dindarlık da varlığını, diğer erdemler gibi, iyi ideasına borçlu olmuş olur.

## 2. İyi Ideası ve Tanrı

*Euthyphron* ikilemine idealar öğretisi ışığında bakıldığı zaman problem çözüme kavuşuyor gözükse de daha yakından incelendiğinde de bu bakış açısının, problemi daha karmaşık bir hale getirdiği görülür. Zira sorun, Platon'un felsefesinin metafizik anlamdaki en çetrefil ve tartışmalı konulardan birisi olan iyi ideası ve Tanrı ilişkisine taşınmış olur. Bu problemin şüphesiz en temel çıkmazı, Platon'un, felsefesinin özüne tekabül eden bu konuyla alakalı çok kısıtlı bilgi vermesi ve verdiği bilgilerin de muhtelif yorumlara açık olmasıdır. Bu eksikliğin bir ihmalden çok, felsefi bir tavır hüviyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira Platon, yazının hakikati ifade etmek için uygun ve yeterli bir araç olduğu konusundaki şüphelerini açıkça izhar eder.<sup>25</sup> Platon'un yazılmamış bir öğretisi olduğu iddiası da onun bu duruşuna dayandırılmaktadır. Bu görüşe göre, Platon nihai felsefesini sadece Akademi'deki dinleyicilerine şifahi olarak sunmuştur ve diyaloglarda bu öğretilere sadece kısa atıflar mevcuttur.<sup>26</sup> Fakat bu görüşün doğru olup olmadığının ötesinde Platon, en ulvi idea olarak kabul ettiği iyi ideası hakkında tamamen suskun kalmamıştır. *Devlet* kitabında ısrarla, anlaşılmasının zor olduğunu vurguladığı iyi ideası üzerine bizzat konuşmaktan uzak dursa da iyi ideasının etkilerini izah için kullandığı metaforlar metafizik düşünceyi yüzyıllar boyu etkileyecek mahiyettedir. Ne var ki Platon, iyi ideasını incelediği bağlamda tanrı kavramını kullanmaz. Platon, bu konudaki soruyu ve dolayısıyla nihai hakikati bilinemez olarak kategorize etmiş olsaydı, belki bu konu – en azından onun felsefesi bağlamında – kapanmış olurdu.

<sup>21</sup> Bordt, *Platon*, 72-73; Forschner, *Platon, Euthyphron*, 35-37.

<sup>22</sup> Cain, Platon'un metodunu psikolojik perspektiften incelediği kitabında, çıkmazın nihai amacının, insanları kendi bilgi bilincinin farkına vardırarak ahlaki terakkilerini sağlamak olduğunu öne sürer. Bkz. Rebecca Bensen Cain, *The Socratic method: Plato's use of philosophical drama* (London/New York: Continuum, 2007), 1.

<sup>23</sup> Hüsamettin Erdem, "Platon'un Din Anlayışı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, 2 (2004): 12.

<sup>24</sup> Krş. Platon, *Devlet*, 508b-509c; 517c.

<sup>25</sup> Bkz. Platon, *Phaidros*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 274b-278b.

<sup>26</sup> Yazılmamış öğreti teorisinin gelişim süreci için bkz. Jürgen Wippert, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972), VII vd. Bu teori daha çok iyi ideası ve "Bir" prensibi ilişkisine yoğunlaştığı için burada daha fazla mevzu bahis edilmemiştir.

Fakat sadece yazılmamış öğretisi değil, aynı zamanda Platon'un ideal devletinde en yüksek hakikat olan iyi ideasının bilgisini devlet yöneticilerine şart koşmuş olması, bu bilginin onun gözünde mümkün olduğunu izhar eder.

Bu gizemli suskunluğun, üzerinde asırlardır tartışılan bu konunun cazibesini artırdığı anlaşılmaktadır. Bu konudaki en yaygın görüşlerden birisi, iyi ideası ve Tanrı'nın ayniyeti tezi olduğu söylenebilir. Bu fikrin en gayretli savunucularından olan Strumpf, uzun ve detaylı bir delillendirmenin akabinde Platon'un, iyi ideası ve Tanrı mefhumlarına, ezililik ve ruhsallık gibi aynı özellikleri izafe etmiş olmasının altını çizer. Ona göre, Platon'un felsefesinde bu kavramlardan birine atfedilip diğerine atfedilmeyen bir özellik yoktur ve bundan dolayı da iki kavram özdeştir. Strumpf'a göre bu yargının önündeki en büyük engel, Platon'un, felsefesinin temel esasına dair bu bilgiyi bizatihi kendisinin takrir etmemesidir. Fakat Strumpf'un bu soruna dair geliştirdiği çözüm çok ikna edici görünmez.<sup>27</sup> Onunla aynı fikri paylaşan çağdaşının verdiği cevap daha makul görünmektedir. Zira Biehl'e göre, dinsizlik suçlamalarına maruz kalma korkusunu yakıştıramadığı Platon'un bu konudaki suskunluğu, kendi kavramı olan iyi ideası ve halk inancındaki Tanrı tasavvuru arasındaki derin farklılığa dayanmaktadır. Buna göre Platon, kendi metafizik görüşü ve o dönemdeki halk inancı arasındaki farkı belirtmek amacıyla, iyi ideası ve Tanrı kavramlarına ayniyet atfetmekten çekinmiştir.<sup>28</sup> Diğer bir görüş, bu suskunluğu iki kavram arasında ayniyetin çok açık olduğuna ve okuyucunun doğal olarak bu iki kavramı özdeş olduğu sonucuna varacağı kanaatine dayandırır.<sup>29</sup>

Ayniyet teorisinin gelişmesine katkıda bulunan en temel sebeplerden biri şüphesiz Platon'un, iyiliği Tanrı'ya atfetmekle kalmayıp,<sup>30</sup> onu aynı zamanda tanrılığın vasfı mümeyyizi olarak tanımlamasıdır. Nitekim Platon, Eros'un tanrı olmadığına dair sunduğu argümanı, ondaki bu vasfın eksikliğine dayandırmaktadır.<sup>31</sup> Bordt, Platon'un Tanrı'nın iyiliği konusundaki görüşlerinin yeni bir Tanrı tasavvuru oluşturduğunun, ancak Platon'un bu yeni yargıyı yeterince temellendirmediğinin altını çizer.<sup>32</sup> Ayniyet teorisini savunanların sıkça atıf yaptıkları diğer bir ifade ise, Platon'un iyi ideasını aşkın bir varlık olarak tanımlamasıdır.<sup>33</sup>

Platon'un felsefesi bağlamında, bu özdeşliğin mahiyetinin sorunsuz açıklanabilmesi oldukça zor görünür. Platon'un tasavvurundan yola çıkarak, yeni bir inanç olarak nitelendirilebilecek, Tanrı'nın iyi ideasına indirgenmesi mümkün görünmez. Her şeyden önce bu indirgeme tevhit inancını gerektirir ki, böyle bir inancı, tanrı kavramını mütemediyen çoğul olarak kullanan ve Yunan politeist inancına atıflar yapan Platon'a doğrudan atfetmek güçtür.<sup>34</sup> Platon her ne kadar çağdaşlarının din ve Tanrı inancına ciddi eleştiriler getirmiş olsa da

<sup>27</sup> Krş. Karl Stumpf, *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten* (Halle: CEM Pfeffer, 1869), 81-92.

<sup>28</sup> Wilhelm Biehl, *Die idee des guten bei Platon* (Graz, 1870), 66-67. Bu sorun, özellikle 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başındaki Platon araştırmalarının temel konularından birini teşkil eder. Bu dönemde ayniyet teorisinin oldukça yaygın bir şekilde temsil edildiği anlaşılmaktadır. Bkz. Franz Susemihl, *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*, 2/2 cilt (Tübingen: Teubner, 1860), 341-344; Constantin Ritter, *Platon*, 2. Cilt (München: Beck, 1923), 756 vd. Ayrıca Bkz. Jason Xenakis, "On the Theological Interpretation of Plato's Ethics", *The Harvard Theological Review* 50, 1 (1957): 67 dn. 2 ve 3.

<sup>29</sup> Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen* (Berlin: Gruyter, 1973), 884.

<sup>30</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 29e-30b.

<sup>31</sup> Bkz. Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 202d; Platon, *Phaidros*, 242e.

<sup>32</sup> Michael Bordt, "Theologie", in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009): 203.

<sup>33</sup> Bkz. Platon, *Devlet*, 509b.

<sup>34</sup> Platon'un monoteist olduğu düşüncesi, tevhit inancının müntesipleri tarafından sıkça dile getirilmiştir. Bu düşüncüyü savunanlar arasında yer alan Ritter, Platon'un bu görüşün aleyhindeki söz ve davranışlarını neredeyse yarım sayfaya yakın bir listede sıraladıktan sonra, bunların sadece onun kendi yaşadığı dönemdeki "egemen görüşlere intibak" etmesi olarak değerlendirildiğini belirtir.

yeni bir din ve Tanrı inancı ikame ettiğine dair bir emare olmadığı gibi,<sup>35</sup> son dönem eseri olan *Nomoi* kitabında geleneksel inanca dair yaptığı atıflar da bunun aksini gösterir mahiyettedir. Ayrıca Akademi'nin günlük hayatında, ilham perileri olarak bilinen tanrıçalar Müzler için sunağı bulunan bir tapınağın olduğu ve burada her gün adak sunulduğu bilinmektedir.<sup>36</sup> Kısaca bu radikal inanç değişikliğinin etkileri Platon'un hayatında hissedilmez. Bunun dışında Platon, eserlerinde ayniyet teorisine mugayir düşünceler de dile getirmiştir.

İyi ideasını, bu özdeşlik ilişkisi içerisinde Tanrı'nın altına yerleştirmek veya Yeniplatonculuk'da olduğu gibi, Tanrı'nın düşüncesi veya yarattığı ana form olarak tanımlamak bu bağlamdaki sorunları çözmez. Zira *Timaios*'daki yaratılış hikâyesi bu görüşün tam tersini gösterir mahiyettedir. Platon, orada yaratıcının ana örneklerden yola çıkarak varlığı yarattığını öne sürer.<sup>37</sup> Bu iki kavram arasındaki ilişkiye dair mümkün yorumları inceleyen Zeller, bu tür bir kabulün iyi ideasına yüklenen bağımsızlık ve en yüce varlık olma özellikleriyle telif edilemeyeceğinin altını çizer. Ona göre, mümkün yorumlardan bir diğeri ise Tanrı kavramının iyi ideasının altına yerleştirilmesidir. Fakat o bu yorumun, mutlaklık ve ezeliyet vasıflarına sahip bir Tanrı tasavvuruyla bağdaştırmanın mümkün olmadığı kanaatindedir. Zeller'in, iyi ideası ve Tanrı ilişkisi açısından öne sürdüğü üçüncü bir olasılık ise, bu iki prensibin birbirinden bağımsız olarak, yan yana var olmaları görüşüdür. Bu yoruma göre ne iyi ideası Tanrı'yı ne de Tanrı iyi ideasını meydana getirmiştir; Tanrı, eşyayı idealara göre oluşturarak idealar ile görünüşler arasında aracı vazifesi görür. Her ne kadar Zeller, bu görüşün lehine Platon'un eserlerinde oldukça fazla işaret olduğunu teslim etse de Platon'un en yüce metafizik prensiplerini, düalist bir şekilde, birbiriyle ilişkilendirmeden kurgulamasını mümkün bulmaz. Zeller, Platon'un sisteminin bütünlüğünün, ancak bu iki prensibin özdeşliğinin kabulüyle mümkün olacağı sonucuna varır. Fakat Zeller, ayniyet teorisinde oldukça mesafeli bir tavır sergiler. Ona göre bu ayniyet, çok bilinçli ve temellendirilmiş değildir. Platon'un hiçbir yerde dini tasavvuruyla bilimsel kavramlarını telif edip bir bütün şeklinde sunmaya çalışmadığının altını çizer ve bundan da Platon'un bu iki farklı modelin getirdiği problemlerin bilincinde olmadığı sonucunu çıkarır.<sup>38</sup>

Bordt, araştırmacıların Platon'un tanrılar ve metafizik anlayışı arasında kurdukları bağı, genel itibariyle objektif sebeplerden ziyade onun felsefesinin sistematik bütünlüğü sebebiyle savunduklarını dile getirir.<sup>39</sup> Bu tespit, konunun başka bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Zira araştırmacıların bu konudaki yargılarının, önemli ölçüde kendi Platon tasavvuruyla ilgili olduğu söylenebilir. Zeller'in argümentasyonunda bu bakış açısı ön plana çıkar: Zeller, metinsel bağlamda Tanrı ve iyi ideasının birbirinden bağımsız ilkeler olduğuna dair daha fazla atıf olduğunu kabul etmesine rağmen, Platon'un bu iki temel ilkeyi birbirinden bağımsız olarak düşündüğünü kabul etmekte zorlanır.<sup>40</sup>

---

dirilmesini salık verir. (Constantin Ritter, *Platon*, 2. c., 776.) Platon'un düşünsel anlamda bir tevhit inancına sahip olmuş olsa bile, bu inancın İbrahimi dinlerdeki sistematik tevhit inancıyla kabili kıyas olmadığı bu sözlerden de anlaşılmaktadır. Ayrıca bkz. John Burnet, *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato* (London: Macmillan, 1928), 337-338.

<sup>35</sup> Krş. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2. cilt (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1932), 250-251; Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 40; Fahrettin Olguner, "Eflâton", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi X* içinde (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 471.

<sup>36</sup> Bordt, "Theologie", 205.

<sup>37</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, 29a.

<sup>38</sup> Bkz. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Sokrates und die Sokratiker. Platon und die alte Akademie*, 2. bölüm 1.kısım (Leipzig: Fues, 1875), 593-602.

<sup>39</sup> Bordt, "Theologie", 203.

<sup>40</sup> Krş. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 596.

Duruşunu ayniyet teorisinin karşısında belirleyen ve Tanrı ve iyi ideasının bağımsız şeyler olduğunu düşünen yazarların başında Burnet gelir. Kısaca bu iki kavram arasındaki ilişkinin problemlerini dile getirdikten sonra, kendi görüşünü şu şekilde temellendirir:

“Tek açıklığa kavuşturmamız gereken şey, Platon’un Tanrısı’nın bir idea (*form*) değil de bir ruh (*soul*) olduğu ve onun kendi başına hareket eden, en iyi hareketin muharriki olduğudur. İyi, bir ruh değildir; ancak Tanrı’dan bağımsız ve hatta Tanrı’nın dünyayı biçimlendirirken onu örnek olmasından dolayı Tanrı’nın üstündedir.”<sup>41</sup>

Benzer bir temellendirmeye, yani Platon’un iyi ideasına, tanrılardan farklı olarak kişisel özellikler (*personal attributes*) atfetmemiş olmasından yola çıkarak, bu iki kavramın özdeş olmadığı sonucu çıkarılmıştır.<sup>42</sup>

Bu görüşün diğer bir temsilcisi olan Gilson, konuyu farklı bir bakış açısıyla değerlendirir. Sadece Platon’un felsefesinin değil, Yunan felsefe geleneğinin başından yani Thales’den itibaren, metafizik düşünce geleneğinin düalist olduğu kanaatini savunur. Ona göre, “şeyler” ve “kişiler” metafiziği Yunan felsefesinde paralel olarak sürdürülmüştür ve bilimsel ve teolojik izah yan yana gelişmiştir. Gilson, din menşeli Tanrı tasavvuruyla metafizik felsefenin ilkelerini telif eden ve metafiziği bir bütün olarak inceleyen ilk filozofun Aristoteles olduğu görüşündedir. Bu yüzden Yunanlıların rasyonel teolojilerini Aristoteles’e borçlu olduklarını düşünür. Platon’un iyi ideasını tanrı olarak tanımlamamasına rağmen, bu iki kavramın özdeşleştirilmesini, iyi ideası ile Hristiyan teolojisindeki Tanrı tasavvurunun yakınlığına bağlar.<sup>43</sup> Gilson, kendi görüşünü şu şekilde ifade etmiştir: “Hristiyan düşüncesinin hâkim olduğu şu kadar yüzyıldan sonra tanrıların en yüksek hakikatler olmadığı, en gerçek olanın tanrılar olmadığı bir dünyanın var olabileceğini hayal etmek son derece güç olmaktadır. Bununla beraber, Platon’un zihninde tanrıların idelerden daha aşağı olduğu bir gerçektir.”<sup>44</sup>

Özet olarak, Platon’un eserlerinde teolojik-dini ve metafizik-felsefi olmak üzere iki farklı varlık düşüncesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu iki prensibin birini diğerine indirgeyici temayül, Platon’un bu konudaki görüşlerinin bir kısmını diğerlerine göre değersiz kılarak veya rölatife ederek mümkün görünür. Daha önce de belirtildiği gibi, Platon bağlamında anlamı sabitlemek oldukça zordur. Her şeyden önce kullandığı üslup ve dil, nihai bir delili ortaya koymaya imkân tanımaz. Bu makalede iyi ideası ve Tanrı ilişkisiyle ilgili problemi çözmekten çok, Euthyphron ikilemi bağlamında önemli olduğunu düşündüğümüz bu ilişkinin muhtemel yorumlarını ortaya koyarak, ikilemin ne anlama geldiğini analiz etmeye çalışacağız.

<sup>41</sup> Burnet, *Greek Philosophy*, 337.

<sup>42</sup> Bkz. Lloyd P. Gerson, “Plato’s Development and the Development of the Theory of Forms”, in *Plato’s Forms: Varieties Of Interpretation*, ed. William A. Welton (Lanham: Lexington, 2002), 95.

<sup>43</sup> Krş. Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 23-43.

Hristiyan teolojisi ve ayniyet teorisine alakalı tespiti doğrulayan birçok işaretin olduğu söylenebilir. Tietzel, ayniyet teorisinin *tabii olarak* ilk kilise babaları tarafından kabul gördüğünü vurgular. Heinrich Tietzel, *Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff* (Wetzlar: Schnitzler, 1894), 14. Taylor’ın açıklamaları da bu konuya ışık tutucu mahiyettedir. Taylor, iyi ideası ve Tanrı özdeşliği sorunuyla ilgili olarak, Platon’un felsefesi bağlamında bu sorunun cevabının kesinlikle hayır olacağı kanaatinde olduğunu dile getirir. İyi ideası Platon’un felsefesindeki Tanrı’ya yüklenen anlamları karşılamaz. Bununla beraber Taylor Platon’un *Devlet* kitabında tasvir ettiği iyi ideasının Hristiyan Tanrı tasavvuruyla büyük ölçüde birbiriyle aynı olduğunu vurgular. Bkz. A. E. Taylor, *Plato: The man and his work* (London: Methuen, 1955), 288-289. Ayrıca krş. Constantin Ritter, *Platon*, 2. c., 769 vd.

<sup>44</sup> Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 39.

### 3. İyi İdeası ve Tanrı İlişkisi Işığında *Euthyphron* İkilemi

Bu ikilem bağlamında en sorunlu yorumun, Tanrı ve iyi ideasının özdeş olduğu görüşünü savunan ayniyet teorisi olduğu söylenebilir. İkilem, özel anlamda dindarlığın, genel anlamda dini iyinin mahiyetinin belirlenmesinde bir çatışma ihtimaline dayanır. Tanrı ve iyi ideasının özdeş olması halinde ikilem anlamsızlaşır. Bu iki kavram, aynı varoluş iradesinin farklı isimlerinden başka bir şey olmadığı takdirde, bir çatışmanın ortaya çıkması mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, bu ikilemin anlamlı olması için, – gerçeklikte böyle bir çatışma olup olmadığından bağımsız olarak – en azından nazari çatışma ihtimalinin, yani iki farklı iradenin kabulü gerekir. Bütün değerlerin kaynağı olan iyi ideası ile Tanrı özdeş ise, iyinin neticesi ve Tanrının iradesi arasındaki ikilem anlamsızlaşır.<sup>45</sup> Ayrıca bu mantıki gerekliliğin dışında Platon, “dine uygun olan” ile “tanrıların sevdiği” şeyin aynı olmadığını, değer olarak dindarlığın, Tanrı iradesinin bir sonucu olmadığını açıkça ifade eder.<sup>46</sup>

Fakat bu sonucu, Platon’un metafizik anlayışını tesis için kullanmak konusunda ihtiyatlı olmak gerekir. Zira her şeyden önce, metin içerisinde her ne kadar idealar öğretisinin esaslarına dair işaretler varsa da Platon, idealar öğretisine, daha da önemlisi iyi ideasına hiç değinmemiştir. Dolayısıyla bu öğretinin esaslarıyla konuyu değerlendirmek, getirilen delilleri göreceli hale getirir. Ayrıca metinle ilgili diğer önemli bir husus da Platon’un, *Euthyphron*’da tanrı kavramını neredeyse hiçbir zaman tekil kullanmamasıdır. Bu da başka spekülasyonlara kapı aralar. Zira bu, Platon’un bu diyalogda, *Timaios*’da varlığı şekillendiren yaratıcı Tanrı’ndan değil de yaratılmış tanrılardan bahsediyor olma ihtimalini ortaya çıkarır.

Burada Platon’un metafiziğinde iyi ideası ve Tanrı’nın nihai yerlerini tespit etmekten ziyade, *Euthyphron* ikileminin kendi bağlamında metafizik arka planına açıklık getirmek amaçlanmaktadır. Bu bağlamdan bakıldığı zaman, *Euthyphron* ikileminin ahlaki değerlerin Tanrı’dan bağımsız, objektif gerçekliği olduğu kanaatine dayandığı söylenebilir. Özellikle çağdaş dönemde, ikilemin bu arka planının ön plana çıktığı görülür. “İkilemin ana hususu, Tanrı’nın, eğer Tanrı varsa bile, ahlakı temellendirilmesinde bir işlev göremeyeceğidir. Tanrı olsa olsa, ahlak konusunda sağduyulu ya da epistemik bir işlev görebilir ama argümandan anlaşıldığına göre ontolojik bir işlev göremez.”<sup>47</sup>

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, iyi ideası ve Tanrı, Platon’un genel felsefesinde bu ikilemde kurulduğu şekliyle bir çatışma içerisinde değil, aksine bir uyum içerisinde tasavvur edildiği aşikârdır. Tanrıyı belirleyen iyi ideasına, Platon için – günümüzdeki teolojik Tanrı tasavvurunda olabileceği gibi – Tanrı’nın mutlak iradesini kısıtlayan bir durum olmaktan ziyade, onun tabii sonucu gözüyle bakmak daha doğru olacaktır. Bu ikilemde dile getirilmek istenen, ilişkideki nedensellik bağıını ortaya çıkarma çabasıdır. Nitekim Platon *Euthyphron*’da, dine uygun olanın, tanrıların iradesine muvafık olduğunu dile getirir. Altını çizmeye çalıştığı ise, bu iradenin söz konusu değer var oluş sebebi olmadığıdır.

<sup>45</sup> Bununla beraber bu tür bir özdeşleştirme, metafiziksel ve mantıksal sorunları ortadan kaldırmaz. Zira Tanrı ve iyilik idesi arasındaki mutlak özdeşlik, ya kötülüğün mutlak anlamda inkârını gerektirir ki, bu iyinin de anlamını ortadan kaldırır; ya da kötü için farklı bir metafizik iradeyi kabul etmeyi gerektirir ki, bu da ayniyet teorisinin temelinde yatan tek tanrı fikrini ortadan kaldırır.

<sup>46</sup> Platon, *Euthyphron*, 10e-11a.

<sup>47</sup> Bruce ve Barbone, *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, 80.

Platon, her ne kadar daha sonra Protagoras'ın her şeyin ölçüsünü insan olarak belirlediği yargısına karşı Tanrı'yı değer ölçütü olarak ileri sürse bile;<sup>48</sup> Platon'un, Sofistler'in değer aşımına yol açan ahlak eleştirilerine ve ahlaki rölativizmine karşı verdiği mücadelenin onu, Tanrı'nın bile, birey olarak değerini objektifliğini sağlayabilmek için yeterli olmadığı kanaatine götürdüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, İbrahimi/semavi dinlerin mutlak Tanrı anlayışı zaviyesinden bakıldığı zaman sorunlu olsa da döneminin Tanrı tasavvurunu ahlakileştirmek durumunda kalmış birisi olarak Platon'un, Tanrı'yı iyinin objektifliğinin garantisi olarak görmemesi yadsınmaması gereken bir neticedir. Bundan dolayı da onun iyiye, varoluşsal bir nitelik atfetmiş ve aklın ulaşabileceği bir nesnellik kazandırmaya çalışmış olduğu söylenebilir.

#### 4. Euthyphron İkileminin Temel Evrimleri

Euthyphron ikilemi, düşünce tarihi boyunca farklı bağlamlarda incelenmiştir. Bu ikilemin tarihsel seyrinde iki önemli metafiziksel paradigma değişimi yaşandığı söylenebilir. İlki şüphesiz İbrahimi dinlerin düşünce dünyasına hâkim olmasıyla yaşanmıştır. Tanrı tasavvurunda vahdet ve mutlaklığın ön plana çıktığı bu dönemde, varlığın yoktan yaratıldığı inancına sahip olan ve dinin vahiy ve peygambere dayandırıldığı yeni bir metafizik sistem tesis edilmiştir. Fakat ilginç bir şekilde Platon'un iyi ideası-Tanrı bağlamında şekillenen düalist varlık anlayışı, varoluşun yegâne Allah'a atfedildiği İbrahimi dinlerin teolojilerinde de varlığını sürdürmeyi başarmıştır. İslam dünyasında bu problem<sup>49</sup>, iyi ve kötünün (*hüsün* ve *kubuh*) metafiziği ile ilgili tartışmalarda yerini bulmuştur. Yukarıda da değinilen metafizik düşüncedeki derin değişiklikler, tartışmanın eksenini ve bağlamını değiştirmiş ve sorun, özellikle vahiy ve akıl ilişkisi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu değişim, sorunun formüle edilmişinden de anlaşılabilir. "Acaba Tanrı emrettiği eylemi, söz konusu eylem ahlâken iyi olduğu için mi emreder? Yoksa Tanrı tarafından emredilmiş olması mı, söz konusu eylemi ahlâkî açıdan iyi bir eylem haline getirir."<sup>50</sup>

Bununla beraber ikilemin, Platon'un oturttuğu temelde kaldığı söylenebilir. Zira ikilemde kurgulanan karşıtlık, tam olarak Mu'tezile ve Eş'ariye<sup>51</sup> kelim mezhepleri tarafından temsil edilmiştir. Mu'tezile, iyi ve kötünün varlığın özsel bir niteliği olduğunu ve ilahi iradenin dışında bir iyi ve kötünün varlığını kabul eder. Akıl, vahiyden bağımsız olarak eşyanın bu bilgisine ulaşabilir. Allah'ın adalet sıfatını ön plana çıkararak bu ekol, ilahi iradenin tecellisi olan vahyin, fillerin aslındaki iyi ve kötüye tabii olduğunu savunur.<sup>52</sup> Onların düşüncesindeki en temel çıkmazın, Allah'ın adaletini, monoteist bir Tanrı anlayışıyla telif edilmesi güç olan dışsal nedenlere bağlamak olduğu söylenebilir. Bununla beraber Mu'tezile'nin, iyi ve kötüye ontolojik bir varlık

<sup>48</sup> Krş. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 716c.

<sup>49</sup> Euthyphron diyalogu, bilindiği kadarıyla İslam düşünce geleneğine Yunan felsefesinden aktarılan ilk tercümelemlerin içerisinde yer almaz. Bununla beraber, Müslümanların Platon'un eserlerinin tam bir listesine ve kitap özetlerine sahip oldukları bilinmektedir. Olguner, "Eflâton", 474.; Rüdiger Arnzen, "Arabisches Mittelalter", in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd. (Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009), 441. El-Fârâbî'nin, Platon'un felsefesini özetlerken Euthyphron kitabına yaptığı atıftan yola çıkarak Müslümanların, diyalogun içeriğiyle alakalı malumat sahibi olduğunu var sayabiliriz. Farabî, "Eflâton Felsefesi", *Farabî'nin Üç Eseri* içinde, ed. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974), 68. Bunun ötesinde, Yunan felsefesinin İslam düşüncesine etkisi dolaylı yollardan da olmuştur. Özellikle Hristiyan ve Yahudi bilgilerle olan yoğun etkileşim göz önünde bulundurulursa, Müslümanların, Euthyphron ikilemini bildiklerini kabul edebiliriz.

<sup>50</sup> Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: "Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/3 (2016): 282-283.

<sup>51</sup> Benzer bir tartışma, Hristiyan düşünce dünyasında da sürdürülmüştür. Bkz. Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 10-11.

<sup>52</sup> Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 55-57.; Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru", 284-289.

atfederek – Platon’un amaçladığı gibi – ahlaki bir objektivizmi ispat ve tesis etmeyi hedeflediği aşikârdır. Fakat onlar, Platon’dan farklı olarak, iyyinin ontolojik varlığını, idealara değil eylemlerin asli niteliğine dayandırırılar.

İkilemin diğeri imkânını temsil eden Eş’ariye mezhebi, iyyinin ve kötünün zati varlığını inkâr ederek, onların kaynağını vahye yani ilahi iradeye bağlar. Allah’ın irade ve kudretinin mutlaklığını ön plana çıkaran Eş’ariye, eylemlerin iyi ve kötülüğüne aklın tek başına ulaşamayacağı ve bu bilginin sadece ilahi vahiyyle bilebileceği görüşündedir. Bunun mantıki sonucu olarak onlar, itibari ve izafi bir ahlak anlayışını kabul etmek durumunda kalmışlardır.<sup>53</sup> Ancak şüphesiz bu izafilik, Sofistlerin sübjektif ahlak anlayışından farklı olarak, normatif objektifliği daha doğrusu intersübjektivizmi vahyin bağlayıcılığında tesis etme çabasıdır. Bu anlamda Eş’ariye’nin, sübjektivizmi kabullenilmesi gereken bir olgu olarak değil, aşılması gereken bir sorun olarak gördüğü, normatif hükmün belirlenmesi için ilahi vahyin bağlayıcılığını ısrarla vurgulamasından da rahatlıkla anlaşılabilir.

İslam teolojisindeki bu tartışmadaki temel sorunun, Allah’ın iradesinin farklı tecellileri olan varedişsel (*kevnî*) ve normatif (*şer’î*) emirler arasındaki farklılığın yeterince göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığı söylenebilir.<sup>54</sup> Fakat burada altını çizmek istediğimiz nokta, bu tartışmanın detaylarının ötesinde, ikilemin içindeki kavramlardaki köklü değişikliklere rağmen, iyi ve kötü metafiziğinin, Platon’un oturttuğu ontolojik tartışma zemininde tartışılmaya devam edilmesidir. Zira Mu’tezile, iyyinin rasyonelliğini davranışların varoluşsal bir niteliğine bağlarken, Eş’ariye, iyyinin ontolojik varlığını inkâr etmek için rasyonelliğini inkâr etmek durumunda kalmıştır. Kısaca söylemek gerekirse, iyi ve kötünün rasyonelliği hem destekleyenler hem de karşı çıkanlar tarafından ontolojiyle nedensel bir ilişki içinde düşünülmüştür.

*Euthyphron* ikilemindeki ikinci köklü değişim, bu ilişkinin radikal bir şekilde sorgulanmasıyla ortaya çıkar. Ahlaki iyi ve kötünün hem rasyonelliğini hem de ontolojisini inkâr eden Hume, olgu ve değer yargıları arasındaki önemli bir ayrımı ön plana çıkarır. Zira ona göre, ahlak üzerine yazanlar, ilk önce alışılmış akıl yürütme metotlarını kullanarak Tanrının varlığını doğrulayıp, insana dair meselelerle alakalı gözlem yaparken, birdenbire alışılmış cümle bağları olan *dir* ve *değildir* (*is, is not*) yerine, cümlelerini *malı* veya *mamalı* (*ouht, ought not*) bağlarıyla kurmaya başlarlar. Basit gibi görünen ve Hume’un kendisinin de altını çizdiği gibi fark edilmesi güç olan bu değişim, temel bir düşünsel değişimin göstergesi olması hasebiyle çok önemlidir. Nitekim *malı* veya *mamalı* ile ifade edilen gereklilik kipi, yeni bir ilişki ve olumlamayı beraberinde getirir ve bu yeni ilişkinin, kendinden tamamen farklı olan diğerinden nasıl çıkarıldığı (*deduction*) izaha ve temellendirmeye muhtaçtır.<sup>55</sup> Kısaca Hume, ahlaki yargıların, mantıksal, metafiziksel ve olgusal değerlendirmelerden farklı bir düşünsel yapıya sahip oldukları ve bunlardan ahlaki yargıların çıkarılmasını sorunlu olduğunun altını çizer.

Ahlaki değerlerin gerçekliği, uzun süre önce Sofistler tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştiri, ahlaki değerlerin bireyselliği ve konvansiyonelliğine vurgu yaparak izafiliğini ön plana çıkarır. Sofist eleştiri, birey ve toplumların farklı ahlaki değerlere sahip olduklarına dair fiili durumdan yola çıkarak, ahlaki nesnelliği inkâr

<sup>53</sup> Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, 77-79; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 65-66.

<sup>54</sup> Tartışmanın bu bağlamdaki bir analizi ve çözüm önerisi için bkz. Muhammet Sait Duran, *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre* (Berlin: EB-Verlag, 2015), 361-370.

<sup>55</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2016), 452.



eder. Daha sonra ahlakın rasyonelliğini inkâr edenler de aynı argümanı kullanmıştır. Hume'un getirdiği eleştiri ise daha köklü bir esasa, düşünce mekanizmasındaki bir soruna dayanır. Bu da, olgudan değer üretmenin, mantıki bir hata doğurduğudur. Hume'un bu önemli tespitinden sonra, olgusal bilgiden değer yargısı üretilip üretilmeyeceğiyle alakalı uzun bir tartışma süre gelmiştir.<sup>56</sup> Fakat onun ahlak felsefesi açısından en önemli etkisi, olgusal ve ahlaksal yargının farklılığının bilincini tesis etmesidir. Hume, olgusal yargılardan ahlaksal yargılara geçişin dolaysız, hiçbir izah olmaksızın yapılamayacağını altını çizmiştir. Bu farkındalık, iyyinin kaynağının nesnelere daha çok insanın kendisinde aranması gerektiği düşüncesini ön plana çıkarmıştır.

İyi ve kötünün insan merkezli olarak izah arayışı, sadece Hume'un düşüncesinde olduğu gibi, insanın duygusal yapısını ön plana çıkarmamıştır. Varlığın, değer kaynağı olmadığı düşüncesi, bilakis etkin bir ahlaki rasyonalizmin tezahürüne de vesile olmuştur. Zira Kant, Hume'un eleştirisini bir adım öteye taşır ve sadece olgudan ahlaka geçişin değil, aynı zamanda ahlaki yargının ampirik olamayacağını savunur. Çünkü bu tür bir kabul heteronomiye yani eylemlerin dışsal etkenlerin tesiri altında gerçekleşen edilgen bir yapı kazanmasına sebep olur. Oysaki ahlaki eylemin ön koşulu olan özgürlük, failin özerkliğini gerektirir. Kant, bunu şu şekilde dile getirir:

“İyi veya kötü öyleyse aslında bireyin hissi durumundan ziyade eylemin kendisiyle ilişkilendirilir ve eğer bir şey kesin olarak (her bakımdan ve başka bir şart olmadan) iyi veya kötü olacak veya öyle sayılacaksa, bu sadece davranış şekli, iradenin ilkesi ve böylece – iyi veya kötü insan olarak – eylemi gerçekleştiren kişinin kendisi olmalıdır, bu şekilde tanımlanacak şey, bir nesne değildir.”<sup>57</sup>

Kant, iyi ve kötünün kaynağını, özerk olduğuna, yani kendi nedenselliğini oluşturabildiğine inandığı, insan aklının bizatihi kendinde arar. Ona göre, insanın eşyanın bilgisinden farklı olarak geliştirdiği ahlaki gereklilik kipinin kaynağı akıldır. Kant, iyi ve kötü kavramlarını pratik bir aklın biricik nesnelere olarak tanımlar ve onlar, insan aklının salt ahlak yasasından tezahür eder ve ancak bu yasayla açıklanabilirler.<sup>58</sup> Buna göre iyi ve kötü, aklın varlıkta bulunduğu bir şey değil, aksine aklın varlığa yüklediği bir manadır, yani aklın kendi ürünüdür. Bu düşünce, Platon'un felsefesinin temelinde yatan, iyyinin rasyonelliği/nesnelliği ve ontolojisi arasında kurulan bağın kökten bir şekilde sorgulanmasına yol açar. Kant'ın felsefesi, iyi ve kötünün rasyonelliğini ve dolayısıyla nesnelliğini (yani birey ötesiliğini ve evrenselliğini) dışsal bir varlığa değil, aklın kendi içsel yapısına bağlar. İyi ve kötünün, eşyanın değil insan aklının kavramları olarak temellendirilmesi, şüphesiz *Euthyphron* ikilemini Platon'un oturttuğu zeminden tamamen başka bir zemine taşır. Zira böylelikle, Tanrı iradesi ve iyi arasındaki ilişki, ontolojik değil epistemolojik bir karakter kazanır.

## Sonuç

*Euthyphron* ikileminin iki temel kavramı olan Tanrı ve iyi, iki kökten değişim yaşamıştır. Platon'un Tanrı tasavvuru, onun teolojik eleştirel tutumuna rağmen, Helen kültürünün bir ürünüdür. Platon'un düşünce dünyasında, Tanrı ve iyi ideasının birlikte varlığın temelini oluşturan düalist bir metafizik anlayışın olduğuna dair işaretler bulmak mümkündür. Bu anlayışa göre değerlendirildiği takdirde, Ahlaki değerlerin objektifliğini temellendirmeye çalışan Platon'un, iyi ideasına Tanrı'nın ötesinde ontolojik bir varlık atfetmiş olduğu ve iyyinin rasyonelliğini de bu ontolojik temele dayandırdığı anlaşılmaktadır. *Euthyphron* ikileminin radikalliği-

<sup>56</sup> Bkz. Recep Kılıç, “Olgu ve Değer Problemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 355-402.

<sup>57</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 67. (Tercümede değişiklikler yapılmıştır.)

<sup>58</sup> Krş. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 65-73.

nin de bu düalist anlayışa dayandığı söylenebilir. Mutlak Tanrı anlayışını savunan monoteist dinlerin düşünce dünyasına hâkimiyetiyle birlikte bu düalist anlayış yumuşatılmış olsa da iyilik, eşyanın özsel bir özelliği olarak nesnel varlığını korumuş olduğu gözlemlenir. Tanrı'nın mutlak iradesini savunanlar, bu düalizmi ortadan kaldırmak için iyinin rasyonelliğini inkâr etmeyi seçmek zorunda kalmışlardır. İyinin nesnel varlığı ve rasyonelliği arasında kurulan katı ilişki, Hume'un olgusal yargılar ile değer yargıları arasındaki farklılığa yaptığı vurguyla sistematik olarak sorgulanmaya başlamıştır. Kant bu farkındalıktan yola çıkarak geliştirdiği ahlak anlayışında akli, ahlak konusunda edilgen bir kâşif rolünden çıkarır ve ona etken bir müsebbip rolü kazandırır. Eğer iyi, Kant'ın felsefesindeki gibi, aklın bir kavramı olarak kabul edilirse, bu durum *Euthyphron* ikileminin temelinde yatan düalist ontolojik anlayışı ortadan kaldırır mahiyettedir. Tanrının iradesi ve iyilik arasındaki ilişki böylelikle bir varoluş meselesi olmaktan ziyade bilgisel bir problem haline gelmiş olur.

## Kaynakça

- Arnzen, Rüdiger. "Arabisches Mittelalter". in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd., 439-446. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Aydın, Mehmet S. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Baggini, Julian. *Die großen Fragen-Ethik*, çev. Regina Schneider. Berlin/Heidelberg: Springer, 2015.
- Biehl, Wilhelm. *Die idee des guten bei Platon*. Graz, 1870.
- Bordt, Michael. *Platon*. Freiburg: Herder, 1999.
- Bordt, Michael. "Theologie". in *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, ed. Christoph Horn vd., 200-210. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Bruce, Michael ve Steven Barbone. *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*, çev. Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Burnet, John. *Greek Philosophy: Part I: Thales to Plato*. London: Macmillan, 1928.
- Cain, Rebecca Bensen. *The Socratic method: Plato's use of philosophical drama*. London/New York: Continuum, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Combs, Blinn Ellis. *Plato's Euthyphro: An Examination of the Socratic Method in the Definitional Dialogues*. Doktora Tezi, University of Texas, 2011.
- Duran, Muhammet Sait. *Zur Theorie einer teleologischen Methode in der islamischen Normenlehre*. Berlin: EB-Verlag, 2015.
- Heitsch, Ernst. *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme / A Treatise of Human Nature*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Erdem, Hüsamettin. "Platon'un Din Anlayışı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, 2 (2004): 7-15.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu ve A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Farabî. "Eflatun Felsefesi". *Farabî'nin Üç Eseri* içinde, ed. Hüseyin Atay, 65-87. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- Forschner, Maximilian. *Platon: Euthyphron. Übersetzung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Gerson, Lloyd P. "Plato's Development and the Development of the Theory of Forms". in *Plato's Forms: Varieties Of Interpretation*, ed. William A. Welton, 85-109. Lanham: Lexington, 2002.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Horn, Christoph (ed.) vd. *Platon-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2009.
- Hösle, Vittorio. *Platon İnterpretieren*. Paderborn: Schöningh, 2004.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Gruyter, 1973.
- Meiser, Karl. *Über Platons Euthyphron*. Regensburg: Heinrich Schiele, 1900.
- Kanakis, Ioannis. "Die sokratische Lehrstrategie und ihre Relevanz für die heutige Didaktik". *Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 43, 2 (1997): 225-240.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: "Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 27, 3 (2016): 280-310.
- Kılıç, Recep. "Olgu ve Değer Problemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996): 355-402.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi X* içinde, 469-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Platon. *Euthyphron*, çev. Klaus Reich. Hamburg: Meiner, 1968.
- Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Platon. *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*, çev. Erman Gören. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006.

- Platon. *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Platon. *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Platon. *Timaios*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Phaidros*, çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Ritter, Constantin. *Platon*. 2. cilt. München: Beck, 1923.
- Schnieder, Benjamin. "Das Meisterargument in Platons Euthyphron". *Logical Analysis & History of Philosophy/ Philosophiegeschichte und Logische Analyse* 18 (2015): 227-254.
- Stumpf, Karl. *Verhältniss des platonischen Gottes zur Idee des Guten*. Halle: CEM Pfeffer, 1869.
- Susemihl, Franz. *Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie*. 2/2 cilt. Tübingen: Teubner, 1860.
- Taylor, A. E. *Plato: The man and his work*. London: Methuen, 1955.
- Tietzel, Heinrich. *Die Idee des Guten in Platons Staat und der Gottesbegriff*. Wetzlar: Schnitzler, 1894.
- Xenakis, Jason. "On the Theological Interpretation of Plato's Ethics". *The Harvard Theological Review* 50, 1 (1957): 67-70.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Der Glaube der Hellenen*. 2. cilt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1932.
- Wipperfurth, Jürgen. *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons: Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung: Sokrates und die Sokratiker. Platon und die alte Akademie*. 2. bölüm 1. kısım. Leipzig: Fues, 1875.

**Başvuru:** 29.09.2020

**Kabul:** 15.10.2020

**Atıf:** Bankır, Mehmet Malik. “Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî’de Üç Kelime: “Kalem Olsun, Kîl ve Kâl”. *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 99-109.

## Dil Felsefesi Bağlamında Fuzûlî’de Üç Kelime: “Kalem Olsun, Kîl ve Kâl”

Mehmet Malik Bankır<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-7798-6603

### Öz

Dilin düşünceyle olan bağlantısı, Eski Yunan filozoflarından beri, önce felsefenin daha sonra da özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren dil biliminin temel konularından biri olmuştur. Dil ve düşünce ilişkisi yirminci yüzyıldan itibaren de tıbbın özellikle nörolojinin ilgilendiği daha sonra da diğer bilim dallarının da kendisinden çok faydalandıkları bir bilim dalı hâline gelmiş, dil bilimi temelinde birçok bilim dalı ortaya çıkmış, dil ve dil bilimiyle ilgili birçok teori ortaya atılmıştır. Öyle ki zamanla milletler stratejilerini milletlerin dillerine göre belirlemeye başlamışlar. Çünkü milletlerin oluşumunda ve hayatlarında dil ve dinin rolü göz ardı edilemeyecek kadar fazladır. Hatta Malinowski’ye göre dil, düşüncenin bir onaylayıcısı dolayısıyla edilgeni değil, bir aksiyon türü, bir etkenidir. Bu çalışmada Fuzûlî’nin kullandığı “kalem olsun, kîl ve kâl” kelimeleri üzerinde duruldu. Giriş bölümünde dilin felsefi boyutu üzerine kısa bir bilgiden sonra bu kelimelerin, Fuzûlî’nin incelemeye tâbi tutulan metinlerinde nasıl ve ne şekilde kullanıldığı incelendi. Bu kelimelerin sözlüksel, dil bilimsel, kültürel ve bağlamsal anlamları incelenmeye çalışıldı. İncelemede **kalem** kelimesinin bilinen manasının yanında “kırmak, kırılmak, budamak, kurumak...”; **kâl(e)** kelimesinin Arapça dil bilgisi kuralına göre “*etken geçmiş zaman görevinde dedi*”; **kîl(e)** kelimesinin “*edilgen geçmiş zaman görevinde den(il)di*” anlamlarında da kullanıldığına dikkat çekildi. Yapılan inceleme sonucunda Fuzûlî i’nin bu kelimeleri kullanırken Türkçenin yanında Arapça ve Farsçanın inceliklerine vukufiyeti, Türk kültürüne ve Türk dilinin nezaketine hâkimiyeti görüldü.

**Anahtar Kelimeler:** Dil Felsefesi, Fuzûlî, Türkçenin İnceliği, Sözlüksel ve Yapısal Anlam.

### Three Words in Fuzûlî in the Context of Language Philosophy: “Kalem Olsun, Kîl ve Kâl”

### Abstract

The connection of language with thought has been one of the main topics of philosophy first, and then of linguistics, especially since the nineteenth century, since the ancient Greek philosophers. The relationship between language and thought has become a branch of science that has been interested in medicine, especially neurology, and then other branches of science, since the twentieth century, many disciplines have emerged based on linguistics, and many theories on language and linguistics have been put forward. So much so that over time, the nations began to determine their strategies according to the languages of other nations. Because the role of language and religion in the formation and lives of nations has an important role that cannot be ignored. Language is an affirmation of thought, so it is not passive, but a type of action and a factor according to Malinowski. In this study, the words “Kalem Olsun”, “Kîl” and “Kal” used by Fuzûlî were discussed. In the introduction of the study, after a piece of brief information on the philosophical dimension of the language, how and how these words are used in Fuzûlî’s texts investigated were examined. Then, the lexical, grammatical, cultural, and contextual meanings of these words were tried to be examined. As a result of the study, it was noted that the word “*kalem*” is used to mean “*kırmak, kırılmak, budamak, kurumak...*” in addition to its known meaning; according to the Arabic grammar of the word “*kâl(e)*” is used to mean “*etken geçmiş zaman görevinde dedi*” and word “*kîl(e)*” is used to mean “*edilgen geçmiş zaman görevinde den(il)di*”. Also, while using these words, Fuzûlî’s knowledge of the subtleties of Arabic and Persian, besides Turkish, was seen in the Turkish culture and the courtesy of the Turkish language.

**Keywords:** Philosophy of Language, Fuzûlî, Turkish fineness, Lexical and Structural Meaning.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. [mmalikbankir@kastamonu.edu.tr](mailto:mmalikbankir@kastamonu.edu.tr)

## Giriş

Durağan olmayan, çok yönlü ve bir kültürel öge olan dil ve dilsel iletişimin en önemli unsurunu teşkil eden kelimeler, canlı organizmalar gibi doğar, kullanım alanına girer, gelişir, büyür ve zamanla kullanımdan düşerek yok olurlar. Bu gelişim ve yok oluş serüveni arasındaki zaman dilimi, kelimelerin sadece ses ve lafız boyutu için geçerli olmayıp aynı zamanda onların anlamlarında da daralma, genişleme, iyileşme, kötüleşme ve başkalaşma gibi çeşitli değişimlere yol açabilir. Böylece dildeki değişimlerin önemli ve göze çarpan kısmı ses ve mana çerçevesindeki değişimlerdir.

Tarihsel, psikolojik ve nedensel açıklamalar yaparak dili indirgemeci bir yaklaşımla ele alan on dokuzuncu yüzyıldaki dil felsefesi anlayışı, Saussure'ün düşüncelerinin toplandığı eseri ile arka plana itilir. Saussure'e göre dil, *dizge içerisindeki dönüşümleri mümkün kılmakla birlikte nedensel olmayan mekanizmalardan oluşmuş bir kurallar sistemidir.*<sup>2</sup> İletişim bu kurallar sistemine uygun olarak gerçekleşir ve gerekirse detaylandırılır.

İnsan iletmek istediği şeyin manasını ifade etmek için yazılı olan ya da sözlü olarak dile getirilen kelimeleri kullanır.<sup>3</sup> İletişimin tam olarak sağlanabilmesi için kelimelerin dilde var olmaları ve konuşan ile dinleyen arasında doğru kodlanması şarttır. Doğru kodlanma doğru iletişimle, doğru iletişim farklı boyutlarla özellikle doğru anlamlandırmayla gerçekleşir.

Ozan veya âşıkların dilden dile dolaşan geleneklerinin tarihe mâl olması, bu sözlü gelenekteki ifadelerin yazıya geçirilme safhasına gelmesi, bu süreçten de bir milletin edebiyatının doğması ve bu birikimin bazen aynen bazen de katmanlaşarak günümüze kadar ulaşması kolay olmadığı gibi bir kelimenin ortaya çıkması, anlam birim değerini kazanması, farklı kavramları karşılaması ve bağlam içerisinde yeni manalarda kullanılması da hiç kolay olmamıştır. Bu kültür birikiminin gerçekleşmesi binlerce asrın geçmesi ve büyük bir emek ile mümkün olmuştur. Geçen bu süreç içerisinde zaman dilimi de ehemmiyet arz etmektedir. Topakkaya'nın zamanı "Zaman, bütün bir varlık âleminde etkindir ve onu içinde taşır; nesnelere ve varlıklar zamanı ortaya koymaz; ancak onlar zamanda meydana gelebilir. Aristo'da ise zaman bağlantılı bir yapıya sahip olup döngüsel hareket içerisinde ölçülebilen bir şeydir."<sup>4</sup> şeklinde tanımlaması, zaman içindeki bu oluşumların açıklanması hususunun zorluğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu birikim süreci o dili konuşan topluluğun dünya görüşü, sosyal, ekonomik ve siyasal durumu, uygarlık ve kültürel seviyesi; başka topluluklarla zaman içerisinde kurulan karşılıklı ilişkilerle bağdaştırılınca durum biraz daha açığa çıkmış olur. Bütün bunların meydana gelmesi, açığa kavuşturulması ve netliğe kavuşması dil vasıtasıyla gerçekleşebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında dilin gelişmişliği ve kavramlara hâkimiyeti, baş döndürücü bir hızla ilerleyen bilim ve teknolojiye karşılık vermesi ve onlara yeterli gelmesi önem arz etmektedir. İnsanoğlunun zihinsel, toplumsal değişim ve gelişiminin önemli göstergelerinden biri olan dil, insanların hayatlarını sürdürdükleri zaman dilimi ve o zaman dilimindeki olayların tanığı; toplumun ilgi ve çıkarlarının yansıması, kültürlerinin bir aynasıdır.

Dünya dilleri içerisinde önemli bir yer tutan Türk dili ve İslamiyet'in kabulüyle Farsça ve Arapçayı da bünyesine katarak zengin bir dil hline alan Osmanlı Türkçesi, oluşturduğu medeniyetle değişim ve gelişim

<sup>2</sup> F. Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (İstanbul: Multilingual Yayıncılık, 1998), 111-113.

<sup>3</sup> Carl G. Jung, *İnsan ve Semboller*, çev. Hatice Mukaddes İlgün (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 16.

<sup>4</sup> Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012): 220-224.

çizgisinde temel niteliklerini muhafaza edip kendine has bir kültür, düşünüş tarzı ve edebiyat inşa etmiştir. Elde edilen kültür birikimiyle kelimelere, kelime gruplarına ve cümlelere ayrıca bir zarafet, incelik ve estetik katılmıştır. Bu tarz, birey ve toplumun özellikle şâirlerin yaşam tarzı haline gelmiştir.

Bu çalışmada öncelikle Dîvan veya Ahmet Atilla Şentürk’ün ifadesiyle *Osmanlı Edebiyatının*<sup>5</sup> içerisinde kendisine bir yer edinmiş ve döneminde de “şâirlerin sultanı” unvanını hak etmiş Fuzûlî’nin dîvânının başında, Mukaddime kısmında, yer alan “kalem olmak” ve Mukattaât kısmında yer alan “kîl ü kâl” kelimeleri üzerinde duruldu. Çalışmada Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgân Cumbur; Fuzûlî Dîvanı (Ankara: Akçağ Yayınları 1990) adlı eserden faydalanıldı. “Kalem ol-” ifadesi adı geçen eserin 18. sayfasında, “kâl u kîl” kelimeleri ise 306. sayfasında geçmektedir. Çalışmanın birinci kelimesini kalem olsun, ikinci kelimesini kâl ve üçüncü kelimesini kîl oluşturmaktadır. İkinci ve üçüncü kelimeler genellikle beraber kullanıldıkları ve kalıp olarak kîl ü kâl veya kâl u kîl olarak metinlerde geçtikleri için tek kelimeymiş gibi incelemeye alınmıştır.

Dil, toplumsal ve bireysel bir olgu olduğuna göre içinde bulunduğu toplum ve birey gibi her an bir hareket ve değişim içerisinde. Bu hareket ve değişim programının temel sebeplerinden biri de aslında gerçekliği elde edebilmek, gerçeğe ulaşabilmektir. Hegel, Mantık Bilimi adlı eserinde gerçekliği “*Düşüncenin nesneyle bağdaşmasıdır. Bunun için düşüncenin kendini nesneye uyarlaması gerekir*”<sup>6</sup> şeklinde; Topakkaya da hakikati “*değişende değişmeyen ilkeyi ve çoklukta birliği bulmak*”<sup>7</sup> olarak açıklamaktadırlar. O hâlde nesnenin değişmesi durumunda gerçeklik de değişir. Nesne ise tabiatta her an çeşitli etken ve müdahalelerle karşı karşıyadır. Tabiatın nesneyi etkilemesi derecesinde nesne değişime uğrar, değişime uğrayan nesne düşünceyi etkiler, etkilenen düşünce dilde ve anlamda yeni değişiklikler meydana getirir. Aslında bu durum Saussure’un genel dilbilim ile ilgili “eş zamanlı ve art zamanlı”<sup>8</sup> şeklinde yaptığı analizin bir dereceye kadar başka bir ifadesidir; çünkü Saussure’un yaptığı bu tanımlama semantik için de kullanılmıştır. Böylece kelimeler de belli bir zaman diliminde diğer kelimelerle oluşturdukları ilişki ve bağlam çerçevesinde lafız ve mana boyutunda değişime uğrarlar. Zamanla yerlerini yeni değişen kelimelere bırakan kelimelerin kaybolmaması için de onları kayıt altına alan bir sisteme ihtiyaç duyulur. Bu ihtiyaç şimdilik sözlükler oluşturma sistemiyle giderilmeye çalışılmaktadır. Dilin söz varlığının çok boyutlu ve zengin olması bir o kadar zengin bir sözlük türünün olmasını gerekli kılar; çünkü dilin duygu, düşünce ve kültür birikimi sözlüklerde ve yazılı kaynaklarda barındırılır, gereksinim duyuldukça oradan çıkarılır ve o kelime veya ifade kullanım sahasına çıkarılır. Değişik zaman dilimlerinde değişik metinlerde dilde çeşitli bağlamlarda kullanılan bir kelime çok anlamlılığa neden olur; bu yüzden kelime her ne kadar bağlam içerisinde anlam kazanıyorsa da sözlüklere her dönemde ihtiyaç duyulmuştur ve zengin bir edebiyat kültürüne sahip olan Türk edebiyatı gibi edebiyatlarda sözlüklerin yeri daha da önem arz etmektedir. Bu vesileyle çok anlamlılığı ifade eden kelimeler ve kullanılıştan düşmeden önce kelimeler tespit edilip sözlüklerde yer almaktadırlar. Sözlüklerde, dilde bulunan bir kelimenin o sözlüğün hazırlanmasındaki zaman dilimine kadar taşıdığı anlamlar örnek ifadelerden alınıp bağlama uygun olarak verilir. Bir dereceye kadar sözlükler o milletin dil, edebiyat, kültür ve estetik tarihindeki hafızası niteliğindedir. Ayrıca sözlükler dilin öğretilmesi, öğrenilmesi ve geliştirilmesinde temel kaynaklar içerisinde yer almaktadır.

<sup>5</sup> Ahmet Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiir Antolojisi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), XII.

<sup>6</sup> Georg W. F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: Umut Matbaacılık, 2014), 30.

<sup>7</sup> Arslan Topakkaya, “Aşık Veysel’in “Güzelliğin On Para Etmez” Adlı Şiirine Felsefi Açından Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları* 67 (2013): 96.

<sup>8</sup> Saussure, *Genel Dil Bilim Dersleri*, 126-128.

İnsan beyni, beş duyuya dayanarak nesne-varlık, hareket ve onların dildeki karşılıkları olan kelimeler vasıtasıyla dış dünyayı tanıyor, sınıflandırıyor, onların işaret ettikleri kavramlar üzerinde düşünüyor, onları ayırıştırıp birleştiriyor ve bir yargıya varabiliyor. Bu yargıya ulaşmak elbette kolay bir şekilde gerçekleşmiyor, milyonlarca sinir hücresinin devreye girmesi ve bunların birbirlerine doğru sinyal göndermeleriyle gerçekleşebiliyor. Beyinde bir kavramın oluşumu bu şekilde ise yüzlerce kavramın bir araya gelip oluşturacağı cümle ve cümle üstü birimler daha da karmaşık bir hâl alır. Edward L. Murray bu konuda “*Her nesne kendi bütünlüğü içinde tek bir algılamanın algılama kapasitesini fazlasıyla aşar. Dolayısıyla tekrar tekrar yeniden araştırmalar, algulamalar veya kavrayışlar için yeniden dönmek mecburiyetinde kalırız.*”<sup>9</sup> der. Metnin veya ifadenin anlaşılması dilsel bir problem olduğu kadar bireysel, toplumsal, psikolojik, fiziksel, biyolojik, anlık ve kimyasaldır. Metindeki dilsel problem sadece kelime veya dil bilgisel yönde karşımıza çıkmamaktadır. İşin içerisine metaforlar ve anlam katmanları girer; böylece ifade derin bir anlam kazanır ve o zaman metin çetin bir hâl alır. Dilin bu şekilde katmanlaşması ve imgelere bürünmesi şiir dilini oluşturur. Dalar, özellikle şiirdeki kelimeler ve kelimelerle oluşturulan şiir dili için “*Sözcük, dizede ilk anlamının dışına çıkarak yeni anlamlara ulaşır, yeniden var olur. Şiir tek başına sözcük, dize ya da ritim değildir ancak tüm bunların hepsidir. Şiiri oluşturan unsurların içinde imge ve bellek de vardır*”<sup>10</sup> ifadelerini kullanır. Karmaşık bir dil hâlinde olan şiir dili imge ve metaforlarla anlam bakımından çok daha ince ve zorlu bir şekil alır. Murray’a<sup>11</sup> göre kelimenin sözlükteki düz anlamı da yan anlamı da metaforları oluşturabilirler; iki insan bir kelimenin düz anlamını tecrübe edebilir, büyük bir kısmını anlayabilir; ama yeni kelimenin yan anlamlarını ancak kısmen paylaşabilirler. Bu durum, bir kültür ve millet için de geçerlidir. Bir toplumda aşırı tepkilere sebep olan kelimeler başka bir toplumda bir anlam ifade etmeyebilir. Kelimelere farklı açılardan bakmak ve onlara yeni anlamlar yüklemek kelimeyi özgürleştirmektir, tersini düşünmek ise kelimeyi hapsetmek ve dilin yok olmasına zemin hazırlamaktır. Dile dar açıdan bakmak, birey veya toplumun düşünce yapısına yansır; zihin, hafıza, beyin ve düşünce de kısırlaşır. Dilin gelişmesi ve zenginleşmesi onun işlevselliğinin artmasıyla doğru orantılıdır; bu artışı sağlayan da edebiyattır. Kelime edebiyatla kullanım sahasına girer. Şâir ve yazarın elinde ham bir metal olan dil öğeleri onların elinde işlendikçe kullanılır hâle gelir, metaforlaşır, estetiksel bir görünüme bürünür ve yoğurulurlar. Aristo’ya kadar ve ondan sonra da bir müddet metafora yer değiştirme teorisine göre *bir kelimenin estetik önemini pekiştirmek ya da cilalayarak artırmak için tasarlanan sanatsal bir vasıta olarak* bakılıyordu. Gerilim teorisinde ise metafora *bir kelimedede değil de veya bir kelimedede olsa bile bir cümlede ihtiva edilen şey olarak* yaklaşılır. Aşağıya alacağımız metnimizde de görüleceği üzere bu yöntemlerin (hem *yer değiştirme* hem de *gerilim teorisinin*) Fuzûlî tarafından ustaca kullanıldığını (Arapça ve Farsça olarak yazdığı kıtalarında “kalem ol-” ifadesinin karşılığına bakıldığında) görmek zor olmayacaktır. Bir milleti diğer milletlerden ayıran en önemli hususlardan olan dil ve din o milleti her yönüyle kuşatır; milletin geçmiş ve geleceği genellikle bu iki unsurla şekillenir. Türklerin İslam dinini kabullenmeleriyle yaşam tarzlarında ve kültürlerinde önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bunlardan biri ilmiye sınıfının kullandığı kalem, öteki de askeriye sınıfının o dönemlerde kullandıkları ve askeriye için vaz geçilmez unsurlarından biri olan kılıçtır. Her iki unsur zaferin ve galibiyetin nişaneleri olarak kullanılmışlardır. Hatta şâirler ve sultanlar birbirlerine meydan okurlarken söz ve kalemle önce hesaplaşırlardı. Birbirlerine meydan okumaları, birbirlerini savaş meydanına çekmeleri kılıçtan önce söz ve kalemle olurdu. Onun için söz, sözü ifade eden şâir ve sözü görünür hâle getiren kalem üç değer yargısı

<sup>9</sup> Edward L. Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Açılım Kitap Yayıncılık, 2008), 77.

<sup>10</sup> Tuba Dalar, “Ahmet Hamdi Tanpınar’ın Bursa’da Zaman Şiirinde Zaman ve Mekân Algısı”, *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/2 (2018): 183.

<sup>11</sup> Murray, *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, 149-168.



olarak kültür ve edebiyat tarihinde yer edinmişlerdir. Aydın’ın ifadesiyle *Osmanlı toplumunda şâir olmak imtiyazlı görülmüş, şâirler şiir yazma yetenekleriyle övünmüşlerdir*.<sup>12</sup> Böylece şiirle uğraşmayı veya şiir söylemeyi kalıcı bir hâle getiren kalem, Osmanlı medeniyetine bir zenginlik daha katmış, bir şiir medeniyeti kurmuştur. Üstelik kalem yapma sanatı etrafında birçok meslek ve iş sahası açılmış, her yazı ve hat için özel kalemler icat edilmiş, istihdam sahası oluşturulmuştur. Bu şiir medeniyetinde söz, kılıç ve kalem de nasibini alarak şiirlerde sıkça söz konusu edilmişlerdir.

Şiirlere konu olan *kalem* kelimesi yukarıda da belirtildiği gibi Fuzûlî Dîvânı’nın Mukaddime kısmında *kalem olsun* ifadesiyle dikkatimizi çekmiştir. Çalışmamızın başlığını oluşturan ilk ifade “*kalem (ol-)*” birleşik filidir. Bilindiği gibi Fuzûlî’nin hem Arapça hem Farsça hem de Türkçe eserleri mevcuttur. Bu üç dilde de eser verecek derecede bu dillerin inceliklerine sahip olan Fuzûlî, Mukaddime kısmında eleştirilerini dile getirdikten sonra bu eleştirilerini desteklemek için bunları bir de dördlük şeklinde şiirle ifade etmiştir. Bunları da yine üç dilde kaleme almıştır. Biz de ifadelerin birbiriyle karşılaştırılması için hem Arapçasını hem Farsçasını hem de Türkçesini eserdeki sıralamaya göre aşağıya aldık:

#### Arapça

**Tebbet yedâ** kâtibin levlâhu mâharibet  
Ma’mûretin üssiset bi’l-‘ilmi ve’l-edebi  
Erdâ mine’l-hamri fi ifsâdi nüshatîhi  
Yestazhirü’l-aybe ta(ğ)yîren mine’l-(i)nebi

(Elleri kurusun o kâtibin. O (kâtip) olmasa ilim ve şiir ile tesis edilmiş bina harap olmazdı. Bir eseri istinsah ederken bozmak şaraptan kötüdür. Farkında olmadan ineb (üzüm) kelimesini değiştirerek ayb kelimesi hâline getirir).

#### Türkçe

**Kalem olsun** eli ol kâtib-i bed-tahrîrin  
Ki fesâd-ı rakamı sûrumuzu şûr eyler  
Gâh bir harf sükûtiyle kılar nâdiri nâr  
Gâh bir nokta kusûriyle gözü kûr eyler

(O kötü yazı yazan yazıcının eli kırılсын (kalem olsun); yanlış yazımı (sonucu) sur kelimesini şur şeklinde yazar; bazen bir harf eksikliğiyle nadir kelimesini nar bazen de bir nokta eksikliğiyle gözü kör eder.)

#### Farsça

**Bâd ser-geşte** besân-ı kalem ân bî-ser ü pâ  
Ki büved tîşe-i bunyân-ı ma’ârif kalemeş  
Zînet-i sûret-i lafzest hateş lîk çi sûd  
Perde-i şâhid-i ma’nîst sevâd-ı rakameş<sup>13</sup>

(O başı ve ayağı olmayan kişinin kalem gibi başı dönsün, savrulsun; onun kalemi bilgi binasını yıkan kazmadır. Onun yazısı, sözün görüntüsünün süsüdür; ama ne fayda ki yazısının karalığı mananın görüntüsünü

<sup>12</sup> Abdullah Aydın, “Osmanlı Devleti’nin Unvan Sahibi Dîvan Şâirleri”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* IV, XIII/Aralık (MMXVII): 536-537.

<sup>13</sup> Kenan Akyüz, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjân Cumbur, *Fuzûlî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 18.

perdelere).

Her üç dilde de müstensihe yapılan eleştirisi, aşağı yukarı aynı anlamdadır. Bu eleştirinin dozu, kötü müstensihe yapılan beddua noktasına kadar ulaşmıştır. Ancak bu beddua her üç dilde de Fuzûlî tarafından ustaca kullanılmıştır. Bu üç dili (Türkçe, Arapça, Farsça) kullanan toplumların kültürleri de göz önünde bulundurularak kelimeler metne serpiştirilmiştir. Dilin sosyokültürel yönü kuyumcu titizliğiyle inci taneleri gibi dizilmiştir.

Dörtlüğün Arapça kısmında, Kur'ân-ı Kerim'de bir sûreye (Tebbet sûresi) telmih yapılmış, iki kelime (Tebbet yedâ) iktibas edilmiş ve tarihî bir olaya dikkat çekilmiştir. İsfahanî, tebbet kelimesinin kökünü teşkil eden tebb kelimesini “*Zararın-ziyanın sürmesi, devam etmesi; Allah onu öyle bir zarara, ziyana ve helâke duçar etsin ki bu zarar, zıyan ve helâk daimi olsun, kurtuluşu olmasın anlamında beddua olarak*”<sup>14</sup> şeklinde açıklamaktadır. Bu kelimeyi Mutçalı da “*yok olmak, helâk olmak*”<sup>15</sup> olarak izah etmektedir.

Fuzûlî'nin böylesine ağır bir eleştiride bulunması aslında bir öngörüdür. Alfred Norh Whitehead öngörüü “*Öngörü, anlayış kabiliyetine bağlıdır. Pratik hayatta bu, bir kabiliyettir. Ama öngörü kabiliyeti, anlama kabiliyeti ile geliştirilir. Büyük ölçüde anlayış, bilinçli bir çabayla bir dereceye kadar kazanılabilir ve öğretilir. Dolayısıyla öngörünün eğitilmesi, anlayışa aracı ile gerçekleştirilir. Öngörü, kavrayışın ürünüdür*”<sup>16</sup> şeklinde tanımlar. Bundan daha önemli olan bu *kavrayış ürününü* doğru ve insanlık yararına olacak şekilde ortaya koyabilmek, uygulama alanına dönüştürebilmektir. Alanında iyi olmayan bir hekimin hastasını iyi etmesinden ziyade ona zarar vermesi daha çok imkân dâhilindedir; hekim tarafından hastanın iyileştirilememesi onun ölümüdür. Kültürel bir miras olarak bir sonraki nesillere aktarılan eserlerin yanlış bir şekilde yazıya geçirilmesi veya kayıt altına alınması o kültürün ve mirasın yok olması, ölümü demektir. Her insanın aynı işi yapma gibi veya kabiliyeti olmayan bir işte çalışması gibi bir zorunluluğu yoktur. Genel itibarıyla insanlar belli özelliklere ve sıfatlara bağlı olarak doğarlar. Yaratılış gereği insanların kabiliyetleri bir diğeriyle aynı olmayabilir. Kabiliyetini yanlış yolda ortaya koyan kişi, burada Fuzûlî tarafından “*eli kırılın, kurusun, başsız ve ayaksız biçimde savrulsun!*” bedduasıyla karşı karşıya kalmıştır. Dua ve beddualar da dilde önemli bir yere ve psikolojik etkiye sahiptirler. Birbiriyle taban tabana zıt olan bu iki unsur (dua ve beddua), insanların birbirini ikna etmede, uyardırma başvurdukları temel anlamlı ve vazgeçilmez yapılarıdır.

İletişim ister sözlü ister yazılı olsun *insanlar, etkileşim akışını geçmişin onlara sağladığı bir terimler repertuarı kullanarak kurarlar. Bu repertuarlar, konuştukları dilin onlara sağladığı anlam inşalarıdır.* Faucaultçu söylem analizinde de kullanılan bu kavramlaştırmalardan *açıklayıcı repertuar, iletişim kurulurken değerlendirmeler yapmakta, olgusal yorumlar inşa etmekte ve belirli eylemleri icra etmekte* etkilidir.<sup>17</sup> Bu yüzden Fuzûlî de yukarıdaki metinlerde geçen değerlendirmeleri esnasında öncelikle bir terimler repertuarı oluşturmuştur. Bu repertuarda bir eleştirisi söz konusudur ve eleştirilen kişi veya kesim müellif veya muharrirlerdir. Bu müellif veya muharrirler işlerini hakkıyla yapanlar değil, özellikle acemi, yaptıkları işlerinin ehemmiyetinin farkında olmayanlar, işlerini düzgün yapmayan görevlerini kötü bir şekilde yerine getiren kişilerdir. Mukaddime kısmında bu kişiler oldukça yerilir. Bu övme ve yerme işinde, şiirsel dil, anlam repertuarı çerçevesinde

<sup>14</sup> Rağib el-İsfahani, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2018), 271.

<sup>15</sup> Serdar Mutçalı, *El-Mucemü'l-Arabiyyü'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayıncılık, 1995), 83.

<sup>16</sup> Alfred Norh Whitehead, *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019), 128.

<sup>17</sup> Sibel A. Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi* (İstanbul: Hiper Yayın, 2017), 176-178.

*kültürel dil* bütünlüğünü sağlayan kaynaklardan özellikle sözlüklerden çekilip alınan dilsel birimler, titizlikle tercih edilir ve kullanılır. Dörtlükte de görüldüğü gibi bilhassa *suçlama*, *iddiada bulunma* tarzına dair ve onunla bağlantılı kavramlar seçilip *bunlar arasında geçişler yapılmıştır*. Klâsik edebi metinlerde oluşturulmaya çalışılan anlam ve *bunlar arasında yapılan geçişler sağduyusal bilgiye dayanır ve sağduyusal bilgiye dayandığı için de bilimsel bilginin aksine hiçbir zaman tekil bir anlam taşımaz ve her zaman kendi içinde tam tersini savunan düşünceyi de taşır*. Bu sebeple sağduyusal bilgi her zaman tartışma üretir<sup>18</sup>. Bu yüzden klâsik metinler klâsik olma hüviyetini korurlar. Klâsik eserlerde genellikle geleneğe sıkı bir bağlılık olmakla birlikte bu geleneği farklı, güzel ve çarpıcı bir şekilde ifade edebilme yeteneği ön plana çıkar. Çünkü “bu gök kubbede her söz” söylenmiştir, önemli olan bu sözlerin nasıl ve ne şekilde söylendiği durumudur. Başka bir ifadeyle tabiatta var olan elementlerin tabiatta farklı dizilişleridir; işte bu farklı diziliş onları farklı kılar. Bu dizilişleri anlamlandırmak için de farklı bilimlerin işine girer ve farklı yöntemler kullanılır. İnsanoğlunun anlam arayışı serüveninde anlamlandırmaya çalıştığı hususların başında yine tabiat ve içindekiler gelir. İnsanlar da günlük ilişkilerinde iletişimin ve anlamlandırmanın tam olarak sağlanması için dilin bütün imkânlarından faydalanmayı amaç edinirler.

## 1. Kalem Olsun

Kökeni hakkında çeşitli iddialar olan kalem kelimesi, Arap gramerinde hem fiil hem de isim olarak kullanılabilmektedir. Sözlükte “*bir şeyi keserek kısaltmak, budamak, açmak, ucunu sivirtmek, kalem, yazı stili, bölüm, büro, daire, çeşit, cins, çizgi*”<sup>19</sup> anlamlarına gelmektedir. Kanar, kalem kelimesinin anlamını “*kalem, çelik kalem, ince kumaş fırçası, yazı çeşidi, aşıklık dal, yazı büro, listelerde bulunan bir madde, tür, cins*”<sup>20</sup> şeklinde vermektedir.

Tasavvuf edebiyatıyla ilgili bir çalışmada Yıldırım, Köstendilli’nin nun ve kalem için “*nun merteb-i ahadiyette ilmin icmali, kalem ise ilmin tafsili; nun taayyün-i evvel, kalem taayyün-i sanidir*”<sup>21</sup> şeklinde tespiti olduğunu yazar. Edebiyatımızda incelediğimiz kaynaklarda kalem kelimesiyle ilgili birçok metin ile karşılaştık. Fuzûlî’deki kullanım orijinalliğinden dolayı diğer eserlerdeki kalem kelimesiyle ilgili çalışmayı başka bir yazıda değerlendirmeyi uygun gördük.

Yukarıda da belirtildiği üzere milletlerin hayatlarında ve kendilerini yönlendirmede dil ve din temel iki unsurdur ve bu iki unsur, birey ve toplumların tutum ve davranışları üzerinde belirleyici rol oynar. Sosyal psikolojide tutumun hafızada temsil edildikleri kabul edilir; hafızada hangi tutumun geri çağırılacağı, hangisine ulaşılacağı durum, mekân ve zaman tarafından belirlenir. Tutum nesnenin uyarmasıyla hafızadan çağırılır; geri çağırılan tutum, tutum nesnesinin içinde bulunduğu durumun algılanışını etkiler. Ortaya çıkan söz ve tutumun belli bir şiddeti ve gücü vardır. Bu gücün etkilenişi de kendisinde var olan karşı koyma veya tolere edebilme dinamiğiyle doğru orantılıdır. Dolayısıyla ifade edilen sözler ve edinilen tecrübeler, bireyde ve toplumda olumlu-olumsuz tutumların sergilenmesine ve yerleşmesine yol açabilir<sup>22</sup>. Gerçek hayatta dua ve beddualar bu kategoridendir. Bunlarda milletlerden milletlere, kültürden kültüre değişiklik arz ederler. Metinlerde her üç

<sup>18</sup> Arkonaç, *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*, 183.

<sup>19</sup> Mutçalı, *El-Mucemü’l-Arabiyyü’l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük*, 727.

<sup>20</sup> Mehmet Kanar, *Örneklî Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2007), 710.

<sup>21</sup> Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2019), 401.

<sup>22</sup> Sibel A. Arkonaç, *Sosyal Psikoloji* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 165.

dilde de bir beddua söz konusudur. Bu bedduanın Arapçasında *elleri kurusun o kâtibin*, Farsçasında *o başı ve ayağı olmayan kişinin kalem gibi başı dönsün, savrulsun*; Türkçesinde ise *eli kalem olsun* ifadesi yer almaktadır. Türkçe metninde Fuzûlî, direkt eli kırılınsın, kurusun gibi bir ifadeye bulunmuyor. Anlam iyileşmesi metoduna başvurulmuştur. Anlam iyileşmesi; olumsuz ve bayağı, kötü bir anlamı bulunan bir kelimenin zaman içinde olumlu, iyi ve daha güzel bir anlam kazanması olayı şeklinde tanımlanabilir. Türkçede *öldü* kelimesi yerine *vefat etti* denilmesi gibi. Bu da Osmanlı Türkçesinin zenginliklerinden biridir. Fuzûlî Türkçe metninde *eli kırılınsın* ifadesi yerine *eli kalem olsun*, demiştir; kalem olsun deyiminin anlamı da *kırılınsın, donsun, tutmaz olsun* şeklindedir. Böylece kelime, Fuzûlî tarafından Türkçe ifadelili metinde daha yumuşak, daha ince ve daha estetik bir hâle getirilmiştir.

## 2. Kîl(e) ü Kâl(e)

Her tür edebi metnin ortaya çıkması dil vasıtasıyla olur. Dil basit manada kelimelerden, o kelimelerin mantık ve dil bilgisi kurallarının dizilişinden müteşekkildir. Kelime ve onların dizilişi konuşma alanına çıkınca “söz” olur. Türkçe Sözlük söz kelimesini “*Bir düşünceyi eksiksiz olarak anlatan kelime dizisi, lakırtı, kelam, laf, kavil; bir veya birkaç heceden oluşan ve anlamı olan ses birliği, kelime, sözcük; bir konuyu yazılı veya sözlü olarak açıklamaya yarayan kelime dizisi; kesinlik kazanmayan haber, söylenti; bir işi yapacağını kesin olarak vadedme; müzik parçalarının yazılı metni, güfte.*”<sup>23</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Tanıma bakıldığında sözün genel çerçevede altı farklı anlamda kullanıldığı görülmektedir. İsmail Hakkı Bursevî *Kitâbu'l-Furûk*<sup>24</sup> isimli eserinde *kâle* (كآل) kelimesi için *yerine göre bir şey yapmak manasında kullanılır*; ifadesinde bulunur. Adı geçen eserde Bursevî, bu kelimedenden gelen *kâle* (كآل) ve *kîle* (كآل) kelimelerini izah ederken *Arapların nadiren de olsa filleri cins isme dönüştürdüklerini* anlatır; ayrıca bunların birer *masdar* olduklarını sadece *mur'eb* (değişebilen) olduklarında isim yerine geçtikleri zaman *zamirsiz*; *mebnî* (değişmez) olduklarında *mâzî* (geçmiş zaman) fiiller olduklarını Arapçadan örneklerle açıklamaktadır. Bursevî, ayrıca bu görüşünü desteklemek için “*Filozoflar şöyle dedi, Ehl-i Sünnet şöyle dedi*” örneklerini vererek *kâle* (كآل) *söze başlarken, kîle* (كآل) *ise cevapta söylenir.*” ifadelerini kullanır. Bu açıklamalardan yola çıkarak *kâle* (كآل) kelimesinin soruda, *kîle* (كآل) kelimesinin cevapta kullanıldığı sonucu ortaya çıkar.

Bursevî'nin bu açıklamalarına ilâveten Arapçanın grameriyle ilgili önemli bir husus daha vardır ki o da bu kelimelerin aktarma cümlelerinde sıkça kullanıldıkları ve *kâle* (كآل) kelimesinin etken cümlelerde “**dedi**”, *kîle* (كآل) kelimesinin ise edilgen cümlelerde “**dendi, denildi**” manalarında kullanıldığı hususudur. Dolayısıyla Fuzûlî, bu iki kelimeyi yukarıda anlatılan ifadelerin hepsini içerisine alacak şekilde kullanmıştır:

İlm kesbiyle pâye-i rif'at  
 Ârzû-yı muhâl imiş ancak  
 Aşk imiş her ne var âlemde  
 İlm bir kîl ü kâl imiş ancak<sup>25</sup>

Son mısradaki geçen *kîl* (كآل) ve *kâl* (كآل) kelimelerinin anlam bilimi açısından Fuzûlî tarafından ince bir titizlikle yerleştirildiği hemen dikkatleri üzerinde toplar. İlim bir binanın tuğlaları gibi zamanla ilim erbabı ve düşünür kişilerin katkılarıyla gelişir. Sonradan gelen bilim insanları kendi bilim dallarıyla ilgili öncekilerin ne

<sup>23</sup> Kurum, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005), 1803.

<sup>24</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kelimeler Arasındaki Farklar Kitabı'l-Furuk*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 233-235.

<sup>25</sup> Akyüz, Beken, Yüksel ve Cumbur, *Fuzûlî Divânı*, 306.

dediklerini ya direkt aktarma veya dolaylı aktarma cümleleri kurarak konuyu içerisine alan bir özet yaparlar. Bilim insanları, bu aktarmaları yaparken de “bu konuda bu bilim insanı şunu **dedi**” diyerek aktif aktarma veya “bu konuda bilim insanları tarafından şu **den(il)di**” şeklinde pasif aktarma yaparak tezlerini güçlendirirler. Gerçek manasıyla Fuzûlî, ilmin **dedi** ve **den(il)di**den ibaret olduğunu ifade ederek aslında bir hakikati dile getirmektedir. Öbür manasıyla aşkın ilimden yüksek tutulduğunu belirterek de ilmin bir dedikodudan müteşekkil olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca ilmin anahtarının bir problem veya soru yumağıyla başladığını, bu problem veya soruya getirilen çözüm ve verilen cevaplardan oluştuğunu dile getirmektedir. Dîvân şâiri, bir kelimeyi zihnî süreçleri göz önünde bulundurarak temel, yan ve birden çok anlamları bir arada tutarak, kültürel, toplumsal, bireysel, ruhsal, estetiksel ve sanatsal şekillerde kullanabilme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla metinde geçen “kıl ü kâl” kelimelerini daha çok “**dedikodu**” şeklinde çevirenler olmakla beraber son iki mısraı “*âlemde her ne varsa aşk imiş; ilim sadece **dedi** ve **denildiden** ibaret imiş*” şeklinde çevirmek mümkündür ve ilmin gerçek tanımıyla örtüşmektedir. Dolayısıyla ilimde bilim insanlarının ifadelerinin nakilleri söz konusudur. Ayrıca, metinde geçen “*miş*” ifadeleriyle de süreç içerisinde öğrenilen, kazanılan ve dile getirilen bir bilginin itirafı söz konusudur. Bu bilgiyi şu ana kadar bilmiyordum, bilmişsem de yanlış bilmişim; fakat geçmişte bu konuda yanılmışım; doğrusu öyle değil, doğrusu şimdi ifade ettiğim şekildedir. O da âlemde var olan her şeyin aşk; ilmin de sadece *dedi* ve *denildiden* ibaret olduğu gerçeğidir. Üstelik bu gerçeklik, metinde geçen “*ancak*” kelimesiyle de pekiştirilmiştir.

## Sonuç

İnsanoğlu, duyguları ve aklıyla hareket eden toplumsal bir varlıktır. Birey, duyu organlarıyla dışındaki olaylardan haberdar olur, onları akli veya duygularıyla algılamaya ve anlamaya çalışır. İnsanı duyu yönünden etkisi altına alan etmenlerin başında sanat gelmektedir. Sanatın sözlü ve yazılı türü ise edebiyattır. Edebiyat türünün içinde de en duyu yüklü olanı şiiirdir. Şiirin hem akla hem de duyguya hitap etmesi ise, aykırı görüşler olmakla beraber, en uygun olanıdır.

İnsanı öteki varlıklardan ayıran dil, ona ayrıcalık ve üstünlük sağlayan bir yetenektir. Dil, insanoğlunun bir dereceye kadar tabiat ve diğer canlılara üstünlüğünün bir göstergesidir. Şiir ise dil gücünün özel bir ürünü ve örneğidir. Mükemmel şeklini daha çok şiiirde bulan dil, onun için birey üzerinde daha etkili etken hâline gelmiştir. Dilin bütün imkânları kendini şiiir dilinde bulmuştur.

Arapça ve Farsçadan da etkilenen Türkçe, uzun bir müddet bu iki dilin arasında sıkışmış; -zamanla başka dillerden de etkilenmiş ve doğal olarak Türkçe de bu dilleri etkilemiş- ama Türkçenin temelini ve cümle yapısının sağlamlığından dolayı hiçbir zaman özünü kaybetmemiştir. Üstelik Osmanlı edebiyatı gibi muhteşem bir edebiyatın oluşması gerçekleşmiştir. Böyle bir edebiyatı oluşturan bir medeniyet, usta şâirleri de doğurmuştur. Şâirler kelimeleri işleyerek onlara yeni manalar katmışlar ve dilin ifade gücüne büyük katkılar sunmuşlardır.

Dîvân şâirleri çok yönlü yetişen kişiler oldukları için onların eserlerini özellikle şiiirlerini incelerken bu yönlerini unutmamak gerekir. Çünkü dîvân şâiri, çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Edebiyat metinlerinin anlamlandırılmasında bağlamsal anlam ne kadar çok önemli ise kelimelerin kökenlerini bilmek de o kadar önemlidir. Bunun için dîvân şiiiri metinlerinde sözlük vazgeçilmez kaynakların başında gelmektedir. Günümüzde Türk diline ait güzel ve kaliteli sözlükler olmasına rağmen dîvân şiiirinin anlam dünyasına daha

çok nüfuz edebilmek ve bu edebiyattan zevk alabilmek için dîvân edebiyatına ait bir *kronolojik bağlamsal dîvân edebiyatı sözlüğü* hazırlanmalıdır.

**Kaynakça**

- Akyüz, Kenan, Süheyl Beken, Sedit Yüksel ve Müjgân Cumbur. *Fuzûlî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Arkonaç, Sibel A. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Arkonaç, Sibel A. *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*. İstanbul: Hiper Yayın, 2017.
- Aydın, Abdullah. “Osmanlı Devleti'nin Unvan Sahibi Dîvan Şâirleri”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* IV, XIII/Aralık (MMXVII): 534-565.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Kelimeler Arasındaki Farklar Kitabı'l-Furuk*, çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Dalar, Tuba. “Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Bursa'da Zaman Şiirinde Zaman ve Mekân Algısı”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/2 (2018): 183-200.
- Hegel, Georg W. F. *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: Umut Matbaacılık, 2014.
- Jung, Carl G. *İnsan ve Sembolleri*, çev. Hatice Mukaddes İlgün. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Kanar, Mehmet. *Örnekle Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2007.
- Kurum. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.
- Murray, Edward L. *Muhayyileye Dayalı Düşünmek*, çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Açılım Kitap Yayıncılık, 2008.
- Mutçalı, Serdar. *El-Mucemü'l-Arabiyyü'l-Hadis Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayıncılık, 1995.
- Rağıb el-İsfahani. *Müfredat*, çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayıncılık, 2007.
- Saussure, Ferdinand. *Genel Dil Bilim Dersleri*, çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayıncılık, 1998.
- Şentürk, Ahmet Atilla. *Osmanlı Şiir Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Topakkaya, Arslan. “Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (2012): 219-232.
- Topakkaya, Arslan. “Âşık Veysel'in “Güzelliğin On Para Etmez” Adlı Şiirine Felsefi Açından Bir Bakış”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları* 67 (2013): 89-102.
- Whitehead, Alfred Norh. *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Birol. *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2019.

**Başvuru:** 29.09.2020

**Kabul:** 25.10.2020

**Atıf:** Geçit, Bekir. "Thomas Hobbes'da Toplum Sözleşmesi, Egemenlik ve Uyrukluk: Egemenin ve Uyrukların Hak ve Yükümlülükleri Nelerdir?". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 110-124.

# Thomas Hobbes'da Toplum Sözleşmesi, Egemenlik ve Uyrukluk: Egemenin ve Uyrukların Hak ve Yükümlülükleri Nelerdir?

Bekir Geçit<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-3129-4112

## Öz

Bu çalışmada, Hobbes'un toplum sözleşmesine dayalı olarak egemenin ve uyrukların hak ve yükümlülükleri tartışılmaktadır. Hobbes'a göre insan doğası gereği bencil bir varlıktır. Doğa durumunda herkes eşit ve kendi çıkarları peşinden koştuğundan sürekli bir savaş hali bulunmaktadır. Güvenliğin sağlanması ve barış ortamının inşa edilmesi, ancak bir sözleşmeyle insanların kendi haklarını bir egemene devretmeleri ve devleti kurmalarıyla mümkündür. Devletin kurulmasıyla birlikte, eylemleri ve kararları denetimden bağımsız olan ve yönetimi elinde bulunduran tek güç, egemen güçtür. Egemen hiçbir kararından ve eyleminden dolayı suçlanamaz ve adaletsiz olarak görülemez. Uyrukların egemene itiraz etmeleri ve onu görevden uzaklaştırmaya çalışmaları ise, sözleşmeye aykırı olduğundan adaletsizliktir. Onlar için yapılması gereken tek şey, sözleşmeye bağlı kalmak ve egemenin buyruklarına uymaktır. Öte yandan, herkesin yükümlü olduğu diğer bir temel ödevi ise, kendi varlığını korumaktır. Dolayısıyla, bir uyruğun devletin ve egemenin buyruklarına uyması gerektiğinin bağlayıcılığı, ancak hayati tehlike içermediği sürece geçerlidir. Demek ki, bir toplumda hak ve ödev arasında bir denge olması gerekir. Oysa Hobbes'un toplum sözleşmesi öğretisinin temel amacı denetimden bağımsız bir egemene meşru bir dayanak oluşturmaktır. Onun toplum sözleşmesi sadece egemen için yeterli haklar sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa Durumu, Sözleşme, Egemenlik, Uyrukluk, Yükümlülük.

## Social Contract, Sovereignty and Nationality in Thomas Hobbes: What are the Rights and Obligations of the Sovereign and Nationals?

### Abstract

In this study, the rights and obligations of sovereign and nationals based on Hobbes' social contract are discussed. According to Hobbes, human beings are inherently selfish. In the state of nature, there is a constant state of war, as all are equal and pursue their own interests. Ensuring security and building an environment of peace is only possible if people transfer their rights to a sovereign through a contract and establish the state. With the establishment of the state, the only power, whose actions and decisions are independent of control and which holds the administration, is the sovereign power. Sovereign cannot be blamed and seen as unjust for any of his decisions or actions. It is unfair for the nationals to object to the sovereign and try to dismiss him because it is against the contract. For them, all that needs to be do is to abide by the contract and obey the sovereign's orders. On the other hand, another basic duty of all is to protect their own existence. Thus, the bindingness that a national must obey the dictates of the state and sovereign is valid only as long as it is not life-threatening. So there must be a balance between right and duty in a society. However, the main purpose of Hobbes' social contract doctrine is to provide a legitimate basis for a sovereign independent of control. His social contract only provides sufficient rights for the Sovereign.

**Keywords:** Nature Situation, Contract, Sovereignty, Nationality, Obligation.

<sup>1</sup> Doktor Öğretim Üyesi, Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. [bekirgecit@gmail.com](mailto:bekirgecit@gmail.com)  
temaşa #14 ● Aralık 2020



## Giriş

Siyaset felsefesinde tartışılan sorunlardan birisi, devlet ya da siyasal bir gücün gerekli olup olmadığı problemidir. Aristoteles'in de belirttiği gibi, insan toplum içinde yaşayan siyasal bir varlıktır.<sup>2</sup> Tarihin her döneminde topluluk halinde yaşayan insanlar, bir yandan ahlaksal ve dinsel normlar tarafından yönlendirilip denetlenirken, diğer yandan egemen bir gücün buyruklarına ya da devletin yasalarına uymak zorunda kalmışlardır. Devlet yasalarının görevi bireylerin birbirleriyle ve kurumlarla ilişkilerinde düzeni sağlamaktır. İnsanlar, tüm başarılarını ve gelişimlerini devletin oluşturduğu düzene borçludurlar.<sup>3</sup> Zira düzenin olmadığı bir yerde, karmaşa vardır; karmaşa da toplumsal ve siyasal sorunların varlığı demektir. İnsanların güvenli bir hayat sürdürebilmeleri için devleti, yani egemen bir gücü gerekli, hatta zorunlu gören düşünürlerden biri, Hobbes'tur.

Hobbes, insanın doğası gereği bencil bir varlık olduğunu düşünür. Ona göre insan, bir taraftan fiziksel ihtiyaçlarını gidermeye çalışırken diğer taraftan çevresindeki insanlara otoritesini kabul ettirmek ve onlara hükmetmek isteyen bir varlıktır.<sup>4</sup> İnsanların doğa durumundaki halleri dikkate alındığında, fiziksel ve zihinsel güç bakımından aralarında bir üstünlüğe sahip olmadıkları, mücadele etmede ve hayatta kalmak bakımından eşit yeteneklerde oldukları anlaşılır. İnsanlar arasındaki bu eşitlik, onların kendi aralarında daima rekabet içinde olmalarına ve sonu gelmez bir savaşa girmelerine yol açar. Savaş hiç kimsenin güvenliğe olmadığı ve yaşama süresini oldukça kısaltan bir durumdur. Böyle bir durum insanların kurtulmak istedikleri istenilmez ve dayanılmaz bir durumdur.<sup>5</sup> İşte, Hobbes'a göre bu, insanları doğa durumunun tehlikelerinden uzaklaşmak ve egemen bir gücün himayesinde kalıcı bir barış ortamı sağlamak için bir sözleşme yapmaya sevk etmiştir.<sup>6</sup>

Hobbes, toplum sözleşmesiyle, insanların doğa durumundan uygar topluma geçerken, bazı haklarından feragat ettiklerini ve bir egemene itaat etmeyi taahhüt ettiklerini belirtir. Diğer bir ifadeyle, sözleşme gereği, uyruklar egemene itaat etmekle yükümlüdürler. Ona göre, itaat konusunda doğru olan, güvenliğimizde ve sağlığımızda menfaati olan bir egemenin buyruklarına uymaktır. Çünkü bir egemene itaat etmenin amacı güvenliğin tesis edilmesidir.<sup>7</sup> Devlet, halkın güvenliğini ve sağlığını gözeten en önemli kurumdur. Hobbes'a göre devlet, doğa durumunda, insanların kendi iradelerini ve güçlerini birleştirerek bir kişiye ya da bir heyete sözleşme aracılığıyla tüm haklarını devretmeleriyle oluşturulmuş siyasal bir kurumdur. Devletin kurulmasıyla birlikte tüm bireyler sözleşme gereği bir egemeni her konuda yetkili kılmışlardır. Egemen, devletin tüm gücünü elinde tutan, devletin özü olan kişidir. Devlet ise, Hobbes'un "ejderha" ya da "ölümlü tanrı" dediği şeydir.<sup>8</sup> Toplum sözleşmesi, insanların kendi isteklerine dayalı bir sözleşme olduğundan, insanları topluma, toplumdaki diğer insanlara ve en önemlisi de egemen bir güce karşı yükümlülük altına koyan bir anlaşmadır. Hobbes'un bu görüşlerinden onun toplum sözleşmesi anlayışının, insanların temel hak ve özgürlüklerinin karşılanmasına yönelik bir amaç taşımadığı ve asıl amacının denetimden bağımsız mutlak güç sahibi bir egemene meşru bir dayanak oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. Daha doğrusu, Hobbes, toplum sözleşmesi öğretisiyle mutlak bir egemenlik ve o egemene koşulsuz itaat eden uyrukların olduğu bir toplum tasarlamıştır.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9.

<sup>3</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 295-298.

<sup>4</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: BB101 Yayınları, 2017), 182.

<sup>5</sup> Aloysius Patrick Martinich, *Hobbes*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 166-167.

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 164.

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, çev. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 84.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 136.

Dolayısıyla, böyle bir toplum tasarısı, bireylerin hak ve özgürlüklerinin sağlanması konusunda yeterli değildir. Bu çalışmanın konusu, Hobbes'un toplum sözleşmesi, egemenlik ve uyrukluğun anlayışıdır. Çalışmanın amacı ise, Hobbes'un toplum sözleşmesine dayalı olarak egemenin ve uyrukların hak ve yükümlülüklerinden ne anladığını ve bu hak ve yükümlülüklerin kapsamını ve sınırlarını nasıl gördüğü konusunda görüş ve düşüncelerini değerlendirmektir.

### 1. Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmesi, önceden de değindiğimiz gibi, doğa durumunda, insanların devleti kurmak ya da yönetim haklarını bir egemene devretmek üzere aralarında yaptıkları bir sözleşmedir.<sup>9</sup> Doğa durumu, herkesin her şey üzerinde eşit hak sahibi olduğu ve bundan mütevellit sürekli bir savaş halinin yaşandığı bir güvensizlik durumudur.<sup>10</sup> Böyle bir durumda, insanların can ve mal güvenliklerini korumaları, çıkar ve beklentilerine uygun hareket etmeleri, kendileri için bir hak ve ödevdir. Bu hak ve ödev herkes için eşit ve geçerlidir. İşte, bu doğal hak ve ödevler, toplum sözleşmesine dayalı olarak, uygar toplumun ya da devletin kurulmasıyla birlikte bir egemene devredilmiştir. Ancak, bir şey üzerindeki hakkın devredilmesi ile o şeyin kendisinin devredilmesi farklı şeylerdir.<sup>11</sup> Yani, insanlar temsilcileri olan egemenleriyle bir bütünlük oluşturmuş olsalar da sahip oldukları özgürlüklerinden ve bağımsızlıklarından egemenin "sağladığı koruma karşılığında kısmen" feragat etmişlerdir.<sup>12</sup> Burada akla şöyle bir soru gelebilir: Sözleşmeyle egemene devredilen hakların sınırlarını ve kapsamalarını belirleyen nedir?

Hobbes'a göre "amaç üzerindeki hak, araç üzerinde de bir hak içerir". Yani, bir hakkın devredilmesi, o hakkın kullanılmasını sağlayan araçların da devredilmesini sağlar. Sözgelimi, arazisini başkasına devreden kimse, o arazideki bağ, bahçe, bitki ve arazinin diğer gelir ve kullanım haklarını da devretmiş olur. Aynı şekilde, bir kimseye egemenlik hakkını verenler, o kimseye toplumun yönetimine ilişkin diğer haklarını da devretmiş olurlar. Dolayısıyla, egemen, toplumu yönetme hakkını elinde bulundurduğu gibi, vergi toplama ve devletin kurumlarına idareci atama konusunda da hak sahibidir. Demek ki, doğa durumunda belli haklara sahip olan bir kimse, bu hakları kendi isteğiyle başkasına devrettiği için, bu hakları gerektiğinde kullanma hakkını da devretmiş olur. Peki, bu hakkın kullanılmasında ortaya çıkan yeni hakların kullanılması konusunda da bir hak devri gerçekleşmiş olur mu? Sözgelimi, doğa durumunda askerlerin, yargıçların ve diğer kurumlarda çalışan devlet görevlilerinin ödenekleri olmadığı için, halktan toplanan vergiler de yoktur. Oysa doğa durumundan uygar topluma geçişle birlikte, yani devletin ve devlet kurumlarının oluşmasıyla birlikte, ödenek ve vergiler gibi yeni haklar ve bu hakların kullanılması hakkı da hâsıl olur. İşte, Hobbes'a göre egemenlik hakkı devredilen kimse, devletin yönetimi konusunda ortaya çıkan bu yeni haklara ve bu hakların kullanılması hakkına da sahiptir. Uyruklara düşen görev ise, bu hakların kullanılmasında sorun çıkarmamalarıdır. Yani, vergi yasasına riayet etmeleridir. Ayrıca, eğer yasa gereği bir uyruk için vergi mükellefiyeti hâsıl olmuş ise, onun vergi vermesi bir yükümlülüktür. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki vergi toplamak egemen için bir hak ise, vergi mükellefi olan uyrukların vergi vermeleri de, bir yurttaşlık ödevidir. Peki, bir uyruk olarak insanların ödevlerini yerine getirmelerinin ya da sözleşmelerine bağlı kalmalarının dayanağı nedir? Hobbes, söz vermenin

<sup>9</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 424.

<sup>10</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 285.

<sup>11</sup> Hobbes, *Leviathan*, 106.

<sup>12</sup> Zygmunt Bauman ve Carlo Bordoni, *Kriz Hali ve Devlet*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 60.

bir bağlayıcılığının bulunmadığını, ancak insanların vermiş oldukları sözleri tutmadıklarında, sonuçlarının kendileri için kötü olabileceği korkusunu taşıdıklarını ve yine, sözünü yerine getirmemenin lüzumsuzluğunu gösterme gururuna sahip olduklarına inanır. Dolayısıyla, ona göre insanların doğasında var olan bu duygu ve tutumlar, insanların sözleşmelerine bağlı kalmalarını güçlendirir.<sup>13</sup>

Toplum sözleşmesiyle, yani devletin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni durumlardan birisi, toplumda adaletin sağlanması ve mülkiyet sahibi olabilmektir. Hobbes'a göre sözleşmeye bağlı kalmak ve onun gereklerini yerine getirmek, bir doğa yasasıdır ve adaletin kaynağı budur. Doğa durumunda, yani sözleşme öncesi, herkesin her şey üzerinde eşit hakkı olduğundan, hiçbir eylem adalete aykırı değildir. Adaletsizlik, sözleşmeye uymamaktır, sözleşmeyi bozmaktır, yani onu ifsat etmektir. Sözleşmeye uymak ve onun gereklerini yerine getirmek ise, adil olmaktır. Zaten, Hobbes'a göre sözleşme, adaletin sağlanması için yapılır. Ancak, hiçbir sözleşme devletin sağladığı üstün bir güç olmadan güvenilir ve sürdürülebilir değildir. Sözleşmeyi geçerli kılan tarafların birbirlerine olan güveni kadar, tarafların sözleşmeye uymalarının teminatı olan tarafsız ve bağımsız üstün bir gücün varlığıdır. Bu güç, devlet gücüdür. Devlet gücünün olmadığı, savaş halinin devam ettiği doğa durumunda ne karşılıklı güven sağlanabilir ne de adaletten söz edilebilir. Doğa durumunda herkes her şey üstünde eşit hak sahibidir. Ancak, bu hak, güvenceden yoksun bir haktır. İnsanlar, kendisinin olanın, yalnızca kendisine ait olmasını ve bu aitliğin sürekli olmasını istediklerinden, doğa durumundaki güvencesiz eşit hak ve özgürlüklerinden, sözleşme ile sağlanan devlet gücüne dayalı hak ve özgürlükler karşılığında vazgeçmişlerdir. Demek ki, Hobbes'a göre, adalet ile birlikte mülkiyet de devletin kurulmasıyla başlamıştır.<sup>14</sup>

Toplum sözleşmesiyle amaçlanan kazanımlardan biri, belki de en önemlisi, güvenli bir toplum oluşturmaktır. Çünkü Hobbes'a göre, herkesi itaat etmeye zorlayacak egemen bir gücün bulunmadığı doğa durumunda, hiç kimse, ittifak halinde olduğu insanların yardımı olmaksızın, sadece kendi zekâsı ve gücüyle kendi güvenliğini sağlayamaz. Hobbes, "ahde vefa" göstermeyi aklın bir ilkesi olarak, yani "bir doğa yasası" olarak görür. Güvenli bir toplumun üyesi olmanın koşullarından biri de ahde vefa göstermektir. Dolayısıyla, "herkesin birbirine düşman olduğu savaş durumunda" kendi çıkarı için müttefiklerini aldatan kimse, akıllıca hareket etmiş sayılmaz. Çünkü müttefiklik ruhuna yaraşır biçimde hareket etmeyen bir kimsenin, müttefikliğin yararlarını umması beyhudedir. Kendi sözünde durmayarak ahdini bozan ve bunun akıllıca bir şey olduğunu iddia eden hiç kimse, barış ve huzur içinde yaşayan bir topluluğa kabul edilemez. Barış ve güvenlik için birlik olmuş bir toplumda, ahde vefa göstermeyen kişi de toplumun bir üyesi olarak varlığını sürdüremez. Bu demektir ki, Hobbes, ahde vefa göstermeyi hayati önemde görür. Çünkü ona göre "cennet'in güvenli ve kalıcı mutluluğunu başka bir yoldan kazanmak beyhudedir: çünkü bunun tek bir yolu vardır ve o da, ahdi bozmamaktır, ahde uymaktır."<sup>15</sup> Ayrıca, ahde vefa, yani sözleşmeye sadık kalmak adaletin gereğidir. Zira adalet, akla uygun hareket etmeyi gerektirir. Toplum sözleşmesine bağlı kalmayarak isyan çıkarmak ve ayaklanarak egemenliği ele geçirmek, akla uygun bir eylem ve girişim değildir. Çünkü meşru olmayan bir yoldan egemenliği ele geçirmek, başkalarını da meşru olmayan yollardan egemenliği ele geçirmeye sevk eder ve böyle girişimlerin ve kalkışmaların kapısını aralar. Dolayısıyla, adalet, yani sözleşmeye bağlı kalmak, "aklın bir kuralı" ve "doğa yasasıdır". Çünkü akıl, insanı, hayatını tehlikeye sokacak durumlardan uzak kalmayı buyurur.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Hobbes, *Leviathan*, 112.

<sup>14</sup> Hobbes, *Leviathan*, 114.

<sup>15</sup> Hobbes, *Leviathan*, 116.

<sup>16</sup> Hobbes, *Leviathan*, 116.

Peki, bireysel kusurlar sözleşmenin yapılmasına bir engel oluşturur mu ya da mevcut sözleşmeyi hükümsüz kılar mı? Hobbes, bireysel kusurların sözleşmenin yapılmasının önünde bir engel teşkil etmediği gibi, mevcut bir sözleşmeyi de hükümsüz kılamayacağını düşünür. Çünkü ona göre taraflardan birinin kötülüğü, geçerli bir sözleşmenin hükümsüz kılınması için yeterli bir gerekçe sağlamaz. Ayrıca, cari bir sözleşme gereği yapılan şeyler, hiç kimseye yapılmış bir haksızlık olarak da görülemez. Çünkü birine kendi rızası dâhilinde yapılan şeyler haksızlık olarak görülemez. Diğer bir ifadeyle, bir kimse kendi iradesi ve rızasıyla sözleşmeyi kabul ettikten sonra, sözleşme gereğince yapılmış olanlar, o kimseye yapılmış bir haksızlık olarak görülemez. Zira kişi toplumsal sözleşme ile eylemlerinin sonuçlarının doğuracağı yaptırımları kendi özgür iradesiyle önceden kabul etmiştir. Eğer bu kişi sözleşmeden vazgeçmiş ise, bu defa, kendi iradesi ile yapılan eylemi kabul ettiği için, yine bir haksızlık söz konusu değildir.<sup>17</sup> Ancak, burada şöyle bir soru sorulabilir: Hangi durumlarda sözleşme yapılamaz ya da hangi durumlarda yapılan sözleşmeler geçerli değildir?

Hobbes, sözleşme yapmanın mümkün olmadığı ve yine, yapılan bir sözleşmenin geçerli olmadığı durumları şöyle açıklar: İlk olarak, ona göre hayvanlar ile sözleşme yapılamaz. Çünkü bir sözleşmenin geçerli olabilmesi için tarafların birbirlerini anlamaları ve karşılıklı onayları gereklidir. Eğer taraflardan birisi ya da her ikisi kavrayış kabiliyetinden yoksun ise, bunlar arasında herhangi bir sözleşmenin yapılması söz konusu olamaz. İkinci olarak, Tanrı ile sözleşme yapılamaz. Zira bir sözleşmenin geçerli olabilmesi için, taraflarca kabul edildiğinin bilinebilir olması gerekir. Dolayısıyla, “doğüstü vahiy” ya da Tanrı’nın özel bir elçisi olmaksızın Tanrı ile sözleşme yapılması muhal bir şeydir. Üçüncü olarak, taraflar yerine getirilmesi mümkün olmayan vaatlerde bulunuyorlarsa, bu sözleşme de geçerli bir sözleşme olamaz. Çünkü yerine getirilmesi asla mümkün olmadığı önceden bilinen vaatler, yani muhal şeyler, bir sözleşmede söz konusu olamazlar. Bir başka deyişle, taraflardan biri ya da her ikisi ifa edemeyeceğini bildiği bir şeyi vaat ederek sözleşme yapamaz. Dördüncü olarak, biriyle önceden yapılmış bir sözleşme var ise, daha sonra başkasıyla yeni bir sözleşme yapılamaz. Yani, ilk sözleşme sonradan yapılanı geçersiz kılar. Çünkü Hobbes’a göre önceden devredilmiş bir hak, sonradan başka birine devredilemez. Beşinci olarak, tehlikelere karşı direnme ve kendini savunma hakkının devredilmesine ilişkin yapılan bir sözleşmenin geçersiz olacağına ilişkindir. Çünkü Hobbes’a göre hiç kimse mutlak ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kaldığında direnmemeyi tercih etmez. Bilakis, insanlar direnmeden ölmektense, direnerek ölmeyi yeğlerler. Son olarak, “af güvencesi olmaksızın” bir insanın kendi aleyhinde beyanda bulunduğu bir sözleşme de geçersizdir. Zira “hiç kimse kendini suçlamaya zorlanamaz.”<sup>18</sup>

Demek ki, Hobbes’a göre hiç kimse bir sözleşme gereği can güvenliğine ve bedensel bütünlüğüne zarar verecek tehditlere karşı direnmemekle yükümlü tutulamaz. Her insan can güvenliği söz konusu olduğunda direnme hakkına sahiptir. Dolayısıyla, hiçbir sözleşme insanların varlığını koruma hakkını sonlandıramaz. Ayrıca, hiç kimse ailesinden birinin veya kendisi için değerli olan birinin aleyhine tanıklık yapmaya ya da onu suçlu çıkaracak deliller sunmaya da zorlanamaz. Tüm bunlar bir sözleşme için harici şeylerdir. Ve yine, hiç kimse kendini öldürmekle, anne ya da babasını öldürmekle ve egemeni öldürmekle yükümlü kılınamaz. Kısaca, tüm bunlar da sözleşme gereği itaati gerektiren yükümlülükler arasında yer almaz.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Hobbes, *Leviathan*, 117-118.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviathan*, 110-112.

<sup>19</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 42-96.

## 2. Egemenin Hak ve Yükümlülükleri

Hobbes, insanların “doğal yetilerini” akla uygun şekilde kullanabilme özgürlüklerini temel bir hak olarak görür. Tüm hakların temelinde ise, yaşamını korumak ve varlığını sürdürmek yer alır. Dolayısıyla, Hobbes'a göre insanların yaşamlarını korumak ve varlıklarını sürdürebilmek için gerekli her türlü araçtan yararlanmaları ve eylemde bulunmaları bir haktır.<sup>20</sup> Ancak, doğal eşitlik gereği herkes eşit haklara sahip olmakla birlikte, egemen toplum sözleşmesiyle uyruklardan daha fazla haklara sahip olur. Egemen, yönetim gücünü elinde bulunduran kişidir, yani, “devlet adına egemenliği kullanan kişidir.”<sup>21</sup> Egemenlik ise, bir gücün belli bir toplumu ve o topluma ait kaynakları yönetme hakkına sahip olması ya da iktidarı elinde bulundurması anlamını taşır.<sup>22</sup> İktidar, genel olarak, bir işi yapabilme gücü demektir. Siyasal anlamda iktidar ise, insanlar “üzerinde güç” sahibi olmak, onları yönetmek hakkına sahip olmak demektir.<sup>23</sup> İşte, Hobbes'a göre iktidar sahibi bir güç olmadan, yani bireyleri kontrol eden ve gerektiğinde onları cezalandıran bir egemen olmadan, “sözleşmeye dayanan hiçbir *uzlaşma* veya *birliktelik*, *doğal hukukun* uygulanması için gerekli güvenliği sağlayamaz.”<sup>24</sup> O halde, buyruklarına itaat edilen ve “tüm anlaşmazlıklar hakkında hüküm vermesi gereken ortak bir egemene” ihtiyaç vardır.<sup>25</sup> Şimdi, bu egemenin hak ve yükümlülüklerinin neler olduğuna bakalım.

Birincisi, Hobbes'a göre egemenin hiçbir kararı ve eylemi sözleşme ihlali olarak değerlendirilemez. Zira egemen toplumdaki herkesi temsil eder ve tüm uyrukların kişiliğini kendi kişiliğinde taşır. Egemen böyle bir hakkı, onun uyruklarıyla yaptığı bir sözleşmeyle değil, tüm uyrukların kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle elde etmiş olur. Ayrıca, toplumda yer alan hiç kimse, önceden bağlı oldukları sözleşme gereği, bu hakkı geçersiz kılmak için bir mazeret uydurarak uyrukluktan çıkamaz. Dolayısıyla, herkes uyrukluk yükümlülüklerini yerine getirmek zorundadır. İkincisi, egemenin iradesi genel iradeyi temsil ettiğinden, hiçbir kararından ve eyleminden dolayı suçlanamaz ve adaletsiz olarak görülemez. Çünkü Hobbes'a göre, egemenlik yetkisini ve gücünü elinde bulunduran kimse “insafsız” davranabilir ama bu, onun haksız ve adaletsiz davrandığı anlamına gelmez. Üçüncüsü, egemen dokunulmazlık hakkına sahiptir. Dolayısıyla, öldürülmesi ya da cezalandırılması, adaletsizliktir. Yani, hiçbir uyruk adaletsizlik etmeden egemeni ne cezalandırabilir ne de canına kastedebilir. Dördüncüsü, toplumda barış ortamının sürdürülmesi, savunma araçlarının güçlendirilmesi ve “nifak” çıkarıcı iç ve dış mihraklara karşı gerekli önlemlerin artırılması konusunda her türlü yetki egemene aittir. Beşincisi, egemen, uyrukların düşüncelerini ve eylemlerini denetleme hakkına sahiptir. O, bu hakkı gereği, bir kitabın yayına uygunluğunu denetleyecek komisyonun belirlenmesinde ve kimin halka karşı konuşma yapabileceği konusunda tek yetkilidir. Hiçbir uyruk egemenin izni olmadan bir görüşü ve düşüncüyü açıklayamaz, savunamaz ve yayımlayamaz. Eylemler, düşüncelerin ürünüdürler. Dolayısıyla, bir uyruğun düşüncesinin müspet ya da menfi olduğuna egemen ya da onun yetkili kıldığı yargıçlar karar verir. Altıncısı, egemen, mülkiyeti belirleme hakkına sahiptir. O, kamu barışı için, uyrukların birbirlerine karşı eylemlerini ve yararlanabilecekleri nesnelerin kullanılması hakkını düzenler. Bu, egemenin, hangi nesnenin kime ait olduğunun ve uyrukların eylemlerinin “iyi”, “kötü” ve yasalara uygun olup olmadığının düzenlemesi hakkını oluşturur. Yedincisi, egemen, suçluları yargılama ve toplumdaki ihtilafları sonlandırma yetkisine sahiptir.

<sup>20</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 28.

<sup>21</sup> Yıldırım Torun, *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 107.

<sup>22</sup> Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, 148.

<sup>23</sup> Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler (Ankara: Liberte Yayınları, 2015), 44.

<sup>24</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 82.

<sup>25</sup> Adam Smith, *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 42.

Yani, anlaşmazlıklar konusunda tarafları dinleme, mağduriyetleri giderme ve suçluları cezalandırma hakkı egemene aittir. Sekizincisi, egemen, savaş çıkarma ve barış yapma hakkına sahiptir. O, bu hakkı gereği, kamu menfaatini gözeterek askeri güç oluşturma, silahlı güçlerin masraflarının karşılanması için vergi koyma ve orduya başkomutanlık yapma yetkilerine sahiptir. Dokuzuncusu, egemen, devletin yönetimine ve hizmetine alınacak personeli belirleme yetkisine sahiptir. Dolayısıyla, egemen, bakanlık, danışmanlık, yargıçlık ve diğer kamu görevlerinde çalışacak kişileri seçme hakkına sahiptir. Onuncusu, egemen, kamu yararını ve devletin menfaatini dikkate alarak daha iyi hizmet üretmek, çalışma verimini artırmak ve kamu zararını önlemek için uyukları çeşitli şekillerde taltif etme ve cezalandırma hakkına sahiptir. On birincisi, egemen, uyuklarının toplumdaki konumunu belirlemede de hak sahibidir. Yani, uyukların asaletleri, şerefleri, itibarları ve saygınlıkları egemenin tasarrufuna bağlıdır. Egemene ait bu haklar uyukların korunmasıyla ilgili oldukları için bölünemez ve devredilemez haklardır. Dolayısıyla, egemen, kendi güç ve yetkisinden feragat etmediği sürece, hakları daima geçerlidir. O, uyukların her birinin sahip olduğu güç ve kuvvetten daha fazla güç ve kuvvete sahiptir. Üstünlük, itibar ve şeref egemenliğe aittir. Kısaca, hizmetçilerin efendileri karşısındaki durumu ne ise, uyukların egemen karşısındaki durumu da neredeyse aynıdır.<sup>26</sup> Burada şu soruyu sormak gerekir: Egemenin sahip olduğu bu gücün belli bir sınırı var mıdır, varsa bu sınır nasıl belirlenmiştir?

Genel olarak güç, bireylerin ya da grupların, muhaliflerine rağmen, kendi istençlerini gerçekleştirebilme kabiliyetidir.<sup>27</sup> Hukuken güç ise, egemen gücü elinde bulunduran iktidar sahibinin, “meşru kaynağını kendisinde bulduğu, diğer güçlerin kendisinden çıktığı siyasal güç” demektir.<sup>28</sup> Hobbes’un siyaset anlayışında da egemen, devlet kurumları üzerinde yönetim gücünü elinde bulunduran sınırsız yetkiyle donatılmış tek kişidir. Kamu kuruluşu temsilcilerinin yetkileri ise sınırlıdır. Bu temsilcilerin yetki alanlarının sınırlarının nereden başlayıp nereden bittiği de “egemenin fermanı” ve devletin yasaları ile anlaşılır. Bu demektir ki, kamu yetkilileri dâhil olmak üzere tüm uyukların mutlak temsilcisi sadece egemenin kendisidir. Çünkü kamu görevlileri egemen tarafından istihdam edilen ve görevlendirilen kişilerdir. Dolayısıyla, kamu görevlilerinin yetkileri egemenin iradesine dayanır ve onun vermiş olduğu yetkiyi aşamazlar.<sup>29</sup>

Egemenin sınırsız yetkiye sahip olduğu diğer bir alan, mülkiyettir. Egemen, ürünlerin bölüştürülmesinde ve halka dağıtılmasında tek yetkilidir. Daha doğrusu uyuklar, egemenin mülkiyeti olan mülklere sahip olurlar. Ancak uyukların sahip olduğu bu mülkiyet hakkı, o mülkün gerçek sahibinin, yani egemenin o mülk üzerindeki hakkını ortadan kaldırmaz. Sözelimi, bir uyruğun sahip olduğu toprak, egemenin o toprak üzerindeki hakkını geçersiz kılmaz. Bu, sadece diğer uyukların o toprak parçası üzerindeki hakkını dışlamış olur.<sup>30</sup>

Hobbes’a göre egemen, buyruk ve kararlarında da sınırsız yetki sahibidir. Çünkü o, hiçbir buyruğundan ve kararından dolayı suçlanamaz. Egemen kendi tutkularına uyararak vicdan dışı ve güven zedeleyici uygulamalarda bulunsa dahi, bu eylemleri uyukların kendi eylemleri olarak görülür ve hiç kimse tarafından sorgulanamaz. Bunun nedeni, uyukların egemenin her türlü kararını ve eylemini önceden kabul etmiş olmaları ve ona bu gücü vermiş olmalarıdır. Üstelik yasa koyma ve yasayı yürürlükten kaldırma yetkisi de sadece

<sup>26</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 121-128.

<sup>27</sup> Anthony Giddens ve Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014), 361-396.

<sup>28</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 105.

<sup>29</sup> Hobbes, *Leviathan*, 173-174.

<sup>30</sup> Hobbes, *Leviathan*, 188-189.

egemene aittir. Yani, onun toplum yasalarına uyma gibi bir zorunluluğu yoktur. Egemen, tamamen özgür ve bağımsızdır. Çünkü Hobbes'a göre birinin hem kendinin amiri olması hem de kendine itaat etmesi ve kendinin denetleyicisi olması mümkün değildir. Daha doğrusu, egemenin öz denetimde bulunmasının yasal bir karşılığı yoktur. Egemen, toplum yasasının, yani devletin yasasının mutlak yürütücü gücüdür. Ayrıca, egemen, hem uyrukların hem de yasanın hamisidir. O, kendi kendine tabi olamayacağına göre, yasalardan muaftır ve tamamen özgürdür. Zaten, daha önce de değindiğimiz gibi, toplumdaki anlaşmazlıkları giderme ve suçluları yargılama hakkı egemen güce aittir. Yargıçlar, egemen tarafından yetki verilmiş ve onun adına hareket eden görevlilerdir. Dolayısıyla, yargıçların verdiği kararlar egemenin gücüne ve mantığına uygun kararlardır. Aksi halde, yani yargıçların verdiği karar egemenin gücüne ve mantığına uymuyor ise, adil bir karar olarak görülemez.<sup>31</sup> Şimdi, akla şöyle bir soru gelebilir: Bu tür bir yetki ya da güç hangi amaçla bir egemene verilmiştir? Bunda uyrukların ne gibi menfaatleri vardır?

Hobbes, bu tür bir yetkinin bir egemene verilmiş amacının halkın iyi bir hayat elde etmesi olarak görür. Çünkü ona göre, "ister bir monark olsun ister bir meclis, egemenin görevi, kendisine egemenlik gücünün verilmiş amacında, yani *halkın güvenliğinin* sağlanmasında yatar."<sup>32</sup> Burada, uyrukların güvenliğinden kastedilen ise, yalnızca "koruma değil; aynı zamanda, her insanın meşru emeğiyle, devlete tehlike veya zarar gelmeksizin elde edeceği, hayatın bütün konforlarıdır."<sup>33</sup> Peki, halkın iyiliği amacıyla güç elde eden egemenin uyması gereken herhangi bir kural ya da yasa var mıdır? Egemen, egemenlik görevini doğa yasasına uygun yürütmekle yükümlüdür. Doğa yasası ise, Tanrısal bir yasadır. Dolayısıyla, Hobbes'a göre egemen, uygulamalarındaki eksikliklerin ve hataların hesabını sadece Tanrı'ya verir. Bu demektir ki, egemenin, iyiliğini ve güvenliğini sağlamakla yükümlü olduğu uyruklara karşı bir hesap verme zorunluluğu yoktur. Onun hesabı Tanrı ile kendi arasındadır. Egemenin bir diğer yükümlülüğü ise, egemenlik hakkını terk etmemektir. Çünkü egemenin egemenlik hakkını terk etmesi demek, devletin ortadan kalkması ve doğa durumuna, yani savaş durumuna yeniden dönüş demektir.<sup>34</sup>

Egemenin diğer bir görevi ise, uyrukları egemenlik hakları konusunda bilgilendirmektir. Zira uyrukların bu konuda yeterli bilgiye sahip olmamaları, onların egemene karşı itaatte yetersiz kalmalarına sebebiyet verir. Daha doğrusu, egemenlik haklarını bilmeyen uyrukların yasaları ihlal etme, egemene karşı direnme ve isyan etme ihtimali daha yüksektir. Bu yüzden egemen, uyrukları, doğa yasasının bir ilkesi olan "ahde vefa" gibi doğal yükümlülükler konusunda bilgilendirmelidir. Aksi halde, Hobbes'a göre bu "doğal yükümlülüklerini" bilmeyen uyruklar, egemenin çıkardığı yasaların hakkını bilmeyeceklerdir. Ayrıca, uyruklara yönetimi değiştirmek gibi bir hevese kapılmamaları gerektiği de öğretilmelidir. Eğer uyruklar yönetimden hoşnut değillerse, egemen eğitim yoluyla halka gerekli hoşnutluğu kazandırmalıdır. Aynı zamanda, halka egemene sadık kalmalarının, egemeni küçük düşürecek söylemlerden kaçınmalarının ve egemene saygıda kusur etmemelerinin gerekliliği de öğretilmelidir.<sup>35</sup> Öyle anlaşılıyor ki Hobbes'a göre halk, koşulsuz olarak egemenini ve yönetimini sevmek ve saymak zorundadır. Eğer halkta bu duygu eksikliği varsa bile, bu, eğitim yoluyla giderilmelidir. Peki, uyruklar ne tür hak ve sorumluluklara sahiptirler? Doğa durumundan uygar topluma geçişle birlikte durumlarında ne

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviathan*, 190-204.

<sup>32</sup> Hobbes, *Leviathan*, 249.

<sup>33</sup> Hobbes, *Leviathan*, 249.

<sup>34</sup> Hobbes, *Leviathan*, 249.

<sup>35</sup> Hobbes, *Leviathan*, 250-253.

tür değişiklikler olmuştur? Şimdi de uyrukların hak ve yükümlülüklerinin neler olduğunu değerlendirmeye çalışalım.

### 3. Uyrukların Hak ve Yükümlülükleri

Yurttaşlık, bireylerin bir devletin üyesi olarak sahip oldukları siyasi hak ve yükümlülüklerdir.<sup>36</sup> Diğer bir ifadeyle yurttaşlık, kişilerin devletler ile olan hukuki bağlarını ifade eder. Yani, gerçek kişilerin devlete bağlanmalarını ifade eden bir kavramdır. Uyrukluk kavramı ise “gerçek kişilerin yanı sıra, tüzel kişileri ve nesnelere de [...] devlete bağlamakta olan bir üst kavram” olarak kabul edilir.<sup>37</sup> Bu çalışmada, toplumun bir üyesi olarak gerçek kişilerin devlete olan bağlılıklarını uyrukluk kavramıyla ifade edilmesini daha uygun gördük. Dolayısıyla, bu çalışmada uyrukluk kavramı, doğa durumundan uygar topluma geçişle birlikte devletin üyesi olarak toplumun her bir ferdiyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Sofistlerden Antiphon, “insanlar için itaatsizlikten ve başsızlıktan daha kötü bir şey yoktur” diyordu.<sup>38</sup> Spinoza da insanın doğası gereği iki iyi şeyden kendisi için daha iyi olanı ve iki kötü şeyden kendisi için daha az kötü olanı seçtiğini söyler.<sup>39</sup> Bu iki söz birlikte alındığında, tam da Hobbes’un tasarladığı doğa durumundaki insanların vaziyetlerini ve bundan mütevellit seçimlerini ifade etmek için söylenmiş gibidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, doğa durumu, herkesin her şey üzerinde eşit hakkı olduğu ve insanların sürekli savaş halinde bulunduğu bir güvensizlik durumudur. Böyle bir durumda, insanlar kalıcı bir barışı ve güvenliği tesis etmek amacıyla aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle bir egemenin ya da meclisin hâkimiyetine girmişlerdir. İşte, uyrukların hak ve yükümlülükleri, onların seçimleri olan bu niyet ve amaçlarına dayanır. Yani, savaştan kurtulmak ve barış ortamını tesis etmek için kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayanır.<sup>40</sup> Hobbes’a göre uyruklar, yaptıkları bu sözleşme gereği, egemenin izni olmadan başka bir egemene tabi olamazlar, doğa durumuna veya karmaşaya geri dönemezler ve bu konuda yeni bir sözleşme yapamazlar. Sözleşme gereği her uyruğun egemene itaat etmesi bir yükümlülüktür. Egemene itiraz etmek veya onu görevden uzaklaştırmaya çalışmak ise, sözleşmeye aykırı olduğundan, adaletsizliktir. Çünkü toplumsal birlik içinde yer alan herkes sözleşme gereği egemene itaat etmek zorundadır. Egemenin tayin edilmesinde çoğunluğun oyu yeterli olduğu için, muhalif olanlar da çoğunluğun kararına uymak zorundadır. Çoğunluğun kararına uymayarak egemene itaat etmeyen kimse, toplumun dışına itilir. Toplumsal birlik dışında kalmak ise, her an öldürülme riskinin bulunduğu savaş durumuna yeniden dönmek demektir.<sup>41</sup> Dolayısıyla, uyruklar, egemene itaat etmek ve onun buyruklarına boyun eğmek zorundadırlar.

Hobbes’a göre insanlar devletin yasalarına uymak zorundadırlar. Bu, onların özgürlüğü ile çelişmez. Zira insanlar, yasa yapma hakkını, barış durumunun tesisi ve devamı için, tayin ettikleri bir egemene veya meclise devretmişlerdir. Daha doğrusu, uyruklar, yaptıkları sözleşmeyle egemenin buyruklarına veya meclisin çıkardığı yasalara uyacaklarını önceden taahhüt etmişlerdir. Dolayısıyla, uyrukların özgürlüğü yasaya uygun

<sup>36</sup> Giddens ve Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, 367.

<sup>37</sup> Ayhan Dolunay, “Vatandaşlık Hukuku Temel İlkelerinin Türk Hukuku ve Kıbrıs Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi”, *TBB Dergisi* 122 (2016): 370-371.

<sup>38</sup> Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994), 200.

<sup>39</sup> Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 233.

<sup>40</sup> Hobbes, *Leviathan*, 168.

<sup>41</sup> Hobbes, *Leviathan*, 138-139.



yaşamaktır. Elbette ki, insanların her türlü söz ve davranışlarını yasalarla düzenlemek mümkün değildir. Ancak, bir kimse kendi aklının rehberliğinde ve kendisi için münasip gördüğü şeyleri, mensubu olduğu devletin yasalarına uygun olarak yapabilir. O halde, bir uyruğun özgürlüğü, egemenin yapılmasını yasaklamadığı eylemlerle sınırlıdır. Yani bir uyruk için özgürlük, egemenin buyruklarının ve devletin yasalarının sınırlarını aşmamaktır; devletin düzenine uygun yaşamaktır. Çünkü egemenlik gücü, uyrukların özgürlük sınırlarını belirleyen güçtür. Dolayısıyla, egemen, uyruklara ilişkin karar ve eylemlerinde sınırsız yetkiye sahip olduğundan ve hiçbir kararından ve eyleminden haksız ya da adaletsiz olarak görülmediğinden, uyrukların özgürlüğü egemenin sınırsız özgürlüğüyle sınırlanmıştır.<sup>42</sup> Burada şunu sormak gerekir: Uyrukların varlıkları tehlikeye girdiğinde, yine de egemenin buyruklarına itaat etmeleri gerekir mi ya da bir uyruk hangi durumlarda, adaletsizlik etmeden, egemenin emirlerine uymayabilir?

Hobbes'a göre uyruklar, varlıklarını tehlikeye sokacak saldırılara karşı, bu saldırılar yasal olsalar bile, kendilerini müdafaa etme hakkına ve özgürlüğüne sahiptirler. Daha doğrusu, uyruklar, sözleşme ile devredilemez ve vazgeçilemez haklarını kullanmada her daim özgürdürler. Daha önce de söz ettiğimiz gibi, bazı haklar ne devredilebilir ne de vazgeçilebilir haklardır. İşte, can güvenliğini koruma ve direnme hakkı, bu türden haklardır. Çünkü her hak devrinde mutlaka bir menfaat umut edilir. Oysa can güvenliğini korumaktan vazgeçmenin bir yararı yoktur. Dolayısıyla, uyrukların kendilerini savunma hak ve özgürlükleri daimidir. Ayrıca, Hobbes'a göre "uyruklar kendilerine zarar vermeye zorlanamazlar."<sup>43</sup> Yani, kendini öldürmek, yaralamak, sakatlamak ve hayati ihtiyaçlardan yoksun kalmak gibi buyruklara, hiç kimse itaat etmek zorunda değildir. Demek ki uyruklar, egemenin kendileri için hayati tehlike arz eden emirlerine uymama hak ve özgürlüğüne sahiptirler. Ve yine, hiçbir uyruk suçluluğunu itiraf etmek mecburiyetinde değildir. Zira kişi öncelikli olarak kendi varlığının güvenlikte olmasından sorumludur.

Uyrukların egemenlik gücüne "rıza" göstermiş olmaları, onların doğal özgürlüklerini ortadan kaldırmaz. Hiç kimse niyeti ve amacı dikkate alınmadan, sadece sözlerine bakılarak, yükümlülük altında tutulamaz. Zira uyrukların egemene itaat etmeleri, devletin ve egemenliğin kuruluş amacıyla ilişkilidir. O halde, emir ve buyruk, devletin ve egemenliğin kuruluş amacına uygunsuz itaat etmek zorunludur, değilse zorunlu değildir. Bu demektir ki, uyruklar, egemenliğin ve devletin kuruluş amacıyla uyuşmayan emirlere itaat etmeme özgürlüğüne sahiptirler. Bununla birlikte, Hobbes'a göre "uyruklar, gönüllü olarak teşebbüs etmedikleri sürece, savaşmaya da zorlanamazlar."<sup>44</sup> Hatta egemenin savaş emrini reddetmenin cezası ölüm olsa dahi, belirli şartlarda, uyruklar savaşma emrine uymayabilirler. Sözgelimi, bir uyruk kendi yerine bir başkasını asker olarak devletin hizmetine verdiğiğinde, o kimse devlet hizmetinden kaçmış anlamına gelmez. Hobbes, nasıl ki kadınlardan tehlikeli görevleri ifa etmeleri beklenmiyorsa, aynı şekilde, ödle erkeklerin de doğal ürkeklikleri göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünür. Ona göre, yeterli cesarete sahip olamayıp savaştan kaçan onursuz askerlerin eylemleri adaletsizlik ve hainlik olarak görülmez. İhtimal ki, bu bir korkaklıktır. Ancak, devletin hizmetinde olan paralı askerlerin doğal korkaklığı ve ürkekliği mazeret olarak kabul edilemez. Komutanlarının izni olmaksızın hiçbir paralı asker savaş meydanını terk edemez. Tüm bunlardan farklı olarak Hobbes, zorunluluk arz eden bir istisnai durumdan da söz eder. Bu, devletin bekasının teh-

<sup>42</sup> Hobbes, *Leviathan*, 163-165.

<sup>43</sup> Hobbes, *Leviathan*, 168.

<sup>44</sup> Hobbes, *Leviathan*, 169.

likede olduğu bir durumdur. Böyle bir durumda hiçbir mazeret kabul edilmez ve eli silah tutun tüm uyruklar silâh altına alınır ve herkes devleti savunmakla yükümlü kabul edilir.<sup>45</sup>

Uyruklar, suçlu veya suçsuz olsun, devlette karşı hiç kimseyi müdafaa etmek özgürlüğüne sahip olamazlar. Böyle bir özgürlük, egemenlik gücünü zayıflatır ve devletin varlığını tehlikeye sokar. Ama belli gruplar idam cezası gerektiren bir suç işlemişlerse, af edilmedikleri sürece, kendi varlıklarını koruma adına egemenlik gücüne direnebilirler. Bu, direnenlerin masum olduğunu göstermez, ama suçluların da herkes gibi kendi canlarını koruma hakkı ve özgürlüğü sürgittir. Ancak, kendilerine bağışlanma vaat edilmişlerse, bunlar “öz-savunma” haklarını ve özgürlüklerini kaybetmiş olurlar.<sup>46</sup>

Hobbes’a göre, “uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır.”<sup>47</sup> Bu, egemenin düzenleme yapmadığı ya da yasanın olmadığı durumlarda, uyrukların, kendilerini ilgilendiren işlerde, kendileri için uygun gördükleri şekilde karar vermek ve eylemde bulunmak özgürlüğüdür. Peki, yasanın sessizliği haricinde, uyrukların egemene itaat etmeleri yükümlülüğünü ortadan kaldıran başka bir durum var mıdır, varsa bunu sağlayan nedir? İnsanlar, güvende olmak ve canlarını korumak isterler. Uyrukların güvende olmasını ve korunmasını sağlayan ise egemenlik gücüdür. Daha doğrusu, insanlar, savaş durumundan kurtulmak ve barış durumunu sürdürebilmek için egemenlik gücüne ihtiyaç duymuşlardır. İşte, uyrukların itaat yükümlülüğü de bu korunmaya dayanır. Dolayısıyla, egemen, uyrukların güvenliğini sağladığı sürece, uyruklar itaat yükümlülüğünden kurtulamazlar. Ama ne zaman ki egemenlik gücü yetersiz hale gelir, işte o zaman itaat yükümlülüğü de ortadan kalkmış olur. Zira, Hobbes’un düşüncesine göre “egemenlik devletin ruhudur; ve bu ruh gövdeden bir kez ayrıldığında, organlar hareket yeteneklerini artık ondan almaz olurlar.”<sup>48</sup>

Uyruklar, savaş esiri veya tutuklu olduklarında, kendi varlıklarının bağışlanması karşılığında, esiri oldukları kişinin uyruğu olmayı kabul etme özgürlüğüne sahip olurlar. Ama esir veya tutuklu biri, hayatı bağışlanmamışsa hiç kimseye itaat etmekle yükümlü değildir ve dilediği gibi firar etme hakkına sahiptir. Egemene itaati veya bağlılığı ortadan kaldıran diğer bir durum ise, egemenin kendi varisini tayin etmeksizin yönetimden çekilmesidir. Bu, uyrukların doğa durumundaki özgürlüklerine yeniden dönmüş olmaları anlamına gelir. Aynı durum, varisini belirlemeden ölen çocuksuz bir egemenin durumu için de geçerlidir.<sup>49</sup> Daha doğrusu, Hobbes’a göre egemen kendi yerine başka birini atamadan yönetme hakkından alenen feragat ederse, uyruklar “doğal hak gereği”, kendi varlıklarını korumak adına dilediklerini yapmakta özgürdürler. Egemen güç bir “veliaht” tayin etmeden ölürse, bu durumda da uyruklar kime itaat edeceklerini bilemeyeceklerinden, doğal özgürlüklerine yeniden dönmüş olurlar. Ve yine, devlet istilaya uğrarsa ve işgal güçlerine karşı direnme imkânı kalmamışsa, aynı şekilde uyruklar ölümden kurtulmak için dilediklerini yapmakta özgürdürler.<sup>50</sup>

Diğer bir durum ise, Hobbes’a göre egemen tarafından sürgün edilmiş bir kimse uyruk olmaktan çıkar ve kimseye itaat etmek zorunda kalmaz. Ama ulak veya seyyah olan bir uyruk için durum farklıdır. Uyruklar, bir haberci veya bir gezginci olarak başka bir devlete gittiklerinde de uyruklukları devam eder. Bunların durumu, egemenlerin kendi aralarında yaptıkları sözleşmelerle belirlenir. Eğer iki egemenlik arasında dostluk veya özel

<sup>45</sup> Hobbes, *Leviathan*, 169.

<sup>46</sup> Hobbes, *Leviathan*, 170.

<sup>47</sup> Hobbes, *Leviathan*, 170.

<sup>48</sup> Hobbes, *Leviathan*, 171.

<sup>49</sup> Hobbes, *Leviathan*, 171-172.

<sup>50</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 118-119.

bir sözleşme yok ise, bu kimseler buldukları devletin yasalarına uymak zorundadırlar. Çünkü başkasının hükümranlık alanına girmiş durumdadırlar. Ve yine, Hobbes'a göre uyruklar, savaşta mağlup olan ve galip tarafa boyun eğen bir egemene de itaat etmek zorunda değildirler. Ancak, tutsak edilen veya esir tutulan bir egemenin hakları ortadan kalkmış olmaz. Dolayısıyla, esir bir egemenin uyrukları, egemenin daha önceden yetki verdiği devlet görevlilerine itaat etmekle yükümlüdürler.<sup>51</sup> Çünkü Hobbes, devlet kurumunu toplum sözleşmesiyle yasal bir temele dayandırarak,<sup>52</sup> sadece kendi kararlarının değil, yetkili kıldığı kimselerin de her türlü kararlarını yasal hale getirmiştir.

Devletin kurulmasıyla birlikte, Grotius'un da ifade ettiği gibi, eylemleri ve kararları denetimden bağımsız olan tek güç, artık sadece egemen güçtür.<sup>53</sup> Uyrukların egemene koşulsuz olarak itaat etmeleri gerektiğini savunan Hobbes'un düşüncesine göre, "tiranlık bile olsa", bir egemenin varlığı, başsızlıktan iyidir.<sup>54</sup> Oysa, diğer yandan kimine göre özgürlük, başkasına bağımlı olmaksızın kendi kararlarına göre hareket edebilme hak ve gücüne sahip olmakla mümkündür.<sup>55</sup> Peki, neden insanlar böyle bir özgürlüğü terk ederek yaptıkları bir sözleşme ile bir egemene tabi olmayı kabul etmişlerdir? Aristoteles'in de ifade ettiği gibi, birçok insan hayatta kalmak için çeşitli acılara katlanmayı göze alır. Çünkü yaşıyor olmak ve varlığını sürdürmek, bazı insanlar için başlı başına bir mutluluk kaynağıdır.<sup>56</sup> İşte, bu yüzden insanlar, "sıkıntıyla kaderin peşinden sürüklenmektense, üç çeyreğe razı olup rahat etmek daha iyidir"<sup>57</sup> diyerek, doğa durumunda çatışarak ölümün nereden geleceğini bilmeden yaşamaktansa, bir egemene itaat ederek güvenlikte olmanın ve kendi payına düşünle yetinmenin daha doğru olacağını düşünmüşlerdir.

Hobbes, bir devletin üyesi olmakla bir kimsenin daha önce sahip olmadığı bazı kazanımları şöyle açıklar: Birincisi, "dış düşmanlara karşı korunma." İkincisi, barışın sağlandığı güvenli bir ortam. Üçüncüsü, mülk edinebilme, yani zenginleşme. Dördüncüsü, yasal özgürlüğe sahip olmak.<sup>58</sup> Ancak, Sokrates'in savunmasında, "güç olan ölümden kaçınmak değil Atinalılar, kötülükten kaçınmaktır. Çünkü kötülük ölümden daha hızlı koşar"<sup>59</sup> dediği gibi, eğer egemen güç uyrukların güvenliklerini dikkate almadan, sadece kendi menfaatlerine göre bir yönetim sergilerse, uyruklar diğer insanların kendilerine yaptıkları kötülüklerden farklı olarak, devletin bir üyesi olması münasebetiyle, doğa durumunda karşılaşmadıkları kötülöklere bile maruz kalabilirler. Ama, yine de Hobbes'a göre uyruklar egemene itaat etmekle yükümlüdürler ve bunun kaynağı, halkın, egemen gücün buyruklarına itaat edeceklerine ilişkin onayladıkları sözleşmedir. Dolayısıyla, bir uyruk egemene itaat etmediğinde, hem halka hem de egemene "haksızlık" etmiş olur.<sup>60</sup> Bu demektir ki, sözleşmelerden kurtulmanın iki yolu vardır; "ifa etmek" ve af edilmek.<sup>61</sup> Diğer taraftan, her bireyin yükümlü olduğu temel ödevi, kendi varlığını korumaktır. Dolayısıyla, bir uyruğun egemene itaat etmesi ya da devlete karşı yükümlü olduğu

<sup>51</sup> Hobbes, *Leviathan*, 172.

<sup>52</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Volume V (New York: An Image Book Published by Doubleday, 1994), 42.

<sup>53</sup> Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 30.

<sup>54</sup> Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 150.

<sup>55</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 147.

<sup>56</sup> Aristoteles, *Politika*, 79.

<sup>57</sup> Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 58.

<sup>58</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 174.

<sup>59</sup> Platon, "Gorgias", *Diyaloglar I*, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 36.

<sup>60</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 113-114.

<sup>61</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 41.

ödevlerin bağlayıcılığı, ancak hayati bir tehlike içermiyor ise geçerlidir.<sup>62</sup> Dolayısıyla, bir toplumda hak ve ödev arasında bir denge olmadığı zaman, insanların devlete karşı olan ödevlerini ifa etmeleri yerine, “hakları için mücadeleye girişmeleri daha olası bir durumdur.”<sup>63</sup> Kaldı ki, Hobbes’a göre “halkın güvenliği en üst yasadır” ve egemen, yasalara tabi değilse bile, “doğru akla uymak” onun için bir yükümlülük olduğundan, halkın güvenliği bir egemenin en önemli görevi sayılır.<sup>64</sup>

### Sonuç

Hobbes’un toplum sözleşmesi anlayışı, doğa durumunda herkesin eşit olduğu ve bu eşitliğin insanlar arasında sonu gelmez bir çatışmaya neden olduğu varsayımından hareket eder. Çünkü ona göre, insanlar bencil arzularının peşinden koşarlar ve dolayısıyla, eşitlikten güvensizlik, güvensizlikten de savaş hali hâsıl olur. Savaşı bitirmenin ve güvenli bir düzen oluşturmanın tek çaresi ise, herkesin menfaatine olan bir sözleşmeyle kendi doğal haklarını bir egemene devretmeleri ve devletin kurulmasıyla mümkündür. Aksi durumda, savaş hali devam edeceğinden hayat kısa ve çekilmez olur. Aslında burada devletin oluşumunu korku üzerine inşa eden Hobbes’un niyeti, devletin değerini düşürmek değil, devletin kurulmasında insan doğasının ne denli etkili olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Dolayısıyla, onun toplum sözleşmesi teorisinin amacı, bu gerçeğin bir dereceye kadar gözden uzaklaştırılması ve devletin varlığının yasal bir temele dayandırılmasıdır.

Hobbes, insanları sadece bencil duygulara sahip varlıklar olarak görmez. O, insanları aynı zamanda akıllı varlıklar olarak da görür. Dolayısıyla, insan yalnızca bencil duygularıyla hareket eden değil, aynı zamanda karşılaştığı problemleri aklın yol göstericiliğinde çözüme kavuşturmak isteyen bir varlıktır. İşte, doğa durumunda varlıkları tehlikede olan insanlar, akıllarıyla hareket ederek diğer insanlarla uzlaşmışlardır. Böylece kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeyle devleti kurarak, bir egemenin buyruklarına uyacaklarını taahhüt etmişlerdir. Egemenin hak ve yetkilerini uyrukların sözleşmedeki bu taahhütlerine dayandıran Hobbes, devletin mutlak bir otoriteyle yönetilmesini yasal hale getirdiği gibi, egemenliğin kaynağını da insani gereksinimlere ve zorunluluklara dayandırmıştır. İşte, Hobbes’un hem gücü hem de hakları sınırsız olan egemenlik anlayışının temelini oluşturan şey budur.

Hobbes, uyrukların egemene koşulsuz olarak itaat etmeleri gerektiğini savunur. Ona göre uyrukların egemene itaat etmemeleri, devletin çözülme sürecine girmesi ve toplumsal düzenin bozulması demektir. Dolayısıyla, böyle bir durum, güvensizlik ortamına yeniden dönüş anlamına gelir ki bu, insanların savaşa kaldıkları yerden devam etmeleri demektir. O halde, uyruklar için yapılması gereken tek şey, sözleşmeye bağlı kalmak ve egemenin buyruklarına harfiyen uymaktır. Bu da bireyin tümüyle egemene bağımlı olması ve özgürlükten yoksun olması demektir. Oysa, bir insanın kendi olması ve kendisi için yaşayabilmesi için, diğer bireylerden mümkün olduğunca bağımsız ve özgür olması gerekir. Doğa durumu, eşitlikten mütevellit bir güvensizlik hali olsa da, tam da herkesin bağımsız ve özgür olduğu bir durumdur. Ancak, Hobbes, doğa durumundaki bu özgürlük durumunun insanların varlığı için ne denli büyük tehlikeler içerdiğinin farkındadır. Bu yüzden Hobbes, hayatta kalma adına, başkasına bağımlı güvenli bir hayatı, özgür ve bağımsız olan güvensiz bir hayattan daha değerli görür. Bu, Hobbes’un toplum sözleşmesi öğretisinin asıl amacının, bireyin hak ve özgürlüklerinin korunma altına alınmaması, aksine herkesin koşulsuz olarak itaat

<sup>62</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 212.

<sup>63</sup> Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 214.

<sup>64</sup> Hobbes, *Elementa Philosophica De Cive*, 172.

etmek zorunda olduğu denetimden bağımsız mutlak bir egemene dayanak oluşturmak arayışı olduğunu en açık ifadesidir. Hobbes, toplum sözleşmesiyle gücü sınırsız bir otorite ve koşulsuz itaat eden uyrukların yer aldığı bir toplum tasarlamıştır. Onun toplum sözleşmesi bir yandan otoriteyi sınırsız yetkilerle donatırken diğer yandan uyruklara egemene koşulsuz itaat etmeyi bir yükümlülük olarak görmektedir. Hasılı, Hobbes'un toplum sözleşmesi anlayışında bireyi egemenin muhtemel haksızlıklarına karşı koruyan hiçbir şey yoktur. Mutlak egemenlik gücüne karşı birey tamamen savunmasız durumdadır.

**Kaynakça**

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları, 2017.
- Bauman, Zygmunt ve Carlo Bordoni. *Kriz Hali ve Devlet*, çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.
- Billington, Ray. *Felsefeyi Yaşamak*, çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Volume V. New York: An Image Book Published by Doubleday, 1994.
- Dolunay, Ayhan. "Vatandaşlık Hukuku Temel İlkelerinin Türk Hukuku ve Kıbrıs Türk Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *TBB Dergisi* 122 (2016): 369-416.
- Giddens, Anthony ve Philip W. Sutton. *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Heywood, Andrew. *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler. Ankara: Liberte Yayınları, 2015.
- Heywood, Andrew. *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De Cive*, çev. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Martinich, Aloysius Patrich. *Hobbes*, çev. Akın Terzi. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Platon. "Gorgias", *Diyaloglar I*, çev. Melih Cevdet Anday. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Smith, Adam. *Hukuk Üzerine*, çev. Ahmet Celiloğlu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Torun, Yıldırım. *Hugo Grotius'un Hukuk ve Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

**Başvuru:** 02.10.2020**Kabul:** 06.11.2020**Atıf:** Elçi, Elif ve Yurt, Engin. "On the Experience of Sublime: An Examination between Western Sense of Sublime and Japanese *Kami* (神)". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 125-150.

# On the Experience of Sublime: An Examination between Western Sense of Sublime and Japanese *Kami* (神)

Elif Elçi<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0003-0779-2226

Engin Yurt<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0002-1687-1068

**Abstract**

In this study, it has been tried to make an examination between a concept from western history of philosophy and aesthetics -the concept of sublime- and its counterpart (if not so counterpart, but the possible idea that holds the essential meaning and experience of the sublime in its sense) within the East-Asian intellectual and cultural world namely, *Kami* (神). In first chapter, the historical progress of the western sublime has been tracked and analyzed. The historical change of the notion of sublime in Western culture has been followed and investigated. Its aesthetical roots and connotations have been clarified. By this, the concept's relation with the concepts like nature, the self, and the relation between nature and self are problematized and taken into consideration. The accounts of sublime regarding the idea of excess, transcendence, a sort of withdraw-repel relation have been criticized in order to understand the specific emphasizes on the notion during its historical changes. In the second chapter, Japanese religion Shinto and its effects on the Japanese aesthetics have been investigated. By this investigation, the meaning and usages of the belief *kami* (and its connotation within metaphysics and ontology) are deconstructed regarding the notion of sublime in Japanese cultural and intellectual world. Through some semantic, etymological and grammatical analyzes, the examination reaches to the point where the connection between the western sublime and Japanese *kami* has been cleared. In the conclusion, the phenomenality within Japanese aesthetics has been revealed through the interrelation between *kami* and sublime.

**Keywords:** Aesthetics, Art, East-West Comparison, Japanese Culture, Phenomenology.

**Yüce Deneyimi Üzerine: Batı Kültüründeki Yüce ile Japon *Kami* (神) Düşüncesi Arasında Bir İnceleme****Öz**

Bu çalışmada, spesifik olarak, Batı felsefe ve estetik tarihinden bir kavram ile -yüce kavramı- onun Doğu-Asya kültür ve düşünme dünyasındaki karşılığı olan (karşılığı olmasa bile, Batı'da kastedildiği anlamda yüce deneyimini ve bu deneyimin özsel anlamını taşıyan olası bir kavram) *Kami* (神) fikri arasında bir inceleme yapılması denir. İlk bölümde, Batı kültüründeki yüce kavramının tarihsel gelişimi izlenip analiz edilmektedir. Yüce kavramının Batı kültüründe geçirdiği tarihsel değişim takip edilip araştırılmıştır. Bu kavramın estetik, politik, etik, metafiziksel kökleri ve çağrışımları bu inceleme içinde açık kılınmıştır. Bu açık kılınma ile, yüce kavramının doğa, öz, benlik, kendilik gibi kavramlarla ilişkisi ve bu kavramların kendileri arasındaki ilişkiler de problematize edilerek ele alınmıştır. Yüce kavramının aşırılık, aşkınsallık, bir tür çekme-itme ilişkisi gibi düşünceler temelinde izah edilmesi, bu kavramın tarihsel gelişimi sürecinde geçirdiği değişimlerin daha iyi anlaşılması amacıyla eleştirel bir yorumlamaya tabii tutulmuştur. İkinci bölümde, Japon kültürüne ait olan Şinto dini ve bunun Japon estetiğine etkileri araştırılmıştır. Bu araştırma ile, *kami* inancının anlamı ve kullanım şekilleri (metafizik ve ontoloji içindeki çağrışımları ile birlikte) Japon kültür ve düşünme dünyasında yüce kavramının yerini bulmak açısından dekonstrükte edilmiştir. Bazı semantik, etimolojik ve gramatik analizler aracılığıyla, çalışma Japon *kami* düşüncesi ile Batı dünyasındaki yüce deneyimi arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde gösterebileceği bir noktaya ulaşır. Sonuç olarak, Japon estetiği içindeki ilgili deneyim, *kami* ve yüce arasındaki karşılıklı ilişki aracılığıyla ortaya koyulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Estetik, Sanat, Doğu-Batı Karşılaştırması, Japon Kültürü, Fenomenoloji.

<sup>1</sup> Bachelor's Graduate, Süleyman Demirel University, Department of Philosophy. [elcielif1@hotmail.com](mailto:elcielif1@hotmail.com)

<sup>2</sup> Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Department of Philosophy. [engin.yurt@omu.edu.tr](mailto:engin.yurt@omu.edu.tr)

## Introduction

In one of his famous work, generally abbreviated as *Dialogue*, Heidegger hypothetically creates two, possibly imaginary subjects (the Inquirer and Japanese) and starts a conversation between them. Just almost right in the beginning that conversation, he made the Inquirer and Japanese say these lines:

J: Later, after this return from Europe, Count Kuki gave lectures in Kyoto on the aesthetics of Japanese art and poetry. [...] In the book, he attempts to consider the nature of Japanese art with the help of European aesthetics. [...] I: The name 'aesthetics' and what it names grow out of European thinking, out of philosophy. Consequently, aesthetic consideration must ultimately remain alien to East-Asian thinking. J: You are right, no doubt. Yet we Japanese have to call on aesthetics to aid us.<sup>3</sup>

It is just the beginning of the *Dialogue*. These remarks on the entry gives the reader some clue, more or less, on what the *Dialogue* is going to be about.<sup>4</sup> But, there is still indeed a strange thing here. A kind of a role reversal. Heidegger does this on purpose.<sup>5</sup> The Japanese says nothing about aesthetic consideration. Inquirer says that. There's nothing certain about the nationality of the Inquirer or the which continental way of thought is represented by the Inquirer, but it is reasonable to assume that, for the sake of the continuity of the opposition that was created with the remark of East-Asian and European above, the Inquirer is a Westerner [probably, Heidegger's himself]. So, the Inquirer, the Westerner makes a judgement about East-Asian thinking, about what is East-Asian.<sup>6</sup> The Inquirer will lead, the Japanese will follow to complete in the beginning of the conversation.<sup>7</sup> But in here, this structure is not interested in. What is interested in is the affirmation of the statement about the aesthetics is not a familiar notion for the East-Asian thinking and that aesthetics can help to that thinking in some ways. The Japanese thinks that East-Asian thinking needs aesthetics, or something from aesthetics. What does it need then, from this European-born notion?

J: Aesthetics furnishes us with the concepts to grasp what is of concern to us art and poetry. I: Do you need concepts? J: Presumably yes, because since the encounter with European thinking, there has come to light a certain incapacity in our language. [...] I: Do you seriously regard this incapacity as a deficiency of your language. J: Considering that the encounter of the EastAsian with the European world has become inescapable [...]<sup>8</sup>

The help is about conceptualization. Western culture, especially philosophy, tends to think in concepts and notions, or so the Japanese is told. There's an indication in the passage -and in the following one- that this

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, Pub., 1971), 2.

<sup>4</sup> It is going to be about how the East lacks of something and how West provides what is lack, and of course, by the very logic of exchange, about how the West will gain, in return, something really essential for itself, something that maybe it even is not aware of that it is missing. This gain will probably help West to think, to question and experience the meaning of Being better. For the ones who is familiar with Heidegger's works, this generic theme that is sometimes encountered is not something strange.

<sup>5</sup> He wants to reader to think of a merge (merge between two into one), rather than an opposition of two. He wants to go beyond the duality of East-West. So, he takes the East's words (or that which should've been the East's words) and puts them on the mouth of West, and vice versa. The one who thinks and says that what word aesthetics is signifying is strange and non-familiar (alien) to the to the mentality and thought of East-Asian, is not the East-Asian one. That remark is not a statement of the Japanese. This is not a confession or an admit of a self-consideration, of a self-criticism.

<sup>6</sup> This doesn't feel right. Why would a westerner make a statement about a characteristic of eastern thinking so intuitively, especially when there's an easterner is present on the scene? It feels almost like a crossing the line, stealing a role, a textbook of being over one's head, a self-righteous disrespect. Even though the statement is true (which the easterner confirms in the next line), it is still, so to speak, not the westerner's place to say it. But, still, it happens. Westerner says out loud what the Easterner should've said. And the Easterner affirms it. What is being affirmed is not just the context (about being alien) but the beginning structure of domination, hierarchy between the sides. It is the classic alfa-beta distinction that it is already boring without being even really started.

<sup>7</sup> One asks about how the real conversation might have been, for an alternative, see; M. F. Marra, *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature* (Leiden: Brill, 2010), 56-77.

<sup>8</sup> Heidegger, *On the Way to Language*, 2.



need of conceptualization is essentially related with the interaction between East and West. East needs the concepts and conceptual thinking of the West mainly because there is a contact between East and West. If there were no connection or interaction between these two, then there would be no need for this conceptualization in East. So, one might say that, East needs these concepts and everything that comes along with them to understand the West. But this West is no longer a geographical or locational place in a far distance continental, but rather, especially after the WWI and the postmodern globalization of the world, it is the West within the East, within Japan. These concepts are crucial and critical for Easterners to understand the process of Americanization or Westernization of the East.<sup>9</sup> And the Western tendencies towards the fields like Comparative Philosophy or Fusion Philosophy are mainly the deed or interest in understanding about Easternization or Asianization (or Yogaization) of the West.<sup>10</sup> This horizon of phenomenality in the East was available to be named “transcendental hermeneutics”.

Transcendental Hermeneutics can perhaps fairly be termed an East-West ‘hybrid’, drawing as it does for example on Nishida-Takizawa insights on the one and on those of Kuyper-Dooyeweerd on the other. Even so, we would suggest that [...] a ‘hybrid’ is something ‘new’ and carries its own identity. There is distinct meaning in the position of Transcendental Hermeneutics, and we see that multifaceted meaning as something that has emerged through wrestling with certain issues associated with East-West dialogue.<sup>11</sup>

So, the borrowed, transferred concepts and conceptualization does not only work on the level of intellectual, cognitive and linguistic process, but it is also (and more essentially) related to the phenomenality of phenomenology and understanding of Being. That is the sub-meaning and sub-reason the Inquirer utters the sentence which includes deficiency and incapability. The inquirer wants the Japanese to not see the absence of concepts as a lack or a fault on the way of thinking about art and poetry, but also (maybe more than this) wants the East to preserve its own essence. The inquirer tacitly wants the East not to be assimilated and absorbed by the Western concepts and conceptualization. This is related with Heidegger’s general criticism towards the mainstream Western philosophy. He doesn’t like that Western philosophy relies on its concepts to think something. Concepts or terms, for Heidegger, are only useful when what they are saying (or wording) is being dug up repeatedly.

<sup>9</sup> For a study, see; C. Holcombe, *A History of East Asia: From the Origins of Civilization to the Twenty-First Century* (New York: Cambridge University Press, 2011), 230-254 and 277-293.

<sup>10</sup> For a study, see; C. Campbell, *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era* (New York: Routledge, 2016), 18-30 and 145-160. In any ways, there is a need and that need should be fulfilled or met. So, a new ground for comparative and fusion philosophy comes into existence, this ground was present more than ever for Heidegger.

This means that the Easterner needs Westerner’s notion of aesthetics and the terms, concepts that come along with it for two main reasons: (1) to understand how the Western think over the art and poetry and (2) to understand what happens to East’s understanding of art and poetry with the effects of the interaction with West. So, does this mean that East doesn’t need West’s conceptualization and concepts to philosophize (or philosophically examine) its own artistic, intellectual and cultural history where such an interaction is lack? Of course not. This is the reason this transition of conceptualization from West to East was (and still is) specifically important for the East. Because it is not just about borrowing some words and terms related to art and aesthetics from relevant intellectual fields of Western culture, but rather this transition held the possibility of a new horizon of hermeneutics and phenomenology in the East. Because this conceptualization of West is not only entitled with producing concepts and specialized terms but a whole new understanding of reality for the East. What West offered to the East in that interaction was more than just its concepts and methods of conceptual thinking. It offered a whole new mentality of phenomenality (or phenomenology). With every little concept and terminological thinking that is given by West to East, the phenomenological understanding of the meaning of Being also is being transferred piece by piece to East. By its every sociological, artistic, aesthetic, aesthetical, medical, anthropological, economical etc. terms and concepts which are adopted by the East, Western sense of phenomenality of Being (or its historical understanding and process of ontology one might say) has found itself on a new ground with another kind of meaning of Being, namely in the East’s sense.

<sup>11</sup> H. Inagaki and J. N. Jennings, *Philosophical Theology and East-West Dialogue* (Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2000), 136. Also see; 20-26.

At first, words may easily appear to be terms. [...] The terms are like buckets or kegs out of which we can scoop sense. [...] Words are not terms, and thus are not like buckets and kegs from which we scoop a content that is there. Words are wellsprings that are found and dug up in the telling, wellsprings that must be found and dug up again and again, that easily cave in, but that at times also well up when least expected. If we do not go to the spring again and again, the buckets and kegs stay empty, or their content stays stale.<sup>12</sup>

Therefore, this means that, if the East decides only to borrow the terms and concepts from the West and have no linguistic, intellectual and philosophical examination of them, then these terms would go out of use and be insignificant through time, eventually. But, if they decide to pay a heed to what the term or concept is really saying in the West, and approach to the term in according to this (including its historical change in meaning throughout time), then this would enrich the philosophy and be more suitable for the transaction of the terms, concepts from West to East.<sup>13</sup> The concept that will be investigated here is the *sublime*. It is chosen, because it is one of the perfect examples of “in-between” terms. It is essentially related to art, aesthetics, ethics, theology, ontology, metaphysics and lastly, phenomenology. In here, the investigation will be threefold. In first phase, the historical process of the sublime in West will be examined. In second, the counterpart of the sublime in East-Asian, especially in Japanese, [すうこう (suuko): lofty, sublime, noble; 崇高 (chónggāo): majestic, sublime; 神々しい, (kōgōshii): heavenly, sublime] and how the Western idea of sublime is received in East-Asia will be evaluated. In third and last phase, the comparison and interaction between East and West regarding the notion of sublime will be taken into consideration. In all these three phases, the phenomenological and hermeneutical sense of the notions will be emphasized in order to gain a better understanding of the state of East-West dialogue in this matter. And also, as a result of this recognition and comprehension, a deeper aspect on phenomenality of phenomena would be taken further into the discussions on the experience of the self, the nothingness, Being and the “Als-Struktur”. If the sublime, when it’s not only about the aesthetics of the sublime or the artistic value of it, can be carried into a kind of “phenomenology of sublime”, then maybe some new possible horizons or a horizon of phenomenology and phenomenality can manifest, as it is implied blurrily in Japanese idea of sublime and its relation with *kami*.

### 1. The Sublime in the West

Since it is one of the important terms, well-interested and well-examined, within the Western philosophy, it is rather easy to track down the historical progress and process of the word (or, in Heideggerian sense, what is speaking through the word). The sublime designates -as a both noun and adjective- a quality and on some degree quantity of excellence, the condition of greatness of a magnitude, an absolute highness of something exalted, elevated state of transcendence and so on.<sup>14</sup> Of course, sublime might also be a mood or

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray (New York: Harper & Row Pub., 1968), 128-130.

<sup>13</sup> For one to adopt some terms and concepts, one first should know and be aware of what those terms and concepts are. And this “knowing” or “being aware of” doesn’t only happen in the linguistic and intellectual level, but as a necessary consequence, it happens (maybe more) on the ontological or phenomenological level. This was the outcome of the linguistic turn in West, and also fundamentally indicated within the famous “language is the house of being” remark. So, the transaction within the field of art or aesthetics, does not only happen in that field, but it has echoes in phenomenology, ontology and metaphysics. One of the easiest ways to understand the inner state of this interaction between East and West is to track down the process of specific concepts and terms which are both essential to different fields in West, namely like aesthetics and phenomenology, art and ontology, or aesthetics and metaphysics and examine the counterpart process of that term when it is adopted (with a translation or as a term untranslatable) in the East. That way, it would be clearer to follow the issue on the phenomenological sense.

<sup>14</sup> Even though it is sometimes hard to define the sublime in a precise way, it is somehow generally easy enough to pinpoint it. It can be related to an aesthetical category related to beauty and ugliness; a literacy form of expression as in rhetoric, a quality of a severely extraordinary and splendid thought or deed; a magnificent and spectacular state of nature; a fundamental aspect of

condition of an experiencing subject or mind. Watching whales coming to the surface of the ocean to breathe or witnessing a human sacrificing his/her own life in order to save others' in a "now or never" situation in a split-second can be a sublime thing.<sup>15</sup> Or, contrary, this notion of sublimity might be something that doesn't have its roots and source in the subject or the experiencing mind, but in the object, event itself. When Blake wrote "the roaring of lions, the howling of wolves, the raging of the stormy sea, and the destructive sword, are portions of eternity, too great for the eye of man",<sup>16</sup> he was probably thinking something related or similar to this non-subjective perspective or object-substance relation regarding the sublime. And miracles, by their very definition, are generally sublime in themselves.

### 1.1. Longinus

The intellectual and cultural history of the sublime generally starts with a work from Roman-era Greek world 1<sup>st</sup> century AD., namely Περὶ ὕψους [Peri Hupsos]. The authorship of the work is on debate,<sup>17</sup> but the name and the authenticity of the author of the work is not a matter of interest for this investigation for now. Because there is a bigger problem. It is the in the title of the work and its translation into other European languages. Translation of the Greek word ὕψους [Hupsos] into English as *sublime* might be etymologically understandable. But on the semantic level, there seems to be a problem. The problem is about the dominant context and the subject of the text and whence of the title.

It is not only that the traditional translation of the title *On the Sublime* is misleading, as most translators admit, but the Greek word *hypsos* is almost equally so. It was used by other critics [...] to mean grand manner or style. [...] The subject of our treatise was well expressed by Welsted long ago when he entitled this translation *On the Sovereign Perfection of Great Writing*. [...] The author himself also contributes to the confusion [...] because [...] when he deals with some particular source of great writing, or some particular aspect of it, he writes as if that particular aspect or cause were greatness itself and the whole of it.<sup>18</sup>

So, it seems that the problem of the Longinus (the supposedly author of the work of Περὶ ὕψους) is not precisely what the sublime as such or sublime itself is, but rather what makes a speech or writing so extraordinarily good and great that it feels like it has some sublime aspects to it. It is not directly about what the sublime is, but about how a speech or a discourse can be sublime. Therefore, some translators avoid the translation of ὕψους as *sublime* and choose the word *great* or *perfection* instead. Other translators prefer the word "sublimity" for the translation. The sublimity, for Longinus, is about oratorical and rhetorical ability and excellence regarding to creating a mesmerizing affection on the audience.<sup>19</sup> As a mode of speech, while having directives,

---

awe within the inner structure of spiritual or transcendent phenomena; august and lofty characteristic of a person; eminent and ethel essence of religious experience; a confusing, seemingly supernatural and paranormal events; mesmerizing and enchanting artworks and so on.

<sup>15</sup> For more examples, see; P. Shaw, *The Sublime* (New York: Routledge, 2006), 1-2.

<sup>16</sup> W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* (Boston: John W. Luce and Company, 1906), 15.

<sup>17</sup> For a summary of authorship and date discussions, see; (1) G. A. Grube (Ed.), *On Great Writing (On the Sublime)* (New York: The Liberal Arts Press, 1957), xvii-xx.; (2) A. Russell (Ed.), *"Longinus" on the Sublime* (Oxford: Clarendon Press, 1964), xxiv-xxxiii.

<sup>18</sup> Grube (Ed.), *On Great Writing (On the Sublime)*, xi-xii.

<sup>19</sup> See; T. M. Costelloe, "The Sublime: A Short Introduction to a Long History", in *The Sublime: From Antiquity to the Present*, ed. T. M. Costelloe (New York: Cambridge University Press, 2012), 4. It is about pure ecstatic feeling (*ekstasis*), utmost wonder (*thaumasion*) and absolute astonishment (*ekpléksis*) that the orator creates over the hearer. It is "the" amazement moment (*kairos*) that can be count as the crux of the verbal intoxication or trance that is created by the speech. Therefore, the sublime that Longinus talks about is not a methodological device to persuade the audience with systematical, step by step conviction but rather it is a mean or instruction to a didactical discourse of domination which strikes the audience so suddenly and so profoundly that the reason and logical justification judgements fall behind of the context of what is happening during the astonishment. It is the whirlwind or the

it doesn't have a definitive form or a decisive formula, so even though it is crucial for the determination of the result of the discourse (failure or success), it is not something essentially teachable.<sup>20</sup> Although, there are still sources for the sublimity to be achieved, namely five of them,<sup>21</sup> these sources are not a concern for this examination.<sup>22</sup> There is also a religious-mystical aspect in work indeed, which can be traced and present in the state of *ekstasis*.

Here *ekstasis* is explicitly related to an experience of the divine as a momentary transcendence of the human condition. [...] Thus the idea of the "sublime" as an aestheticized terror at the limit of the sacred has its roots in the Greek terms Longinus uses to describe the experience of sublime intensity. Although Longinus does at times suggest that *hypsos* puts us in touch with the gods or the divine, his vision is largely "secular" or parareligious, [...]<sup>23</sup>

So, sublimity of a speech or discourse for Longinus is not only related to a mastery of verbal and intellectual enchantment which is so extreme and extraordinary that the listener's reason can't keep up with or function for a second, but it is also related to a state of getting in touch with a divinity. So, the sublimity (for the listener) is not only about a sound reason failing to function on something that it has the potentiality to function on because of a sense of alienation and exaltation, but it is also about the impossibility of the reason to comprehend that experience. It is like the incomprehensibility of the divine knowledge, the majesty of the God with human intellect. "For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways", declares the LORD. As the heavens are higher than the earth, so are my ways higher than your ways, and my thoughts than your thoughts" (Isaiah 55: 8-9).<sup>24</sup> The sublimity is, for Longinus, as a mode of rhetoric, still about a practiced, educated, well-thought mastery of oratory and moving the audience. But in its core, it also has a transcendent and divine aspect.

In formulating the concept of sublimity as the experience of transcendence, specifically as domination-exaltation, Longinus effects both a demystification and a remystification: he transforms an experience rooted in the religious or the mystical realm, as evidence by his use of *ekstasis* (a term with strong religious, even biblical, resonances), into a protoaesthetic experience of intensity, as indicated by the use of such terms as "awe," "astonishment," "wonder," "ecstasy," "amazement" – terms that apply equally well to both secular-aesthetic and religious contexts. [...]<sup>25</sup>

---

thunderbolt (metaphors of the Longinus) which -that if the orator is genius enough [and if has a noble and intellectual mind] to create it in a moment during the speech- might make all the facts about the arguments and propositions in the content something collateral and non-essential, somewhat insignificant details. It is what has the potentiality of bringing "the dazzle moment" into the scenery.

<sup>20</sup> See; Shaw, *The Sublime*, 12-19.

<sup>21</sup> About these sources, see; M. Heath, "Longinus and the Ancient Sublime", in *The Sublime: From Antiquity to the Present*, ed. T. M. Costelloe (New York: Cambridge University Press, 2012), 17-20.

<sup>22</sup> It is important to see that the notion of sublime -in its historical process, has an aspect of literacy and oratory. Because this aspect of the understanding of sublime constructs the secular (wrong choice of words, *non-transcendent* would be more fit maybe) and aesthetical perspective of it. But, for Longinus, the sublimity is much more than an adequate, well-educated mastery of oratory.

<sup>23</sup> R. Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant* (New York: Cambridge University Press, 2015), 43.

<sup>24</sup> *Holy Bible: New International Version* (London: Hodder and Stoughton, 2001). Therefore the sublime is created by, or the occurred through the *εγαλοφροσύνης ἀπήχημα* [*megalophrosunēs apêchēma*], and the greatness of the soul which has the ability to carry or bring out this sublime, has this ability from the touch or experience of the divinity. In the state of ecstasy, during trance, human intellect falls into abeyance, it stays paralyzed, so it becomes available for divine inspirations and possessions. As the word *ecstasy* indicates, it is "put out of its place". It is the unique interaction of what is natural with what is supernatural (wrong choice of opposition words, maybe sacred and ordinary would be a better suit). In the idleness of the soul in its ecstatic state, there is something astray and suitable for sacred visions and guidance of gods, taken over the control of the mind. The vouchsafing of the gods' directions does not only show the way back (out of ecstasy) but also the truth and true essence of reality and phenomena. That's why, these visions of truths are something incomprehensible on an ontological or metaphysical level (not only on the level of cognitive or intellectual) for the ones who don't have the experience of them.

<sup>25</sup> Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, 12.

It can be said that even though Longinus main concern was aesthetical in a strict sense, this doesn't mean that it was something irreligious. Therefore, the link, the bridge between aesthetics and ontology has been constructed.<sup>26</sup> So, this means that, for the phenomenology, just like the phenomenality of religious experience is different from the phenomenality of other ordinary, everyday phenomena (Marion's idea of saturated phenomenon might be recalled here),<sup>27</sup> then the phenomenality of aesthetic experience (as it is understood by Longinus) should be different from the phenomenality of other ordinary, everyday phenomena, because even though it is aesthetical, it is still something religious, metaphysical and transcendent. What is aesthetical seems to be both normal and paranormal, both sacred and profane, both natural and supernatural. So, can it be said that it is also both immanent and transcendent?<sup>28</sup>

The sublime's distinctiveness lies, at least, in the way greatness makes us feel overwhelmed, small, and insignificant in comparison, because we find it so difficult to take in those qualities, while also feeling uplifted. [...] It is this feature that gives way [...] to some kind of metaphysical aspect in the experience.<sup>29</sup>

But of course, this is not the whole picture or the story of the sublime. In historical process, connotations, usages, relations, associations and emphasized sub-meanings of the word and the notion attached to it have changed. Especially in favor of the secularized aesthetic understanding and theory. It became something more related to language, aesthetical style, subject's faculty of judgement, subjective feelings and emotions and less related to metaphysics, ontology and religious experience.<sup>30</sup> So, it can be said that after N. Boileau

<sup>26</sup> What is aesthetical is not only related to how a thing or a phenomenon appears, but also what that thing and phenomenon is. In here, there's a fine line between aesthetics and ontology/metaphysics/theology. This line does not strictly separate the two fields, but rather acts as a transparent, permeable membrane which enables a true neighborhood between these two.

<sup>27</sup> See; J. Marion, *The Visible and the Revealed*, trans. Christina Gschwandtner (New York: Fordham University Press, 2008), 18-47.

<sup>28</sup> Maybe, but for this, the examination will have to continue further. The Greek word ὕψους [Hýpsous], is etymologically related to words ὕψος [húpsos: height] and ὑψί [húpsi: "aloft, on high]. And these [which is also related to the root of the words and prefixes like (English) *super, summit, hyper-, supra-, soprano, over,* (German) *über,* (French) *sur-* etc.] spring from the relation between opposite meanings of Proto Indo European *upér* ("over, above"), and *upo* ("under, below"). That's why, even though they seem to have similar construct, it is possible for *sublime* and *subliminal* to have two opposing directions, while one points upwards, the other one points downwards. In this construct, *sub + limen* (limen meaning *lintel, threshold, sill* and related to the word *limit*), these two words (*sublime* and *subliminal*) is actually not pointing toward two opposing directions, but the same location-limit relation in different positions. This situation is best understood with the analogy of shamanic understanding of three-worlds which is connected to each other with an *axis mundi*, namely upper world, middle world and underworld. From the perspective of the middle world (where humans live), the sublime does not designate a phenomenon above the upper threshold. It designates the phenomenon which is "just" under the upper threshold. Therefore, the sublime is both natural and supernatural. If it were to designate something above the upper threshold, then it would be impossible for the sublime to be something natural. It would be something all supernatural (which then probably would lose its ability to be designated directly). But also, if it were to designate not the "just" under of the upper threshold, but the general under of it (which is basically the middle world), then it would be hard to see it as something partly supernatural, but it would be just natural. Then the sublime would be nothing particular and significant for aesthetics and metaphysics. And the *subliminal* (as a psychological term) designates what's under the lower threshold, namely what is below the conscious perception and awareness. If it were something above the threshold, then it would be *supraliminal*, namely part of the conscious perception and therefore, there would be nothing sort of "sub-", unconscious or non-awareness about it. And if it were so deep under the lower threshold (and not just the below of it), then it would be something undetectable all together, impossible to know and talk about. So, it can be said that, no matter which part of the three-world, near the lines, worlds get in touch together. It is almost like, near the lines, they touch together and mix with each other. Near the lines (limits), it is both upperworld and middle world, or both middle world and underworld. So, the sublime is indeed related to being high and aloft, but it is related to being high and aloft as long as that highness and being aloft have something to do with a threshold or a limit. The sublime is not something very, very, very high and aloft. But it is a thing that is so high almost to the limit. The metaphysical side of the aesthetics of sublime is thought in this way. The phenomenality of sublime is thought in this way.

<sup>29</sup> E. Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature* (New York: Cambridge University Press, 2013), 4.

<sup>30</sup> The emphasize became less on the metaphysics, transcendent, supernatural and more on the natural, profane and immanent. This change in the emphasize, especially in the 18<sup>th</sup> century Europe and Britain, is related to emergence of the modern philosophy, or more precisely, subject-oriented and agent-based philosophy. This epistemological turn in philosophy has changed the manner of approach to the notion of sublime. It extends. It extends broadly, both on the field level (poetry, architecture, literature,

carried the Longinus's text into British culture with his translation in 1674, four main things happened to the notion of sublime: (1) The sublimination of nature and natural phenomena; (2) broad expanding of scope and content; (3) becoming related to a mixing of opposing and different emotions, tastes and senses (especially internal sense in a Lockean context); and (4) the conceptual and intellectual disposition towards the idea of "empirical sublime", namely, sublime of actual objects themselves: "This influence is clear in discussions of the sublime, as one of the principles of taste, and it is through a consideration of sublime objects and qualities that we see a notable shift from style to materiality."<sup>31</sup> Alongside with more famous names in the same era (like Kant or Burke), these names were the actors that sublime was investigated more than ever have been or ever will be.<sup>32</sup> But there is still a bigger picture. What happened was not just shaping an intellectual interest or trend, but rather creating main approaches that will turn into traditions (by partly differing from Kantian one) within the research field that includes anything related to aesthetics, especially, regarding the discussion on the source or origin of the sublime.

The first was an exclusive focus on the experiential, although the confusions between cause and affect are if anything intensified here. This approach understands the sublime in terms of a set of qualities which are presumed to be internal to a variety of objects that summon up in some shape or form notions of elevation or grandeur. [...] The second approach attends to the affect: in this case causes, such as grand objects in the world, are relegated by the attempt to describe mental effects. [...] Attention shifts, therefore, from the object to our mental processes which react to or register those qualities delineated by the first approach. [...] The third approach turns to the analytic of the sublime itself in an attempt to understand how the analytic produces its object for enquiry, and by extension the mental affect. Here attention to the discursive production of the sublime tends to diminish the importance of both qualities of external object and affective reactions to them [...]<sup>33</sup>

These three approaches constitute the formative structure where the sublime is examined within. With this structure, investigations and examinations on the sublime become more systemized, epistemologically criticized and philosophically thematized.<sup>34</sup> So, the notion of sublime in the 18<sup>th</sup> century was indeed a start off, but the paradigm shifts that 20<sup>th</sup> century brought (with phenomenology and postmodern thought) was still ahead. So, it's better for now to continue to follow the historical progress of the idea of sublime.

## 1.2. Burke

Without a doubt, one of the most influential names about the sublime theory in 18<sup>th</sup> century was E. Burke. His *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* dated 1757 was a

---

mathematics etc.) and on the content level (natural and ordinary phenomena like heroic humans, animals, torrents, volcanoes, earthquakes alongside supernatural forces and events like gods, demons, spirits, witchcrafts).

<sup>31</sup> Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 15. Thinkers like J. Dennis (on mixed emotions), J. Addison (on imagination, primary pleasures, difference between the beautiful, the grand, the novel (the uncommon) and sublime of external objects), J. Baille (on magnitude, uniformity, uncommonness and natural world); A. Gerard (function of association, material and objective elements of the sublime, difference of sublimity between nature and art) and others shaped the intellectual interest towards the sublime in the 18<sup>th</sup> century. See; Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 13-22.

<sup>32</sup> For an extensive study on this names and matter, see; S. Monk, *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England* (Michigan: University of Michigan Press, 1950).

<sup>33</sup> A. Ashfield- P. Bolla, P. (Ed.), *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory* (New York: Cambridge University Press, 1998), 9.

<sup>34</sup> Moreover, what Enlightenment did to the western philosophy, these approaches did to the idea of sublime. Thanks to these approaches and names that built it, there's just not an *aesthetics of sublime* but also a *philosophy of sublime*. Of course, this philosophy of sublime was still insufficient for the phenomenology of sublime, because it thought over the sublime within the horizon of subject-object dichotomy. The famous dichotomy that Kant tried to overcome but supposedly failed; that the German Idealism thought it managed itself to surpass it; that the early phenomenology was still not done struggling with it.

path breaking work<sup>35</sup> regarding the idea of sublime.<sup>36</sup> With Burke, this approach or mentality was not entirely abandoned, but with the emphasize on the natural sublime (sublime in natural phenomena themselves, which was a main acceptance as an idea within the tradition that Addison, Burnet and Dennis belonged to), Burke, at first, was a kind of the actor who combines the different traditions in Britain together.<sup>37</sup> But the problem was still severe: Where does the sublime come from? What is the origin of the sublime? Is it some kind of divinity, the words, the ideas, the subject, the objects, sense impressions, how the objects are sensed and felt, or something else? Burke was interested in these questions with a manner of an empiricist. His emphasize on the psycho-physiological elements<sup>38</sup> when examining the idea of sublime made his inquiry probably more secularized (even though the God is not fully out of the scene), scientific and philosophized than any other his contemporaries.<sup>39</sup> So, what is the sublime for Burke? This is an impossible question to be answered right away, because it can be said that the whole *Enquiry* is built upon the ambiguity of the sublime. But still there are some things that are for sure. The political and ethical connotations aside, the sublime, for Burke, at first, is something that creates the feeling of terror and horror. It is about encountering something that can absolutely destroy what stands on its way. This sense of horror is so magnificent and grand that anything is insignificant, unimportant and small compared to it. At least, this is how that horror and terror make a human feel when the gaze of the human catches that horror. It is almost the humiliation of the non-excess in front of the excess.<sup>40</sup> It moves the soul at the same time it paralyzes it. And it does both of this with horror and delight.<sup>41</sup> That's why, it is the best choice to approach his work as an example of experimental psychology.<sup>42</sup> Another aspect of the experience of the sublime is that it calls the soul of the spectator to gaze upon and watch, but it seems like it guarantees no safety in case of getting too close. It occurs thanks to the safe distance between the source of the terror and spectator. "When danger or pain press too nearly, they are incapable of giving any delight, and are simply terrible; but at certain distances, and with certain modifications, they may be, and they are delight-

<sup>35</sup> E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. Adam Phillips (New York: Oxford University Press, 1998).

<sup>36</sup> Burke was indeed one of the members of the traditions above. But he was the one member who was closest enough to go beyond the horizon and ground where those traditions operate on and within. Especially after Baillie's work, the emphasis regarding the idea of sublime has shifted from inherent qualities of objects and divine towards the function of language and linguistic features. The source of the sublime was mainly related to the language which was attached to the explanation or expressing of the phenomenon.

<sup>37</sup> See; Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, x-xi.

<sup>38</sup> For an examination of Burke's emphasize on the physiological elements, see; R. Shusterman, "Somaesthetics and Burke's Sublime", *British Journal of Aesthetics* 45, 4 (2005): 323-341.

<sup>39</sup> See; Shaw, *The Sublime*, 49-50.

<sup>40</sup> It is the phenomenological possibility of the always haunting death in flesh inside the forceful storms and raging seas. It is the feeling of existential nothingness that the human will turn into once the source of that horror reaches and touches the human, if it can. The sublime, when it is found in the natural phenomena, is found near something terrorize. But this horror is not alone. It creates something alongside itself. Human mind creates something when looking in the face of some horror. It creates the sense of awe. So, the sublime is not just something that pushes away, but also pulling in. The horror binds the mind to itself and the mind is hypnotized by it. It is the fear experience near a cliff where the horror of the height and the possibility of falling is accompanied with the "can't help but looking down" state in astonishment and amaze. It is both the repulse and embrace of the very same thing. It is both the repel of and withdraw towards the same thing. It is a calling or a beckoning that happens with a sense of horror. Sublime is, on the logical sense, something contradictory to itself.

<sup>41</sup> A delight, pleasure and awe which is born from horror or terror. On a material level, of course the sublime is related to elements like infinity, vastness, magnitude, magnificence etc.; and on a cognitive level, the nerves, senses, impression, perceptions etc. but since Burke was an empiricist and he was well aware that the origin of the sublime can't be presented or proved with neither reason alone nor the sense perceptions and impressions and observations.

<sup>42</sup> Shaw, *The Sublime*, 53.

ful.<sup>43</sup> One might interpret this distance from danger as the fictionality of the danger. The horror or the danger works as a source for sublimity only if it is far enough. So, does this mean that the danger is not real but fake?<sup>44</sup> But of course, the sublime might be well related to the survival instinct itself, similar to relation between the alfa and the beta in an animal pack (or as the Burke evokes, the “I” shrinking into the minuteness its own nature).<sup>45</sup> And it can also be something fully aesthetical, which means, even during the absolute emergency of danger (without regarding a flight chance or not) the sublime can emerge on the last minutes of life.<sup>46</sup> Sublime is the phenomenologically enjoyable presentation of the apocalypse.<sup>47</sup> This is the overwhelming aspect of the sublime. It is “the mind so entirely being filled with its object, that it cannot entertain any other, nor by consequence reason on that object which employs it”<sup>48</sup>; or the so absolute extension of the consciousness that mind overwhelms by the experience of its own power; or object being so vast and limitless that it breaks the barrier of subject-object relation (subject understanding and comprehending the object by fathoming, measuring and reframing it cognitively, but since there is a limitlessness, the object can’t be construct as an object) and the construction process of both subject and object is interrupted so it can even be an object but stays as an shapeless, formless, almost *substanceless*, incomprehensible bulk of absoluteness; or it can be something related to the desire of self-annihilation.<sup>49</sup> No matter which it is, it is an overwhelming phenomenality that is nothing sort of an ordinary.<sup>50</sup> So, sublime is kind of useful and functioning as a psychological-physiological defense mechanism for the self-preservation and personal-intellectual progress.<sup>51</sup> One of the main differences is that in

<sup>43</sup> Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 36-37.

<sup>44</sup> There are two paths now here. They are interconnected. First one is about the “real”. The real should not be understand in a metaphysical and ontological context. It should be thought within an epistemological context, especially with the theme of “ideas being faint images of impressions” in a Humean sense. Secondly, there is no need for Burke to answer this question. Because it is obvious and evident that if the danger is really fake, then the sense of sublime is altered. So, the danger should be close enough to be not fake, but distant enough for sublime to thrive, without the survival instinct of flight take the charge. So, there is no decisive difference and border between these two. That’s why the sublime is something both aesthetical and existential.

<sup>45</sup> Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 122-123.

<sup>46</sup> One of the best examples for this is in the movie titled *2012* directed by Roland Emmerich where the old monk stares into the tsunami on the peak of the Himalayas while he is ringing a gong, moments before the waves reach where he stands. Actually, remarks of him in one of the interviews are very suitable for the notion of sublime within Burke’s mind. Emmerich talks about the possible way of presenting the apocalypse as something enjoyable. But these words can easily fit to the idea of sublime itself. Jason Solomons’ interview with Roland Emmerich within the “Director’s Chair” on Guardian.co.uk. Interviewer: There the world was ending, people would be destroyed in buildings, the freeways were collapsing and I was having a hell of a good time watching it. That must be a very strange kind of dichotomy for you to balance between entertainment and apocalypse. Emmerich: It’s really intense and interesting when you make it too incant intense, it’s not enjoyable anymore but it has to be enjoyable otherwise people leave the theater, so it’s a very fine line.”

[<https://www.youtube.com/watch?v=80-8sysq1Yo>] Accessed: 2020.10.05.]

<sup>47</sup> This analogy is more fit when one talks about the sublime in the paintings, poetry and art. Alongside this, the sublime held the possibility of a different kind of subjectivity and was a clear case of excess. It is an excess over the cognitive limits and empirical understanding. Ideas like angels, devils, heaven, hell, eternity, infinity can create a sense of sublimity, because even though humans do not have a direct or immediate experience of them, their influence on human life is profound and fundamental. The sublime excesses the possibility of episteme and knowledge, but still they effect the way human mind understands.

<sup>48</sup> Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 53.

<sup>49</sup> For a study with possible explanations regarding this subject matter, see, T. Furniss, *Edmund Burke’s Aesthetic Ideology* (New York: Cambridge University Press, 1993).

<sup>50</sup> Under the weight of this overwhelming, extraordinary, uncommon and humiliating excess of natural, Burks thinks that in sublime there is something that makes human put things in perspective, (throughout being resentful in the beginning) make them humble and tolerant, free from egoism and pride.

<sup>51</sup> For an examination of these physiological functions, see; V. L. Ryan, “The Physiological Sublime: Burke’s Critique of Reason”, *Journal of the History of Ideas* 62, 2 (2001): 270-273. Hence his idea of sensation of negative pain (as the sensation attributed to the sublimity) is related here. This kind of merge between ethical and aesthetical was common in 18<sup>th</sup> century thinkers in Britain, and of course, Kant was a major example for this kind of unifying disposition. But this ethical aspect is no use for now. For the sake of the comparison here (between the Western *sublime* and Japanese *kami*, the sublime’s relation with beauty will be passed



sublime, humans submit to what they admire, and in beauty, they love what submits to them.<sup>52</sup> There are more aspects to differences between sublime and beauty, but these aspects and differences are not the concern of the examination here now, since there is enough data and perspective gathered from Burke.<sup>53</sup>

### 1.3. Kant

The last name from 18<sup>th</sup> century who will be examined here is of course Kant, especially his third *Critique*.<sup>54</sup> There is another famous work of his<sup>55</sup> which is also interested in the sublime (especially in the first part), where he is in a more similar line with Burke from a point of view of a social psychology,<sup>56</sup> but the third *Critique* is the real place that he adds something essential and significant to the theory of sublime. His main issue with the beauty and sublime was related to something else, namely approach of analysis to them, which for Kant, was problematic.

A species of aesthetic magnitude is indeed called ‘sublimity,’ but in a rather older and narrower sense, as meaning ‘grandeur,’ ‘splendor,’ ‘loftiness.’ Hence both this “sublimity” and that “aesthetic magnitude” are treated cognitively, as beauty is. Kant rejects this cognitive analysis<sup>57</sup>

For Kant, the critique of judgement was deeply connected with other two critiques, so the cognitive approach to the notion sublime was both lack and inappropriate to explain the sublime. And empiricist accounts were also problematic (just like Burke’s) because since remarks and statements about the sublime claim a sense of necessity and universal validity, there is a need for an a priori principle in them, the empirical observations and judgements are not enough of fit to account this a priori condition and modality of aesthetic judgement (namely, sublime).<sup>58</sup> Empirical accounts just give the contingent propositions and remarks about what is, not what ought to be. So, it can be said that, at first, what Kant did to the epistemological sphere of rationalism and empiricism, he also did to the philosophical and aesthetical accounts of the sublime.

Kant, moreover, agrees with Burke in concluding that the sublime is a source of pleasure, albeit of a strictly negative kind. But where Burke links sublime delight with the psychological relief at having survived and managed a life-threatening experience, Kant looks towards more rarefied horizons. Here again we must keep in mind the rigorously transcendental nature of Kant’s philosophy: [...] for knowledge, in the strict sense, is derived not from the world of experience but rather from the a priori conditions of experience.<sup>59</sup>

---

for now. But it would be enough to say that, even though their similarities and common features (like their immediacy, their relation with passions and irreducibility of some of their components to human experience) Burke was set off the differentiate these two for good (which was not a common opinion in his era). While beauty was a social quality, in its tenderness and affection, humans willingly set a relation with it and keep it near themselves; sublime is fearful. Within the relation with sublime, there is pain, terror, violence and forcefulness. Sublime dwells on large, grand and terrible phenomena, whereas beauty is associated with generally small and pleasing things.

<sup>52</sup> See; Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 103. It should also be noted that while sublime is masculine, beauty is feminine. See, Shaw, *The Sublime*, 57-60.

<sup>53</sup> Compare with E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New York: Oxford University Press, 2009).

<sup>54</sup> I. Kant, *Critique of Judgement*, trans. Werner S. Pluhar (Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1987).

<sup>55</sup> I. Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, ed. Patrick Frierson, Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2011), 11-64.

<sup>56</sup> For an examination of the work, see; S. M. Shell, “Kant as Propagator: Reflections on Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime”, *Eighteenth-Century Studies* 35, 3 (2002): 455-468.

<sup>57</sup> Kant, *Critique of Judgement*, lxiii-lxix.

<sup>58</sup> Kant, *Critique of Judgement*, 125.

<sup>59</sup> Shaw, *The Sublime*, 79.

Throughout this kind of formative structure, Kant's interested in the sublime also starts to examine the sublime with its relation to the idea of beauty.<sup>60</sup> They both don't depend on a sensation, both are singular judgements and both exclusive to their own. And for their differences, (although these differences and similarities are not a concern for the main comparison), beauty is more related to the form of the object, whereas the sublime is related to the formlessness (or where the magnitude of the form is so severe and excess that it's beyond the ability of perceiving such form) and totality of this formlessness; beauty to quality, sublime to quantity; beauty arises directly, sublime indirectly; beauty to a positive pleasure, sublime to negative pleasure (since the mind is not just withdrawn but also repulsed).<sup>61</sup> Alongside this, for Kant the most important difference between the sublime and the beauty is.

[.] then the distinction in question comes to this: (Independent) natural beauty carries with it a purposiveness in its form [..] On the other hand, if something arouses in us, merely in apprehension and without any reasoning on our part, a feeling of the sublime, then it may indeed appear, in its form, contrapurposive for our power of judgment, incommensurate with our power of exhibition, and as it were violent to our imagination, and yet we judge it all the more sublime for that.<sup>62</sup>

For Kant, the sublime has a characteristic of contra-purposive for the faculty of judgement. It means that the sublime makes human mind to question the direct relation between the sublime and the faculty of judgement. The sublime feels like the faculty of judgement is not where it belongs to. Sublime questions and tries to break the frames of that faculty of mind.<sup>63</sup> So, it can be said that in the end of the day, the sublime is essentially related to reason and imagination, not the ocean or storms.

For what is sublime, in the proper meaning of the term, cannot be contained in any sensible form but concerns only ideas of reason [..] Thus the vast ocean heaved up by storms cannot be called sublime. The sight of it is horrible; and one must already have filled one's mind with all sorts of ideas if such an intuition is to attune it to a feeling that is itself sublime, inasmuch as the mind is induced to abandon sensibility and occupy itself with ideas containing a higher purposiveness.<sup>64</sup>

This is where the remark of *supersensible power* enters the scene. Sublime is the proof and result that "the mind has a power surpassing any standard of sense."<sup>65</sup> Since it can posit a totality of infinity, otherwise a contradict concept for understanding and mind, within the aesthetical judgement.<sup>66</sup> Nature is *erhaben* because

<sup>60</sup> For an examination of this relation, see; Doran, *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*, 209-219. Kant focusses on the similarities and differences between beauty and the sublime. This focus of Kant, namely the analytic of the sublime, points that both beauty and sublime, as being under the scope of aesthetic judgement, claim a kind of "ought" in universality and necessity, even though they are neither of reason nor understanding. This "ought" is a kind of possible agreement on necessity and universality under the directions of common sense.

<sup>61</sup> See; Kant, *Critique of Judgement*, 97-98.

<sup>62</sup> Kant, *Critique of Judgement*, 98-99.

<sup>63</sup> It doesn't sit well with human's reason or comprehension. It feels like it is an outrage, a rebellion, a revolt to the faculties which work on the sublime. The sublime provokes a disturbance the faculty it occurs within. The sublime is inadequate for the reason, sensibility and imagination. The sublime threatens the imagination and reason by showing their insufficiency on establishing and comprehending what's standing before them in their face. The sublime *unrests* the mind. And this is where Kant agrees with Burke, although their path differs from here on (one going to the empirical one, and the other transcendental one, but they will meet back on the morality and emotional contours regarding the sublime again). Of course, this is not a real threat because the sublime originates from a kind of failure of the imagination (failure to recognize the forms of what otherwise seems or appears "formless" or failure to recognize the faults of what otherwise appears great and so attribute absolute greatness to it). This failure of the imagination is later compensated with assertion by reason with the notion of infinity and maybe other related concepts.

<sup>64</sup> Kant, *Critique of Judgement*, 99.

<sup>65</sup> Kant, *Critique of Judgement*, 106.

<sup>66</sup> This is the case when the subject matter is the mathematical sublime (which is one of the two modes of sublime, the other being dynamical sublime). And as for the dynamical sublime, this is where Kant gets close to Burke, because it is where the moral character development gets in touch with the discussions on sublime. In the dynamical one, there is an estimation of general

it *erhebt* human imagination, in a way that the human mind experiences its own sublimity which is elevated even above nature.<sup>67</sup> This subject-oriented, agent-based interpretation and understanding of dualistic nature (humans and nature apart)<sup>68</sup> interpretation was a general characteristic for the Enlightenment era philosophy, and Kant was a major representative of this manner of thought.<sup>69</sup> And his remarks on the pyramids (even though they remind the emphasize Burke made on distance) and St. Peter's Basilica can be put aside for a moment. And even his elucidations of the relation between the sublime and the morality can be set aside for future use.<sup>70</sup> It is being as neither entirely materialist nor idealist sense but a structural necessity as an outcome of the operation of reason, imagination and mind. Moreover, the sublime, for Kant, occurs on the brink of the experience of transcendentalism. Through the notion of sublime, the mind realizes that there are limits to understanding and comprehension, but not to reason. Sublime is the proof that reason can go beyond and above the sensual and empirical existence.<sup>71</sup> It is the power of the reason in the face of an impossibility. It is the dawn of the subject that one sees in the sublime.

#### 1.4. The Romantic Sublime

After the 18<sup>th</sup> century, there comes the 19<sup>th</sup>. The era of, regarding to the notion of sublime, Schopenhauer, Hegel, Schiller, other Romantics and so on. Even though it is crowded, it is rather simple to track down and understand what 19<sup>th</sup> century thought about the sublime. This is mainly because, they can all be understood from their perspective towards Kant's thoughts on sublime, and from their perspective towards Kant's philosophy itself. For example, when Schopenhauer talks about the sublime in his work,<sup>72</sup> it almost feels like he rearticulates the remarks of Kant.

But these very objects, whose significant forms invite us to a pure contemplation of them, may have a hostile relation to the human will in general. [...] They may be opposed to it; they may threaten it by their might that eliminates all resistance, or their immeasurable greatness may reduce it to nought. [...] He may comprehend only their Idea that is foreign to all relation, gladly linger over its contemplation [...] In that case, he is then filled with the feeling of the sublime.<sup>73</sup>

These words are very similar in essence with what Kant said in the third *Critique*. There is again the sense of repel (this time, through tension) and withdraw at the same time. There is again the threat. There is again the paralyzing experience of the imagination and reason (this time, through the will). There is again this transcendentalism of the sublime. So, it seems like this is the Kantian notion of sublime being adapted to the philosophy

---

concerns like health, property, power etc. The sublimity in the nature is not out of fear but because nature brings out the strength of human mind and reason on sight. Compared to nature, human concerns are really small, but despite of this smallness, nature does not have a dominance on humanity (and generally the opposite dominance is present), so it makes human think of their highest principles.

<sup>67</sup> See; Kant, *Critique of Judgement*, 121.

<sup>68</sup> For a criticism of Kant's understanding of nature, see; Y. Lee, "Kant's Theory of the Sublime in Nature and His Concept of Nature", *Filosofiska Notiser* 3, 1 (2016): 25-33.

<sup>69</sup> Kant's differentiation between two modes of sublime, namely the mathematical one and the dynamic one is not important detail for the examination here. And his explanation of the performance of imagination (regarding taking in a quantum intuitively and the acts of apprehension and comprehension) is also not essential for now.

<sup>70</sup> For an examination of the relation between morality and sublime in Kant, see; J. Rayman, *Kant on Sublimity and Morality* (Cardiff: University of Wales Press, 2012).

<sup>71</sup> Shaw, *The Sublime*, 88-89.

<sup>72</sup> See; A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne Vol I. (New York: Dover Publications. Inc., 1969), 200-212.

<sup>73</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, 201.

of Schopenhauer. The most discernable and important difference between Kant and Schopenhauer is related to the differentiation between the beauty and the sublime. Even though here is again the talk of beauty and sublime together, this time they are not exclusive. They have their differences (like beauty not being related to that tension, but sublime is, they differ from each other by the addition)<sup>74</sup> but they are not really different things from each other. They are continuous under the roof of the will. “There is a slight challenge to abide in pure knowledge, to turn away from all willing, and precisely in this way we have a transition from the feeling of the beautiful to that of the sublime. It is the faintest trace of the sublime in the beautiful, and beauty itself appears here only in a slight degree.”<sup>75</sup> So, under right conditions and circumstances, the beauty and the sublime are transferrable to each other. A sublime thing can also be something of beauty and vice versa.<sup>76</sup>

For another famous name of 19<sup>th</sup> century, F. Schiller, the situation is similar. In his two works (*On the Sublime*<sup>77</sup> dated 1793 and *Concerning the Sublime*<sup>78</sup> dated 1801, second one is more detailed than the first one), the sublime is related to the interaction between the nature and the self. Throughout this interaction and the sublime, the rational aspect of the human prevails.<sup>79</sup> The differences related to the notion of sublime between Schiller and Kant are based on the differences of their conceptualization aesthetics, nature and art and theories of these.<sup>80</sup> Regarding the sublime, the most distinctive differentiation from Kant is probably not in the conceptual definition but in the emphasize on the secondary associations, in which one can say that Schiller makes more emphasize on the independence from sensuous or physical nature of human.

Rather than emphasizing the kind of dual admiration we see in Kant, Schiller brings out the superiority of rational freedom as it exhibits itself above sensuous nature [...] Schiller’s ideas accordingly reflect Kant’s views in a general way, and underline how the ‘superiority’ we feel in the sublime is not to be understood as a form of power over external nature. Rather, it is a feeling of independence from our own sensuous or physical nature in the moment we discover our rational, free self as a distinct capacity.<sup>81</sup>

So it can be said that Schiller and Schopenhauer are both followers of Kant’s understanding of the sublime, where one reshapes in into his own understanding of will and reality,<sup>82</sup> the other one takes it into an artistic and aesthetical interpretation with changing the emphasizes. It was Schiller’s this aesthetical and artistic interpretation of the sublime that the 19<sup>th</sup> century’s romantics took into consideration. Sublime became a major interest in artistic dimension, especially in literature and poetry. With the philosophical ground paved by Kant and Schiller, the sublime takes a turn in the manners of romantics. While in Kant and Schiller, the

<sup>74</sup> For explanations, see; Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, 202.

<sup>75</sup> Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, 203.

<sup>76</sup> See; P. Gordon, *Art as the Absolute: Art’s Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer* (New York: Bloomsbury Academic, 2017), 161-170. This unity between them is also related to how Schopenhauer thinks of Kantian distinction between noumenal and phenomenal world, and his thoughts on the noumenal one and the notion of thing-in-itself. Still, it can be said that, the sublime for Schopenhauer is darker and more unsettling than Kant’s (although, this is again probably because of the pessimistic attitude of Schopenhauer’s philosophy itself).

<sup>77</sup> F. Schiller, “On the Sublime”, in *Essays*, ed. Walter Hinderer, Daniel O. Dahlstrom (New York: Continuum, 1993).

<sup>78</sup> F. Schiller, “Concerning the Sublime”, in *Essays*, ed. Walter Hinderer, Daniel O. Dahlstrom (New York: Continuum, 1993).

<sup>79</sup> There is theoretically sublime and practically sublime (they more or less correspond to the mathematical and dynamical one in Kant), and there is the mention of fear again. There is the talk of mixing feelings of melancholy and joyousness. Schiller seems like he talks about the same sublime that Kant had talked about, just in different terminology. It’s like Schiller is talking in an aesthetical and artistic way on the ground that Kant created philosophically.

<sup>80</sup> See; Shaw, *The Sublime*, 96.

<sup>81</sup> Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 91-92.

<sup>82</sup> For an examination of the relationship between the will and the sublime, see; J. Kirwan, *Sublimity: The Non-rational and the Irrational in the History of Aesthetics* (New York: Routledge, 2005), 67-84.

main emphasize was on the subject, the agent, the reason, freedom and morality of it, in the romantic sublime, the emphasize shifts to the celebrating and appreciating the nature, both rural and wild aspects of it. This shift can be seen as a turn from subject to nature itself (nature being valued independent of the humanity and human life),<sup>83</sup> but it can also be seen as a merge or an intertwine between subject and the nature. The dualistic understanding which was dominant in Kant was less effective and accepted in romantics. There is a mesh, a harmony, a holistic combine between the subject and the nature in romantics. “As such, the self is situated in a relationship of interdependence with nature, not determined by it or seeking power over it, but dwelling in nature, with imagination and emotion deeply affected by natural places and events.”<sup>84</sup> Of course, there can be exceptions both in the emphasize and attitude (like in Wordsworth emphasizing the enrichment of the imagination of the self<sup>85</sup> and in Coleridge, the sublimity becomes more of a feeling than a concept<sup>86</sup>) but this doesn't change the general characteristic essence of the 19<sup>th</sup> century romanticism.

For the Romantic poets, the fearsome and disorienting effects of the sublime signal our more vulnerable position in the order of things, and at the same time provide an occasion for grasping the self as connected to something beyond itself: not merely as an individual, but as part of a larger whole. [...] The Romantic sublime thus extends Kantian ideas, bringing out the metaphysical dimension [...]<sup>87</sup>

With the essential turn in the sublime here, the talk of divinity also comes back to the scene, especially with Coleridge, but as one can guess, it mainly does not have a metaphysical or ontological character, but a poetic one. The sense of the subject being an essential part of the nature gives way to a more secularized mystic, pantheistic, pagan interpretations of phenomenality in nature, mainly through an aesthetical and artistic articulation. This sense of divinity creates the sense that the sublime is the one which is always the other, always beyond. It is the other side of the boundary, whatever that boundary is. It can be the horizon of the poet's creativity, it can be the horizon of the interrelation between nature and the human. It can be the trace of what is inhuman in the human. It is the sense of transcendental of phenomenality in both natural (commonplace and the wild) and cultural space. 19<sup>th</sup> century romantics indeed welcome and embrace the sublime as the unrepresentable peak of the art and aesthetics.

### 1.5. Postmodern Sublime

After the 19<sup>th</sup> century, minor paradigm shifts in the intellectual and cultural world seems to have no essential interest in the sublime. In art theories, the discussion on the sublime has continued within the perspective of the aesthetical. But in the philosophical environment, there was no substantial examination at all. This situation has changed with the emergence of postmodern culture and attitude. But even in postmodern

<sup>83</sup> See; M. Budd, *The Aesthetic Appreciation of Nature* (New York: Oxford University Press, 2005), 90-106.

<sup>84</sup> E. Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 100. Moreover, the sublime in romantics was a correction of the previous, philosophical mistake. The Kantian notion of sublime was problematical in a sense that, while the sublime expresses something that is an excess for the self or the subject, but still being explained with a manner of centering the subject. While the sublime goes beyond the limits of the self, but still trying to understand the experience of it on the ground of the self. This was the problematic that the romantics most paid heed. Without a doubt, the experience of the sublime can be a human-centered experience. But human-centered and subject-based are not same. With this regard, romantics do not share the subject-oriented mentality when the sublime is thought, even though the humanistic aspect and component of the nature-self relation is also important.

<sup>85</sup> See; Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 102-105.

<sup>86</sup> Shaw, *The Sublime*, 104.

<sup>87</sup> Brady, *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*, 107.

mentality, it seems like the sublime attracts to direct interest, but it is being criticized alongside of romantic and modern ideas that the postmodern worldview seems to deconstruct, radicalize and negate.

As far as sublimity is concerned, whilst postmodernism retains the Romantic feeling for the vast and the unlimited, it no longer seeks to temper this feeling through reference to a higher faculty. The postmodern condition therefore lays stress on the inability of art or reason to bring the vast and the unlimited to account. In what amounts to a retreat from the promise of enlightenment, its dream of freedom and transcendence, the postmodern affirms nothing beyond its own failure [...]<sup>88</sup>

So, the postmodern attitude seems to attack the unrepresentability, autonomy, ineffability and incomprehensibility, identity of the sublime.<sup>89</sup> There is no more belief in the excess of the limits. It is kind of like in the past, Sunday church services were where a true believer may meet and sense the sublime in a religious way. Even though the Sundays are not that uncommon and rare, the church was the house of God. But now, the church is an architectural place. It is still the house of God as a culture code, but there is no excess of sublimity in it. So, for the postmodern mentality, the sublime is just an empty maneuver that was once thought to be necessary and transcendent. But now, while the ideas like, beauty as a substance,<sup>90</sup> necessity and transcendent are under attack by the postmodernity, the examination of the sublime turns into a deconstruction of the limit, more precisely, a limitless limit, a limit that is but doesn't exist.

Kant's brief discourse on the *parergon*, which itself functions as a *parergon* or supplement to the core of his argument, is shown by Derrida to be central to both the formation and the deformation of the sublime. The *parergon*, in other words, is that which cannot be thought within the terms of the system since it discloses the fundamental point of contradiction on which the system is founded; it renders the sublime both possible and impossible. It follows that the transcendental dimensions of the sublime, its manifestation of the supersensible, for instance, are never more than 'quasi-transcendental' [...] For Derrida, the Kantian sense of the beyond is therefore an illusion, the by-product of a philosophical system.

The postmodern thought (J. Derrida especially) found the problematic that the romantics overlooked and gladly accepted, not as a problematic but as a way of poetic exaltation. At first look, it seems like the same kind of argument that German Idealism had pointed towards the Kantian noumenal world, is pointed by the postmodern thought to the romantic sublime. The postmodern thought has shown that, the sublime, let alone being the excess and going beyond all, is a component of an interplay of thoughts and words. It exists as long as it provides a functionality in the text or understanding. Sublime exists because it fulfills a mistake, it covers a missing in the line of the thought or the text. It is not a necessary outcome of the mind but a product of a biased philosophy, a screenplay or a textual supplement of a systematic understanding.<sup>91</sup> Of course, if there is a talk

<sup>88</sup> Shaw, *The Sublime*, 115.

<sup>89</sup> For an examination of Adorno's metaphysical remarks on the awareness of non-identity of the sublime in artwork, see; K. Gritzner, "Adorno, the Sublime and Live Performance", *European Legacy* 21, 7 (2016): 635-640.

<sup>90</sup> While in traditional philosophy, it is accustomed to see the relationship between the beauty and the sublime, in postmodern art and aesthetics, the ugly becomes a reference point too, for a study, see; M. Kuplen, "The Sublime, Ugliness and Contemporary Art: A Kantian Perspective", *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 1 (2015): 123-133.

<sup>91</sup> See; J. Derrida, *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington, Ian McLeod (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 37-80. The sensation of the beyond is not based on the sensation of beyond at all. It is a beyond within. But, it is also can't be within, because the limit is a limitless. This is the deconstruction of in and out, inside and outside, interior and exterior. The impossibility of the conceptual differentiation of these opposing elements makes the notion of sublime a kind of an intellectual hoax. It is a hoax that creates a useful idea of limit and order. Sublime is the hand-made proof that, the limit exists. Since the sublime is the beyond, it should be beyond of something, therefore the line or the boundary or the limit. The sublime becomes the limit. Thanks to the sublime, this side of the line is understandable, logical, rational, reasonable, and other side of the line can stay belong to the sublime. It is the fake but/and functioning line that separates between chaos and order, between unmeasurable and measurable, between being and nothing, between present and non-present, between existence and non-existence, sensible and unsensible (or supersensible). Sublime is set to become the horizon of the phenomenality of the aesthetic experience, which links this experience

of postmodern sublime, then the name Lyotard must be mentioned (he is also the last name to be examined regarding western sublime). His interpretation on Newman's abstract painting *Vir Heroicus Sublimis* put aside (it more or less examines the sublime within the horizon of Derridean notion of limit and boundary),<sup>92</sup> Lyotard criticizes the Kantian notion of sublime<sup>93</sup> for the absurd endeavor to use it as a mean to reconcile between the intelligible and the sensible, the theoretical and the practical, the transcendent and the immanent, the material and the immaterial, form and the content.<sup>94</sup> Moreover, he criticizes the attitude of selling this mean as an ultimate or absolute point, by relying on it being an event indeterminate.

In terms of what Paul Hamilton calls 'the tense logics of the sublime', our judgement of this event 'is always one of what "will have been", future-perfect, never one which provides a rule for the present'. This is where Lyotard departs from Kant, for it is the purpose of the 'Analytic' to submit the sublime to the discipline of reason, which always arrives, belatedly as it were, to pronounce its judgement. But with the postmodern sublime, judgement is kept open and the specificity of the event is sustained.<sup>95</sup>

This openness seems like more suitable for the characteristics of sublime. In the experience of the sublime, there is no finalized, no destined ends. That's why it is an event more than it is a concept or feeling.<sup>96</sup> With this new interpretation of the indeterminate characteristic of the sublime, Lyotard moves further away from Kantian idealist and reason-based understanding of it.<sup>97</sup> Since the mind can't perform on the notion of sublime in its entirety (the sublime can't fully be subjected to the mechanisms and functions of the mind), reading the relation between the mind and the sublime becomes paradoxical. Because the sublime matter is something immaterial, an-objectable, because for the sublime to happen, to occur, the process of constructing object should be seized or interrupted in the mind. It is something disruptive for the mind, it generates a crisis every time it tries to occur.<sup>98</sup> But it is nonetheless valuable because it resists the mainstream and dominant sphere of rationality and logic-based appropriation.<sup>99</sup> For Lyotard, there is a political aspect of the discussion on the sublime as well (throughout its relationship with aesthetics and the notion of terror), but this aspect can be disregarded here since it doesn't hold a substantial importance for this investigation.<sup>100</sup> Also Lacan's psychoanalytic elucidations on sublimation and therapeutic practices bearing resemblances in their theoretic and hypothetic ground with Lyotard's notion of sublime are not within the scope of this investigation, although it is true that

---

much more transcendent than just aesthetical. Sublime is the impossible limit (or the boundless boundary) itself that gives the meaning to the sublime itself. But, until the postmodern examination of it. The impossible possibility of the sublime deconstructs the sublime itself. The traditional sublime collapse into itself by the very same power that constructed it in the first place.

<sup>92</sup> For a study on this subject matter, see; D. Cunningham, "How the Sublime Became 'Now': Time, Modernity and Aesthetics in Lyotard's Rewriting of Kant", *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 8, 3 (2004): 556-564.

<sup>93</sup> For his examination of the relevant sections of Kant's third Critique, see; J. Lyotard, *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans. E. Rottenberg (California: Stanford University Press, 1994).

<sup>94</sup> For an examination, see; G. B. Pierce, "Introduction: The Sublime Today: Aesthetics and the Postmodern Mediascape", in *The Sublime Today: Contemporary Readings in the Aesthetic*, ed. Gillian B. Pierce (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012), 1-4.

<sup>95</sup> Shaw, *The Sublime*, 123-124.

<sup>96</sup> See; H. J. Silverman, "Lyotard and the Events of the Postmodern Sublime", in *Lyotard: Philosophy, Politics and the Sublime*, ed. Hugh J. Silverman (New York: Routledge, 2016), 222-229.

<sup>97</sup> See; C. Klinger, "The Concepts of the Sublime and the Beautiful in Kant and Lyotard", *Constellations* 2, 2 (1995): 213-218.

<sup>98</sup> J. Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington, Rachel Bowlby (Cambridge: Polity Press, 2004), 140.

<sup>99</sup> See; Shaw, *The Sublime*, 129-130.

<sup>100</sup> For a study on this subject matter, see; M. Drolet, "The Wild and the Sublime: Lyotard's Post-Modern Politics", *Political Studies* 42, 2 (1994): 264-270.

his analyses deepen and variate the theory of sublime.<sup>101</sup> This emphasize on the emptiness is a major theme both in Lacan and in Žižek through a Hegelian conceptuality on nothingness and lack.

The sublime, therefore, as presented by Žižek, ought not to be conceived as a transcendent “Thing-in-itself” beyond the field of representation, but rather as an indicator of the traumatic emptiness, the primordial lack. [...] Žižek gathers support for his thesis by turning to the work of the German philosopher G. W. F. Hegel, whose critique of the Kantian sublime [...] is directed precisely at the false distinction between the sensible and the supersensible. [...] For Hegel, in short, the sublime is ‘an object whose positive body is just an embodiment of Nothing’. [...] Žižek stresses, with a glance to Lacan, that the sublime object is merely the embodiment of this lack.<sup>102</sup>

With this last emphasize, the milestones of the historical progress of the sublime in the western culture has been completed. It is for sure that there are lots of names and thoughts are overlooked and not even mentioned, and even the ones that are mentioned here are just looked over superficially. An examination deeper than the one which is being conducted here would need a bigger study than an article. Besides, for a possible comparison of the eastern correspond, the scope and the extent of the examination of the western sublime is more than enough. Now it’s time for to continue to the next phase, namely the sublime in the east.

## 2. The Sublime in the East Asia

When the title is said “in the East Asia”, the first thing to do is to decrease the scope of the examination. Because while it is possible to track and follow the historical progress of the sublime in the philosophical path in the west, the situation within the east and east-Asia is different from it. It is not “a” philosophical tradition” but “several” and vast philosophical teachings, and the whole east-west differentiation itself is problematic in many ways<sup>103</sup> so the examination here should be confined within only Japanese aesthetics and its Chinese roots. In Japanese aesthetics, the word that is been used for the sublime (with its connotations in Kantian and Western tradition) comes from the Chinese崇高 (chónggāo) which means *majestic, sublime*. The Chinese characters in here seems to in line with the western denotations, 崇(chóng) meaning *esteem, honor, revere, venerate* and 高 (gāo) meaning *high, tall, lofty, elevated*. In Japanese Kanji, the すうこう (suuko) is used for this Chinese word. This Japanese word すうこう (suuko) signifies something similar, meaning being lofty, sublime and noble. These are the words that’s been used when one wants to talk about the sublime in a philosophical manner. But of course, it is one thing to talk about something, and it is another to mean something. The *suuko* might indeed be the grammatically and semantically correct translation, equivalent of the western notion of sublime. But this is not about finding the correct equivalents, but rather a deconstructing of the seemingly equivalent or non-equivalent words and their meanings. Because since the sublime is something related to nature and self and the relationship between these two, then it is a question of how (or if) the western idea of human and nature differs from the eastern one. The Indian<sup>104</sup> and Buddhist influences and interactions<sup>105</sup> should also be kept in mind here. It has been generally thought that the tradition of L o-Zhuāng (老莊) Taoism’s naturalistic

<sup>101</sup> His poststructuralist mentality which examines the sublime object as something that points to a substantial emptiness, to something beyond of the signified really enriches the theory of sublime, especially when it is adapted within a Freudian principle of pleasure, which also binds Lacan’s remarks to Burke’s physiological-psychological elucidations and Kant’s transcendental components that build sublime.

<sup>102</sup> Shaw, *The Sublime*, 138-139.

<sup>103</sup> V. S. Harrison, *Eastern Philosophy: The Basics* (New York: Routledge, 2013), 1-4.

<sup>104</sup> For an examination on sublime in Indian thought, see; V. Mishra, *Devotional Poetics and the Indian Sublime* (New York: State University of New York Press, 1998).

<sup>105</sup> For the interaction, see; K. Matsuo, *A History of Japanese Buddhism* (Kent: Global Oriental Ltd., 2007).



and non-human centered accounts of nature and human (which has been widely acknowledged in east-Asia) is opposed to the western anthropocentric understanding of nature-human relationship where the human is thought as something essentially distinct from natural world. So, the Taoism is generally thought with impersonalized and depersonalized self which is deeply embedded with the emphasize on the substantiality of the nature. Whereas the western understanding glorifies the individuated personhood and characteristic idiosyncrasy and uses this peculiarity within the discourse of human's dominance over the nature. Of course, it is still possible to find exceptions and exceptional readings that doesn't fit well into these generic assumptions and judgements.

Such a natural and yet still ethical individuation can be glimpsed in the work attributed to the ancient Chinese thinker Zhuāngzǐ (莊子), the *Zhuāngzǐ* and in Immanuel Kant's *Critique of Judgment*. According to standard readings, this is a hopeless strategy to the extent that Kant is concerned with the person's transcendence and Zhuāngzǐ with its natural immanence [...] Instead of advocating a hidden affinity, a critical reading of both reveals that Kant's *third Critique* goes beyond his more typical complicity with the anthropocentric domination of nature and that the *Zhuāngzǐ* does not eliminate individuality and the human in its skeptical challenging of conventional human perspectives and concern with dào (道) and tiāndì (天地, heaven and earth, or "nature"). Between Kant and Zhuāngzǐ there is an open or empty space for considering individuality in the context of the natural world.<sup>106</sup>

These unorthodox readings may help to find and construct new interpretations within traditional history of philosophy, and even the theory of sublime itself.<sup>107</sup> It is true that Kant's philosophy, aesthetics and thoughts on sublime is anthropocentric and reason-based, but it is also true that the nature has a substantial place within the nature-human relationship. That's why he is important and well-respected within The line that differs between the holistic and the fragmental understanding of reality is not always so decisive and determinate.<sup>108</sup> But this non-decisive line points towards something important for the essence of the sublime. If the human is an intrinsic part of the nature, and the ontological reality of the nature is in itself immanently, then what is the sublime? If there is no excess, no line for sublime to transcend, then what is the meaning of the experience of the sublime? If there is no transcendental structure that will shape the characteristics of the sublime, then will it mean that there is no difference in phenomenality between sublime's being experienced and the experience of non-sublime?<sup>109</sup> If the duck's behavior of quacking and flapping around wildly for twelve hours in 27 November 1944 in Freiburg im Breisgau was not something paranormal or possible because of the transcendental aspect of the reality and nature, and for a Chinese and Japanese or an east-Asian, the behavior of the duck would be quite in normalcy and within the parameters of the reality of nature itself,<sup>110</sup> then what

<sup>106</sup> E. S. Nelson, "China, Nature, and the Sublime in Kant", in *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, ed. Stephen R. Palmquist (Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2010), 333-334.

<sup>107</sup> It doesn't really hold an importance how valid or how true their general argument, as long as they are fruitful in a phenomenological way, because it is always possible to find specific fragments and paragraphs that will fit the argument and justify it, if the researcher wants to. Besides, (about the example on Kant and Zhuāngzǐ), although the general characteristic of enlightenment era, where the subject and reason are glorified, Kant indeed cherish the nature and human's relation with it regarding the sublime.

<sup>108</sup> Of course, this situation is also related to, not only what are the East Asian teachings and philosophies are, but how the East Asian thoughts and ideas are received in the West, for a study regarding this subject matter, see; E. S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought* (New York: Bloomsbury Academic, 2017), 13-42.

<sup>109</sup> For a related study, see; X. Jie, "On the Lost of Sublime in Classical Idea of Harmonious", *Journal of Fuyang Teachers College (Social Science)* 3 (2003): 48-49.

<sup>110</sup> See; P. S. Hsiao, "Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching", in *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes (Hawaii: University of Hawaii Press, 1987), 93-94.

will the sublime excess? What will the sublime go beyond of?<sup>111</sup> There is no western sublime in the east-Asian mentality. But there is still a sublime. But, how?

[..] what is sublimity in art? In the West perhaps it is most often suggested by extent-the capacity in a thing for exacting awe. And it is precisely here that we must divest ourselves of everything but the Japanese point of view if we would find anything sublime in their art. [...] For, I fancy, the sublimity of Japanese art consists in its perfection. I agree that, in a western mind, this is somewhat of a shock at first view. [...] For it is entirely true that the Japanese care little for mere bigness without symmetry, form or color [...] Every one is familiar with the fact, that, where an art object consists of a number of similar units, the Japanese will produce only one of them, leaving the impression of the whole to the mind. Perhaps no loftier emotion is ever evoked in the Japanese mind than by the quiet contemplation of, let us say, a cherry-grove in full and perfect blossom. Here is no expression of extent or awe, no thrill, only pure and perfect beauty. [...] The perfection of the whole, and of each tiny petal as well, is sublime to the Japanese, and he had been transported for a brief space to the heavens where such completeness has its habitat. And if the contemplation of these perfect things has carried him to, let us say, the Twenty-Seventh Heaven, he has at least reached thereby the sublimest altitude human thought has yet achieved. It is questionable whether the thrills of awe we in the West associate with sublimity can do more.<sup>112</sup>

The sublimity as the sublimity in the perfection. At first, for the western mind, this seems like a romantic or aesthetical idea that has no phenomenological or ontological value. But on the contrary, this aesthetical and artistic idea can possibly be present because of its phenomenological ground. There is a transportation without the transcendence. There is not a going beyond, but there is going somewhere else. But this “else-ness”, this “other-ness” is not built on an identity and selfness as a substance-based phenomenality. It is based on the nothingness, emptiness, void that the tao (道) is. The sublime is indeed something contradictory. But it is contradictory only on the land where the meaning of the sameness and difference builds itself through the substance and metaphysics of presence, like the western traditional philosophy. But for east-Asia, the situation is different. The east-Asian phenomenality doesn't build itself on the metaphysics of presence. The Tao is not sublime because it goes beyond what is present. On the contrary, it constructs the phenomenality of the presence according to the nothing, the void, the emptiness it itself is.<sup>113</sup> What the Tao is (even this “is” is problematic, since it presupposes an understanding of the phenomenality) the Being is shaped accordingly to it. The essential non-essence of the sublime is related in itself with the Tao.<sup>114</sup> The Tao is the melting point of the transcendent and immanent where they merge into together. Therefore, although the sublime is something immanent in the perfection, it still has the sense of transcendentalty as the transportation to the phenomenality where that perfection belongs to. There is indeed a sublimity in the cherry-blossom trees. And there is also an aesthetical beauty in the cherry-blossom trees. These two maybe are related to each other or maybe not, but still the perfection of the tree evokes the sublime. It is the sublime of the perfection in nature, but it is also the sublime of the whole nature and perfection belong to, which this is nothing other than the nature (if the otherness is understood in the East Asian sense). There is still a sense of exaltation, elevation (hence the transportation) but this exaltation is not exactly a phenomenological realization (since it is already real) but it is more of a sensing the nature as it is. It is the encountering with the magical/hidden sublime of the emptiness

<sup>111</sup> These questions clarify that the sublime in a transcendent system has to be different from the sublime in an immanent system. *The sublime in the absolute immanency*. Even though if it is both immanent and transcendent, the question still remains: *The sublime in the absolute limitlessness*. How can there be the sublime where there is no *parergon*? To be more precise, how can there be the sublime where there is no *ergon-parergon* relationship or differentiation? Within the western tradition and mentality, one inclines to answer that it is impossible, therefore there can't be any sense of sublimity in east-Asian worldview. And from the western perspective, that would be right.

<sup>112</sup> J. L. Long, “Is There Sublimity in Japanese Art?”, *The Art World* 2, 4 (1917): 323.

<sup>113</sup> For an artistic explanation of this, see; P. Nina, “Value and Beauty of Impermanence: Buddhist Philosophy Through Japanese Aesthetics”, *Вестник Пермского Университета: Философия. Психология. Социология* 2, 26 (2016): 11-13.

<sup>114</sup> See; G. Sircello, “How Is a Theory of the Sublime Possible?”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51, 4 (1993): 544-547.

which is the nature as such.<sup>115</sup> It is not about going beyond or above the nature, or going somewhere else beside nature, but it is *finally reaching* the nature itself.

This phenomenality of the relation between sublime, perfection and the nature is probably best explained in the Japanese understanding of *Kami*. Kami are the sacred powers, local gods, deities, phenomena and the divine spirits that are highly respected in the Japanese non-religious religion Shinto. Shinto itself literally means “the way of the kami”.<sup>116</sup> They can be the part of the natural forces, natural habitats, landscapes, villages, events and spiritual beings. They are worshipped in Shinto. Their world, namely shinkai (神界) is not separated from the nature that humans live in. It is both valid and non-valid to assert that kami are supernatural. It is valid because it is hidden within the nature from the humans. It is invalid, because this supernaturality does not consist on something other than the nature that humans live in. They can die and rot like human beings. They are not omnipotent, invincible or immortal. It can be said that kami are the anthropomorphizing of the animistic powers of natural phenomena, spiritual powers, beings, events and etc.<sup>117</sup> There are kami of mountains, rivers, lakes, wind, fire, thunder, tree, water, rock, etc. There are eight million of them (which is another way of saying they are infinite), they are present everywhere (abide in organic and inorganic matter, natural disasters) and they have their classifications.<sup>118</sup> Since it is the main components of the Shinto, there are lots of other philosophical and religious aspects to kami, which can't be covered in here fully.<sup>119</sup> But the importance of the kami for the examination here regarding the sublime is related the kami being the source of the natural awe, numinous feelings and ephemeral sacredness.

Perhaps overriding all these is the view of this world and life as paramount and alive, with the inherent vitality of the kami as a spiritual force that permeates the world, giving life to it and upholding and protecting those that live in it. The notion of quite what a kami is has always been hard to define. Traditionally anything that inspired a sense of awe (that is, which expressed through its nature some special quality or sense of vitality) could be seen as a kami, or as the abode of a kami. Thus rocks and trees, especially those of strange or striking shape, might be regarded as abodes or manifestations of the power of kami [...]<sup>120</sup>

So, sensing the Kami is sensing the awe that belongs to the extraordinary phenomena. This moment, this event, is the experience of the sublime in Japanese aesthetics. Its extraordinary character does not come from its uncommonness. It is that thing makes the human stare at and stand in wonder in front of the cherry blossoms. It is as pure as the sublime gets in Japanese art. It is the sublimity of *yūgen*. It is not something related to vastness or the magnitude. It is the sense of completeness. It is being aware of the Kami residing. And for the dreadful events:

In ancient usage, anything whatsoever which was outside the ordinary, which possessed superior power or which was awe-inspiring was called kami. Eminence here does not refer merely to the superiority of nobility, goodness or meritorious deed. Evil and mysterious things, if they are extraordinary and dreadful, are called kami.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> For the explanation of this magical sublime and its place within Japanese aesthetics, see; B. C. Walsh, “A Modern-Day Romantic: The Romantic Sublime in Hayao Miyazaki’s Creative Philosophy”, *Comparative Literature: East & West* 3, 2 (2019): 180-191.

<sup>116</sup> I. Reader, *Religion in Contemporary Japan* (Hawaii: University of Hawaii Press, 1994), 23.

<sup>117</sup> See; S. Yoneyama, *Animism in Contemporary Japan: Voices for the Anthropocene from post-Fukushima Japan* (New York: Routledge, 2019), 111-157.

<sup>118</sup> See; M. Ashkenazi, *Handbook of Japanese Mythology* (Oxford: ABC-CLIO, 2003), 29-35.

<sup>119</sup> For a study of these aspects, see; R. J. Davies, *Japanese Culture: The Religious and Philosophical Foundations* (Tokyo: Tuttle Publishing, 2016), 39-60.

<sup>120</sup> Reader, *Religion in Contemporary Japan*, 25.

<sup>121</sup> D. Holtom, “The Meaning of Kami”, in *Japanese Religions: Past and Present*, ed. Ian Reader, Esben Andreasen & Finn Stefánsson (Hawaii: Hawaii University Press, 1995), 77.

So, in Japanese aesthetics, the sublime is less about repel-withdraw relation between the self and the nature and more related to being petrified or stand aghast against the phenomenon which is occurring. But this petrify happens because of an awareness, of a recognition, an acknowledge of what truly occurs, what the phenomenon is. This is where the aesthetics of the sublime in Japan art shows its phenomenological or ontological aspect. Because while Kami are the spiritual things that living among humans, just hidden in nature, they are not understood as being metaphysically different from natural beings like rocks, shrines, rivers, animals, humans.<sup>122</sup> What is supernatural and divine is what is natural. What is spiritual is what is natural, and what is natural is what is real, and what is real is what kami is. So, the sublime becomes the realness of the reality. It becomes the naturalness of the nature. It becomes sensing the Being as such and the ever-becoming phenomena itself. It is not the representation of the unrepresentable in the western sense. It is catching the glimpse of the true phenomenality of the Being (and/or Nothing). This is the real reason why the western inquirer in the beginning said that there is an unfamiliarity, alienation between the aesthetic consideration and the Asian thinking. It is indeed an unfamiliarity, but only in the western sense. East-Asian thought is indeed alien to the ways that are used by the western thought to think about the aesthetics. Western thought thinks about the aesthetics by differentiation. It differs what is aesthetic from what is religious, what is phenomenological, what is ethical and what is real. It then tries to unify and combine them. For this unification and combining, it needs its concepts and terms. But east-Asian thought is alien to this process. Because it doesn't think about what is aesthetical separately from what truly occurs or happens. This means that east-Asian thought is not unfamiliar with the idea of aesthetics, but it is indeed unfamiliar with the considering the phenomenality of the aesthetic and the phenomenality of the reality or nature itself apart from each other. For the east-Asian thought, these are well interconnected and well intertwined.<sup>123</sup>

### Conclusion

Now the relation between the aesthetics and the phenomenality became clearer through the relationship between kami and the sublime. In Japanese aesthetics and phenomenology, the sublime is divine. But it is not divine in the sense of traditional western divine-secular or divine-natural duality. It is divine in the sense that it reveals the true nature of the nature, or to be more precise, nature as such. This phenomenality of the nature, or the kami, or the sublime, is best present in the Japanese Zen Gardens. In the sight of the Zen Gardens, one catches the sense of what's really happening in the phenomenality of the nature, world, whole Being itself. This is a phenomenological and ontological occurring, as much as it is an aesthetical and artistic one. Because when kami dies, its residing place loses its vitality. When the kami of a river dies or leaves the river, the river dries out eventually. When the kami of a mountain dies or leaves the mountain, the mountain will disappear

<sup>122</sup> J. W. Boyd and R. G. Williams, "Japanese Shinto: An Interpretation of a Priestly Perspective", *Philosophy East and West* 55, 1 (2005): 34-37.

<sup>123</sup> And if there were any difference between them, they would be not ontological or phenomenological, which means that, there would be no difference at all. This would seem contradictory to the western thought. That's why just like the western aesthetical consideration is hard to grasp for the east-Asian thought, east-Asian understanding of intertwinedness, or the be more precise, the coalescence of the phenomenology and aesthetics seems incomprehensible or at most like an artistic and literate interpretation, to the western comprehension. It is by the ways of comparative and fusion philosophy that these mutual inapprehensible aspects will lose their incoherence and nonsensical and turn into fertile grounds that the other can enrich its own perspectives to the subject matter. Who knows, maybe the times where the dialogue between Western and East-Asian will enable something out of a single source, just like Heidegger wanted it to happen, and a combination of these two for the solution of word's riddle, just like Nietzsche imagined the future, will come sooner than it is believed to be. It is for sure that it is closer than ever, thanks to the comparative and fusion studies within the philosophy and relevant fields.

throughout time, or maybe more abruptly. So, the kami are essentially related to both metaphysical and physical aspects of the phenomena. It is what really happens in all phenomenology: “Then suddenly it dawned on me – so this is what Shinto holds as divine! No a text or dubious miracles or what someone maybe said or a particular structure but the actual phenomena of the world itself.”<sup>124</sup> This is the phenomenality of the sublime in the aesthetics. With kami, it is what actually occurs in the world. Therefore, this means that kami and the sublime experience of it manage to set a true phenomenality of the phenomena. This also means that the aesthetics of the sublime sets it. This is a new characteristic for the phenomenality of the aesthetics, which is never encountered in the western thought or theories. So, it can be said that there is no direct similarity between western notion of sublime and the east-Asian understanding of sublime, even though they have resemblances. To go further from this non-similarity and resemblances, one needs to examine deeply how the kami operate and act and how this operations and deeds shaped and create the phenomena and the sublime itself. But, this kind of investigation is well above my own resources and capabilities as a researcher living in nowhere near east-Asia (or, for that matter, nowhere near western world for the full examination of the comparison between them also). So, I kindly wish my fellow researchers from Japan and east-Asia to take up this task make an extensive study regarding this issue.

One last thing to say about the sense of sublimity in Japan is that there is a linguistic trace for this relation between kami and the sublime as well. In Japanese, there are other words than 崇高 (chónggāo) and すうこう (suuko) to articulate the sublime with different connotations. Even though they are not used very often, they still exist when one wants to talk about the sublime. There are rippa 立派 (りつぱ) meaning lofty, magnificent); kōketsu 高潔 (こうけつ) meaning noble, lofty, unsullied. There are also kōmai 高邁 (こうまい) meaning outstanding, exuberant. All these words, even though they are not interchangeable with the 崇高 (chónggāo) or the すうこう (suuko) most of the time, still say something essentially related to the sublime. But alongside this, there are other words related to the notion of sublime, which are probably closer to that notion any of these words above in the phenomenological sense. It is kōgōshii 神々しい, which means *heavenly, sublime, divine, solemn, divineness*, which depends on the usage within the sentence. It can also be written as 神神しい. And there is kōgōshii (kougoisui) which means *empyrean, sublime, empyrean, saintly, angelic, saint-like, sainted, angelical, beatific*. Both words which basically mean “sublime” are a derivation of the word *Kamigamishi*, which, if literally translated, means: *Kami-ish (Kami-like)*. This is the perfect word to sum up the essence of the sublime in the east-Asia. It is the perfect word to present the inner relation between the sublime and the kami. More correctly, this is the phenomenality of the sublime, just like it is godness-ish, just like it is Kami-ish.

<sup>124</sup> J. K. Nelson, *A Year in the Life of a Shinto Shrine* (London: University of Washington Press, 1996), 26.

## Bibliography

- Ashfield, A. and P. Bolla. (Ed.). *The Sublime: A Reader in British Eighteenth-Century Aesthetic Theory*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Ashkenazi, M. *Handbook of Japanese Mythology*. Oxford: ABC-CLIO, 2003.
- Blake, W. *The Marriage of Heaven and Hell*. Boston: John W. Luce and Company, 1906.
- Boyd, J. W., R. G. Williams. "Japanese Shinto: An Interpretation of a Priestly Perspective". *Philosophy East and West* 55, 1 (2005): 33-63.
- Brady, E. *The Sublime in Modern Philosophy: Aesthetics, Ethics, and Nature*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Budd, M. *The Aesthetic Appreciation of Nature*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Burke, E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. Adam Phillips. New York: Oxford University Press, 1998.
- Burke, E. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Campbell, C. *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. New York: Routledge, 2016.
- Costelloe, T. M. "The Sublime: A Short Introduction to a Long History". in *The Sublime: From Antiquity to the Present*, ed. T. M. Costelloe, 1-10. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Cunningham, D. "How the Sublime Became 'Now': Time, Modernity and Aesthetics in Lyotard's Rewriting of Kant". *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy* 8, 3 (2004): 549-571.
- Davies, R. J. *Japanese Culture: The Religious and Philosophical Foundations*. Tokyo: Tuttle Publishing, 2016.
- Derrida, J. *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington, Ian McLeod. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Doran, R. *The Theory of the Sublime from Longinus to Kant*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Drolet, M. "The Wild and the Sublime: Lyotard's Post-Modern Politics". *Political Studies* 42, 2 (1994): 259-273.
- Furniss, T. *Edmund Burke's Aesthetic Ideology*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Gordon, P. *Art as the Absolute: Art's Relation to Metaphysics in Kant, Fichte, Schelling, Hegel, and Schopenhauer*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Gritzner, K. "Adorno, the Sublime and Live Performance". *European Legacy* 21, 7 (2016): 633-643.
- Grube, G. A. *On Great Writing (On the Sublime)*. New York: The Liberal Arts Press, 1957.
- Harrison, V. S. *Eastern Philosophy: The Basics*. New York: Routledge, 2013.
- Heath, M. "Longinus and the Ancient Sublime". in *The Sublime: From Antiquity to the Present*, ed. T. M. Costelloe, 11-23. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Heidegger, M. *What is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gray. New York: Harper & Row Pub., 1968.
- Heidegger, M. *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, Pub., 1971.
- Holcombe, C. *A History of East Asia: From the Origins of Civilization to the Twenty-First Century*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Holtom, D. "The Meaning of Kami". in *Japanese Religions: Past and Present*, ed. Ian Reader, Esben Andreasen & Finn Stefánsson, 77-80. Hawaii: Hawaii University Press, 1995.
- Holy Bible: New International Version*. London: Hodder and Stoughton, 2001.
- Hsiao, P. S. "Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching". in *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes, 93-104. Hawaii: University of Hawaii Press, 1987.
- Inagaki, H. and J. N. Jennings. *Philosophical Theology and East-West Dialogue*. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2000.
- Jie, X. "On the Lost of Sublime in Classical Idea of Harmonious". *Journal of Fuyang Teachers College (Social Science)* 3 (2003): 48-49.
- Kant, I. *Critique of Judgement*, trans. Werner S. Pluhar. Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 1987.
- Kant, I. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, ed. Patrick Frierson, Paul Guyer. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Kirwan, J. *Sublimity: The Non-rational and the Irrational in the History of Aesthetics*. New York: Routledge, 2005.
- Klinger, C. "The Concepts of the Sublime and the Beautiful in Kant and Lyotard". *Constellations* 2, 2 (1995): 207-223.

- Kuplen, M. "The Sublime, Ugliness and Contemporary Art: A Kantian Perspective". *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 1 (2015): 114-141.
- Lee, Y. "Kant's Theory of the Sublime in Nature and His Concept of Nature". *Filosofiska Notiser* 3, 1 (2016): 25-50.
- Long, J. L. "Is There Sublimity in Japanese Art?". *The Art World* 2, 4 (1917): 323-325.
- Lyotard, J. *Lessons on the Analytic of the Sublime*, trans. E. Rottenberg. California: Stanford University Press, 1994.
- Lyotard, J. *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington, Rachel Bowlby. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Marion, J. *The Visible and the Revealed*, trans. Christina Gschwandtner. New York: Fordham University Press, 2008.
- Marra, M. F. *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*. Leiden: Brill, 2010.
- Matsuo, K. *A History of Japanese Buddhism*. Kent: Global Oriental Ltd., 2017.
- Mishra, V. *Devotional Poetics and the Indian Sublime*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Monk, S. *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*. Michigan: University of Michigan Press, 1950.
- Nelson, E. S. "China, Nature, and the Sublime in Kant". in *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, ed. Stephen R. Palmquist, 333-346. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2010.
- Nelson, E. S. *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Nelson, J. K. *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. London: University of Washington Press, 1996.
- Nina, P. "Value and Beauty of Impermanence: Buddhist Philosophy Through Japanese Aesthetics". *Вестник Пермского Университета: Философия. Психология. Социология* 2, 26 (2016): 5-14.
- Pierce, G. B. "Introduction: The Sublime Today: Aesthetics and the Postmodern Mediascape". in *The Sublime Today: Contemporary Readings in the Aesthetic*, ed. Gillian B. Pierce, 1-12. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012.
- Rayman, J. *Kant on Sublimity and Morality*. Cardiff: University of Wales Press, 2012.
- Reader, I. *Religion in Contemporary Japan*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1994.
- Russell, A. "Longinus" on the Sublime. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Ryan, V. L. "The Physiological Sublime: Burke's Critique of Reason". *Journal of the History of Ideas* 62, 2 (2001): 265-279.
- Schiller, F. "Concerning the Sublime". in *Essays*, ed. Walter Hinderer, Daniel O. Dahlstrom, 70-85. New York: Continuum, 1993.
- Schiller, F. "On the Sublime". in *Essays*, ed. Walter Hinderer, Daniel O. Dahlstrom, 22-44. New York: Continuum, 1993.
- Schopenhauer, A. *The World as Will and Representation*, trans. E. F. J. Payne. Vol I. New York: Dover Publications, Inc., 1969.
- Shaw, P. *The Sublime*. New York: Routledge, 2006.
- Shell, S. M. "Kant as Propagator: Reflections on Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime". *Eighteenth-Century Studies* 35, 3 (2002): 455-468.
- Shusterman, R. "Somaesthetics and Burke's Sublime". *British Journal of Aesthetics* 45, 4 (2005): 323-341.
- Silverman, H. J. "Lyotard and the Events of the Postmodern Sublime". in *Lyotard: Philosophy, Politics and the Sublime*, ed. Hugh J. Silverman, 222-229. New York: Routledge, 2016.
- Sircello, G. "How Is a Theory of the Sublime Possible?". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51, 4 (1993): 541-550.
- Walsh, B. C. "A Modern-Day Romantic: The Romantic Sublime in Hayao Miyazaki's Creative Philosophy". *Comparative Literature: East & West* 3, 2 (2019): 176-191.
- Yoneyama, S. *Animism in Contemporary Japan: Voices for the Anthropocene from post-Fukushima Japan*. New York: Routledge, 2019.

**Weblinks**

Solomons, Jason. "Interview with Roland Emmerich". *Director's Chair*. Guardian.co.uk. [<https://www.youtube.com/watch?v=80-8sysq1Yo>] Accessed: 2020.10.05.



Başvuru: 12.10.2020

Kabul: 10.11.2020

Atıf: Merkit, Nuriye. "Spinoza'nın Siyaset Felsefesinde İfade Özgürlüğü Sorunu". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 151-164.

# Spinoza'nın Siyaset Felsefesinde İfade Özgürlüğü Sorunu

Nuriye Merkit<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-6480-2078

## Öz

Bu makale, Spinoza'nın ifade özgürlüğüne dair sunduğu çözüm önerilerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Spinoza'nın siyaset felsefesinin ana temalarından biri ifade özgürlüğüdür. Hatta onun *Teolojik Politik İnceleme* adlı eseri bir ifade özgürlüğü savunusudur. İfade özgürlüğü sorunuyla kendi özel yaşamında da ağır bir şekilde karşılaşmış bir düşünür olan Spinoza'nın söz konusu soruna yönelik realist tavrı ve sunduğu çözüm önerileri oldukça dikkat çekicidir. İfade özgürlüğü sorunu neredeyse her çağ ve toplumda karşımıza çıkan evrensel bir sorundur. Çağ veya kültür farklılıkları nedeniyle bu sorun her toplumda farklı şekillerde tezahür etse de sorunun temeli neredeyse her zaman aynı kalmıştır. Bu bağlamda şu soruya cevap aranmalıdır: İfade özgürlüğünün sınırı en iyi devlette nereye kadar genişler? Spinoza'nın bu soruya verdiği cevap ve ifade özgürlüğü sorununa dair sunduğu çözüm önerileri günümüzde de pratik etkilerini koruyor olabilir. Ona göre devletin amacı ve varoluş nedeni özgürlüktür. Dolayısıyla ifade özgürlüğünün ortadan kalkması durumunda devletin varoluş nedeni de ortadan kalkar. Bu nedenle ifade özgürlüğü hakkı kişi tarafından devletin güvenliğini ve toplumun birliğini tehlikeye atmaya yönelik biçimde kötüye kullanılmadığı sürece engellenmemelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Spinoza, İfade Özgürlüğü, Devlet, Din, Toplum Sözleşmesi, Doğal Hak, Conatus.

## The Problem of Freedom of Expression in Spinoza's Political Philosophy

### Abstract

This article aims to reveal Spinoza's solution suggestions regarding freedom of expression. One of the main themes of Spinoza's political philosophy is freedom of expression. In fact, *Tractatus Theologico-Politicus* is a defense of freedom of expression. The realist attitude of Spinoza, who was a thinker who faced the problem of freedom of expression heavily in his private life, and the solution suggestions he offered, are quite remarkable. The problem of freedom of expression is a universal problem that we encounter in almost every age and society. Although this problem appears in different ways in every society due to differences in age or culture, the basis of the problem has almost always remained the same. In this context, the following question should be answered: How far does the limit of freedom of expression expand in the most perfect state? Spinoza's answer to this question and his solution suggestions to the problem of freedom of expression may still have practical effects today. According to him, the purpose and reason of existence of the state is freedom. Therefore, in case freedom of expression disappears, the reason for the existence of the state disappears. For this reason, the right to freedom of expression should not be banned unless it is abused by a person in a way that endangers the security of the state and the unity of society.

**Keywords:** Spinoza, Freedom of Expression, State, Religion, Social Contract, Natural Right, Conatus.

<sup>1</sup> Dr. Nuriye Merkit. [nry\\_merkit@hotmail.com](mailto:nry_merkit@hotmail.com)

## Giriş

İfade özgürlüğü sorunu günümüzde dâhil olmak üzere neredeyse her çağ ve toplumda varlığını korumuş evrensel bir sorundur. Bu sorun her toplum veya dönemde farklı biçimlerde tezahür etmiş olsa da sorunun temeli aslında her zaman aynı kalmıştır denilebilir. İfade kavramı insanın belirli bir tarzda düşünmesi, konuşması, eylemde bulunması, giyinmesi ve ibadet etmesi gibi oldukça kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Doğası gereği toplum halinde yaşamak durumunda olan insan diğer insanlarla birlikte yaşarken özgürce düşünmek, konuşmak, giyinmek, ibadet etmek, kısacası kendini özgürce ifade etmek istemektedir. Bu bağlamda söz konusu soruna herhangi bir çözüm önerisi sunabilmek için sorulması gereken soru şudur: İfade özgürlüğünün sınırı en iyi devlette nereye kadar genişler?<sup>2</sup> Spinoza da bu sorudan hareketle ifade özgürlüğü sorununa günümüzde de uygulanabilir nitelikte olan çözüm önerileri sunmuştur.

Spinoza'nın felsefesinde ifade özgürlüğüne yapılan vurgu ile düşünürün yaşamı arasında önemli bir bağ vardır. Ataları inanç özgürlükleri elinden alınmak istenen Portekizli Yahudiler (Marronalar) olan Spinoza'nın felsefi görüşleri düşünürün herem cezasına mahkum edilmesine neden olmuştur.<sup>3</sup> Böylece atalarının inanç özgürlüğü gibi Spinoza'nın da felsefe yapma özgürlüğü engellenmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla düşünür, ifade özgürlüğü sorunuyla yalnızca teoride değil pratik yaşamda da birçok kez karşılaşmıştır. Bu nedenle makalenin birinci kısmında Spinoza'nın ifade özgürlüğü sorununa yaklaşımı ile yaşamı arasındaki bağ açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Spinoza'nın siyaset felsefesinde Machiavelli (1469-1527), Hobbes (1588-1679) ve hatta İbn Haldun (1332-1406) gibi birçok önemli düşünürün görüşleri etkili olmuştur. Bu açıdan Spinoza'nın siyaset felsefesindeki ifade özgürlüğü anlayışı makalenin ikinci kısmında adı geçen düşünürlerin görüşleriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Böylece düşünürün ifade özgürlüğü sorununa sunduğu çözüm önerileri betimleme, analiz ve karşılaştırma yöntemleriyle açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

İfade özgürlüğü sorunu hakkında farklı alanlarda oldukça fazla çalışma bulunmasına rağmen tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçede felsefe alanında Spinoza'nın ifade özgürlüğü anlayışı hakkında az sayıda makale bulunmaktadır. Düşünürün ifade özgürlüğüne dair görüşleri genellikle demokrasi, doğal hak veya korku gibi başka sorunlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu makale ise doğrudan Spinoza'nın siyaset felsefesindeki ifade özgürlüğü savunusunu açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda temel kaynak olarak düşünürün *Teolojik Politik İnceleme ve Politik İnceleme*<sup>4</sup> adlı eserlerine başvurulmuştur.

## 1. İfade Özgürlüğü Sorunu Bağlamında Spinoza'nın Yaşamı

Spinoza'nın siyaset felsefesinde ifade özgürlüğü sorununa merkezî bir yer vermesinde özel yaşamının oldukça önemli bir etkisi olmuştur diyebiliriz. 24 Kasım 1632'de Amsterdam'da doğan Spinoza'nın ataları

<sup>2</sup> Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 230. Makalenin geri kalan kısmında bu eser için TTP kısaltması kullanılacaktır.

<sup>3</sup> Spinoza Amsterdam Yahudi topluluğu içinde Yahudi dinsel geleneğine göre eğitilmiştir; fakat bu eğitime rağmen o, henüz yirmi dört yaşındayken Ortodoks Yahudi Tanrı anlayışını ve Kutsal Yazıların yorumlarını kabul edemeyeceğini görmüş ve bu nedenle 1656'da Amsterdam cemaati tarafından herem cezasına mahkum edilmiştir. Bkz. Frederick Copleston, *Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2013), 7-8.

<sup>4</sup> Baruch Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen (Ankara: Dost Kitabevi, 2015). Makalenin geri kalan kısmında bu eser için TP kısaltması kullanılacaktır.

15. yüzyılın sonlarında ülkelerinden sürülmekten kurtulmak için Hıristiyanlığı görünüşte kabul eden fakat içsel olarak kendi dinlerine bağlı kalan Portekizli Yahudiler (Marronalar)dir.<sup>5</sup> 1492 yılında iki yüz elli bin kadar Yahudi İspanya'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Yahudiler 1391 yılına kadar İslam egemenliği altındaki Endülüs'te altın çağlarını yaşamış ve bu altın çağ 1391 yılında İspanyolların Endülüs'ü geri almasıyla sona ermiştir. Ülkenin büyük bir bölümünü yeniden ele geçiren İspanyollar korku politikası güderek ve Yahudileri sistematik bir biçimde çeşitli yöntemlerle korkutup yıldırarak Hıristiyanlığa geçmeye zorlamıştır. Bu zorlamaların sonunda bazı Yahudiler kamu içindeki yaşamlarında Hıristiyan gibi görünmüş, özel hayatlarında ise gizlice kendi dinlerine uygun yaşamaya devam etmişlerdir. Bu din değiştirmenin gerçekliğine inanmayan ve "Yeni Hıristiyanların" aslında birer gizli Yahudi olduğundan şüphelenen Hıristiyanlar onları aşağılamak için *marranos* diye adlandırmıştır.<sup>6</sup> Scruton, *Marrano* kelimesinin kaynağının anlamı tam belli olmayan şu cümle olabileceğini aktarmıştır: "Eğer ki herhangi bir insan Tanrı'yı sevmezse, *anathema maranatha* (nefret edilen) olsun." Aynı zamanda bu kelimenin İspanyolca'da "domuz" demek olduğunu da belirtmiştir.<sup>7</sup> Wolf ise kelimenin etimolojik kökeninin kesin olmadığını fakat "lanetlenmiş, lanetli" (the damned) anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Kelimenin etimolojik anlamı tartışmalı olsa da olumlu bir anlam taşımadığı ve aşağılayıcı bir ifade olduğu açıktır.

Marrona konusu Spinoza'nın felsefesinin arka planı hakkında önemli bir yere sahiptir ve *Ethica*'nın içeriği ve üslubunda da belirleyici olmuştur.<sup>9</sup> Marronaların baskı ve zorlamalarla inanç ve ifade özgürlüklerinin elinden alınması yalnızca *Ethica*'da değil, Spinoza'nın siyaset felsefesinde de önemli izler bırakmıştır. Özellikle *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserin özgürlük ile ilgili aşağıda alıntılanmış olduğumuz pasajları Marronaların durumu göz önüne alınarak incelediğinde daha çok anlam kazanmaktadır:

"...özgürlük, devletin huzuruna ve üstün gücü kullananların hakkına zarar verilmeden tanınabilir ve hatta tanınmalıdır. Huzuru büyük bir tehlikeye atmadan ve tüm devlete çok büyük zarar verilmeden de yok edilemez. (...) Hiç kimse, tabii hak gereği, bir başkasının mizacına göre yaşamak zorunda değildir. Tersine, her insan kendi özgürlüğünün savunucusudur."<sup>10</sup>

Marronaların ifade ve inanç özgürlüklerinin elinden alınması devletin huzur ve bütünlüğünü korumamış aksine yine devletin kendisine zarar vermiştir. Bu nedenle Spinoza'ya göre insanların düşündüklerinden başka şeyler söylemeye ve inandıklarından farklı biçimde yaşamaya zorlandıkları rejimler en tehlikeli rejimlerdir.

"Ama varsayalım ki bu özgürlük bastırabilsin ve insanlar üstün gücü kullananların buyruğu olmadan ağızlarını açmaya cesaret edemeyecek kadar sınırlanabilsin. Kuşkusuz, bu üstün gücü kullananların istediğinden başka bir şey düşünmemelerini asla sağlamayacaktır. Demek ki bu insanlar, kaçınılmaz olarak, her gün, bir şey düşünüp bir başka şeyi dile getireceklerdir. Dolayısıyla, bir devlette kesinlikle vazgeçilmez olan bağlılık çözülecek ve gerçekten tiksinti verici şeylerle dalaverenin kaynağı olan dalkavukluk ve sahtekarlık yüreklendirilecektir. Ama zaten bütün insanların önceden belirlenmiş sınırlar içinde konuşmalarını sağlamak mümkün değildir. Tam tersine, ifade özgürlüklerinin ellerinden alınması için ne denli uğraşılırsa, onlar o denli inatla direneceklerdir. (...) İnsanlar çoğunlukla öyle bir mizaca sahiptirler ki, en zor katlandıkları şey, doğru saydıkları fikirlerin suç,

<sup>5</sup> Copleston, *Spinoza*, 7-8.

<sup>6</sup> Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 30-32.

<sup>7</sup> Roger Scruton, *Spinoza*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 13-15.

<sup>8</sup> A. Wolf, *Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Well-Being* (London: A&C Black, 1910), 12.

<sup>9</sup> Yirmiyahu Yovel'den aktaran Genevieve Llyod, *Spinoza and Ethics* (London: Routledge, 1996), 4.

<sup>10</sup> Spinoza, *TTP*, 50.

gerek Tanrı'ya gerekse insanlara karşı bağılıklarını besleyen şeyin de kutsallığa saldırı sayılmasıdır. Bu onları yasalardan nefret etmeye ve yönetici aleyhine her şeyi göze almaya iter.”<sup>11</sup>

Marronaların düşünceleri ya da inançları üstün güçler tarafından zorla değiştirilememiştir. Onlar bir şey düşünüp başka bir şey söylemeye devam etmiş, bunun sonucunda da devlete karşı bir tehdit unsuru olarak algılanmış ve sürgüne zorlanmışlardır. Aralarında Spinoza'nın anne ve babasının da bulunduğu Marronalar önce Portekiz'e oradan da Amsterdam'a sığınmak zorunda kalmıştır. Amsterdam'da da Spinoza'yı atalarının ki kadar zor bir yaşam karşılamıştır; çünkü kendi içinde Tanrı sevgisi oldukça güçlü olmasına rağmen tek tanrılı dinlerden farklı bir Tanrı anlayışına sahip olması nedeniyle ateizmle suçlanan düşünür toplum için tehlike olarak görülmüş ve Amsterdam cemaati tarafından herem cezasına mahkum edilmiştir.<sup>12</sup> Herem cezasıyla toplumdaki sürgün edilen Spinoza aslında her türlü ifade özgürlüğü elinden alınarak yaşamdan sürgün edilmek istenmiştir; çünkü herem sadece dinî boyutlu bir olay değildir. Verilen bu kararla birlikte Spinoza'yla konuşmak, ticaret yapmak, hatta ona selam vermek bile yasaklanmıştır.

Spinoza, her ne zorlukla karşılaşır karşılaşırsın ya da ne şekilde suçlanırsa suçlansın hiçbir şekilde ilkeli duruşundan ve ifade özgürlüğünden taviz vermemiştir. “Felsefe yapma ve hissettiklerimizi ifade etme özgürlüğü. İşte her yönden savunmak istediğim şey bu, çünkü burada ölçüsüzce uygulanan otorite ve vazilerin haşinliği bunu bir şekilde bastırıyor”<sup>13</sup> ifadeleriyle bir özgürlük savunusu olarak kaleme aldığı *Teolojik Politik İnceleme* başta olmak üzere bütün eserlerinde gerek bireyin gerekse toplumun refah ve mutluluğu için ifade özgürlüğünün önemini her fırsatta vurgulamıştır.

## 2. Spinoza'nın Siyaset Felsefesinde İfade Özgürlüğü Sorunu

Siyaset üzerine eser vermiş hemen her filozofta olduğu gibi Spinoza'nın politik incelemelerinde de yaşadığı dönemin siyasi sorunları etkili olmuştur. 17. yüzyılda Hollanda'nın en önemli siyasi sorunu Calvinist Kilisenin giderek artan baskılarıdır. Ayrıca TTP'nin yazıldığı yıllarda Hollanda Cumhuriyeti'nde bölgesel isyanlar, devrimler, savaşlar ve salgınlar baş göstermiştir. Ülkenin siyasi yaşamında ise Monarşi eğilimli Orange ailesi ve cumhuriyetçi Regent partisi arasındaki çekişme söz konusudur. 1660'ların başından itibaren monarşi yanlısı Orange kesimi birtakım baskı ve zorlamalarla cumhuriyetçi yönetime karşı halkı kışkırtmaya yönelik eylemlerde bulunmaya başlamıştır. Dolayısıyla düşünürün politik incelemelerinin alt metninde (özellikle TTP'nin ifade özgürlüğü vurgusu düşünüldüğünde) bu gerginliğe gösterdiği tepkinin yattığı söylenebilir.<sup>14</sup>

Spinoza'ya göre siyaset söz konusu olduğunda amaç yeni ve bilinmedik teoriler ortaya koymak değil, kesin kanıtlarla pratikle en iyi uyum gösteren çözüm yolları bulmak olmalıdır. Bu nedenle siyaset incelemelerinde insanların duygulanımlarıyla alay edilmemeli veya onlardan nefret edilmemeli, sadece bu duygulanımlara dair gerçek bir bilgi elde edilmelidir; çünkü toplumun ve devletin temellerinin kaynağını akıldan ziyade insanların ortak doğası oluşturmuştur. İnsanlar duygulanımlardan azade bir biçimde tamamen aklın rehberliğinde yaşasalar zaten birbirleri için herhangi bir tehlike arz etmezler ve hiçbir zaman siyasi bir yapı

<sup>11</sup> Spinoza, *TTP*, 288.

<sup>12</sup> Scruton, *Spinoza*, 22.

<sup>13</sup> Benedictus Spinoza, *Mektuplar*, 30. Mektup, çev. Emine Ayhan (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 189.

<sup>14</sup> Spinoza, *TTP*, 13.

kurmaya ihtiyaç duymazlar.<sup>15</sup> Bu bağlamda Spinoza ifade özgürlüğü sorununa da realist bir tavırla yaklaşılması gerektiğini belirtmiş ve ifade özgürlüğünün bastırılmasının insan doğasına aykırı olduğunu ileri sürmüştür. Her insan doğal hak gereği kendi özgürlüğünün savunucusudur.<sup>16</sup>

Spinoza'nın realist yaklaşımı Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ortaya koyduğu ahlak temelli siyaset felsefesi geleneğinin idealist yaklaşımlarına bir karşı çıkıştır. G. Maggiore, A. Rava, L. Strauss, C. Signorile ve Gallicet Calvetti gibi birçok Spinoza yorumcusu Spinoza'nın siyaset felsefesindeki realist yaklaşımın ve ütopya karşıtlığının üzerinde Machiavelli etkisi olduğunu vurgulamıştır.<sup>17</sup> Machiavelli bir siyaset kuramının teoriden ziyade pratik uygulamalarda başarılı olması gerektiğini savunmuş ve temelinde klasik anlayışın idealize edilmiş insan doğası bulunan idealist siyaset kuramlarından yolunu ayırmıştır.<sup>18</sup> Söz konusu realist yaklaşım ve ütopya karşıtlığı İbn Haldun'un siyaset felsefesinde de karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun, *Mukaddime* adlı eserinde yeni bir bilim olarak adlandırdığı umran ilminin konusunun dinsel ve ahlaksal önyargılara başvurmadan nesnel bir tutumla ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre “doğuştan var olan toplumsal yaşam özelliği dolayısıyla insanoğlu için devlet/egemenlik, doğal bir şeydir.”<sup>19</sup> Toplum, doğal bir varlıktır ve diğer doğal varlıklar gibi ele alınıp incelenmelidir. Dolayısıyla toplumun nasıl olması gerektiği ile değil, nasıl olduğu ile ilgilenilmelidir. İbn Haldun'a benzer şekilde ütöpik ve idealist siyaset kuramlarını eleştiren, siyaset söz konusu olduğunda olması gereken için olanın çarpıtılmaması ve idealize edilmemesi gerektiğini savunan Machiavelli hiçbir eserinde İbn Haldun'a doğrudan atıfta bulunmamıştır. Machiavelli'nin İbn Haldun'u tanıyıp tanımadığı kesin olmamakla birlikte her iki düşünürün yaşadığı dönem ve coğrafya göz önüne alındığında Machiavelli'nin İbn Haldun'dan etkilenmiş olması güçlü bir olasılıktır. Ayrıca İslam dünyasındaki bilimsel ve felsefi etkinliklerin Rönesans'ın ortaya çıkışı üzerindeki etkisi düşünüldüğünde Machiavelli'nin İbn Haldun'un felsefesinden etkiler almış olması mümkün görünmektedir.<sup>20</sup> Bu bağlamda İbn Haldun doğrudan olmasa da Machiavelli aracılığıyla Spinoza'nın siyaset felsefesi üzerinde de etkili olmuştur denilebilir.

Spinoza ve İbn Haldun arasında benzerlik veya bağlantı kurulabilecek en önemli nokta her iki düşünürün de ifade özgürlüğüne yaptığı vurgu ve baskı/korku siyaseti yapan yönetime karşı çıkışıdır. Korku, insanlar üzerinde öyle etkili bir duygudur ki, bu duygunun farklı tezahürleri her çağda kendini göstermiştir. 13. yüzyılda İbn Haldun ve 17. yüzyılda Spinoza halk üzerinde korku ve baskının egemen olduğu yönetimler konusunda birbirine paralel fikirler savunmuşlardır. İbn Haldun, *Mukaddime*'de açık bir şekilde baskı yönetiminin halkın çıkarlarına zarar vereceğini ve halktaki kendini koruma gücünü kıracağını ifade etmiştir. Ona göre baskıcı bir yönetimin her kararı halk tarafından kaygı ve üzüntüyle karşılanır:

“Eğer yönetim kaba değilse, adaletliyse, bu yönetimin hiçbir kararı üzüntüyle karşılanmaz. Tepki görmez. Kararları önleme çabası gösterilmez. Yönetim altında bulunanlar, ister yürekli ister korkak olsunlar, kendilerine güven duyarlar. Baskı olmayacağına güvenirlir. Öylesine ki, halkta kendine güven giderek “doğuştanlık” (cibille) kazanır. Ama eğer yönetim ve yönetimin kararları ezici, baskıcı ve korkutucu olursa, halkın yüreklice direncini kırar, dayanma gücünü giderir; çünkü o zaman ezikliğe uğratılmış olan ruhlara bir gevşeklik çöker.”<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Spinoza, *TP*, 15.

<sup>16</sup> Spinoza, *TTP*, 50.

<sup>17</sup> Filippo Del Lucchese, *Machiavelli ve Spinoza: Çatışma, Güç ve Çokluk*, çev. Orkun Güner (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016), 12.

<sup>18</sup> Machiavelli, *Prens*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 75.

<sup>19</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, çev. Turan Dursun (Ankara: Kaynak Yayınları, 2017), 307.

<sup>20</sup> Osman Elmalı, “İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları”, *Ekev Akademi Dergisi* 15 (2003): 142.

<sup>21</sup> İbn Haldun, *Mukaddime I*, 265.

Spinoza da İbn Haldun'a benzer şekilde yönetimin baskıcı ve korku temelli bir politika benimsemediği sürece insanların ifade özgürlüğü istemleriyle çatışmayacağını savunmuştur. Tersine temelinde akıl olan bir devlet insanları ifade özgürlüğü konusunda ne kadar serbest bırakırsa (buradaki sınır ifade özgürlüğü altında insanların devletin bütünlüğüne ve toplumun refahına zarar vermemesidir) kendi varlığını da o kadar yetkinleştirmiş olur. Ona göre bir devletin niteliğini belirleyen en önemli ölçüt bireylere tanıdığı ifade özgürlüğüdür. TP'deki tanıma göre en iyi devlet, insanların dirlik ve düzen içinde insanca bir yaşam sürdüğü devlettir. İnsanca bir yaşam, insanların yalnızca kan dolaşımı ve hayvanlarla ortak olan tüm diğer işlevlerini yerine getirdiği bir yaşam değil, eylemlerine aklın ve erdemin ışık tuttuğu bir yaşamdır. Buna göre en iyi devlet bireylere böyle bir yaşam imkanı sunan devlettir. Spinoza'nın en iyi devletten kastı yurttaşlarının aklın rehberliğinde yaşaması için gerekli koşulları sağlayan hatta yurttaşlarına aklın rehberliğinde yaşamaktan başka bir yol bırakmayan bir devlettir. Başka bir ifadeyle Spinoza'ya göre devlet öyle düzenlenmelidir ki herkes ister kendi arzusuyla, ister zorunluluktan aklın rehberliğinde yaşamaya mecbur olmalıdır.<sup>22</sup> Spinoza, bu tanımdan hemen sonra devletin fetih yoluyla mağlup bir halk üzerinde değil özgür bir halk tarafından kurulmuş olması gerektiğini vurgulamıştır; çünkü güç yoluyla itaate zorlanmış bir halk üzerinde etkili olan duygu korkudur. Kederden doğan duygulanımlar doğrudan doğruya adalete, hakkaniyete, dürüstlüğe, ahlaka ve dine aykırıdır.<sup>23</sup> Korku, kederin türevi ve aklı edilgin kılan bir duygulanımdır. Dolayısıyla temelinde korku olan bir devlette ifade özgürlüğünden ve insanca yaşamdan söz etmek mümkün değildir.

TTP'nin "Özgür Bir Devlette Her İnsan İstediklerini Düşünebilir ve Düşündüğünü Söyleyebilir"<sup>24</sup> başlığını taşıyan yirminci bölümünde Spinoza'nın ifade özgürlüğüne dair ileri sürdüğü temel tezler şunlardır:

1. "İnsanların düşündüklerini söyleme özgürlüğü ellerinden alınamaz."<sup>25</sup>

Üstün gücü kullananlar bireylerin ifade özgürlüğünü bastırmak için ne kadar uğraşırsa uğraşsın, onların üstün gücü kullananların istediğinden başka bir şey düşünmemelerini sağlayamazlar. Düşünce özgürlüğü ellerinden alınmak isteyen insanlar zorunlu olarak kendi istedikleri şeyi düşünüp üstün gücü kullananların istediği şeyi dile getirirler ve sonuç olarak insanlar devlete olan bağlılığını kaybederek dalkavukluk ve riyakârlığa yönelirler. İnsanların düşünmelerine ve konuşmalarına belirli sınırlar getirmek ve onları bu sınırlara mahkûm etmek mümkün değildir. Üstün gücü kullananlar insanların kafasının içine hükmedemez, düşüncelerine sınırlar koyamaz. Herkesin istediği gibi konuşmasını kısmen engelleyebilse bile istediği gibi düşünmesini engelleyemez.

Spinoza'ya göre düşünce ve ifade özgürlüğü bireyin bir başkasına isteyerek veya zorla devredemeyeceği en temel doğal haklarından biridir. İstedik her konuda özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunma yetisi kişinin en doğal hakkıdır ve hiç kimse gönüllü olarak veya zorla bu hakkını bir başkasına devredemez.<sup>26</sup> Dolayısıyla ifade özgürlüğü hakkının (bu hak toplumun refahını ve devletin güvenliğini bozmaya yönelik kötüye kullanılmadığı sürece) bastırılmasının hiçbir gerekçesi olamaz. Başka bir ifadeyle bu özgürlük, ne devlet ne millet ne de üstün çıkarlar adına kişinin elinden alınamaz. Aksine bu özgürlüğün kısıtlanmaya çalışılması hem devletin güvenliğine hem de toplumsal barışa zarar verir. Bu nedenle toplumsal düzeni sağlamak isteyen bir

<sup>22</sup> Spinoza, *TP*, 44.

<sup>23</sup> Baruch Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), IV, Ek, 24. Ana Başlık.

<sup>24</sup> Spinoza, *TTP*, 283.

<sup>25</sup> Spinoza, *TTP*, 291.

<sup>26</sup> Spinoza, *TTP*, 283.

yönetici insanlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu ve Tanrı'ya inanç ve ibadet konusunda hangi fikirleri benimseyeceğini dikte etmemelidir. Aksi takdirde böyle bir yönetici yurttaşları ezen ve onların haklarını gasp eden bir yöneticidir; çünkü bir kez daha belirtmek gerekir ki düşünme, özgürce yargıda bulunma, inanç ve ifade özgürlüğü hakkı her insanın sahip olduğu ve hiç kimsenin istese bile vazgeçemeyeceği haklardır. Bu noktada Spinoza'nın toplumsal sözleşme ve hak devrine dair bazı görüşlerine değinmek gerekebilir.

Spinoza'nın sözleşmeci bir düşünür olup olmadığı tartışmalı bir konudur. O, toplum sözleşmesi kuramına dair görüşlerini sistematik bir biçimde belirtmemiş olsa da hem TP'de hem de TTP'de devletin temelinde bir sözleşme fikri olduğunu işaret eden pasajlara yer vermiştir, fakat toplumsal sözleşme fikri söz konusu pasajlarda yeni bir anlam ile karşımıza çıkmıştır. Spinoza, TTP'de bir hak devrinden bahsederken aslında bazı durumlarda bu gücün kullanımından vazgeçmeyi kastetmektedir. Bununla birlikte Spinoza'ya göre insanın doğal gücünden kaynaklanan ve istese de kullanımından asla vazgeçemeyeceği hakları vardır. Vicdan ve ifade özgürlüğü bu tür haklardandır. İşte bu haklar söz konusu olduğunda hiçbir sözleşme geçerli olamaz. Bu nedenle Spinoza klasik bir sözleşmeci değildir.<sup>27</sup>

Toplum sözleşmesi konusunda Spinoza, Hobbes'un felsefesinden etkilenmiş, fakat bazı noktalarda ondan ayrılarak özgünlüğünü korumuştur. Hobbes'a göre insanların toplum halinde yaşamalarının nedeni en yüksek iyiye ulaşmak değil en yüksek kötülükten korunmak istemeleridir. Başka bir ifadeyle insanlar en yüksek iyiliğe ulaşmaktan ziyade en yüksek kötülükten kaçınmak için sözleşme yapma gereği duymuşlardır. İnsanların anlaşmaya gitmelerinde en önemli etken şiddetli ölüm korkusu olmuştur. Korku içinde yaşayan insan bu duygudan kurtulmak için rasyonel bir hesap yaparak diğerleriyle sözleşme yapmaya karar vermiştir.<sup>28</sup> Spinoza'ya göre ise insanların anlaşma yapmasının temel nedeni korku değil akıldır. İnsanlar korkudan ziyade aklın rehberliğini izleyerek ortak iyiyi belirlemiş ve sözleşme yapmışlardır; çünkü sözleşmenin temelinde yer alan *conatus* acıdan kaçınmaktan çok daha fazla bir içeriğe sahiptir. *Conatus*, insanın yalnızca acıdan kaçınmasının nedeni değil, her zaman yararlı olana ve yetkin insan doğası modeline yönelmesine kaynaklık eden temel ilkedir.<sup>29</sup>

Spinoza'nın sözleşme anlayışı da *conatus* ilkesi çevresinde şekillenmiştir. Ona göre sözleşmenin temelinde *yarar* (*utilitas*) vardır. Sözleşmenin geçerliliğini korumasının ana koşulu yararlıdır. İki birey arasında yapılacak bir anlaşma her iki tarafa da yararlı olduğu sürece geçerlidir. Anlaşma için verdiği söz kişinin yararına olmamaya başladığı anda o sözü yerine getirme zorunluluğu ortadan kalkar. Anlaşmayı bozmanın neden olacağı bir zarardan daha büyük bir zarar karşılığında anlaşmayı bozmak zorunludur; çünkü her insan doğal hakkı gereği iki kötü şeyden kendi için daha az kötü olanı seçer. Dolayısıyla anlaşma da kendi için zararlı olmaya başladığında anlaşmayı doğal hak gereğince bozma hakkı her zaman vardır.<sup>30</sup> Spinoza toplum sözleşmesi gerçekleşse ve hak devri söz konusu olsa da kişinin doğal haklarının hala devam ettiğini savunmaktadır. O, doğal haklar söz konusu olduğunda kendisini Hobbes'tan ayırdığını ve ifade özgürlüğü gibi doğal hakları sözleşme durumunda bile koruduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

<sup>27</sup> Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal, "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* içinde, ed. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 99.

<sup>28</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 101-103.

<sup>29</sup> Steven B. Smith, *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics* (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 209.

<sup>30</sup> Spinoza, *TTP*, 233-234.

“Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site’de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı da olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir.”<sup>31</sup>

Hobbes’a göre doğa durumu ve doğal hak adı verilen durum insanların barış ve güvenlik içinde yaşayabilmeleri için tamamen kurtulmaları gereken bir durumdan ibarettir.<sup>32</sup> Bu kurtuluşun yolu ise en önemli işlevi barış ve güvenliği sağlamak olan devlet ya da onun temsili olan egemen bir güce insanların bütün doğal haklarını ve yetkilerini devretmesinden (bu devirle birlikte bireysel özgürlükten bahsetmek oldukça zordur) geçmektedir.<sup>33</sup> Spinoza ise doğa durumunu Hobbes gibi kurgusal bir mantıkla değil insanların akıldan uzak daha çok arzu ve duygulanımlarına göre yaşadıkları doğal bir durum olarak değerlendirmektedir. Ona göre insanlar aklın rehberliğinde yaşamak üzere belirlenmemiştir; aksine onlar aklın rehberliğinde yaşamın ne demek olduğundan habersiz bir şekilde doğmaktadır. Hatta insanlar iyi eğitilmiş olsalar bile aklın rehberliğinde yaşama usulünü öğrenene kadar onların yaşamının önemli bir bölümü duygulanımlarının etkisi altında geçmektedir. Doğa durumunda insan genellikle edilgin duygulanımların etkisi altındadır ve kendisi için yararlı gördüğü her şeyi üstün bir doğal hak gereği ister; çünkü hak ile güç özdeştir. Başka bir ifadeyle hak, tekil varlığın doğal gücü demektir. Bu nedenle insanın doğal haklarını belirleyen akıl değil, arzu ve güçtür. Her varlık doğanın yasalarına göre yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar; çünkü doğa tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü davranması da mümkün değildir. Yani hak, insanın doğal gücünden başka bir şey değildir ve bu nedenle de devredilemez. Doğa durumunda insan, akıldan ve erdemli davranışlardan habersizdir ve sadece iştahın yasalarına göre yaşar. Böyle yaşamaya üstün bir hakkı vardır.<sup>34</sup> İnsanın hakkı kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Bu nedenle doğa durumundaki insan bir şeyi isterken kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmaz ve istediği şeyi elde etmek için kaba kuvvet, hile veya yalvarıp yakarma gibi her yolu dener. Ayrıca istediği şeye ulaşmasını engelleyecek herkesi düşman olarak kabul eder. Spinoza, bu durumda şaşırılacak hiçbir şeyin olmadığını, doğanın insanın arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında insana hiçbir şeyi yasaklamadığını belirtir; çünkü doğa, insan aklının yasalarıyla sınırlı değildir. Bu nedenle doğa hilekârlık, kin, öfke, çatışma gibi duygulanımları dışlamaz.<sup>35</sup> Dolayısıyla doğa durumunda doğanın insanlara koyduğu iyi, kötü, günah, suç gibi kısıtlamalar yoktur. Doğa durumunda bu kavramlar olmadığı için insanın ötekine karşı bir sorumluluğu da yoktur. Bununla birlikte doğa durumunda tam bir özgürlük durumu da söz konusu değildir. Spinoza’nın felsefesinde özgürlük en basit tanımıyla duygulanımları (*affectio*) akıl yoluyla denetlemek demektir.<sup>36</sup> Oysa doğa durumunda insanlar aklın rehberliğinden çok duygulanımların etkisi altındadır ve bir yetkinlik durumu olan özgürlükten uzaktır. Bu nedenle insanların söz konusu yetkinliğe ulaşabilmeleri için toplum sözleşmesi veya bir anlaşma yapmaları gerekir. Başka bir ifadeyle insanların toplum halinde ve özgür bir şekilde bir arada yaşayabilmeleri için bir yasaya ihtiyaçları vardır. Bu bağlamda yasa; “herhangi bir amaca yönelik olarak insanların kendileri ya da başkaları için belirledikleri yaşama usulünden başka bir şey değildir.”<sup>37</sup> Yasayı belirleyen doğa değil, insandır. İnsanî yasa

<sup>31</sup> Spinoza, *Mektuplar*, 50. Mektup, 268.

<sup>32</sup> Hobbes, *Leviathan*, 104-105.

<sup>33</sup> Arslan Topakkaya, *Hukuk ve Adalet* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2010), 107-114.

<sup>34</sup> Spinoza, *TTP*, 231.

<sup>35</sup> Spinoza, *TTP*, 232.

<sup>36</sup> Brandon Look, “Becoming Who One Is in Spinoza and Nietzsche”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50 (2001): 327.

<sup>37</sup> Spinoza, *TTP*, 97.



ya da pozitif hukuk adı verilen ve insanlar tarafından belirlenen bu yasaların amacı insanın özgürlüğüne ve devletin güvenliğine hizmet eden bir yaşama usulü sağlamaktır.<sup>38</sup>

Spinoza, TTP'de yasadın veya toplumsal sözleşmeden söz ederken doğal hakkı korumaya devam etmiştir. Bu nedenle insanların üstün gücün kararlarına uygun davranması onların kendi akıllarını kullanmasına ve ifade özgürlüklerine bir engel teşkil etmez. Aksine üstün gücün kararlarına uygun davranmak demek insanın kendi akıl ve kararlarına uygun davranması demektir. Bu nedenle siyasal bütünün güvenliği ve huzuru sağlamak için getirdiği kısıtlamalar rasyonel olarak insanların kendi çıkarlarıyla örtüşür. Spinoza, *Ethica*'da "aklı kılavuz alan bir insan ortak yasalara göre yaşadığı bir devlette, kendi yalnızlığı içinde sadece kendisine itaat ederek yaşayan bir insandan daha özgürdür"<sup>39</sup> önermesiyle temelinde akıl olan bir devletin insanın aklını kullanmasına ve özgürlüğüne herhangi bir zararının olmayacağını tam tersine akıl ve özgürlüğü daha da yetkinleştireceğini vurgulamıştır.

Spinoza'nın toplum sözleşmesi konusunda Hobbes'tan ayrılan görüşleri Jean-Jacques Rousseau'nun felsefesinde etkili olmuştur denilebilir. *Emile*'in ilk cümlesindeki "her şey, Yaratıcı'nın elinden çıktığında iyidir; insanoğlunun elinde bozulur"<sup>40</sup> ifadesiyle kötülüğün toplumlaşmayla birlikte ortaya çıktığını ileri süren Rousseau'ya göre insan söz konusu toplumlaşma nedeniyle doğa durumunda sahip olduğu iyi ve özgür olma özelliğini kaybederek korkak ve zayıf bir varlık haline dönüşmüştür.<sup>41</sup> Doğa durumunda eşitlik söz konusuysen toplumlaşma durumuna eşitsizlik hâkimdir ve kötülüğün kaynağı insanlar arasındaki eşitsizliktir. Eşitsizlik insanı vahşiliğe yöneltir. Dolayısıyla insanlar vahşilikten korunup güvenlik içinde yaşamak ve birbirlerine karşı kaba güç kullanmayı engellemek amacıyla güç birliği yaparak anlaşma yapma yoluna gitmişlerdir. Böylece Rousseau; "her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz"<sup>42</sup> ifadeleriyle toplum sözleşmesinin bireylerin tüm güç ve haklarını hep birlikte bir genel iradeye bağlamaları şeklinde tanımlamıştır. Bu açıdan Spinoza'nın söz ettiği doğal hak ve güç devrinin amacı Hobbes'un felsefesinde olduğu gibi korkudan kurtulmaktan ziyade Rousseau'nun felsefesinde olduğu gibi daha yetkin bir duruma gelmek için güç birliği yapmaktır. Spinoza'nın devlet anlayışının temelinde bireylerin uyumlu bir birlik oluşturmak, aklın rehberliğinde yaşamak ve böylece yetkin insan doğasına ulaşmak amacıyla doğal hak ve güçlerini devretme durumu söz konusudur. Bu devirle birlikte sağlanan güç birliği ifade özgürlüğünün de güvencesidir; çünkü aklın rehberliğindeki yaşam, insanın özgürce akıl yürütmede ve yargıda bulunduğu bir yaşamdır. Spinoza'nın TTP'de ifade özgürlüğüne dair sunduğu ikinci temel tez şudur:

2. "Bu özgürlük, üstün gücü kullananların hakkı ve otoritesi tehlikeye atılmadan, her insana tanınabilir. Her insan da, bu özgürlükten kendisine devlet içinde yeni bir hak yaratma ya da yürürlükteki yasalara karşı harekete geçme yetkisi çıkarmazsa, üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye atmadan, söz konusu özgürlüğe sahip olabilir."<sup>43</sup>

İfade özgürlüklerinin ellerinden alınması için uğraşılın insanlar koşulsuz bir biçimde devlete itaat ederek bu haklarından vazgeçmezler; çünkü bu insanlar duyusal haz peşinde olan, imgelemin etkisinde ve birinci tür bilgi düzeyinde yaşamına devam eden insanlar değil, aklın rehberliğinde yaşayan erdemli ve özgür insanlardır.

<sup>38</sup> Benedict de Spinoza, "On Divine and Human Law", *The People's Classics* 16, 7.

<sup>39</sup> Spinoza, *Ethica*, IV, Önerme 73.

<sup>40</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 5.

<sup>41</sup> Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1990), 100.

<sup>42</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 15.

<sup>43</sup> Spinoza, *TTP*, 291.

Fikirler hakkında çıkarılan yasaların hedefinde özgürlüklerine düşkün insanlar vardır. Bu nedenle bu yasalar kötü insanları ıslah etmekten çok, aklın rehberliğinde yaşayan özgür insanları tahrik eder. Dolayısıyla bu tür yasalar ne devlete ne de yurttaşlara hiçbir yarar sağlamaz; çünkü yasaların suç saydığı düşüncelerin suç değil doğru olduğuna inananlar (ki bunlar daha çok aklın egemenliğinde yaşayan insanlardır) yasalara bağlılık gösteremezler.<sup>44</sup> Dolayısıyla bu hakları kısıtlamaya çalışan devlet sonuç olarak yine kendisine zarar vermiş olur. İnsanların doğasına en aykırı olan ve en zor katlandıkları şey, doğru olarak kabul ettikleri fikirlerin suç, hem Tanrı'ya hem de insanlara karşı bağlılıklarını besleyen inançların da kutsallığa saldırı sayılmasıdır. Böyle bir duruma maruz kalan insan yönetici ve devlet aleyhine isyan çıkarmanın, her fırsatta huzur ve güvenliği bozmanın bir suç ya da kaçınılması gereken bir şey değil aksine dürüstlük ve hak arayışı olduğunu savunur. Bu nedenle Spinoza, ifade özgürlüğünü sadece birey için değil devletin varlığını koruması ve güçlendirmesi için de savunmuştur. Özgür felsefi düşüncenin yalnızca bireylerin özgürlüğü için değil devletin istikrar ve gücü için de gerekli olduğunu TTP'de ısrarla vurgulamıştır. Aynı zamanda ifade özgürlüğü hakkının kötüye kullanılmaması için onun sınırlarının en iyi devlette nereye kadar genişleyebileceğinin sınırını çizmiştir. İfade özgürlüğü hakkının devletin güvenliğine, toplumun birliğine ve huzuruna zarar vermemesi gerekir.<sup>45</sup> Spinoza'nın ifade özgürlüğüne dair ileri sürdüğü bir diğer tez şudur:

3. "Her insan bu özgürlüğe devletin huzuruna zarar vermeden sahip olabilir ve bu özgürlük, kolayca önüne geçilemeyecek hiçbir sakınca doğurmaz. Her insan bu özgürlüğe, dine bağlılığı da tehlikeye atmadan sahip olabilir."<sup>46</sup>

İnsanlara ifade özgürlüğü tanınması devletin huzuruna herhangi bir zarar vermez, aksine bu özgürlük bastırılmak istendiğinde devlet içinde huzursuzluklar çıkar. Bununla birlikte Spinoza ifade özgürlüğü hakkından bazı sakıncalar doğabileceğini de belirtmiştir, fakat bu sakıncaların hiçbiri üstün gücün otoritesiyle ortadan kaldırılamayacak nitelikte değildir. Örneğin; her insanın her konuda her zaman hemfikir olması elbette mümkün olmayabilir. İfade özgürlüğü hakkıyla herkesin farklı fikir beyanlarında bulunması durumunda birbirlerine zarar vermeden birlikte yaşamaya devam edebilmelerini ancak üstün gücü kullananlar sağlayabilir. Spinoza, bu konuda Amsterdam'ı örnek göstermiş ve bu kentte hangi ulustan veya hangi mezhepten olursa olsun insanların uyum içinde yaşadıklarını ifade etmiştir. Bunun en önemli nedeni bütün mezheplerin devlet yöneticileri tarafından koruma altına alınmış olmasıdır. Bu korumanın tek koşulu söz konusu mezhepleri benimseyen insanların kimseye zarar vermemeleri, başkasına ait olana dokunmamaları ve namuslu yaşamalarıdır.<sup>47</sup> Bu bağlamda iyi bir devletin öncelikli amacı bireyleri inancı ya da inançsızlığı konusunda özgür bırakmak olmalıdır; çünkü bu özgürlüğün tanınması devletin huzuruna ve dine bağlılığa herhangi bir zarar vermez. Nitekim devletin barış ve huzurunu gözetmek amacıyla yapılan uygulamalar dine bağlılığın en yüce örneğidir.

TTP'de ifade özgürlüğüne bu denli önem veren Spinoza aynı eserin on dokuzuncu bölümünde dini yorumlama hakkının siyasal erke ait olması gerektiği tezini ileri sürmüştür.<sup>48</sup> Dini yorumlama söz konusu olduğunda Spinoza'nın ifade özgürlüğüne bir kısıtlama getirdiği ve bu anlamda TTP'deki ifade özgürlüğü savunusuyla çeliştiği düşünülebilir; fakat düşünürün amacı yorum farklarının kişisel çıkarlar veya başka se-

<sup>44</sup> Spinoza, *TTP*, 288.

<sup>45</sup> Spinoza, *TTP*, 286-288.

<sup>46</sup> Spinoza, *TTP*, 291.

<sup>47</sup> Spinoza, *TTP*, 290.

<sup>48</sup> Spinoza, *TTP*, 272.

bepler yüzünden gereksiz bir biçimde çoğalmasının önüne geçmektir. Aksi takdirde hem gerçek din bozulacak hem de insanlar aklın rehberliğinden çıkıp hurafeler ağına düşecektir; çünkü hurafenin temel nedenlerinden biri insanların dini kendilerine göre yorumlamasıdır. Herkes dini kendi fikirlerine göre ya da kendi çıkarları doğrultusunda yorumladığında söz konusu yorum farkları toplumda dinsel çatışmalara yol açar. Bu çatışmalar ise insanlar arasında kutuplaşmaya, kin ve nefret duygularının hâkimiyetine ve böylece toplumsal refahın bozulmasına neden olur. Bu nedenle Spinoza dini yorumlama söz konusu olduğunda ifade özgürlüğü hakkına bu anlamda bir kısıtlama uygulanması gerektiğini savunmuştur. Düşünür ifade özgürlüğü hakkının devlet ve din açısından önemini TTP'de ileri sürdüğü şu tezle ifade etmiştir:

4. “Bu özgürlük, devletin huzuruna, dine bağlılığa ve üstün gücü kullananların hakkına zarar vermeden tanınabileceği gibi, ayrıca bütün bunların ayakta kalması isteniyorsa, onun tanınması zorunludur da.”<sup>49</sup>

İnsanların en doğal hakkı olan ifade özgürlüğü hakkı (bireyler “ifade özgürlüğü hakkı” adı altında toplumun birliğine ve devletin bütünlüğüne zarar vermedikleri sürece) hiçbir şartla kişinin elinden alınamaz. Aksi takdirde insanlar devlete ve yasalara karşı ayaklanır; çünkü inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü kimsenin vazgeçmeye zorlanamayacağı doğal hakkıdır. Bu hak kişinin var kalma çabasının, *conatus*'unun bir tezahürüdür. Bu nedenle Spinoza'nın ifade özgürlüğü savunusunu yalnızca istediğini düşünme ve söyleme özgürlüğü olarak değil; dünyaya bakış açısı, dünya görüşü ve kabul sorunu bağlamında bütün yaşam tarzını kapsayan bir biçimde değerlendirmek mümkündür. İnsanların inançları, dünya görüşleri ve yaşam tarzları birbirinden ne kadar farklı olursa olsun bu konuda özgür bırakıldıkları sürece bir arada yaşamalarında hiçbir sıkıntı çıkmamaktadır. Bu nedenle amacı özgürlük olan devletin yurttaşlarına özgürlük güvencesi vermesi ve onların özgürlüklerini kaybetme kaygısı taşımalarına engel olması gerekmektedir. Ancak böyle bir devlette insanlar yetkin bir yaşama kavuşurlar.

Şunu da belirtmek gerekir ki Spinoza'nın felsefesinin genelinde duygular karşısında akli ön plana çıkarılması güzel sanatları ihmal etmesine neden olmuştur.<sup>50</sup> Buna rağmen o, ifade özgürlüğünün bilim ve sanatın gelişmesi açısından da gerekli olduğunu, bu alanlarda başarılı olmak için insanların özgürce düşünebilmeleri gerektiğini şu şekilde vurgulamıştır: “Özgür bir cumhuriyette ise, aksine, bilimleri ve sanatları geliştirmenin en iyi yolu, herkese kendi hesabına ve ününü tehlikeye atmak pahasına öğretim izni vermektir.”<sup>51</sup> Düşünürün ölümü nedeniyle TP yarım kalmış ve bu konu tamamlanamamıştır. TTP'de ise “çünkü bu alanlarda, sadece yargılarında özgür olanlar ve peşin fikirli olmayanlar başarıyla at koşturabilir”<sup>52</sup> şeklinde bilim insanlarının ve sanatçıların alanlarında başarılı olabilmesi için düşüncelerinde, ifadelerinde, inançlarında ve yargılarında özgür olmalarının gerekliliği vurgulanmıştır.

## Sonuç

“İfade özgürlüğünün sınırı en iyi devlette nereye kadar genişler?” sorusu Spinoza'nın felsefesinde “kişinin bu özgürlükten kendisine devlet içinde yeni bir hak yaratarak veya yürürlükteki yasalara uymayarak devletin güvenliğini ve toplumun birliğini ve huzurunu tehlikeye atmadığı sürece” söz konusu özgürlüğün kısıtlanmaması gerektiği şeklinde cevaplanmıştır. Başka bir deyişle ifade özgürlüğünün sınırını belirleyen

<sup>49</sup> Spinoza, *TTP*, 291.

<sup>50</sup> James C. Morrison, “Why Spinoza Had No Aesthetics”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 4 (1989): 363.

<sup>51</sup> Spinoza, *TP*, 95.

<sup>52</sup> Spinoza, *TTP*, 288.

devletin güvenliği ve toplumun refahıdır. Spinoza'nın ifade özgürlüğü hakkına çizdiği sınır hem söz konusu hakkın kendisini hem de toplumun ve devletin güvenliğini koruma altına almaktadır. Kişi, ifade özgürlüğü hakkı adı altında devletin ve toplumun güvenliğini bozmaya yönelik eylemlerde bulunmadığı sürece bu hak hiçbir şekilde kişinin elinden alınmamalıdır. Bu bakımdan Spinoza'nın ifade özgürlüğü sorununa yönelik bu önerisinin günümüzde de pratik etkisini koruduğunu söyleyebiliriz. Toplum içindeki farklılıkların huzurlu ve güvenli bir şekilde bir arada yaşayabilmesi için kişilerin ifade özgürlüğünün korunması büyük önem taşımaktadır. Farklı yaşam tarzlarının, farklı dünya görüşlerinin ve farklı inançların birlikteliği için gerekli olan, farklılıkları yok saymak veya bastırmak değil, söz konusu farklılıklara ifade özgürlüğü hakkı tanımadır. İnsanlar farklılıkları nedeniyle toplumun birliğine ve huzuruna, devletin güvenliğine zarar vermediği sürece onların ifade özgürlüğünü engellemek doğal hak gereği doğru değildir. Ayrıca bir devlette kişiler ifade özgürlüğü hakkını kötüye kullanmadan onların söz konusu hakları engellenmeye çalışılıyorsa bu durum o devletteki yöneticilerin aklın rehberliğinden uzaklaştığının önemli bir göstergesi olabilir. Devletin temelinde insanların aklın rehberliğini izleyerek oluşturdukları güç birliği vardır. Bu nedenle yöneticilerin güvenliği ve huzuru sağlamak için getirdiği kısıtlamalar rasyonel olmalı, insanların çıkarlarına ve özgürlüklerine aykırı olmamalıdır.

Spinoza'ya göre devletin amacı ve varoluş nedeni insanların aklın rehberliğinde yaşamalarını sağlamak olmalıdır. Aklın rehberliğinde yaşayan insan, özgürce akıl yürütme ve yargıda bulunan, düşüncelerini özgürce ifade edebilen ve duygulanımlarının esiri olmaktan kurtulmuş, yaşamına akıyla yön verebilen insandır. Bir toplumda her zaman farklı düşünceler, farklı inançlar ve farklı yaşam tarzları olacaktır. Devletin amacı söz konusu farklılıkların birbirine zarar vermeden özgürce bir arada yaşamalarını sağlamak olmalıdır. Bunu sağlayan devlet, toplumdaki barış ve refahın güvencesidir. İnsanlar yetkin bir düzende barış ve refah içinde yaşayabilmek için toplum sözleşmesine ve devlete ihtiyaç duymuştur. İnsanların ifade özgürlüğünün elinden alınması toplumdaki barış ve refahın bozulmasıyla sonuçlanır. Dolayısıyla ifade özgürlüğünün, barış ve refahın ortadan kalkması durumunda devletin varoluş nedeni de ortadan kalkar.

Bir ülkedeki ifade özgürlüğünün sınırları o ülkedeki diğer hak ve özgürlüklerin en önemli göstergelerinden biri olabilir; çünkü ifade özgürlüğüne getirilen kısıtlama ve baskılar bütün diğer baskıları da beraberinde getirir. Sıradan insan için ifade özgürlüğü hakkı pek bir anlam ifade etmeyebilir; fakat aklın rehberliğinde yaşayan zihinsel özgürlüklerini kazanmış insanlar için ifade özgürlüğü oldukça önemlidir. Onların ifade özgürlüğünün elinden alınması bu kişilerin devlete itaatiyle değil aksine hak arayışı ve hatta yasalara karşı ayaklanmasıyla sonuçlanır. Dolayısıyla ifade özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar yalnızca kişilere değil topluma ve devlete de zarar verir.

Spinoza, felsefesinin genelinde güzel sanatlara dair detaylı bir analize yer vermemiş olsa da sanatçıların ve bilim insanlarının üretkenliklerini devam ettirebilmesi ve başarılı olabilmeleri için ifade özgürlüklerinin korunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Sanat ve bilim alanındaki uğraşlar bir toplumun ilerlemesindeki en önemli etkenlerden biridir. Özellikle sanat eserleri, duygusal yaşantıların paylaşımına olanak sağlayarak yalnızca insanı değil doğayı ve toplumu da ifade eder. Ayrıca insanın bir sanat eseri ortaya koyması yıkıcı duygulanımlarını yapıcı eylemlere dönüştürerek ait olduğu kültüre katılması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan sanatın sağladığı tinsel haz ve doyum insanın ve toplumun zihin dünyası için oldukça önemlidir. Bu nedenle

sanatçıların ve bilim insanlarının ifade özgürlükleri (devletin güvenliği ve toplumun birliğine ve refahına zarar vermediği sürece) engellenmemelidir.

**Kaynakça**

- Copleston, Frederick. *Spinoza*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Del Lucchese, Filippo. *Machiavelli ve Spinoza: Çatışma, Güç ve Çokluk*, çev. Orkun Güner. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.
- Elmalı, Osman. "İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları". *Ekev Akademi Dergisi* 15 (2003): 133-142.
- Ergün, Reyda ve Cemal Bali Akal. "Teolojik Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye, Özgürlük ve Güvenlik Bilmecesi". *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* içinde, ed. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, 93-109. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Fransez, Moris. *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- İbn Haldun. *Mukaddime I*, çev. Turan Dursun. Ankara: Kaynak Yayınları, 2017.
- Llyod, Genevieve. *Spinoza and Ethics*. London: Routledge, 1996.
- Look, Brandon. "Becoming Who One Is in Spinoza and Nietzsche". *The Jerusalem Philosophical Quarterly* 50 (2001): 327-338.
- Machiavelli. *Prens*, çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014.
- Morrison, James C. "Why Spinoza Had No Aesthetics". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 4 (1989): 359-365.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1990.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Scruton, Roger. *Spinoza*, çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Smith, Steven B. *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in the Ethics*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.
- Spinoza, Baruch. *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Spinoza, Baruch. *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen. Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, Benedict. "On Divine and Human Law". *The People's Classics* 16, 5-20.
- Spinoza, Benedictus. *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Spinoza, Benedictus. *Teolojik Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 2016.
- Topakkaya, Arslan. *Hukuk ve Adalet*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2010.
- Wolf, A. *Spinoza's Short Treatise on God, Man and His Well-Being*. London: A&C Black, 1910.

**Başvuru:** 16.10.2020

**Kabul:** 06.11.2020

**Atıf:** Arıkan Sandıkçioğlu, Pakize. "McGinn'in Bilişsel Kapalılık Tezinin Bir Değerlendirmesi: Erişim ve Anlama". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 165-175.

## McGinn'in Bilişsel Kapalılık Tezinin Bir Değerlendirmesi: Erişim ve Anlama

Pakize Arıkan Sandıkçioğlu<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-9781-0750X

### Öz

Colin McGinn, zihin-beden probleminin doğalcı bir çözümü olduğunu düşünmesine karşın, bu çözümün sahip olduğumuz bilişsel yetilerin ötesinde olduğunu iddia etmektedir. "Transandantal doğalcılık" adını verdiği bu görüşe göre, beyin gibi biyolojik bir organdan bilinç gibi bir olgunun ortaya çıkmasına neden olan nitelik tümüyle doğaldır ancak ne algı yoluyla ne de içebakış yoluyla insanın bilişsel erişimine açıktır. Bu bağlamda zihin-beden problemi ontolojik değil epistemolojik bir problemdir. Öte yandan, McGinn'in bu doğalcı ve gizemci pozisyonu çeşitli biçimlerde eleştirilmektedir. Bu çalışmada Michael Vlerick ve Maarten Boudry tarafından öne sürülen ve temelde McGinn'in bilişsel kapalılık tezini hedef alan epistemolojik eleştiri ele alınacaktır. Bu eleştiriye göre, McGinn'in öne sürmüş olduğu gerekçeler bilişsel kapalılık tezini, yani bilincin kaynağına bilişsel erişimin olmadığını göstermekten uzaktır. McGinn'in gösterdiği şey yalnızca zihin-beden problemine ilişkin bir çözümün özne tarafından kavranmadığı ve anlaşamadığı anlamına gelen psikolojik kapalılıktır. Ancak Vlerick ve Boudry'ye göre, psikolojik kapalılık bilişsel kapalılık için ne gerekli ne de yeterlidir. Bu bağlamda, bu çalışmada McGinn'e karşı sunulan bu itirazın, dayandırılmış olduğu "temsili anlama" kavramının bilişsel erişim için yetersiz olduğu ve "psikolojik anlama" olarak adlandırılan özneye içsel bir kavrayışın bilişsel erişim için gerekli koşul olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Zihin-Beden Problemi, Bilinç, Natüralizm, Bilişsel Kapalılık, Anlama.

### An Evaluation of McGinn's Thesis of Cognitive Closure: Access and Understanding

#### Abstract

Although McGinn thinks that the mind-body problem has a naturalistic solution, he claims that this solution is beyond the cognitive faculties we possess. According to that approach that he calls "transcendental naturalism", the property because of which the phenomenon of consciousness arises from a biological organ like the brain is completely natural but not cognitively accessible through introspection and perception. Therefore, the mind-body problem is not ontological but rather epistemological. On the other hand, McGinn's naturalist and mysterianist position is criticized in various ways. In this paper, the epistemological criticism that is introduced by Michael Vlerick and Maarten Boudry and that mainly targets McGinn's cognitive closure thesis will be considered. According to this criticism, the justification that McGinn proposes in favor of cognitive closure, only indicates that we are psychologically closed to the solution of the mind-body problem. However, according to Vlerick and Boudry psychological closure is neither necessary nor sufficient for cognitive closure. In this paper, we will try to show that the concept "representational understanding", that Vlerick and Boudry bases their criticism on, is not sufficient for cognitive access and that an internal grasping of the subject that is named "psychological understanding" is a necessary condition for cognitive access.

**Keywords:** The Mind-Body Problem, Consciousness, Naturalism, Cognitive Closure, Understanding.

<sup>1</sup> Doktor Öğretim Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. [pakizearikan@yahoo.com](mailto:pakizearikan@yahoo.com)

## Giriş

Bugüne kadar hakkında ortaya atılan tüm felsefi kuramlara ve özellikle de sinirbilim ve yapay zekâ alanlarında yaşanan bilimsel gelişmelere rağmen zihin-beden problemi tüm canlılığını ve önemini muhafaza etmektedir. Bunun başlıca nedeni, zihin-beden probleminin çözümüne yönelik öne sürülmüş düalist zihin kuramlarının karşılaştığı ontolojik zorluklar ile fizikalist kuramların bir türlü doldurmayı başaramadığı açıklama boşluğudur (*explanatory gap*). Zihni maddesel olmayan doğaüstü unsurlarla özdeşleştirme çabası, sahip olduğu tüm felsefi avantajlara rağmen, zihin ve beden arasında olduğu düşünülen nedensel ilişkiyi tümüyle açıklayamamıştır. Öte yandan, ne kadar karmaşık ve detaylandırılmış olursa olsun hiçbir fizikalist yaklaşım şu önemli soruyu yanıtlamayı başaramamıştır: “Nasıl olur da renkli bir fenomenoloji sulu ve soluk bir maddeden ortaya çıkabilir?”<sup>2</sup> Her ne kadar bilincin beyinden kaynaklandığı, üzerinde uzlaşılan bir iddia olsa da, beyin gibi bir organın bilinç gibi bir olguya nasıl yol açtığı tüm gizemini korumaktadır. Bilinçli deneyimin beyinde gerçekleşen nöral bir olaya dayandığı veya nöral bir olaydan ibaret olduğu iddiası kabul edilmesi güç bir iddiadır. Bunun nedeni özellikle fizikalist kuramların öne sürmüş oldukları psiko-fiziksel önermelerin önemli bir unsur olan bilinci dışarıda bıraktıkları fikridir. Bilincin sahip olduğu bu gizem, bir yandan düalist pozisyonları kuvvetlendirirken, diğer yandan fizikalist yaklaşımların söz konusu gizemi yalnızca epistemolojik bir sorun olarak görmelerine neden olmuştur. Buna göre, zihin ve beden arasında bulunan bu görünür boşluk ontolojik bir ayrıma değil, yalnızca epistemolojik bir eksikliğe işaret eder. Söz konusu boşluğu epistemolojik zeminde değerlendiren düşünürlerin bir kısmı bu epistemik eksikliğin giderilebilir olduğunu düşünürken, bazıları bunu üstesinden gelinmesi ilkece olanaksız bir yetersizlik olarak yorumlarlar. Bu çalışmaya konu olan ve doğalcı gizemcilik olarak adlandırılan görüş, zihin-beden probleminin çözümünün bilişsel kapasitelerimizin ötesinde olduğunu bundan dolayı bilişsel olarak erişilemez olduğunu iddia eder. Bu yaklaşımın önemli savunucularından Colin McGinn’e göre, sahip olduğumuz bilişsel yetiler (algı ve içebakış) bize beyinde (veya zihinde) bilincin ortaya çıkmasına yol açan unsurun bilgisini veremezler. Bunun yanı sıra, McGinn bilişsel olarak erişilemez olmasına karşın bu unsurun tümüyle doğal olduğunu, dolayısıyla zihin-beden probleminin de tümüyle doğalcı bir çözümü bulunduğunu öne sürer. McGinn’in bu yaklaşımına felsefeciler tarafından çeşitli biçimlerde itiraz edilmiştir.<sup>3</sup> Bu çalışmada üzerinde durulacak olan itiraz Vlerick ve Boudry tarafından öne sürülen epistemolojik itirazdır. Buna göre, her ne kadar McGinn zihin-beden probleminin çözümünün bilişsel olarak kapalı olduğunu göstermeyi amaçlasa da sunmuş olduğu argümanlar yalnızca söz konusu çözümün psikolojik olarak kapalı olduğunu, yani zihin-beden probleminin çözümüne ilişkin bir kavrayışımızın veya bir anlama hissimizin olamayacağını göstermektedir. Oysa, Vlerick ve Boudry’e göre psikolojik kapalılık bilişsel kapalılığı gerektirmemektedir; bir kuramın psikolojik olarak kapalı olmasına karşın, bilişsel olarak erişilebilir olması mümkündür. Bu nedenle iki düşünüre göre, McGinn bilişsel kapalılığı temellendirmeyi başaramamaktadır. Bu çalışmanın amacı Vlerick ve Boudry’nin itirazının geçerli olmadığını göstermeye çalışmaktır. Bunun için öncelikle, psikolojik kapalılığın bilişsel kapalılık için hem yeterli hem de gerekli unsur olabileceği ve Vlerick ve Boudry’nin itirazlarını uygun bir biçimde temellendiremedikleri gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda, zihin-beden problemi gibi birçok felsefi problemin kaynağının, yalnızca doğru kurama erişimimizin olmaması değil, aynı zamanda söz konusu kuramın sezgisel olarak kavranamaması olduğu iddia edilecektir.

<sup>2</sup> Colin McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution* (Oxford: Blackwell Publisher, 1996), 1.

<sup>3</sup> McGinn’e karşı öne sürülen farklı itirazlar için bkz. Uriah Kriegel, “The New Mysterianism and the Thesis of Cognitive Closure”, *Acta Analytica* 18 (2003): 177-191; Daniel C. Dennett, “Review of McGinn, *The Problem of Consciousness*”, *The Times Literary Supplement* 10 (1991); Erhan Demircioğlu, “Against McGinn’s Mysterianism”, *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (2016): 1-10.



## 1. McGinn'in Transandantal Doğalcılığı

Colin McGinn'e göre gerçekliğin sınırları zihinlerimizin sınırları ile çakışmamaktadır.<sup>4</sup> Gerçekliğin sınırları bizim tasavvur edebileceğimizden çok daha geniştir. Gerçekliğin zihinsel sınırlarımızın ötesine taşan bir ögesi de zihin ve beden arasındaki ilişkidir. McGinn'e göre bugüne kadar zihin-beden problemi gibi felsefi problemlere çözüm olarak önerilen yaklaşımlar dört temel yol izlemektedir. Birinci yol açıklanmaya çalışılan unsura (zihin-beden problemi söz konusu olduğunda bilince) dair açıklayıcı ve indirgemeci bir kuram sunmaktır. İkinci yol, söz konusu unsurun (bilincin) indirgenemez olduğunu iddia ederek herhangi bir açıklama sunmaktan kaçınmaktır. Üçüncü yol, problemi doğaüstü unsurlara dayanarak çözüme girişiminde bulunmaktır. Dördüncü ve son yol ise, açıklanmayı bekleyen unsuru ontolojimizden tamamen elemektir. Oysa McGinn, ilk dört yolu izleyenler tarafından yok sayılmış ancak onlara kıyasla çok daha makul olan bir beşinci yol olduğunu savunur. Ona göre bu beşinci yol bilincin tümüyle doğalcı bir açıklaması olduğunun, ancak bu açıklamanın erişilemez olduğunun iddia edilmesidir.<sup>5</sup> Bunun nedeni, beyinde (veya zihinde) bilincin oluşumuna yol açan unsurun bilişsel yapımız gereği ulaşılamaz olmasıdır. McGinn bu iddiasıyla bir anlamda fizikalizmin ontolojik, düalizmin ise epistemolojik sezgilerini kısmen karşılar: bilinç gizemlidir ancak mucizevi değildir. Bu nedenle McGinn, derin bir epistemik aşkınlığı kabul edip, bu aşkınlığın doğaüstü olması gerektiği fikrini reddederek elde ettiği görüşüne "transandantal doğalcılık" adını verir.<sup>6</sup>

McGinn'in transandantal doğalcılığı en temelde bilişsel kapalılık (*cognitive closure*) tezine dayanır. McGinn bilişsel kapalılığı şu şekilde tanımlar: "bir unsur bir zihne bilişsel olarak kapalıdır eğer ve ancak bu zihin söz konusu unsurun kavrayışına sahip olamaz ise."<sup>7</sup> Neticede beyin biyolojik bir organdır ve bu nedenle beynin bir takım limitlerinin olması şaşırtıcı değildir. Farklı canlı türlerinin sahip olduğu bilişsel yetilerin kıyaslanması insan beyninin gerçekliğin bazı alanlarına kapalı olduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir. Sözelimi bir şempanzenin zihninin erişimine açık olan gerçeklik alanı ile bir insan zihninin erişimine açık olan gerçeklik alanı aynı değildir. Bir şempanze elektron kavramına bilişsel olarak kapalı iken, insanın bu kavrama bilişsel erişimi vardır. Bu bağlamda, insan zihninin bilince yol açan unsurun karşısındaki durumu, bir şempanzenin elektron olma özelliği karşısındaki durumundan farksızdır.<sup>8</sup> Öyleyse McGinn'e göre, beynin, bilincin ortaya çıkmasına yol açan bir Ö özelliği vardır. Bununla beraber, Ö'ye göndermede bulunarak bilincin beyinden nasıl kaynaklandığını açıklayan bir K kuramı vardır. Eğer K'yi bilebilseydik o zaman zihin-beden problemine bir çözümümüz olurdu ancak K'yi bilemiyoruz.<sup>9</sup>

Şimdi yapılması gereken McGinn'e göre, Ö'yü neden kavrayamadığımızı ve K kuramını neden bilemediğimizi göstermektir. McGinn'e göre, dünya hakkındaki düşüncelerimizin yalnızca iki kaynağı vardır: bilincin doğrudan erişimine sahip olmamızı sağlayan içebakış (*introspection*) ve dış dünyanın erişimine sahip olmamızı sağlayan algı (*perception*).<sup>10</sup> Öyleyse, Ö'yü ya bilinci doğrudan inceleyerek, ya da beyinle ilgili ampirik incelemelerde bulunarak bilebiliriz, üçüncü bir yol yoktur.<sup>11</sup> McGinn'e göre Ö özelliği içebakışla açığa

<sup>4</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 22.

<sup>5</sup> Colin McGinn, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* (Oxford: Blackwell, 1993), 17.

<sup>6</sup> Colin McGinn, "The Problem of Philosophy", *Philosophical Studies* 76, 2/3 (1994): 143.

<sup>7</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 3.

<sup>8</sup> McGinn'in başvurmuş olduğu bu analogi Dennett (1991) tarafından eleştirilmektedir.

<sup>9</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 7.

<sup>10</sup> Colin McGinn, "What Constitutes the Mind-Body Problem", *Philosophical Issues* 13, 1 (2003): 158.

<sup>11</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 7.

çıkarılamaz, bunun nedeni içebakışın zihin-beden ilişkisinin yalnızca tek tarafına (zihin tarafına) bilişsel erişiminin olmasıdır. İçebakış bilincin yalnızca doğrudan bilgisini sağlar, onu beyin tarafından meydana getirilen bir unsur olarak sunmaz. Bu nedenle fenomenoloji zihin-beden probleminin çözümüne uygun kavramları sağlamaktan uzaktır.<sup>12</sup> Öte yandan, algının hali hazırda bilişsel sınırları olduğu çok açıktır. Örneğin sahip olduğumuz duysal yetiler belirli bir frekansın altındaki sesleri veya belirli dalga boylarını bize sunmaz. Ancak algının Ö özelliğine erişim sağlamaması çok daha derin ontolojik bir nedene dayanır. McGinn'e göre, duyu deneyimleri yalnızca uzamsal özelliklerin bilgisini verebilir. Beyne ne kadar yakından bakarsak bakalım görebileceğimiz yalnızca şekil, renk, doku gibi uzamsal niteliklerdir. Ancak uzamsal özellikler zihin-beden problemini çözmekten ziyade, bizi tekrar aynı problemle karşı karşıya bırakır: uzamsal bir özelliğin nasıl olup da bilince yol açtığı sorusuyla. Bu nedendir ki Ö uzamsal olamaz. Uzamsal olmadığı için de algının erişimine kapalıdır.<sup>13</sup>

Buraya kadar McGinn'in transandantal doğalcılığının aşkınsal yönü genel hatlarıyla ele alınmıştır. Fakat görüşünün adının da gösterdiği gibi McGinn Ö'nün bilişsel olarak erişilemez olduğunu iddia etmekle kalmaz, erişilebilir ve uzamsal olmamasına karşın yine de tümüyle doğal bir unsur olduğunu, dolayısıyla Ö'ye göndermede bulunan *K* kuramının da tümüyle doğalcı bir açıklama olduğunu da iddia eder. Öncelikle, idealizmin doğruluğunu kabul etmediğimiz sürece, Ö'ye ve *K*'ye bilişsel erişimimizin ilkece mümkün olmasının Ö gibi bir özelliğin ve *K* gibi bir kuramın var olmadığı anlamına gelmeyeceği belirtilmelidir. Bununla birlikte Ö özelliğinin son derece karmaşık ve doğal olmayan bir unsur olduğunu söylemek için de bir nedenimiz yoktur. McGinn'e göre Ö'yü erişilemez kılan Ö'nün doğası veya ontolojik statüsü değil bizim zihnimizdir. Dünyada var olan gizemler ontolojik değil tamamıyla epistemolojik ve psikolojik durumlardır. Diğer bir deyişle zihin beden problemi ontolojik değil, algı ve içebakış yetilerimizin sınırlarından kaynaklanan epistemolojik bir problemdir. Bizim için kavranamaz olan kendi içinde karmaşık veya doğaüstü olmak zorunda değildir.<sup>14</sup> Örneğin her ne kadar gezegenlerin hareketleri, zihin-beden problemine kıyasla basit bir olgu izlenimi yaratsa da, zihin-beden probleminin çözümüne kolaylıkla ulaşabilirken gezegenlerin hareketlerini kavrayamayan bizden farklı bilişsel yetilerle donatılmış varlıklar tasavvur edilebilir.<sup>15</sup> Hatta, zihnin dil gibi evrimsel tarihi açısından çok daha karmaşık yanlarını, bilince kıyasla daha iyi kavrayıp oluşumuz tam da kavrayışımızla problemin karmaşıklığı arasında doğrudan bir ilişki olmadığını göstermektedir.<sup>16</sup> Bilinç ve zihin biyolojik ürünlerdir. Hatta McGinn'e göre, sahip olduğumuz birçok biyolojik özelliğimize kıyasla çok daha az karmaşık özelliklerdir. Bu nedenle, bilincin beyinden nasıl olup da ortaya çıktığını açıklayan *K* kuramı da, kavrayabildiğimiz birçok kuramdan daha basittir. McGinn'in ifadesiyle, "keşke psikofiziksel mekanizmayı bilebilseydik, basitliği ve su katılmadık doğallığı ile bizi şaşırtabilirdi."<sup>17</sup>

## 2. McGinn'in Bilişsel Kapalılık Tezine Bir İtiraz

McGinn'in öne sürmüştüğü transandantal doğalcılık çoğumuzun bilinç hakkında sahip olduğu sezgilerle büyük ölçüde örtüşmektedir. Her ne kadar biz insanların doğal dünyanın bir parçası olduğumuza

<sup>12</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 8.

<sup>13</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 12.

<sup>14</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 18.

<sup>15</sup> McGinn, "The Problem of Philosophy", 146.

<sup>16</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 19.

<sup>17</sup> McGinn, *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*, 19.

dair sarsılmaz bir inancımız olsa da bilinci bilim tarafından sorunsuz bir biçimde açıklanabilen fiziksel özelliklerimizden farklı bir yere konumlandırmaktan kendimizi alıkoyamayız. McGinn'in bilincin doğal ancak gizemli bir olgu olduğu iddiası bu anlamda birçok açıdan makul görünür. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi transandantal doğalcılık birçok felsefeciye göre kabul edilemez bir görüştür. Bu bölümde üzerinde durduğumuz itiraz, McGinn'in görüşünün transandantal yanını hedef alan ve Vlerick ve Boudry tarafından öne sürülen epistemolojik itirazdır. Bu itirazın temel iddiası, McGinn'in bilişsel kapalılık tezini ortaya koymada başarısız olduğudur. Bunun nedeni ise, bu felsefecilere göre, McGinn'in sunmuş olduğu argümanların bilişsel kapalılık tezini temellendirmekten ziyade, herhangi bir olguyu veya kuramı kavrayamama veya anladığını hissedememe anlamına gelen psikolojik kapalılık tezini temellendirmesidir. Vlerick ve Boudry'e göre, psikolojik kapalılık bilişsel kapalılığı gerektirmemektedir, zira bir kurama psikolojik olarak kapalıyken, kurama bilişsel erişim sağlamak son derece mümkündür. Hatta düşünürlere göre, bu iki kapalılık arasında herhangi bir mantıksal ilişki de yoktur, psikolojik kapalılık bilişsel kapalılık için ne gerekli ne de yeterli koşuldur. Bu nedenle, McGinn'in temellendirmesi başarısızdır.

Vlerick ve Boudry'nin itirazının ayrıntılarına geçmeden önce, onlara göre psikolojik kapalılığın tam olarak ne olduğunun ve bilişsel kapalılıktan farkının ortaya konması faydalı olacaktır. Vlerick ve Boudry'ye göre psikolojik kapalılık bazı sorunların çözümüne dair psikolojik ve sezgisel bir kavrayışımızın veya anlama hissiyatımızın olmaması anlamına gelir. Örneğin, öğretmenin eksiksiz anlatımına rağmen Einstein'ın Görelilik Kuramını kavrayamayan veya anlamlandıramayan bir öğrencinin o anlık durumu bir psikolojik kapalılık halidir. Öte yandan Vlerick ve Boudry'nin, "temsili kapalılık" (*representational closure*) ile özdeş saydıkları bilişsel kapalılık, ilkece aşılamaz olan tam bir erişemezlik halidir. Öznenin dünyadaki bir durumla ilgili doğru kuramı ortaya koyamamasını veya ona ulaşamamasını ifade eder. Bununla birlikte, dünyada var olan bir özelliğe bilişsel erişimimizin olması söz konusu özelliği doğru bir biçimde temsil edebilme kapasitemiz olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, bir öğrencinin Einstein'ın Görelilik Kuramını detaylı bir biçimde sunabilmesi, bu kuramın öğrenciye bilişsel olarak erişilebilir olduğu anlamına gelir. Öyleyse, Vlerick ve Boudry'ye göre, bilişsel kapalılık yalnızca temsili kapalılık anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, psikolojik kapalılık temsili kapalılığı gerektirmemektedir. Bu nedenle, bir kuramın psikolojik olarak kavranamaz oluşu, söz konusu kurama bilişsel erişimimiz olmadığı anlamına gelmemektedir.<sup>18</sup> Örneğin Einstein'ın Görelilik Kuramını önemli detayları ile bilen (temsili erişimi olan) bir öğrencinin, bu kuramı sezgileriyle uyumlu hale getirerek psikolojik olarak kavrayamıyor olması mümkündür.<sup>19</sup>

Vlerick ve Boudry temsili kapalılık ve psikolojik kapalılık arasındaki farkı daha açık hale getirmek için "anlama" teriminin iki farklı kullanımını örnek verir. Birinci anlamıyla anlama, yalnızca temsili erişime sahip olma yani doğru kuramı temsil edebilme anlamına gelir. Eğer söz konusu kuram yanlış ise, temsili olarak kuramı anladığınız söylenemez. Örneğin jeosantrik evren kuramının tüm detaylarını bilmenize karşı, burada bir temsili anlama söz konusu değildir. Bu bağlamda, birinci anlamıyla anlama için önem arz eden şey kuram ile dünya arasında bir uygunluk ilişkisi bulunmasıdır. İkinci türden "anlama" psikolojiktir. Buna göre

<sup>18</sup> Michael Vlerick and Maarten Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", *Dialectica* 71, 1 (2017): 101-106.

<sup>19</sup> Buna benzer bir ayırım Mark Rowlands tarafından yapılmaktadır. Rowlands, "epistemik tatmin" ile "açıklayıcı geçerlilik" kavramlarının farkını ortaya koyarak, geçerli bir kuramın özünde epistemik bir tatmin yaratmak zorunda olmadığını ifade eder. Bkz. Mark Rowlands, "Mysterianism", in *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans and Susan Schneider, Malden (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 335-345.

anlama bir kuramın kavranması anlamına gelir. Bu anlama biçiminde kuramın doğruluğunun herhangi bir önemi yoktur, kuram yanlış olsa bile psikolojik anlama mümkündür. Örneğin, jeosantrik evren kuramını kavrayıp olma, kuram yanlış olsa dahi anlama olarak nitelendirilir. Burada önem arz eden şey, kuram ile dünya arasındaki ilişki değil, özne ile kuram arasındaki ilişkidir. Buna göre, bir kuramı birinci anlamıyla anlamanın mümkün olmayışı *temsili kapalılık*, psikolojik anlamıyla anlamanın mümkün olmayışı ise *psikolojik kapalılık* anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Vlerick ve Boudry'ye göre, McGinn'in temel hatası bu iki anlama biçimini karıştırmasıdır.

O halde, Vlerick ve Boudry'ye göre Ö özelliği ve K kuramı ile ilgili dört mümkün bilişsel durum vardır:

- (1) Ö özelliğine temsili erişimimiz vardır ve Ö'yü tasvir eden doğru kuramı psikolojik olarak anlıyoruzdur (Ö ile ilgili kavranabilir doğru bir kuramımız vardır veya olabilir).
- (2) Ö özelliğine temsili olarak kapalıyızdır ve Ö'yü tasvir eden doğru kurama psikolojik olarak kapalıyızdır (Ö ile ilgili doğru kuram erişimimiz dışındadır ve bize mucizevi bir biçimde sunulsaydı psikolojik olarak kavranabilir olmayacaktı).
- (3) Ö özelliğine temsili olarak kapalıyız fakat Ö'yü doğru bir şekilde sunmayan bir kuramı psikolojik olarak anlıyoruz.
- (4) Ö'ye temsili erişimimiz var fakat Ö'yü doğru şekilde tasvir eden K kuramına psikolojik olarak kapalıyız (Ö ile ilgili doğru bir kuramımız var fakat kavrayamıyoruz).<sup>21</sup>

Vlerick ve Boudry'ye göre, bu dört bilişsel durumun da olanaklı olması, psikolojik kapalılık ile temsili kapalılık arasında herhangi bir mantıksal ilişkinin bulunmadığını, iki kapalılık biçiminin birbirlerinden tümüyle bağımsız olduklarını gösterir. Diğer bir deyişle, onlara göre psikolojik kapalılık temsili kapalılık için ne gereklidir ne de yeterlidir. Öte yandan, Vlerick ve Boudry'ye göre McGinn dördüncü seçeneği göz ardı etmekte ancak ilk üç seçeneğin olanaklılığını kabul etmektedir. Zira, Vlerick ve Boudry'ye göre, (3)'ün somut bir örneği olarak, McGinn zihin-beden problemi için bugüne kadar getirilmiş olan çözüm önerilerinin yanlış olmasına rağmen psikolojik olarak kavranabilir olduğunu kabul etmektedir. Bu da McGinn'in psikolojik kapalılığın temsili kapalılık için *yeterli* olduğunu ancak *gerekli* olmadığını iddia ettiği anlamına gelir. Vlerick ve Boudry'nin bu yorumu, McGinn'in psikolojik kapalılık ile temsili kapalılık arasındaki mantıksal ayrıma karşı duyarlı olduğunu göstermektedir ve bu McGinn'e karşı yönelmiş oldukları itirazı bir yönüyle daha da güçlendirir. Vlerick ve Boudry'nin itirazlarının esas temeli ise, McGinn'in metinlerindeki ifadelerdir. Buna göre, McGinn'in asıl amacı bazı felsefi problemlerin çözümlerine temsili erişimimizin olmadığını ortaya koymaktır, çünkü McGinn bu problemlere çözüm teşkil eden doğru kurama *erişemeyeceğimizi* açıkça iddia etmektedir. Öte yandan, McGinn'in temsili kapalılığı temellendirmek için başvurduğu örnek ve argümanlar, Vlerick ve Boudry'ye göre, yalnızca psikolojik kapalılığı destekler niteliktedir. McGinn metnlerinin birçok yerinde özellikle zihin-beden problemi ile ilgili felsefi bir şaşkınlık veya kafa karışıklığı içerisinde bulunduğumuza ve sezgisel bir gizem hissine sahip olduğumuza dair deliller sunar ki, bu tam olarak psikolojik kapalılık anlamına gelmektedir. Oysa bilişsel erişim, Vlerick ve Boudry'ye göre psikolojik değil epistemolojik bir meseledir. Vlerick ve Boudry'nin itirazlarını dayandırdıkları metinsel delillerden biri şu şekildedir:

(Belki biraz bilimle arttırılmış) sağduyu bize bir şey söyler, fakat sağduyunun bize söylediğini kabul etmemize izin verecek olan bir dünya kavrayışı geliştirmekte çok zorlanırız. Kavramsal sistemimizdeki bir absürtlük veya

<sup>20</sup> Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 101-106.

<sup>21</sup> Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 107.

nesnel gerçeklikteki büyüğü bir metafiziksel hile tehdidinde rağmen, sağduyumuza gözden geçirmek zorunda kalıyormuşuz gibi görülebilir.<sup>22</sup>

Öyleyse Vlerick ve Boudry'ye göre McGinn transandantal doğalcılığını büyük ölçüde sezgiye veya doğrudan kavrayışa dayandırarak bir anlamda bilimsel gerçekleri sadece sezgilerimize uygun olamayacakları gerekçesi ile göz ardı etmektedir. Öyle ki, iki düşünürü göre, McGinn'in argümanları zihin-beden problemi açısından büyük önem arz eden "nöronlar, sinapslar, sinirsel ağlar veya beynin çalışması ile ilgili bilimsel araştırmalardan söz etmez."<sup>23</sup> Bunun nedeni McGinn'e göre ise şudur: her ne kadar bilim de felsefe de dünya hakkında olsalar da, felsefi problemlerin bilimsel problemler gibi deneysel araştırma yolu ile çözülemeyeceğidir.<sup>24</sup>

### 3. Bilişsel Erişim ve Anlama: Vlerick ve Boudry'nin İtirazlarına Yanıt

Daha önce belirtildiği gibi, Vlerick ve Boudry (3) ve (4)'ü kabul ederek, temsili kapalılık ve psikolojik kapalılığın birbirlerinden tümüyle bağımsız olduğunu, birine sahip olmanın diğerine sahip olmak için koşul teşkil etmediğini iddia ederler. Ancak, kendilerinin bunun için ortaya koydukları argümanlar ikna edicilikten uzak görünmektedir ve bu nedenle McGinn'in transandantal doğalcılığının bu itirazlardan sıyrılabileceğini söylemek mümkündür.

Ö özelliğine temsil edici olarak kapalı olduğumuz halde Ö'yu doğru bir şekilde sunmayan bir kuramı psikolojik olarak kavramamız mümkün müdür? Vlerick ve Boudry bu soruya McGinn'in de olumlu yanıt verdiğini düşünerek uzun uzadıya tartışmadan "evet" cevabını verirler. Bu nedenle psikolojik kapalılığın temsili kapalılık için gerekli koşul olmadığı sonucuna ulaşırlar. Bunun en açık örneği ise, zihin-beden ilişkisini açıklayan yanlış kuramlara psikolojik erişimimizin olduğu, yanlış olmalarına rağmen bu kuramları kavrayabildiğimiz gerçeğidir. Diğer bir deyişle, Vlerick ve Boudry'e göre "Ne zaman bu fenomenlerle ilgili bir kuramın kavrayışına sahip olsak, McGinn'e göre, yanlış bir kuramla karşılaşmaktayız."<sup>25</sup>

Fakat, bugüne kadar önerilen zihin kuramlarına psikolojik erişimimiz olduğunu söylemek ne kadar doğrudur? Vlerick ve Boudry, McGinn'in bugüne kadar öne sürülmüş olan tüm indirgemeci, eleyici veya düalist kuramların yanlış olduğunu düşündüğünü söylemekte haklıdırlar. Ancak, bir kuramın yanlış olduğunun bilinebilir olması söz konusu kuramların psikolojik olarak kavranabilir olduğunu kesin olarak göstermemektedir. Bir kuramın psikolojik olarak kavranması, söz konusu kuramın felsefi kafa karmaşıklığını gidererek öznedepistemik bir tatmin yaratması anlamına gelir. Bu, Mark Rowlands'ın tabiriyle bir "evreka! hissidir."<sup>26</sup> Kuramın açıklamayı hedeflediği olguyu özne için makul ve anlaşılır kılma durumudur. Öte yandan, felsefe tarihi boyunca sunulmuş olan zihin kuramları, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi bizim için tam anlamıyla makul kılammış, felsefi kafa karışıklığımızı yok edememiş ve tam bir epistemik tatmin yaratamamışlardır. Öncelikle, ne bilincin varlığını reddetmenin ne de onu doğaüstü mucizevi bir varlığa atfetmenin bizde epistemik bir tatmin yaratmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Zira bir yandan içebakış yoluyla bilince olan doğrudan ve güvenilir epistemik erişimimiz, onun ontolojimizden tümüyle elenmesini sağduyumuza aykırı

<sup>22</sup> Akt. Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 108.

<sup>23</sup> Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 109.

<sup>24</sup> Colin McGinn, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* (Oxford: Blackwell, 1993), 10.

<sup>25</sup> Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 107.

<sup>26</sup> Rowlands, "Mysterianism", 342.

kılmakta, diğer yandan bilince doğaüstü bir statü atfetmenin doğurduğu ontolojik gizem kuramının eksiksiz kavrayışına engel teşkil etmektedir. Bununla birlikte, zihinsel durumları fiziksel olay ve durumlara indirgemek de çoğu felsefeciye göre, bizde zihin-beden probleminin çözüme ulaştığı hissini yaratmamaktadır. Zira indirgemeci kuramlar yönelimsellik ve bilinç gibi zihinsel olguların tam bir kavrayışını sunmamaktadır. Joseph Levine'in "Materialism and Qualia: the Explanatory Gap" isimli makalesinde açıkladığı gibi fizikalist kuramların özellikle deneyimlerin fenomenal özellikleri ile ilgili epistemik olarak tatmin edici açıklamalar sunmadıkları açıktır. Zira fizikalist zihin kuramları, söz gelimi acıyı c-liflerinin uyarımı ile özdeş tutmalarına karşın, bu bilinçli deneyimin neden belirli türden bir nöral olayla özdeş olup bir diğeri ile özdeş olmadığının açıklamasını sağlayamaz veya belirli nöral olayların neden kırmızı algısına değil de mavi algısına yol açtıkları sorusunu yanıtlayamaz. Dolayısıyla, zihin-beden özdeşliği konusunda ortaya çıkan felsefi şaşkınlığı tam anlamıyla gideremez. Bu nedenle, bu kuramlar zihin-beden ilişkisini bizler için tümüyle makul kılmaktan ve eksiksiz bir açıklayıcılığa sahip olmaktan uzaktır.<sup>27</sup> Öyleyse, bugüne kadar sunulmuş olan zihin-beden kuramlarının zihin-beden problemine gerçek birer çözüm teşkil etmediğini ve bizim için tam olarak kavranamaz olduklarını iddia etmek mümkündür. Bu nedenle, yanlış zihinsel kuramlara karşı sahip olduğumuz bilişsel durumu şu şekilde ifade etmek daha makul görünmektedir:

(5) Ö'ye temsili erişimiz yok ve Ö'yü doğru bir şekilde sunmayan kuramı psikolojik olarak anlamıyoruz.

Bununla birlikte Vlerick ve Boudry'nin bilim tarihinden verdikleri örnekler de bu iddialarını temellendirmekten uzaktır. Örneğin, Aristotelesçi evren anlayışı tarihte psikolojik olarak kavranmış, son derece tatmin edici bulunmuş ve doğru olarak kabul edilmiş bir kuramdır. Fakat Aristotelesçi kuramın yanlış bir temsil oluşu, bu kuramın temsili olarak anlaşılamayacağını gösterir (çünkü temsili anlama için kuramın doğru olması gerekmektedir). Bu durumda Aristotelesçi evren kuramı üçüncü duruma bir örnek teşkil ediyormuş gibi görünmektedir. Ancak burada dikkat çeken husus, üçüncü durumda temsil edemeyeceğimiz bir özellikle ilgili yanlış bir kuramın kavrayışına sahip olamayacağımız iddiasıdır. Oysa Aristotelesçi evren kuramı, ilkece temsili erişimimize açık olan bir unsur (gezegenlerin hareketleri) ile ilgilidir. Bu nedenle bu kuramı psikolojik olarak kavrayıp oluşumuz aslında üçüncü seçenekte ifade edilen durumdan oldukça farklıdır. Yanlış bilimsel kuramlarla ilgili bu durum şu şekilde ifade edilebilir:

(6) Ö özelliğine temsili erişimimiz var ve Ö'yü doğru bir şekilde sunmayan bir kuramı psikolojik olarak anlıyoruz.

Birçok bilimsel kuramın yanlış olduğu halde, bizde epistemik bir tatmin veya psikolojik bir anlama yaratmasının nedeni de budur. Oysa beyinde bilince yol açan unsur, McGinn'in iddia ettiği gibi ne algıdan ne de içebakıştan edindiğimiz kavramlarla temsil edilebilen bir özellik ise, bu özelliği yanlış bir biçimde sunan bir kuramı da psikolojik olarak anlayamayacağımızı söylemek için önümüzde hiçbir engel yoktur. Kısacası, bilim tarihinden verilebilecek örnekler (3)'ün olanaklılığını göstermekten uzaktır. Bununla birlikte, önerilmiş zihin kuramlarının gerçek anlamda psikolojik olarak kavranamaz olduğu iddia edilerek, aslında bu seçeneğin mümkün olmadığının ortaya konması olanaklıdır.

<sup>27</sup> Elbette bu kuramlar birtakım zihinsel olguları açıklamakta oldukça başarılıdırlar. "Bilincin kolay problemleri" olarak tabir edilen bu olgular örneğin, bilincin işlevi, dinamikleri ve yapısıdır. Bu kuramların açıklamayı başaramadığı olgu "bilincin zor problemi" olarak nitelendirilen fenomenal bilinçtir. Bkz. David J.Chalmers, *The Conscious Mind* (New York: Oxford University Press, 1996).

Şimdi (4)'te tasvir edilen bilişsel durumun McGinn'in transandantal doğalcılığı açısından sonuçlarını inceleyelim. Ö'ye temsili erişimimiz olduğu halde (Ö'yü temsili olarak anladığımız halde), Ö'yü doğru şekilde tasvir eden *K* kuramına psikolojik olarak kapalı olmamız mümkün müdür? Bu soruyu yanıtlayabilmek için açıklığa kavuşturulması gereken ilk nokta Vlerick ve Boudry'nin tanımlamış oldukları "temsili anlama" kavramının gerçek anlamda bir anlama biçimine dolayısıyla bilişsel erişime gönderme yapıp yapmadığıdır. Hatırlanacağı üzere, Vlerick ve Boudry'ye göre temsili anlama için öznenin psikolojik bir kavrayışa sahip olması gerekli değildir. Diğer bir deyişle, eğer sizin doğru kurama erişiminiz var ise epistemik bir tatmin duygusunu da beraberinde deneyimlemeye ihtiyacınız yoktur. Eğer bir kuramı psikolojik olarak anlamadığımız halde, ona temsili erişimimiz olabileceği iddia edilecekse şüphesiz temsili anlamının tam olarak ne olduğu konusunda oldukça detaylı bir analiz verilmesi gerekmektedir. Vlerick ve Boudry temsili anlamayı yalnızca "bir konu hakkında bağdaşık bir temsiller ağına"<sup>28</sup> sahip olmak veya olabilmek olarak tanımlarlar. Öyleyse, dünyadaki bir olgu hakkında kendi içinde bağdaşık bir enformasyon bütününe sahip iseniz, söz konusu olgu hakkındaki kuramı temsili olarak anlamaktasınız. Buna ek olarak, Vlerick ve Boudry temsili anlamayı öznenin sahip olduğu içsel durumlardan bağımsız, yalnızca kuram ile dünya arasında var olan bir uygunluk ilişkisi olarak görmektedirler. Bu anlamda, tanımlamaları oldukça muğlak görünmektedir. Örneğin, çoğumuzun evinde sayısız bilimsel kuramın açıklamalarının bulunduğu kitaplar mevcuttur. Bu kitapların, dolayısıyla içerisinde anlatılan bilimsel kuramların, bizim için ulaşılabilir ve okunabilir olması, bu kuramlara temsili erişimimiz olduğunu söylemek için yeterli midir? Zira, dilsel gelişimini tamamlamış her okur yazarın söz konusu ansiklopedileri okuyarak bir olgu hakkında bağdaşık temsiller ağı oluşturabilmesi mümkündür. Yine benzer şekilde, henüz okuma yazma öğrenmiş yedi yaşındaki bir çocuğun Newtoncu fizik kuramını okuyarak sahip olduğu bilişsel durumu temsili anlama olarak değerlendirmek makul müdür? Eğer bu mümkün ise McGinn'in "bilişsel erişim" den kastının bu tarz bir anlama biçimi olmadığı açıktır. Eğer bu mümkün değilse, anlama için doğru bir temsiller ağına sahip olmaya ek bir ölçütün daha eklenmesi gerekliliği doğmaktadır.

Her ne kadar, Vlerick ve Boudry bilişsel erişimi tümüyle temsili erişime indirgeyerek epistemolojiyi psikolojiden tümüyle yalıtıma çalışsalar da, öznenin sahip olduğu içsel durumun özellikle içselci gerekçelendirme kuramları için büyük önem arz ettiği bir gerçektir. Bu nedenle, özneye içsel psikolojik süreçlerin birtakım bilişsel süreçlerin tümüyle dışında bırakılması gerektiği iddiası detaylı bir biçimde temellendirilmesi gereken cesur bir iddiadır. Bazı düşünürler, bilgi gibi anlama içinde kuram ve dünya arasındaki uygunluk ilişkisine ek olarak, özneye içsel birtakım koşulların da sağlanması gerektiğini öne sürer. Örneğin Kvanvig'e göre anlama için, bir kuramın unsurları arasında, tıpkı bağdaşımçı düşünürlerin gerekçelendirme için gerekli gördükleri türden bir bağdaşım ilişkisinin *kavrayışı* ve *idraki* gereklidir.<sup>29</sup> Temsili olarak erişiminiz olan bir kuramın kendi içerisinde bağdaşık olması bu durumu bir *anlama* olarak nitelendirmek için yeterli değildir, özne bu bağdaşım ilişkisinin farkında ve içsel idrakına sahip olmalıdır. Örneğin, Einstein'ın görelilik kuramını anlamak için, bu kuramın içerdiği bağdaşık önermeler bütününe temsil ediyor olmanız yeterli değildir. Aynı zamanda bu önermeler arasındaki, açıklayıcı, çıkarımsal ve mantıksal ilişkileri de kavramanız ve bunları açıklanmaya çalışılan olgu ile de ilişkilendirmeniz gerekmektedir. Bunun ötesinde, anlamının gerçekleşmesi için, sahip olduğumuz temsiller ağının yalnızca kendi içinde bağdaşık olması değil, aynı zamanda öznenin tüm inanç sistemi ile bir bağdaşım ilişkisine sahip olması gerektiği de iddia edilebilir. Böylelikle, öznenin sahip

<sup>28</sup> Vlerick and Boudry, "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure", 106.

<sup>29</sup> Jonathan L. Kvanvig, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding* (New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 198.

olduğu diğer inançların, sezgi ve varsayımların anlama için arz ettiği önem ortaya konulabilir. Zihin-beden probleminin bugüne kadar sunulmuş sayısız zihin kuramına karşın, hala bir felsefi problem olarak varlığını sürdürmesi büyük ölçüde, bu idrakın eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda, Vlerick ve Boudry'nin tanımlamış oldukları “temsili anlama” gerçek anlamda bir anlama biçimi olmaktan oldukça uzak görünmekte dolayısıyla bilişsel erişim ve her türden anlama biçimi için yeterli bir ölçüt sunamamaktadır. Öyleyse, (4)'te ifade edilen durum, her ne kadar olanaklı ise de, McGinn'in pozisyonu için hiçbir tehdit teşkil etmemektedir. Zira (4)'ün mümkün olduğunu söylemek, bir çocuğun Einstein'ın görelilik kuramının tüm önermelerini bilmesine rağmen bu önermeler arası ilişkileri idrak edememesini söylemekten farksızdır. Ancak, bu durumu anlama olarak nitelendiremeyeceğimiz için, gerçek anlamda bilişsel bir erişim zaten söz konusu değildir. Kısacası, (4)'ün olanaklılığı, McGinn'in bilişsel kapalılık tezi açısından bir herhangi bir önem arz etmemektedir.

### Sonuç

McGinn'e göre insan zihninin ilkeleri, onun ancak belirli türden kavram, kuram veya inanç edinebilmesine olanak tanımaktadır. Ne yaparsak yapalım, bu ilkelerin ötesine geçmek olanaklı değildir. Gerçekliğin bu erişilemez ve gizemli alanının sınırlarını belirleyen unsur gerçekliğin kendisinde değil, insan zihninin yapısında aranmalıdır. Bu nedenle, yalnızca zihin-beden problemi değil, zihnimizin büyük ölçüde çözmekten aciz olduğu tüm felsefi problemler insan zihninin sınırlarını yansıtmaktadır. McGinn'in deyişiyle bedenimiz için uçmak ne ise, zihnimiz için de felsefi doğrulara ulaşmak odur. Ne bedenimiz uçmaya ne de zihnimiz felsefi problemleri çözmeye göre tasarlanmıştır. Öte yandan, McGinn'in sözünü ettiği felsefi gizemin kaynağı yalnızca doğru kurama ulaşma veya onu elde etme noktasındaki olanaksızlık değil, doğru kuramı anlama ve kavrama konusunda da sahip olduğumuz yetersizliktir. Bu bağlamda McGinn için “bilişsel kapalılık” teriminin anlamı ne Vlerick ve Boudry'nin tümüyle dışsal ilişkilere dayandırdığı bir temsili kapalılık, ne de yalnızca içsel ve psikolojik bir takım koşulları sağlayamama olarak tanımlanan psikolojik kapalılıktır. McGinn için bilişsel kapalılık her iki kapalılık türünü de kapsayan çok daha içerikli bir epistemik durumdur. Bu nedenle, Vlerick ve Boudry'nin iddia ettiklerinin aksine psikolojik kapalılık bilişsel kapalılık için en azından yeterli koşul teşkil etmektedir. Bu nedenle, McGinn'in psikolojik kapalılığı temellendirmek için sunmuş olduğu tüm argümanlar bilişsel kapalılık tezini de eşit derecede temellendirmektedir. Öte yandan “anlama” teriminin epistemolojik işlevine bakıldığında zaman, onu yalnızca sahip olunan kuram veya açıklama ile dünya arasındaki bir ilişki ile sınırlandıran “temsili anlama” kavramı McGinnici anlamda bir bilişsel erişime göndermede bulunmamaktadır. Anlama birçok düşünürü göre, bilmeden çok daha değerli bir epistemik başarıdır. Bu anlamda, bir kurama karşı öznenin sahip olduğu psikolojik tavır ve katkı göz ardı edilemeyecek kadar büyük bir önem taşır. O yüzden, Vlerick ve Boudry'nin, kuram ve açıklamaların özüne ilişkin önemli bir noktayı göz ardı ettikleri düşünülebilir. Neil Campbell'in de belirttiği gibi açıklama yapmanın veya açıklayıcı bir kuram ortaya koymanın temel amacı öznedeki anlama ve epistemik tatmin meydana getirmektir. Bunu başaramayan bir kuram başarısız bir kuramdır.<sup>30</sup> Sonuçta, McGinn'e göre, bugüne kadar zihin-beden problemine getirilen çözüm önerileri bu tatmini yaratamamış dolayısıyla başarılı olamamışlardır. Bu nedenle, McGinn'in bilişsel kapalılık tezinin belkemiğini meydana getiren unsuru “anlama” kavramı olduğundan, anlamanın doğru bir epistemolojik analizi yapıldığında McGinn'in iddiasının Vlerick ve Boudry'nin itirazlarına başışık olduğu söylenebilir.

<sup>30</sup> Neil Campbell, “Why We Should Lower Our Expectations about the Explanatory Gap”, *Theoria* 75 (2009): 43.



**Kaynakça**

- Campbell, Neil. "Why We Should Lower Our Expectations about the Explanatory Gap". *Theoria* 75, 1 (2009): 34-51.
- Chalmers, David J. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Demircioğlu, Erhan. "Against McGinn's Mysterianism". *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (2016): 1-10.
- Dennett, Daniel C. "Review of McGinn, *The Problem of Consciousness*". *The Times Literary Supplement* 10 (1991): 10.
- Kriegel, Uriah. "The New Mysterianism and the Thesis of Cognitive Closure". *Acta Analytica* 18 (2003): 177-191.
- Kvanvig, Jonathan L. *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. New York, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- McGinn, Colin. *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell, 1993.
- McGinn, Colin. "The Problem of Philosophy". *Philosophical Studies* 76, 2/3 (1994): 133-156.
- McGinn, Colin. *The Problem of Consciousness: Essays Towards a Resolution*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- McGinn, Colin. "What Constitutes the Mind-Body Problem". *Philosophical Issues* 13, 1 (2003): 148-162.
- Rowlands, Mark. "Mysterianism". in *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. Max Velmans and Susan Schneider, Malden, 335-345. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Vlerick, Michael and Maarten Boudry. "Psychological Closure Does not Entail Cognitive Closure". *Dialectica* 71, 1 (2017): 101-106.

**Başvuru:** 22.10.2020

**Kabul:** 04.12.2020

**Atıf:** Erkurt, Gökhan Şefik. "Ingeborg Bachmann'ın Şiirlerinde Heidegger ve Wittgenstein Felsefelerinin İzlekleri". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 176-200.

## Ingeborg Bachmann'ın Şiirlerinde Heidegger ve Wittgenstein Felsefelerinin İzlekleri

Gökhan Şefik Erkurt<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-6826-7970

### Öz

Kültürel dünyanın en önemli dinamiklerinden biri olan edebiyat, felsefi anlamda ele alınıp yorumlandığında sadece sanat sahası olmakla kalmayıp bir düşünce sahasına dönüşür. Edebiyat eserini üreten sanatçının düşünceleri, felsefe ile olan bilimsel bağı, eserin yazıldığı dönem ve şartlar bu yorumlamada çıkış noktaları olabilir. Alman edebiyatı tarihinde felsefe ile bağı olan birçok yazar ve şaire rastlanır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında önemli yazar ve şairlerinden biri olan Ingeborg Bachmann da felsefe ile doğrudan bağı olan bir edebiyatçıdır. Bachmann, şiirlerinde insanın varoluşuna, dil ile varoluş arasındaki bağıntıya, var olmanın ve varlığın sıkıntısına kendi düşünce dünyasının gelişim süreçlerinden izler taşıyan öznel diliyle değinir. Bu makalede Bachmann'ın temel yaşam düşüncesini oluşturan yaşam şartları, kültürel alan, yaşadıkları, insan ilişkileri, eğitimi dikkate alınarak şiirlerinde Wittgenstein ve Heidegger felsefelerine yönelimlerinin gözlemlenmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın amacına yönelik olarak Bachmann'ın şiirlerinde, Wittgenstein'in dil felsefesi ile Heidegger'in varlık (Sein) üzerine olan düşüncelerinin izleri sürülmüş ve eklektik bir yaklaşım sergilenerek edebiyat bilim alanındaki Felsefeye Dayalı İnceleme ve Pozitivist İnceleme yöntemleriyle yorumlanmıştır. Şiirlerinde, Heidegger ve Wittgenstein'in düşüncelerinden izlerin olduğu gözlemlenmiştir. Bachmann'ın, insanın var olma ve düşünme süreçlerini; kendi dilsel varlığı ve nesnel dünya aracılığıyla tanımlamaya çalıştığı yönünde kanaate varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ingeborg Bachmann, Heidegger, Wittgenstein, Varlık, Dil Felsefesi, Şiir.

### Threads of Heidegger and Wittgenstein's Philosophy in Ingeborg Bachmann's Poems

#### Abstract

Literature, as one of the most prominent dynamics of world of culture, when philosophically handled and interpreted turns to a field of thinking, ceasing to be a field just for art. Literary artist's views, his/her scientific affinity with philosophy, the period in which a work was written and the conditions that shaped it can make the starting points in interpreting the oeuvre. German Literature has many writers and poets who have connections with philosophy. An eminent post-World War II writer and poet Ingeborg Bachmann is a literary figure who has close connection with philosophy. With a peculiar diction bearing traces from her own evolution Bachmann in her poems touches on human existence, connection between language and existence, and problems of existence. Taking the conditions of life that makes up the foundation of her outlook, cultural field, her experiences and relations with other people into consideration; this research has aimed at observing her disposition in her poems to Heidegger and Wittgenstein. In line with the objective of this study, Wittgenstein's Language Philosophy and Heidegger's Being (Sein) have been traced in Bachmann's poems and by the application of eclectic approach, namely Philosophy Based Examination and Positivist Examination, her poems have been interpreted. In her poems we have detected that they include traces from Heidegger and Wittgenstein's views. We have reached the conclusion that by means of her own linguistic existence and the world of objects Bachmann attempts to define man's existence and cogitation process.

**Keywords:** Ingeborg Bachmann, Heidegger, Wittgenstein, Being (Sein), Language Philosophy, Poem.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü. [erkurt@adu.edu.tr](mailto:erkurt@adu.edu.tr)

## Giriş

Bu makalede doktorasını felsefe alanında tamamlamış ve Alman edebiyatının dünyaca bilinen ve yapıtları birçok dile çevrilmiş olan Avusturyalı Ingeborg Bachmann'ın (1926-1973) şiirlerinde felsefi yönelimleri ve etkilenimlerinin izleri sürülmüştür. Amaç vazgeçilmezliği savunulan çağın disiplinlerarası anlayışıyla, edebiyat inceleme yöntemleri çerçevesinde yazar-metin-içerik ilişkisi üzerinden edebiyat metinlerinde felsefe izleklerini gözlemlemek, bunları dil ve düşüncenin varlık kanıtları olan satır veya dizeleri üzerinde göstermektir. Öz olarak felsefenin dil ile olan bağlantısının üzerinden edebiyat ve felsefe alanlarını kapsayacak olan disiplinlerarası bir çalışmayla Martin Heidegger (1889-1976) ve Ludwig Josef Johann Wittgenstein'in (1889-1951) düşüncelerinin Ingeborg Bachmann'ın sanatsal yaratı dünyasına düşen gölgelerinin tespiti amaçlanmıştır. Bachmann'ın bir nevi varlık çılgılığı olarak gördüğümüz şiirlerinde, uzun yıllar düşünceleriyle ilgilendiği ve üzerlerinde yükseköğrenim düzeyinde eğitim gördüğü Wittgenstein ve Heidegger felsefelerinin etkisinin olup olmadığı, varsa da bunların şairin dili aracılığıyla nasıl dile getirildiği edebiyat biliminin yöntemleri doğrultusunda yorumlanacaktır.

Disiplinlerarası gözlem anlayışıyla yapılan bu çalışmada eklektik bir yaklaşım benimsenmiş ve bu amaçla yazarın yaşantısı, deneyimleri göz önüne alınarak Pozitivist İnceleme Yöntemi, ilgili metinlerde felsefi düşüncelerin yansımalarını gözlemleyebilmek için Felsefeye Dayalı İnceleme Yöntemi<sup>2</sup> kullanılmıştır. Elde edilen bulgular, edebi eserin yazarın bilinçsiz eğilimine dayandığı ilkesinden yararlanmak adına Yorumlayıcı İnceleme Yöntemi (Hermeneutik)<sup>3</sup> aracılığıyla değerlendirilmiştir.

Edebiyatın tarihsel anlamda felsefe ile ilişkisine dair kesin bir tarih verilemese de mütefekkir Cemil Meriç'in (1916-1987) edebiyatın tarihi ile ilgili söyledikleri bu konuda fikir verir niteliktedir. Meriç, edebiyatın tarihinin Eski Yunan'dan başlatılabileceğini söylerken bunun nedeninin de somut delillere ancak o zamanın kaynaklarında ulaşılabilmesini gösterir. Edebiyatın tarihinden bahsederken, o dönem gerçekleşen edebiyat derslerinde felsefi tartışma ve yaklaşımların olduğundan bahseder.<sup>4</sup> Anlaşılabileceği üzere felsefe ile edebiyatın ilişkisi insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü edebiyat, insan düşüncesinin sonucu olarak ortaya çıkar ve düşünce ile karşılıklı olarak birbirini var eden dil aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu karşılıklı ilişki aynı zamanda hem dil hem düşünce adına varoluşlarına dair kanıt niteliğindedir. Edebiyat, düşüncenin var ettiği ve yine kendisini bilindir kılma aracı olan dili ana malzeme<sup>5</sup> olarak kullanan bir insani üretim alanıdır. Bu alanda üretilen her bir ürün yine düşünce ve dil aracılığıyla tenkit edilir. Bu hususta da Meriç, edebiyatın tarihi ile edebiyat tenkitinin aynı anda başladığını, farklı işlevleri olduğunu belirtir. İlk yazarın, ilk eserini bitirdiği an karşısında eleştirmeni bulduğunu bildiren Meriç, düşüncenin üzerine düşünmeye, söylenenin üzerine söylemeye dikkat çeker.<sup>6</sup>

Bu noktadan hareketle edebiyat alanına giren her metnin okunduğu andan itibaren tenkit edilmeye başlandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tenkit, bilinçli bilinçsiz metnin birincil okuru tarafından başlatılacağı gibi tenkitin özelliği de amacına ve ölçütlerine göre sınıflandırılabilir. Her bir okur, metni kendi amacı ve bilgisi ölçüsünde değerlendirir ve eleştirir. Edebiyat alanında kabul edilmiş ölçütlere göre yapı, içerik

<sup>2</sup> Gürsel Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 86-88.

<sup>3</sup> Aytaç, *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*, 90.

<sup>4</sup> Cemil Meriç, *Kırk Ambar, Rümuz-ul Edep* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1988), 383-385.

<sup>5</sup> Gürsel Aytaç, *Genel Edebiyat Bilimi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 9.

<sup>6</sup> Meriç, *Kırk Ambar, Rümuz-ul Edep*, 443.

ve etki hususları dikkate alınarak yapılabilecek eleştirilerin yanı sıra metnin dışına çıkılarak yazarı, dönemi okur kitlesi gibi farklı unsurlar ile bağlantısı da eleştirinin odak noktasını oluşturabilir.

### 1. Edebiyatçı Yönüyle Bachmann

1926 yılında Avusturya'nın Klagenfurt şehrinde dünyaya gelen; yazar, şair, dramaturg, oyun yazarı Ingeborg Bachmann edebiyata olan ilgisinin çocuk yaşta şiirle çok derinden hissederek başladığını belirtir. Yaşıtlarının oyunlar oynayıp, boyamalar yaptığı dönemde şiirler yazan bir çocuk olduğunu ifade eden Ingeborg Bachmann, bu itici gücün kendinden kaynaklandığını ve düşüncelerinde nicelik bakımından yetişkinlik döneminden aşağı kalır yanının olmadığını iddia eder. Yazma dürtüsünün bilinçli bir şekilde olmadığını, insanın bunu düşünerek yapamayacağını dile getirir. Çocukluğunda şiir yazmanın kendisini mutlu ettiğini, şiir yazmaya daha fazla vakit ayırabilmek için ödevlerini aceleyle yapıp sanki devam ediyormuş gibi davrandığını ama aslında şiir yazdığını itiraf eder.<sup>7</sup>

Yazarın, gerçek anlamda birikimlerinin temelinde gençlik yılları olduğunu belirten Bachmann'a göre çocukluk ve gençlik yıllarındaki saf görüş yazar adına sonradan meyvesini verecektir. Edebiyat anlamında yazma eyleminin deneyimler sonucu bir düzene oturduğunu savunur ve kompozisyonun önemine dikkat çeker. Ona göre her şey dilsel bağlamda birbirine kenetlidir. Anlaşıyor ki, Bachmann'a göre dilsel bir bütünlük olan metin tıpkı dünyadaki tüm nesnelere gibi birbirine bağlıdır ve bu bağlantıyı sözsel olarak da kurmak, düzenlemek gerekir. Bachmann, metnin herhangi bir parçasının anlamlandırılmasının yolunu diğer parçaların üzerinden yapılması olduğunu söyler.<sup>8</sup>

Ingeborg Bachmann'ın edebiyat anlayışı adına dile getirdiği her şeyin birbiriyle bağlantılı olma fikrini, kendi edebi ve özel yaşamı ile edebi kişiliğinde de gözlemlemek mümkündür. Sözcük ve dilsel bağlamda inandığı birbirine kenetlenmiş ve bağlantılı olma durumu Bachmann'ın edebiyat alanında yaptığı çeşitlikle de eserlerinde dil aracılığıyla ifade ettikleriyle de kendini göstermektedir. Edebiyatın her türünde eserler veren sanatçı, sahne sanatlarından müzikal eserlere kadar çoklu alanda üretim yaparak insan ürünü sanat türlerinin birbirleriyle bağlantısını ortaya koymuştur. Birbirinden ayrılmaz görünen bir edebiyat ürün yelpazesine sahip olduğu konusunda, Bachmann'ın birçok eserini ve neredeyse bütün şiirlerini Türkçeye çevirmiş olan edebî çevirmen ve yazar Ahmet Cemal (1942-2017), onun edebiyat dünyasını şiir, roman, öykü gibi türlere ayırmayacağına işaret eder. Bachmann'ın şiir dünyasının ayrı olarak ele alınmasının doğru olmadığını bunun bütün şair/yazarlar için geçerli olacağını savunur. Şiirin yanı sıra roman, öykü, deneme ve oyun dallarında eser veren, üreten sanatçıların tek bir tür eserleri ile değerlendirilmesinin doğru bir değerlendirme olamayacağını belirtir. Bachmann'ın metinleri arasında atıfların, birbirleriyle bağlantıların olduğuna işaret eden Cemal'e göre bu kenetlenmişlikler türler arasında da görülebilir. Bachmann'ın bir öyküsünde dile getirilen bir duygunun kaynağının kendisinde olduğuna ve bu duygunun başka tür bir metninde devam edeceğine inandığını söyler. Metinleri bu anlamda incelemenin mümkün fakat sanatçının dünyasını ayırma götürmenin doğru olmadığına vurgu yapmanın doğruluğuna inandığını ifade eder. Cemal'in değindiği bir diğer konu Bachmann'ın şairliğidir. Ona göre Bachmann, yarattığı şiirin nerede başlayıp bittiğinin anlayamayacağı bir şairdir. İlk şairlik yıllarından ömrünün sonuna kadar dilsel kurguyu, dilin kendisini şairlik ve yazarlık

<sup>7</sup> Ingeborg Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 151-160.

<sup>8</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 146.

uğraşının en öncül unsuru olarak saydığını bunun temelinde de Wittgenstein'in dil felsefesine duyduğu ilginin yattığını savunur.<sup>9</sup>

Bachmann'ın dilin önemine, kalıcılığına olan inancı dil adına çaba sarf edilen emekten ötürüdür.<sup>10</sup> Ahmet Cemalin aktardıklarına göre, Bachmann'ın söyledikleri bu düşünceyi destekler niteliktedir: "...yazma eylemi sırasında anlamlı olan tek bir çaba vardır: Dil adına ortaya konan çaba. Dün de bugün de yarın da, dildedir. Bir yazarın dili kalıcı olmaz ise, o yazarın söyledikleri de kalıcı olamaz."<sup>11</sup> Bu aşamada Bachmann'ın dil ile var olmak arasındaki ilişkiye bakışını felsefi bakımdan anlamlandırmak adına Heidegger'in; "dil Varlığın evidir"<sup>12</sup> deyişini ve şiirin de varlığın evi olan dil içerisinde ifade edildiğini hatırlamak yerinde olacaktır. Heidegger'e göre felsefi ve derin düşünce şiirseldir çünkü şiir bir tür düşünmedir.<sup>13</sup>

Anlaşılabileceği üzere Bachmann edebi kişiliğini, eserlerini hatta varlığını dilin kendisi, dilin düzeni, bütünlüğü ve sağlamlığı üzerine kurmuştur. Edebiyata bakış açısı ve edebi kişiliği sanatsal bir temelden çok dilsel ve felsefi bir temele dayanmaktadır. Bachmann, şiir yazmayı bir dönem bırakmış ve bunun nedenini istediği her an şiir yazabileceği kuşkusunu duyması sonucu kendisini sorgulaması olarak göstermiştir. Bu sorguda vardığı sonuç ona göre asıl olanın şiir yazmaya kendisini zorunlu hissetmesi gerektiği, bunun sıkıntısını ve kaygısını hissetmesi gerektiğidir.<sup>14</sup>

Dış dünyada dili aracılığıyla var olma kavgası veren bir şair olarak varoluşunun çılgınlığı ve kanıtı olan dilsel ürünü için kaygıyı önkoşul kabul etmesi, Heidegger felsefesindeki kaygı kavramını akla getirebilir. Bilindiği gibi Heidegger, bir aydınlanma hadisesi olarak gördüğü kaygı (endişe) deneyimini kişinin varlığını değerlendirebileceği bir durum şeklinde yorumlar.<sup>15</sup> Ona göre *kaygı*, kendini kendi varlığı içinde anlayarak varlıkla ilişkilenen bir varolan<sup>16</sup> Dasein'in<sup>17</sup> varoluş tarzlarından biridir ve gelecekle ilgili tasarımılama durumu gibi her şeye kaygı içerisinde yaklaşır. Kaygı, Heidegger'e göre Dasein'in potansiyelinin farkına varmasını ve ortaya çıkarmasını sağlayan zihinsel bir durumdur.<sup>18</sup>

Bachmann'ın şiire ara verişi üzerine dile getirmiş olduğu kaygı ve beklenen zorunlu hissetme durumları düşünüldüğünde, dış dünyada var olan her şeyin ötesinde kendi varlık durumunu ortaya koyma aracı belki de kanıtı olan şiir yazma eylemi için potansiyelinin yeniden oluşmasını beklediği söylenebilir. Bir çeşit yenilenme belki de zor bir aşamayı geçmek için beynin tüm vücuda adrenalin salgılaması sırasında hâkim olan heyecan durumu gibi.

<sup>9</sup> Ingeborg Bachmann, *Toplu Şiirler*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 9-10.

<sup>10</sup> Ingeborg Bachmann, "Wir müssen wahre Sätze finden", in *Gespräche und Interviews*, ed. Koschel & Weidebaum (München: Piper & Co Verlag, 1983), 11.

<sup>11</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 12.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: AFA Felsefe Yazıları Ansiklopedisi, 1997), 14.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *On The Way to Language*, çev. Peter D. Hertz (New York: Harper & Row, 1982), 63, 135-136.

<sup>14</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 11-12.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 284.

<sup>16</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 53.

<sup>17</sup> Bazı felsefeciler tarafından "Oradavarlık" şeklinde Türkçeleştirilmiş olan "Dasein" kavramı bu yazıda Almanca aslıyla kullanılacaktır. "Oradavarlık" için bkz. "Örsan K. Öymen, "Heidegger Üzerine Düşünceler", *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi* 8 (2017): 419.

<sup>18</sup> Öymen, "Heidegger Üzerine Düşünceler", 419-420.

Bu tutumunun hatırlattığı bir diğer filozof da Ludwig Wittgenstein'dir. Avusturyalı filozofun “söylenecek şeyin tükendiği yerde” susulması gerektiğini öne süren görüşüne<sup>19</sup> benzer bir tutum sergilemesi hayata bakışının yanı sıra varlığının görülmesini sağladığı saha olan edebiyat alanında da felsefi düşünceler ile hareket ettiğini gösterir. Popüler olanı vermek yerine, “şiir yazmadan yaşanamayacaksa ancak o zaman şiir yazılmalıdır”<sup>20</sup> düşüncesiyle kendisinin birçok edebiyatçı ve şairden ayrı tutulmasına zemin hazırlar. Bachmann'ın bu düşüncesi ve tutumu, bu makalenin, şairin felsefi yönünün güçlü ve varlık sahasının “dil ve şiir” olduğu yönündeki görüşlerini güçlendirmektedir.

## 2. Felsefeci Yönüyle Bachmann

Ingeborg Bachmann, 1945 yılında başladığı yükseköğrenimine Innsbruck Üniversitesinde başlar. Graz Üniversitesinde ve Viyana Üniversitesinde devam ettirdiği eğitim sürecinde Alman edebiyatı, hukuk, psikoloji ve felsefe okur. Viyana Üniversitesinde devam ettirdiği eğitim sürecinde Alman edebiyatı, hukuk ve psikolojinin yanı sıra felsefe öğrenimini de dört yıl boyunca sürdürür. Felsefe alanında kapsamlı bir öğrenim gören Bachmann, Avusturyalı filozof Victor Kraft'ın (1880-1975) yanında 1949 yılının sonunda doktora eğitimini Heidegger'in varoluş felsefesi üzerine analiz ve eleştiri içerikli *Die kritische Aufnahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers* (Martin Heidegger'in Varoluşçuluk Felsefesinin Eleştirel İncelemesi) başlıklı teziyle tamamlar.<sup>21</sup> Tezinde, Heidegger'in felsefesine sanatsal ve entelektüel anlamda eleştirel yaklaşımında Wittgenstein'in dil eleştirilerinden ve doktora danışmanı Kraft'ın düşüncelerinden etkilenmesiyle şekillenen entelektüel yapısı vardır.<sup>22</sup>

Bachmann tezinde varoluş felsefesinin söz konusu olduğu temel deneyimlerin, aslında bir şekilde insanda canlı olarak bulunduğunu belirtir. Tez, Bachmann'ın erken dönemdeki kendi düşünceleri ve yazılarıyla ilgilidir. Metinde, şiirin felsefeye üstünlüğünün gerekçelerini ve şiirin, varoluşçuluk felsefesindeki temel unsurları ifade etmede öncül olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.<sup>23</sup> Bachmann'ın tezinde ileri sürdüğü bu düşüncesinin izleri edebi eserlerinde de sürülebilir. Örneğin, zamansallığı üzerinden yorumlanan “Varlık”, Heidegger'in “Varlık ve Zaman” isimli temel eserinde “ölüme doğru varlık”<sup>24</sup> olarak ortaya konurken, benzer şekilde, Bachmann'ın “Ertelenmiş Zaman”<sup>25</sup> adlı şiirinde bu ölüme doğru varlık gözlemlenebilir. Bachmann'ın dünyada fani bir varlık olarak ele aldığı insanın Heidegger'in insan olmanın ölümlü olmak<sup>26</sup> olduğu yönündeki görüşüne benzediği ve dil hakkındaki şüpheciliğinin de Heidegger'in dil ve söylem hakkındaki görüşlerini<sup>27</sup> takip ettiği söylenebilir. Bachmann'ın kütüphanesinin, Heidegger'in felsefe çalışmalarının ötesinde filozofun düşüncelerini paylaştığı geniş bir sahaya kadar uzandığı söylenir.<sup>28</sup>

<sup>19</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 12.

<sup>20</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 12.

<sup>21</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 158.

<sup>22</sup> Helen Fehervary, “Ingeborg Bachmann: Hayatta Kalmamıza İzin Verin”, *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 11.

<sup>23</sup> Joachim Eberhardt vd., “Bachmann und die Philosophie” in *Bachmann-Handbuch Leben, Werk, Wirkung*, ed. Monika Albrecht & Dirk Göttsche (Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2013), 212.

<sup>24</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 382.

<sup>25</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 44.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter (NewYork: Harper & Row, 1975), 147.

<sup>27</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 190-191.

<sup>28</sup> Eberhardt vd., “Bachmann und die Philosophie”, 212.

Tez üzerine yapılan çalışmalarda Bachmann'ın, Heidegger'in felsefesinden politik ve ahlaki olarak uzaklığı vurgulanmıştır. Bunun temelinde Heidegger'in tehlikeli irrasyonel düşüncesinin olduğu ve bunun Bachmann'ın tezinde işlendiği belirtilir. Dönemin varoluşçu felsefesinin sadece Heidegger'in tarzı ile sınırlı kalmayıp, söz konusu dönemin entelektüel dünyasında yaygın ve çekici olduğu bilinmektedir. Bunun temelinde Nasyonal Sosyalizmden doğan toplumsal ve bireysel deneyimlerden etkilenen bir neslin kendisinin durumunu tarihsel anlamın dışında tanımlama olanağına sahip olması yatmaktadır. Bu imkân nasyonal sosyalizmin acı deneyimlerini yaşayıp kimlik ve var olma krizi yaşayan insanların kendisini varoluşsal olarak yorumlayabilmesidir. Buna göre, Bachmann da tezinin sonunda, “modern insanın ile “korku” ve “hiçlik” arasındaki parçalanmışlığını dile getirerek dönemin bir entelektüeli ve sanatçısı olarak dönem insanının felsefi anlamda varoluşuna değinir ve katkı sağlar<sup>29</sup>. Zamanın bireyinin ve nesillerinin, nasyonal sosyalizmden doğan temel deneyim ve etkilenimlerinin yol açtığı var olma sıkıntısına dair felsefi katkısını tezi dışında şiirlerinde ve eserlerinde de sürdürür. Bachmann'ın geç dönem edebi eserlerinde, bir bilim olarak felsefe kavramına değinmediği ve felsefi rasyonalitenin ihlal edilmesine yaklaşım gösteren bir tavır sergilediği düşünülmektedir. İlerleyen dönem çalışmalarında, doktora tezinde yaptığı gibi Heidegger felsefesine eleştirel bir açıdan baktığı görülür. “Malina” ve yaşarken yayınlayamadığı “Franza'nın Kitabı” adlı romanlarında karakterlerinin yaşadığı korku, varoluşsal olarak kabul edilip Heidegger'in felsefesindeki korku kavramıyla karşılaştırılır. Franza'da bahsi geçen ölüm korkusu Heidegger'in varoluşsal korkusuna benzetilirken, Malina'daki gizli korku motifi ve bahsinin *Varlık ve Zaman* yapıtında olan korku<sup>30</sup> ile çeliştiği iddia edilir. Eserde geçen “Ontos” ve “Atlethia” terimlerinin Bachmann'ın eserlerindeki Heidegger ve felsefesinin yansımaları olarak görülebilir.<sup>31</sup>

Bachmann'ın Heidegger'in dışında da başka filozoflardan etkilenimleri de söz konusu olabilir. Bunlar; Kierkegaard, Jasper, Sartre, Arendts ve Camus olarak gözlemlenebileceği gibi bu yönde yeterince bir araştırma yapılmamıştır. Bachmann'ın Albert Camus'dan ne denli etkilendiği ile ilgili yapılacak bir araştırmaya ilk dönem şiirleri ışık tutabilir. Camus'unun yapıtları ile bu şiirlerin karşılaştırılması üzerine sürdürülecek bir inceleme sürecinde Bachmann'ın kütüphanesinde Albert Camus'a ait 1950'li yıllardan kalma tüm eserlerin bulunduğu göz önüne alınmalıdır. Ayrıca Bachmann'ın Frankfurt derslerinde, Sartre'ın edebiyat ve felsefi görüşleri hakkında tartışmalar yaptığı da şairin felsefi yönünün izlekleri olarak görülmelidir.

Ingeborg Bachmann'ın gençlik yıllarından başlayarak, eğitim hayatı süresince ve sonrasında ilgilendiği bir diğer önemli filozof da Ludwig Wittgenstein olmuştur. Wittgenstein'in dil mantığının durulaşması üzerine olan felsefi çabalarından oldukça güçlü şekilde etkilenen Viyana'nın entelektüel dünyası<sup>32</sup> içerisinde bir üniversite öğrencisi olan Bachmann da vardır. Viyana'da öğrenim görürken Ludwig Wittgenstein'in çalışmaları ve fikirleri ile karşılaşan Bachmann, bu fikirlerden hayati boyunca etkilenmeye devam etmiştir.<sup>33</sup>

Bachmann, Wittgenstein'in dil teorisine duyduğu ilgisi onun dile bakışının ve dil üzerine düşüncelerini felsefi düzeyde derinden sarsacak ve onun yaşamı boyunca tüm eserlerinde öncül olarak dil'i ele almasına yol açar. Bu nedenle edebiyatın birçok türünde ürünler veren Bachmann'ın eserlerinde düzyazının nerede bitip

<sup>29</sup> Ingeborg Bachmann, “İnsanoğlu Gerçeği Taşıyabilecek Güçtedir”, *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 15.

<sup>30</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 290.

<sup>31</sup> Eberhardt vd., “Bachmann und die Philosophie”, 213.

<sup>32</sup> Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 67.

<sup>33</sup> Fehervary, “Ingeborg Bachmann: Hayatta Kalmamıza İzin Verin”, 11.

şiiirin nerede başladığı kolaylıkla belirlenemez. Çünkü onun için asıl olan dilin kendisidir ve bu düşünce ona Ludwig Wittgenstein felsefesinden miras kalmıştır.<sup>34</sup>

Eserlerinde edebi unsurların önünde gördüğü dil unsurunu, tema, dış dünya, karakterler, imgeler üzerinden derinlikli bir düşünce ile öncül kılan Bachmann'ın, Ludwig Wittgenstein'in gerçeğin ancak sağlam bir temele oturtulmuş dil oyunu ile kavranıp ortaya konabileceği<sup>35</sup> düşüncesinden etkilendiği söylenebilir. Bachmann, yeni bir dünyanın var edilmesini, yeni bir dilin var edilmesi şartına bağlar. Dilin bu yeniden var edilişi sözcüklerin anlamının sabit olmadığına kullanılışı ve kullananına bağlı olduğu düşüncesidir.<sup>36</sup> Bu görüş, Wittgenstein'in dil oyunu tanımıyla birlikte aynı zamanda sözcüklerin anlamının kullanıcıya ve de dil oyununun nasıl kurgulanıp işleve sokulduğuna bağlı olduğu düşüncesine benzerlik göstermektedir.<sup>37</sup> Bachmann'ın Ludwig Wittgenstein'den etkilenimine yönelik birçok benzer örnek gerek edebiyatçının kendi eserlerinde gerekse onun üzerine yazılmış araştırma yapıtlarında ve hatta röportajlarında mevcuttur. Bachmann, felsefi yönünün temelinde, Wittgenstein'in özel bir yeri ve önemi olduğuna bizzat kendisi değinmiş ve filozofun bazı yazılarının yeniden yayınlanmasını sağladığını belirterek, düşün dünyasındaki yerini ortaya koymuştur.<sup>38</sup>

Görüldüğü gibi felsefe eğitime çok önem veren Bachmann için bu hususun yazarlık sevdasından öte bir tutku, bir nevi zorunluluk olduğu söylenebilir. Felsefe alanındaki eğitiminden sonra akademide kalıp bu yönde ilerlemeyi daha eğitiminin ilk zamanlarında aklına koymuştur. Kendisiyle yapılan bir söyleşide gençliğinde amacının yazar olmak mı olduğu sorusuna, böyle bir fikri olmadığını, içinde yaşadığı şartlarda bunun aklına gelmediğini belirtmiştir. Amacının, Viyana'ya gidip felsefe öğrenimi görmek olduğunu ve hatta bunu bir zorunluluk olarak düşündüğünü söyler. Aklındaki tek şeyin bu olduğunun altını çizdiği gibi ardından üniversitede kalarak bu alanda çalışmayı amaçladığını belirtir.<sup>39</sup> Felsefe ile ilişkisini öğrenim hayatıyla sınırlandırmadığı gözlemlenen Bachmann'ın, dünya pratiklerini yerine getirirken, dünyayı alımlarken ve anlamlandırırken kendi varlığının sorgusunu, içinde bulunduğu dünya ve paydaşları olan diğer var olanlar üzerinden ve de varlığının görüngüsü olarak nitelendirilebilecek dili aracılığıyla yaptığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu düşüncesi ve tutumu eserlerinde gerek edebi inceleme yöntemleri gerekse felsefi bakış açılarıyla gözlemlenebilmektedir. Şiire bakış açısını, şiir yazma konumunu, dilin tek başına rol oynadığı saf bir konum olarak tanımlar ve şiirlerin itici gücünün onların sözcüksel gösterileri olduğunu ve dil kurgusunu bir şehir inşa etmeye benzediğini ileri sürer. Bununla yetinmeyip birçok yazar ve düşünürle, özellikle Ludwig Wittgenstein ile manevi bir bağının etkisini dile getirerek, şiirlerinde felsefi bir zeminin olduğu düşüncesinin güçlenmesine yol açar.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Ümit Açıkgöz, “‘Her Şey’ ve Ingeborg Bachmann”, *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 29.

<sup>35</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit* (Sinzheim: Bibliothek Suhrkamp, 2018), 104.

<sup>36</sup> Mithat Sancar, “Yeni Bir Dil Olmadan Yeni Bir Dünya Yaratılamaz”, *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 36.

<sup>37</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 24-25.

<sup>38</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 124.

<sup>39</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 151.

<sup>40</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 108, 140-141.



### 3. Ingeborg Bachmann'ın Şiirlerinde Felsefe İzlekleri

Bachmann'ın metinlerinde, Martin Heidegger'in varoluş ve Ludwig Wittgenstein'in dil felsefelerinin izleri belirgin biçimde görülür. Metinlerinde insanın maddi-manevi anlamda dünyaya tam olarak ait olmayışını, kendine ebedi bir yer tutamayışını, yine insanın varlık ve dil sorunsalını, dünyada yerleşmiş düzen ve tasarımlara kendine özgü ütöpik bir dil ile başkaldırır.<sup>41</sup> Bu isyanının temelinde yeni dil aracılığıyla kurulacak olan yeni bir dünya tasarımı olan Bachmann, içinde yaşadığı zamanların temel sorunlarına duyarlı ve çağın dili ile bunları dile getiren biri olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>42</sup>. Edebiyat alanı içerisinde romancı, şair, dramaturg, senaryo ve oyun yazarı kimlikleriyle çoklu roller üstlenen yazar, derin düşünce özelliğini edebiyat metinlerinde ortaya koyar. Çoklu düşünce biçiminin temelinde üniversite yıllarında almış olduğu farklı disiplinlerden eğitiminin yanı sıra Frankfurt Okulunda akademisyenlik yapması olabileceği gibi hayat boyu şahit olduğu önemli toplumsal olayların da etkisinin bulunduğu söylenebilir. Henüz 12 yaşında iken Nazi güçlerinin, kendi doğduğu ve yaşadığı Klagenfurt şehrine girişini korku içerisinde gördüğünü dile getirmiştir. Yıllar sonra bile döndüğünde, kendi şehrine bakışı o olayın izlerini taşır ve "Erken Gelen Öğle Vakti" (Früher Mittag) isimli şiirinde Klagenfurt'u "Ölüler Evi" (Totenhaus) olarak dile getirir.<sup>43</sup> Anlaşılacağı gibi yazarın ampirik dünyasının izleri eserlerinde kendini gösterir. Yaşadığı ve deneyimlediği şekliyle aşkı, kaygı, korku ve tedirginlik duygularıyla bezeyerek imkânsız olarak yansıtırken, sevgi onun için yokluk olarak ele alınır. Hayatı var eden, birer kanıt olan canlı cansız nesnelere, duygularını, davranışlarını, somut veya soyut her şeyi, her kavramı kendi dil dünyasında kendi sözcükleriyle bir sanatçı duyarlılığıyla dizerek birer birer dile getirir.<sup>44</sup> Bu anlayış, onun dünyasında, hayatın tüm unsurlarının geçiciliğine, yapılan yanlışlık ve haksızlıklara, kavramsal ve biçimsel tasarımlara, kavrayışlara karşın bir nevi meydan okumadır. Dünyanın ve dünyaya ait olanların kurtuluşunu onları dilde dolayısıyla da düşüncede yeniden var etmek olarak görür.

"Bizim ağzımızdan çıkmasın, ejder tohumu eken söz" diye başlayan ve Ahmet Cemal tarafından Türkçeleştirmiş olan "Söylev ve Son Söylev" şiirinde Bachmann, insan dilinin, konuşmasının yaşam bilinci olmayan varlıklarıninkine benzememesi gerektiğini ifade eder. Güç ve kurtarıcı olarak betimlediği "söz"ü aracılığıyla dünya ve dünyaya ait olan her şeyin sonunun, söylenecek söz ile mümkün olacağını dile getirirken yeni bir dünya tasarımından bahseder.

".....

Ey söz, ol yanımızda,

Sevecen bir sabırla

Ve sabırsızlıkla. Sonu gelmeli

Bütün bu ekilenlerin!

Hayvan sesini taklit eden, hayvanın üstesinden gelemeyen.

Bütün aşkları yitirmiş olur, yatağının sırlarını açan.

Sözün piçi, bir budalayı kurban etmek için mizaha hizmet eder.

Ey söz, bizden ol,

<sup>41</sup> Funda Kızıler Emer, "Hertha Kräftner'in 'Başkentte' ve Ingeborg Bachmann'ın 'Köpek Havlamaları' adlı Öykülerinde (Post)Modern Dünyada Özyabancılaşım ve Anne-Oğul Yabancılaşması", *The Journal of Academic Social Science Studies* 70 (2018): 163-181.

<sup>42</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 127.

<sup>43</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 51.

<sup>44</sup> Hayati Baki, "Şair ve Hakikat/19", *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 3.

Özgür, açık ve güzel.

...

....

Gel, sestem ve soluktan oluşma nimet,  
Güçlü kıl bu ağzı,  
Zayıflığı bizi korkuttuğunda ve engellediğinde.

Gel ve sakın yenilme,  
Biz bunca kötülükle savaşıırken.

...

...

Gel, sözüm, kurtar beni!<sup>45</sup>

Dünyanın tasarılarına, düzenine karşı öncelikle “söz”ün taraf tutmasını isteyen Bachmann, dünyada doğruluk adına savaşılırken sözün güçlü olmasını diler. Kendi inandıklarıyla var oluşunun, varlığının kurtarıcısı olarak “söz”ü görür. Burada sözün kurtarıcılığı dünyada diğer tüm var olanlar arasında varlığın yeryüzünde görünür olması, kendini ispatı olarak okunabilir. Heidegger’in sözün görünür kılma özelliğine vurgu yaptığı düşüncesine<sup>46</sup> benzer bir durum söz konusudur. Üstelik şairin söze çağrısı sadece görünür kılınma isteğinden ibaret görülmemeli, var olanın duyumsatılması yani akli bir işlev ve görünür kılınanın bizzat kendisini işaret ettiği bir düşünce olarak yorumlanmalıdır. Bu noktada da Heidegger’in *logos* ve *logos’un* işlevi üzerine olan düşüncelerinden yola çıkarak şairin, şiirinde söze yaptığı çağrıyla var olan olarak diğer var olanlara kendisini duyumsatma ve dış dünya ile onlar aracılığıyla ilişkilendirme<sup>47</sup> çabası gösterdiğini söylemek mümkündür. Bachmann’ın dile getirdiği sözün güçlü olması gerektiği düşüncesi Martin Heidegger’in felsefe ve dil ilişkisi üzerine düşüncelerine benzemektedir. Heidegger, felsefenin temel görevlerinden birinin dili ve dilin en temel sözcüklerinin gücünü korumak olduğunu belirtmiştir. Heidegger’in dil ile olan bağlılığına dikkat çektiği felsefenin, kendine özgü bir karşılık-verme (Entsprechen) ve konuşma yolu olarak bilinebilmesinin şartının dil üzerine yeterince düşünülmesi olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup>

Yıllar boyunca akademik alanda felsefe üzerine çalışmış ve üst düzey eğitim görmüş bir yazar ve şair olarak Bachmann’ın dünyasında dilin düşünsel olanaklar adına öncelikli olarak tercih edilmesi olağandır. Dile bakış açısında ve dil kullanımında fikirlerinden etkilendiğini dile getirdiği Ludwig Wittgenstein’in “dilimin sınırları, dünyanın sınırlarını belirler” yönündeki görüşü, Bachmann’ın edebi tutumunda kendisini gösterir.

Şiirin genelinde Heidegger’in görüşlerindeki benzer şekilde dünyada iradesi dışında bulunmaktan memnun olmayan, kaygı içerisinde kurtulmayı bekleyen bir varlık kendini gösterir. Kurtarıcı olarak “söz”ü bekleyen bu varlık, tüm dizelerde kaygı içerisinde kurtarıcısına seslenir. İçinde bulunduğu duruma kendi isteğiyle gelmemiş ve bulunduğu şartlardan ve yerden kurtulmak istemektedir. Başka bir yerde ve şartlarda var olmak isteği var gibidir ve bunu ancak “kurtarıcısı” olarak gördüğü söz sayesinde başaracakmış izlenimi verir. İçerisinde yaşamak istemediği bir dünyadaymış ve sıradanlıktan kurtulmak istencini dile getirir gibi

<sup>45</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 122-123.

<sup>46</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 62.

<sup>47</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 62-63.

<sup>48</sup> Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 87.

şiiir boyunca gördüğümüz ifadeler dikkat çekmektedir. Şiirde kurtuluşu arayan varlığın diğer nesnelere arasında sıkıntı ve kaygısını dile getiriyor olması, onun kendi varlığını diğer nesnelere aracılığıyla kabul edişini ve tanıyışını engellemez. Başka şiirlerinden de örnekler verilecek olan bu durum, Heidegger'in düşüncelerinde yer alan ve Dasein kavramını betimlerken kullandığı "dünya içinde varlık" (in-der-weltsein) tanımlamasını akla getirmektedir.<sup>49</sup> Heidegger'e göre bu kavram, insan varlığının kendisini, dünya içinde isteği dışında belirli bir zamanda, toplumda ve yerde bulması yani insanın doğduğu yeri, zamanı, ailesini, toplumu seçmemesini ifade eder. Filozofun görüşüne göre Dasein'in varoluşsal varlık yapısının temellerinden biri olan "atılmışlık" (Geworfenheit) böylelikle gerçekleşmiş olmaktadır.<sup>50</sup> "Dasein'in iradesi dışındaki bu varlık karakteri olan "öylelik" haline, Dasein'in "kendi şuradalığına fırlatılmışlığı" denmektedir.<sup>51</sup> Ancak Heidegger'e göre dünyanın tanımlarken gök, yeryüzü, ölümlüler ve tanrılardan ibaret olan dörtlü bir yapıdan (fourfold) bahseder. Bu dört unsurun bir araya gelmesiyle dünya oluşur. İnsan bu dünyada gök altında, tanrıların huzurunda, şeylerle birlikte bir ölümlü olarak yeryüzünde ikamet eder.<sup>52</sup> Heidegger, insanın bu dörtlü yapı içinde varoluşunu, Hölderlin'den de esinlenerek "yeryüzünde şiirsel bulunmak" (poetically dwells man) ifadesiyle tanımlar.<sup>53</sup>

Şiirde, Heidegger'in felsefesindeki benzer şekilde, şairin bu atılmışlık durumunu sonlandırma ve bu durumdan kurtularak kendisini var etme arzusunu ancak söz varlığının ispatı ile sağlayabileceği görüşünü dile getirdiği söylenebilir. Bu, şairin kendi varlığının ispatı için göstermiş olduğu bir çabadır. Bachmann, şiirinde bu çabayı dile getirirken bunu çevresini saran nesnelere ve diğer var olanlara aracılığıyla yapar. Memnun olmadığı anlaşılabilir çevre dünyasında, bu ortamın ve kendisinin tanımını diğer var olanlar ve nesnelere aracılığıyla okura ulaştırma çabasıdır. Şiirde yer alan ifadeler Martin Heidegger'in tanımladığı "varlık"ın diğer nesne ve var olanlara aracılığıyla dünya ve kendisini tanıma ve tanımlama meselesine çağrışım yapmaktadır. Ayrıca Wittgenstein'in dilin tasarlanarak kullanılmasının bir yaşam biçimi tasarlamak<sup>54</sup> olduğu görüşünün de Bachmann'ın arayışta olduğu dünya tasarısına benzediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dil ile tasarlanmaya çalışılan bir dünya.

İstenci dışında dünyaya atılmışlığı kendisinin var olma sürecinde bir varlık karakteri durumu olması, onun yani Dasein'in bir "çevre" (Umwelt) içinde olması demektir. Heidegger'e göre varlığın kendisini varlık (Sein) olarak gösterme alanı olan hakikat, "Dasein" adına "mevcut olmaklık" (Vorhandensein) ve "el altında olmaklık" (Zuhandensein) olarak tanımlanan iki "varlık" (Sein) yapısıyla ortaya çıkar.<sup>55</sup> Bu varlığın kendisini göstermek için çok çeşitli varlık tarzlarına bölünmesidir.<sup>56</sup> İlk var olan Dasein, mevcutiyetini sağladıktan sonra nesnelere yönelerek çevredeki (Umwelt) nesnelere aracılığıyla kendisini kendi dünyasından hareketle anlamaya başlar.<sup>57</sup> Bachmann'ın, şiirde çevre içerisinde mevcut olmaklığıyla etrafındaki nesnelere üzerinden kendisi hakkında okura fikir veren şiirin sesi, iradesi dışında içinde var edildiği çevreden memnun değildir.

<sup>49</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 93-94.

<sup>50</sup> Haluk Aşar, "Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulantı" Kavramlarının Analizi", *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2014): 85-99.

<sup>51</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 142.

<sup>52</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 95.

<sup>53</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 99, 241.

<sup>54</sup> Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: MTV Yayınları, 2006), 21.

<sup>55</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 163, 495.

<sup>56</sup> Otto Pöggeler ve Beda Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006), 75.

<sup>57</sup> Aşar, "Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulantı" Kavramlarının Analizi", 85-99.

Ama bir dünyanın, çevrenin içinde olmak demek, başkalarıyla var olmak demektir.<sup>58</sup> Bu durum Heidegger’de “birlikte-dünya” (mitwelt) olarak tanımlanırken hepsinin birlikte var olma durumuna “birlikte-Varlık” (mitsein) denir.<sup>59</sup>

Çevresi aracılığıyla kendisini, varlığını tanımlamaya çalışan şair memnun olmadığı durumları yine de “birlikte-Varlık” (mitsein) hali<sup>60</sup> ile kabul eder ve kurtuluşuna gerekçe olarak bu “çevre dünyasını” (Umwelt) öne sürer. Buradaki varlık (Sein) durumu Bachmann için fiziksel veya nesnel bir mesele değil gibidir. Düşünce temelinde çevresine ve çevresindeki nesnelere, var olanlara eleştiriler getiren şairin, dünyasından kurtulma belki de başka bir yer ve zamanda var olma düşüncesi Wittgenstein’in dilin sınırlarının düşüncenin sınırlarını gösterdiği ve bu sınır dışındakilerin anlamsız kalacağı<sup>61</sup> yönündeki görüşüne dayandırılabilir. Çünkü şiirden anlaşılacağı üzere Bachmann’ın dünyasından kurtulma ve iç sıkıntısı sonucu kendini yeniden var etme arzusu ancak dil aracılığıyla sözün yardıma gelmesiyle başarılabilir.

Bachmann’ın “Söylev ve Son Söylev” isimli şiirinde gözlemlenen yönelimler, şairin başka şiirlerinde de kendisini göstermektedir. “İnsansız” adlı şiirinde Bachmann, insanın varlığının iradesi dışında, kendi belirlemediği bir zaman ve mekân ortamına atıldığından ve aslında varlığın yurdunun başka bir yer olduğundan bahseder. Bu dile getirişini iç sıkıntısı içerisinde varlığının değişimini dile getirirken zamana bağlı olarak geçiciliğinin de farkındadır. Bu farkındalık da birçok şiirinde kendini gösterir. Bachmann’ın ifadeleri, “zaman” söz konusu olduğunda ilk akla gelen filozoflardan biri olan Heidegger’in<sup>62</sup> felsefesindeki “atılmışlık”, “kaygı” ve “zamansallık” kavramlarını çağırıştırır niteliktedir.<sup>63</sup> Çalışmanın devamında bu yönelimlerin olduğu şiirlere de değinilecektir. Bachmann, şiirinde dünyaya atılmışlığının ardından varolma durumunu vurgular ve zaman kavramına değinir. Şiirden örneklemek gerekirse;

“Bulutlardan yapılma ilençli bir saray,  
içinde sürüklendiğimiz...  
Belki kaç cennetten geçmişizdir  
böyle donuk gözlerle, kim bilir?  
Bizler, zaman sürgünleri,  
topraklarından kovulmuş, bizler,  
yersiz yurtsuz gece uçucuları.”<sup>64</sup>

Bachmann, yersiz ve yurtsuz olarak tanımladığı ifadeye dikkat edilirse, insanın, varlığının isteği dışında bir yer ve zamanda olması ile ilgili bir düşünceden kaynaklandığı gözlemlenebilir. Cennet olarak belirttiği ve güzellik atfettiği hiçbir yerde barındırılmadığını belirtmesi, bulunmak istemediği bir dünyaya iradesi dışında atılmışlığının ifadesidir. Zaman sürgünü olarak gördüğü insanı, kendisi ve diğer insan varlığı olarak kullanması, kendisini tanımada ve tanımlamada “birlikte-Varlık” (mitsein) durumunu<sup>65</sup> ifade ettiği söylenebilir. Şiir

<sup>58</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 188.

<sup>59</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 196.

<sup>60</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 119.

<sup>61</sup> Soykan, *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*, 21.

<sup>62</sup> Aysel Çamlıbel ve Yavuz Kılıç, “Heidegger’in Bergson’un Zaman Görüşüne Yönelik Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2020): 259-276.

<sup>63</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 494-512.

<sup>64</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 26.

<sup>65</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 196.

de “bizler” olarak tanımladığı, bu dünyaya atılmış olanlardan biri olduğu ve bunun bilincine diğer var olanlar ile çevresinin (Umwelt) etkisiyle ulaştığı gözlemlenmektedir. Şiirin devamında zamansal bir “varlık” (Sein) olarak geçiciliğin kaygısını yaşamaya başlayan şair, varlığının ölüme olan yakınlığından bahseder.

“... ”

Kim söyleyebilir belki nice zamanlardır ölmediğimizi?

Sürekli yükselmekte tutunduğumuz bulutlar.

İncelen havada şimdiden felce uğramış ellerimiz,

ya artık sesimiz soluğumuz da kesildiğinde

Son anlarımıza mı kalacak ilençler?”<sup>66</sup>

Şiirin bu bölümünde zaman, ölüm, kaygı, dilek gibi farklı kavram, durum ve duygular göze çarpmaktadır. Bachmann'ın ifade ettiği bu unsurlar, edebi anlamlar taşımalarının ötesinde değerlendirilmelidir. Görüldüğü üzere şiirde varlığın zamansal bir varlık olduğunun ve ölümün bilincinde olduğunun kuvvetli görüngüleri bulunmaktadır. “Kim söyleyebilir belki nice zamanlardır ölmediğimizi?” ifadesinde bu durum ifade edilirken varlığın son anlarında dile getirilebilecek intizar veya ahlâkın zamanlamasının verdiği üzüntü ve kaygıya dikkat çekilir. Dilek, kaygı ve ölüm kavramlarının bir arada bulunduğu şiirin bu kıtasında Bachmann'ın Heidegger felsefesine yönelim etkilenmelerinin olduğu gözlemlenebilmektedir. Heidegger felsefesinde Dasein, zamansal bir varlıktır ve bu görüş onun sonlu olan bir varlık olduğunun da göstergesidir.<sup>67</sup> Dasein'in kendisi zamansal olduğunun bilincine eriştiğinde, içerisinde oldukça derin bir kaygı duymaya başlar. Kaygı, Dasein'in varlığının işareti olmakla birlikte, dileme, isteme, eğilim gibi unsurlar kaygının görünüş biçimlerindedir. Ölüme doğru bir varlık olduğunun farkına varan Dasein duyduğu kaygı aracılığıyla varlığını tüm eksiklikleriyle kavrar.<sup>68</sup>

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da varlığın (Sein) doğası gereği olan bazı durum ve yönler özellikle dikkat çeker. Bunlar, insanın olağan ve kişisel yönleri olarak kabul edilen praksis, vicdan, korku, ölüm, tarihsellik, zamansallık, durum ve de kaygıdır.<sup>69</sup> Heidegger tüm bunları felsefi açıdan en yüksek öneme sahip unsurlar olarak görmüştür.<sup>70</sup> Ingeborg Bachmann'ın şiirlerinde birçok şairde de görülebileceği gibi insanın bu yönleri dile getirilir. Ancak farklı okunması ve gözlemlenmesi gereken nokta Bachmann'ın felsefe ile olan yakın ilgisi ve entelektüel yapısını oluşturan felsefe eğitimidir. Bu bağlamda yukarıda belirtilen insanın felsefe adına Heidegger tarafından önemli görülen yönlerinin, varlık (Sein) ve varolma (Dasein) durumları odağında Bachmann'ın şiirlerinde gözlemlenme olasılığının yüksekliği.

Şair, “Vizyon” adlı şiirinde diğer var olanlar ile birlikte dünyaya atılmışlığı, zamansallığı, geçiciliği ve bunların getirdiği kaygıyı dile getirmekle kalmaz şiirin sonunda yine ölümden bahseder. Bu ifadeler, zamansallığının, geçiciliğinin farkında olan varlığın ölüm düşüncesinden dolayı duyduğu içine düştüğü kaygıyı dolayısıyla da Heidegger felsefesini çağrıştırmaktadır. Daha doğru bir ifade ile Heidegger felsefesindeki kavramlarla yorumlanabilirliğini güçlendirmektedir. Adı geçen şiirde Bachmann, sanki filozofun dile getirdiği

<sup>66</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 26.

<sup>67</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 490-491.

<sup>68</sup> Aşar, “Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi”, 85-99.

<sup>69</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 229, 382, 403-408, 490-492.

<sup>70</sup> Pöggeler ve Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, 24.

önemli kavramları olan “hergünlüğe”<sup>71</sup>, “atılmışlığa”, “varolma” (Dasein) durumuna, “kaygı” ve “ölüm”e göndermeler yapar.

“Şimdi üçüncü kez bu gök gürültüsü!  
 Ve dilsiz yüzmekteler gecenin içinde,  
 Kimselere duyurmadan.  
 Hiçbir dalgayı yarmaksızın.  
 Yolları yok, bir yol da bulmayacaklar,  
 ...  
 Önlerinde hiçbir liman açılmayacak.  
 Uyuyormuş gibi yapabilir deniz feneri!  
 Bu gemiler kıyıya kadar geldiklerinde...  
 Hayır, kıyıya gelmeyecekler!  
 Bizler, o gemilerin çevresindeki  
 Geniş dalgaların sırtında leşleri inip kalkan  
 Balık sürüleri gibi öleceğiz!”

Sözün olmadığı, sessizliğin olduğu durumları varlıklarını tamamlayamamış veya bu var olma yolculuğunu tamamlayamayacak nesnelere ve var olanlara atfeder Bachmann. Var olma ve varlık durumunun söze dikkat çekerek ancak dil ile mümkün olabileceğini vurgular. Bu görüş Heidegger’in bir şeyi varlığa getirmenin ancak sonu söylemek ve adlandırmak ile olabileceği yönündeki iddiasına benzemektedir.<sup>72</sup> Ludwig Wittgenstein’in düşüncelerindeki gibi dış dünyanın tasavvuru ve var olması dil oyunları aracılığıyla olanaklı kılınır<sup>73</sup> şairin şiirlerinde. Ayrıca bu dil ile varlığın oluşmaması durumundan ötürü “birlikte-varlık” (mitsein) durumundaki tüm var olanların kaygısından ve öleceklerinden bahseder. Birlikte olma durumunu “balık sürüleri gibi öleceğiz!” diyerek vurgular.

Bu minvalde birçok şiiri ele alınabilir ve yorumlanabilir. Bunlardan biri de “Tema ve Varyasyon” şiiridir. Metinde şair, edebi açıdan yaşama dair tereddüt ve kaygıyla sorular sorar ve şiirde betimlenen ortama eleştiriler getirir. Bir nevi istemedi bu ortamdadır ve dünyada kendisine daimi yurt bulamamıştır. Memnun olmadığı bu yerden uzaklaşabilme umudunu ise bir şeylerin bilincine vararak kendisini başka bir durum ve ortamda hayal ederek betimler. Bu edebi metin, Heidegger’in insan var oluşunun özsel karakteri Dasein üzerinden ele alındığında, bir dünya oluşturmak ve böylece varlığı anlamak anlayışının götürdüğü felsefi “yolumsamayla” (hermeneutik) değerlendirilebilir.<sup>74</sup> Dasein’in diğer var olanlar aracılığıyla kendisini ve çevresini (Umwelt) tanımladığı şiirde şair, iradesi dışında atılmış (Geworfenheit) olduğu dünyada insanın varlığına dikkat çeker.<sup>75</sup> Çekilen sıkıntılar ve kaygı durumu varlığın kendini tanımasına yol açar. Dasein duyduğu kaygı aracılığıyla varlığının tüm eksikliklerini kavrar.<sup>76</sup> Şiirde, varlığın eksikliklerine, insan varlığının ve varlığın çevresi aracılığıyla kendi varlık bilincine ulaştığına değinir. Heidegger’e göre başka varlıkların var oluşları

<sup>71</sup> Aşar, “Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi”, 85-99.

<sup>72</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 199.

<sup>73</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 15.

<sup>74</sup> Rüdiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2014), 30-32.

<sup>75</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 274.

<sup>76</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 224, 229.

varlık adına problem oluşturur.<sup>77</sup> Bilindiği üzere bu problemler varlık sorusunun doğmasına yol açar. Heidegger'in dikkat çektiği bu düşünceler şairin dizelerinde izlenebilir.

“ ...

Talimlidir acıya, her şeyi yaşayan,  
Ve neler yaşamadı ki o insanoğlu? Sürülerle  
Böcek yapıştı ellerine, yanıklar yüzünde  
İzleri çoğalttı ve pınar, olmadığı halde,  
Önünde bir düş gibi somutlaştı.

Bal ve Çiçekler mi?

Tanısaydı kokuyu, çoktan giderdi peşinden!

...

Bir uyurgezerin uykusu sanki, yürürken,  
Kim daldı ona, zamanından önce?  
Öyle biri ki, daha doğduğunda yaşlanan  
Ve erken gömülen, karanlıklara.  
Bütün tatlıları taşıdı bir ışık demeti,  
geçip gitti yanından.

....<sup>78</sup>

Şiirde geçici olma durumu, zamanın yıkıcılığı ve bireyin bu zamansallığın farkında oluşu dikkat çeker. İnsanoğlunun çektiği acılar ve bu acılara alışkın olması onu saran çevre dünya ve diğer varolanlar üzerinden anlatılmıştır. Zaman mefhumunun sadece geçicilik biçimiyle görülmediği şiirde, zaman algısı anlatıcının dış dünya ve diğer var olanlarla ilgili tüm deneyimlerini hafızasında tutmasıyla da gözlemlenmektedir. Bachmann'ın tüm bu anlamsal ifadeleri Heidegger felsefesinde geçen zamansallık, sıkıntı, kaygı, varlık, hafıza gibi kavramları akla getirmekte. Heidegger'e göre varlık, bir “özleyim” (Ereignis) olarak acılara gömülerek kendi hakikatinin farkına erişir ve var olur. Varlık, kendi içinde hakiki “ebedi olana” (Ewige) dönüştür ve bu geri dönüş hafızadır. Bu hafıza aynı zamanda varlığın edebi hakikat tarafından ona sağlanan muhafazasıdır.<sup>79</sup> Şiirde, insanın kendi varolabilirliğinin ve hakiki olma olasılığının olanaklı görüldüğü alan zaman ve mekândan bağımsız olarak, insanın kendi içsel varlığı ve bilinci olarak ifade edilmiştir. Hafızasında tutma, görme, anlama, bilme ve tanıma gibi insanın kendi içine dönük unsurlar dikkat çeker. Tüm bunlar Heidegger'in varlık ve hakikat ilişkisine dair söylediklerini yani *varoluşun hakikatini* çağrıştırmaktadır. Filozofa göre; hakiki-olma ancak keşfedici-olma anlamında gerçekleşen ve Dasein'in kendi var-olabilirliği olarak var olabileceği en asli yerdir.<sup>80</sup>

Bachmann'ın “Elbet Anlamı Olabilirdi” adlı şiirinde de dünyaya atılmışlığın, geçiciliğin, iradesi dışındaki dünyada olmanın verdiği memnuniyetsizliğin, söylem ile var olamayıp iletişim kuramamanın dolayısıyla da diğer varolanlar aracılığıyla kendini tanımlayamamanın verdiği sıkıntı ve kaygının, ölüm fikrinin izleri sürülebilir.

<sup>77</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 188.

<sup>78</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 49-50.

<sup>79</sup> Martin Heidegger, “Tanrılığın Menşei”, çev. Kaan H. Ökten, *Cogito* 64 (2010): 9-15.

<sup>80</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 332-334.

“Elbet anlamı olabilirdi: geçip gitmekteyiz dünyadan,  
sormamışlar gelirken, çekilmeliyiz şimdi yavaştan.  
Ama konuşmamıza karşın, birbirimizi anlamadan  
ve karşımızdakinin ellerine bir an bile ulaşmadan,

yıkım bu işte: Çıkamayacağız bu sınavdan.  
Denemek bile kalkılmaz bir şey altından,  
ve bir çarmıh dikilmiş, kendimizi tanıyamadan,  
yalnızlığımızda, silinip gidelim diye dünyadan.”<sup>81</sup>

Şairin dünyaya iradesi dışında atılışından ötürü, dünyanın ve kendi varoluşunun anlamsızlığına dikkat çektiği ilk iki dizede görülür. Devamında konuşmalarına rağmen anlaşılmadıklarına dair ifadeleri akla Heidegger’in dilin sadece bir iletişim aracı olmayıp gerçek bir dünya olduğu görüşünü akla getirmektedir. Ayrıca Heidegger’in Antik Yunan’daki dil-logos ilişkisi üzerine olan görüşleri akla gelebilir.<sup>82</sup> Heidegger, düşünmemizi onun üzerinden yaptığımız dil hakkında konuşurken başka şeyleri konu edinerek konuşmayı başaramayacağımıza işaret eder.<sup>83</sup> Başka şeylerden kastedilen ile şiirde anlaşılmıyor olmanın nedeni dildeki önyargılar, kalıplardır. Gerçeklikle bağını koparmış bir dildir. Magazin ve reklam kokan bu dil yerine Bachmann, edebiyat ve edebiyatçıların çabalarıyla ütöpik ve yeni bir dil geliştirilebilir.<sup>84</sup> Tabii Bachmann’ın bu görüşlerinde, felsefedeki sorunu dildeki sorundan yola çıkarak ele alan Ludwig Wittgenstein’in dilin sınırlarını belirlemeye çalışırken, aynı zamanda dünyanın, düşünmenin, anlamanın ve felsefenin sınırlarını da cümlelerle belirlemeye<sup>85</sup> çalışmasının etkisi büyüktür. Filozoftan etkilenimi sadece dil üzerine görüşlerinden değil, şahsiyetinden de olmuştur.<sup>86</sup> Bunun sonucu şiirlerinde bu yönelimleri gözlemlemek mümkün olmaktadır.

Bachmann’ın başka dizelerinde de Ludwig Wittgenstein’in düşüncelerine yönelim kendini gösterir. Şöyle ki;

“Oysa bizim istediğimiz sınırlardan konuşmak,  
Tek tek her sözcükten bir sınır geçse bile,  
Amacımız onları yurtsamalarla aşmak  
Ve sonra uyum sağlamak her biriyle.”<sup>87</sup>

Bachmann, dizesinde dil aracılığıyla aşkın bir düşünce ile insanlar ve kavramlar arasındaki sınırları aşmak isteğini dile getirir. Dünyadaki her bir toplumun, bireyin kendi düşünce dünyasını oluşturan dilinin başka var olanlar ile sınırlarını aşarak doğru veya yanlış ya da olumlu olumsuz ayrımı yapmadan kullanabilmelerini arzu eder. Karşıt gibi görünenlerin birbirilerinin varlığındaki etkilerinin anlaşılmasını ister. Bu dileme, Ludwig Wittgenstein’in; “Olumsuz tümcenin imi, olumlusunun imiyle mi kurulmak zorundadır? Olumsuz tümce niye bir olumsuz olgu yoluyla dile getirilemesin. Ama burada da, işte, olumsuz tümce dolaylı olarak olumlusu

<sup>81</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 16.

<sup>82</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 62.

<sup>83</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 191.

<sup>84</sup> Açıkgöz, “‘Her Şey’ ve Ingeborg Bachmann”, 31.

<sup>85</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 25-95.

<sup>86</sup> Ursula Winterauer, “Wittgenstein’s Einfluss auf Bachmanns Schreibweise. Eine Analyse anhand des Romans Malina” (Yüksek Lisans Tezi, Universität Wien, 2013), 11-13.

<sup>87</sup> Baki, “Şair ve Hakikat/19”, 6.



aracılığıyla kurulmuştur. Olumlu tümce, olumsuz tümcenin varoluşunu varsaymak zorundadır.”<sup>88</sup> ifadelerini çağrıştırmaktadır. Dizelerinde insanın bilinç durumunun da ortaya konduğu görülür. Wittgenstein'in, insanın bilinç aracılığıyla, dış dünyayı, var olan nesnelere dil oyunları ile tasavvur edişi ve dil aracılığıyla felsefi sözcüklerle kavrayışı hakkındaki görüşlerine<sup>89</sup> yakın olan bu ifadeler, Bachmann'ın filozofun düşüncelerinden etkilendiğini düşündürmektedir.

Bachmann, şiirlerinde varlık sorusu, zamansallık, dünyadaki memnuniyetsizlik, kaygı, iç sıkıntısı, dil ile dünya arasındaki ilişki, varlık alanı olarak dil üzerine imgelemler kullanmanın yanı sıra çağının içinde bulunduğu sorunlara da değinir. Özellikle yaşadığı çağın gerçeği olan modernite eleştirisi olarak okunabilecek şiirleri de vardır. Bu yönden Heidegger'in modernite sancularına benzer sancular çektiği söylenebilir. Bu tip sıkıntıların ve eleştirilerin gözlemlenebileceği şiirlerinden biri de Amerika Birleşik Devletlerine yaptığı bir ziyaret sırasında yaşadıklarıyla ilgili olan “Reklam” adındaki şiiridir.

Şiirde, insanın içerisinde yaşadığı dünyanın ve varlık olarak çektiği var oluş sıkıntılarına atıfta bulunan dizeler vardır. Şiirde bu tip her dizenin ardından varlığın var oluş sürecinde hissettiği kaygılar veya düşündüklerinin üzerini örtmek istercesine ifadeler bulunur. Sanki şair, varlığı bir yandan çağın, dünyanın sıkıntıları üzerine düşünmeye çağırırken diğer yandan şairin ağzından modern dış dünya aldatıcı yüzüyle varlığı yüzeysel düşünmeye, sadece gamsız olmaya çağırmaktadır.

“ama nereye gidiyoruz  
gam çekme sen gam çekme  
ortalık kararıp hava soğuduğunda  
gam çekme  
ama  
müzikli  
ne yapmalıyız  
neşeli ve müzikli  
ve ne düşünmeliyiz  
neşeli  
bir sonla karşılaşınca  
müzikli  
ve nereye taşıyacağız  
en iyisi  
onca yıllık sorularımızı ve korkularımızı  
düşler çamaşırhanesine gam çekme sen gam çekme  
ama ne olacak  
en iyisi  
ölümün sessizliği  
başladığında”<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 119.

<sup>89</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 107, 144.

<sup>90</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 120.

Bachmann'ın, şiirinde bir yandan gelecek ve zamansallık nedeniyle sıkıntı, kaygı yaşayan bir varlığın tercümanı olduğu ifadeler varken diğer yandan bu varlığı sürekli kaygıdan ve sıkıntıdan, düşünceden uzaklaştırmak isteyen ikinci bir ses duyulur adeta. Şiirin, iki sesleniş biçimine göre okunduğunda farklı yorumlamalar yapılabilir. Şair, bir “varolan” olarak kendi varlığını tanımlamak belki de tamamlayabilmek adına bir kurtuluş yoluna girme çabasıdadır. Metninde bu çabaya dikkat çekerken modern dış dünyanın anlayışının insanlığa zerk mekanizması olan reklam panolarından etkilenmelerini de şiirine yansıtır. Şiirde gündelik hayatın olağan unsurları Bachmann'ın etkileyici üslubunun yanı sıra felsefi bir anlayışla dile getirdiği düşüncesindedir. Heidegger Dasein'ı bir mümkün-olmaklık olarak tanımlarken bunun dünya ile ilgilenmek, başkalarına özen göstermek, dış dünyada olanlar ile kendine yönelik var-olabilmeklikten geçtiğini belirtir.<sup>91</sup> Dünyasında nesnelere ve diğer varolanlar aracılığıyla kendi duygu ve düşünce durumunu değerlendirip tüm çevresi üzerinden yargılara varan şairin bu düşüncelere uyum gösteren tavrı dikkat çekicidir. Ayrıca çağının gerçeklerine yönelik eleştiri de bulunduğu da açıktır. Bilindiği üzere Heidegger de varoluş meselesini, varlık kavramını ve Dasein durumunu insanın gündelik hayatından yola çıkarak tanımlamıştır.<sup>92</sup> Sıkıntının Dasein'ın bir bakıma evi olduğunu ve onun içinde kalarak kurtuluşa erebileceğini belirtir.<sup>93</sup>

Bachmann'ın da, şiirlerinde varlık bilincini, var oluş çabasını, içinde bulunmak istemediği dünyadan ve geçicilikten kurtuluşunu bu sıkıntı üzerinden dilsel olarak kurguladığı söylenebilir. Ancak şairin, modernitenin dayatmalarından birine dikkat çektiği ifadeleri Heidegger'in modernite eleştirisini akla getirir. Batı düşünce tarihinin son dönemi üzerinde Heidegger felsefesinin büyük bir etki yapmasının en önemli gerekçelerinden biri dönemin temel sorunlarını anlamamıza yarayan çok geniş modernite eleştirisidir.<sup>94</sup> Martin Heidegger'e göre modernite, hakikatin üzerini örter, gerçeklik algımızda ve anlamlandırmamızda kayıplara neden olur. İçinde yaşadığı dünyanın bir insanı olarak Heidegger, felsefesinin artık bu modernite içerisinde yeri olmadığı düşüncesine kapılır. Bunun nedeni yirminci yüzyıl insanı olarak modernite kapsamında düşünmek zorunda kalmak, onun için evsizliktir. Sıkıntının derin bir hal alması bir bakıma onun varlığının kurtuluşu demektir ama bu görüş moderniteye karşı eleştirisini görmezden gelmemize neden olmamalıdır.

Buradan hareketle Bachmann'ın şiirlerinde, “yurtsuz-yuvasız”, “yersiz” kavramları ve ifadeleri, varlık sorusunun tamamlanması ve Dasein'ının kurtuluşa ermesi adına içinde yaşadığı çağa, dünyaya ve moderniteye felsefi bir eleştiri olarak kabul edilebilir. İnsan odaklı düşünüldüğünde moderniteye uyum aşamasında insanoğlunun aşağı, asılsız ve kendisini unutan güçleri söz konusudur. Varlık, eski “doğa” içindeki öze yükseldiğinde kendi sırrına dönüş yapabilecektir. İnsanoğlunun çektiği acı, zamanla ilgili beklentisi ve sıkıntısı bu nedenledir.<sup>95</sup>

Bachmann şiirleri üzerinde genel bir değerlendirilme yapıldığında, insanoğlunun dış dünyayla olan çatışmaları ve bu çatışmaları tanımlarken kendi varlığını tanımlamaya çalışması dikkat çeker. Bulduğu ortam ve zamanda dış ve iç şartlar nedeniyle sıkıntılar çeken, kaçış yolu arayan insanın kurtuluş öyküleri şairin metinlerinde önemli yer tutar. Bu kurtuluş yolu bazı dizelerinde ölüm beklentisi veya durumu ile motifleşti-

<sup>91</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 225.

<sup>92</sup> Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 337.

<sup>93</sup> Özge Ejder, “Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi”, *Cogito* 64 (2010): 237.

<sup>94</sup> Sevim Erşahin Karakaş, “Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 13 (2020): 131-142.

<sup>95</sup> Heidegger, “Tanrılığın Menşei”, 9-15.

rilirken bazılarında bulunduğu dünyadan başka bir ortama geçme durumuyla betimlenir. Yaşadığı sıkıntı ve içine düştüğü kaygı durumu, şair için bir olgunlaşma, kendisini bulma sürecidir adeta. Bachmann'ın okuruna sunduğu bu edebi unsurlar Heidegger'in "varlık" (Sein), "oradavarlık" (Dasein) görüşlerine ve diğer düşüncelerine çağrışım yaptırmaktadır. Bilindiği üzere Dasein, insanın kendisini bir mesele haline getiren varoluş sürecidir. Dasein "varoluş" değil "varolandır".<sup>96</sup> Varlığın varolma tarzlarından biri olan varoluş meselesi Bachmann'ın şiirlerinde kendisinin dil sanatı aracılığıyla gözlemlenebilen unsurlar olarak ortaya çıkması dikkat çekicidir. Ingeborg Bachmann, kaygı içerisinde kıvrandığı ve ölüm motifini, duygusunu güçlü olarak işlediği şiirlerinde kurtuluşu dilde arar. Kendi var olma çabasını sözü ile sağlamaya çalışır ve kendini Heidegger'in görüşüne benzer şekilde görünür kılar.<sup>97</sup> Sıkıntılarının, kaygısının ve ölüm beklentisinin nedeni genellikle istemediği bir ortamda, zamanda olmak ve iradesi dışında bir durum içerisinde bulunmaktır. Ele aldığı bu konular hem öz hem de işleyiş olarak Heidegger'in düşüncesinde yer alan Dasein'in zamansal olarak var olma durumuna ve iradesi dışında dünyaya atılmışlığına benzemektedir. Şair, geçiciliği üzerinden zamanı anlayan insanın öyküsünü dizelerine taşıırken edebiyat bilimsel ve felsefi bir yorumlamayla bu tematik tavrı Dasein'i ve Sein'i çağrıştırmaktadır. Martin Heidegger felsefesi odağından bir inceleme yapıldığında Bachmann'ın şiirlerinde başka başka izlekler de gözlemlenebilmektedir. Önceki bölümlerde de değinildiği gibi, varlığın hakikat arayışını sıkıntı ve acıya gömülerek sağlayıp var olması<sup>98</sup> Bachmann tarafından metinlerinde edebi bir biçimde işlenir. Ölüm teması da şairin önemli edebi unsurlarından biridir. Görüşümüze göre bu motif sadece bir edebi unsur değildir. Bachmann'ın şiirlerinde ölüm bir son, bir yok oluş gibi ortaya konmaz. Bir kaçışın, kurtuluşun sürecini veya son durumunu simgeler gibi görünmektedir. Bu bakımdan Heidegger felsefesindeki ölüm kavramına benzemektedir. Heidegger için ölüm bir yok oluş değildir. İnsanın özelliklerindedir ve ona aittir.<sup>99</sup> Bachmann ve Heidegger'in ölüm durumu ile ilgili bir yok oluş gibi kabul etmemelerinin dışında politik odaklanma aracılığıyla teknik olarak ayrışıp ayrışmadıkları başka bir tartışmanın konusudur ve bu çalışmada değerlendirilmemiştir.

İnceleme nesnemiz olan şiirlerde işlenen modernite eleştirisi dikkate alındığında Martin Heidegger'in modernite eleştirisine benzerlikler ve farklılıklar gösterdiği söylenebilir. Önceliğimiz bu konuda izlekleri gözlemek olduğundan Bachmann'ın yönelimlerine değinmek doğru olacaktır. Modernitenin, kendisini evrenselleşme kavramı ile birlikte toplumlara kabul ettirmesi sonucu gelenekten kopma gerçekleşmektedir. Bu kopuş költürsüzleşmeyi beraberinde getirir. Költürsüzleşme erozyonuna uğrayan insan dünyada yersiz ve yurtsuz kalmaktadır. Bu insanların bir araya gelip oluşturduğu toplumlar hem iç hem de dış yapı olarak eşitsizlik uçurumuna düşerler.<sup>100</sup> Modernitenin bu yıkıcı tarafı hem varlık hem de var olanların oluşturduğu "birlikte olma" (mitsein) durumu üzerinden gerek Heidegger gerekse Bachmann'ın metinlerinde gözlemlenebilmektedir. Bachmann, şiirlerinde modernitenin insana ve insanın doğal yönlerine, alışkanlıklarına, hayallerine, beklentilerine kısacası özüne verdiği zararı işler. Hesap kitap ile inşa edilmiş bir dış dünyanın, insanın özüne göre olmadığına dair kurguları edebi unsurlarla bezeyerek metinlerine yansıtır. Bu yansıtmanın içerisinde dil ile tasvir edilen dünyaya atılmış fakat düşüncelerine yer bulamamasıyla yersiz-yurtsuz kalmış insan söz konusudur.<sup>101</sup> Bu tavrı, Heidegger'in her şeyin adeta matematiksel hesaplar yapılarak oluşturulduğu

<sup>96</sup> Kaan H. Ökten, "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito* 64 (2010): 89.

<sup>97</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 63-64.

<sup>98</sup> Heidegger, "Tanrılığın Menşei", 9-15.

<sup>99</sup> Karakaş, "Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan", 131-142.

<sup>100</sup> Karakaş, "Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan", 112.

<sup>101</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 151-160.

ve yürütüldüğü bir anlayışın hâkim olduğu dünyada artık felsefeye ihtiyaç olmadığı ve felsefenin sonunun geldiğini savunduğu görüşüne yakın görünmektedir.<sup>102</sup>

Bachmann ve Heidegger'in farklı düşündükleri noktanın ideolojik ve politik anlamda olduğunu söylemek yanlış olmaz. Doktora tezinde "Eleştirel Alımlama" ikili kavramına bilgi ve bilme edimi üzerinden eleştiri getiren<sup>103</sup>, Heidegger'in görüşlerinin dışında düşünsel anlamda sistematikleştirilmiş bir varoluş felsefesi aracılığıyla başka bir "gerçeklik alanı"nın olduğunu belirten Bachmann'ın<sup>104</sup> modernite eleştirisinde de farklılıkların olacağı açıktır. Bunlar da şiirlerinde kendisini göstermektedir. Modernitenin eleştirisini sadece teknik ve kültürsüzleştirme üzerinden okumayan Bachmann'ın, Heidegger düşüncesine yakın bir şekilde insanın kendi ölümlülüğünü unutarak<sup>105</sup> kibre kapıldığına vurgu yaptığı, diğer yandan çağın en önemli sorunlarından dil sorununu şiirlerinde işlediği görülür. Bu sorunun içerisinde varlığın kendisini tamamlaması, dış dünyayı ve diğer var olanları tanımlaması kadar insanların birbirlerine düşünce sınırları ile uzak olduğunu belirtir. Görüşümüze göre, temelinde Heidegger'den bu konuda ayrılır ve hatta belki de tezinde yaptığı gibi onu şiirleri aracılığıyla eleştirir. Daha önceki bölümlerde verilen şiir örneklerinde bu tip karşıt izlekler gözlemlenebilmektedir.

Heidegger düşüncesinin Bachmann şiirinde gözlemlenebilen izleklerinden biri de varlığın modern çağda kendisini metafizik anlamda ortaya koyma biçimi olan öznelliktir.<sup>106</sup> Şairin şiirlerinde, insanın öznelliği kendisini hem diğer var olanlardan ayırır hem de onları tanımayarak dünyasını inşa etmesini, iletişimi, sınırlarını ortadan kaldırmasını sağlar. Belki de evrenselleşmeği, bir olmayı birlikte var olmayı (mitsein) sağladığı yönüyle Heidegger'den farklılık gösterir. Ancak bu yön, bu makalenin çerçevesi dışında felsefi bir tartışma olduğundan değinilmemiştir.

Bachmann, Heidegger ve Wittgenstein triosundan oluşan inceleme alanımız üzerine son olarak değerlendirme yapılması gereken konu; dildir. Dil teması, bu üç isim söz konusu olduğunda birçok kavram ve işlevle birlikte ele alınmak zorundadır. Bilindiği üzere Martin Heidegger felsefesinde *dil*, *şiir*, *söz ses* ve *söyleyiş* (sagen) kavramları önemli yer tutar. Aynı şekilde Ludwig Wittgenstein'in felsefesinde de *dil*, *dil oyunları*, *söz*, *cümle* ve dünyanın tanımı ilişkisi, dil oyunu ve *insan ilişkisi*, *anlam* gibi temel kavramlar vardır.

Heidegger'e göre söz ve ses ilişkisi önemlidir çünkü söz yani *söyleme* ancak *sesle* olur. Heidegger'in felsefi düşüncesinde *Herakleitos* ve *Hölderlin'e* yakınlığı ses ve söz kavramlarına verdiği önemin göstergesidir. Heidegger'e göre bilginin vazgeçilmez şartı *dil-düşünme-varlık* bağının fenomenolojik olarak uygulanışıdır. Dil aracılığıyla düşünceden kaçınmak "yurtsuzluk" olarak insana döner. Oysaki bu durum söz ile aşılabilir çünkü felsefi bir *ide* barındıran söz, salt bir *ses* ve *söyleme* değildir.<sup>107</sup>

<sup>102</sup> Karakaş, "Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan", 131-142.

<sup>103</sup> Oktay Saydam, "Savaş Sonrası'nın Bir Yazıncısı Olarak Ingeborg Bachmann", *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı* 39 (2003): 42.

<sup>104</sup> Helgard Mahardt, "Denken und Schreiben "Ansiedlungsversuche" in der Welt. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt", in *Ingeborg Bachmann Weiter Lesen und Weiter Schreiben*, ed. Neva Slibar (Ljubljana: Slowenische Germanistische Studien, 2010), 38-56.

<sup>105</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 96.

<sup>106</sup> Karakaş, "Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan", 131-142.

<sup>107</sup> Sevgi İyi, "Heidegger'de 'Logos'un Yeri" *Cogito* 64 (2010): 125-132.

Ses ve sözün önemi Bachmann'ın şiirlerinde ağırlıklı bir şekilde kendini gösterir. Bazen söz bir kuratıcıdır, bazen varlığın kendini tamamlamasına aracılık eden metafizik bir olgudur. Biriktirme, muhafaza etme özelliğiyle söz, insanın kendisine ve diğer var olanlara dair bilgiyi kullanımına olanak vermesiyle varlığın yurt ve yer tutmasına, dünya inşa etmesine aracılık eder. Bachmann şiirlerinde, bulunduğu ortamı, zamanı ve kendisini aşma girişimini hep söz ve dil ile yapma isteğinde bulunur. Bunun temelinde onun kullandığı söz ve dilde sadece *ses* ögesinin bulunmaması ve söyleme özelliğinin olmayışıdır. Bachmann'ın dili, sözleri aracılığıyla felsefi bir *ide* taşır.

Heidegger de anlam yüklenici olan sözcüklerin kendileri için var olmadıklarını belirtir. Ona göre sözcüklerin varlıklarının gerekçe kazanması anlamları gösterdikleri içindir. Dil sanatına felsefesinde ayrı bir yer veren Heidegger'e göre dilin öncelikli işlevi bir var olanı başka bir var olan olarak açığa çıkarması ve görünür kılmasıdır.<sup>108</sup> Dil, diğer var olanlardan ayrı olan bir araç değildir. İnsan varlığın açıklığında durabilme imkânını veren tek şeydir. Dilin olduğu yerde dünya var olur. Bunun nedeni insana varlığının yük selmesi olanağını sağlamasıdır. İnsan dil ile var olur.<sup>109</sup>

Bu bilgilerden hareketle Bachmann'ın şiirlerinde bu yönde izlekler önceki bölümlerde gözlemlenmiştir. Şiirlerinde sözün ve sözcüklerin kendi gerçekliklerinde var olmaları, varlıklarının gerçekleşmesi için anlam şartını dile getirir. "Söylev ve Son Söylev" şiirinde dilin sadece *ses* ve *söyleme* olmaması gerektiğine, anlamlı olması şartına işaret eder.

"Hayvan sesini taklit eden, hayvanın üstesinden gelemeyiz.

Bütün aşkları yitirmiş olur, yatağının sırlarını açan.

Sözün piçi, bir budalayı kurban etmek için mizaha hizmet eder.

Ey söz, bizden ol,

Özgür, açık ve güzel."<sup>110</sup>

İnsanın sözünün diğer varlıkların sesinden fazlası olması gerektiği, dolayısıyla da anlam taşıması veya bir anlamı işaret etme şartı dizelerde fark edilmektedir. Belli bir erdeme bağlı olması düşünce temelinde var edilmiş olmasının altını çizer. Kendisinin de varlığının tescilini söz ile aynı tarafta olmağa bağlı görür. İnsanın varlığının diğer var olanlara oranla daha yüksek olmasının dil aracılığıyla gerçekleşebileceği düşüncesi kıtada çok açıktır. Bachmann, Heidegger'in şiirin bir adlandırma, çıkış, sözcük ve görünüş olarak varlığa gelme olduğu ve de henüz düşünülmemiş, söylenmemiş, duyulmamış olanı ne varsa onu yansıttığı düşüncesine<sup>111</sup> çok yakın bir söylem ve kurgu ile şiirini örüntülemiştir. Bachmann'ın bu şiirinde dil, ifade ve insana dikkat çekerken insan dışındaki canlıları yeryüzünde var olan noktayı ve kendini aşabilme kabiliyeti dışında bırakıyor olması akla Ludwig Wittgenstein'in dilin mantıksal ve yüksek bilinç, bilgi gerektiren ve önermelerin anlamlandırılarak kurallı ve karakterli bir şekilde<sup>112</sup> dile dâhil edilmesi düşüncesini getirmektedir. Wittgenstein'a göre dilin dışında olan her şeyin anlamsız olduğuna dair görüşüne benzer bir şekilde Bachmann'ın şiirinde insana çağrıda bulunduğu ve diğer canlılardan üst bir dil kullanımına davet ettiği görülür.

<sup>108</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 62.

<sup>109</sup> Walter Biemel, "Heidegger'de Şiir ve Dil", *Doğu Batı Yayınları Felsefe* 51 (2010): 182-212.

<sup>110</sup> Bachmann, *Toplu Şiirler*, 122-123.

<sup>111</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 75.

<sup>112</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 24, 107, 128.

Ludwig Wittgenstein'in dil felsefesine ve teorisine olan ilgisinin entelektüel yapısında etkili olduğunu<sup>113</sup> her fırsatta dile getirmiş olan Bachmann'ın, her şeyin bir dil sorunu olduğunu söylemesi pek de yadsınacak bir durum değildir. Ona göre dilin yeniden inşasını gerektiren bir durum vardır ve bunun nedeni dildeki önyargılar ve sınırlardır. Yeni bir dil ancak, dilin kendisini baştan kurup yeni bir çağ başlatmasıyla mümkündür. Dilin kurgusuyla birlikte amaçlanan bize göre dünyanın yeniden tasarlanmasıdır. Bu çıkarımdan yola çıkarak şiirde Wittgenstein'in, dili bir tasarımla aracı olarak görmesi ve dil ile dünya arasında bir tasarım/resmetme ilişkisi kurduğu resim kuramından izlekler olduğu söylenebilir.<sup>114</sup> Bachmann'a göre dünyaya atılmışlığının, eksikliklerinin, kaybettiklerinin kısacası yaşamasının sıkıntısı, acısı insanoğlunun ayrıcalığıdır. Bu nedenle yazarı acıyı yadsımak, olmadığı yanılsamasını yaratmak, izlerini silmek gibi görevleri olmadığı konusunda uyarır. Ona göre yazar, acıyı benimsemek ve görünür olması için somutlaştırmak zorundadır. Çünkü insanın isteği ve amacı görebilen olabilmektir. İnsanı ancak acı, gerçeğin karşısında duyarlı kılar. Sanatın görevini de gözlerin açılmasını sağlayabilmek olarak belirler. Sanatçıyı da bütün varlığıyla nesnelere, dünyaya ve içinde yaşadığı zamana ilişkin deneyimini diğer insana iletmekle yükümlü olarak görür.<sup>115</sup> Bu görüşlerinin Heidegger'in dilin sadece bir anlaşma aracı olmadığı, gerçek bir dünya ve varlığın evi olduğu yönündeki görüşleri<sup>116</sup> ile benzeşirken iletişim aracı olan dilin dağılmış parçaları ile yeni bir dil ve böylelikle yeni ve dil oyunu kurallarına bağlı<sup>117</sup> bir dünya kurulmasını söyleyen Wittgenstein'in görüşleriyle de örtüşmektedir.<sup>118</sup> Ludwig Wittgenstein'in dil oyunlarının içerisinde de yer alan bu yeni dil düşüncesi<sup>119</sup> Bachmann'ın filozoftan etkileniminin yansıması olarak şiirlerinde kendisini dilsel unsurlarla belli eder. Şiirlerinde dilin sınırları içerisinde bir anlam dünyası tasarlamaya gayret ettiği gözlenen Bachmann'ın bu düşüncesindeki etkisini "...benim için en önemlisi, felsefenin sorunları ile dil sorunları arasında bağlantı kurmuş olan filozof Ludwig Wittgenstein'in yapıtlarıyla düşünce düzeyinde gerçekleşen karşılaşmamdır."<sup>120</sup> ifadeleriyle dile getirmesi dikkate alınmalıdır.

Dil üzerine incelediğimiz tüm bu görüş ve tespitler üzerinden her üç felsefecinin (bu çalışmadaki bilgiler ve eğitim geçmişi ile Ingeborg Bachmann'ın felsefeci olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır) bu makalenin araştırma nesnesi olan şiir türüne bakış açıları da şairin yönelimleri konusunda fikir verir niteliktedir. Heidegger'e göre şiir, dilde kullanılan örgüyü tamamlar. Sanatın özünün şiir olduğunu belirten Heidegger, şiiri hakikatin yapıta kondurulması olarak tanımlar.<sup>121</sup> Ona göre insan, şiirsel kelimeler aracılığıyla düşünür.<sup>122</sup> Varlığın deneyimlerini dil aracılığıyla kazandığının altını çizer.<sup>123</sup> Şiir, tıpkı sanat, düşünmek ve umut gibi insanı kurtarabilecek az sayıdaki şeyden biridir. Bu aşamada insan için istemek ve bilmek önemli duruma gelir çünkü özgürlüğü ancak bu aşamadan sonra tartışılabilir. Heidegger'e göre, var olan bir yeri mümkün kılan şey olarak gördüğü olanın açıklığa çıkması (Offenheit des Seinden) ancak dilin o varlığı adlandırması<sup>124</sup> ile

<sup>113</sup> Fehervary, "Ingeborg Bachmann: Hayatta Kalmamıza İzin Verin", 11.

<sup>114</sup> Dilek Arlı Çil, "Wittgenstein'in Birinci Dönem Düşüncelerindeki Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar", *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2019): 102-115.

<sup>115</sup> Bachmann, "İnsanoğlu Gerçeği Taşıyabilecek Güçtedir", 14-15.

<sup>116</sup> Heidegger, *On The Way to Language*, 60-63, 88, 135, 144.

<sup>117</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 34.

<sup>118</sup> Sancar, "Yeni Bir Dil Olmadan Yeni Bir Dünya Yaratılamaz", 36-38.

<sup>119</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 134, 134-135.

<sup>120</sup> Bachmann, *Bu Tufandan Sonra*, 104.

<sup>121</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 74-75.

<sup>122</sup> Heidegger, *On The Way to Language*, 70.

<sup>123</sup> Walter Biemel, "Heidegger'de Şiir ve Dil", *Doğu Batı Yayınları Felsefe* 51 (2010): 197.

<sup>124</sup> Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 199.

mümkündür. Hakikate tanıklık etmenin tek yolu budur.<sup>125</sup> Düşünme bunların hepsi gerçekleşirse mümkün olur.<sup>126</sup> Hem Heidegger hem de Wittgenstein'a göre dil olmadan, anlamlandırma olmadan düşünme olmaz.<sup>127</sup> Heidegger varlığın olma şartını da dile bağlar. Şiir önemlidir çünkü "söyleyiş" (sagen) vardır. Bir varlığı ilk kez adlandırma onun açılmasını anlamlandırılmasını sağlar.<sup>128</sup>

## Sonuç

Ingeborg Bachmann'ın gerek eğitim süreci gerekse öznel eğilimleri nedeniyle edebi yönünün oluşumunda felsefenin önemli bir etkisi olduğu gözlemlenmektedir. Ludwig Wittgenstein'ın dil teorisi ve felsefesi üzerine inşa ettiğini söylediği kendi dil anlayışı aracılığıyla bu etkilenimi düşünce dünyasında, edebi ve entelektüel kişiliğinde de göstermektedir. Dilin, dış dünyanın alımlanmasındaki yeri, dil ve düşünce arasındaki ilişki, dilin zihin sınırlarına dolayısıyla da bilme ve bilgi durumlarına etkisini içselleştirmiştir. Bunları şiirlerindeki izleklerden gözlemlemek mümkündür. Dile atfettiği güç, kurtarıcılık, yeni bir dünya kurgusundaki rolü, insanın kendisini ve dış dünyayı inşa etmesindeki etkisi gibi şiirlerine yansıyan düşünceler Bachmann'ın, Wittgenstein'ın felsefesine yöneliminin göstergeleri olarak değerlendirilmiştir. Ludwig Wittgenstein'ın, dünyanın sınırlarının sadece dilin sınırları çerçevesinde çizilebileceği, bu sınırların dışında kalan ne varsa anlamsız olacağı yönündeki görüşünün Bachmann'ın şiirlerinde, kendi varlığını dil ile ortaya koyma çabası aracılığıyla görünür kılındığı kanaatine varılmıştır.

Bachmann'ın, Martin Heidegger felsefesinin, şiirlerindeki etkisi; *varoluş, varolanlar, varlık, insan, kaygı, iç sıkıntısı, dünyadan kurtulma, zaman, geçicilik, ölüm ve modernleşen dünya ile varlık çatışması* gibi kavramlar üzerinden gözlemlenmiştir. Heidegger'in dil ve şiir üzerine olan yüceltme düşünceleri dikkate alındığında Bachmann'ın yönelimleri daha belirginleşmektedir. Edebi üslubunun özneliğini ve dile hâkimiyetini de kullanarak inşa ettiği şiirlerinde insanın varlık olarak kendisini tamamlamasının şartını diğer varolanlar ve nesnelere ilişkisine ve dünyadaki iç sıkıntısına dayandırır. Tüm bu görüşler, şiirlerinde gözlemlenmiş ve birer yönelim göstergesi olarak değerlendirilmiştir.

Bachmann'ın şiirlerinde Heidegger üzerine olan izlekler, Ludwig Wittgenstein üzerine olan yönelimlerinden farklı olarak sadece olumlama veya onaylama kabiline görünmemektedir. Bazı şiirlerinde, özellikle var oluş ve varlık ile ilgili ifadeleri Heidegger düşüncesinden etkilenilmiş gibi görünse de çoğunlukla *bilinç ve erk, toplum* odaklı yargılarda farklılık hatta *zıtlık* göstermektedir. Bu zıtlıklardan bazıları birer reddiye minvalinde değerlendirilebilir. Ancak bu ekseninde bir tartışma bu makalenin çerçevesi dışındadır ve yapılmamıştır.

Edebiyat dünyası ile felsefe alanı arasındaki ilişkinin, yazarların eğilimlerinin araştırılması ve eserlerde izlerinin sürülmesi yöntemleriyle ele alınabileceği görülmüştür. Böylelikle, dil ve düşünce arasındaki ilgi ve ilişkinin özellikli yanını ortaya koymak adına önem atfetmektedir. Bu makale özelinde denebilir ki; Bachmann, edebi kişiliği ile öznel bir edebiyatçı ise de, yaşantıları, düşünsel ve ideolojik eğilimleri ile deneyim dünyasının etkilerinden dolayı Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein felsefelerinden etkilenmiş ve bunların izlerini bazı şiirlerinde bilinçli bilinçsiz ortaya koymuştur. Bu felsefi izlekler, edebiyat biliminin inceleme yöntemleri-

<sup>125</sup> Şule Gece Çelikkın, "Heidegger'de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği", *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi* 8 (2017): 517.

<sup>126</sup> Zeynep Direk, "Heidegger'in Sanat Anlayışı", *Cogito* 64 (2010): 118.

<sup>127</sup> Wittgenstein, *Über Gewißheit*, 24-25-92-148.

<sup>128</sup> Direk, "Heidegger'in Sanat Anlayışı", 123.

yle gözlemlenme kabiliyetine sahiptir. Birçok dünya diline çevrilmiş olan Ingeborg Bachmann'ın şiirleri edebi ölçütler dışında, felsefi bilginin yayılımına katkı sunması bağlamında da gezgin ve çok dil bilen birer filozof veya felsefe öğrencisi gibi değerli görülmelidir.



## Kaynakça

- Açıkgöz, Ümit. “‘Her Şey’ ve Ingeborg Bachmann”. *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 29-31.
- Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Aşar, Haluk. “Heidegger ve Sartre Felsefesinde ‘Kaygı’ ve ‘Bulantı’ Kavramlarının Analizi”. *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 17* (2014): 85-99.
- Aytaç, Gürsel. *Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aytaç, Gürsel. *Genel Edebiyat Bilimi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Bachmann, Ingeborg. *Toplu Şiirler*, çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Bachmann, Ingeborg. “İnsanoğlu Gerçeği Taşıyabilecek Güçtedir”. *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 15-20.
- Bachmann, Ingeborg. *Bu Tufandan Sonra*, çev. Ahmet Cemal. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Bachmann, Ingeborg. “Wir müssen wahre Sätze finden”. in *Gespräche und Interviews*, ed. Koschel & Weidebaum, 9-14. München: Piper & Co Verlag, 1983.
- Baki, Hayati. “Şair ve Hakikat/19”. *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 3-10.
- Biemel, Walter. “Heidegger’de Şiir ve Dil”. *Doğu Batı Yayınları Felsefe 51* (2010): 182-212.
- Bubner, Rüdiger. *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Çamlıbel, Aysel ve Yavuz Kılıç. “Heidegger’in Bergson’un Zaman Görüşüne Yönelik Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”. *FLSF-Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 29* (2020): 259-276.
- Çil, Dilek Arlı. “Wittgenstein’in Birinci Dönem Düşüncelerindeki Resim Kuramı ve Anlamla İlgili Sorunlar”. *Kilikya Felsefe Dergisi 2* (2019): 102-115.
- Direk, Zeynep. “Heidegger’in Sanat Anlayışı”. *Cogito 64* (2010): 106-123.
- Eberhardt J. ve M. Schmaus vd., “Bachmann und die Philosophie”. in *Bachmann-Handbuch Leben, Werk, Wirkung*, ed. Monika Albrecht & Dirk Göttsche, 212-222. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 2013.
- Ejder, Özge. “Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi”. *Cogito 64* (2010): 235-246.
- Erşahin Karakaş, Sevim. “Heidegger Düşüncesinde Teknikleşmiş Hayvan Olarak Modern İnsan”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 13* (2020): 131-142.
- Fehervary, Helen. “Ingeborg Bachmann: Hayatta Kalmamıza İzin Verin”, çev. Görgü M.- Görgü A.T. *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 11-14.
- Gece Çelikkan, Şule. “Heidegger’de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği”. *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi 8* (2017): 516-527.
- Heidegger, Martin. “Tanrılığın Menşei”, çev. Kaan H. Ökten. *Cogito 64* (2010): 8-16.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe Yönelik Soru*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: AFA Felsefe Yazıları Ansiklopedisi, 1997.
- Heidegger, Martin. *On The Way to Language*, çev. Peter D. Hertz. New York: Harper & Row 1982.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*, çev. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1975.
- İyi, Sevgi. “Heidegger’de ‘Logos’un Yeri””. *Cogito 64* (2010): 124-132.
- Kıziler Emer, Funda. “Hertha Kräftner’in ‘Başkente’ ve Ingeborg Bachmann’ın ‘Köpek Havlamaları’ adlı Öykülerinde (Post)Modern Dünyada Özyabancılaşım ve Anne-Oğul Yabancılaşması”. *The Journal of Academic Social Science Studies 70* (2018): 163-181.
- Mahrtdt, Helgard. “Denken und Schreiben ‘Ansiedlungsversuche’ in der Welt. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt”. in *Ingeborg Bachmann Weiter Lesen und Weiter Schreiben*, ed. Neva Slibar, 38-56. Ljubljana: Slowenische Germanistische Studien, 2010.
- Meriç, Cemil. *Kırk Ambar, Rümuz-ul Edep*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1988.
- Ökten, Kaan H. “Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar”. *Cogito 64* (2010): 89-105.
- Öymen, Örsan K. “Heidegger Üzerine Düşünceler”. *Felsefi Düşün-Akademik Felsefe Dergisi 8* (2017): 407-422.
- Pöggeler, O ve B. Allemann. *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- Sancar, Mithat. “Yeni Bir Dil Olmadan Yeni Bir Dünya Yaratılamaz”. *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 36-38.

- Saydam, Oktay. "Savaş Sonrası'nın Bir Yazıncısı Olarak Ingeborg Bachmann". *Kül Dergisi Güncel Edebiyat ve Sanat Seçkisi-Ingeborg Bachmann Özel Sayısı 39* (2003): 42-43.
- Soykan, Ömer Naci. *Felsefe ve Dil-Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: MTV Yayınları, 2006.
- Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Winterauer, Ursula. "Wittgenstein's Einfluss auf Bachmanns Schreibweise. Eine Analyse anhand des Romans Malina". Yüksek Lisans Tezi, Universität Wien, 2013.
- Wittgenstein, Ludwig. *Über Gewißheit*. Sinzheim: Bibliothek Suhrkamp, 2018.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Başvuru: 26.10.2020

Kabul: 04.12.2020

Atıf: Omay, Murad. "Ahlaki Statü Kavramı ve Teorileri". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 201-217.

# Ahlaki Statü Kavramı ve Teorileri

Murad Omay<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0002-3980-9750

## Öz

Ahlaki statüye (ahlaki konuma veya ahlaki öneme) sahip olmak, ahlaki faillerin ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğu veya sahip olabileceği bir varlık olmaktır. Ahlaki statüye sahip varlıklar belirli ahlaki haklara sahiptirler; onlara ahlaken yanlışlık yapılabilir. Kavram, 1970'lerdeki tıbbi etik, hayvan etiği ve çevre etiğiyle ilgili uygulamalı etik tartışmalarından doğmuştur. Sonrasında o, başta biyoetik olmak üzere uygulamalı etiğin tartışmalarında önem taşımaya devam etmiştir. Hangi varlıkların, hangi gerekçelerle ahlaki statüye sahip olduğu konusunda, ahlaki faillik teorisi, genetik insanlık teorisi, hissedebilirlik teorisi, organik hayat teorisi, biyososyal teori vb. gibi birçok ahlaki statü teorisi ileri sürülmüştür. Bu çalışmada, ahlaki statü kavramını ve teorilerini inceleyeceğiz. Bunun için çalışmayı üç bölüme ayıracağız. İlk bölümde ahlaki statü kavramının tanımını, ortaya çıkışını ve önemini inceleyeceğiz. Daha sonraki bölümde ahlaki statü teorilerini, düzeyli ile düzeyli olmayan, dereceli ile dereceli olmayan ve tek-kriterli ile çok-kriterli olarak sınıflandırarak inceleyeceğiz. Son bölümdeyse, bu türleri karşılaştırarak değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirme sonucunda, dereceli ahlaki statü teorilerinin, dereceli olmayan ahlaki statü teorilerine göre daha makul gibi göründüğünü iddia edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlaki Statü, Ahlaki Konum, Ahlaki Önem, Biyoetik, Uygulamalı Etik.

## The Concept and Theories of Moral Status

### Abstract

To have moral status (moral standing or moral consideration) is to be an entity toward which moral agents have or can have moral obligations. Beings of moral status have certain moral rights; morally wrong can be done to them. The concept has emerged from applied ethics discussions about medical ethics, animal ethics, and environmental ethics in the 1970s. Subsequently it continued to be important in discussions of applied ethics, particularly bioethics. Many moral status theories such as the moral agency theory, the genetic humanity theory, the sentience theory, the organic life theory, the biosocial theory, etc. have been put forward as to which entities have moral status on what grounds. In this paper, we will examine the concept and theories of moral status. For this, we will divide the study into three parts. In the first part, we will examine the definition, emergence and importance of the concept of moral status. In the next section, we will examine the theories of moral status by categorizing them into graded and non-graded, degreed and non-degreed, and uni-criterial and multi-criterial. In the last part, we will try to evaluate these types by comparing them. As a result of this assessment, we will argue that degreed theories of moral status seem more plausible than non-degreed theories of moral status.

**Keywords:** Moral Status, Moral Standing, Moral Consideration, Bioethics, Applied Ethics.

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [murad.omay@gmail.com](mailto:murad.omay@gmail.com)

## Giriş

Önemli bir iş için bir yere gittiğinizi ve biri bebek, biri küçük iki çocuğunuza bakması ve evinize göz kulak olması için bir arkadaşınıza rica ettiğinizi düşünelim. Döndüğünüzde arkadaşınızın, evinizdeki bazı eşyaları sattığını, çiçeğinizi sulamayıp, balığınızı ve kedinizi de yemek vermeyip öldürdüğünü ve çocuklarınızı da aç bıraktığını görüyorsunuz. Evet arkadaşınız ahlaken yanlış davrandı, zarar vermeme ya da yardım etme gibi bazı ahlaki yükümlülükleri yerine getirmede. Ama o, kime ya da kimlere karşı yanlış davrandı? Size karşı yanlış davrandığı kesin gibi görünüyor. Evinizdeki bazı eşyalarınızı satmış; çiçeğinizi, balığınızı ve kedinizin ölmesine neden olmuş ve çocuklarınızı da aç bırakmış. Öte yandan arkadaşınız sadece size karşı mı yanlış yapmıştır? O, çocuklarınıza karşı bir yanlış yapmış mıdır? Ya da çiçeğinizi, balığınızı ve kedinize? Peki, evinizdeki eşyalara? Büyük bir olasılıkla büyük çoğunluk gibi, eşyalarınıza ahlaken yanlış yaptığını değil, sizin eşyalarınızı aldığı için size ahlaken yanlış yaptığını düşüneceksiniz. Peki, aynı durum çiçeğinizi, balığınızı, kedinizi ya da çocuklarınızı için de geçerli mi?<sup>2</sup> Arkadaşınız size karşı mı ahlaken yanlış yaptı, yoksa onlara karşı mı? Onların az ya da çok ahlaki hakları ya da onlara karşı bazı ahlaki yükümlülüklerimiz var mıdır? Benzer sorular başka varlıklarla genişletilebilir gibi görünmektedir. Böylece gerçek ya da olası geniş bir varlık grubuna yönelik şu soruları sormak mümkündür: Bir embriyoya, cenine ya da fetüseye; yeni doğmuş bir bebeğe; belirli bir yaşa kadar olan çocuklara; ciddi olarak engelli insanlara; bitkisel hayattaki insanlara; klonlanmış insanlara; ölümlere; gelecek kuşaklara; genetik ya da teknolojik olarak geliştirilmiş insanlara ya da insanüstü varlıklara; genetik olarak geliştirilmiş melez canlılara; hissedebilirliğe sahip hayvanlara; hissedebilirliğe sahip olmayan hayvanlara; bitkilere; kristaller, nehirler, okyanuslar gibi cansız yapılara; ekosistemlere; biyosferin tamamına; dünya dışı varlıklara; güçlü yapay zekaya sahip, insan gibi davranan robotlara belirli ahlaki yükümlülüklerimiz var mıdır? Hepsine mi, yoksa bazılarına mı yükümlülüklerimiz vardır? Onlara karşı bu yükümlülüklerimiz aynı düzeyde midir, değilse her biri için ne derecededir? Bu ahlaki yükümlülükler nasıl temellendirilebilir? Bütün bu sorular, ahlaki statüyle ilgili temel sorulardır.

“Ahlaki statü”, Yakın dönemde uygulamalı etiğin biyoetik alanı içinde değerlendirilebilecek kürtaj, hayvan etiği ve çevre etiği tartışmalarında ortaya çıkan ve daha sonra biyoetik başta olmak üzere, uygulamalı etiğin diğer bazı alanlarında da önem taşımaya başlayan bir kavramdır. Ortaya çıkışından itibaren onunla ilgili, doğrudan kendilerine yönelik ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğumuz varlıkların neler olduğu, neden o varlıklar olduğu ve ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğumuz varlıklar arasında ahlaki olarak bir derecelendirme olup olmadığı gibi çeşitli tartışmalar yapılmış ve ahlaki statüyle ilgili birçok teori ortaya konulmuştur.

Bu çalışmada, ahlaki statü kavramının tanımı, ortaya çıkışı, önemi ve ahlaki statü teorilerini incelemeye çalışacağız. Bu amacımız doğrultusunda çalışmamız üç temel bölümden oluşacak. Onun ilk bölümünde ahlaki statü kavramının nasıl tanımlandığı, nasıl ortaya çıktığı ve önemiyle ilgili görüşleri genel olarak inceleyeceğiz. Çalışmanın ikinci bölümünde, ahlaki statü teorilerini, düzeyli ile düzeyli olmayan, dereceli ile dereceli olmayan ve tek-kriterli ile çok-kriterli olarak sınıflandırarak inceleyeceğiz. Sonraki bölümde ise daha önceki bölümde incelediğimiz ahlaki statü teori türlerini karşılaştırarak değerlendirmeye çalışacağız. Doğal olarak ahlaki statü teorilerinin tam bir inceleme ve değerlendirmesi, her bir teorinin iddialarını ortaya koyarak ve

<sup>2</sup> Warren'ın örneklerini birleştirip biraz değiştirerek kullandık. Mary Anne Warren, *Moral Status* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 10; Mary Anne Warren, “Moral Status”, in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey ve C. H. Wellman (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 439.

onları destekleyen ve onlara karşı çıkan argümanların tek tek incelenip değerlendirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Öte yandan bizim bu bölümdeki amacımız, bu çalışmanın sınırlarını oldukça aşacak böyle bir inceleme ve değerlendirmeye girişmek değil, ahlaki statü teorilerinin ayrıldığı türleri inceleyip onların bu açıdan bir karşılaştırmasını yaparak değerlendirmek olacak.

### 1. Ahlaki Statü Kavramının Tanımı, Ortaya Çıkışı ve Önemi

Ahlaki statü (*moral status*) —ya da felsefecilerin bazen aynı anlamda kullandığı diğer adlandırmalarıyla ahlaki konum (*moral standing*) ya da ahlaki önem (*moral consideration, moral considerability*)— farklı şekillerde tanımlanabilir. Onu, ahlaki statüye sahip olmak açısından şu şekilde tanımlayabiliriz: Ahlaki statüye sahip olmak, ahlaki açıdan önemli (*morally considerable*) olmak ya da ahlaki konuma sahip olmak, ahlaki failerin (*moral agents*), yani, güdeleri ve eylemleri nedeniyle ahlaki olarak değerlendirilebilir —övülebilir veya suçlanabilir— olanların<sup>3</sup>, ahlaki yükümlülüklerle sahip olduğu veya sahip olabileceği, ahlaki yanlılığa uğrayabilecek ya da belirli ahlaki haklara sahip bir varlık olmaktır.<sup>4</sup> Başka bir deyişle, bir varlık, ancak ve ancak ahlaki olarak yanlılığa uğrayabiliyorsa ahlaki konuma sahiptir. Ahlaki konuma sahip varlıklar, ahlaki failerden ahlaki önemi veya ilgiyi hak eder.<sup>5</sup> Bir varlığa belirli bir derecede bile olsa ahlaki statü atfedilmesi, o varlığın, bu statüye sahip olmayan diğer varlıkların sahip olmadığı ahlaki haklara sahip olması demektir.<sup>6</sup>

Yukarıdaki ifadelerde, ahlaki statü kavramının iki temel özelliği görülebilir. Ahlaki statü kavramının temel özelliklerinden ilki, genelliğidir. Ahlaki statü, belirli tikellerden çok, genellikle bir grubun üyelerine, onların sahip olduğu bazı nitelik ya da nitelikler temelinde atfedilir. Ahlaki statü kavramının ikinci temel özelliği, ona sahip olan bir varlık grubuna ait ahlaki yükümlülüklerimizin doğrudan o varlık grubuna yönelik yükümlülükler olmasıdır. Yani, o varlık grubuna yönelik bir yükümlülüğü ihmal etmek, başka bir varlığa değil, doğrudan A'ya yapılan bir yanlıştır.<sup>7</sup> Bir varlık grubunun ahlaki statüye sahip olması demek, onlara istediğimiz gibi davranamayacağımızı söylemek ya da sadece kendimize veya diğer kişilere fayda sağladığı/sağlayacağı için onları ahlaken önemsememiz gerektiğini değil, *onlara* karşı —onların ihtiyaçlarına, çıkarlarına veya refahlarına (*well-being*) ağırlık vermek gibi— bazı ahlaki yükümlülüklerimiz olduğunu söylemektir.<sup>8</sup>

Ahlaki statü kavramı, 1970'lerde öne çıkan, uygulamalı etik içerisine giren başlangıçta bağımsız üç felsefi tartışmadan gelişmiştir. Bu tartışmalar uygulamalı etiğin biyoetik alanı içerisinde değerlendireceğimiz tıbbi etik, hayvan etiği ve çevre etiğiyle ilgilidir. Bu bakımdan öncelikle uygulamalı etiğin ve onun bu alanlarının hangi konularla ilgilendiğine kısaca değinecek ve sonrasında “ahlaki statü” kavramının nasıl ortaya çıktığını belirteceğiz.

<sup>3</sup> Mark Rowlands, “Animals That Act for Moral Reasons”, in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. Tom L. Beauchamp ve R. G. Frey (Oxford: Oxford University Press, 2011), 520.

<sup>4</sup> Warren, *Moral Status*, 3; Warren, “Moral Status”, 439; Rosalind Hursthouse, “Moral Status”, in *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 3425; Agnieszka Jaworska ve Julie Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/grounds-moral-status/>>, giriş kısmı.

<sup>5</sup> Justin Sytsma ve Edouard Machery, “The Two Sources of Moral Standing”, *Review of Philosophy and Psychology* 3, 3 (2012): 304.

<sup>6</sup> David Wasserman, Adrienne Asch, Jeffrey Blustein and Daniel Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/cognitive-disability/>>, 2.1.

<sup>7</sup> Warren, *Moral Status*, 9-10.

<sup>8</sup> Warren, *Moral Status*, 3.

Uygulamalı etiğin içine giren, intihar (Platon, Seneca, Hume), savaş (Augustinus, Thomas Aquinas) ve idam cezası (J. S. Mill) vb. gibi bazı konuların tartışılması felsefe tarihinin eski dönemlerine kadar gitse de<sup>9</sup> onun sistematik bir alan haline gelmesi yakın zamanda olmuştur. 1960'lardan bu yana, çağdaş pratik kaygılarla ilgili belirli konuların ayrıntılı olarak tartışılmasına yeni bir ilginin olduğu<sup>10</sup> ve felsefeciler ile diğer akademisyenlerin, toplumda ve mesleki etikte (özellikle tıp ve iş etiğindeki) acil ahlaki sorunlara işaret etmeye başladığı 1970'lerde uygulamalı etiğin sistematik bir alan haline geldiği söylenebilir.<sup>11</sup>

Uygulamalı etiğin ilgilendiği neredeyse elliye yakın konudan bahsedilebilir. Özel alanda, o, aile, yakın kişisel ilişkiler (arkadaşlık), yaşlıların veya engellilerin bakımı, gençlerin yetiştirilmesi, işyerinde ortaya çıkan kişisel etik problemler gibi konuları; kamusal alanda, tıbbi ve gelecek nesillere sorumluluklar, çevresel sorunlar, nüfus gibi konuları; ayrıca daha geniş olarak, ayrımcılık, çoğul toplum gibi bir dizi konuyu; daha geniş anlamda, terörizm ve savaş etiği gibi politik felsefeyle ilgili konuları içerir. Uygulamalı etik ayrıca, mesleki etik alanını da içerir. O, doktorlar, hemşireler, danışmanlar, psikiyatristler, diş hekimleri gibi sağlık alanında çalışanların ve avukatlar, muhasebeciler, yöneticiler, idareciler, iş insanları, polis ve kolluk kuvvetleri de dahil olmak üzere diğer mesleklerde çalışan çok sayıda çalışanın karşılaştığı etik ikilemleri ve zorlukları inceler.<sup>12</sup>

Bütün bu konuların nasıl sınıflandırılacağı ve alt dallara ayrılacağı konusunda bir uzlaşım yoktur. Winkler'a göre, günümüzde uygulamalı etiğin üç temel alt dalı vardır: Tıpta etik konular ve biyomedikal araştırmalar ile ilgili olan biyomedikal etik (*biomedical ethics*); çok uluslu şirketlerinki de dahil olmak üzere, iş bağlamında ortaya çıkan konularla ilgilenen iş ve meslek etiği (*business and professional ethics*) ve gelecek nesillerle, insan olmayan hayvanlar ve türlerle, bir bütün olarak ekosistemler ve biyosfer ile ilişkilerimiz ve yükümlülüklerimizle ilgili çevre etiği.<sup>13</sup> Öte yandan bazı düşünürler, çevre etiğini, biyoetik içinde değerlendirir.<sup>14</sup> Fieser ise uygulamalı etiğin alt dallarıyla ilgili biyomedikal etik, iş etiği, çevre etiği, cinsel ahlak ve sosyal ahlakı kapsayan beşli bir sınıflandırma yapar.<sup>15</sup> Ama böyle bir sınıflandırma da; savaş etiği, sivil itaatsizlik, ihtiyacı olan ülkelere yardım vb. gibi politik etik içerisinde değerlendirilebilecek önemli uygulamalı etik konularını kapsamaz.

Nasıl bir sınıflandırma yapılırsa yapılsın, biyoetik (*bioethics*); tıbbi, biyolojik veya yaşam bilimlerindeki etik tartışmaları içine alan, uygulamalı etiğin belki de en geniş inceleme alanıdır. Hatta onun, başta ahlaki teoloji ve hukuk olmak üzere diğer bazı disiplinlerle beraber sadece uygulamalı etikte sınırlı olmayan disiplinlerarası bir inceleme alanı olduğu söylenebilir. Biyoetiğin hangi alanları kapsadığı konusunda farklı görüşler vardır. O bazen, sadece tıp etiği ve sağlık hizmetleri etiğiyle sınırlandırıldığı gibi; sağlık hizmetleri etiğinin sınırları geniş olarak görülürse, hayvanlar ve doğanın geri kalanı arasındaki uygun ilişkilerin dikkate alın-

<sup>9</sup> Peter Singer, "Introduction", in *Applied Ethics*, ed. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986), 1.

<sup>10</sup> Roger Crisp, "Ethics", in *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (Oxon: Routledge, 2005), 244.

<sup>11</sup> Tom L. Beauchamp, "The Nature of Applied Ethics", in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey ve Christopher H. Wellman (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 1.

<sup>12</sup> Brenda Almond, "Applied Ethics", in *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig (Oxon: Routledge, 2005), 24.

<sup>13</sup> E. R. Winkler, "Applied Ethics, Overview", in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick (Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012), 174-175.

<sup>14</sup> R. Gillon, "Bioethics, Overview", in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick (Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012), 267.

<sup>15</sup> James Fieser, "Ethics," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser ve Bradley Dowden <https://www.iep.utm.edu/ethics/#SH3b>, 3b.

ması gibi çevre etiğini; hatta cinsellik, üreme, genetik ve nüfusla ilgili etik sorunları; ve işsizlik, yoksulluk, ayrımcılık, suç, savaş ve işkencenin insanların sağlığındaki olumsuz etkiler de dahil olmak üzere çeşitli sosyopolitik ahlaki konuları da kapsayabilir. Bazen de o, tıp etiğini, hayvan etiğini ve çevre etiğini kapsayan bir alan olarak görülür.<sup>16</sup> İnsanlara, hayvanlara ve doğaya odaklanmada “ayrı” dallar olmalarına rağmen, belirli meseleler, hayati kavramlar ve teorilerde öne çıkan argümantasyon çizgileri arasında önemli bir örtüşmeye sahip olduğundan<sup>17</sup> tıbbi etik, hayvan etiği ve çevre etiği biyoetiğin alt dalları olarak değerlendirilebilir.

Tıbbi etik (*medical ethics*), biyoetiğin tıpla sınırlı olan, tıbbın özel durumlarıyla ilgilenen ve onun özel koşulları altında genel olarak “ne yapmalı” sorusuna cevap vermeye çalışan; genetik danışmadan klonlamaya, yaşam desteğinden doğurganlık tedavisine, gıda ürünlerinin genetik manipülasyonundan yeni keşfedilen türlerin kimyasal kullanımına kadar, tıbbi teknoloji, moleküler biyoloji ve genetik araştırmalardaki son gelişmeler içinde, tıp pratisyenlerinin karşılaştığı pratik sorunların, tıbbi araştırmaların, tıbbi kaynakların dağıtımından doktorların ve bakıcıların eğitimine sağlık hizmetlerinin organizasyonunun etik boyutlarıyla ilgilenen alanıdır.<sup>18</sup> O, kürtaj, ötanazi, —araştırma etiğini ve insan genetiğini içeren— insanlar üzerinde araştırma gibi bir dizi önemli geleneksel konunun yanında yakın tarihli tıbbi konular olan üremede karar verme, organ nakli, doğum öncesi yeni yöntemler, suni dölllenme, embriyo implantasyonu, embriyo operasyonları, embriyolar üzerinde deneyler, klonlama, sağlık hizmetleri kaynaklarının adil dağılımı, sağlık hizmetlerine erişim ve halk sağlığıyla ilgili konularla da ilgilenir.<sup>19</sup>

Hayvan etiği (*animal ethics*), biyoetiğin özel olarak hayvanlarla ilgili konulara ve etik sorunlara odaklanan dalıdır. Bu alan için daha yaygın kullanılan bir isimlendirme “hayvan hakları”dır (*animal rights*)<sup>20</sup> Hayvan etiği kapsamında tartışılan temel konular, deneyler için canlı hayvan kullanma (*vivisection*), hayvanlar üzerinde araştırma, hayvancılık; farklı canlı türleri arasında hücre, doku veya organ nakli (*xenotransplantation*), insan-hayvan melezi (*human-animal chimera*), vejetaryenlik/veganlık, hayvanat bahçelerinin ve sirklerin meşruiyeti, eğlence amaçlı avcılık ve çevrenin korunması ile hayvan refahı (*animal welfare*) arasındaki ilişkidir.<sup>21</sup>

Biyoetiğin son alt alanı, çevre etiğidir (*environmental ethics*). Çevre etiği, doğal çevre ve onu oluşturan insan-olmayan bireyler ile insan arasındaki etik ilişkileri, çevrenin ve içeriğinin değerini ve ahlaki durumunu incelemeyi amaçlayan; çevrenin korunmasının ahlaki temelleriyle ilgilenen alandır. O, temel olarak, bütün bileşenleriyle birlikte doğal çevre ile insan arasındaki ilişkinin ve değerlerin ne olması gerektiği; onların ne olduğuyla ilgili iddiaların nasıl haklı kılınabileceği; insanların doğal dünyaya karşı sorumluluklarının olup olmadığı; eğer böyle sorumlulukları varsa, bu sorumluluklar ile insan ihtiyaçları ve ilgileri arasında nasıl bir

<sup>16</sup> Helga Kuhse, Udo Schüklenk and Peter Singer, “Introduction”, in *Bioethics: An Anthology*, ed. Helga Kuhse, Udo Schüklenk and Peter Singer (Oxford: Wiley-Blackwell, 2016), 1; Gillon, “Bioethics, Overview”, 267-268; John-Stewart Gordon, “Bioethics”, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser ve Bradley Dowden <https://www.iep.utm.edu/bioethic/#SH3b>, 3a.

<sup>17</sup> Gordon, “Bioethics”, 3a.

<sup>18</sup> Gordon, “Bioethics”, 3b. Edgar Morscher, Otto Neumaier and Peter Simons, “Introduction To Part II: Bioethics and Medical Ethics”, in *Applied Ethics in a Troubled World*, ed. E. Morscher, O. Neumaier and P. Simons (Dordrecht: Springer, 1998), 87.

<sup>19</sup> Gordon, “Bioethics”, 3b; Morscher, Neumaier and Simons, “Introduction To Part II: Bioethics and Medical Ethics”, 87-88.

<sup>20</sup> Tom L. Beauchamp, “Introduction”, in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey (Oxford: Oxford University Press, 2011), 5.

<sup>21</sup> Gordon, “Bioethics”, 3c.

denge kurulabileceği gibi sorularla ilgilenen alandır.<sup>22</sup> Çevre etiğindeki tartışmalardan temel olan bazılarının, insan ve doğa açısından ahlaki statü, doğa-insan ilişkisi, nüfus, gelecek kuşaklar, insan eli değmemiş doğal alanlar, sürdürülebilirlik, canlı çeşitliliği, çevreyle ilgili adalet, teknoloji, iklim, toprak ve su, tüketim ve kolonileşme olduğu söylenebilir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, ahlaki statü kavramı, başlangıçta bağımsız üç yakın dönemli felsefi tartışmadan gelişmiştir. Bu tartışmalardan biri, tıbbi etiğin kapsamı içine giren, fetüsün bir insan olup olmadığı sorusunu merkeze alan kürtaj tartışmasıdır. Tartışma başta ahlaki statü açısından ifade edilmese de, felsefeciler daha sonra fetüsün rasyonel bir yetişkin insanla “aynı ahlaki statüye sahip” olduğundan, zigotta bebekliğe geliştikçe ahlaki statüsü değişen bir varlık olduğundan ya da potansiyel bir insan kişisi olarak özgün bir ahlaki statüye sahip olduğundan bahsetmeye başlamışlardır.

İkinci tartışma, erken dönem hayvan etiği yazılarında ortaya çıkmıştır. Singer (*Animal Liberation*, 1990; *Practical Ethics*, 1993) ve Regan’ın (*The Case for Animal Rights*, 1983) eserlerinin başı çektiği bu tartışmada hayvanların ahlaki statüsü tartışılmış, hissedebilir hayvanlar da ahlaki statü alanına dahil edilmiş ve ahlaki statüye sahip herhangi bir şeyin ahlaki olarak önemli olduğu vurgulanmıştır. Böylece ahlaki statü sahibi olan varlıklar dairesi içine insan-olmayan hayvanlar alınmıştır.

Son olan çevre etiğiyle ilgili üçüncü tartışmada ise, ırkçılık ve cinsiyetçilik ile insanmerkezcilik olarak tanımlanan tutum arasında paralellikler belirtilerek, hayvan etiğindeki ahlaki statü çemberinin genişletilmesine devam edilmiş ve tüm canlıların yaşam ve kendi iyiliklerine veya çıkarlarına sahip olma konusunda eşit olduğu vurgusu yapılmıştır.<sup>23</sup>

Ahlaki statü kavramı, ortaya çıkışından itibaren belirtilen üç tartışmanın devamında, insanlar, insan-olmayan hayvanlar ve çevreyle ilgili biyoetik tartışmalarının büyük bir kısmında kullanılan bir kavram olmuştur.<sup>24</sup> Biyoetiğin tıbbi etikle ilgili kısmına baktığımızda ahlaki statü kavramının birçok tartışmada temel önemde olduğunu görürüz. Kürtaj, kök hücre araştırması ve zigotlar, embriyolar ile fetüsler gibi gelişmemiş insan varlıkları konusundaki tartışmalarda ahlaki statü kavramının temel bir kavram olduğu söylenebilir.<sup>25</sup> Biyoetiğin hayvan etiğiyle ilgili kısmına baktığımızda da ahlaki statü kavramının önemli yer tuttuğunu görürüz. Örneğin dana eti için buzağı yetiştirmek vb. gibi, çiftlik hayvanlarıyla ilgili; çiftlik hayvanlarını korumak için kurtları öldürmek vb. gibi yabani hayvanlarla ilgili; hayvanat bahçeleriyle ilgili ve evcilleştirilmiş ve vahşi hayvanlarla ilgili tartışmalarda “ahlaki statüsü” temel önemdeki kavramlardan biridir.<sup>26</sup> Genel olarak hayvan etiğindeki tartışmalarda yaklaşımı kökten belirleyecek soruların, hayvanların genel olarak ahlaki bir statüye sahip olup olmadıkları, eğer öylelerse, bunun nedenlerinin ne olduğu ve doğru ahlaki statü dereceler-

<sup>22</sup> Ronald Sandler, “Environmental Ethics, Overview”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick (Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012), 105; Andrew Brennan and Yeuk-Sze Lo, “Environmental Ethics”, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>>; C. B. Jeryan, “Environmental Ethics,” in *Environmental Encyclopedia*, 3<sup>rd</sup> ed., ed. Marci Bortman vd. (MI: Gale Cengage, 2002), 489; Andrew Light, “Environmental Ethics”, in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey and C. H. Wellman (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2003), 633.

<sup>23</sup> Hursthouse, “Moral Status”, 3422–3424.

<sup>24</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 1.

<sup>25</sup> Gordon, “Bioethics”, 3b; Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 1.

<sup>26</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 1.



inin ne olduğu soruları olduğu söylenebilir.<sup>27</sup> Kavram, çevre etiği bağlamında da temel bir öneme sahip gibi görünmektedir. Bu konudaki tartışmalarda diğer görüşlere de dayanak noktası olabilecek tartışmanın, insan ve doğa (ağaçlar, türler, ekosistemler, canlı olmayan dağ gibi varlıklar vb.) açısından ne ya da nelerin ahlaki statüye sahip olduğu tartışması olduğu da söylenebilir.<sup>28</sup>

Ahlaki statü kavramının sadece biyoetiğin belirtilen alanlarıyla sınırlı kaldığını söylemek doğru olmaz. Onun, biyoetiğin içinde ve dışındaki yapay zeka<sup>29</sup>, insani gelişim etiği<sup>30</sup> vb. gibi farklı uygulamalı etik tartışmalarında yeri vardır.

Felsefeciler tarafından üzerine müstakil çalışmalar da yapılmakta olan ve belirtildiği gibi bazı uygulamalı etik tartışmalarında temel öneme sahip olan kavram, öte yandan az sayıda da olsa bazı felsefeciler tarafından eleştirilmiştir. Thomas H. Birch (“Moral Considerability and Universal Consideration”, 1993), kavramın kendisinin hiyerarşik ve elitist olduğunu iddia etmiş<sup>31</sup>, Benjamin Sachs, ahlaki statü hakkındaki iddiaların gereksiz ve kafa karıştırıcı olduğunu, bu bakımdan onu kullanmamamız gerektiğini ileri sürmüştü<sup>32</sup>, Anita Silvers, ahlaki statüyle ilgili bazı görüşlerin özelliklerdeki derecelendirmeleri ihmal edip bu özellikleri sergileme ya da geliştirme potansiyelini gözden kaçırdıklarını söylemiş<sup>33</sup>, Oscar Horta ise ahlaki statü kavramının terkedilmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>34</sup>

## 2. Ahlaki Statü Teorileri

Ahlaki statü kavramı daha ortaya çıkmamışken bile, felsefeciler, kavramı kullanmadan kavramın içine giren konular hakkında görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan ahlaki statüyle ilgili teoriler kavramın ortaya çıkışından eskiye dayanır. Öte yandan kavramın ortaya çıkışından sonra, bu görüşler, ahlaki statü teorileri olarak daha spesifik ve detaylı hale gelmişlerdir. Ahlaki statüyle ilgili teoriler, farklı şekillerde sınıflandırılabilirse de, biz onları üç yönden sınıflandırıp incelemeye çalışacağız.

### 2.1. Düzeyli Olmayan ile Düzeyli Ahlaki Statü Teorileri

Ahlaki statü teorileri, ilk olarak, herhangi bir derece ya da düzeyi (*degree, grade*) benimseyip benimsemediklerine göre düzeyli olmayan (*non-graded*) ya da düzeyli (*graded*) teoriler olarak ayrılabilir gibi görünmektedir.

Bazı ahlaki statü teorileri, derecesiz ya da tek-kriterli teorilerin bazılarında olduğu gibi, ahlaki statünün tek düzeyli olduğunu ya da daha doğru bir ifadeyle düzeyli olmadığını benimser. Böyle teoriler, varlık alanını ikiye

<sup>27</sup> Gordon, “Bioethics”, 3c.

<sup>28</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 1.

<sup>29</sup> Nick Bostrom and Eliezer Yudkowsky, “The Ethics of Artificial Intelligence”, in *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, ed. Keith Frankish and William M. Ramsey (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 316.

<sup>30</sup> Örneğin bkz.: Julian Savulescu, “The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?”, in *Human Enhancement*, ed. Julian Savulescu and Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2009): 211-247; Thomas Douglas, “Human Enhancement and Supra-Personal Moral Status”, *Philosophical Studies* 162 (2013): 473-497.

<sup>31</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1.

<sup>32</sup> Benjamin Sachs, “The Status of Moral Status”, *Pacific Philosophical Quarterly* 92, 1 (2011): 87-104.

<sup>33</sup> Anita Silvers, “Moral Status: What a Bad İdea!”, *Journal of Intellectual Disability Research* 56 (2012): 1014-1025.

<sup>34</sup> Oscar Horta, “Why the Concept of Moral Status Should be Abandoned”, *Ethical Theory and Moral Practice* 20 (2017): 899-910.

bölerken, bazı varlıkların ahlaki statüye sahip olduğunu, öte yandan bazı varlıkların ise *hiç* sahip olmadıkları kabul eder.

Bazı ahlaki statü teorileri ise, ahlaki statünün iki ya da daha fazla düzeyi olduğunu benimser. Öte yandan ahlaki statünün düzeyleri olduğunu kabul eden bu teoriler, çoğunlukla her bir statü düzeyiyle ilgili ayrıntılı açıklamalar geliştirmek yerine, ahlaki statüye sahip varlıklar ile en yüksek, tam ahlaki statüye (*full moral status*) sahip varlıklar arasında bir ayrım yapmışlar ve çoğunlukla tam ahlaki statü üzerinde daha ayrıntılı durmuşlar gibi görünmektedir.<sup>35</sup> Bu bakımdan “tam ahlaki statü” kavramı, ahlaki statü düzeyleri olduğunu benimseyen teorilerde temel yer işgal eder. Bu görüşlerde, daha yüksek bir ahlaki statü olmadığı için, tam ahlaki statüye sahip tüm varlıklar eşit ahlaki statüye sahiptir.<sup>36</sup> Farklı ahlaki statü teorilerinde, tam ahlaki statünün gerektirdiği haklar farklılık gösterebilir. Örneğin bir teori, tam ahlaki statüye sahip varlıkların hiçbir durumda araç olarak kullanılamayacağını savunabilirken, bir başkası onların belirli durumlarda bu şekilde kullanılabileceğini ileri sürebilir.<sup>37</sup> Tam ahlaki statüye sahip olanlara genellikle “ahlaki kişiler” (“moral persons”)<sup>38</sup> denilir ve tam ahlaki statü “kişilik” (*personhood*) ile eş anlamlı olarak kullanılır.<sup>39</sup>

Giriş kısmında verdiğimiz örnekteki bazı sorulara verilebilecek olası bazı cevapları düşünerek, ahlaki statü düzeylerini daha açık hale getirebiliriz. Örneğin, insan oldukları için sadece o insanın ve çocuklarının ahlaki statüye sahip olduğu söylenirse, bu durumda belirli bir grubun, yani sadece insanın ahlaki statüye sahip olduğu, diğerlerinin ise, insan olmadıkları için *hiçbir* ahlaki statüye sahip olmadığı ileri sürülmüş olunur. Böyle bir cevap verilirse, ahlaki statünün düzeyleri olmadığı benimsenmiş demektir. Öte yandan eğer, çocukların en yüksek derecede ahlaki statüye sahip olduğunu; kedinin de, daha düşük derecede de olsa bir ahlaki statüye sahip olduğunu; belki de kediden daha düşük dereceli olsa da balığın da, eşyaların olmadığı bir ahlaki statüye sahip olduğu söylenmişse, bu durumda, ahlaki statünün düzeyleri olduğu benimsenmiş demektir.

## 2.2. Dereceli Olmayan ile Dereceli Ahlaki Statü Teorileri

Ahlaki statü teorileri, ikinci olarak, tam ya da belirli bir düzey ahlaki statüye sahip olmanın sadece belirli özellik ya da özellikler kümesine sahip olup olmamaya mı, yoksa özelliklere belirli bir derecede sahip olma veya iyi ya da kötü kullanma derecesiyle mi ilişkilendirdiğine göre, dereceli olmayan (*non-degreed*) ile dereceli (*degreed, ranked, scalar*) teoriler olarak ayırabilir gibi görünmektedir.

Bazı felsefeciler, dereceli olmayan bir ahlaki statü anlayışı benimser ve ahlaki statü kavramını bir eşik kavramı (*threshold concept*) ya da bir aralık kavramı (*range concept*) olarak anlar. Bu anlayışa göre, ahlaki statüyü meydana getiren bir niteliğin ya da niteliklerin minimum seviyesinin —yani eşiğin (*threshold*)— altına düşen varlıklar, ister hiç bu niteliğe sahip olmasın, isterlerse eşik altındaki belirli bir dereceye kadar bu ni-

<sup>35</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, giriş kısmı.

<sup>36</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, giriş kısmı.

<sup>37</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1.

<sup>38</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, giriş kısmı.

<sup>39</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1.

teliğe sahip olsun, belirli bir tür ahlaki statüden yoksundur. Başka bir ifadeyle belirli bir “aralık” (*range*) içinde yer alan tüm varlıklar, belirli niteliğe/niteliklere ne kadar sahip olursa olsunlar aynı ahlaki statüye sahiptir.<sup>40</sup>

Örneğin, değerlendirici bir yargıda bulunma kapasitesinin ya da kısaca değer verme kapasitesinin yüksek derecede bir ahlaki statüye sahip olmak için yeterli olduğunu varsayarsak, eşik anlayışına göre, bu kapasiteye sahip olan herhangi bir varlık, bu kapasiteyi ne sıklıkla ve ne kadar iyi sergileyebilirse sergileyebilir, bu kapasiteye sahip diğer herhangi bir varlık ile aynı ahlaki statüye sahiptir. Bu durumda, bu anlayışa göre, örneğin yalnızca bir değeri tanıyan ve ona nadir durumlarda değer verebilen bir varlık ile birçok değeri tanıyabilen ve ilgili her durumda onlara değer verebilen bir varlık aynı ahlaki statüye sahip olacaktır.<sup>41</sup>

Eşik ya da aralık ahlaki statü anlayışının ahlaki statü için sadece tek bir kriter belirlemesi, ya da başka bir ifadeyle tek bir ahlak statü düzeyi olduğunu kabul etmesi zorunlu değildir. O, başka bir özelliğe ya da özelliklere sahip olmanın bir varlığa daha düşük ya da daha yüksek bir ahlaki statü düzeyi ya da düzeyleri verdiğini ileri sürebilir.<sup>42</sup>

Bazı felsefeciler, ahlaki statüyü eşik ya da aralık kavramı olarak görmez ve eşik bir ahlaki statü anlayışı benimsemez. Onlar ahlaki statüyü dereceli, mertebeli ya da kademeli (*degree, ranked, scalar*) bir kavram olarak görür<sup>43</sup> ve dereceli bir ahlaki statü teorisi benimser. Başka bir ifadeyle onlar, ahlaki statüye sahip olmanın, bir özellik ya da özellikler kümesine sahip olup olmamaya bağlı olduğunu değil, o özellik ya da özellikler kümesinin oranına ya da iyi/kötü kullanılmasına bağlı olduğunu düşünür. Diğer bir deyişle, onlar, bir varlığın ahlaki statüsünün ahlaki açıdan ilgili nitelikleriyle orantılı olarak değiştiğini ileri sürer.<sup>44</sup>

Dereceli bir ahlaki statü teorisi farklı şekillerde olabilir. O, bir varlığın X'in ne kadarına sahip olduğuna veya ortaya koyduğuna dikkat edebilir. Örneğin, aynı genel kapasiteye sahip iki varlık eşit ahlaki statüye sahip olmayabilirken aynı spesifik kapasite düzeyine sahip iki varlık eşit ahlaki statüye sahip olabilir. Arneson (“What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal?”, 1999) böyle bir görüş ileri sürmüştür. Ona göre daha yüksek bir kapasite, daha yüksek bir statü gerektirir. Ayrıca o, iki varlığın belirli bir kapasiteye sahip olması, ancak bunlardan yalnızca birinin bunu gerçekleştirmesi durumunda, gerçekleştiren varlığın daha yüksek bir ahlaki statüye sahip olacağını da iddia etmiştir.

Dereceli bir teori ayrıca, bir varlığın ahlaki açıdan ne kadar ilgili özelliğe sahip olduğu ile ilgilenebilir. Bu yaklaşımın bir versiyonu bir varlığın X ve Y'ye sahip olması durumunda, yalnızca X'e ya da yalnızca Y'ye sahip bir varlıktan daha yüksek bir ahlaki statüye sahip olduğunu ileri sürebilir. Örneğin, böyle bir yaklaşım, bir varlığın insan türüne değer verme ve insan türünün bir üyesi olma yetisi gibi iki özelliğe de sahip olması durumunda, yalnızca birine sahip bir varlıktan daha yüksek bir ahlaki statüye sahip olduğunu savunabilir. Bu yaklaşımın başka bir versiyonu, bir ahlaki statü için X özelliğine ve daha düşük bir ahlaki statü için Y özelliğine sahip olduğu bir durumda; X ve Y'ye beraberce sahip olmanın X'in ahlaki statüsünden biraz

<sup>40</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1.

<sup>41</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 4.

<sup>42</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 4.

<sup>43</sup> Bkz.: David DeGrazia, “Moral Status As a Matter of Degree”, *The Southern Journal of Philosophy* 46, 2 (2008): 181-198; Christian Perring, “Degrees of Personhood”, *Journal of Medicine and Philosophy* 22, 2 (1997): 173-197; W. R. Carter, “Once and Future Persons”, *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 61-66.

<sup>44</sup> Jaworska and Tannenbaum, “The Grounds of Moral Status”, 4; Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1.

daha yüksek bir ahlaki statü meydana getireceğini ileri sürebilir. Örneğin belirli bir derecede ahlaki statü için tercih kapasitesine sahip olmak; daha düşük bir ahlaki statü için de bilinç kapasitesine sahip olmak gerektiğini varsayalım. Dereceli bir ahlaki statü anlayışı, ikisine birden sahip olmanın, sadece tercih kapasitesine sahip olmanın ahlaki statüsünden biraz daha yüksek bir statü derecesi verdiğini düşünebilir.

Dereceli teoriler ayrıca, bir varlığın, ahlaki açıdan daha ileri düzey ya da daha karmaşık özelliklere sahip olduğu için ahlaki statüsünün daha yüksek olacağını da ileri sürebilir.<sup>45</sup>

Yine giriş kısmında verdiğimiz örnekteki bazı sorulara verilebilecek bazı olası cevapları düşünerek, dereceli ve dereceli olmayan ahlaki statü anlayışlarını daha açık hale getirebiliriz. Örneğin, diğer varlıkların sahip olmadığı bir akıl yetisine sahip oldukları için o insanın ve çocuklarının ahlaki statüye sahip olduğu söylenmişse, bu durumda ahlaki statü dereceli olmayan bir şekilde anlaşılmış olur. Bu görüşe göre, belirli bir eşğin üzerinde olduğu sürece, akıl yetisinin az ya da çok olması bir şey değiştirmeyecektir. Öte yandan örneğin akıl yetisinin az ya da çok olması, ya da az ya da çok kullanılmasının ahlaki statü açısından önemli olduğu, bu bakımdan o insanın ve çocuklarının yanında kedinin de belirli bir ahlaki statüye sahip olduğu söylenmişse, bu durumda dereceli bir ahlaki statü anlayışı benimsenmiş olur.

### 2.3. Tek-Kriterli ile Çok-Kriterli Ahlaki Statü Teorileri

Ahlaki statü teorileri, üçüncü olarak, ahlaki statüye sahip olma kriter(ler)ini ya da temel(ler)ini tek mi yoksa birden çok mu görüp görmemelerine göre, tek-kriterli (*uni-criterial*) ile çok-kriterli (*multi-criterial*) teoriler olarak ayırabilir gibi görünmektedir.<sup>46</sup>

Tek-kriterli ahlaki statü teorilerine genel olarak baktığımızda, bunların bazılarının, (tam) bir ahlaki statüye sahip olmanın hem gerekli hem de yeterli olan tek bir içsel özelliğe (*intrinsic property*) sahip olmayı gerektiğini ileri sürdüklerini görürüz.<sup>47</sup> Bu tür tek-kriterli ahlaki statü teorilerden biri, ahlaki faillik teorisi (*the moral agency theory*) olarak adlandırılır. Bu görüş, ahlaki fail olanın ahlaki statüsü olduğunu benimser. Görüşün kökeni Aquinas'a da atfedilebilirse de Kant onu daha tam bir şekilde ortaya koymuş görünmektedir.<sup>48</sup> Kant'a göre ahlaki failler, ahlaki akıl yürütme yapabilen ve davranışlarını aklın koyduğu ahlaki ilkelere göre yönetebilen; kendinde amaç olan; başkalarının amaçları için bir araç olamayan; aynı temel yaşam ve özgürlük hakkına sahip varlıklardır. Bu nedenle onlar —Kant kavramı kullanmasa da— ahlaki statüye sahip varlıklardır. Ahlaki failler dışında kalan, insan-olmayan hayvanlar vb. gibi diğer varlıklar şeylerdir (*things*); onların kendinde değeri yoktur ve onlar, ahlaki faillerin aksine sadece bir araç olarak ele alınabilir.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.

<sup>46</sup> Ayrım için bkz.: Warren, *Moral Status*, 20-21. Öte yandan bu kriterler ya da temeller farklı şekillerde de sınıflandırılabilir. Jaworska ve Tannenbaum tarafından yapılan bir sınıflandırma şöyledir: Sofistike bilişsel yetenekler (*sophisticated cognitive capacities*), sofistike bilişsel yetenekler geliştirme yeteneği (*capacity to develop sophisticated cognitive capacities*), basit bilişsel yetenekler (*rudimentary cognitive capacities*), bilişsel olarak sofistike olan türlerin üyesi olma (*member of cognitively sophisticated species*), tam gerçekleşmemiş sofistike bilişsel yetenekler (*incompletely realized sophisticated cognitive capacities*) ve diğer temeller (*other grounds*). Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 5.

<sup>47</sup> Warren, "Moral Status", 440.

<sup>48</sup> Hursthouse, "Moral Status", 3422-3425-3426.

<sup>49</sup> Warren, "Moral Status", 440.

Yine böyle bir tek-kriterli teori, genetik insanlık teorisi (*the genetic humanity theory*)<sup>50</sup> denilen, sadece *homo sapiens*in bir üyesi olanın ahlaki statüye sahip olmak için gerekli ve yeterli koşul olduğunu ileri süren görüştür.<sup>51</sup> Bu görüş, çevre etiği terminolojisindeki insanmerkezcilik (*anthropocentrism*) olarak adlandırılan görüşle büyük ölçüde örtüşmektedir. O görüşe göre de, ister yalıtılmış, ister çevreyle bir bütün olarak görülsün, yalnızca ve yalnızca *homo sapiens*in üyesi olanların temel ya da içsel değere sahip olduğu kabul edilir.<sup>52</sup>

Ahlaki statüyle ilgili tek-kriterli bir başka teori; bilinçli olma ve haz, acı ve diğer bilişsel zihinsel durumlar deneyimleme kapasitesi hissedebilirlik (*sentience*) olarak adlandırıldığında, hissedebilirlik teorisi (*the sentience theory*) denilebilecek teoridir.<sup>53</sup> Hayvanmerkezcilik (*zoocentrism*), hissedebilircilik (*sentientism*) ya da duygumerkezcilik (*pathocentrism*) gibi farklı şekillerde de adlandırılan bu görüşe göre insan-olmayan hissedebilir hayvanlar da ahlaki statüye sahiptir.<sup>54</sup> Bu görüşün en temel savunucusunun Peter Singer olduğu söylenebilir.<sup>55</sup> Singer, *Animal Liberation* (1975) adlı kitabında, faydacılık görüşünden yola çıkarak, hisseden var olanların çıkarlarının haz ve kaçındıklarının acı olduğunu ileri sürerek, bu bakış açısından insan ile insan-olmayan hayvanlar arasında bir fark olmadığını, bu bakımdan çıkarların eşit gözetilmesi (*equal consideration of interests*) gerektiği görüşünü ortaya koyar. Dolayısıyla ona göre, insanlar kadar hissedebilir varlıklar olarak hayvanlar da doğrudan ahlaki değerlendirmenin konusudur.<sup>56</sup>

Tek-kriterli bir başka ahlaki statü teorisi de organik hayat teorisi (*the organic life theory*) olarak adlandırılır.<sup>57</sup> Sadece bilinç sahibi olan ya da hissedebilir varlıkların ahlaki statüye sahip olduğunu ileri süren hissedebilircilik teorisi, var olan milyonlarca hayvan türünün sadece az sayıda üyesine ahlaki statü vermiş ve hayvan olmayan birçok canlıya vermemiş olur. Bu nedenle, sadece bunlarla ilgili değil, aynı zamanda bitkiler, ekosistemler, dağlar ve nehirlerle de ilgilenen çevreciler tarafından yeterince kapsayıcı olmadığı gerekçesiyle reddedilir ve yaşam, yaşıyor olma, bir ekosistemin ayrılmaz bir parçası olma ya da doğanın bir parçası olma gibi yeni kriterler önerilmesine neden olur.<sup>58</sup> Örneğin, bu görüşü öne sürenlerden biri olan Paul Taylor (*Respect for Nature*, 1986), bütün yaşayan organizmaların eşit ahlaki statüye sahip olduğunu ileri sürer.<sup>59</sup> Organik hayat teorisi de kendi içinde, iki alt kümeye bölünebilir. Bunlardan biri olan canlımerkezcilik (*biocentrism*), sadece insan ve insan-olmayan hayvanların değil, yaşam sahibi bütün var olanların, yaşayan her tek tek şeyin

<sup>50</sup> Warren, "Moral Status", 441.

<sup>51</sup> Hursthouse, "Moral Status", 3422-3425-3426. Warren, "Moral Status", 441.

<sup>52</sup> L. Goralnik and M. P. Nelson, "Anthropocentrism", in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick (Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012), 145-147; B. A. Minteer, "Anthropocentrism", in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R. Frodeman (MI: Macmillan Reference, 2009), 57-59; Michael P. Nelson, "Theory", in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R. Frodeman (MI: Macmillan Reference, 2009), 314.

<sup>53</sup> Warren, "Moral Status", 442.

<sup>54</sup> Nelson, "Theory", 314; Gary Varner, "Sentientism", in *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. Dale Jamieson (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001), 192; E. Morscher, O. Neumaier and P. Simons, "Introduction to Part I: Environmental Ethics", in *Applied Ethics in a Troubled World*, ed. E. Morscher, O. Neumaier and P. Simons (Dordrecht: Springer, 1998), 3.

<sup>55</sup> Gordon, "Bioethics", 3c.

<sup>56</sup> Dale Jamieson, *Ethics and the Environment: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 113-114; Gordon, "Bioethics", 3c.

<sup>57</sup> Warren, "Moral Status", 443.

<sup>58</sup> Hursthouse, "Moral Status", 3426.

<sup>59</sup> Warren, "Moral Status", 443.

ahlaki statüye sahip olduğunu savunurken<sup>60</sup>; çevremerkezcilik (*ecocentrism*) ya da bütüncülük (*holism*) olarak adlandırılan diğer görüş, ekosistemin bütününe ahlaki statüye sahip olduğunu iddia eder.<sup>61</sup>

Daha önce gördüklerimizden farklı bir şekilde, kriter olarak bir içsel özelliği değil, ilişkisel özelliği seçmeleri bakımından diğerlerinde farklı tek-kriterli ahlaki statü teorileri de vardır. Bu teoriler, ahlaki statünün bu tür içsel özelliğe değil, sosyal ya da ekosistemsel ilişkiler gibi ilişkisel özelliğe (*relational property*) bağlı olduğunu ileri sürer.<sup>62</sup> Örneğin Nel Noddings'in *Caring* (1984) adlı eserinde ortaya koyduğu teori bunlardan biridir. Noddings, ahlaki statünün, önemseme/şefkat (*caring*) olarak adlandırdığı duygusal ilişkinin bir işlevi olduğunu savunur. Tüm ahlaki yükümlülükleri ortaya çıkaran bu ilişkidir. Noddings, psikolojik olarak normal olan tüm insanların, en azından potansiyel olarak, diğer insanları önemseme yeteneğine sahip olduğunu söyler. Önem ilişkisi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak "iyi" olarak algıladığımız; özlem duyduğumuz; uğruna çabaladığımız durumdur. Şefkatli ilişkiler içinde olma arzusu, tüm insan ahlakının orijinal ve kalıcı temelidir. Önem gösterilen/şefkatli bir ilişkide, önemseyen, önemsenen kişinin duygularını ve ihtiyaçlarını karşılamak için kendiliğinden motivedir. Akıl önemsedığımız kişilerin ihtiyaçlarını karşılamak için en iyi yolları ve öncelikleri belirleme işini yapsa da, önemseme motivasyonu rasyonel olmaktan çok duygusal ve içgüdüsel.<sup>63</sup>

Bir başka ilişki temelli teori, J. Baird Callicott tarafından *In Defense of the Land Ethic* (1989) adlı eserinde ortaya konulan biyososyal teoridir (*the biosocial theory*). Bu teoriye göre, ahlaki yükümlülükler hem sosyal hem de biyolojik ilişkilerden kaynaklanır. Birbirimize nasıl davranmamız gerektiğini toplulukların doğası ve organizasyonu belirler. Callicott'un teorisinde toplulukların her biri, merkezi aynı olan, ama genişliği daha büyük olan iç içe geçmiş, eş merkezli daireler olarak görülebilir. Her biri farklı bir yapıya ve dolayısıyla farklı ahlaki gereksinimlere sahip iç içe geçmiş bu toplulukların üyeleriyizdir. Bu dairelerin merkeze en yakın olanında ailemiz vardır. Kendi çocuklarımızı beslemek, giydirmek, barındırmakla vb. gibi ödevlerimiz vardır. Bundan sonraki her bir daire, bir önceki daire olmayan yükümlülüklerle sahiptir. Komşularımıza olan yükümlülüklerimiz, ailemize olan yükümlülüklerimizden başkadır. Benzer şekilde, komşularımdan daha az yakın olan yurttaşlarımıza karşı, komşularımıza karşı olan yükümlülüklerimizden başka yükümlülüklerimiz vardır. Yurttaşlarımıza karşı da, genel olarak insanlara karşı sahip olmadığım yükümlülüklerim vardır ve insanlara karşı da hayvanlara karşı sahip olmadığım yükümlülüklerim vardır. Böylece bu teoriye göre, ait olduğumuz her topluluğun yapısı, topluluğun ortak üyeleri için sahip olduğumuz ahlaki yükümlülükleri belirler. Her dairenin içindeki topluluğa karşı ahlaki yükümlülüklerimiz vardır ama daha içteki dairedeki topluluğa olan yükümlülüklerimiz daha önceliklidir. Bu nedenle topluluklar arasında bir öncelik durumu çıktığında, merkeze daha yakın olan daireler önceliklidir. Öte yandan daireler birbirinden bağımsız da değildir. Örneğin ebeveynlerin çocuklarını önemseme (*care*) öncelikli yükümlülüğü olsa da; bu öncelik, onların çocuklarına önemli ekosistemlere zarar verecek şekillerde üretilen lüks çocuk ürünlerini almaları anlamına gelmez.<sup>64</sup>

Belirtilen tek-kriterli ahlaki statü teorilerinin dışında, bazı teoriler çok-kriterlidir (*multi-criterial*). Bunların en önemlilerinden biri Mary Anne Warren'ın teorisidir. Tek-kriterli teorileri değerlendirip onları sorunu

<sup>60</sup> Robin Attfield, "Biocentrism", in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R. Frodeman (MI: Macmillan Reference, 2009), 97; Nelson, "Theory", 314; Goralnik and Nelson, "Anthropocentrism", 145-147.

<sup>61</sup> Goralnik and Nelson, "Anthropocentrism", 145-148.

<sup>62</sup> Warren, "Moral Status", 440.

<sup>63</sup> Warren, "Moral Status", 137-138.

<sup>64</sup> Warren, *Moral Status*, 127-129.

bulan Warren, basitliğin ahlaki bir teori için tek üstünlük olmadığını, bir teorinin en kafa karıştırıcı vakaların tümünü insan hayatının zorlu gerçekleriyle tutarlı bir şekilde ele alabilmesinin de önemli bir üstünlük olduğunu belirtir. O, çeşitli şeylere karşı ahlaki yükümlülüklerimiz olduğunu ve hiçbir basit formülün tüm bu yükümlülükleri yerine getirmeyeceğini belirtir.<sup>65</sup>

Warren, birden fazla geçerli ahlaki statü kriteri olduğunu; ahlaki failer açısından farklı yükümlülükleri ifade eden birden fazla tür (çalışmamızda kullandığımız terminoloji açısından ‘düzey’) ahlaki statü bulunduğunu; ahlaki statü kriterlerinin, yaşam, hissedebilirlik ve kişiliği (*personhood*) içine alan belirli içsel özellikleri ve bazen de belirli bir sosyal veya biyolojik topluluğun parçası olmayı içine alan belirli ilişkisel özellikleri içermesi gerektiğini iddia eder.<sup>66</sup>

Böylece o, sağduyu ahlakına uygun olarak, yaşam, hissedebilirlik ve kişilik gibi özellikler ile sosyal, duygusal ve biyosistemsel ilişkileri kapsayan bir ahlaki statü görüşü ortaya koyar. Ahlaki statü tek bir özelliğe dayandırılmaz, ancak temel bilişsel yetiler hala gereklidir ve temel olandır. Bu bakımdan statü düzeylerinin en üstündeki tam ahlaki statü insana ayrılmıştır. Ahlaki failliğe sahip varlıklar, ahlaki faillik için gerekli niteliklere sahip olma derecesine bakılmaksızın tam ahlaki statüye sahiptir. Başka bir ifadeyle, tam ahlaki failer olma yeteneklerinden yoksun olsalar bile insanlar tam ahlaki statüye ve tüm ahlaki haklara sahiptir. Böylece Warren’a göre tam ahlaki statü bir eşik kavramıdır; yani derecesizdir.

Ona göre, tam ahlaki statü dışında bir varlığın ahlaki statüsü, statü kazandıran niteliğe sahip olma derecesine göre değişir. Bu nedenle, tam ahlaki statü dışındaki ahlaki statüler eşik değil derecelidir. Farklı varlık türlerine uygulanan birden fazla türde ahlaki statü mümkündür. Hissedebilir varlıklar, hissedebilir olmayan canlılar ve ekosistemler, farklı derecelerde de olsa, bir tür ahlaki statüye sahiptir.<sup>67</sup>

### 3. Ahlaki Statü Teori Türlerinin Karşılaştırılması

Belirtilen bu üç sınıflandırma açısından ahlaki statü teorilerine baktığımızda, düzeyli olan ve olmayan ile tek ve çok kriterli olan ahlaki statü teorilerinin, sadece bu tür teoriler olması açısından, birini diğerine tercih edecek belirgin bir neden görünmemekte gibidir.

Düzeyle olmayan teorilerin avantajlarının, basitlik ve çatışma sorunlarından kısmen kaçınma olduğu söylenebilir. Bu tür teorilerin, düzeyli teorilerin karşılaşacakları statü düzeyleri arasındaki olası çatışma sorunundan düzey belirlemedikleri için kaçınabilme olasılıkları var gibi görünmektedir. Öte yandan düzeyli teorilerin de, düzeyli olmayan teorilerin ya-hep-ya-hiç anlayışına karşı daha kapsayıcı oldukları da ileri sürülebilir.

Düzeyle olmayan teorilerdeki benzer şekilde tek-kriterli teorilerin de basitlik avantajı olduğu söylenebilir. Öte yandan daha önce belirttiğimiz gibi Warren, basitliğin ahlaki bir teori için tek üstünlük olmadığını, bir teorinin en kafa karıştırıcı vakaların tümünü insan hayatının zorlu gerçekleriyle tutarlı bir şekilde ele

<sup>65</sup> Warren, *Moral Status*, 173.

<sup>66</sup> Warren, *Moral Status*, 21.

<sup>67</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, “Cognitive Disability and Moral Status”, 2.1; Ainsley J. Newson, “Personhood and Moral Status”, in *Principles of Health Care Ethics*, ed. Angus Dawson, Richard Ashcroft, John McMillan, Heather Draper (West Sussex: John Wiley & Sons, 2007), 281.

alabilmesinin de önemli bir üstünlük olduğunu belirterek buna karşı çıkar. Çok-kriterli ahlaki statü teorilerinin, sadece tek bir türü ya da belirli özellik ya da ilişkilere sahip varlıkları ahlaki statüye sahip saymayarak, sağduyu ahlakına uygunluk ve kapsayıcılık gibi bir avantaja sahip gibi görünür. Öte yandan, sağduyu ahlakı ve kapsayıcılık da eleştiriden muaf değildir. Sağduyu ahlakına aykırı olan ve sınırlı varlıklara ahlaki statü veren ama önemli argümanlarla desteklenen teoriler olabilir. Ayrıca Warren, çok-kriterli teorilerin tek-kriterli olanlar karşısında üstünlüğünü belirtirken, çeşitli şeylere karşı ahlaki yükümlülüklerimiz olduğunu ve hiçbir basit formülün tüm bu yükümlülükleri yerine getirmeyeceğini belirtse de, bu zaten baştan iddia edilenin varsayılması gibi durmaktadır. Öyle görünmektedir ki, tek ya da çok-kriterli bir teori, sadece tek ve çok-kritere sahip olmasıyla değil, spesifik olarak iddialarını destekleyeme çalışan argümanların gücüyle değerlendirilmelidir.

Öte yandan dereceli olan ve olmayan ahlaki statü teorilerini karşılaştırdığımızda, dereceli olmayan teorilerin diğer tür teorilerden daha büyük güçlüklerle karşılaştıkları için, dereceli teorilerin daha savunulabilir oldukları söylenebilir gibi görünmektedir.

Doğa olarak dereceli ahlaki statü teorileri de bazı eleştirilere uğramıştır. Onlar, temel olarak, sağduyusal sezgilere karşı geldikleri gerekçesiyle eleştirilir. Sağduyusal sezgilerden biri, ahlaki statüye sahip tüm varlıkların öldürülmeme konusunda eşit derecede güçlü bir hakka sahip olduğunu bize söyler. Öte yandan, dereceli bir ahlaki statü teorisi bu sezgimizle çelişmekte gibi görünür. Örneğin, ahlaki statüyü akılla temellendiren dereceli bir ahlaki statü teorisi, daha akıllı olanların, o kadar akıllı olmayanlara göre öldürülmeme konusunda daha güçlü bir hakkı olduğunu iddia edecektir.<sup>68</sup> Öte yandan dereceli olmayan ya da eşik ahlak statü teorileri daha büyük eleştiri ve güçlülüklerle karşı karşıya gibi görünmektedir. Onların temel eleştirilerinden biri, sadece bir özelliğe sahip olmanın değil, o özelliğin derecesinin de önem taşıdığıdır.<sup>69</sup> Örneğin bir özelliğe sahip olmayı 100 olarak görürsek, 99 ya da 98 derecede o özelliğe sahip olan bir varlığın bir anda hiçbir ahlaki statü taşımadığını söylemek makul olur mu? Dolayısıyla, bir varlığı eşik üstüne veya altına yerleştiren özelliklerdeki böyle küçük farklılıkların, varlığın sahip olduğu haklarda büyük farklılıklara nasıl neden olması, derecesiz teoriler açısından sorun teşkil eder.<sup>70</sup> Statü kazandıran özelliğin tür üyeliği veya özel bir ilişki içinde olma olduğu açıklamalara da benzer eleştiriler yöneltilebilir. Örneğin X kromozomunun eksik ya da kısmen eksik olduğu Turner Sendromu vb. durumlarda olduğu gibi, bir türün üyesi olmak için gerekli özelliklerden biri eksik olabilir ya da tam olmayabilir. İlişkilere dayalı bir ahlaki statü teorisinde ise ilişkilerin daha güçlü veya daha zayıf olmasından bahsedilebilir.<sup>71</sup>

Dereceli olmayan ahlaki statü teorilerinin karşılaştığı ikinci bir temel eleştiri, aynı statü düzeyi için birden fazla özelliği benimseyen teorilerin, bu özelliklerin hepsini karşılamayan varlıkları o ahlaki statü düzeyinin dışına yerleştirmeleridir. Örneğin, ahlaki statünün, insan türüne değer verme ve insan türünün bir üyesi olma kapasitesi gibi iki özelliğe sahip olmayla meydana geldiğini savunan bir teori, eğer eşik anlayışı benimsiyorsa, sadece insan türünün bir üyesi olan ama insan türüne değer vermeyen bir bireyi, o ahlaki statü düzeyine sahip saymayacaktır.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.

<sup>69</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.

<sup>70</sup> Wasserman, Asch, Blustein and Putnam, "Cognitive Disability and Moral Status", 2.1.

<sup>71</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.

<sup>72</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.



Dereceli olmayan ya da eşik ahlaki statü teorilerinin karşılaştığı üçüncü bir temel eleştiri, onların keyfi görünebilecek şekilde ahlaki statü derecelerinde süreksizlik olasılığına izin vermeleridir. Örneğin, kapasitesi olan, ancak onu çok zayıf bir şekilde uygulayabilen bir varlık ile bu kapasitesi olmayan bir varlık arasındaki fark çok büyük görünmeyebilir. Ama eğer ahlaki statünün temeli olarak bir kapasiteye sadece sahip olmak benimsenirse, bu durumda kapasiteyi zayıf bir şekilde uygulayabilen bir varlık ahlaki statüye sahip olurken, bu kapasiteye sahip olmayan varlık önemli ölçüde daha az ya da hiç ahlaki statüye sahip olmayacaktır.<sup>73</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada, ahlaki statü kavramını ve teorilerini incelemeye çalıştık. Bu amacımız doğrultusunda çalışmamız üç temel bölüme ayırdık ve ilk bölümde, ahlaki statü kavramının nasıl tanımlandığını, nasıl ortaya çıktığını ve önemini ne olduğunu genel olarak inceledik. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, ahlaki statü teorilerini ele alıp onları, düzeyleri olup olmadığı, ahlaki statüyü meydana getiren özelliklere sahip olmayı ya-hep-ya-hiç mi yoksa dereceli olarak mı gördükleri ve ahlaki statüye sahip olmayı tek mi yoksa birden fazla kriterle mi ilişkilendirdiklerine göre üç bakımdan sınıflandırarak incelemeye çalıştık. Son bölümde ise bu ahlaki statü teori türlerini karşılaştırıp değerlendirerek, düzeyli olmayan ile düzeyli ve tek-kriterli ile çok-kriterli teori türleri arasında, sadece bu ayırım nedeniyle herhangi bir teori türünün daha belirgin bir şekilde savunulabilir olduğunu söylemek mümkün olmasa da, dereceli olan ahlaki statü teorilerinin dereceli olmayan teorilere göre daha savunulabilir gibi gördükleri sonucuna vardık.

<sup>73</sup> Jaworska and Tannenbaum, "The Grounds of Moral Status", 4.

## Kaynakça

- Almond, Brenda. "Applied Ethics". in *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 24-30. Oxon: Routledge, 2005.
- Attfield, Robin. "Biocentrism". in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R. Frodeman, 97-100. MI: Macmillan Reference, 2009.
- Beauchamp, Tom L. "Introduction". in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 1-30. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Beauchamp, Tom L. "The Nature of Applied Ethics". in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey and Christopher H. Wellman, 1-16. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Bostrom, Nick and Eliezer Yudkowsky. "The Ethics of Artificial Intelligence". in *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, ed. Keith Frankish and William M. Ramsey, 316-334. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Brennan, Andrew and Yeuk-Sze Lo. "Environmental Ethics". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), ed. Edward N. Zalta URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-environmental/>>.
- Carter, W. R. "Once and Future Persons". *American Philosophical Quarterly* 17 (1980): 61-66.
- Crisp, Roger. "Ethics". in *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, 242-245. Oxon: Routledge, 2005.
- DeGrazia, David. "Moral Status As a Matter of Degree". *The Southern Journal of Philosophy* 46, 2 (2008): 181-198.
- Douglas, Thomas. "Human Enhancement and Supra-Personal Moral Status". *Philosophical Studies* 162 (2013): 473-497.
- Fieser, James. "Ethics". in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser ve Bradley Dowden URL = <https://www.iep.utm.edu/ethics/#SH3b>, 3b.
- Gillon, R. "Bioethics, Overview". in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick, 267-277. Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012.
- Goralnik, L. and M. P. Nelson. "Anthropocentrism". in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick, 145-155. Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012.
- Gordon, John-Stewart. "Bioethics". in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser and Bradley Dowden URL = <https://www.iep.utm.edu/bioethic/#SH3b>, 3a.
- Horta, Oscar. "Why the Concept of Moral Status Should be Abandoned". *Ethical Theory and Moral Practice* 20 (2017): 899-910.
- Hursthouse, Rosalind. "Moral Status". in *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette, 3422-3432. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- Jamieson, Dale. *Ethics and the Environment: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Jaworska, Agnieszka and Julie Tannenbaum. "The Grounds of Moral Status". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), ed. Edward N. Zalta URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/grounds-moral-status/>>.
- Jeryan, C. B. "Environmental Ethics". in *Environmental Encyclopedia*, 3<sup>rd</sup> ed., ed. Marci Bortman vd., 489-490. MI: Gale Cengage, 2002.
- Kuhse, Helga; Udo Schüklenk and Peter Singer. "Introduction". in *Bioethics: An Anthology*, 1-7. Oxford: Wiley-Blackwell, 2016.
- Light, Andrew. "Environmental Ethics". in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey and C. H. Wellman, 633-649. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2003.
- Minteer, B. A. "Anthropocentrism". in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R. Frodeman, 57-59. MI: Macmillan Reference, 2009.
- Morscher, Edgar; Otto Neumaier and Peter Simons. "Introduction to Part I: Environmental Ethics". in *Applied Ethics in a Troubled World*, ed. E. Morscher, O. Neumaier and P. Simons, 3-8. Dordrecht: Springer, 1998.
- Morscher, Edgar; Otto Neumaier and Peter Simons. "Introduction To Part II: Bioethics and Medical Ethics". in *Applied Ethics in a Troubled World*, ed. E. Morscher, O. Neumaier and P. Simons, 87-92. Dordrecht: Springer, 1998.
- Nelson, Michael P. "Theory". in *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, ed. J. B. Callicott and R.

- Frodeman, 312-316. MI: Macmillan Reference, 2009.
- Newson, Ainsley J. "Personhood and Moral Status". in *Principles of Health Care Ethics*, ed. Angus Dawson, Richard Ashcroft, John McMillan and Heather Draper, 277-283. West Sussex: John Wiley & Sons, 2007.
- Perring, Christian. "Degrees of Personhood". *Journal of Medicine and Philosophy* 22, 2 (1997): 173-197.
- Rowlands, Mark. "Animals That Act for Moral Reasons". in *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, ed. Tom L. Beauchamp and R. G. Frey, 520-547. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sachs, Benjamin. "The Status of Moral Status". *Pacific Philosophical Quarterly* 92, 1 (2011): 87-104.
- Sandler, Ronald. "Environmental Ethics, Overview". in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick, 105-113. Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012.
- Savulescu, Julian. "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?". in *Human Enhancement*, ed. Julian Savulescu and Nick Bostrom, 211-247. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Silvers, Anita. "Moral status: what a bad idea!". *Journal of Intellectual Disability Research* 56 (2012): 1014-1025.
- Singer, Peter. "Introduction". in *Applied Ethics*, ed. Peter Singer, 1-7. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Sytsma, Justin and Edouard Machery. "The Two Sources of Moral Standing". *Review of Philosophy and Psychology* 3, 3 (2012): 303-324.
- Varner, Gary. "Sentientism". in *A Companion to Environmental Philosophy*, ed. Dale Jamieson, 192-203. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001.
- Warren, Mary Anne. "Moral Status". in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey ve C. H. Wellman, 439-450. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Warren, Mary Anne. *Moral Status*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Wasserman, David; Adrienne Asch; Jeffrey Blustein and Daniel Putnam. "Cognitive Disability and Moral Status". in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/cognitive-disability/>>.
- Winkler, E. R. "Applied Ethics, Overview". in *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2<sup>nd</sup> ed., ed. Ruth Chadwick, 174-178. Salt Lake City, UT: Academic Press., 2012.

**Başvuru:** 06.11.2020

**Kabul:** 02.12.2020

**Atıf:** Kuşcu, Egemen Seyfettin. "Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 218-236.

## Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?

Egemen Seyfettin Kuşcu<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-8549-5927

### Öz

20 yüzyılda özellikle analitik felsefe geleneğinde önemli dönüşümler yaşanmıştır. Öncelikle dilsel bir dönüş yaşayan tartışmalar sonrasında metafizik bir dönüşümün yaşanmasına yol açmıştır. Bu tartışmalar sonucunda farklı ontolojilerin bir arada ortaya çıktığı canlı bir felsefi tartışma ortamı doğmuştur. Bu farklı ontolojilerin değerlendirildiği yeni bir alan olarak metametafizik ortaya çıkmış ve metafizik yapmanın yöntemi, farklı metafizik sistemlerin ilişkileri tartışma konusu olmuştur. Farklı ontolojiler farklı kategorileştirme sistemleri kullanarak farklı gerçeklik yorumları sunmaktadır. Bu açıdan da özellikle sağduyusal deneyim ve sağduyusal deneyim yargılarını tartışmaya açmaktadırlar. Farklı ontolojik yaklaşımlar içerisinde olağan gündelik deneyimimizin var kabul ettiği çeşitli nesnelere yoksayılmakta ya da sağduyusal olarak kabul edilmeyen varolanlar asıl varolanlar olarak kabul edilebilmektedir. Bu çalışma yer yer bu örnekler üzerinde durarak sağduyu-felsefe ilişkisine odaklanmaktadır. Bu ilişkiye dair iki farklı görüş vardır. Bir görüş sağduyu deneyimini ve yargılarını yanlış olarak yorumlayıp düzeltilmesini önerirken diğer görüş sağduyuya dayanan bir felsefi yaklaşımın olanaklı olduğunu iddia etmektedir. Bu çalışmada öncelikle sağduyusal bir felsefi yaklaşımın ne şekilde olanaklı olduğuna ilişkin bir araştırma yapılmıştır. Bu araştırma içinde Moore, Russell, Quine gibi filozofların görüşleri üzerinden bir sağduyu felsefesinin olanağı ortaya konmaya çalışıldı. Son olarak da böylesi bir yaklaşımın/alternatifin olumlu yanları sergilenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Analitik Metafizik, Ontoloji, Metametafizik, Sağduyu, Kategoriler, Nesne.

### Common sense and Philosophy: Should Common Sense Be Eliminated?

#### Abstract

There have been important transformations in contemporary philosophy, especially in the analytic tradition. After the linguistic turn in that tradition there become a new transformation that can be named as metaphysical turn. After that change now there are widespread debates about metaphysical issues and different ontological systems. To compare and analyze these different ontologies now there is a new philosophical topic named metametaphysics. Different ontologies offer different interpretations of reality by different categorizations. And because of that different interpretations, the commonsensical experience of human and commonsensical judgements are debated. In these different ontological systems, the commonsensical experience of reality and the commonsensical entities are eliminated and uncommon sensical entries are accepted. In that study, I will put emphasis on some examples of different ontologies and focus on the relations of common-sense and philosophy. About that relation, there are two standpoints. On one side common-sense experience and the commonsensical judgements are accepted as an interpretation of reality and as an ontological base, but on the other side, some philosophers think that philosophy must cancel the commonsensical experience or improve it. In that study first of all I try to clarify the commonsensical experience. After that, with the help of the philosophical views of Moore, Russell and Quine I try to expose the possibility of a common-sense philosophy. And as a result, the favourable aspects of this alternative approach are revealed.

**Keywords:** Analytic Metaphysics, Ontology, Metametaphysics, Common-Sense, Categories, Object.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. [egemenk@istanbul.edu.tr](mailto:egemenk@istanbul.edu.tr)

## Giriş

Çağdaş felsefe, özellikle de analitik felsefe, 20. yüzyılın ikinci yarısından bu yana ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Yüzyılın başında doğrudan doğruya klasik metafiziğin “aşılması”nı bir hedef olarak koyan düşünürler, post-pozitivist olarak adlandırabileceğimiz Quine gibi filozofların etkileriyle metafiziğe doğru bir dönüş gerçekleştirmiştir. İlgili gelenek içerisinde yaşanan ilk dönüşüm felsefenin dile dönüşü (linguistic turn) olarak adlandırıldığından bu ikinci dönüşüm de metafiziğe/ontolojiye (metaphysical turn) dönüş olarak adlandırılabilir.

Bu dönüş bir yandan klasik metafiziğin kimi başlıklarının gündeme gelmesine yol açmış, diğer yandan da hâkim çözümleme yöntemlerinin farklılaşması ve bilimlerin statüsünün değişmesi ile hem bilimler hem de felsefenin alt dalları karşısında felsefenin konumunun tartışılması gündeme gelmiştir.

Söz konusu dönüş içerisinde öne çıkan başlıklar bireyleşim, nesne, özdeşlik ve tümeler gibi konular ve bunlar aracılığıyla gerçekliktir. Bu başlıklar içerisinde özellikle de gerçekliğin ne olduğu konusunda sağduyunun (common sense), bilimin ve felsefenin bakış açısı farklılıkları aralarındaki ilişkilerin sorgulanmasına yol açmıştır.

Bu sorgulamalar metametafizik olarak adlandırılan ve özellikle son yıllarda yoğun bir biçimde düşünce üretilen ve tartışılan bir alanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yazıda metametafizik bağlamda sağduyu-felsefe ilişkisi ele alınacak ve sağduyunun felsefe karşısındaki konumu tartışılacaktır.

Bu tartışmalar içerisinde tüm başlıklarda sağduyuya dayanarak bir bakış açısı ortaya konduğundan (örneğin, birlikli nesnelere vardır, özellikler vardır vb.) yeni metametafizik tavırlar sürekli sağduyusal yaklaşımla karşılaştırılır hale gelmiştir. Bu karşılaştırmalar içerisinde felsefenin, sağduyunun aşılması ya da düzeltilmesine yönelik bir etkinlik olarak konumlandırıldığı görülmektedir.

Bu yazıda öncelikle 20. yüzyılın başında sağduyu bağlamında yürütülen tartışmalar ele alınacak, sonrasında bu başlangıca dayanan gelişmeler sergilenenecektir. Bu soruşturmada ‘Felsefe sağduyuyu düzeltmeli ve kendini ondan mümkün olduğunca uzaklaştırmalı mıdır?’ sorusu merkeze alınarak sağduyunun ötelenmediği bir cevap olanağı üzerinde durulacaktır.

## 1-Sağduyu Deneyimi ve Sağduyu Yargıları

Sağduyu deneyimi ve sağduyu yargıları, gündelik yaşantının içerisinde karşımıza çıkan, sıklıkla karşı karşıya kaldığımız varolanlar hakkındaki deneyimler ve onlara dair verdiğimiz yargılardır. Gündelik dilde sıklıkla kullandığımız kimi kavramlar ve yargıların incelenmesiyle sağduyunun yaşantımızdaki yeri ve özellikleri hakkında bilgi edinebiliriz. Bu amaçla aşağıdaki çeşitli örnekleri düşünelim:

‘Bu odada’ ya da ‘salonda kaç şey vardır?’ gibi bir soru üzerinde hiçbir şekilde anlaşılamayacağımız bir sayı çeşitliliği içeren cevapların gelmesine yol açar. Bunun nedeni söz konusu varolanların biz sayarken ortadan kaybolması veya artması değil, sorduğumuz soruda kullandığımız kavramın belirsizliğinden ileri gelmektedir. “Şey” gibi gündelik hayatta en çok kullandığımız kavramlardan birinin taşıdığı belirsizlikle ilgilidir. Genellikle sayılabilir, birliği olan şey için kullanıyoruz “şey” kavramını. Çoğunlukla da nesnelere için.

Bir şey, birçok şey, herşey vb. en yoğun biçimde kullandığımız sözcükler. Ancak bu kadarla da sınırlı değil görünmektedir.

“Geçenlerde aklıma bir şey gelmişti” dediğimizde bu kez söz konusu sözcüğü bir düşünce için kullanmış oluruz. “Başıma çok ilginç bir şey geldi” dediğimizde bir olay için kullanmış oluruz. “Geçenlerde seni şeyde gördüm, neydi oranın adı” vb. dediğimizde bir yer adı olarak kullanırız. Böylece dolaylı olarak böylesi varolanların da varlığını dile getirmiş oluruz.

“Şey” kavramının genelliği bir yanda, dilimizdeki pek çok kavramın da benzer belirsizlikleri taşıdığını görebiliriz. “Masanın üzerinde bardak var” gibi en sıradan olguları anlatan cümlelerimizde hepimizin kafasında farklı bir bardak ve masa canlanmasına yol açan şey aslında söz konusu kavramların hakkında olduğu nesnel sınıfının genişliğidir. Masa gibi en sıradan kullanımımızı açık kılmaya çalışalım: “Masa dört ayağı olan ve düz bir yüzey olan cisimdir.” Bu tanımla, sınırlarını çizmeye çalıştığımız kavramın kısmen belirleyici olduğunu görebiliriz. En azından şimdi kitap dediklerimizi masalar arasında saymayacağız. Peki sandalyeleri? Sehpaları? Görünen o ki daha incelikli bir tanıma ihtiyacımız var. Varsayalım ki aynı tanıma tekrarlayıp bir de “üzerinde yemek yenen ve yazı yazılan yer” gibi ek bir nitelime ekledik. Şimdi tanımımızı biraz daha özelleştirdik belki ama hala net olmadığını görebiliriz. Çünkü başka şeylerin de üzerinde yemek yeriz ve yazabiliriz.

Bir başka kavram sınıfından örnekle devam edelim. Yükleme yerinde kullandığımız kavramlardan birini örneğin bir nitelik olan “kırmızı”yı ele alalım. Kırmızı konusunda da açık bir kavrayışa sahip olduğumuzu düşünürüz. Maviyi gösterip, ‘bu kırmızı mıdır?’ dediğimizde söz konusu açıklık tartışması ortaya çıkar. Ancak bir başka renge geçişlilikteki bir kırmızı tonuna yakın bir kırmızı gösterdiğimizde kırmızı olup olmadığı konusunda karar verilmesi zor olacaktır. Buna yakın bir başka kavramlar silsilesi şöyledir: Ağır, hafif, kel, uzun vb. Hepsinde de tam, mutlak olarak ne kastedildiği belli olmayabilir.

Bir de doğrudan doğruya (elbette bilim ve felsefe aracılığıyla) yanlışlanabilir olan kimi sağduyusal yargılarımız bulunmaktadır. “Güneşin doğduğu” yargısı aslında sağduyusal olarak bizim hareket etmediğimiz kabulüne dayanmaktadır. Pek çok algı yanılması da sağduyu yargılarının güvenilirliğini tartışma konusu yapmaktadır.

Tüm bu örneklerde açığa çıkan kimi noktaları vurgularsak:

a- Gerçeklik dediğimiz, karşımızdaki duyumsadığımız varolan dünyayla olan ilişkimiz aracısız değildir. Yani tamamen çıplak bir biçimde onunla karşı karşıya değiliz. Dil, kavramlar ve onlara da kaynak olan ya da altında yatan mantık (dilnin sentaksı vb.) araya girmektedir.

b- Kavramlarla çok belirgin ve açık bir şey yaptığımızı düşünürüz yani nesnel gerçekliği yakaladığımızı onun resmini kendinde neyse, çıplak biçimde verdiğimizizi düşünürüz. Ancak bu da çok doğru görünmüyor. Çünkü kavramlarımız burada kısaca sergilemeye çalıştığımız üzere pek çok belirsizlik içeriyor.

c- Sağduyusal olarak, gündelik yargılarımızın (ve elbette gündelik dilimizin de) tamamen doğru olduğunu düşünürüz ancak sorgulamaya başlayınca bunun da çok doğru olmayabileceği ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu belirlemeler dolayısıyla felsefeye düzeltici bir rol biçen kuramları tercih ederek sağduyu deneyimlerimizi ve gündelik dil kullanımlarımızı devre dışı mı bırakmalıyız? Onları sürekli değiştirip, güncelleyerek her daim kuşkucu bir tavırla mı gündelik yaşantımızı sürdürmeliyiz? Gerçi böylesi sorular ve onların yarattığı problemleri aşmak adına bu sorulara olumlu cevap veren kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramların

ortak noktası felsefeye/bilime sağduyuyu düzeltici bir nitelik atfetmeleridir. Bu kuramlarda sağduyunun yetersizliğinin ortaya konmasıyla, sağduyusal yanımızı bir odaya kapatmalı ve gündelik deneyime ve onu ifade eden yargılara felsefede hiçbir yer verilmemelidir denmektedir. Bu kuramlar arasında örneğin olağan nesnelere varolmadığını söyleyen kuramlar olduğu gibi, zaman, uzay vb. en genel türden varolanlar hakkında sağduyunun ortaya koyduğundan daha farklı açıklamalar yapan kuramlar bulunmaktadır.<sup>2</sup>

Söz konusu sağduyu deneyimi ve de yargılarının değeri ne olmalıdır dediğimizde çağdaş tartışmaları değerlendirebilmek adına daha geriye gitmek yerinde olacaktır. Nitekim örneğin Kit Fine hem döneme hem de ilgili tartışmaya ilişkin şu tespitte bulunmuştur:

“Bu post-Moorecu ılımlılık çağında pek çoğumuz felsefenin bizim gündelik anlamda inandığımız neyse onun altını oymaya hizmet edebileceği argümanlara sahip olduğundan şüphelenme eğilimindeydik”<sup>3</sup>

Fine’in belirttiği gibi bir dönem söz geçen türden bir ılımlılık hâkim olmuş olsa da bugün sağduyu yeniden tartışılır hale gelmiştir. Bu ılımlı dönem büyük oranda felsefede olağan dil yaklaşımının hâkim olduğu döneme denk gelmektedir.<sup>4</sup> Felsefenin (ya da bilimin) Moorecu sağduyu yargıları ve gündelik deneyimi temel alan, düzeltici olmayan tavırda olması gerektiğini ileri sürenleri bugün için de ılımlı tavırdakiler olarak adlandırabiliriz. Diğer yanda ise özellikle iki itiraz ile bilimin ya da felsefenin sağduyuyu düzeltici bir tavırda olması gerektiği öne sürülmektedir.

Bilimin ve bilimin desteğiyle felsefenin düzeltici bir görevi olduğunu dile getiren düşünürlerden biri Lycan’dır. Ona göre:

“Sağduyu inançları düzeltilebilir hatta dikkatli empirik araştırma ve bilimsel kuramsallaştırmayla tamamen çöpe atılabilir. (...) Hiçbir saf felsefi öncül (haklı biçimde) tıpkı Moore’un otobiyografik sağduyu önermeleri gibi sıradan sağduyu önermelerine olan bağlılık kadar güçlü değildir. Bilim sağduyuyu düzeltebilir, metafizik ve felsefi ‘sezgi’ yalnızca küçük kâğıt topları atar.”<sup>5</sup>

Lycan’ın bu belirlemesinde dikkati çeken yan felsefi ve gündelik sağduyu önermeleri arasındaki karşılıktır. Dolayısıyla Lycan’a göre sağduyu yargılarımızın yanlışlığı dolayısıyla onlara dayanarak felsefi bir yaklaşımla işgöremeyiz. Burada asıl yetkili olan bilim olmalı ve sağduyu yargılarının yanlışlığının gösterilmesini felsefi kanıtların çok yeterli olmamasının da bir sonucu olarak bilim üstlenmelidir.

<sup>2</sup> Örneğin Inwagen kitabında bizim olağan nesnelere olarak gördüğümüz yapay nesne sınıfına ait tüm nesnelere, masa, sandalye vb. varolanların aslında nesne olmadıklarını ileri sürmektedir. Bkz.: Peter Van Inwagen, *Material Beings* (New York: Cornell University Press, 1990). Bunun yanı sıra örneğin Sider üçboyutlu klasik nesne kabulümüzü çürütmeye çalışmaktadır ve dört boyutlu bir nesne ve zaman anlayışını önermektedir. Bkz.: Theodore Sider, “Four-Dimensionalism”, *The Philosophical Review* 106, 2 (1997): 197-231.

<sup>3</sup> Kit Fine, “The Question of Realism”, *The Philosophers’ Imprint* 1, 2 (2001): 1-30-2.

<sup>4</sup> Örneğin Chisholm, bu dönemdeki bir makalesinde sağduyusal yaklaşımın felsefe karşısındaki gücünü şu şekilde dile getirmektedir: “Olağan dil ve felsefe ilişkisine dair güncel görüşleri tartışmak istiyorum. Bunlar arasında: (1) pek çok açık önemli felsefi bildirimlerin, olağan dili yanlış biçimde kullanarak ‘ihlal ettiği’; (2) böylesi bildirimlerin doğru biçimde formüle edildiklerinde sık sık karşılaştırılabilir olarak önemsiz göründüklerini ve yanıltıcı olduklarını, (3) ve ‘olağan dili ihlal eden felsefi bildirimler yanlışlıklar’ bulunmaktadır. Bunlardan ilk ikisi bana doğru görünmektedir ancak üçüncüsü yanlış görünmektedir.” Böylece farklı felsefi yaklaşımları yanlış olarak nitelenemeyeceği ancak sağduyu ve olağan dilin de güçlü bir değerlendirme noktası olduğunu dile getirmektedir. Roderick M. Chisholm, “Philosophers and Ordinary Language”, *The Philosophical Review* 60, 3 (1951): 317-328- 317.

<sup>5</sup> William Lycan, “Moore Against the New Skeptics”, *Philosophical Studies* 103, 1 (2001): 35-53-41.

Diğer yandan Rinard ise Lycan'ın ilgili tespitinden hareketle sağduyunun düzeltilmesi görevinin sadece bilime bırakılmış olmasını eleştirerek herhangi bir felsefi öncüle sahip olmaksızın bir bilimsel yaklaşımın tek başına sağduyu yargılarını çürütemeyeceğini öne sürmektedir.

“Bilimsel argüman kritik bir biçimde felsefi bir varsayıma bel bağlar. Bu felsefi varsayım sağduyu önermesinden daha güçlü olmalıdır. Ancak eğer bir felsefi iddia bir sağduyu önermesinden daha güçlü olabiliyorsa o zaman tamamen felsefi iddialardan oluşan bir argüman olabilir ki bu iddialar çelişimini gerektirdikleri sağduyu önermesinden daha güçlü olan felsefi iddialardır.”<sup>6</sup>

Dolayısıyla bir bilimsel iddianın gücü de felsefi önermelere dayanmaktadır hatta ‘bilimsel önerme’nin kendisinin ‘sağduyuyu düzenler’ önermesinin kendisi de felsefi ve de daha “meta” bir pozisyon olmasından kaynaklı sağduyu yargılarının çürütülmesi görevi felsefenin olmalıdır.

Hem bilimden hem de felsefeden yana olan görüşlerin, sağduyunun düzeltilmesi gerektiği konusunda örtüştikleri ancak bir anlamda hiyerarşik olarak hangisinin üstte olması gerektiği konusunda ayrıştıkları görülmektedir. İleride her iki yaklaşımı da içerecek biçimde bir tartışma yürüteceğiz. Bu öncelik-sonralık tartışması, örneğin Quine’in holistik ve doğalcı tavrı içerisinde birleştirilerek çözümlenebilir durmaktadır.<sup>7</sup> Ancak sıklıkla adı geçtiği ve gerçekten de özellikle sağduyu-bilim-felsefe ilişkileri söz konusu olduğunda 20. yüzyıl felsefesinde hala yoğun biçimde tartışılmasından kaynaklı öncelikle Moore’un ve onunla benzer bir dönüşümde payı olan Russell’in görüşlerini ele almak yerinde olacaktır.<sup>8</sup> Bu iki düşünürün incelenmesi aynı zamanda Quine’in görüşlerini açıklamada da faydalı olacaktır. Üç filozofun görüşlerinden hareketle düzeltici görüşler olarak niteleyebileceğimiz görüşlere bir alternatif olarak sağduyunun savunulabileceği sergilenecektir.

## 2- Sağduyunun Çağdaş Felsefedeki Kökenleri

Öncelikle sağduyu felsefe ilişkisinin iki açıdan ele alınabilir olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi gündelik deneyimlerimizin ve bu deneyimler yoluyla edindiklerimizin bilgi süreçlerindeki ya da felsefedeki yerinin tartışılmasıdır. İkincisi de insan deneyiminin farklı bir tarafının yani gündelik dilin semantiğinin üzerinde durulmasıdır.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Susanna Rinard, “Why Philosophy Can Overturn Common Sense”, *Oxford Studies in Epistemology* 4 (2013): 185-213-188.

<sup>7</sup> İtirazların ikili bir yolla yapıyor olması şaşırtıcı değildir çünkü felsefe ile bilim arasında bir biçimde ilişki olması gerektiği konusunda her iki itiraz da örtüşmektedir. Bu da aslında çağdaş metametafizik tavrı bağlamında Quineci tavrın benimsendiğini göstermektedir. Bu konuyla ilgili olarak Bkz.: David Manley, “Introduction”, in *Metametaphysics: New Essays on The Foundations of Ontology*, ed. David Chalmers (Oxford: Clarendon Press, 2009).

<sup>8</sup> Elbette yazıdaki öncelikli amacımız belli bir dönem bağlamında sağduyu tartışmasını ele almaktır. Dolayısıyla sağduyu konusunda felsefe tarihinde görece yakın dönemde etkili düşünceler üretmiş kimi filozoflara değinmedik. Bu bağlamda öncelikle sözü edilmesi gereken Thomas Reid’tir. Reid’e göre bir sağduyu yargısı “tüm insanların varlığı ve yaşamının korunumu için hepsinde zorunludur ve bundan dolayı Doğanın Yazarınca tüm insanlara koşulsuz biçimde verilmiştir.” Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek Brookes (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002), 452. Ancak Reid’in Moore ve sonrasında Austin gibi kimi filozoflar üzerindeki etkisine değinilse de kendi yaklaşımının “felsefi ya da psikolojik bir kuram” olgunluğunda olmadığı üzerinde durulmaktadır. Bkz.: Ryan Nichols, Gideon Yaffe, “Thomas Reid”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>>. Yine yazıda ele alınmasa da Hume da elbette bu bağlamda adının anılması gereken filozoflar arasındadır. Özellikle şüpheciliğinin sağduyu yargılarını ve deneyimini ortadan kaldırmadığını dile getiren Hume, İskoç aydınlanmasının temsilcilerine de kendi kuramını yanlış değerlendirmelerinden ötürü eleştirel yaklaşmıştır. Bkz.: JA Harris, “Hume and the Common Sense Philosophers”, in *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, ed. B. Bow (Oxford: Oxford University Press, 2018.)

<sup>9</sup> Örneğin Sprigge şu şekilde ifade etmektedir: “İlk olarak ‘sağduyu’ kişiliğın ya da zihnin belli bir niteliğine gönderimde bulunuyor olabilir. Sağduyuya sahip olma genel bir bilgi ve her bakımdan bir yapabilirlik anlamına geliyordur. (...) İkinci olarak ‘sağduyu’ sıradan insanlarca belli önermelerin doğruluklarının garanti altında oluşuna ya da insanların ciddi bir tartışmaya gerek duyma-



Çağdaş felsefede her iki tavrın da tartışıldığı ve geliştirilmeye çalışıldığı açıktır. Bu tavırların kaynağında ise çağdaş dönemin başındaki iki filozof bulunmaktadır. G. E. Moore ve B. Russell'in (çağdaş analitik felsefenin ilk filozofları olarak düşünülürse<sup>10</sup>) her iki yaklaşımı da sergiledikleri görülmektedir. Moore daha belirgin bir biçimde sağduyu önermelerinin şüphecilik karşısında savunulmasını ve bu anlamda insan deneyimini öne çıkartırken, Russell ise tanışıklık kuramı (theory of acquaintance) ile hem deneyimsel hem de semantik bağlamda bir inceleme yürütmüştür.<sup>11</sup> Özellikle Russell'in Moore'dan daha belirgin biçimde sonraki düşünürlere doğrudan doğruya etkisinin olduğu ancak Moore'un da Fine'in belirttiği üzere dönemin karakterini belirleyecek düzeyde etkisinin olduğu görülmektedir.<sup>12</sup>

Felsefe tarihi ve çağdaş felsefenin ortaya çıkışı açısından her iki düşünür de ciddi bir kırılma noktasında bulunmaktadır. İngiliz Hegelciliği ya da İdealismi olarak bilinen bir akıma karşı kendi felsefi bakış açılarını geliştirmeye çalışmaktadırlar. Bu çalışmanın ve ilgili kırılma anının merkezinde ise sağduyu bulunmaktadır.

Russell'a göre:

“Bradley sağduyunun inandığı herşey yalnızca görünüştür düşüncesindeyken biz, [Moore ve Russell] tam tersi aşırı noktaya geri döndük ve felsefe ya da teolojiden etkilenmemiş [biçimde] sağduyunun gerçek olarak varsaydığı herşeyin gerçek olduğunu düşündük. Hapishaneden kurtulma duygusuyla çimenin yeşil, güneş ve yıldızların hiç kimse onların farkında olmasa bile varolacaklarını düşünmeyi göz önüne aldık.”<sup>13</sup>

Böylesi bir noktadan yola çıkmalarına rağmen iki düşünürün konuyu ele alışları elbette başka bağlamlardadır. Moore'un sıklıkla değinilen yazılarında yapmaya çalıştığı şey basitçe sağduyudan kaynaklanan yargıların (önermelerin) reddedilemeyeceğini ileri sürmektir. Russell ise önermelerin ve parçalarının anlamı ve dünya ile olan ilişkilerine odaklanmış görünmektedir. Russell bu bağlamda öncelikle *Matematiğin İlkeleri*'nde Platoncu bir gerçekçi görüşteyken günden güne mantıksal inceleme aracılığıyla (özellikle Meinong ile yürüttüğü tartışmalar ve “Gönderim Üzerine” makalesi sonrası) söz konusu görüşlerinden uzaklaşarak sağduyusal bir dış dünya gerçekçiliğini savunmaya başlamıştır denebilir.

## 2.1. G. E. Moore ve Sağduyu

Moore “Bir Sağduyu Savunusu” adlı makalesinde kendisinin apaçık doğruluklar (truism) olarak adlandırdığı bir önerme listesi vermektedir.<sup>14</sup> Bu listeye göre,

---

yışına gönderim yapıyor olabilir.” Timothy Sprigge, “Philosophy and Common Sense”, *Revue Internationale de Philosophie* 40, 158 (3) (1986): 195-206-197.

<sup>10</sup> Elbette bu bağlamda genellikle işaret edilen, söz konusu geleneğe dil felsefesi karakterini kazandıran ve dile dönüşün mimarı olarak geleneğin başına yerleştirilen Frege'dir ancak yaklaşık aynı dönemlerde düşüncelerini sergileyen bu filozoflardan Moore ve Russell İngiliz İdealizmiyle olan bağlantıyı keserek ve pek çok açıdan analitik felsefenin karakterini belirleyerek daha etkili olmuşa benzemektedir.

<sup>11</sup> Russell'in deneyimciliği ileride ele alacağımız üzere daha açıktır ve hatta kimilerine göre daha da aşırıdır. Ona göre “Deneyimin yardımı olmaksızın hiçbirşeyin varoluşu (exist) bilenemez. Yani herhangi bir doğrudan deneyimimiz olmayan bir şeyin varolduğunu kanıtlamak istiyorsak, öncüllerimiz arasında doğrudan deneyimine sahip olduğumuz bir ya da daha fazla şeyin varoluşu olmalıdır.” Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1912), 74-5.

<sup>12</sup> Örneğin tarihsel olarak Quine'in görüşlerinin hazırlayıcısı bu iki düşünür ancak özellikle de Russell'dır. Nitekim Quine pek çok yerde Russell'a atıf yaparak bu etkiyi açık etmektedir. Bkz.: W. V. O. Quine, “On What There Is”, in *Properties*, ed. D. H. Mellors & Alex Oliver (Oxford: Oxford University Press, 2004), 74-89.

<sup>13</sup> Bertrand Russell, “My Mental Development”, in *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. P. A. Schilpp (Evanston: Northwestern University Press, 1944), 3-20-12.

<sup>14</sup> G. E. Moore, “A Defence of Common Sense”, in *G.E. Moore, Philosophical Papers* (London: Allen and Unwin, 1959), 32-59.

“Şu anda benim vücudum olan bir canlı insan vücudu vardır.”

“Dünya benim vücudum doğmadan önce de uzun yıllar boyunca varolmuştu.”;

“Doğduğundan beri ya dünyanın yüzeyle temas halinde ya da ondan çok uzak olmadan varolmuştur.”;

“Ben bir insanım”;

“Sıklıkla hem kendi bedenimi hem de diğer insan bedenlerini içeren kendi çevresini oluşturan diğer şeyleri algıladım.”

Bu önermelerde geçen varolanların varlıkları açısından ise “Dış Dünyanın Bir Kanıtı” adlı çalışmasında “bizim dışımızdaki şeyler”in varlığının kanıtını ortaya koymaktadır.

“Örneğin şimdi iki insan elinin var olduğunu kanıtlayabilirim. Nasıl mı? İki elimi kaldırarak ve sağ elimle belli bir el hareketi yapıp ‘İşte bir el’ diyerek ve buna sol elimle de belli bir el hareketi yaparak ‘ve işte bir diğeri’ eklemesini dile getirerek.”<sup>15</sup>

Burada Moore’un öncelikli hedefinin özellikle şüpheli argümanların yok edilmesi olduğu açıktır. İkinci aşamada da kesin kanıt olarak sunduğu yargı ile reddedilemeyecek kimi deneyimlerimizin olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Bir diğer hedef de gizli bir dış dünya gerçekliğini barındırmaktadır ve elbette sağduyusal yargılar olmaları bakımından sağduyuya kaynaklık etmeleri açısından duyuların geçerliliği de içerilmektedir. Bu kanıtın önceliği, Moore’un kanıt olarak sundukları yeterli temelden uzak görüldüğü takdirde karşı çıkışın yani bir tür şüpheliğin (ya da idealizm) de kanıtını bir felsefi arka plana dayandırması gerektiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla sağduyu önemlerinin reddi de bazı başka sağduyu (ya da felsefi) doğruluklarının önselliğine dayanmak durumundadır. Moore’ın argümanın gücü aslında sadece felsefi bağlamda iş yapmayışımızdan, hepimizin bir biçimde gündelik deneyime sahip oluşumuzdan kaynaklanmaktadır:

“Moore’a göre bu inançlarımızı olduğundan daha kesin bir şeyler üzerinde temellendirmek girişimi başarısızlığa mahkumdur, böylesi bir temellendirme mümkün değildir. Dahası bu sağduyusal önermelerin doğru olduklarını bilemeyeceğimiz iddiası sağduyu önermelerinin kendilerinin doğrulama ihtiyacından daha çok doğrulamaya ihtiyaç duyan felsefi bir bilgi kavrayışını varsayan [bir iddiadır]. Moore tarafından etkileyici biçimde ortaya konan bu bakış açısı yirminci yüzyıl boyunca analitik gelenekte yeniden ve yeniden yinelenmiştir. Her analitik filozof [bu argümanı -ç.n.] her açıdan kabul etmiş değildir. Ancak güçlü ve etkileyici bir güç olarak kalmıştır. Her ne kadar Moore felsefenin çoğu temel sağduyusal inançlarımızla yarışamayacağını düşünse de felsefenin onların içeriklerinin bir çözümlemesini sağlayabileceğine inanmıştır-bir çözümleme ki sağduyusal doğrulukların makul biçimde nasıl bilinebileceğini açık kılar.”<sup>16</sup>

Soames’in da belirttiği üzere analitik gelenek içerisinde yinelenen bu bakış açısı bir de Russell’in kimi çözümlenmeleri ile birleştiginde bugün hala izini sürebildiğimiz sağduyunun yalnızca düzeltilmesi gereken bir şey olmaktan ziyade bir değerinin olduğu yönündeki görüşlerin filizlenip güçlenmesini sağlamıştır.

## 2.2. B. Russell ve Sağduyu

Russell felsefi düşünüşünün ve gelişiminin pek çok aşamasında görüşlerini değiştirmiş olsa da felsefesi üç temel niteliği hayatı boyunca sürdürmüştür. Bunlardan birincisi önermelerin merkezi önemi, ikincisi önerme parçalarının ve cümlelerin mantıksal yapılarının açığa çıkarılması ve üçüncüsü de bu çözümlenmeler aracılığıyla dünyanın bir resminin ortaya konmasını hedefleyen metafizik bir tavidir. 1910 sonrasında pek çok

<sup>15</sup> G. E. Moore, “Proof of an External World”, in *G.E. Moore, Philosophical Papers* (London: Allen and Unwin, 1959), 127–50, 145–6.

<sup>16</sup> Scott Soames, “Introduction to Volume 2”, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 2: The Age of Meaning* (Princeton: Princeton UP, 2003), xiii-xxii-xvi.

çalışmasında açık biçimde belirttiği ünlü tanışıklık ilkesini yani “anlayabildiğimiz her önermenin bütünüyle tanışık olduğumuz bileşenlerden oluşması gerektiği”ni dile getirdiğinde<sup>17</sup> hem “Gönderim Üzerine” ile geliştirmiş olduğu mantıksal çözümlemenin<sup>18</sup> uygulama sahasını hem de özellikle bu yıllardan sonra geliştirmeye devam edeceği deneyimci bir tavrı sentezlemeye başladığı farkedilebilir.

Russell’ın sağduyu konusundaki tavrı ise (konuya yaklaşım yöntemi değişmemesine rağmen) değişmiştir. Russell önceki felsefi yaklaşımından farklı olarak kimi zaman sağduyu karşısında eleştirel bir tutum takınmış olsa da yine de mantıksal çözümlemeyle birlikte bir tür deneyimcilik savunmuş ve felsefi yaşamının son yıllarında yeniden sağduyuya kuramı içerisinde yer vermiştir. Örneğin nedensellik konusunu ya da fiziği tartışırken sağduyuya ilişkin şunları demektedir:

“Fizik masalar ve sandalyeler, taşlar, dağlar, dünya ve ay ve güneş gibi tam anlamıyla kalıcı ve tam anlamıyla katı cisimlere sağduyusal inançla başladı. Bu sağduyusal inanç dikkat edilmesi gerekir ki gözüpek metafizik kuramlaştırmanın bir parçasıdır.”<sup>19</sup>

Russell’ın bu ve benzeri ifadeleri sağduyu üzerine olan tartışmalarda onun sağduyuya dayanan bir metafiziği “taş devri metafiziği” olarak gördüğü biçiminde yorumlanmış ve bu haliyle de sıklıkla gönderim yapılmasına neden olmuştur.<sup>20</sup> Russell’ın *Matematiğin İlkeleri*’nden<sup>21</sup> itibaren özellikle Meinong’la süregiden tartışmalarında ana hedefi varolmadığı söylenen nesnelere varlığının kabulü yönünde geliştirilen argümanlardır. Varolmayan ancak bir biçimde çeşitli nitelemelerle varlıkları savunulan bu türden nesnelere karşı Russell mantıksal çözümleme aracılığıyla bir çıkış bulmuş ve onların varolmalarının kabul edilme zorunluluğunu olmadığını bildirmiştir. “Tek boynuzlu atlar var değildir”, “Yuvarlak kare var değildir.” cümleleri varolmama yüklemine bir şeye yüklemesi nedeniyle onların var oldukları sanısını yarattığından Russell bu tür ifadelerin bir gönderime sahip oldukları yönündeki iddiayı çürütmek istemiştir.

Bunun için öncelikle belirsiz betimlemeleri (“bir insan”, “bir yuvarlak kare”) incelemiş ve bu türden ifadelerin normal gönderime sahip öznelerin kullanıldığı cümlelerdeki halleriyle denk tutulamayacağını belirtmiştir. “Bir insanla buluştum” ile “Egemen ile buluştum” cümleleri yapısal olarak benziyor görünseler de aralarında apaçık bir fark bulunmaktadır. İlki sanki bir kişiye gönderimde bulunuyormuş izlenimi yaratırken ikincisi açıkça böyle bir gönderimde bulunmamaktadır. Dolayısıyla belirsiz betimlemeler özel ad gibi görülmemelidir. Russell, *Gönderim Üzerine*’de şu şekilde ele almaktadır: “Bir insanla buluştum” cümlesi aslında “Bir x vardır, öyle ki bu x insandır ve ben x ile buluştum” şeklinde çözümlenmelidir.

Dahası Russell’a göre belirli betimlemeler de benzer şekilde iş görmektedir: “Fransa’nın şimdiki kralı”, “Kurtuluş Savaşı Destanı şiirinin yazarı” türünden ifadeler de doğrudan birine gönderim yaparmış gibi durmaktadırlar ancak bunların da herhangi bir gönderime sahip olup olmadıkları asıl mantıksal yapının ortaya konmasıyla açığa çıkabilir. “Fransa’nın şimdiki kralı keldir” ifadesi aslında şöyle çözümlenmektedir: “Bir x vardır ki o x Fransa’nın kralıdır (en az bir kişi Fransa’nın kralıdır-varlık ifadesi),ve herhangi bir x için ve y için

<sup>17</sup> Bertrand Russell, *Problems of Philosophy, Mysticism and Logic and Other Essays* (London: Longmans Green, 1918), 219.

<sup>18</sup> Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind* 114, 456 (2005): 873-87.

<sup>19</sup> Bertrand Russell, *Our knowledge of the external world: as a field for scientific method in philosophy* (New York: Routledge, 2009), 81.

<sup>20</sup> Bkz.: Nicholas Griffin, “Russell’s Philosophical Background”, in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, ed. Nicholas Griffin (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 84-107-88.

<sup>21</sup> Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics* (London: Allen and Unwin, 1964).

eğer x ve y Fransa'nın kralırsa o durumda  $x=y$  (en fazla bir kişi Fransa'nın kralıdır-biriciklik) ve o kişi keldir.” Bu ifadenin hiçbir yerinde doğrudan doğruya belirli betimleme kullanılmadığı için sorulabilecek asıl soru ortaya çıkmaktadır: Öyle bir x var mı? Bu çözümleme “yuvarlak kare” vb. bir anlamda varlık (nesne) kabul edilen tüm varolanlara da uygulandığında söz konusu ifadelerin bir şeye gönderim yaptığının kabul edilmesi zorunluluğu ortadan kalkmaktadır.

Russell'in bir sonraki adımı da sıradan özel adların (insan adları, nesne adları vb.) ya da genel adların da benzer bir biçimde çözümlenmesi gerektiği yönünde olmuştur. Böylece tanışıklık ilkesinin tam olarak devreye girdiği kurama varılmıştır. Aslında bir özel adın taşıyıcısı nesne de bizim için tam anlamıyla duyulara açık olarak tanışıklığımız olan bir şey değildir. Biz asıl olarak nitelikler vb. duyularımız aracılığıyla eriştiğimiz şeylerle karşı karşıyayızdır. Özel adlar aslında belirli betimlemeler aracılığıyla, olağan nesnelere de bu türden nitelikleri ve betimlemeleri aracılığıyla bizim tarafımızdan kurgulanmakta, yapılanmaktadır. Dolayısıyla olağan biçimde “masa” dediğimiz var olanla ya da “ben” ile de tanışık değiliz. Bizim asıl tanışık olduğumuz anlamlık duyumsanan niteliklerdir.

Bu bağlamda sağduyu açısından iki önemli özellik açığa çıkmaktadır. Bu özelliklerden birincisi Russell'in deneyimci, sağduyuya dayanan bir yaklaşımın bir nesne olarak işaret etmeye alışık olduğu türden nesnelere dışarda bırakılması ikincisi de bir anlamda mantıksal çözümlemeyi ve ona bağlı bir metafiziği sağduyuyu düzeltici bir şey olarak işaret etmesidir.<sup>22</sup>

Russell mantıksal atomculuk ve fenomenalist dönemi olarak adlandırabileceğimiz dönemlerinde sağduyuyu bilim karşısında düzeltilmesi gereken bir şey, sağduyu yargılarının da mantıksal analize tabii tutulması gereken yargılar olarak ele almıştır. Ancak bu dönemde bir tanışıklık kuramı geliştirmekle ve gerçekçi bir tavır içerisinde olmakla, tam bir idealisme karşı sağduyusal özellikleri felsefesinden dışlamamışa benzemektedir. Ayrıca bu dönemdeki sağduyuya yönelik eleştirel tavrını da sonrasında gevşetmiş ve daha farklı düzeyde de olsa bir sağduyu kabulüne girmiştir. Özellikle *Anlam ve Doğruluk Üzerine Bir Soruşturma* ve *İnsan Bilgisi* eserlerinde<sup>23</sup> sağduyuya bilimle çatışmadığı oranda yer vermiş hatta çoğu zaman hiyerarşik bir sıralamada sağduyuyu da pozitif anlamda bir iş yapmamızı sağlayan bir yeti olarak yorumlamıştır.

“Yalnızca olasılık sunan yasalara imkan tanımak ‘ateş yakar’, ‘ekmek doyurur’, ‘köpekler havlar’ ya da ‘aslanlar acımasızdır’ gibi sağduyunun işe başladığı basit [işlenmemiş -ç.n.] genellemeler, bilimin kapsamına alma olanağı tanır. Bunların tümü nedensel yasalardır ve istisnaları vardır, o yüzden yalnızca olasılık verirler. Erik pastasındaki ateş yakmaz, zehirli ekmeğe beslemez, bazı köpekler çok tembeldir havlamazlar ve bazı aslanlar sahiplerine çok alışık yetiştiklerinden acımasız olmazlar. Ancak büyük çoğunluğunda bu genellemeler eylem içerisinde geçerli bir yol göstericilerdir. Günlük davranışlarımızda varsayılan çok geniş yaklaşık düzenlilikler vardır ve nedensel yasa kavrayışı onlardan kaynaklanır. Bilimsel yasalar, doğrudur ki basit değillerdir.”<sup>24</sup>

*İnsan Bilgisi* adlı eserin ayrıca dikkat edilmesi gereken bir yanı da Russell'in bilimsel sağduyudan da söz ediyor olmasıdır. Böylece artık sağduyu ile bilim tam bir karşıtlık içerisinde değil birbiri ile ilişkili iki açıklama tarzı olarak ele alınıyor görünmektedir:

<sup>22</sup> Felsefenin görevini de bu bağlamda Mantıksal Atomculuk döneminde şu şekilde belirlemiştir: “Felsefenin işi ortaya koymanın bile değerli görülmeyeceği basit bir şeyle işe başlamak ve hiç kimsenin inanmayacağı paradoksal bir şey ile bitirmektir.” Bertrand Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, in *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays*, ed. John G. Slater (London: Allen and Unwin, 1986), 157-244-172.

<sup>23</sup> Bertrand Russell, *Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen and Unwin, 1940).

<sup>24</sup> Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: Routledge, 2009), 271.

“Sağduyunun dünyasından fiziğinkine geçişte belli sağduyu kabulleri alıkoyulur, elbette değiştirilerek. Örneğin, odamızın eşyalarının onları görmediğimiz durumda da varolmaya devam ettiklerini varsayalım.”<sup>25</sup>

“Fizik sağduyu dünyasını mikroskobik fenomenler kuramının tümüyle tamamlar”<sup>26</sup>

“Bu türden durumlar açısından bir olasılık hiyerarşimiz vardır: Yağmurun yağması olasıdır. İkinci seviye: Farkına vardığım semptomlar olası bir yağmurun olası işaretleridir. Üçüncü seviye: Belli türden olayların gelecek kimi olayları olası yapması olasıdır. Bu üç seviyeden ilki sağduyu, ikinci bilim üçüncü de felsefedir.”<sup>27</sup>

Sonuç olarak Russell’in son eserlerinde sağduyuya daha belirgin bir yer ayırdığı, bilimle karşılaştırdığı görülmektedir. Bu anlamda Moore ile çıktıkları yolun başındaki düşüncelerinin etkisinin uzun erimli olduğu da ortaya çıkmaktadır.<sup>28</sup>

### 2.3. Sağduyu Konusunda Temel Kabuller

Moore ve Russell’in çalışmalarının, söz konusu olan sağduyu olduğunda güncel felsefe içerisinde şu şekilde etkili olduğunu görüyoruz:

- a- Sağduyu hem felsefe hem de bilim karşısında savunulabilir olmuştur.
- b- Sağduyunun nesnelere ve onlara gönderim yapan dilsel biçimler (önerme, önerme parçaları olarak bir şeye gönderim yapanlar) de savunulabilir.
- c- Özellikle tekil bir gönderim olanağının doğrudan dil-dünya ilişkisi açısından önemi ve hatta ilk görüşünü yumuşatması nedeniyle özel adlar aracılığıyla doğrudan tekil sağduyu nesnelere erişim olanağı ortaya çıkmıştır.<sup>29</sup>
- d- Sağduyu ile bilim ya da felsefe ayrı ama irtibatlı işler yapan varolanlar olarak işaret edilmiştir.

<sup>25</sup> Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 280.

<sup>26</sup> Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 282.

<sup>27</sup> Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 314-315.

<sup>28</sup> Bu bağlantıyı kurmamızı sağlayan bir ifadesi şu şekildedir: “Yalnızca empirik bilgiden neyin çıkarılacağını ya da çıkarılmayacağı konusunda neredeyse tüm filozoflar hatalıdır. Empirik bilgi problemini üç aşamaya böldüm: (1) kendimle ilgili bilgi, (2) tanıklığı da içeren diğer zihinlerin bilgisi ve (3) fiziksel dünya hakkındaki bilgi.” Burada kısaca saydığı bu bilgiler, dikkat edilirse Moore’un “Bir Sağduyu Savunusu” metnindeki kabullerine benzemektedir. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 193-4.

<sup>29</sup> Bu yazıda özellikle bu konu üzerinde durulmadı ancak şunu belirtmek gerekmektedir. Russell ‘masa’ gibi, ‘kâğıt’ gibi kavramların gönderimleri olan nesnelere doğrudan tanışık olmadığımızı, tanışıklığın duyu verilerine yönelik çözümleyici bir şekilde ele alınması gerektiğini bildirdiğinden bu tip kavramları da, özel adları da bozulmuş belirli betimlemeler olarak ele alma eğilimindedir. Özellikle *Gönderim Üzerine*’de ortaya koyduğu perspektif budur. Ancak bu görüş yani özel adları belirli betimlemeler (onların bir birlikteliği) aracılığıyla ele alma ve sonrasında da eleme görüşü öncelikle hem Strawson hem de Donnellan tarafından eleştirilmiştir. Ancak asıl önemli gelişme Kripke’nin özel adların ve tür adlarının doğrudan gönderim yaptığı yönündeki görüşüyle ortaya çıkmıştır. Böylece sağduyu nesnelere kavramlar aracılığıyla da gönderim yapılabilen apaçık ontolojik statüye sahip varolanlar olarak konumlandırılabilir olmuştur. Bu yazıda işaret edilmeye çalışılan alternatif görüş içerisinde bu çok önemli bir noktadır. Ancak Russell’in bu konuya (diğer görüşün temsilcisi olarak görülmesinden kaynaklı) yaklaşımının genel olarak olumsuz olduğu düşünülse de (elbette eleştirel olduğu dönem hariç) İnsan Bilgisi eseriyle birlikte tutumunu değiştirdiği görülmektedir. Russell’in özel adlar konusunda eleyici tavrının da bu süreçte değiştiğini görüyoruz. Bu değişim de genel olarak sağduyu konusundaki tavrındaki değişimle gayet uyumlu, örtüşen bir yan taşımaktadır. Russell *İnsan Bilgisi* eserinde özel adlara ilişkin şunları dile getirmektedir: “Özel adlar bir sağduyu metafiziğini somutlaştırırlar ki bu metafizik hayvansal çıkarım yapma gibi dili önceler. ‘Annem nerede?’ ‘Topum nerede?’ gibi çocuk sorularını düşünün. Bunlar o an duyuşal olarak mevcut olmayan ancak elbette bir başka yerde varolan ve belirgin bir eylem sonucu duyulur kılınabilecek anneleri ve topları işaret eder.” Dolayısıyla Russell’in her zaman genel olarak tikel gönderimi önemseyen tutumu, böylece tam bir gönderim ilişkisine de evrilmiştir denebilir. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, 167. Ayrıca Bkz.: P. F. Strawson, “On Referring”, *Mind* 59/ 235 (1950): 320-344.; Keith S. Donnellan, “Reference and definite descriptions”, *Philosophical Review* 75 (3) (1966): 281-304.; Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

Bu etkilerin sonraki düşünürler içerisindeki yerlerini belirleyebilmek için şimdi çağdaş felsefenin önemli bir diğer durağı ve onun sağduyu üzerine görüşlerini inceleyeceğiz.

### 3- Quine ve Güncel Sağduyu Tartışmaları

Çağdaş felsefede iki karşıt görüş (şüpheciliği de hayır diyen tarafta konumlandırırsak) felsefe sağduyu ilişkisi üzerine odaklanmıştır. Birinci görüş felsefenin sağduyuyu altüst ya da alaşağı edeceğini savunmaktadır. Diğer görüş ise felsefenin böylesi bir işi, yani sağduyusal ön kabulleri yıkmak gibi bir görevi üstlenemeyeceği, sağduyuyu da içerecek biçimde bir kuram geliştirilebileceğini ortaya koymaktadır. İkinci görüşte olan Quine'in felsefesinin açık bir biçimde Russell'in yaklaşımının devamı olduğu görülmektedir.<sup>30</sup>

Quine sağduyu bilim ilişkisi üzerinden hem epistemolojiyi hem de ontolojiyi doğallaştırma girişiminde bulunmuş bir filozoftur. Çağdaş dönemde sıklıkla tartışılan ve çürütülmeye çalışılan doğalcı görüş özünde felsefeyi (ve onun alt dallarını da) bilimlerle birarada yorumlama girişimi olarak sergilenebilir. Doğalcılık Quine'a göre "gerçekliğin tanımlanması ve betimlenmesinin bir ilk felsefe içerisinde değil bilimin kendisinin içinde anlaşılabilir olduğunun kavranması"dır.<sup>31</sup> Elbette sağduyu felsefe ilişkisini ele aldığımız bu yazıda doğrudan bilim üzerinden bir örnek vermiş olmak yerinde değil gibi görünebilir. Ancak, Quine'in bilim anlayışının bilimi sağduyunun bir "uzantısı" olarak kabul eden bir anlayış olduğuna dikkat edildiğinde örneğin yerindeliği açığa çıkar. Quine bilim insanını da benzer bir bakış açısı içerisinde değerlendirmektedir. Böylece onun doğallaştırma tavrının kendisinden sonra felsefenin yöntemsel sorunlarının ve yerinin anlaşılmasında neden merkezi olduğu da açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda Quine, bilimi ve bilim insanını şu şekilde ele almaktadır.:

"Bilim sağduyunun yerine geçecek bir şey değil ancak onun bir uzantısıdır"<sup>32</sup> Quine'a göre "bilim insanı da gündelik insandan bilim insanının daha dikkatli olması dışında kanıt duyusu açısından ayırt edilebilir değildir."<sup>33</sup>

Sözünü ettiğimiz üzere Quine, özellikle bilgibilimi doğallaştırma girişiminde bulunmuş görünse de aslında kavramsal şema (-conceptual scheme<sup>34</sup>- ya da bazen dilsel çerçeve) tartışması üzerinden ve holistik anlayışı çerçevesinde ontolojiyi ve genel olarak felsefeyi de doğallaştırma çabasında olmuştur.

Quine'a göre filozofların yapabileceği ya da yapması gereken biricik şey en uygun ya da elverişli bilgi bağlamında yapılandırma yani bilimden daha farklı değildir. Ona göre aslında "sağduyunun ve bilimin köken- sel kavramsal şemasını" filozoflar da kullanmaktadır hatta bunları benimsemekte ve uyarlamaktadır. Herhangi bir kavramsal şema olmaksızın iş görememektedirler.<sup>35</sup> *Gönderimin Kökleri* adlı çalışmasında da bunu şu şekilde dile getirmektedir: "Bilimin ne şekilde kazanıldığına dair bizim açıklamamızda bilimi önsel ve

<sup>30</sup> Kelly de Moore'un görüşlerinin özellikle C. S. Peirce ve W. V. Quine'in görüşleri üzerinde doğrudan etkili olduğunu belirtmektedir. Thomas Kelly, "Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism", *Midwest Studies in Philosophy* XXXII (2008): 53-78-63.

<sup>31</sup> W. V. Quine, *Theories and Things* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), 21.

<sup>32</sup> W. V. Quine, "The Scope and Language of Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 8, 29 (1957): 1-17-2.

<sup>33</sup> Quine, "The Scope and Language of Science", 5.

<sup>34</sup> W. V. Quine, *Word and Object* (Cambridge: MIT Press, 2013), 144-147.

<sup>35</sup> Quine, *Word and Object*, 254.

sarsılmaz bir felsefe yoluyla doğrulamayı denemeyiz. Kanıt dışsal nesnelere, gözlemcilerin birlikte gözlemleyebileceklerinde aranmalıdır”<sup>36</sup>

Böylece Quine’in çağdaş felsefe içerisinde felsefenin yerini tartışmaya açan önemli duraklardan biri olduğu ortaya çıkmaktadır. Sağduyu felsefe ilişkisinin tartışılması tam da bu zeminde gerçekleşmiştir

Bir diğer etkili düşünür David Lewis de sağduyu tartışmasına benzer bir yerden yaklaşmıştır. Lewis doktora tezini Quine’in danışmanlığında yapmış bir filozof olarak kendi felsefi anlayışının da merkezine yine Quineci bir yaklaşımı oturtmuş görünmektedir. Lewis’e göre;

“Kişi felsefeye halihazırda bir kanı stoğuna sahip olarak gelir. Bu önceden varolan kanıların doğrulanması ya da altilmesi büyük oranda felsefenin görevi değildir, ancak [felsefenin görevi] yalnızca onları düzenli bir sisteme yönelik olarak yaymanın yollarını keşfetmektir.”<sup>37</sup>

Quine’in görüşleri ile Lewis’in görüşleri arasındaki devamlılık açıktır ancak daha önemli bir devamlılık dil konusundaki yaklaşımlarıdır denebilir.<sup>38</sup> Quine’a göre ontolojik iddialarımız (ya da tam Quineci terminolojiyi kullanırsak ontolojik bağlılıklarımız -ontological commitments-) doğrudan doğruya kuram temellidir. Yani kuramımız bize hangi varolanları kabul etme yönünde bir araç sağlıyorsa o varolanları kuramımıza kabul edebiliriz. Böylece neyi gerçek olarak kabul edeceğimiz de bu ilişki içerisinde mümkün görünmektedir. Ancak bu bağlamda bakıldığında Quine sağduyu bağlamındaki gündelik kullanımlarımızın tam bir netlik sağlamayışının da farkındadır:

“Gündelik insanın ontolojisi iki açıdan belirsiz ve dağınıktır. Belirsiz ya da uygun olmayan biçimde tanımlanmış pek çok sözde nesneyi içerir. Ancak aynı zamanda daha önemli olan kapsamı açısından da belirsizdir: genel olarak söz konusu belirsiz şeylerden hangilerini kişinin ontolojisine yükleyebilir olduğumuzu söyleyemeyiz, hangi şeyleri onun varsaydığı [şeyler] olarak sayacağımızı söyleyemeyiz. (...) Ancak bizim bir biçimde düzenlenmiş ve sofistike bilim dilimiz gerçekten ontolojik soruların ortaya konabileceği bir biçimde evrilmiştir.”<sup>39</sup>

Quine böylece sağduyunun her var kabul ettiği (“Karşımda bir masa var”) nesnenin doğrudan doğruya ontolojik bir statü kazanmayacağını ancak (kendi kuramında da ısrarla vurguladığı) ontolojik bağlılık dolayısıyla bir anlamda bir kuram (ki büyük oranda birinci düzey yüklem mantığının biçimsel dili ile ifade edilmiş) vasıtasıyla sergilemek zorunda olduğumuz bir şey olarak sağduyuyu konumlandırmaktadır. Böylesi bir kuramda bir niceleyicinin değeri olabilen varolanları kabul etmemiz yerinde olacaktır.

Ancak Quine bütün çalışmalarında sağduyunun işin içinde olması gerektiği (zaten kurtulamayacak bir yanımız olduğu) konusunda nettir. Öyle ya da böyle ilk yola çıkılacak ve bağlılıktan kurtulamadığımız varolanlar cisimler/nesnelere. *Sözcük ve Nesne* kitabının başında tüm hayatı boyunca ısrarla sürdürdüğü düzenleme (regimentation) ve cümle çevrimi (paraphrase) aracılığıyla bir ontoloji kurmanın gerekliliği düşüncesine rağmen şunu vurgulamaktadır:

<sup>36</sup> W. V. Quine, *Roots of Reference* (Illinois: Open Court, 1973), 34.

<sup>37</sup> David Lewis, *Counterfactuals* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 88.

<sup>38</sup> Kelly, Lewis’in dile getirdiğinden daha açık bir biçimde Moorecu bir yaklaşımın söz konusu doğal kanılarla felsefeye gelişten daha ciddi bir konumda olduğumuzu belirtmektedir. Kelly’e göre Moorecu bakış açısı insanların bu önsel bilgileriyle felsefeye gelmeye haklarının olduğuna (entitled) değil bunu yapmaya mecbur olduklarına (obligated) dikkat çeker. Bkz.: Kelly, “Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism”, 63.

<sup>39</sup> W. V. Quine, “Facts of the Matter”, in *Essays on the Philosophy of W.V. Quine*, ed. Robert Shahan and Chris Swoyer (Norman: University of Oklahoma Press, 1979), 276.

“Aşırıolağan şeyler varsaymak olağan şeyleri varsaymanın ya da kabul etmenin yalnızca canlı bir benzeridir: Fizikçinin bildiğimiz nedenlerle açıkça onları varsayması açısından canlıdır oysa diğer yanda olağan nesnelere hipotezi tarih öncesinde gizlenmiştir.”<sup>40</sup>

Böylece insan oluşumuz kadar eski bir tarihten beri birlikte olduğumuz bir varsayım olarak olağan nesnelere bir anlamda birden sırtımızı dönmemiz gereken varolanlar olarak konumlandırılmaz. Lewis’in de belirttiği üzere felsefeye belli bir görüş ile giriyoruz dahası hayatta da benzer bir görüş dolayımı ile deneyimlemeye başlıyoruz. Kavramlarımız bağlamında değerlendirsek dil öğrenimi, aslında nasıl sınıflayacağımız ve temel kategorilerimizin ne olacağı sorularının cevabını bize tarihten süzölmüş bir şekilde veriyor.<sup>41</sup> Bir ontolojik kuramda ise artık yapılması gereken bunu sistemli bir yapı içerisinde sunmaktır. Ama gündelik dil ve sağduyu da halihazırda önemli bir iş gerçekleştirilmektedir:

“Quine’i Sözcük ve Nesne’de fiziğin kuramsal varolanları açısından tam bir gerçekçi felsefe öne sürer görüyorum. Bu [tavır] masalar ve ağaçlar gibi orta büyüklükteki nesnelere gerçekçi bir felsefesi ile gidiyor ki bu varolanlar da olağan sağduyu dili içerisinde tartışılıyor. (...) Olağan şeyler algısal deneyimlerimizi açıklamak için vardılar ve böylece bu deneyimlerin kendileri fiziksel nesnelere gönderimle tanımlanırlar. Sonuçta fiziksel şeyler çerçevesi bağlamında deneyimlerimizi betimler ve açıklayabiliriz. Bu çerçeve olmaksızın deneyimlerimizi betimleyemez ve açıklayamayız.”<sup>42</sup>

Bu sistemli yapı da büyük oranda kavramsal şemamız e.d. dilimiz aracılığıyla kurulabilir durmaktadır. Nitekim tek tek dile bağlı problemleri ele almaksızın da bir dil içinde olmanın ne kadar belirleyici olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir dil kurma söz konusu olduğunda ise (diyelim ki yeni bir ontolojik yaklaşım geliştirilmek isteniyor<sup>43</sup>) o dilin en belirgin oluşturucuları şüphesiz gündelik kullanımlar ve deneyim olacaktır. Hem Quine’in kendisi hem de Lewis bu yönüyle de felsefenin gündemine yeniden deneyimi ve gündelik dilin semantiğini sokmuş görünmektedir. Deneyimin ne şekilde devreye girdiği açıktır. Kavramsal şema ya da dilsel çerçeve ise genel olarak semantiğin ama özellikle de gündelik dilin semantiği tartışması içerisinde anlaşılabilir.

Dünyayı nasıl gördüğümüz, nasıl ve ne şekilde şeyleri “bir” gördüğümüz dolayısıyla onları nasıl sayacağımız ve böylece onları ne türden varolanlar olarak kodlayıp ayrıştırıp sınıflayacağımızla ilişkilidir. Bu kategoriler yani, somut nesnelere, özellikler, renkler, nicelikler, türler vb. olmaksızın ortaya herhangi bir açıklama, bir gerçeklik yorumu yapılamamaktadır. Her türden dilsel yapının her ne kadar aralarında büyük fark olsa da sözü edilen türden kategorileri, kavramları olmak zorundadır. Tam da bu kökende olma durumu sağduyu karşısında felsefenin konumuna ilişkin belirlemelere geri dönmek ve sağduyu lehine bir argüman geliştirmek için bir fırsat olabilir. Nitekim Quine bilimlerin farklı açıklamalarını da sağduyusal deneyimlerle yanyana ele almayı önermektedir. Sağduyusal tür (kind) varsayımlarımız, sağduyusal benzerlik kurma yeteneğimize bağlıdır ve bu bize doğal bir sınıflama sunar ki bu da kullanılmaya devam edebilir.

“Sonuçta, bilimler sağduyudan sadece metodolojik inceleme derecesinde farklıdır. En erken bebeklik deneyimlerimiz, gruplama alışkanlıklarımızı azar azar modifiye ederek ve tamamlayarak (...) bilim sistematik olarak çalışma noktasına ulaşmadan çok önce, teorik türlerin ve benzerliklerin idrakine bizi giderek daha fazla

<sup>40</sup> Quine, *Word and Object*, 10.

<sup>41</sup> Bkz.: W. V. Quine, “Speaking of Objects”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 31 (1957): 5-22.

<sup>42</sup> J. J. C. Smart, “Quine’s Philosophy of Science”, *Synthese* 19, 1/2 (1968): 3-13-6-7.

<sup>43</sup> Örneğin üçboyutlu sağduyuya konu olan nesne kuramı yerine zaman boyutunun da katıldığı nesneyi bir uzam-zamansal yapıyla dört boyutlu bir varolan olarak kurmak istediğinizde geçmiş, gelecek, şimdi ya da değişim vb. tüm kavramları yeniden tanımlamış olursunuz.



yöneltilidir. Ayrıca, sonraki aşamalar öncekinin yerini tamamen almaz; farklı bağlamlarda kullanım için farklı benzerlik standartlarını, farklı tür sistemlerini koruruz.<sup>44</sup>

Felsefe sağduyuyu düzeltmez, altüst etmez, yerine geç(e)mez çünkü söz konusu sağduyusal, gündelik bakış açısı içerisinde de biz bir önceki paragrafta saydığımız kategorileri ve her ne kadar bilim ve felsefede kavramlarının inceliği artsa da aynı kavramsal şemanın olduğu dili ve dilsel çerçeveyi (linguistic framework) kullanıyoruz.

“Ontolojik filozofun ilgisi ile bilimin geri kalanını birbirinden ayıran kategorilerinin kapsamıdır (...) Filozofun işi diğerlerinden sözü edilen türde şiddetli bir biçimde değil detayları bağlamında ayrılır; görev başındayken filozofu kullandığı kavramsal şemanın dışında bir seyir terasında imgeleyenlerin varsaydığı gibi [diğerlerinden şiddetli bir biçimde ayrılmaz.] böylesi bir kozmik sürgün söz konusu değildir. Bilimin ve sağduyunun kökensel kavramsal şemasını bir kavramsal şemaya sahip olmaksızın inceleyemez ve yenileyemez, içinde iş gördüğü [bu şema da] ister diğeriyle aynı ya da farklı olsun felsefi bir inceleme ihtiyacında olacaktır.”<sup>45</sup>

Dolayısıyla aynı kategorik/dilsel çerçeve içerisinde en içeride gözlem (observation), en dışarıda da kural (theory) cümleleri olmak üzere bütünlüklü bir dilsel yapının içerisinde iş görüyoruzdur ve filozofun bunu dışına çıkıp tamamen objektif bir yerde durarak sağduyuyu yargılayabileceği bir nokta yoktur. Farklı bir kavramsal şeması olsa dahi orada da yine sağduyusal kimi kullanımları olacaktır ki ancak bu sayede kavramsal şemaların birbirlerinden farklılıkları anlaşılacaktır. Birbirine tamamen yabancı iki kavramsal şemanın birbirlerinin farkına varabilmesi bile mümkün görünmemektedir.<sup>46</sup> Quine açısından söz konusu kavramsal şema ihtiyacı (ya da dilsel çerçeve) o kadar belirleyicidir ve bizim için o kadar dışına çıkılmazdır ki sıklıkla Neurath’ın benzetmesini kullanır:

“Neurath bilimi bir bota benzetmektedir ki eğer onu yeniden inşa edecek olsak her kalasını denizde seyir halindeyken yeniden yapmamız gerekir. Filozof ve bilim insanı aynı bottadır. Eğer fiziksel nesnelere hakkındaki olağan konuşma kavrayışımızı geliştirmek istersek bu konuşmayı daha tanıdık bir sözceye indirgemek yoluyla bu geliştirme yapılamaz. Fiziksel nesnelere hakkındaki konuşmamız ile ve bu konuşmaların yardımı ile kavradığımız çeşitli ileri konular arasındaki nedensel ya da başka türlü bağlantıları açık kılarak [sözü edilen geliştirmeyi yapabiliriz.]”<sup>47</sup>

Böylece gündelik deneyimimizde ya da sağduyusal yargılarımızda, kullandığımız kavramlarda tamamen yanılıyor olamayız. Farklı bir gerçeklik yorumu savunulabilir ancak o da yine dünyadan hareket edecektir. Ancak felsefe ile bu düşünüşü sıkı bir hale getirebilir, sistemleştirebilir hatta gerekli düzenlemeleri yapıp bazı inançlarımızı bırakıp başka inançları bilgi kılarak, yeri geldiğinde dilsel çerçevemizi tamamen değiştirerek yola devam edebiliriz.

#### 4- Sağduyunun Temelde Oluşuna Dair

Felsefe/bilim sağduyuyu düzeltmediği gibi tersi de olanaklı değildir. Ancak belki bir başka benzetme yoluyla ilişkileri daha da açık kılınabilir. Onlar birbirlerini tamamlayan büyük bir resmin içindeki daha küçük perspektifli bakış açılarıdır. Yakından gördüğümüz bir ağacı belli bir perspektif içerisinde “büyük” olarak

<sup>44</sup> Bkz.: W. V. Quine, “Natural Kinds”, in *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia: Columbia University Press, 1969), 114-138-129.

<sup>45</sup> Quine, *Word and Object*, 254.

<sup>46</sup> W. V. Quine, “Ontological Relativity”, *The Journal of Philosophy* 65/ 7 (1968): 185-212.

<sup>47</sup> Quine, *Word and Object*, 3.

deneyimleriz. Hem dilsel belirlememiz (“büyük”) hem de deneyimimiz o yöndedir. Ancak aynı ağacı<sup>48</sup> bir kilometre uzaktan etrafında binalar, başka ağaçlar, insanların olduğu bir kompozisyonda farklı deneyimler ve bu sefer de başka bir dilsel belirlemeyle (“küçük”) niteleyebiliriz.

Yazımızın başında ele aldığımız tüm örnekler bağlamında yeniden değerlendirirsek sorunun esasında dilsel olmadığı da açığa çıkar. Dildeki kullanımlarımızın belirsizlikleri vb. elbetteki vardır ancak sağduyu karşısında onu iptal edecek bir tavrın dayanabileceği yer bu belirsizlikler olamaz görünmektedir. Dilsel tartışma ya da belirlemeler önemli olmakla beraber önemli olan bir biçimde bu dilsel ifadelerle ne yaptığımız, nasıl bir ontolojik yaklaşım kurmak istediğimizdir.<sup>49</sup>

Yalnızca dil bağlamında ele aldığımızda sağduyunun kullanımına destek olacak bir yaklaşım aslında ontolojik tartışmaların tümünün aslında sözel (verbal) birer tartışma olduğunun ileri sürülmesidir. Hirsch böylece bir bakış açısı ile sağduyuya dayanan bir ontoloji için destek bulmaktadır.<sup>50</sup> Hirsch’e göre,

“Benim görüşüme göre doğru meta-seviye iddia, belli ontolojik tartışmaların tartışmadaki tarafların ontolojik sözlüklerini sistematik biçimde farklı şekillerde işletiyor olmaları olgusuna dayandığıdır. Ki bu sözlük ‘varolma’, ‘özdeşlik’, ‘birey’, ‘küme’, ve ‘gönderim yapar’ gibi sözcükleri içermektedir. Bana göre ontolojik tartışmanın farklı insanlarda ontolojik sözlüğün farklı kullanımını ortaya çıkarabilmesi a priori biçimde şaşırtıcı değildir çünkü bu farklılık herhangi bir gündelik konuşmayı etkilememektedir.”<sup>51</sup>

Böylece farklı ontolojilerin farklı olabilmelerinin ancak karşılaştırılabilirliklerinden kaynaklandığı ve bu karşılaştırmanın da temel bazı sözcüklerin her iki sözlükte de olmalarına bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>52</sup>

Bu hattı izleyen başka filozoflar da bulunmaktadır ve tartışmanın dilsel değil kökensel olduğu (substantive) argümanını öne çıkartmaktadırlar. Thomasson, uyumlu bir sağduyu görüşünün geliştirilebileceğini ve bunun ne bilimle ne de metafizik kuramlardaki tartışmalarla çelişmeyebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre önemli olan bir terimin uygulanma (application) koşullarının belirlenmesidir ancak geliştirilmeye çalışılan metafizik yaklaşım, dildeki kimi uygulamaları incelese de çözüm dilsel bir çözümleme değildir. Çünkü, yalnızca dilsel araştırma içinde kalınarak metafizik yapılamaz:

<sup>48</sup> Sağduyunun önemli yanlarından biri de tam olarak bu tip aynılık, benzerlik durumlarından hareket etmemizdir. Quine’a göre temel bir benzerlik duyumuzun olduğu öne sürülebilir çünkü kendiliğinden bazı şeyleri sınıflama yönünde eğilim gösteriyoruz. Kavramsal şemamızda sonradan ortaya çıkabilecek aynılık, benzerlik yönünde farklı sınıflamalar yapma olanağına yönelik yeni kavramlar ise yine söz konusu temel benzerlik duyumuza dayanmaktadırlar.

<sup>49</sup> Nitekim hem Russell’in mantıksal indirgemecilik üzerinden terimleri ele alışı hem de Searle, Grice gibi kullanımı (use) öne çıkaran pragmatik yaklaşımın terimlere yaklaşımı indirgemeci bulunarak sağduyu yargıları ve onlardaki terimlerin incelenişini semantik olarak indirgeme olmaksızın yapan yaklaşımlar da yeni yeni geliştirilmektedir. Sonraki dipnotlarda atıf yaptığımız yazarların yanı sıra doğrudan doğruya semantik bir yaklaşım için Bkz.: Jerrold J. Katz, “Common Sense in Semantics”, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23/2 (1982): 174-218.

<sup>50</sup> Eli Hirsch, “Physical-Object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense”, *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005): 67-97.

<sup>51</sup> Eli Hirsch, *Dividing Reality* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 190.

<sup>52</sup> Dölling de bu karşılaştırmanın olanağının hem semantik incelemenin hem de ontolojinin bilişsel bir yaklaşımla ele alınmasıyla ortaya çıkarılabileceğini bildirmektedir. Böyle bir yaklaşımda dil ile dünya arasında doğrudan bir ilişki yoktur her zaman bilişsel kategorileştirmenin yansımaları olarak semantik kimi kavramlara örneğin tür adları, özel adlar vb. sahip oluruz ve bunlar aracılığıyla dünyayı bölümleriz. Bkz.: Johannes Dölling, “Commonsense ontology and semantics of natural language”, *STUF- Language Typology and Universals* 46 (1993): 1-10.

“Doğrusu sağduyu deneyimimiz genellikle hiç de dile (ya da diğer türden tasarımlara) ve terimler ile gönderimleri ilişkisine (ancak aynı zamanda kesin biçimde bu sağduyuya da aykırı değildir) odaklanmamaktadır, daha ziyade dünyaya odaklanmaktadır.”<sup>53</sup>

Baker da benzer bir uyarıda bulunmaktadır. *Bir Gündelik Yaşam Metafiziği* adlı eserinde her ne kadar adına bir sağduyu ontolojisi demese de gündelik yaşam deneyiminin verdiği verilerle bir ontoloji geliştirmeye çalışmaktadır:

“Gerçeklik en azından bizim karşı karşıya kaldığımız biçimiyle yeterince gariptir; metafizik onu daha da garip yapmamalıdır. Bir metafizik kuramın açıklık ve tutarlılıktan sonra nihai testi, pragmatik bir testtir: Kuramın sonuçları nelerdir? O yalın gerçekliği dünyayla olan etkileşimlerimizin anlaşılır olduğuna dair bir biçimde aydınlatıyor mu?”<sup>54</sup>

Böylece temel bazı noktalar açığa çıkmış görünüyor:

Sağduyu öncelikle deneyimlerle birlikte dil açısından da yargılar ile bize bir kalkış noktası sunmaktadır. Deneyimlerin insanlar arasında özneler-aralığı ve aynı şekilde yargıların (ve kavramların) dil bağlamında özneler-aralığı aslında sağduyunun subjektif kimi yanlarına, dilsel belirsizliklerine, her türlü sınınamamışlığına rağmen yine de nesnel, nötr ve hatta kuramsal denebilecek bir zemin oluşturmasına imkân tanımaktadır. İkinci olarak sağduyunun hem bilim hem de felsefi başka kuramlarla doğallığında irtibatlı oluşu hatta onlara bir biçimde kaynaklık ediyor olması rahatlıkla sağduyu temelli daha üst sistemlerin kurabilmesine olanak tanımaktadır. Böylesi bir yaklaşımda yapılması gereken her türden felsefi yaklaşımda olduğu gibi sağduyusal deneyimleri ve yargıları mümkün olduğunca tanımlamak, belirlemektir. Bu sayede metametafizik olarak sağduyu kendi kendine de başlı başına, bir metafizik yaklaşım için yeterli olacaktır.<sup>55</sup>

Dolayısıyla sağduyu metametafizik bir konu olarak savunulabilir bir pozisyonun ortaya konması için ciddi bir alternatif olabilir. Nitekim son yıllarda yoğun biçimde yürütülen metametafizik tartışmalarının bu anlamda bir alternatife de ihtiyacı vardır.<sup>56</sup>

## Sonuç

Sağduyu hem şüphecilik karşısında hem de felsefede şüpheci olmayan kuramlar bağlamında sıklıkla eleştirilen bir yandır. Bu eleştiriler hem sağduyu deneyimlerini hem de bu deneyimlerin ifade edildiği sağduyu yargılarının belirsizliklerine, subjektif oluşlarına yönelmiştir. Yürüttüğümüz tartışmayla aslında sağduyunun her tür yaklaşım için temelde olduğu, belirsizlik ve subjektiflik iddialarının her türden kuram için öne sürülebilir olduğu ortaya çıkmıştır. Sağduyudan ya da genel olarak temel bazı gündelik deneyim ve yargılardan tamamen uzak hiçbir felsefi yaklaşımın ve de ontolojinin olanağının olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Her tür

<sup>53</sup> Thomasson bu sayede bir sağduyu ontolojisinin geliştirilebilmesinin olanağını yaratmaya çalışmaktadır. Amie L. Thomasson, *Ordinary Objects* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 182.

<sup>54</sup> Lynne Rudder Baker, *A Metaphysics of Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 10-11.

<sup>55</sup> Sağduyunun çürütülmesi tavrı felsefecileri sürekli her türden olağan şeye karşı çıkan, itiraz eden kimseler konumuna da getirdiğinden pratik olarak da felsefenin önünü kapamaktadır. Örneğin bilimlerle ilişkimiz elbette fayda zemininden kaynaklı daha somuttur ve daha açıktır. Çoğunlukla bir bilimsel gelişmenin, araştırmanın ürünü (bizzat kendisi olmayan) olan telefon, bilgisayar kullanırız. Dolayısıyla bilimle genel olarak insanların mesafesi daha azdır. Ancak söz konusu felsefe olduğunda bu yazıda tartıştığımız felsefeye “düzeltici tavır” yükleyen görüşler dolayısıyla felsefe ile olağan insan arasına bir mesafenin girdiğini de düşünüyoruz. Sağduyunun savunusu böylesi pratik bir amaca da hizmet etmektedir.

<sup>56</sup> Stanley Rosen, “Common Sense”, *The Journal of General Education* 18/2 (1966): 112-136-112.

ontoloji sağduyusal denebilecek bazı varolanları kabul edecektir. Her tür felsefi yaklaşım söz konusu deneyimlerin bazılarını temele koyacaktır.

Bu nedenle sağduyu geliştirilebilecek bir zemin olmaktadır. Metametafizik açıdan herhangi bir yöntemden daha farklı değildir ve bir ontolojik yaklaşım için halihazırda alternatif olarak kullanılmaktadır. Daha yetkin ontolojik kuramlar ve pek çok alt tartışmaya nüfuz edebilecek felsefi yaklaşımların geliştirilebilmesine de kaynaklık edebilecektir.

## Kaynakça

- Baker, R. Lynne. *A Metaphysics of Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Chisholm, Roderick M. "Philosophers and Ordinary Language". *The Philosophical Review* 60, 3 (1951): 317-328.
- Donnellan, S. Keith. "Reference and definite descriptions". *Philosophical Review* 75/3 (1966): 281-304.
- Dölling, Johannes. "Commonsense ontology and semantics of natural language". *STUF- Language Typology and Universals* 46 (1993): 1-10.
- Fine, Kit. "The Question of Realism". *The Philosophers' Imprint* 1 (2) (2001): 1-30.
- Griffin, Nicholas. "Russell's Philosophical Background". in *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, ed. Nicholas Griffin, 84-107. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Harris, JA. "Hume and the Common Sense Philosophers". *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, ed. B. Bow, 150-165,150. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Hirsch, Eli. *Dividing Reality*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hirsch, Eli. "Physical-Object Ontology, Verbal Disputes, and Common Sense". *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005): 67-97.
- Inwagen, Peter Van. *Material Beings*. New York: Cornell University Press, 1990.
- Katz, Jerrold J. "Common Sense in Semantics". *Notre Dame Journal of Formal Logic* 23/2 (1982): 174-218.
- Kelly, Thomas. "Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism". *Midwest Studies in Philosophy* XXXII (2008): 53-78.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Lewis, David. *Counterfactuals*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Lycan, William. "Moore Against the New Skeptics". *Philosophical Studies* 103 (1) (2001): 35-53.
- Manley, David. "Introduction". in *Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology*, ed. David Chalmers vd., 1-38. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Moore, G. E. "A Defence of Common Sense". in *G. E. Moore, Philosophical Papers*, 32-59. London: Allen and Unwin, 1959.
- Moore, G. E. "Proof of an External World". in *G. E. Moore, Philosophical Papers*, 127-50. London: Allen and Unwin, 1959.
- Nichols Ryan, Gideon Yaffe. "Thomas Reid". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/reid/>>.
- Quine W. V. O. "On What There Is". in *Properties*, ed. D. H. Mellors&Alex Oliver, 74-89. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Quine, W. V. "Facts of the Matter". in *Essays on the Philosophy of W.V. Quine*, ed. Robert Shahan and Chris Swoyer, 155-169,160. Norman: University of Oklahoma Press, 1979.
- Quine, W. V. "Natural Kinds". in *Ontological Relativity and Other Essays*, 114-38. Columbia: Columbia University Press, 1969.
- Quine, W. V. "Ontological Relativity". *The Journal of Philosophy* 65, 7 (1968): 185-212.
- Quine, W. V. "Speaking of Objects". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 31 (1957): 5-22.
- Quine, W. V. "The Scope and Language of Science". *The British Journal for the Philosophy of Science* 8, 29 (1957): 1-17.
- Quine, W. V. *Roots of Reference*. Illinois.: Open Court, 1973.
- Quine, W. V. *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- Quine, W. V. *Word and Object*. Cambridge: MIT Press, 2013.
- Reid, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ed. Derek Brookes. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.
- Rinard, Susanna. "Why Philosophy Can Overturn Common Sense". *Oxford Studies in Epistemology* 4 (2013): 185-213.
- Rosen, Stanley. "Common Sense". *The Journal of General Education* 18/2 (1966): 112-136.
- Russell, Bertrand. "My Mental Development". in *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. P.A.Schilpp, 3-20. Evanston: Northwestern University Press, 1944.
- Russell, Bertrand. "On Denoting". *Mind* 114, 456 (2005): 873-87.
- Russell, Bertrand. "The Philosophy of Logical Atomism". in *The Philosophy of Logical Atomism and Other Es-*

- says, ed. John G. Slater, 157-244. London: Allen and Unwin, 1986.
- Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Routledge Classics; London: Routledge, 2009.
- Russell, Bertrand. *Inquiry into Meaning and Truth*. London: Allen and Unwin, 1940.
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: Longmans Green, 1918.
- Russell, Bertrand. *Our knowledge of the external world: as a field for scientific method in philosophy*. New York: Routledge, 2009.
- Russell, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. London: Allen and Unwin, 1964.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1912.
- Sider, Theodore. "Four-Dimensionalism". *The Philosophical Review* 106, 2 (1997): 197-231.
- Smart, J. J. C. "Quine's Philosophy of Science". *Synthese* 19, 1/2 (1968): 3-13.
- Soames, Scott. "Introduction to Volume 2". in *Philosophical Analysis in the Twentieth Century Volume 2: The Age of Meaning*, xiii-xxii. Princeton: Princeton UP, 2003.
- Sprigge, Timothy. "Philosophy and Common Sense". *Revue Internationale de Philosophie* 40/158 (3) (1986): 195-206.
- Strawson, P. F. "On Referring". *Mind* 59-235 (1950): 320-344.
- Thomasson, Amie L. *Ordinary Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Başvuru: 01.12.2020

Kabul: 07.12.2020

Atıf: Gençoğlu, Aylin Yonca. "Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 237-256.

# Kapitalizme Teorik Yaklaşımlar: Kapitalist Ekonomik Sistemin Temel Nitelikleri Üzerinden Karşılaştırmalı Bir Analiz<sup>1</sup>

Aylin Yonca Gençoğlu<sup>2</sup>

ORCID: 0000-0002-6879-878X

## Öz

16. yüzyılın ikinci yarısında sömürgecilik faaliyetlerinin beraberinde getirdiği sermaye birikimi kapitalizm adıyla anılacak olan yepyeni bir ekonomik sistemin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Kapitalizm Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Ancak kısa süre içinde tüm dünyayı etkisi altına almıştır. Kapitalizmin değişmeyen nitelikleri yoğun sermaye birikimi ve kâr arayışı, yeni uluslararası pazarların, teknolojilerin, ürünlerin ve üretim örgütlenmelerinin inşası, bu süreçlerin yol açtığı kaygan ve belirsiz ekonomik zemin, görece güçlü devletlerin varlığı ve beşeri sermayedir. Bu makale kapitalizmin klasik teorisyenleri olan Adam Smith, David Ricardo ve Karl Marx ile günümüzün en önemli teorisyenlerinden olan Immanuel Wallerstein'in kapitalizm teorilerinin, kapitalizmin doğuşundan bu yana değişmeyen temel nitelikleri üzerinden karşılaştırmalı bir analizini konu edinmektedir. Adam Smith kapitalizm teorisinin temeline değişmez bir insan doğasını, yani *homoeconomicus*'u koyar ve kapitalizmi emek değer teorisi üzerinden açıklar. Benzer bir bakış açısını David Ricardo da benimser. Ancak onun emek değer teorisinde kâr oranlarındaki düşme eğilimi kaçınılmaz olarak kapitalizmin sonunu getirecektir. Marx da kapitalist toplumları kendi emek değer teorisi üzerinden analiz eder. Ancak *homoeconomicus*'un yerine emeğin ve insanın toplumsallığını ve tarihselliğini koyar. Emek ve sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişki kapitalizmin sonunu getirecektir. Wallerstein'a göre ise kapitalizmi kapitalizm yapan olgular sermaye ve kârdır. Kapitalizm, sermayenin uluslararası ekonomik ilişkiler aracılığıyla çevre ülkelerden merkeze aktarılması temelinde işler. Adam Smith'e göre sermaye birikiminin ve refahın sınırsız zenginleşmesi mümkündür. Ancak diğer üç teorisyen açısından kapitalizmin geleceği karanlıktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kapitalizm, Kapitalizm Teorileri, Sermaye Birikimi, Kâr, Küresel Ekonomi.

## Theoretical Approaches to Capitalism: A Comparative Analysis Based on the Basic Features of the Capitalist Economic System

### Abstract

In the second half of the 16th century, the capital accumulation brought about by colonialism activities has been the source of the emergence of a brand-new economic system to be called capitalism. It has been emerged in Western Europe. However in a short time it affected the whole world. The constant qualities of capitalism are intense capital accumulation and profit seeking, the construction of new international markets, technologies, products and production organizations, the slippery and uncertain economic ground caused by these processes, the existence of relatively strong states and human capital. This article is about a comparative analysis of the capitalism theories of Adam Smith, David Ricardo and Karl Marx the classic theorists of capitalism and by Immanuel Wallerstein one of the most important theorists of today, through the basic characteristics that have not changed since the emerging of capitalism. Adam Smith puts an immutable human nature namely the *homoeconomicus* to the basis of his theory of capitalism and he explains capitalism through the theory of labor value. David Ricardo also accepts a similar point of view. But the tendency to fall in profit rates will inevitably bring the end of capitalism in his theory of labor value. Marx also analyzes capitalist societies through his own theory of labor value. But he prefers labor and the sociality and historicity of man instead of *homoeconomicus*. The irreconcilable contradiction between labor and capital will bring about the end of capitalism. According to Wallerstein, the facts that make capitalism are capital and profit. Capitalism operates on the basis of the transfer of capital from peripheral countries to the center through international economic relations. According to Adam Smith, unlimited enrichment of capital accumulation and wealth is possible. But for the other three theorists the future of capitalism is dark.

**Key Words:** Capitalism, Theories of Capitalism, Capital Accumulation, Profit, Global Economy.

<sup>1</sup> Bu metin yazarın imzasını taşıyan ve 2012 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde (Malatya) savunulmuş olan 'Kapitalizm, Kayseri Ekonomisi ve İşadamları' başlıklı yayımlanmamış doktora tezinden çıkarılmıştır.

<sup>2</sup> Doktor Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. [agencoglu@erciyes.edu.tr](mailto:agencoglu@erciyes.edu.tr)

## Giriş

Kapitalizm, en basit şekliyle büyük oranda kâr elde etmek amacıyla üretime, mal ve hizmetlerin değişimine yönelik, özel mülkiyete ve sermaye kullanımına dayanan bir ekonomik sistem olarak tanımlanabilir. Ancak kapitalizm aynı zamanda çok daha karmaşık süreçleri de içeren, toplumsal yaşamın her alanına nüfuz eden ve onlara karakterini veren bir sistemdir. 16. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'ya sömürgecilik yoluyla akan sermaye birikimi sonucunda ortaya çıkan kapitalizm, kısa sürede tüm dünyada hâkimiyetini ilan etmiştir. Yüzyıllar boyunca hem kendisi dönüşmüş hem de diğer toplumsal süreçleri dönüşüme uğratmıştır. Daha önce var olmayan üretim, dolaşım ve dağıtım süreçlerini yeniden inşa etmiş, yeni teknolojilerin gelişiminin motoru olmuş, toplumsal hayatın her alanını hızlı ve köklü bir dönüşüme uğratmıştır. Yüzyıllar süren tarihi boyunca yeni düşünce biçimlerini, yaşam tarzlarını ve iktisadi ilişkileri üretmeyi sürdürmüş, kendisini her seferinde yeniden ve yeniden dönüştürmüştür. Zaman içinde iktisadi koşullar toplumsal süreçler farklı biçim ve evrelerle anılsa da ekonomik sistemin adı her zaman kapitalizm olarak kalmıştır.

Bu makale kapitalizmin klasik teorisyenleri olan Adam Smith, David Ricardo ve Karl Marx ile günümüzün en önemli teorisyenlerinden Immanuel Wallerstein'in kapitalizm teorilerinin, kapitalizmin doğuşundan bu yana değişmeyen temel nitelikleri üzerinden karşılaştırmalı bir analizini konu edinmektedir. Söz konusu teorisyenlerin her biri kapitalizmin doğasını anlamak ve açıklamak üzere onun farklı özelliklerini merkeze alan bütünsel teorik bakış açıları geliştirmişlerdir. Klasik iktisat düşüncesinin temsilcileri olan Smith ve Ricardo, kapitalist ekonomik sistemi *homoeconomicus* adını verdikleri bir insan varsayımı üzerinden açıklamışlardır. Kendi çıkarı peşinde rasyonel olarak hareket eden bu insan varsayımı üzerinden kapitalizmin genel geçer kural ve işleyiş mekanizmalarını ortaya koymuşlardır. Onların ardından gelen Marx yine onların kullandığı kavramlar çerçevesinde klasik iktisadın bir eleştirisini yapmış ve bu eleştirinin temelini *homoeconomicus*'un reddini koymuştur. Buğra'ya göre<sup>3</sup> Marx, *homoeconomicus*'un yerine çıkarları peşinde koşan sınıfları koymuştur. Wallerstein ise kapitalizmin küresel niteliğini merkeze alarak onu bir dünya sistemi olarak açıklamaya çalışmıştır.

Smith '*Ulusların Zenginliği*'nde mal mevcudu adı altında sermayenin işleyişinin genel kanunlarını ortaya koymuş, sınırsız bir zenginleşmenin ve refah artışının müjdesini vermiştir. Ricardo, '*Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*'nde ekonominin tunç kanunundan hareketle kapitalizmin karanlık geleceğini resmetmiştir. Marx'a göre kapitalizm, kişileşmiş sermaye olan kapitalistin emeği artı değer üretmeye zorladığı ve bu artı değere el koyduğu bir sömürü sistemidir. Wallerstein'a göre ise kapitalizm, kapitalistler ile kapitalist olmayanlar arasında bölünmüş bir dünyada, birinden diğerine akan sermayenin sınırsız birikimine dayalı küresel ekonomik süreçlerle karakterize olur.

Ancak ele alınan teorisyenlerin her birinin kapitalizme ilişkin görüşlerinde farklılıklar kadar ortak noktaların olduğu da bir gerçektir. Tarih boyunca farklı disiplinlerden gelen pek çok teorisyen, kapitalizmin bu ortak noktalarına az ya da çok değinmiştir. Her kapitalizm teorisinde söz konusu teorileri geliştiren teorisyenler, kapitalizmin temel niteliklerinden bir veya birkaçına daha büyük bir önem atfetmiş ve bunların ayrıntılı bir analizini gerçekleştirmiştir. Makalede kullanılan kapitalizmin temel nitelikleri pek çok kapitalizm teorisinin ayrıntılı okumasından ve incelenmesinden hareketle sistematize edilmiştir. Kapitalizmin temel niteliklerinin belirlenmesinde Adam Smith, David Ricardo, Werner Sombart, Max Weber, Joseph Schumpeter, Fernand

<sup>3</sup> Ayşe Buğra, *İktisatçılar ve İnsanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 113.; Ayşe Buğra, *Devlet ve İşadamları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 30.



Braudel, Immanuel Wallerstein gibi teorisyenlerin temel metinleri kullanılmıştır. Yapılan ayrıntılı okuma ve analizler neticesinde kapitalizmin değişmeyen temel niteliklerine yönelik özgün bir kavramsal çerçeve oluşturulmuştur. Bu kavramsal çerçeveye göre kapitalizmin altı temel niteliği bulunmaktadır.

1. Yoğun bir sermaye birikimi ile bunun sonucunda ortaya çıkan sürekli büyüme ve kâr arttırma zorunluluğu
2. Kâr arttırma ve büyüme zorunluluğunun getirdiği pazar arayışı
3. Pazar arayışı nedeniyle uluslararası ekonomik ilişkilere girme mecburiyeti ile buna destek verecek güçlü bir devletin varlığı
4. Sürekli krizlerin yaşandığı belirsiz ve kaygan ekonomik zeminde ayakta kalma çabası
5. Bu çabanın getirdiği üretim, teknoloji ve ekonomik örgütlenmede sürekli bir yenilik yaratma gereği
6. Bu gerekliliği yerine getirebilecek niteliklere sahip insan kaynağı

Kapitalist ekonomik sistem, sermaye birikiminin sürekliliğini sağlamak üzere ortaya çıkan kâr oranlarını arttırma ve ekonomik büyüme zorunluluğu nedeniyle birbiriyle iç içe işleyen döngüsel iktisadi süreç ve etkileşim örüntüleri üretir. Bu süreçte sermaye birikimi bir zorunluluktur. Aksi takdirde yok olmak kaçınılmazdır. Bu durum, ekonomik aktörlerin sürekli olarak yeni pazar arayışı içine girmelerine yol açar. Yeni pazarlar bulma çabası pazarları mekân olarak genişletir. Ancak bu yeterli değildir. Daha önce var olmayan ihtiyaçları üreterek ya da ekonomik faaliyetin bir unsuru haline gelmemiş ihtiyaçları ekonomiye dahil ederek yeni pazarların üretilmesi gerekir. Böylece ekonomik faaliyetler daha önce olmadığı kadar küresel bir boyut kazanır, yenilik üretimini, ekonomik değişim süreçlerini her seferinde daha da hızlandırır. Hızlanan değişim ekonomik sistemde belirsizliklerin artması ve krizlerle kendisini gösterir. Sermaye birikimi ve kâr hedefi kapitalizmin kaygan ve belirsiz ekonomik zeminini üretir. Bu zeminde ayakta kalmak yeni pazar ve yenilik üretme arayışlarının katlanarak artmasına neden olur. Bu süreç, her seferinde daha kaygan ve belirsiz bir ekonomik zeminin üretilmesi ile sonuçlanır.

Makale, yukarıda ortaya konulmaya çalışılan kavramsal çerçeveden hareketle Smith, Ricardo, Marx ve Wallerstein'in kapitalizm teorilerini karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır. Bu bağlamda makalede öncelikle bir ekonomik sistem olarak kapitalizmin temel nitelikleri, doğası ve sömürgecilikle ilişkisi hakkında bilgilere yer verilecek ardından her bir teorisyenin teorik yaklaşımlarının kapitalizmin temel niteliklerini nasıl ve hangi kavramsal çerçevelerden hareketle açıkladıkları analiz edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Kapitalist Ekonomik Sistemin Doğası ve Sömürgecilik

Kapitalizmin başlangıcından günümüze kadar devam eden yaklaşık beş yüzyıllık süre içinde gerek kapitalizm gerekse toplumsal yapılar daha öncesinde görülmemiş boyutta ve hızda bir değişmeye konu olmuşlardır. Kapitalizm, Amerika'nın keşfi ve sömürgecilik hareketlerinin neticesinde doğmuştur. Sömürgecilik zaman içinde sömürgeci ülkelerle sömürgeler ve dünyanın geri kalanı arasında giderek genişleyen ve biçim değiştiren uluslararası ticari faaliyetleri doğurmuştur. Böylece kapitalizmin ilk aşaması olan ticari kapitalizm dönemi başlamıştır. 18. yüzyıl sonunda ticari kapitalizm dönemi kapanmış ve yerini sanayi kapitalizm dönemine bırakmıştır. Bugüne gelindiğinde sanayi kapitalizminin yerini sanayi sonrası kapitalizm almış ve sermaye birikiminin kaynağı yeni bilgi, tasarım ve teknoloji üretimi haline gelmiştir. Ancak hangi sıfatla anılırsa anılsın kapitalizm için uluslararası ticaret her zaman bir can damarı olmuştur.

Kapitalizmin “gerek koşulu”nun tarihte görülmemiş bir sermaye yoğunlaşması olduğu düşüncesinde tüm kapitalizm teorisyenleri fikir birliği içindedir. Kapitalizm, yoğun bir sermaye birikiminin bir şekilde gerçekleşmesi durumunda, onu arttırmak üzere kâr arayışının zorunlu hale gelmesi sonucunda ortaya çıkan bir ekonomik sistemdir. Bu nedenle kapitalizmin temel ilkesi büyüme-dir.

Temel ilkesi sürekli yeni kâr fırsatlarını kollayarak sermaye birikimini arttırmak ve büyüme olan bu ekonomik sistemde hızlı değişme kaçınılmazdır. Hızlı değişimin beraberinde getirdiği kaygan ve belirsiz ekonomik zemin, kapitalizmin ana ve değişmez niteliklerinden bir diğerini oluşturur. Belirsizlik ve krizlerle başa çıkabilmenin koşulları da her seferinde yeniden değişir. Bazen acımasız bir rekabet bazen yoğun iş birliği güçlü kalmanın koşulu olur. Bu nedenle kapitalizmi liberal bir rekabet alanı olarak görmek mümkün değildir. Aksine kapitalizmin belirsizlikleri ve krizleri, rekabetin yerine tekeli üretim ve ticaret süreçlerini, liberal ekonominin ilkelerinin yerine sosyalist ekonomi politikalarının ilkelerini gerektirebilir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan sosyalist ekonomiler ve Keynesyen ekonomi politikaları bu durumun en çarpıcı örneklerini oluşturur. Yani kapitalizmin belirsizlik ve kriz dönemleri, birbiriyle zıtlık içinde olabilen yeni üretim ve örgütlenme biçimlerini, ekonomi politikalarını beraberinde getirme potansiyelini her zaman içinde taşımaktadır.

Smith'ten günümüze kapitalist ekonomik sistemle bir şekilde yolları kesişen her teorisyen, sermaye birikimini kapitalizmin gerek şartlarından biri olarak kabul etmiştir. Kapitalist bir ekonomik sistemin, kapitalist bir işletmenin ve bir kapitalistin var olabilmesi ancak belli bir sermaye birikimi ile mümkündür. Bir malın sermaye olarak adlandırılabilmesi ancak bu malın tüketim için değil üretim için yok edilmek üzere değil, çoğaltılmak üzere kullanılmasına bağlıdır. Sermayenin büyümesi için de üretilenin satılacağı pazarlar gerekir. Kapitalizm bu nedenle geçime yönelik bir ekonomi olarak tanımlanmaz. Onun piyasa ekonomisi olarak nitelendirilmesinin kökeninde yatan özelliği, ekonomik faaliyetin pazar için yapılmasıdır. Zira kapitalizmde ekonomik faaliyet kâr ve sermaye üretimi temelinde gerçekleştirilir. Nitekim sermaye, üretilmiş üretim imkânlarının stoku olarak tanımlandığında<sup>4</sup>, kapitalist ekonomik faaliyetin diğer nitelikleri için sermaye birikiminin ne derece önemli ve öncül bir role sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Her türlü ekonomik faaliyetin kaynağı bir mal mübadelesidir. Mübadelenin gerçekleşmesi için arz kadar talep de gereklidir. Talebin oluşması ve arzın gerçekleşebilmesi ise ancak talebe ve arza konu olan mal ve hizmetlerin varlığına bağlıdır ki bu, belli bir sermaye birikimi yani üretilmiş üretim imkânları stoku ile mümkündür. Sermaye birikimi aynı zamanda genişleyen bir pazar anlamına da gelmektedir. Bu pazarlara ulaşabilme imkânı ve üretimi gerçekleştirmek için gerekli sermaye birikiminin mevcudiyetiyle birlikte kapitalist ilişkiler hızla gelişmeye başlayacaktır. Burada önemli olan kapitalist nitelikte bir ortamın varlığıdır; belli düzeyde genel bir sermaye birikiminin, pazarların ve bu pazarlara ulaşabilme imkânının, kâr arttırma zorunluluğunun olduğu bir sosyoekonomik zeminde girişimciler için geniş bir hareket alanı ortaya çıkmaktadır. Bu hareket alanının varlığı nedeniyle belli bir girişimcinin elinde mutlaka çok büyük miktarlarda bir sermayenin olması da zorunlu değildir. Önemli olan sosyoekonomik yapı içerisinde belli bir birikimin sağlanmış olmasıdır.

<sup>4</sup> Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Tunay Akoğlu (Ankara: Varlık Yayınevi, 1966), 38.

Bu durum kapitalizmin her dönemi için geçerliliğini korumuştur. Schumpeter<sup>5</sup>, 17. ve 18. yüzyılın fabrikalarının çok büyük sermayelere ihtiyaç duyulmadan sıradan insanların çabalarıyla kurulmuş hangarlar olduğunu, bu fabrikaların kurulması için bir miktar tasarruf ve zekânın yeterli olduğunu ifade etmektedir. Bugün yeni bir fikir veya bilgi, az bir sermaye ile çok büyük ekonomik başarılar getirebilmektedir. Ancak az bir sermaye ve zekânın harekete geçireceği girişimci, kapitalist bir ekonomik sistemin yokluğunda hiçbir şey ifade etmeyecek ve belki de hiç ortaya çıkmayacaktır.

Batı Avrupa'da feodaliteden kapitalizme geçiş süreci genellikle, sömürgecilik işin içine katılmadan Avrupa'nın içsel dinamiklerine ve tarım reformuna dayalı olarak açıklanmaktadır. Sömürgecilik ve ona bağlı zenginleşme ihmal edilmemesi gereken, fakat tali bir faktör olarak kabul edilmektedir. Huberman<sup>6</sup>, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla* adlı çalışmasında zenginliğin tek kaynağının toprak olduğu, ticaretin yok denecek kadar az gerçekleştiği, paraya dayalı bir ekonominin görülmediği feodal Avrupa'da 11. yüzyılda ortaya çıkan ticari gelişme sonucu yaşanan değişimi anlatmaktadır. Bu gelişmenin temelinde Haçlı Seferleri'nin var olduğunu kabul etmekle birlikte seferlerin etkisini iki sebebe bağlamaktadır. Birincisi orduların ihtiyaç duyduğu maddelerin sağlanma zorunluluğunun ordunun ihtiyaçlarını karşılayacak tüccarları yaratmasıdır. İkincisi ise doğudaki zenginliklerin onları görenlerde yarattığı tüketim açlığının sonucunda talep edilen malların yarattığı pazardır. Oysa Haçlı Seferleri Batı Avrupa'nın giriştiği ilk sömürgecilik hareketidir ve 11. yüzyılda yaşanan ekonomik gelişmenin kaynağında dini temellere dayanan bu seferlerin dolaylı sonuçları yatmaz. Haçlı seferleri, ekonomik güdülere dayalı olarak ortaya çıkmış ve Avrupa'ya işgal edilen toprakların yağmalanması ve sömürülmesi sonucu büyük bir zenginlik getirmiştir. Seferlere katılan din adamları ise bu zenginlik ve gelişmenin ortaya çıkmasında uluslararası bankacılar olarak katkıda bulunmuşlardır.<sup>7</sup>

Huberman<sup>8</sup>, Haçlı seferleri sırasında doğudan gelen servetin tüccar ve bankerlerin ellerine akmasına rağmen bu büyük servetin yeterli olmadığını bu nedenle kapitalizmin doğuşuna kaynaklık edecek sermaye birikiminin ancak 16. yüzyıldan sonra ortaya çıktığını söyler. Başka bir deyişle bu ilk sömürgecilik hareketi kapitalizme kaynaklık edecek büyüklükte bir birikim sağlayamamıştır. Sömürgecilik, kapitalizmin kurulması için zorunlu koşul olan değerli madenlerin elde edilmesini sağlamış diğer taraftan ona yeni pazarlar yaratmıştır.<sup>9</sup> Değerli metallerin birikmesi, pazarı kapitalizmin gelişimine imkân verecek şekilde dönüştürmüştü; kazanç arzusunu güçlendirmiştir.<sup>10</sup>

### Kapitalizm ile Sermaye İlişkisine Teorik Yaklaşımlar

Kapitalizm kavramının henüz yaygın bir şekilde kullanılmadığı bir dönemde yaşayan Smith *Ulusların Zenginliği* adını taşıyan eserinde zenginleşme ile aslında kapitalizmi kastetmektedir. Zira bugünden baktığımızda biz biliyoruz ki onun *Ulusların Zenginliği*'nde açıklamaya çalıştığı ekonomik sistem, sanayi kapitalizminin şafağında olan Avrupa ve özellikle İngiltere'de var olan ekonomik sistemdir. O, giderek zenginleşen ve ekonomisi büyüyen Avrupa ülkelerinde mevcut olan ekonomik sistemin yasalarını ortaya koymaya çalış-

<sup>5</sup> Schumpeter, *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, 26.

<sup>6</sup> Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), 26-28.

<sup>7</sup> Jhon K. Galbraith, *Kuşku Çağı*, çev. Nilgün Himmetoğlu ve Reşit Aşçıoğlu (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1980), 117-120.

<sup>8</sup> Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, 179.

<sup>9</sup> Sombart bu konuda oldukça açıklayıcıdır. Bkz. Werner Sombart, *Kapitalizm ve Yahudiler*, çev. Sabri Gürses (İstanbul: İleri Yayınları, 2005), 39-75.

<sup>10</sup> Abbot P. Usher, "The Genesis Of Modern Capitalism", *The Quarterly Journal of Economics* 36, 3 (1922): 529.

maktadır. Bütün toplumu dönemindeki kapitalist işletme örneğine göre değerlendiren Smith'e göre toplum, emeğin verimliliğinin artırılması için görevlerin insanlar arasında paylaşıldığı büyük bir atölyedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla Smith'in Avrupa ülkeleri ya da İngiltere ekonomileri ile kastettiği şey kapitalizmin bizzat kendisidir. Bu ülkelerin en büyük özelliği geniş bir sermaye birikimine sahip olmalarıdır.

Smith, ticari kapitalizmin yıkılma aşamasında olduğu ve sanayi kapitalizminin ana unsuru olan fabrika örgütlenmesinin yüksek verimlilik ve kâr fırsatları sunarak sermaye birikime yeni kapılar araladığı bir dönemde teorisini geliştirmiştir. Ticari kapitalizmde kârın ana kaynağı sahip olunan değerli madenlerle yapılan ticarettir. Ancak 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde değerli madenlerin çokluğu kârı garanti altına almaktan uzaklaşmıştır. Artık zenginlik değerli madenlerin miktarına bağlı değildir. Kâr, endüstriyel üretimin verimliliği ile mümkün hale gelmiştir. Bu nedenle Smith, ticari kapitalizm döneminde zenginliğin ve değerlerin kaynağı olarak görülen değerli madenlerin yerine yeni bir değer ölçütü koyar. Smith'le birlikte sanayi kapitalizmin koşullarına en uygun değer ölçütü artık emek olmuştur. Bu ölçüt, Ricardo'nun da Marx'ın da kapitalizm teorilerine temel oluşturacaktır.

Smith'e göre değerlerin tek gerçek ölçüsü emektir, çünkü her kişi yaşamı için gerekli olan maddelerden yararlanabildiği ölçüde zengindir. Doğal haliyle insan emek harcamadan ihtiyaçlarını karşılayamaz. Kendi emeği ile ihtiyaçlarını gidermek zorundadır. Ancak insanın tek başına tüm ihtiyaçlarını karşılaması o kadar da kolay değildir. İşte bu durum insanda mübadele eğilimini doğurur; mübadele eğilimi de iş bölümünü. İş bölümünün geliştiği uygar toplumlarda bir birey ihtiyaçlarının büyük bölümünü diğer insanların emeğini kendi emeği ile mübadele ederek karşılar. Bir malın sahibi için değeri, o malın sahibine satın alması veya yönetmesini sağlayacağı emek miktarı ile belirlenir. Bu nedenle mübadele konusu olan nesnelere yani metaların değerinin gerçek ölçütü bizzat emektir. Bir malın para olarak karşılığı gerçekte o malı elde etmek için harcanması gereken emekten kişiyi kurtarır. Dolayısıyla eşit miktarda emek içeren mallar eşit miktarda para karşılığında mübadele edilir.<sup>12</sup>

Ancak değerlerin tek ölçüsü olan emeğin zenginlik üretebilmesi için üretken olarak kullanılması gerekir. Smith, üretken emekle üretken olmayan emek arasında bir ayrım yapar. Üretken emeğin harcanmasının zenginleşmeye yol açacağını, üretken olmayan emeğin harcanmasının ise yoksullukla sonuçlanacağını ileri sürer. Üretken emek harlandıktan sonra bir nesne ya da satılabilir bir metada maddeleşen emektir. Aksine, üretken olmayan emek harlandığında belli bir nesne ya da metada maddeleşmeyen emektir. Örneğin sanayi üretiminde harcanan emek üretken emektir ancak hizmetkârların harcadığı emek üretken olmayan emektir. Bu nedenle bir manüfaktür işçisinin harcadığı emek patronunu zenginleştirir. Bir hizmetkârın harcadığı emek ise onu yoksullaştırır.<sup>13</sup>

Bir toplumun zenginliği, o toplumda harcanan üretken emek miktarına bağlı olduğunda, sonuç, üretimin artırılması dolayısıyla emeğin harcanmasını mümkün kılacak her türlü koşulun toplumun genel yararını da beraberinde getirmesi olacaktır. Öyleyse yapılması gereken de emek gücünün mümkün olan en yüksek düzey ve verimlilikte üretime koşulmasıdır. Bu gerçekleştirildiği takdirde genel refah düzeyi ve zenginlik de kendiliğinden artacaktır.

<sup>11</sup> Roger Garaudy, "Marx ve Ekonomi Politik", *Sosyo-Ekonomik Perspektif* içinde, ed. Uğur Dolgun (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 229.

<sup>12</sup> Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. Ayşe Yunus ve Mehmet Bakırcı (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2001), 36-38.

<sup>13</sup> Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*, çev. M. Tanju Akad (İstanbul: Alan Yayıncılık, 2002), 271.

Bu noktada devreye sermaye girer. Sermaye bir toplumun zenginliğinin kaynağını yani sanayi üretimini -ki emek her ne kadar değer ölçüsü ise de zenginliğin kaynağı kârlı üretimdir- artırması ile mümkündür.<sup>14</sup> Sermaye, üretken emeğe harcanan mal mevcudunu ifade eder; bu nedenle de zenginleşmeyi sağlar. Üretken emeğin zenginlikle sonuçlanması ise kâr oranının yüksekliğine değil, emeğin verimliliğine ve o da sermayenin büyüklüğüne bağlıdır. Smith'e göre sermaye birikiminin az olduğu bir ülkede çok küçük sermayelerle gerçekleştirilen sanayi ürünleri ki o buna manüfaktür ürünü der, çok daha yüksek bir kâr oranına sahiptir.<sup>15</sup> Ancak bu kâr oranı üretimdeki verimliliğin düşük olması nedeniyle -ki bu da yine ona göre üretim için kullanılan gerek sabit gerekse döner sermayenin azlığından kaynaklanır- sermaye birikimini arttıracak bir nitelik taşımaz. Kapitalizm öncesi feodal yapıda görülen bu durum ülkenin fakirliğinin hem göstergesi hem de nedenidir.

Zengin ülkelerle fakirler bir başka deyişle kapitalist olanlarla olmayanlar arasındaki fark, ilkinin diğerinden çok daha fazla sermayeye sahip olmasından kaynaklanır. Ancak sermayenin çok daha fazla olması kâr oranının yüksekliğinden değil, mal-mevcudunun çokluğundan kaynaklanmaktadır. Mal-mevcudunu çoğaltan ise yine sermaye birikiminin varlığıdır. Üretim için ne kadar çok sermaye kullanılırsa üretim de o oranda artacak ve mal-mevcudu da çoğalacaktır. Smith'e göre her toplumda insanların geçimlerini sürdürmek üzere belli gelirleri vardır. Ancak zenginleşen ülkelerde gelir, sermayenin üretkenliğinden kaynaklanırken diğerlerinde üretken olmayan yollarla sağlanmaktadır. Sermayenin ağır bastığı yerlerde çalışma ve emeğin üretkenliği hüküm sürer. Üretken olmayan gelirin ağır bastığı yerlerde ise çalışmama ve üretken olmayan hakimiyeti söz konusudur. Bu nedenle sermayenin artışı ya da azalışı, doğal olarak, ülkedeki çalışmanın gerçek miktarı olan üretken emek miktarının yani işçi sayısının artışı ya da azalışı ile sonuçlanır. Dolayısıyla, sermaye miktarı o ülkede yaşayan herkesin gerçek zenginliği ve geliri olan, ülke toprağıyla emeğinin yıllık ürününün mübadele değerini belirler.<sup>16</sup>

Ricardo'ya göre ise mübadeleye konu olabilecek dolayısıyla mübadele değerine sahip olacak olan mallar, miktarları insan emeği ile arttırılabilecek olan mallardır ve onların mübadele değerini üretimlerinde kullanılan emek miktarı belirler. Bu miktar üretimde doğrudan kullanılan emek ile bu emeği etkin hale getirmek üzere yine emek harcanarak üretilmiş olan sermayeden oluşur. Ricardo, sermayeyi bir ülkenin servetinin, üretimde kullanılan parçası ve emeği işler kılabilmek için gıda, giysi, araçlar, hammaddeler, makine vb.'den oluşan kısmı olarak tanımlar.<sup>17</sup> Dolayısıyla sermaye metaların üretimi için gerekli emeği etkin hale getirmek üzere kullanılan her türlü ekonomik kaynağa işaret eder. Bir ekonomik kaynağa sermaye niteliğini kazandıran şey söz konusu ekonomik kaynağın tüketmek üzere değil, değer üretmek üzere kullanılıyor olmasıdır. Bu nedenle sermaye, biriktikçe daha fazla değer üreten ve değer ürettikçe biriken bir olgudur. Bu durum özellikle sermayenin ürettiği kârı yine sermaye olarak kendisinde biriktiren sabit sermaye için geçerlidir. Ve üretiminde kullanılan sabit sermayenin oranını ne kadar fazlaysa bu sermaye o kadar fazla değer üretir.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, 44.

<sup>15</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, 274.

<sup>16</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, 276.

<sup>17</sup> David Ricardo, *Ekonomi Politîğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Tayfun Ertan (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), 87.

<sup>18</sup> Bkz. Ricardo, *Ekonomi Politîğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 42-48.

Sermaye üretimde kullanılan bir ekonomik kaynak olarak sürekli artma eğilimi ile karakterize olur. Bu, sermayenin değeri yani söz konusu sermayenin üretilmesi için gereken emek artarken de azalırken de böyledir. Şöyle söyler Ricardo:

“Sermayenin değeri artarken aynı zamanda miktarı da artabilir. Bir ülkedeki gıda ve giysi miktarı artarken, bu ek miktarı üretmek için eskisine göreli olarak daha çok emek gerekebilir. Böyle bir durumda sermayenin sadece miktarı değil değeri de yükselecektir. Ya da sermaye, değeri yükselmediği halde, hatta değeri fiilen düşerken de miktar olarak artıyor olabilir. Bir ülkedeki gıda ve giysi miktarı artarken, makineler sayesinde gerekli olan emekte hiçbir artış olmayabilir, hatta bu üretim için gereken göreli emek miktarı mutlak olarak azalabilir”<sup>19</sup>

Ricardo, hiç kimsenin birikimini üretken hale sokmaktan başka bir nedenle birikim yapmayacağını ve birikimin ancak böyle bir amaçla kullanıldığında kâr esası üzerinden işleyeceğini söyler. Ona göre, herhangi bir dürtü olmadan birikim olamaz ve fiyatlar hiçbir zaman birikimin olamayacağı bir duruma gelemes. Emekçi ücretsiz yaşayamayacağı gibi çiftçi ve imalatçı da kâr olmadan yaşayamaz. Kârlar, çiftçi ve imalatçının sermayelerini üretken bir şekilde yatırırken karşılaşmak zorunda oldukları eziyet ve riskleri telafi edemeyecek kadar düştüğünde ise biriktirme dürtüsü de ortadan yok olur.<sup>20</sup> Dolayısıyla kâr olmadan birikim, birikim olmadan da kâr mümkün değildir.

Marx, sermaye birikiminin sürekliliğini açıklarken para olarak para ile sermaye olarak para arasında bir ayırım yapar. Buna göre meta yani mübadeleye konu olan mal, Marx'ın basit meta dolaşımı ve sermaye olarak meta dolaşımı şeklinde kavramsallaştırdığı iki farklı dolaşım mekanizmasına dahil olur. Basit meta dolaşımında para, bir kullanım değerinin başka bir kullanım değerini satın almak üzere kullanıldığı bir araçtır. Basit meta dolaşımında para meta ilişkisi M-P-M (Meta-Para-Meta) olarak sembolleştirilir. Yani bu dolaşımında, sahibi için kullanım değeri olmayan bir meta, sahibi için kullanım değeri olacak bir diğer meta ile mübadele edilmek için paraya çevrilir. Böylece bir metanın üretilmesi ile başlayan döngüde meta başka bir kişiye para aracılığıyla devredilir. Döngü yine aynı değerde olan bir metanın satın alınmasıyla son bulduktan sonra her seferinde yeniden başlar.

Ancak sermaye olarak meta dolaşımında döngü bambaşka bir temel üzerinden işler. Döngü parayla başlar. Para metaya çevrilir ve ardından tekrar parayla sona erer. Marx bu döngüyü P-M-P şeklinde sembolize eder. Basit meta dolaşımının nihai hedefi kullanım değeri elde etmektir. Oysa sermaye olarak meta dolaşımında hedef dolaşıma giren paradan yani sermayeden daha fazla para yani sermaye elde etmektir. Zira bu dolaşımında dolaşıma giren para ile dolaşımdan çıkan para miktarının aynı olması döngüyü anlamsız kılar. Basit meta dolaşımında dolaşıma giren ve çıkan metanın değerinin aynı olması dolaşımı anlamsızlaştırır. Çünkü dolaşımı harekete geçiren güç metanın kullanım değeridir. Kullanım değerini oluşturan ise o metanın yararlılığı yani niteliğidir. Oysa P-M-P dolaşımında döngü parayla yani nicelikle başlar. Bu dolaşımın harekete geçirici gücü niceliktir. Bu nedenle dolaşımdan çıkan niceliğin/paranın dolaşıma giren nicelikten/paradan daha fazla olması bir zorunluluktur. Söz konusu fazlalığı Marx, “artı değer” olarak tanımlar. Artı değer, P-M-P döngüsünde başlangıçta dolaşıma sokulan niceliği çoğaltarak dolaşımı sonlandırır. Kapitalizmin harekete geçirici gücü tam da burada yatar. Çünkü, artı değer parayı sadece para olmaktan çıkaran ve sermayeye dönüştüren kaynaktır. Dolayısıyla P-M-P dolaşımında değer aldığı iki biçimi birden içeren olgu sermayedir ve sermayeyi sermaye yapan onun sürekli genişleme zorunluluğudur. Bu genişleme olmadığı takdirde sermaye, sermaye olma niteliğini kaybeder. Çünkü sermaye, ancak çoğaltılmak amacıyla dolaşıma sokulduğu, yani kâr

<sup>19</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 87.

<sup>20</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 109-110.

hedefi doğrultusunda, Marx'ın deyimiyle artı değer üretmek üzere sürekli hareket halinde bulunduğu sürece sermaye olarak varlığını sürdürebilir. Aksi takdirde bir şekilde harcanarak tüketilir. Kapitalizmin diğer üretim biçimlerinden farkını oluşturan ana faktör, sermayenin artı değer olarak kendisini sürekli çoğaltmasıdır.

Marksist bir bakış açısına sahip olan Wallerstein için de kapitalizmin ana karakteristiğini belirleyen temel unsurlar sermaye birikimi ve kârdır. Ona göre kapitalizmin temel yasası sınırsız sermaye birikimidir. Bu yasa, kapitalistlerin daha fazla sermaye için daha fazla sermaye üreterek inşa ettikleri bir ekonomik sistem olan kapitalizmi doğurur. Bu süreçte kapitalistler, Wallerstein'in deyimiyle "bir ayak değirmeninde daha da hızlı koşmak için daha hızlı"<sup>21</sup> koşar. Bu koşuda kapitalist, sınırsız sermaye birikimi için elde ettiği sermayeyi her seferinde daha fazla sermaye üretmek üzere yatırıma dönüştürür. Bu nedenle kapitalist, tüm faaliyetlerinde geçimi için ihtiyaç duyduğundan daha fazla kâr üretmek zorundadır. Kapitalizmin yüksek kâr hedefi doğrultusunda işleminin kaynağında da bu zorunluluk yatar.

Wallerstein'a göre yüksek kâr hedefi doğrultusunda işleyen kapitalist sistemde bu hedefe ulaşmanın üç temel mekanizması vardır. Bunlardan ilki metalaştırmadır. Kapitalist sistem açısından metalaştırma, daha önce ekonomik mübadele süreçlerine dahil olmamış ihtiyaçların mübadeleye dahil edilmesidir. Metalaşan her ihtiyaç için ortaya çıkan üretimin alt süreçleri de metalaşır. Örneğin giyim eşyalarının metalaştırılması onun üretimi için gerekli olan iplik, kumaş, makine ve iş gücünün de metalaştırılmasını gerektirir. Böylece bir metalaştırma zinciri ortaya çıkar. Bu zincir olmadığında tek tek metaların üretiminden elde edilen kâr daha fazladır. Ancak tek bir üretim kaleminde ortaya çıkan yüksek kâr kapitalistin sermaye birikimini sürdürmesi için yeterli değildir. Zira bu kâr, söz konusu üretim kaleminin alt süreçlerinin metalaştırılmasıyla ortaya çıkacak toplam kârdan çok daha düşük olacaktır.<sup>22</sup> Bu nedenle yeni ihtiyaçların üretilmesi, mevcut ancak henüz ekonomik mübadeleye konu olmamış ihtiyaçların mübadele konusu haline getirilmesi ve bunların alt üretim süreçlerinin de metalaştırma zincirine dahil edilmesi kapitalizm için bir zorunluluk teşkil eder. Böylece kapitalizm neredeyse tüm toplumsal süreçleri kendi nüfuzu altına alır.

İkinci mekanizmayı kapitalizmin tekelleşme eğilimi oluşturur. Wallerstein'a göre, kapitalist bir sistemde tam serbest rekabete dayalı bir pazar imkânı yoktur. Zira içinde tüm faktörlerin serbestçe akabildiği, büyük sayıda alıcı ve satıcının bir araya geldiği ve her biri arasında mükemmel bir bilgi akışının olduğu bir pazarda pazarlık, fiyatların düşürülmesine ve kâr oranlarının büyük ölçüde düşmesine neden olur. Kârların düşme eğiliminde olduğu serbest bir pazar, sermaye birikiminin önünde ciddi engeller oluşturur. Bu nedenle tekelleşme eğilimi kapitalist ekonomik sistem için bir zorunluluktur.<sup>23</sup>

Sınırsız sermaye birikimi ve kâr maksimizasyonu mümkün kılan üçüncü mekanizmayı ise işgücüne ilişkin koşullar oluşturur. İşgücü üzerinden kâr oranlarını arttırmanın iki koşulu vardır. Bunlar, yeterli düzeyde işgücünün her ihtiyaç duyulduğunda bulunabilmesi ve maliyetinin düşürülmesidir. Kapitalist üreticinin kâr fırsatlarını değerlendirebilmesi için geçimi kendisine bağımlı olan yeterli miktarda ücretli emeğe ihtiyacı vardır. Wallerstein, bu işgücünün üretilmesi sürecini proleterleşme olarak tanımlar.<sup>24</sup> Ancak proleterleşen işgücünün geçimi tamamen kapitaliste bağlı olduğundan talep edilen ücret miktarı da artar. Bu durum,

<sup>21</sup> Immanuel Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 36.

<sup>22</sup> Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 13-14.

<sup>23</sup> Immanuel Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu ve Nuri Ersoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 48.

<sup>24</sup> Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 18-19.

işgücüne ödenen ücretleri arttırır. Dolayısıyla işgücü maliyetini yükseltir. İşgücünün maliyeti yüksek kâr oranlarını tehdit etmeye başladığında kapitalist, proleterleşme aleyhine harekete geçer. Bu süreçte kapitalist, işçiyi daha düşük ücretlere razı edecek mekanizmaları yani yarı proleter işgücünün üretilmesini destekleyecek şekilde hareket eder. Yarı proleterleşmeyi Wallerstein, hanenin geçiminin bir kısmının ücret dışı gelikle sağlanması olarak tanımlar. Yarı proleter hanelerin mevcudiyeti ücretleri de düşürecektir. Ücretlerin düşmesi kâr oranının artmasını sağlayacaktır. Bu nedenle kapitalist üreticiler, ücretli emek gücünün az olması durumunda proleterleşmeyi desteklerler. Çok olması durumunda ise proleterleşmeyi engellemenin yollarını ararlar.<sup>25</sup>

## 2. Kapitalizmin Küresel Niteliğine İlişkin Teorik Yaklaşımlar

16. yüzyılda ortaya çıktığı andan itibaren kapitalizm, uluslararası ekonomik ilişkilere damgasını vurmuştur. Kapitalizmin tarihine bakıldığında, kapitalist olarak nitelenen bir ilişkilere ağından bahsedildiğinde bir şekilde bunun uluslararası nitelik taşıdığı görülmektedir. Her uluslararası ekonomik faaliyet kapitalist olmasa da her kapitalist faaliyet uluslararası ekonomi ile bağlantılıdır. Daha önce de belirtildiği üzere sermaye birikimi ve kâr hedefine dayalı, sürekli büyüme zorunluluğu ile karşı karşıya olan kapitalist ekonomik faaliyetlerin belli sınırlar içinde sürdürülmesi mümkün değildir. Bu nedenle kapitalizm, uluslararası ölçekte sürekli bir yayılma süreci içindedir. Ve bu süreçte kendi kurallarını uluslararası ekonomik faaliyetlere dayatmaktadır.

Ricardo'ya göre uluslararası ekonomik ilişkilerin kurulması iki açıdan zorunludur. Bunlardan ilki zenginleşen ülkelerde kâr oranlarındaki düşme eğiliminin geçici de olsa engellenerek zenginleşmenin sürdürülebilmesine olanak sağlaması; diğeri ise ilkinin bağı olarak her ülkenin sermaye ve emeğini kendisi için en yararlı şekilde kullanabilmesinin yolunu açmasıdır. Dış ticaret yolu ile elde edilen kârların bir taraftan sermaye birikimini arttırarak diğeri taraftan bu kârlı alana yönlendirilen sermayenin yarattığı boşluğun getirdiği talepteki artışla fiyatları ve dolayısıyla kâr oranlarını yükselterek zenginleşmeye yol açacağı düşüncesine Ricardo karşı çıkar. Ona göre bir ülkede üretilen veri miktarda bir mal karşılığında dışarıdan alınan malların miktarı aynı kalsa da azalsa da ya da artsa da bu durum, sermayenin yönünde ve kâr oranlarında hiçbir değişikliğe yol açmayacaktır.<sup>26</sup>

Dış ticaret kâr oranlarında sağladığı artışla değil, zenginleşen bir ülkenin kâr oranlarındaki azalma eğilimini engelleyerek zenginleşmeye katkıda bulunur. Şöyle ki; Ricardo'ya göre kâr oranlarında artma ya da azalmaya yol açan tek faktör, emeğin değerindeki başka bir ifadeyle ücretlerin fiyatındaki değişimdir. Bu nedenle dış ticaret ancak emeğin değerini ya da ücret miktarını azalttığı ölçüde kâr oranlarını arttıracaktır. Şöyle söyler Ricardo:

“Emekçilerin tükettiği gıda ve gereksinimler dış ticaretin genişlemesi ya da makinelerdeki iyileşme yoluyla pazara daha düşük fiyattan getirilebilirse, kârlar artacaktır. Kendi mısırımızı yetiştireceğimize ya da emekçilerin giyim ve diğeri gereksinimlerini kendimiz imal edeceğimize bu metalleri yeni bir pazar keşfederek daha ucuz fiyattan sağlayabilirsek, ücretler düşecek kârlar artacaktır. Ancak dış ticaretin genişlemesi ya da makinelerdeki iyileşme sayesinde daha ucuza sağlanan metaller yalnızca zenginlerin tükettiği türden metallerse, kâr oranında hiçbir değişiklik meydana gelmeyecektir”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 23-25.

<sup>26</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ricardo, *Ekonomi Politüğün ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 116-117.

<sup>27</sup> Ricardo, *Ekonomi Politüğün ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 118-119.



Dolayısıyla yeni pazarlara ulaşma ve uluslararası ekonomik ilişkilere girme Ricardo açısından kâr oranlarında azalma eğiliminin ortaya çıkardığı belirsizlik ve zorluklarla başa çıkmanın bir yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâr oranlarındaki düşme eğiliminin sermaye birikimi yönündeki dürtüyü yok ettiği bir ekonominin çıkış yoludur uluslararası ticaret.

Ricardo, sermaye birikiminin iki yolu olduğunu söyler bunlardan ilki gelirin yani kârın artması diğeri ise tüketimin azalmasıdır. Dış ticaret kârların artması yoluyla değil, daha ucuza bol miktarda metanın ülkeye girmesini sağlayarak tasarruf yoluyla bir ülkenin sermaye birikimine önemli ölçüde katkı sağlar. Dış ticaretle emeğin ihtiyaç duyduğu bazı mallar ülke içinde üretildiğinden daha ucuza mal edilerek ithal edildiğinde bu malların ülke içinde üretimi için harcanan emekten tasarruf edilecek ve bu tasarruf o ülkenin servetine eklenecektir.<sup>28</sup> Elbette bu yine dış ticaretin kâr oranlarındaki azalma eğilimini engelleme gücüne dayalı olarak gerçekleşecektir. Dış ticaret yüksek kâr getirisi ile değil ucuz ve bol mal sağlayarak emeğin ücretindeki yükselmeyi engellediği için sermaye birikiminin ve zenginleşmenin devamını sağlayacak bir umut ışığıdır.

Ricardo'ya göre uluslararası ekonomik ilişkileri zorunlu kılan ikinci neden ise her ülkenin sermaye ve emeğini ancak dış ticaret yoluyla en yararlı şekilde kullanabilecek olmasıdır. Başka hiçbir ülkeyle ticari bağlantısı olmayan bir ülke ihtiyaç duyduğu tüm malları kendisi üretmek zorunda kalacaktır. Ancak hiçbir ülkenin ihtiyaç duyduğu tüm malların üretimini en iyi şekilde gerçekleştirecek beceri, ustalık, hammadde, makinelerle sahip olması mümkün değildir. Her ülke iyi olduğu malların üretiminde sermaye ve emeğini en verimli şekilde kullanacak ama diğerlerinde bunu gerçekleştiremeyecektir.

Bu nedenle her ülke uzmanı olduğu ya da en iyi şekilde gerçekleştirdiği alanlarda üretim yapıp diğer ihtiyaçlarını başka ülkelerden karşıladığında mevcut sermaye ve emeğini en verimli şekilde kullanmakla kalmayacak aynı zamanda ihtiyaç duyduğu malları kendisinin üreteceğinden çok daha ucuza mal ederek tasarruf yoluyla servetini arttıracaktır. Dolayısıyla toplumların ilerlemeleri ve belli üretim alanlarında mükemmelleşmeleri ile uluslararası ekonomik ilişkiler bir zorunluluk haline gelecektir.<sup>29</sup>

Wallerstein'a göre kapitalizmin temel yasası ise sınırsız sermaye birikimi yapmak üzere kârı maksimize etmektir. Kapitalizmin dünya ölçeğinde yayılmasının kaynağında da yine bu yasa bulunmaktadır. Sınırsız sermaye birikimi dünya çapında bir iş bölümü oluşturmuş ve bu iş bölümü egemen ulus devletlerden oluşan uluslararası bir düzenin teşekkül etmesi ile sonuçlanmıştır. Her ne kadar dünya kesin sınırlara sahip egemen devletlere bölünmüş olsa da kapitalizm bu devletler arasındaki meta zincirleri çerçevesinde işlemektedir. Başka bir ifade ile kapitalizmin temel niteliklerinden biri uluslararası bir mübadele zinciri dahilinde işlemesidir.<sup>30</sup>

Wallerstein, kapitalizmin uluslararası olma niteliğinin çözümlerken ulus devleti değil dünya-sistem olarak adlandırdığı bir analiz birimini kullanır. Ona göre, tarihçiler ulusal tarihleri, iktisatçılar ulusal ekonomileri, siyaset bilimciler ulusal politik yapıları ve sosyologlar ulusal toplumları analiz birimi olarak kullanmaktadır.<sup>31</sup> Analiz birimi olarak “dünya-sistemleri”ni kullanan Wallerstein, bu yöntemi “dünya sistemleri analizi” adı altında ifade eder. Buna göre tarihsel olarak iki dünya-sistemi biçimi mevcuttur: Bunlardan biri dünya-ekonomileri diğeri de dünya-imparatorluklarıdır. Dünya imparatorlukları tek bir politik merkeze

<sup>28</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 118-119.

<sup>29</sup> Bkz. Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 119-132.

<sup>30</sup> Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 16-27.

<sup>31</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 36.

sahip olan ve bu politik merkez etrafına oluşmuş bir eksensel iş bölümüne sahip, çok sayıda kültürü içeren büyük bürokratik yapılardır. Eksensel iş bölümü, bir dünya sistemini bir arada tutan merkeze özgü ve çevresel süreçleri birbirine bağlayan bir eksen bulunduğu argümanına dayanır. Dünya-ekonomiler ise çok sayıda politik merkez ve kültürün eksensel bir iş bölümü ile birbirine bağlandığı ekonomik bütünleri ifade eder.<sup>32</sup>

Kapitalizm esas olarak bir dünya-ekonomidir. Bu nedenle de ayrı ayrı ulusal yapılar çerçevesinde değil bir dünya-ekonomi olarak ele alınmak zorundadır. Zira kapitalizm açısından her ulus, birbirine eksensel bir iş bölümü ile bağlanmış büyük bir bütünün birer parçasından başka bir şey değildir. "...kapitalizm ancak bir dünya-ekonomi çerçevesi içinde var olabilir";<sup>33</sup> çünkü sınırsız sermaye birikimi ve kâr maksimizasyonunun sürdürülebilmesi giderek daha fazla toplumsal sürecin mübadeleye açılarak meta zincirlerinin oluşturulmasına ve bu zincirlerin uluslararası niteliğe sahip olmasına bağlıdır. Diğer taraftan kapitalizm bir dünya-imparatorluk dahilinde varlığını sürdüremez. Zira dünya-imparatorluk çok güçlü ve tek merkezli bir bürokratik yapı olarak kendi gücünü korumak üzere sınırsız sermaye birikimini engelleyecektir. Şöyle söyler Wallerstein: "... bir dünya imparatorluğu aslında kapitalizmi boğar, çünkü sınırsız sermaye birikiminin önceliğini ihlal etme yeteneğine sahip bir siyasi yapının var olduğu anlamına gelir"<sup>34</sup>

Kapitalist dünya-ekonomisi içindeki çok sayıda egemen devlet eşitsiz mübadeleye dayalı bir iş bölümü çerçevesinde hiyerarşik bir dizilim sergiler. Bu hiyerarşi temel olarak üç basamaktan oluşur ve Wallerstein bunları merkez, yarı çevre ve çevre ülkeler olarak ifade eder. Kapitalist yani sınırsız sermaye birikimine dayalı üretim süreci, merkeze özgü üretim süreçleri ve çevresel üretim süreçleri olarak bu ülkeler arasında paylaşılmıştır. Paylaşımın kurallarını ise merkezdeki ülkeler belirlemektedir. Üretim sürecini merkeze özgü ya da çevresel kılan ise tikel süreçlerin ne derece nispeten tekelleştiği ya da nispeten serbest pazarda gerçekleştiğidir. Tekelleşme düzeyi yüksek olan üretim süreçleri aynı zamanda kâr oranı da yüksek olan üretim süreçleridir. Bunlar merkeze özgü üretim süreçlerini oluşturur. Nispeten serbest pazarda gerçekleşen üretim süreçleri ise kâr oranı daha düşük olan üretim süreçleridir.<sup>35</sup>

Kapitalist dünya-ekonomisinin içinde yer alan ülkelerin merkez, yarı çevre ve çevre ülkelerden oluşmasının nedeni de üretim sürecinde meydana gelen bu paylaşımdır. Zira tekelleşmiş ürünlerle pazarda çok sayıda üreticinin ürettiği ürünler arasındaki kâr oranı farkı çevre ülkelerden merkez ülkelere doğru bir kâr akışını ve daha büyük bir sermaye birikimini de beraberinde getirmektedir. Zira, kapitalizmin temel yasası olan sınırsız sermaye birikimi bir taraftan tekelci uygulamaları zorunlu kılmaktadır. Bir taraftan da ekonominin aktörleri arasında acımasız bir rekabeti de beraberinde getirmektedir. Rekabet zaman içinde mevcut tekellerin ortadan kalkmasına diğer taraftan da yeni tekellerin oluşturulmasına yol açmaktadır. Böylece kapitalizm yaklaşık olarak her elli yılda bir tekelci uygulamaların güç kazandığı büyüme ve ardından yoğun rekabet süreci nedeniyle zayıfladığı durgunluk dönemlerinden oluşan çevrimler yoluyla dünya ölçeğinde genişlemesine devam etmiştir.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 36-138.

<sup>33</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 142.

<sup>34</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 92.

<sup>35</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 37-38.

<sup>36</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 54-57.

Her durgunluk döneminde bir önceki dönemde tekелci yani merkeze özgü olan üretim süreçleri çevreselleşmiş ve her büyüme döneminde yeni tekелci üretim süreçleri yaratılmıştır. Wallerstein<sup>37</sup>, kapitalizmin motorundan çok sonucu olarak gördüğü teknolojik gelişmelerin de bu bağlamda ele alınması gerektiğini savunur. Her büyük teknolojik yenilik bir taraftan kıt oluşu diğer taraftan daha az emek gücü gerektirmesi nedeniyle yüksek kâr ve sermaye birikimine yol açan tekелci üretim süreçleri yaratır.

Bu sürecin kapitalist dünya-ekonomi dahilindeki hiyerarşik dizilimdeki sonuçları ise şöyle açıklanabilir: Aslında bu bir kısır döngüden ibarettir. Tekelci yani merkeze özgü üretim süreçlerine sahip olan merkez ülkeler sermayenin yoğunlaştığı bölgelerdir. Ve rekabet nedeniyle ortaya çıkan bir durgunlukla karşılaştıklarında sahip oldukları sermaye gücünü yeni tekeller oluşturmak, teknoloji ve buluşlar üretmek üzere kullanırlar. Diğer taraftan bu süreçte tekелci rekabet gücünü kaybetmiş olan üretim süreçlerini yarı-çevre ve çevre ülkelere ihraç ederler. Böylece her büyüme-durgunluk-büyüme çevriminden merkez ülkeler daha da güçlenerek çıkarlar. Ve eşitsiz mübadeleye dayalı hiyerarşi daha derinleşir. Sonuç merkez ülkelerin merkez ülkelerle, yarı-çevre ülkelerin yarı çevre ülkelerle ve çevre ülkelerin çevre ülkelerle acımasız bir rekabet içinde bir dünya sistemidir.

Kapitalist dünya-ekonomide merkez ülkeler görece daha güçlü bir devlet aygıtına ve daha büyük bir sermaye birikimine sahip, birbirleri ile rekabet halinde olan ülkelerdir. Bu ülkeler arasında biri her zaman diğerlerine göre daha güçlüdür. Wallerstein bu durumu “hegemonya” olarak adlandırır. Ona göre, merkez devletler arasındaki rekabet bunlardan birinin bir dünya-imparatorluk haline gelmesini engellemektedir. Ancak bu devletlerden birinin diğerleri üzerinde hegemonya kurması mümkündür. Diğer taraftan bir devletin diğerleri üzerine kurduğu hegemonya da sonsuza dek devam etmez. Wallerstein bu durumu şöyle açıklar:

“Hegemonik bir güç haline gelebilmek için, hegemonik rolün temelini teşkil eden üretimlerin verimliliği üzerinde yoğunlaşmak hayati önem taşır. Hegemonyayı koruyabilmek için hegemonik gücün siyasi ve askeri bir rol üstlenmeye de yönelmesi gerekir, ama bu roller hem pahalı hem de yıpratıcıdır. Er ya da geç, genelde çok zaman geçmeden, diğer devletler kendi iktisadi verimliliklerini hegemonik gücün üstünlüğünün epeyce azaldığı ve nihayetinde ortadan kalktığı bir noktaya doğru genişletmeye başlarlar... ve artık hegemonik güç askeri güç kullanma tehdidi savurmakla kalmaz, filen kullanmaya zorlanır... ‘Emperyal’ güç kullanımı, ekonomik ve siyasi açıdan hegemonik gücün altını oyar”<sup>38</sup>

Ancak çöken hegemonik gücün yerini hemen merkez devletlerden bir başkası dolduracaktır. Çünkü kendisine sağladığı tekел gücü ve istikrar nedeniyle kapitalizmin her zaman bir hegemonyaya ihtiyaç duyacaktır.

Yarı çevre ülkeler her zaman kapitalist-dünya ekonomide daha üst basamaklara çıkabilme umudu taşıyan orta derecede güce sahip devletlerden oluşur. Bu ülkeler merkez ülkelerin tekел gücünü kaybetmeye başlayan üretim süreçlerini ilk olarak ihraç ettiği ülkelerdir. Aralarındaki rekabet son derece acımasızdır. Çünkü bu ülkelerin önünde iki seçenek mevcuttur “ya hiyerarşi merdiveninde yukarıya tırmanmayı (en azından yerlerinde kalmayı) başaracaklar ya da daha aşağıya ineceklerdir.”<sup>39</sup>

Yarı çevre ülkeler büyüme-durgunluk çevirimlerinde son derece hızlı ve bilinçli hareket etmek zorundadırlar. Zira merkez ülkelerden ihraç edilen üretim süreçlerini ilk olarak sahiplenenler diğerleri karşısında

<sup>37</sup> Wallerstein, *Tarihsel Kapitalizm*, 33.

<sup>38</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 93.

<sup>39</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 91.

görece bir üstünlüğe sahip olacaklardır. Ve yarı çevre ülkelerin tümünün bu iltifata mazhar olması mümkün değildir.<sup>40</sup>

Çevre ülkeler ise egemen olmayan ve normalde kendisinden uzak olan bir başka devletin yönetimi altında olan sömürgeler ya da egemenliğini kazanmış, ancak fiili olarak merkez devlete bağımlılıkları devam eden eski sömürgelerden oluşur. Bunlar farklı ülkeden firma ya da kişilerin faaliyetlerine son derece açık olan ülkelerdir. Çevre ülkelerin tüm ekonomik kaynak ve faaliyetleri merkez ülkelerin sermaye birikimini “ençoklaştırmak” üzere kullanılır. Çevre sürekli olarak merkeze bir artı değer aktarır ve bu süreçte giderek zayıf düşer. Diğer taraftan merkez ülkelerin çevre üzerindeki güç mücadelesi onlara ara sıra da olsa nefes alma imkânı verir. Hatta bu ülkelerin egemenliklerini kazanmaları da bu sayede mümkün olmuştur.<sup>41</sup>

Sonuç olarak Wallerstein’a göre kapitalizm sınırsız sermaye birikimi yasasına göre işleyen bir dünya-ekonomidir. Sınırsız sermaye birikimi zorunluluğu onun büyüme-durgunluk çevirimleri dahilinde dünya üzerinde giderek daha fazla yayılmasına ve bir dünya-sistem olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu dünya-sistem merkeze özgü/tekelci ve çevresel/rekabetçi üretim süreçlerinin merkez, yarı çevre ve çevre ülkeler tarafından paylaşıldığı hiyerarşik bir devletlerarası ilişkiler düzenini doğurmuştur. Bu düzen içinde her bir hiyerarşi basamağında yer alan ülkeler birbirleri ile rekabet halindedir.

### 3. Kapitalizmin Kaygan ve Belirsiz Ekonomik Zeminine Teorik Yaklaşımlar

Sermaye yoğunluğunu arttırmaya devam edemeyen kişi, firma, küresel şirket her halükarda yıkımla karşı karşıya demektir. Bu nedenle her biri sürekli olarak sermayesini daha da arttırma yolları arayacaktır. Burada işin içine pek çok faktör girmektedir. Sermaye yoğunluğu çeşitli şekillerde arttırılabilir, sömürgecilik, teknolojik gelişme, enerji kaynakları üzerinde kontrol, dünyanın daha ucuz bölgelerinde üretim yapma bunlar arasında sayılabilir. Tüm bunlar gerek ulus devletlerin siyasi politikaları gerek bireysel girişim gücü, gerek aktörler arasındaki rekabet ve işbirliği, gerekse bilimsel araştırmaların ekonomik alanda verimli hale getirilmesi gibi hem mikro hem makro düzeyde pek çok faktörün ekonomik yaşam dâhilinde ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kapitalizm bir kere ortaya çıktıktan sonra gerçek hedef, geliri sermayenin elde edebileceği en yüksek düzeyde tutmak ve hem sermaye hem de geliri mümkün olan en yüksek düzeyde arttırmaktır.<sup>42</sup> Dolayısıyla hedef biriktirmek değil, birikimi hızlandırmaktır. Mümkün olan en yüksek hıza ulaşma düsturuna dayalı bir ekonomik sistemin en önemli özelliği hızlı bir değişme olacak bu da beraberinde belirsizliği getirecektir.

Smith için kapitalizmin böyle bir durumu söz konusu değildir. O oldukça iyimser bir bakış açısına sahiptir. Eğer herkes kendi öz çıkarının gerçekten ne olduğunu anlar ve ona göre hareket ederse zenginleşme kendiliğinden ortaya çıkacak ve bu çıkar doğrultusunda hareket edildiği sürece de girişimci açısından herhangi bir tehlike söz konusu olmayacaktır. Ancak yine de Smith bile sermaye arttıkça kârların kaçınılmaz olarak düşmesi nedeniyle bir sermayenin işletilmesi için kârlı bir yolun bulunmasının giderek zorlaşacağını ve sermayeler arası ciddi bir rekabet doğacağını da ifade etmektedir.<sup>43</sup> Ricardo’ya gelindiğinde bu iyimser bakış

<sup>40</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 91.

<sup>41</sup> Wallerstein, *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, 89-90.

<sup>42</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, 45.

<sup>43</sup> Smith, *Ulusların Zenginliği*, 289.

açısının kaybolduğunu ve kapitalizmin belirsizlik ve risklerinin önemini kavrandığını görmekteyiz. Marx'a geldiğimizde ise bu belirsizliğin ve krizlerin kapitalizmin doğasının bir parçası olarak bizzat kapitalistin eli ile onu yok olmaya sürüklediğini görürüz.

Ricardo'ya göre kapitalizm, genel bir denge durumuna doğrultusunda değil teknik gelişmelerin toprağın gücü ile sınırlanacağı sürekli bir büyüme zorunluluğu doğrultusunda işlemektedir. Bunu sağlayan ise doğal olarak her insanın sermayesini en avantajlı yerde kullanma isteği ile herkesin sermayesini dilediği yerde kullanmakta özgür olmasıdır. Sermayeyi kullananlar sürekli olarak daha az kârlı olan alandan daha çok kârlı olan alanlara geçme konusunda oldukça sabırsızdırlar. Bu arayış doğal fiyat ile piyasa fiyatı arasındaki dengeyi kuran mekanizma olmasına rağmen genel anlamda kapitalizmin kaygan ve belirsiz zeminine de işaret eder.<sup>44</sup> Denge, kapitalist ekonomik sistemin kendisinde değil kâr oranlarında kurulmak üzere işleyen belirsiz ve kaygan bir ekonomik zeminde ortaya çıkar. Başka bir ifade ile denge durumu, ekonomik sistemin kendisi için değil kâr oranları için geçerlidir.<sup>45</sup> Ve kaygan ve belirsiz ekonomik zemin üzerinde kâr arayışını devam ettiren kapitalistlerin arayışları neticesinde kurulur.

Sermayenin kârı, birikim dürtüsünü ortadan kaldıracak kadar azalmadığı sürece sermaye birikiminin sınırı yoktur diyen Ricardo, bunu, gıda dışında insan arzularının ve ihtiyaçlarının sınırı olamayacağına dayandırır. Her üretim kendi talebini yaratır şeklinde ifade edilebilecek olan "Say yasası"nın geçerliliğinin kâr oranlarının devamını garanti altına aldığı düşüncesinde hareketle, temel gereksinimler olarak adlandırdığı ve insan midesinin sınırları tarafından belirlenmiş ihtiyaçlar dışındaki meta üretiminin bir sınırı olamayacağını belirtir.<sup>46</sup> İşte bu nedenle kâr dürtüsü ve sermaye birikimi bir başka ifade ile büyüme ve sonsuz ihtiyaçlar üzerine kurulu olan kapitalist ekonomik sistem, ürünleri sürekli olarak çeşitlendirmek ve daha bol üretmek üzere sermayenin sürekli bir hareket içinde olduğu, gerek ürünlerde gerekse üretim sürecinde yenilikleri zorlayan bir ekonomik sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla fiyatlar ve kâr oranlarında dengelenme aslında ekonomik sistemin büyüme ve yeniliğe dayalı dinamizmi temelinde ortaya çıkmaktadır. Ricardo'ya göre dengeyi bozan faktör ekonomik sistemin dinamizmi değil dışsal koşullardır.

Smith'de olduğu gibi Ricardo'da da zenginleşen ülke kapitalist ülke anlamına gelmektedir. Ona göre, bir ülkenin zenginleşmesi onun nüfusunun artmasına yol açacak, nüfusun artışı bu nüfusun geçiminin ülke kaynakları ile giderek daha zor şekilde sağlanmasına ve emeğin değerinin artmasına yol açacaktır. Rant teorisi ile bu durumu ayrıntıları ile açıklayan Ricardo şöyle söylemektedir. "Rantın yükselmesi, daima, ülkedeki zenginliğin artmasının ve o ülkenin artan nüfusu için gıda sağlanmasında zorluklarla karşılaşmasının sonucudur"<sup>47</sup>

Bu durum Ricardo'nun değer teorisi ile birlikte alındığında zenginleşen yani kapitalist bir ülkede sermaye birikimi giderek artar, bu artış ile birlikte giderek daha fazla sermaye özellikle hammadde ve gıda alanında daha az verimli topraklara yatırılır. Verimsiz topraklarda verimli topraklarda yapılan üretimle aynı miktarda ürün elde etmek için daha fazla emeğin işe koşulması gerekir. Bu ise gıda üretimine harcanan emeğin miktarının dolayısıyla değerinin artması demektir. Emek gücünün değerini ise esas olarak tükettiği gıda miktarı

<sup>44</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 82.

<sup>45</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 81-85.

<sup>46</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 252-255.

<sup>47</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 69.

belirler. Gıdanın değerinin artması emeğin değerinin artmasına yani ücretlerin artmasına yol açar. Emeğin değerinin yükselmesi kâr oranının düşmesini beraberinde getirir. İşte bu nedenle zenginleşen bir ülkede kâr oranları her zaman giderek azalma eğilimi taşımaktadır. Bunu engellemek üzere kapitalist imalatçı giderek daha fazla emekten tasarruf etmek üzere makinelerle başvurmaktadır. Makinelerde meydana gelen her gelişme emekten tasarruf ve kârların devamlılığını sağlamakta dolayısıyla teknik gelişme kapitalizmin devamının en önemli koşulu haline gelmektedir. Aslında bir anlamda zenginleşme yani kapitalizm, zenginleşme ile birlikte zenginleşme hızının düşmesine karşı büyük bir mücadelenin sürdürülmesi anlamına gelmektedir. Bu mücadele aynı zamanda değişim ve belirsizliği de beraberinde getirmektedir.

Ricardo'da kapitalizm, kâr oranlarındaki azalma eğiliminin ortaya çıkardığı belirsizlikle savaştan kapitalistin temel ekonomik aktör olarak yerini aldığı bir sistemdir. Bu durumun temelinde ise sermaye birikimi yatmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Ricardo'ya göre malların değerindeki artma ya da yükselme kâr oranlarında herhangi bir değişmeye yol açmaz. Kârın az ya da çok olması emeğe ödenen ücrete bağlı olarak gerçekleşir.<sup>48</sup>

Sermaye miktarı sabit olduğu zaman emeğin piyasa fiyatı doğal fiyatına yani değerine eşit olacaktır. Ücretlerdeki herhangi bir yükselme emeğin arzının artmasına dolayısıyla ücretlerin yeniden düşmesine neden olacaktır. Ancak eğer sermaye artışı hem tedrici hem de devamlıysa emeğe olan talep de sürekli artacağından, emeğin arzı artsa da ücretlerde bir düşme eğilimi ortaya çıkmayacaktır.<sup>49</sup> Böylece emeğin doğal fiyatı sürekli bir artma eğilimi içerisine girer ve kâr oranlarındaki azalma eğilimini de sürekli hale getirir. Yani denge uzun bir dönem için bozulmuş olur. Bu durumda kâr oranlarını devam ettirmek üzere ekonomik faaliyetlerini gerçekleştiren kapitalistler harekete geçerler. Emeğin değerini azaltmak üzere sermayelerini tarımda yeni gelişmeler sağlamak, yeni pazarlar bulmak, gıda maddelerini ithal etmek ve en önemlisi emekten tasarruf etmek üzere giderek daha fazla emeğin yerini alan gelişmiş makineleri üretime koşturmak gibi önlemlere başvururlar. Tüm bu önlemler ise giderek artan bir değişimin yani belirsizliğin ortaya çıkışına yol açarlar.<sup>50</sup>

Ricardo'ya göre üretim güçlerinin nüfustan daha büyük oranda artış gösterdiği koşullar altında nüfusta meydana gelen artış, o nüfusu geçindirmek üzere gerekli olan fonlardaki artıştan daha hızlı olacaktır. Bunun çözümü ise ya nüfusun azalması –ki bu durumda mevcut sermaye ile emeğe olan talep de artacaktır- ya da sermayenin daha hızlı büyümesidir. Ancak verimli topraklarının tamamını kullanan zengin ülkelerde sermayenin daha da büyümesi tüm sınıfların yoksullaşmasına neden olacaktır. Yani bir ülkede sermayenin birikiminin devam etmesinin bir sınırı olacaktır ve bu da mevcut verimli topraklar tarafından belirlenecektir.<sup>51</sup> Sonuç olarak kapitalizm, gerek mevcut gerekse gelecekteki durumu belirsizliğin kollarındadır. Ricardo'nun yerçekimi kuvvetine benzettiği kâr oranlarındaki düşme eğilimi zaman zaman tarımdaki buluşlar ve makinelerdeki gelişme ile sekteye uğratılsa da tamamen durdurulması mümkün olmadığından birikim bir noktada duracaktır.<sup>52</sup>

Marx, kapitalist üretim sürecini bir artı değer yaratma süreci olarak tanımlamaktadır. Kapitalizmin giderek artan bir değişimle bu değişimin getirdiği belirsiz ve kaygan ekonomik zeminle karakterize ol-

<sup>48</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 99-113.

<sup>49</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 87.

<sup>50</sup> Bkz. Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 50-51-85-86.

<sup>51</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 90.

<sup>52</sup> Ricardo, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, 108-109.

masının nedenleri ve niteliklerini Marx'ın artı değer çözümlemesinde bulmak mümkündür. Ona göre artı değer üretme zorunluluğu kapitalist üretim sürecini sürekli bir devinime zorlayan temel faktördür.

Bir metanın değeri, onu üretmek için kullanılan emek zamanı ile ölçülür. Eğer bir meta kendisini üretmek için gerekli olan emek zamanından daha fazla bir değer üretebiliyorsa bu fazlalık artı değer olarak tanımlanır. Kapitalist üretim sürecinde artı değer üretme zorunlu bir koşul olduğu için kapitalist sadece değer yaratan değil aynı zamanda artı değer yaratan özel bir metayı pazardan satın alır ki bu niteliği haiz tek meta emek gücüdür.<sup>53</sup> Kapitalist üretime için yasalar, zorlayıcı rekabet yasaları olarak öne çıkararak kapitalisti sürekli daha fazla artı değer üretmeye zorlar.<sup>54</sup> Bu nedenle kapitalist sürekli olarak işgününü uzatmanın ya da zorunlu emek zamanını kısaltmanın yollarını arayacaktır. Bir işgünü, çalışma zamanı arttırılarak ya da vardiya sistemi ile en fazla 24 saate uzatılabilir; yani bir sınırı vardır. Ancak sermaye birikiminin yani artı değerinin sınırı olmadığından kapitalist ürününün değerini azaltsa da zorunlu emek zamanının kısaltmak zorundadır. Bu ise ancak emeğin üretkenliğini arttırarak mümkündür.

Marx'a göre bir metanın değeri, bu değeri yaratan emeğin niceliği ile ölçülür. Emeğin niceliği de süresi ile ölçülür.<sup>55</sup> Ancak bu süre bir metanın üretiminde fiilen kullanılan emek zamanı ile değil, o günün toplumsal koşullarında söz konusu metanın üretimi için gerekli toplumsal emek zamanı ile belirlenir. Marx, toplumsal olarak zorunlu emek zamanını ise şöyle tanımlar: "bir malı normal üretim koşullarında ve o koşullardaki ortalama beceri ve yoğunluk düzeyi ile üretmek için gerekli zaman"<sup>56</sup>

Artı değer yaratma süreci, değer üretme sürecinin belirli bir noktanın ötesine devamından başka bir şey olmadığından,<sup>57</sup> kapitalist üretim süreci de artı değer yaratma süreci olduğundan, kapitalist ekonomik sistemde artı değeri arttıran üç mekanizma işlemek zorundadır. Bunlar, işgününün süresinin uzatılması, emeğin yeniden üretimi için zorunlu emek zamanının kısaltılması ve metaların üretimi için gerekli emek zamanının kısaltılmasıdır. Birincisi, daha önce belirtildiği üzere zorunlu olarak 24 saatle sınırlıdır. Ancak diğer ikisinin sınırını emeğin üretkenliğindeki artış belirler. Bu nedenle kapitalizm sürekli olarak emeğin üretkenliğinde artış sağlayacak yeniliklere ve değişimlere gebe dir.

Marx'a göre, emeğin üretkenliğini etkileyen koşullar ise şöyle sıralanabilir: çalışanların ortalama beceri düzeyi, bilimin durumu ve pratik uygulanma düzeyi, üretimin toplumsal örgütlenmesi, fiziksel koşullar, üretim araçlarının kapsamı ve yeterliliği.<sup>58</sup> Dolayısıyla bu koşullarda gerek metaların gerekse emeğin üretimi için zorunlu emek zamanını kısaltmak üzere meydana gelecek her değişme, artı değeri bir başka ifade ile kâr oranlarını da etkileyecektir. Sermaye birikimi ve kâr odaklı bir ekonomik sistem içinde hedef kâr/artı değer olacağından bir metayı üretmek için kullanılan fiili emek zamanını –bu tüm metalar için geçerlidir emek dahil- kısaltmak bu hedefe ulaşmanın tek koşulu da olacaktır. Netice ise yukarıda sayılan koşulların emek zamanını kısaltmak üzere değişmesidir. Bir başka ifade ile değişim ve yeniliktir.

<sup>53</sup> Karl Marx, *Ekonomi Yazıları*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayınları, 2004), 104.

<sup>54</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 135.

<sup>55</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 35.

<sup>56</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 36.

<sup>57</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 106.

<sup>58</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 37.

Bir metanın üretiminde emek zamanını kısaltmak için bir yol bulunduğunda ise herkes bu yolu kullanmak üzere harekete geçecek ve zaman içinde söz konusu metanın üretiminde kullanılan toplumsal emek zamanı da kısalacak dolayısıyla metanın değeri de değişecektir. Böylece bir süre için ürettiği maldan diğerlerine oranla daha fazla kâr eden kapitalistin kârı genelin kârına eşitlenecektir. Marx'a göre emeğin üretkenliğindeki her artış bir malın üretimi için gerekli emek zamanını kısaltacaktır.<sup>59</sup> “Kapitalistin amaçladığı şey, yalnızca bitip tükenmeyen, durup dinmeyen kâr etme sürecidir.”<sup>60</sup> Bu nedenle her kapitalist daha fazla kâr elde etmek üzere harekete geçirdiği emeğin üretkenliğini arttırmanın yollarını arayacaktır ki bu da yukarıda saydığımız koşulların değişmesi anlamına geleceğinden kapitalistin kâr oranını her arttırma çabası değişim ve yenilik döngüsünü yeniden başlatacaktır. Netice itibarı ile kâr üzerine kurulu bir ekonomik sistem olan kapitalizmin temel niteliklerinden biri kâr hedefine ulaşmak üzere sürekli bir değişim ve yenilenme ihtiyacı ve bu ihtiyacın getirdiği kaygan ve belirsiz ekonomik zemin olacaktır.

### Sonuç

Kapitalizm, ortaya çıktığı andan itibaren geleneksel ekonominin ve toplumun kodlarını hızla yıkıma uğratan karakteriyle, sosyal gerçekliğin her alanına nüfuz etmiş, onu daha önce olmadığı kadar büyük bir hızla köklü bir değişime zorlamıştır. Sonundaki -izm eki bazen onun bir ideolojymiş gibi algılanmasına hatta serbest piyasa ekonomisiyle eşitlenmesine neden olmaktadır. Oysa kapitalizm bir ideoloji değil, defacto olarak yaşanan ve tüm dünyanın iliklerine kadar işleyen bir ekonomik sistemin adıdır. Tam da bu nedenle 19. Yüzyıldan beri pek çok fikir adamı, kapitalizm üzerine kafa yormuş, onun doğasını açıklamak üzere kavram, teori ve yaklaşımlar üretmiştir. Söz konusu teori ve yaklaşımları üreten fikir ve bilim adamları teorilerini oluşturan kavramları ve kavramlar arası ilişkileri ortaya koyarken birbirlerinden beslenmiş ve her seferinde kapitalizmin farklı yönlerine daha fazla ışık tutma imkânını bizlere sunmuşlardır. Makale, söz konusu kavram ve kavramsal çerçevelerin karşılaştırmalı bir analizini ihtiva etmektedir. Analiz, kapitalizmin yaklaşık beş yüz yıllık tarihi boyunca aynı kalan niteliklerini merkeze alarak gerçekleştirilmiştir. Böylece kapitalizmi kapitalizm yapan niteliklerin, farklı teorik bakış açıları üzerinden net bir şekilde ortaya koymayı hedeflemiştir.

Kapitalizmi kapitalizm yapan ve tüm diğer temel niteliklerini belirleyen ana ve zorunlu unsur, onun sermaye birikiminin sürekli genişlemesi üzerine kurulu bir sistem olmasıdır. Söz konusu unsuru açıklamak üzere 19. Yüzyıla damgasını vuracak olan kavramsallaştırmayı emek değer teorisi üzerinden Adam Smith ortaya koymuştur. Smith'in zenginliğin kaynağını ve ekonomik değerin ölçütünü “emek” olarak belirlemesi ve sermayenin birikim sürecini emek değer teorisi üzerinden açıklaması, kapitalizmin temelinde yatan sınırsız sermaye birikimi zorunluluğunu anlama ve açıklama yönünde atılmış çok önemli bir adımdır. Ricardo'nun ekonominin tunç kanunu olarak ifade ettiği ve sermayenin genişlemesinin önündeki tek engel olarak gördüğü kâr oranlarındaki azalma eğilimini açıklayan rant teorisi, kapitalizmin kaygan ve belirsiz ekonomik zeminini, krizlerini ve dönüştürücü gücünü vuzuha kavuşturma çabaları açısından çok önemli bir yere sahiptir. Marx'ın kapitalizmi anlama ve açıklama çabalarına yaptığı en önemli katkılardan biri ise sermaye birikimi ve genişleme sürecini, kapitalizmin kaygan ve belirsiz ekonomik zemininin dönüştürücü gücünü toplumsal ilişkiler üzerinden ortaya koymasıdır. Zira Smith ve Ricardo bu sürecin işleyişini birey yani *homoeconomicus* üzerinden açıklamışlar, bu nedenle de kapitalizmin toplumsal temelini ihmal etmişlerdir. Kapitalizm teorisini

<sup>59</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 37.

<sup>60</sup> Marx, *Ekonomi Yazıları*, 73-75.



Marksist bir bakış açısından hareketle ortaya koyan Wallerstein ise işin içine kapitalizmin küresel düzeydeki işleyiş mekanizmalarını katarak, onun temel niteliklerinin küresel sonuçlarını anlama ve açıklama imkânı veren bir yaklaşımla meseleye bakmıştır.

Sonuç olarak kapitalizm, sermaye birikimini sınırsız bir şekilde devam ettirebilmenin mekanizmalarını hem ekonomik hem de diğer toplumsal süreçler üzerinden her seferinde yeniden inşa eden bir ekonomik sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Her dört teorisyenin de üzerinde durduğu ana mesele bu sınırsızlığın mümkün olup olmadığıdır. Smith'e göre sınırsız zenginleşme mümkündür. Ancak Ricardo, Marx ve Wallerstein böyle bir imkânın var olmadığı düşüncesinde birleşir. Ricardo'ya göre, emeğin değerinin kaçınılmaz olarak artma eğilimi kapitalizmin sonunu getirecektir. Marx, kapitalizmin sonunun P-M-P döngüsü üzerine kurulu olan sınırsız sermaye birikiminde yattığını iddia eder. Bu döngünün her seferinde daha fazla artı değer üretme zorunluluğuyla anlam kazanması, giderek derinleşen krizlerle kapitalizmin yok oluşunu beraberinde getirecektir. Wallerstein'a göre ise kapitalizmin merkez, çevre ve yarı çevre ülkeler arasında ürettiği kısır döngü onun karanlık geleceğini ortaya koyar.

### Kaynakça

- Buğra, AyŖe. *İktisatçılar ve İnsanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Buğra, AyŖe. *Devlet ve İşadamları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Garaudy, Roger. "Marx ve Ekonomi Politik". *Sosyo-ekonomik Perspektif* içinde, ed. Uğur Dolgun, 265-286. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Galbraith, Jhon K. *Kuşku Çağı*, çev. Nilgün Himmetoğlu ve ReŖit AŖıođlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1980.
- Huberman, Leo. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- Joseph A. Schumpeter. *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, çev. Tunay Akoğlu. Ankara: Varlık Yayınevi, 1966.
- Marx, Karl. *Ekonomi Yazılar*, çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- Ricardo, David. *Ekonomi Politiiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Tayfun Ertan. İstanbul: Belge Yayınları, 2007.
- Smith, Adam. *Ulusların Zenginliği*, 1. Cilt, çev. AyŖe Yunus ve Mehmet Bakırcı. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2001.
- Smith, Adam. *Ulusların Zenginliği*, 2. Cilt, çev. M. Tanju Akad. İstanbul: Alan Yayıncılık, 2002.
- Sombart, Werner. *Kapitalizm ve Yahudiler*, çev. Sabri Gürses. İstanbul: İleri Yayınları, 2005.
- Usher, Abbot P. "The Genesis Of Modern Capitalism". *The Quarterly Journal of Economics* 36, 3 (1922): 525-535.
- Wallerstein, Immanuel. *Dünya Sistemleri Analizi: Bir Giriş*, çev. Ender Abadoğlu ve Nuri Ersoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Wallerstein, Immanuel. *Tarihsel Kapitalizm*, çev. Necmiye Alpay. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.

## Yazarlara Notlar temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Özdeğ bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

İ. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

İİ. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

İİİ. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortalı, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 16th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

### Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

### Atıf ve Kaynakça Gösterimi

#### Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

#### Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

#### Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

**Kitap Bölümü:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

**Makale:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

**Tez:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

**Bildiri:****Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

**Kaynakçada**

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

[www.felsefe.erciyes.edu.tr](http://www.felsefe.erciyes.edu.tr)

**Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343**