

ISSN : 0378-2816  
E-ISSN: 2667-7644

# FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy  
Archives de Philosophie  
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 53, Yıl/Year: 2020



İSTANBUL  
UNIVERSITY  
PRESS



ISSN : 0378-2816  
E-ISSN: 2667-7644

# FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy  
Archives de Philosophie  
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 53, Yıl/Year: 2020







Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Papers and the opinions in the Journal are the responsibility of the authors.*

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası,  
hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.  
*This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published  
biannually in June and December.*

**Sahibi / Owner**

İstanbul Üniversitesi / *Istanbul University*

**Yayın Sahibi Temsilcisi / Representative of Owner**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Arkivi Dergisi  
sahibi adına temsilcisi Prof. Dr. Hayati DEVELİ (İstanbul, Türkiye)  
*Representative of the owner on behalf of Istanbul University Faculty of Letters  
Journal of Archives of Philosophy is Prof. Dr. Hayati DEVELİ (Istanbul, Turkey)*

**Sorumlu Müdür / Director**

Murad OMAV

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,  
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00 /15998  
E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr  
<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/felsefearkivi/home>

**Yayıncı / Publisher**

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press  
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü,  
34452 Beyazıt, Fatih / İstanbul - Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

**Baskı / Printed by**

İlbey Matbaa Kağıt Reklam Org. Müc. San. Tic. Ltd. Şti.  
2. Matbaacılar Sitesi 3NB 3 Topkapı / Zeytinburnu,  
İstanbul - Türkiye  
[www.ilbeymatbaa.com.tr](http://www.ilbeymatbaa.com.tr)  
Sertifika No: 17845



## DERGİ YAZI KURULU / MANAGEMENT

### **Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### **Editörler / Editors**

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMAY

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### **Yayın Koordinatörü / Publication Coordinator**

Dr. Didem ÇOBAN SARI

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

Arş. Gör. Çağla ÖZCAN

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye

### **Dil Editörleri / Language Editors**

Elizabeth Mary EARL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Alan James NEWSON

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abderezak BELAGROUZ

Université de Sétif, Sétif, Cezayir

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU

University of Brazil in Rio de Janeiro, Brezilya

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTLİ

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA

Adam Mickiewicz University, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Martine LEBOVICI

Université Paris Diderot Paris 7, Fransa

Doç. Dr. Piotr LEŚNIEWSKI

Adam Mickiewicz University, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Graham PRIEST

The City University of New York, New York, ABD

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI

University of Wrocław, Poznań, Polonya

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS

Hellenic Open University, Atina, Yunanistan

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO

The American University in Cairo, Kahire, Mısır

Prof. Dr. John WOODS

University of British Columbia, Britanya Kolumbiyası, Kanada

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Enver ORMAN

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Uğur EKREN

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Cüneyt KAYA

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Abdurrahman ALİY

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Nazlı İNÖNÜ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Nedim YILDIZ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Ertan KARDEŞ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Egemen KUŞÇU

İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

Cambridge Değişimi ve bir Zorunlu Soru: Bir Nesne Olmak Ne demektir? <i>Cambridge Change and a Necessary Question: What is it to be an Object?</i> <b>Egemen Seyfettin Kuşcu</b> .....	1
Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku <i>Dreamless Sleep as a Limit-Phenomenon</i> <b>Çağlar Koç</b> .....	25
Russell-Meinong Tartışması Üzerine <i>On The Russell-Meinong Debate</i> <b>Çağdaş Burak Karataş</b> .....	35
Der Wille bei Descartes <i>Descartes' Conception of the Will</i> <b>Mehmet Arslan</b> .....	55
Machiavelli'nin Gambiti: Devlet Akı Doktrini'nin Kökenlerine İlişkin Bir Soruşturma <i>Machiavelli's Gambit: An Investigation on the Origins of the Reason of State Doctrine</i> <b>Arda Telli</b> .....	91
John Rawls'un Adalet Düşüncesinin Oluşum Şartları Üzerine <i>On the Conditions of Formation of John Rawls' Idea of Justice</i> <b>Müfit Mert Bağder</b> .....	105
250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne <i>On Kant's Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World on its 250th Anniversary</i> <b>Özgüç Güven</b> .....	123







## Cambridge Değişimi ve bir Zorunlu Soru: Bir Nesne Olmak Ne demektir?

### Cambridge Change and a Necessary Question: What is it to be an Object?

Egemen Seyfettin Kuşcu<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Analitik felsefe özellikle metafizik karşıtı bir yaklaşım içerisinde olmakla nitelendirilmiştir. Ancak 20. yüzyılda bu gelenekte önemli dönüşümler yaşanmıştır. Dile dönüş ile başlayan tartışmalar sonrasında metafiziğe dönüşü ortaya çıkarmıştır. Bugün açık bir biçimde analitik metafizik ya da ontolojilerden söz edilebilmektedir. Elbette farklı ontolojiler farklı varolanlar ve farklı kategorileştirmeleri merkezlerine koymaktadırlar. 20. yüzyılın başında değişimin ne olduğu konusunda ortaya konan görüşler de çağdaş ontoloji tartışmalarında değişim konusunun ayrı bir başlık olarak ele alınabilmesi için bir zemin yaratmıştır. Farklı felsefi yaklaşım içerisinde olmalarına rağmen McTaggart ve Russell benzer bir felsefe yapma tarzı içerisindedirler. Bu kısmi benzerlik Geach'ın her iki düşünürün değişim konusundaki yaklaşımlarını tek bir başlık altında, aynı şekilde değerlendirmesine yol açmıştır. Geach bu filozofların değişim tanımlarını her iki filozofun da Cambridge Üniversitesinde olmalarından kaynaklı Cambridge Değişimi olarak adlandırmış ve görüşlerini eleştirmiştir. Geach Cambridge Değişiminin gerçek değişimleri gölgede bıraktığını, tüm değişimleri aynılaştırdığını iddia etmektedir. Bu yazıda Geach'ın eleştirisinin haklı olmadığı, kendi önerisinin başka bazı öncüllere gerek duyduğu üzerinden gösterilmeye çalışılmaktadır. Geach gerçek değişimleri nesne bir farklılık yaratan değişimler olarak tanımlamaktadır. Ancak bu tanım şu soruyu sormamızı gerektirir: Dilde özne yerindeki terimin gönderimi durumundaki nesne nedir? Nasıl bireyleşir ve bireyleşiminde hangi ontolojik varolanlar etkilidir? Bu sorular analitik metafizikte nesne kuramlarının ele alınmasını gerektirir. Dayanak ve Demet kuramlarının ele alınmasıyla ontolojik olarak özelliklerin önemi ortaya çıkmaktadır ancak bu Geach'ın iddiasının yerinde olmadığını açık kılmaktadır. Bir nesne tartışması yapmadan bir değişim tartışması ve ona bağlı olarak özelliklerin derecelendirilmesinden söz edilemez.

**Anahtar Kelimeler:** Analitik metafizik, Cambridge Değişimi, nesne, dayanak, demet, özellikler

#### ABSTRACT

Analytical philosophy is often thought as anti-metaphysical. However, in the 20th century, important transformations have taken place in this tradition. After the debates that started with a linguistic turn, a metaphysical turn emerged.

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: E.S.K. 0000-0001-8549-5927

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Egemen Seyfettin Kuşcu  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta/E-mail: egemenk@istanbul.edu.tr

Başvuru/Submitted: 05.10.2020

Kabul/Accepted: 09.11.2020

Atıf/Citation: Kuscı, Egemen Seyfettin.

(2020). "Cambridge Değişimi ve bir Zorunlu Soru: Bir Nesne Olmak Ne demektir?" *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, 53: 1-24.  
<https://doi.org/10.26650/arc.843068>

Nowadays, one can clearly speak of analytical metaphysics or ontologies. Different ontologies place different entities and categorizations at their center. The views put forward on 'what change is' at the beginning of the 20th century also created a ground for the change to be addressed as a separate topic in contemporary ontology discussions. Although they have a different philosophical approach, McTaggart and Russell share similar philosophical methods. This partial similarity caused Geach to evaluate both thinkers' approaches of definition of change under a single heading in the same way. Geach criticized these philosophers and called their definitions of change the 'Cambridge Change'. Geach argues that the Cambridge Change overshadows real changes, it makes all changes identical. In this article, we try to show that Geach's criticism is not justified and his proposal requires some other premises. Geach defines real changes as changes that make a difference in the object. But what is the object? This question requires a consideration of object theories in analytical metaphysics. With the consideration of the Substratum and the Bundle theories, the importance of the properties on an ontological basis emerges, but this makes it clear that Geach's claim is not well-founded. Without a discussion on objects, there is no discussion of change and the grading of properties depending on it.

**Keywords:** Analytic metaphysics, Cambridge Change, object, substratum, bundle, properties

## Giriş

Çağdaş metafizik/ontoloji<sup>1</sup> tartışmaları içerisinde değişim konusunda ortaya konan görüşler genellikle belli bir biçime sadık kalınarak yapılmaktadır. Bu biçim değişim konusunu zaman konusuyla birlikte ele almakla şekillenmiştir. Bu biçimin dışında bir başka etkili yaklaşım da özelliklerin ve nesnenin merkeze konmasıyla değişimin ele alınmasıdır. Şüphesiz her iki yaklaşımda, diğer bakış açısı bağlamında da görüşler ortaya kosa da bu yaklaşımların metafizik kabuller bakımından farklı oldukları açıktır. Ben de bu yazıda öncelikle ilk tarzın tartışma biçiminin içerisinde kalarak, söz konusu bakış açılarını sergileyerek değişim konusunda ne türden sınıflamalar yapıldığını dile getirmeye çalışacağım. İkinci olarak da alternatif yaklaşım olarak ifade edilebilecek bakış açıları sergileyeceğim. Metinde daha özel olarak ise Geach tarafından Russell ve McTaggart'ın değişim konusundaki görüşlerini Cambridge Değişimi olarak niteleyen ve eleştiren Geach'in önerisinin aksine bir argüman geliştirmeye çalışacağım.

## 1. Değişim, yargılar ve iki görüş

Öncelikle başlıkta da dile getirdiğim "Cambridge Değişimi" olarak adlandırılarak literatürde yer etmiş olgunun anlaşılabilmesine faydalı olacak çağdaş felsefenin özellikle de çağdaş analitik felsefenin başlangıcındaki iki değişim tanımını ele alacağım. Bu sayede değişim konusunda sözünü ettiğim çağdaş tartışmaların nasıl bir zemine dayandıklarını anlama olanağı da ortaya

1 Çağdaş tartışmalar içerisinde bu iki kavram arasında anlam farklılığı olduğu açıktır. Metafizik kavramı kökleri Aristoteles'e kadar dayanan en genel olarak varlığın, varolanların neliğine yönelen bir araştırma olarak imlenirken, ontoloji özellikle Quine'nın da etkisiyle daha teknik ve basit bir sorunun cevabı peşindedir: Neler vardır? Ancak bu yazıda bu farkı öne çıkartmadan her iki kavramı birbirinin yerine kullanılabilir bir şekilde ele alacağız. İki kavram arası farklılıklar ve ilişkilere dair bkz. Michael J. Loux, *Metaphysics: a contemporary introduction*, (London: Routledge Taylor&Francis Group, 2006), 1-15.

çıkacaktır.<sup>2</sup> Bu zemine dair Butchvarov “Şu anki analitik felsefe hakkındaki en çarpıcı olgu onun metafiziğe dönüşüdür”<sup>3</sup> dedikten sonra analitik ontolojilerin en genel niteliğinin, ontolojik konularla doğrudan doğruya yüzleşmemeleri olduğunu dile getirmektedir. Ona göre doğrudan yüzleşme yerine ontolojik açıdan problemlili oldukları varsayılan gündelik cümlelerimizin cümle çevrimi (paraphrasing) yoluyla ya da gündelik kullanımı yakalayacak tanımlamalarla ontolojik tavırlar geliştirilmektedir.<sup>4</sup>

Butchvarov’un tespiti çağdaş ontoloji tartışmalarında özellikle de 1950’li yıllar sonrasında daha da belirginleşen ancak diğer yandan da her zaman felsefenin gündeminde olan dil-ontoloji ilişkisine dikkatleri çekmektedir. Aşağıda ele alacağımız iki tavır her ne kadar işaret edilen yılların öncesinde olsa da bu bakış açısının gelişmesinde katkıları olan iki tavidir.

### 1.1. McTaggart ve değişim

McTaggart zamanın varlığını yadsıdığı önemli makalesinde (ve elbette kitabında<sup>5</sup>) zaman konusunda iki bakış açısının var olduğunu ileri sürüp sonrasında bunları yanlışlayarak kendi görüşünü ortaya koymaktadır.<sup>6</sup> Burada söz konusu argümanların başarılı olup olmamalarından ziyade sergilediği iki zaman anlayışını ve bunları değerlendirişini kısaca ele alacağız. McTaggart’a göre bu iki zaman anlayışı A ve B zaman anlayışları ya da kuramları olarak adlandırılabilir ve onların özlü ifadesi şu şekildedir:

“Kısa olması adına yakın geçmiş yoluyla uzak geçmişten şimdiye yönelen ve sonra da şimdiden yakın geleceğe ve uzak geleceğe yönelen konumların dizilerinden A serileri olarak söz edeceğim. Önceden sonraya yönelen konumlar dizilerinden de B serisi olarak söz edeceğim. Zamandaki bir konumun içerikleri, olaylar olarak adlandırılır. Tek bir konumun içerikleri, uygun olarak bir olaylar çoklusu olarak adlandırılması kabul edilmiştir.”<sup>7</sup>

Bu iki serinin örnekleri de şu şekilde verilebilir:

A: “X olayı iki gün sonradır (gelecektedir).” “X olayı şu anadadır (şimdidedir).” “X olayı geçmiştedir” şeklinde zaman kipleri üzerinden, belirgin zaman noktalarına işaret etmek.<sup>8</sup>

B: “X olayı Y olayından öncedir.” “X ve Y eşzamanlıdır.” “X olayı Y olayından sonradır.” şeklinde zaman ilişkileri kullanmak.<sup>9</sup>

2 Hem Girişte sözünü ettiğimiz farklı yaklaşımların hem de çağdaş tartışmaların derli toplu bir değerlendirilişi için Bkz.: Chris Mortensen, “Change and Inconsistency”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim: 16.11.2020, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/change/>.

3 Panayot Butchvarov, “The Ontology of Philosophical Analysis”, *Noûs*, Mar., 1981, Vol. 15, No. 1, 1981, 3.

4 Butchvarov, “The Ontology of Philosophical Analysis”, 4.

5 J.M.E. McTaggart, *Studies in the Hegelian Dialectic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1922).

6 J.M.E. McTaggart, “The Unreality of Time”, *Mind*, 17(68) (1908): 457–474.

7 McTaggart, “The Unreality of Time”, 458.

8 McTaggart, “The Unreality of Time”, 458.

9 McTaggart, “The Unreality of Time”, 458.

McTaggart'ın konuyla ilgili değerlendirmesi birini diğerine indirgeme yoluyla açığa çıkar. B serileri aslında A serilerine bağlıdır ve onlara indirgenmelidir çünkü görülebileceği üzere sabit olaylar olmaksızın aslında B serilerinden söz edilemez ancak sabit olaylar da değişimden söz edilebilmesini engellemektedir.<sup>10</sup> Bu yüzden B serilerinin A serilerine ihtiyacı vardır.

“Bu durumda A serileri olmadan değişim olmaz ve sonuç olarak B serileri kendi başlarına zaman değişimi içerdiğinden ötürü zaman için yeterli değillerdir. (...) Dolayısıyla değişimin, yalnızca olaylara A serilerindeki bulunuşları yoluyla verilen özelliklerin değişimi olduğu sonucuna varmamız gerekiyor gibidir. Ve bu özellikler de nitelikler ya da ilişkilerdir.”<sup>11</sup>

Ancak A serileri de bir çelişki barındırmaktadır çünkü aynı olgular farklı özellikleri taşıyor hale gelmektedir. A serisindeki bir X olayı hem ‘iki gün sonra olma özelliğini’ hem de ‘üç gün önce olma özelliğini’ taşıyor hale gelir, dolayısıyla aslında hem tüm olaylar bu bağlamda aynılaşmaktadır hem de tek bir olay kendi içinde çelişik hale gelmektedir.<sup>12</sup>

Dolayısıyla zamanın gerçek-dışılığı, değişimin olanağı üzerinden tartışılmaktadır ve değişim olgusu da olayların belli özelliklerinin olup olmaması ve elbette söz konusu yargıların incelenmesi üzerinden ele alınmaktadır.<sup>13</sup>

Bu çağdaş dönemin bakış açısını anlamak adına ilk örneğimizdir ve dikkat çekici olan yan tartışmanın dilsel ifadelerin ontolojideki yerleri ile ne kadar ilişkili olduğudur. Nitekim bu dikkat çekici yan McTaggart'ın tezlerine günümüze değin karşı çıkmak adına yapılan tartışmalar ya da çağdaş bir ontoloji kitabının zaman-değişim başlıklarına baktığınızda etkisini hala gösteren bir yandır.<sup>14</sup>

Çağdaş dönemin karakterini anlamak için başvuracağımız ikinci örneğimiz de aslında McTaggart'ın felsefi yaklaşımının tam tersini savunmak adına yola çıkan ve felsefesini bu karşıtlık

10 “Bu durumda eğer bir A serisi olmadan bir B serisi zamanı oluşturabiliyorsa, değişim bir A serisi olmadan da olanaklı olmalıdır. Geçmiş, şimdi ve gelecek ayırımının gerçekliğe uygulanmadığını varsayalım. Değişim gerçekliğe uygulanabilir mi? Değişen durumdaki şey nedir?” McTaggart, “The Unreality of Time”, 459.

11 McTaggart, “The Unreality of Time”, 461. Buradaki açıklamadan da hareket ederek söz konusu serilerdeki özellikler A özellikleri ve B özellikleri olarak da adlandırılmaktadır.

12 McTaggart, “The Unreality of Time”, 467

13 Dikkat edilirse doğrudan doğruya Taggart'ın konuya ilişkin kendi çözümlemesini, yani zaman konusundaki açıklamasına değinmedik. Bunun iki nedeni vardır: Birinci neden, önceliğimizin ileride ele alacağımız, Geach'ın açıklamasına yol açan noktayı açığa çıkartmak olmasıdır, ikinci neden de McTaggart'ın kendi cevabının anlaşılabilirliği için felsefesinin detaylarına girme zorunluluğunun olmasıdır. Özellikle ikinci bağlamda Gözcü, Taggart'ın C-serilerini ortaya koyduğunu ancak bu serilerin görünüşün ardındaki Gerçekliğin serileri olmalarından kaynaklı McTaggart bağlamında asıl anlaşılması gerekenin görünüş-gerçeklik tartışmasının ne şekilde çözümlendiği de demektir. Bu detaylara bu makalede yer vermedik. Bkz. A. Suat Gözcü, “ZAMAN SORUNU: ŞİMDİCİ VE EBEDİYETÇİ ZAMAN ANLAYIŞLARI”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Eylül 2018, Sayı 38, 50-1.

14 Loux analitik metafizik hatundaki tartışmaları yalnızca değişim-zaman konusunda değil sürekli metalingüistik yaklaşımlarla sadece dilsel olmayan yaklaşımların çatışmaları çerçevesinde sergilemektedir. “Bir kategori araştırması olarak” tanımladığı metafiziğin her başlığında süregiden tartışmalarda dilsel kavramsallaştırma ile karşılık geldikleri varolanlar ilişkisinin izi bulunmaktadır. Kategori araştırması nelerin olduğunun sayılıp dökülmesi işidir. Bkz. Loux, *Metaphysics*, 10-15.

üzerine yapılandırılacak olan B. Russell'dır. Elbette Russell, McTaggart'tan daha da yoğun biçimde analitik felsefenin ve çağdaş ontoloji tartışmalarının gelişim tarzını doğrudan etkilemiştir.

## 1.2. B. Russell ve değişim

Russell *Matematiğin İlkeleri*'nde değişimi iki önermenin doğruluk değerlerindeki fark bakımından tanımlamaktadır. Bu iki önermenin taşıdığı farklılık da aslında içerdikleri zamana ilişkin, özelliklere ilişkin ifadelerden ya da daha açık söylersek yüklemelerinden kaynaklanmaktadır:

“Değişim bir varolan (entity) ve bir T zamanıyla ilgili bir önerme ile aynı varolan ve bir başka T' zamanıyla ilgili bir önerme arasındaki, iki önermenin birinde T'nin görünmesi diğerinde de T' 'nün görünmesi olgusundan hareketle farklılık göstermeleri kaydıyla doğruluk ya da yanlışlık bağlamındaki farklılıktır. Önceki türden önermelerin sürekli anların serileri ile bağlaşımlı biçimde sürekli seriler oluşturdukları yerde değişim de sürekli dir. Değişim böylece (1) sabit bir varolan ve (2) bu varolan ile bir diğer varolan ve hepsi değil ama bazı zaman anlarının üçlü ilişkisinden oluşur.”<sup>15</sup>

Russell'ın tanımı herhangi bir varolanın (ve elbette özellikle en geniş kullanımıyla bir terimin<sup>16</sup>) içerildiği bir önermenin bir T anına sahip olması sonra da aynı varolanın içerildiği bir diğer önermenin bir T<sub>2</sub> anına sahip olmasından yola çıkmaktadır. Bu tanımın örneğini de şu şekilde verebiliriz:

A önermesi: X olayının ya da nesnesinin T anında Y'si vardır.

B önermesi: X olayının ya da nesnesinin T<sub>2</sub> anında Y'si yoktur.<sup>17</sup>

Dolayısıyla eğer ki özne yerinde duran terimin karşılığını bir nesne, olay vb. olarak alırsak söz konusu varolanın farklı zamanlarda farklı özellikleri taşıması (örnekleme) ya da taşıyamaması (örneklememesi) üzerinden değişim konusu tartışılabilir.<sup>18</sup>

15 Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, (London and New York: Routledge, 1937), 476-7.

16 “Düşüncenin nesnesi olan ne varsa, ya da herhangi bir doğru veya yanlış önermede ortaya çıkan ne varsa, ya da bir olarak sayılabilen ne varsa, buna *terim* diyorum. Bu, bu durumda felsefi söz dağarcığında en geniş sözcüktür. Bunu birlik (unit), birey (individual) ve varolan (entity) ile eş anlamlı (synonymous) olarak kullanacağım. İlk ikisi her bir terimin *bir* olduğu olgusunu vurgulamaktayken, üçüncüsü her bir terimin bir varlığı olduğu olgusundan türetilmiştir, e.d. bir anlamda *vardır*. Bir insan, bir an, bir sayı, bir küme, bir ilişki, bir mitolojik canavar ya da söz edilebilir herhangi bir şey, elbette ki bir terimdir.” Russell, *Principles of Mathematics*, 44.

17 Aslında bu örnekle hem Russell'ın hem de McTaggart'ın açıklamaları arasında bir fark bulunmadığı açıkça çıkmaktadır. Her iki düşünür amaçları başka olsa da önermenin incelenmesi yoluyla tartışmayı yürütmektedir. Dolayısıyla her ne kadar açıklamalarında içkin olsa da özne yerinde duran terimin gönderimini açıktan açığa nesne, olay vb. tanımlarında geçirmemektedir.

18 Russell'ın bu bağlamda diğer kitaplarında daha yoğun biçimde ileri sürdüğü tümeller kuramını da anarak bu konuyu ele almamız gerekmektedir. Bkz.: Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000). Elbette Russell, *Matematiğin İlkeleri*'nde de benzer bir görüştedir. Yalnızca konuyu detaylandırmamıştır.

Her iki bakış açısı da tartışmayı benzer bir sorgulama üzerinden yürütmektedir. Elbette Russell bu inceleme aracılığıyla sadece dil içerisinde kalarak bir tartışma yürütmemektedir. McTaggart'ın tam tersi bir çaba içerisinde. İngiliz idealistlerine<sup>19</sup> göre dünyanın bize her gün görünen hali birbirinden ayrı, belli ilişkilerle birbirleriyle ilişkili (bağıntılı) tekil varolanların ve onların arasındaki ilişkilerin (bağıntıların) oluşturduğu bir görünümdür.<sup>20</sup> Bu “görünüş” gerçeklikle karıştırılmaktadır. Oysaki gerçeklik bu görünüşün dışında yekpare, kendi içinde ayrımlı olmayan ve düşünsel bir bütündür. Hegel'in Mutlak görüşünün bir yansıması olan bu düşünce görünüşte ayrı ayrı görünen şeylerin bir içsel ilişki içerisinde birlikte düşünülmesi zorunluluğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda sağduyuya uygun olan bu dünyanın nesnelere ve onların birbirleriyle olan dışsal ilişkileri de yadsınmalıdır. Bu yadsıma ele aldığımız üzere zamanın varlığını da değişimin gerçekliğini de içermektedir.

Russell ilgili dönemde katı bir gerçekçi görüş içerisinde her türden terimin ve karşılık geldikleri varolanların (16 no'lu dipnotta bunları birbirinin yerine kullandığını da belirttik) gerçekliğinden yana bir tavır içerisinde. Bu tavrı da sözünü ettiğimiz üzere idealist yaklaşımın görünüşün ardındaki yekpare gerçeklik iddiasının çürütülmesi amacıyla takınmaktadır. Bu noktada en önemli argümanı (felsefi yaşamı boyunca neredeyse hiç değiştirmedığı argümanı) varolanlar arasında geçerli olan asimetrik bağıntıların varlığı ve gerçekliğidir. Bu bağıntıların gerçeklikleri ortaya konduğunda bağıntıların haklarında oldukları varolanların da birbirlerinden ayrı olduğu ortaya çıkacak ve kendisinin sözleriyle “aRb türünden her bağıntısal önermenin (ab)r olarak gösterilebilecek a ve b'nin oluşturduğu bütünü ilgilendiren bir önermeye çözülebileceğini”<sup>21</sup> ileri süren monist (tekçi)<sup>22</sup> kuram çürütülebilir. Asimetrik ilişkiler aynı zamanda birer özelliktir<sup>23</sup> ve bu aynı zamanda bize bağıntı içindeki varolanları da anlama olanağı sunar. “A, B'den daha büyüktür (R)” önermesi iki önermeye ayrılarak incelenebilir: A'nın B'den büyük olması özelliğinin işaret edildiği bir önerme ve B'nin ise A'dan küçük olma özelliğine sahip olduğunu işaret eden bir diğer önerme.<sup>24</sup> Böylece hem iki varolan birbirlerinden ayrı özellikler taşıyan ve de birbirinden ayrı iki varolan olarak ortaya konur hem de gerçeklikleri ve zihin-bağımsızlıkları kanıtlanmış olur.

Russell ile McTaggart'ın farklı olduğu açıktır ancak iki felsefe yapma tarzının benzerliği de açıktır. Aslında bu tarz bir yaklaşım, biraz da dönemin ruhudur denebilir. Yargıların incelenmesi yoluyla görünüşün ardına geçme tavrı her dönem filozofunun öncelikli hedefidir. Ancak her iki tarafın ulaşmak istediği hedefler kesinlikle farklıdır. Bir taraf en keskin ifadeyle Bradley gibi bir tür yeni Parmenidesçiliği yüceltecekken diğer taraf bunu yermektedir ve değişim, zaman vb.

19 McTaggart'ın sözünü ettiğimiz eserleri haricinde Bradley'in çalışmaları da önemli ve etkilidir. Bkz.: H. F. Bradley, *Appearance and Reality: a metaphysical essay*, 6th Imp., (London: George Allen & Unwin LTD, 1916).

20 Eğer mantıksal açıdan bakılırsa bağıntı karşılığı daha uygun görünmektedir ancak metafizik (ontolojik) bağlamda düşünüldüğünde ilişki daha yerinde bir ifade gibi durmaktadır.

21 Russell, *Principles of Mathematics*, 226.

22 Russell Bradley'in *Appearance and Reality*'de 31. Sayfada bu yaklaşımı monadistik kuram olarak nitelediğini de belirtmektedir. Russell, *Principles of Mathematics*, 226.

23 Bu konu yazının devamında ele alınacak tümel demetleri kuramları kısmında Russell bölümünde önem kazanacak, aynı zamanda Russell'in bu konudaki düşünsel sürekliliği de takip edilebilir.

24 Russell, *Principles of Mathematics*, 225.

tüm konularda şeylere ve onların değişimlerine, onların kendilerine dolayısıyla bir gerçekçiliğe erişmek istemektedir.

Bir sonraki başlıkta ele alacağımız Peter Geach bu iki tarz arasındaki benzerlikten hareket etmektedir. Dolayısıyla ilgili benzerliğin neye sebep olduğu açığa çıkacaktır. Ancak ilgili görüşe geçmeden Geach'ın tavrının her iki düşünür açısından da yerinde olmadığı belirtilmelidir. Geach hem bu iki filozofu aynı torbaya atar hem de onların kuramlarını hayli çarpıtarak sunar ancak bu iki tavrı aynı çatı altında birleştirmesinin nedeni sözünü ettiğimiz dönem ruhudur. Lombard'a göre Geach'ın Cambridge değişimi tanımı Russell'ın ya da McTaggart'ın değişim konusundaki tavırlarına uygun değildir. Russell bir nesnenin ne zaman değiştiğini anlamaya çalışırken McTaggart değişimin ne zaman ortaya çıktığını anlamak istemektedir. Geach ise hem ikisini de aynı torbaya atmakta hem de onların asıl niyetlerini perdelemekte ve görüşlerini yalnızca tek yanıyla sergilemektedir.<sup>25</sup>

## 2. P. Geach ve Cambridge Değişimi

Cambridge Değişimi ifadesi değişim (ya da zaman) konusunda ilgili olguyu anlamak adına çok geniş bir değişim tanımlaması yapanları ve bunda da yalnızca yargıların (daha da teknik dile getirilişi ile önermelerin) incelenmesi yolunu tutanları eleştirmek adına Peter Geach tarafından ortaya konmuştur. Geach ilgili nitelermeyi hem McTaggart'ın hem de Russell'ın Cambridge'de çalışmalarından hareketle, ikisini de kastederek kullanmaktadır:

“Böylece ‘gerçek’ ilişkileri ‘gerçek’ değişimlerle bağladım. ‘Gerçek’ değişimler problemiyle ilgili başka yerde yazmıştım (*Tanrı ve Ruh* adındaki eserin indeksine bakılabilir, Routledge and Kegan Paul).<sup>26</sup> ‘gerçek’ değişimleri, verili bir bireyselde edimsel olarak süregelen işlemleri ‘Cambridge’ değişimleri arasından ayırt etmemiz gerektiğini belirtmiştim. Bu yüzyılın ilk yıllarında basılmış Russell'ın *Matematiğin İlkeleri* ve McTaggart'ın *Varlığın Doğası* gibi büyük Cambridge felsefi eserleri, değişimi yalnızca bireysellere farklı zamanlarda uygun olabilecek çelişkili nitelikler meselesi gibi açıklamışlardır. Elbette her değişim mantıksal olarak ‘Cambridge’ değişimini gerektirir ancak tersi elbette ki doğru değildir.”<sup>27</sup>

Geach değişim konusunda yalnızca ilgili değişim tanımından hareketle yapılacak bir tartışmanın aslında asıl değişimi (real change) gözden kaçırmamıza neden olduğunu ileri sürmektedir ve iki düşünürün tanımlarından hareketle kendi kuramını ortaya koymaktadır. Ona göre Cambridge değişimi (ya da bu şekilde algılandığında genel olarak değişim) her türden değişimi eş düzeye indirmektedir ancak Geach'e göre bu yanlıştır. Çünkü bazı değişimler yalnızca öznenin herhangi bir yüklemi taşıyıp taşıyımamasından daha fazlasını içermektedir. Geach'e göre

25 Lawrence Brian Lombard, “Relational Change and Relational Changes”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Jul., 1978, Vol. 34, No. 1 (Jul., 1978): 63-79.

26 Kastettiği çalışması ve ilgili yer için Bkz.: Peter Geach, *God and the Soul*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 71-2. Ayrıca benzer görüşleri için Bkz.: Peter Geach ve Robert H. Stoothoff, “What Actually Exists”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 42 (1968): 7-30.

27 Peter Geach, *Logic Matters*, (Oxford: Blackwell Pub. 1973), 321.

asıl ya da gerçek değişimler doğrudan öznedeki değişikliği işaret eden ikinci türden değişimlerdir. İkinci türden değişimler için Geach ilişkisel (relational) ve içsel olmayanlarla (extrinsic) ilgili önermeleri öne çıkartmaktadır.

“Eğer her şeyden önce bir ilişkisel önermeyi A ve B gibi ilişkili şeyler hakkında yüklemeler yapar olarak ele alırsak bu durumda (doğru olsun ya da olmasın) önermeyi eğerki A hakkında yüklemeye yapan bir şey olarak alırsak A’da bu yüklemeye cevap veren bir edimsellik olduğunun ancak aynı (ya da mantıksal olarak eşit) bir önermeyi B hakkında bir yüklemeye olarak alırsak B’de bu yüklemeye cevap veren bir edimsellik olmayacağını ileri sürecek şekilde varsaymak anlamlı olacaktır. Ve somut örneklerde bunun doğruluğunun akla yatkınlığını gösterebiliriz. Örneğin ‘Edith Herbert’ı kıskanır’ cümlesini ele alalım: Eğer Edith Herbert’ı kıskanır hale geldiyse bu durumda bunu Herbert’taki bir değişim (onun ‘kıskanılma durumuna gelmesi’) olarak ele almaktansa Edith’teki bir değişim olarak düşünmek doğaldır. (...) Bu Edith Herbert’ı kıskandığında cümleye akla yatkın bir içerik verir ki bu da Herbert’in değil Edith’in tarafında ‘gerçek’ bir ilişki olmasıdır.”<sup>28</sup>

Elbette Geach’in haklı olduğu bir nokta var: Değişim konusunu, her türden özelliği eş düzeyli görülerek yalnızca bir özelliğin, bir nesne ya da olay, kısaca bir özne tarafından sahip olunması<sup>29</sup> üzerinden tartışmak kısıtlayıcıdır çünkü o zaman şu iki durumdaki değişim aynı türden değişimler olarak görülme riskiyle karşı karşıya kalır:

Bir felsefe konferansı esnasında gerçekleşebilecek bir durumu örnek olarak düşünürsek:

Durum 1:  $K_1$  kişisi  $K_2$  kişinin sağ yanında oturmaktadır.  $K_1$  sıkılarak, en azından yer değiştirerek uykusunu dağıtmak ister ve yerinden kalkarak  $K_2$ ’nin sol yanına oturur. Artık  $K_1$   $K_2$ ’nin sol yanında oturmaktadır.

$T_1$  anı:  $K_2$ ’nin sol yanında  $K_1$  vardır.

$T_2$  anı:  $K_2$ ’nin sağ yanında  $K_1$  vardır.

Durum 2:  $K_1$ ,  $K_2$ ’nin sağ yanında oturmaktadır. Konuşmayı beğenen  $K_2$ , sunum başındaki uykulu durumdan çıkar ve uykusu dağılır.

28 Geach, *Logic Matters*, 321. Bu açıklamadaki akıl yürütmenin esasında Russell’in İngiliz İdealistlerine karşı asimetrik bağlantılardan hareket eden argümanındaki akıl yürütmeye ne kadar benzediğine de dikkat etmek gerekmektedir.

29 Konunun şimdiye kadarki ele alınışından da ortaya çıktığı üzere tartışma doğrudan doğruya özellikler tartışmasıyla çok ilişkilidir. Dolayısıyla özellik ve nesne arasındaki ilişkinin doğasına dair birazdan ele alacağımız kuramlar bağlamında da buradaki niteleme önem kazanmaktadır. Nesnenin bir özelliğe sahip olması kadar, onu taşıması, örnekleme, bir örneğini taşıması, örnekten pay alınması, örnekte içermesi, örneğin yüklenmesi, yüklenerek örnekleme, örnekleyerek yüklenmesi vb. pek çok ilişkiden söz edilebilir. Biçimsel, mantıksal açıdan bakıldığında hiç farklı olmayan bu yaklaşımlar ontolojik bir kuramın ortaya koyuluşunda örneğin özellikler konusunda adıcılıkta gerçekçilik arasında ya da dış dünyanın neliği bağlamında gerçekçilik ile idealizm arasında çeşitli kuramların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.



$T_1$  anı:  $K_2$  uykuludur.

$T_2$  anı:  $K_2$  uykulu değildir.

Her iki durumda yalnızca tümce bağlamında ya da dil bakımından düşünüldüğünde kesinlikle aynı şeyin yaşandığı açıktır. İlk durumda  $K_2$  sol yanında  $K_1$ 'in bulunması özelliğine sahipken, ikinci anda sağ yanında  $K_1$ 'in bulunması özelliğine sahip olur. İkinci durumda ise  $K_2$  uykuluyken ikinci anda canlı bir duruma geçmiştir. Her iki durumda da  $K_2$  bir özelliği kaybetmiş ve onun yerine başka bir özelliğe sahip olmuştur.

Ancak bir yandan da iki durum arasında apaçık bir farklılık da bulunmaktadır.  $T_1$  anındaki  $K_2$  ile  $T_2$  anındaki  $K_2$  arasındaki fark nedir diye sorsak (ya da  $K_2$ 'de yaşanan değişim nedir diye sorsak) önceliğimiz onun bizzat kendinde yaşanmış bir değişim olmasından dolayı uyku durumdan canlı duruma geçmiş olmasını cevap olarak kabul etmek yönünde olacaktır. Dolayısıyla Geach'in, değişim açıklamalarının yalnızca mantıksal bakımdan, doğruluk değerlerine bağlı kalınarak yapılıyor olmasına eleştirisinin başka bazı gereklilikler yerine getirilmezse haklı olacağı açıktır.

Ancak Geach'in karşı çıkışında dikkate almasına rağmen önemli bulmadığı bir nokta bulunmaktadır: Değişim yalnızca kendi ifadesiyle Cambridge Değişimi olarak anlaşılamasa da, Cambridge Değişimi öncelikle her türden tüm değişimleri kapsayacak genel bir değişim ifadesidir. Geach'in karşı çıkışı olan gerçek değişimlerin bu bakış açısıyla anlaşılamayacağı yönündeki düşüncesi özellikler arasında bir hiyerarşiyi savunarak<sup>30</sup> ya da nesne kuramları içerisinde belli bir bakış açısı içerisinde kalınarak devre dışı bırakılabilir görünmektedir. Geach özellikle ilki üzerinden söz konusu değişim tanımına karşı çıkmaktadır ancak bizce asıl belirleyici olan ikincisidir.

Genellikle tercih edilen ilk yol tartışılmaya başlandığında aslında asıl belirleyici olanın ikinci yol olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yazıda da şimdi bu temellendirilmeye çalışılacaktır. Bir nesne kuramı ya da kabulü olmaksızın bir özellik tartışması büyük oranda yanıltıcı olmaktadır.

### 3. Nesne kuramları ve özellikler

Şimdi özellikler arası hiyerarşinin değişim konusundaki tartışmalarda ikincil olduğuna yönelik sonuca, değişim konusunda karşıt iki bakış açısının özelliklerin farklılıklarına ne şekilde bağımlı olduğunu sınavarak ulaşılmaya çalışacağım.

30 “Nesne-dil kavrayışını kavramak girişimi, kişinin bir şeyin monadik ya da içsel ya da için özellikleri ile onun ilişkileri ya da dışsal ya da dışça yanlarının ayrımının dikkate alınması gerektiğini gösterir. Değişim konusundaki doğal görüş bir şeydeki gerçek, metafizik değişimin monadik ya da içsel ya da için özelliklerindeki bir değişim olmasıdır.” Bkz.: Chris Mortensen, “Change and Inconsistency”.

Nesnelerin ne şekilde bireyleştikleri dolayısıyla da var oldukları<sup>31</sup> konusunda iki farklı bakış açısı bulunmaktadır. Çağdaş ontoloji tartışmaları içerisinde yeniden ve daha incelikli olarak ele alınan bu yaklaşımlar köklerini felsefe tarihinde bulmaktadırlar.<sup>32</sup> Bu bakış açıları değişim konusunu tamamen nesne merkezli ele alıp değişimi nesne ve özellikleri ilişkisi üzerinden anlamaya çalışmaktadırlar. Aynı kaygıyı güden iki farklı bakış açısı dayanak kuramları (substratum) ve demet kuramları (bundle) olarak adlandırılmaktadır.<sup>33</sup>

Dayanak kuramları nesneyi (ed. değişen şeyi) bir dayanak (substratum) ve söz konusu dayanak etrafında özelliklerin olduğu bir bileşik olarak ele almaktadırlar. Ancak demet kuramları dayanağı saf dışı bırakarak nesneyi yalnızca özelliklerin oluşturduğu bir bileşik olarak görmektedirler. Her iki kuramda da bir nesnenin değişimini ve ona bağlı bir şekilde genel olarak değişim, özellikler ve dayanağın değerlendirilmesi üzerinden ele alınmıştır. Her iki kuram da değişimi bileşik nesnenin bazı özelliklerinin değişimi üzerinden konu edinmişlerdir. Değişim konusu aslında özelliklerin ortadan kalkması ve yerlerine yenilerinin gelmesi üzerinden tartışılmış, bu da özelliklerin öne çıkmasına neden olmuştur. Öte yandan tartışmanın içeriğine bakıldığında özellikler konusu ancak bir nesne tartışmasının içerisinde önem kazanabilmektedir.

Her iki kurama, artılarına ve eksilerine kısaca göz attığımızda değişim konusunda özelliklerin hiyerarşik biçimde ele alınması gerekliliğine yönelik bakış açısının öncelikle bir nesne tartışmasına

31 Bu ikisi yani bireyleşim (individuation) ile varolmanın (being, exist) aynı şey olup olmadığı ayrıntılı bir başka tartışmaya ihtiyaç duyar ancak bu konuyu bu yazıda özellikle dışarıda bırakıyoruz. İlerleyen kısımda zaten bireyleşim tartışma konusu olacaktır. Ancak bu ikili arasındaki ilişkiye dair genel olarak üzerinde anlaşılan bakış açısı bir nesneyi konu edinebilmemin ölçütü olarak onun bireyliği ed. özdeşliği için bir kriterimizin olması gerektiği yönündedir. Bu tartışma aynı zamanda çağdaş dönemde Russell-Meinong arasındaki tartışmadan başlayan ve Quine'in "özdeşlik kriteri" argümanı ile devam eden ve güncel farklı ontolojik tavırların ortaya çıkmasına neden olan bir tartışmadır. "Varolmak bir değişkenin değeri olmaktır" diyen Quine değer olmayı da belirgin bir özdeşlik kriteri taşımaya bağlamıştır. Bu yolla da yeni metametafizik/metaontolojik tartışmanın belirleyicisi olmuştur. Bkz.: W.V.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, s. 15. Karş. Franceso Berto ve Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, (Bloomsbury Academic, 2015).

32 Bu ayrışmanın felsefe tarihindeki kökleri değişim konusundaki ayrışmanın da köklerine değin geri gitmektedir. Dolayısıyla değişim konusu ile nesne kuramları arasındaki örtüşme zorunluluğu açıktır. Her iki bakış açısının da kaynağı olarak Aristoteles görülebilir. Aristoteles her iki bakış açısının da kaynağı olarak görülebilir. Aristoteles'in özellikle *Kategoriler'de* dayanak anlayışına yakın durduğu ancak *Metafizikte* formu öne çıkarttığı gözetildiğinde, asıl belirleyenin özellikler olduğu dolayısıyla da bir tür demet anlayışından yanaymış gibi görüldüğü dile getirilebilir. Bu kaynaktan hareket eden ve karşılıklı iki kuram olarak ortaya çıkış ise modern felsefede olmuştur. Modern felsefenin iki deneyimci düşünürünün öncelikli tartışma konusu tözün doğasıdır. Bu tartışmada Locke ne olduğunu bilmediğim bir şey olarak dahi olsa tözü kabul ederken, Hume bunu kavranılmaz bulmakta ve doğrudan doğruya demet anlayışına işaret etmektedir. Çağdaş tartışmalar da bu tartışmaların devamı olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Büyük oranda ayırt edici yan ise mantık ve dilin tartışmalardaki belirleyiciliğidir. Bkz. J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ed. J. Yolton, (London: Dent, 1961). D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. E. Steinberg, (Indianapolis: Hackett, 1977).

33 Loux, *Metaphysics*, 82.

dayanması gerektiği ortaya çıkacaktır.<sup>34</sup> Dolayısıyla değişim en genel olarak Cambridge Değişimi olarak ifade edilebilir ancak Geach'in de öne çıkarttığı üzere bazı özelliklerin bu tartışmadaki yeri daha belirgin olacaktır. Ancak Geach'in dile getirdiğinden farklı olarak özelliklerin hiyerarşisi ya da farkı hatta nasıl birer varolan oldukları ancak bir nesne tartışması içerisinde anlam kazanabilecek, ona ikincil olacaktır.

Genellikle demet ve dayanak kuramları şeklinde ikiye bölünerek tartışma yürütülmektedir. Biz de bu hattı bozmayacağız ancak dayanak kuramlarının özellikle tümel demeti kuramlarına yönelen eleştiriler neticesinde geliştirilmiş olması bu iki kuramın karşılıklı ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Tikel özellik (bundan sonra trop<sup>35</sup>) demeti kuramları da her iki kuramın eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır.

### 3.1. Dayanak kuramları

Önceden de belirttiğimiz gibi çağdaş tartışmaların kökleri felsefe tarihindeki tartışmalardadır. Bunun en canlı örneği C. B. Martin'dir. Martin kendi dayanak kuramını Locke'un düşüncelerinin yeni bir yorumunu sergileyerek geliştirmiştir:

"Locke bazen töz (substance) sözcüğünü 'nesne' anlamında kullanmıştır. (...) Aynı zamanda bazen de töz (substance) sözcüğünü 'dayanak (substratum)' anlamında kullanmıştır. (...) Burada araştıracağım Locke'un 'töz' terimini kullanım yorumu, 'dayanak' terimi ile değiştirilebilir bir kullanım olacaktır."<sup>36</sup>

34 Bu nedenle özelliklere ilişkin kuramlarla beraber düşünüldüğünde "nesne nedir?" sorusuna cevap olarak genellikle iki öbekte toplanan dört kuramın geliştirilebileceği ortaya çıkmaktadır. Biz burada özellikle üçü bağlamında tartışma yürüteceğiz. Aslında özelliklerin ele alınışı ile beraber düşünüldüğünde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

1) Dayanak kuramları:

-Nesnelere, bir dayanak ve tümellerin birlikteliğidir.

-Nesnelere, bir dayanak ve tikel özelliklerin (trop) birlikteliğidir.

2) Demet kuramları:

-Nesnelere, tümel özellik demetleridir.

-Nesnelere, trop demetleridir.

Armstrong da bunu bir tablo halinde ortaya koymuştur. Bkz. D. M. Armstrong, *Universals: an opinionated introduction*, (London: Westview Press, 1989), 63. Aynı sınıflamayı daha ziyade demet kuramları içerisinde kalarak ele alan bir yaklaşım için Bkz.: Howard Robinson, "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim: 16.11.2020, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>>.

35 Tropoların pek çok farklı biçimde dile getirildikleri sıklıkla vurgulanmaktadır. Armstrong trop terimini tereddüt ile kabul ettiğini bildirmiştir. Ona göre bunun nedeni ortada aşırı bir adlandırma çeşitliliğinin bulunmasıdır: "Trop terimini biraz tereddüt ile benimsedim. Sorun isim azlığından dolayı değil ancak aşırı isim fazlalığı dolayısıyla. Bence olan şey, pek çok durumda tropoların filozoflarca yeniden keşfedile gelmesinden kaynaklandı. Bu durumda kuramın çoktan eski ve saygı duyulacak bir kuram olduğundan habersiz bir şekilde her bir filozof onlar için yeni bir isim uydurmuştur. Böylece "soyut tikeller" (Stout 1921, Campbell 1981), "mükemmel tikeller" (Bergmann 1967), "tropolar" (D. C. Williams 1966), "durumlar" Wolterstorff 1970), "somut tikeller" (Küng 1967 –tümelleri soyut özellikler olarak adlandırmıştır--), "birim-özellikler (Matthews and Cohen 1968), "özellik-örnekleri" (çeşitli filozoflar) gibi kavramlarımız vardır. Trop terimi biraz daha tutmuştur bundan dolayı Williams'ın kavramını takip etmeye karar verdim." Armstrong, *Universals*, 113. Biz de bu bağlamda, belli anlam yüklerinden ayrı düşünülebilmesine olanak vermesi açısından trop kavramını kullanacağız.

36 C. B. Martin, "Substance substantiated", *Australasian Journal of Philosophy*, 58:1, (1980), 3.

Martin'e göre Locke'un kullanımından hareketle bir nesne, dayanak ile özelliklerin bir aradalığı olarak görülmelidir.<sup>37</sup> Böylece örneğin 'araba mavidir' tümcesi 'araba mavilik özelliğini taşıyan bir çıplak tikel ile mavilik özelliği bir aradalığıdır' tümcesine çevrilmiş olarak ele alınmalıdır:

"Bir nesne yalnızca bir özellik grubu değildir çünkü özelliklerin kendileri gruplanacak nesnelere değişirler. Bu durumda bir nesne, bir içerik olarak yalnızca bir özellikler kümesi ihtiyacı ile bulunmaz ancak aynı zamanda taşınması gereken özellikler nelerse o özelliklerin taşıyıcısını da içerir."<sup>38</sup>

Bir çıplak tikel ihtiyacının özellikler nesnenin bireyleşimi (individuation) ve özdeşliği sorunlarının çözümü bağlamında ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>39</sup> Allaire'e göre bir tekille (individual) karşı karşıya kaldığımızda iki tavır geliştiririz. Onu ya 'tikeller toplamı' olarak görürüz ya da 'tümeller toplamı' olarak görürüz. Allaire ilk kuramın iki diskin ayrınlığını açıklayamayacağını çünkü özelliklerin ayrınlığının garanti altına alınmadığını öne sürer.<sup>40</sup> Diğer tavrıda da diskler, tümellerin<sup>41</sup> bir toplamı olarak görüldüğünden aynı tümelin örneklenmesinden dolayı tamamen aynı özelliklerden oluşmuş iki arabanın nasıl bireyleştikleri ortaya konamaz.<sup>42</sup>

"Birey-karakter incelemesi (analysis) her iki itirazla da karşılaşmaz. Gücü buradadır. Disklerin farklılığı her birinin farklı bir birey içermesi ile; aynı oluşları ise her birinin tam olarak aynı karakterleri içermeleriyle (...) açıklanır. Birey-karakter analizi en azından 'şeylerle' bağlantılı bir biçimde ortaya çıktığında ayrınlık ve farklılık sorunlarını çözmeye izin verir. Daha geleneksel biçimde dile getirilirse, adıcılık-gerçekçilik konusuna bir çözüm önerir."<sup>43</sup>

37 Bkz.: Martin, "Substance substantiated", 6. Deneyim bağlamında bakıldığında da kişi aslında iki şeyi deneyimlemektedir. Allaire'nin aktardığına göre örneğin Bergmann "Başka bir şey olmayan, bir kırmızı leke ile kişi tanıştığında, tek bir şeyle değil, iki şeyle karşı karşıyadır, bir tikel (...) ve bir karakter" demektedir. Bkz.: Edwin B. Allaire, "Bare Particulars", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 14, No. 1/2 (Jan. - Feb., 1963), 2.

38 Martin, "Substance substantiated", 7.

39 Bergmann *Realism* adlı eserinde bireyleşme sorununun çözülebilmesi için niteliklerin (e.d. tümellerin) kullanılmayacağını, sorunun çözümü için gerekli olanın bir çıplak tikel olduğunu dile getirmiştir. Bergmann'ın kuramı yazı içerisinde detaylı ele almadığımız sınıflamada geçen haliyle dayanak ve tümellerden nesneyi oluşturan diğer kuramdır. "Yalın tikeller ne doğadırlar ne de doğaları vardır. Bu durumda herhangi iki tanesi içsel olarak (intrinsically) değil sayısal olarak farklıdır. Bu da onların çıplaklıklarıdır. Bir çıplak tikel için birden çok 'şeyde' olması imkânsızdır. Bu da onların tikellikleridir. (...) Bu alternatifte göre olağan bir şeyin içindeki şeylerin hepsi aynı kategoriye dahil değildirler. Biri bir çıplak tikel, tüm diğerleri de niteliklerdir. (...) Bir çıplak tikel yalnızca bireyleştiricidir. Yapısal olarak bu onun tek işidir. Başka bir şey yapmaz." Gustav Bergmann, *Realism: a critique of Brentano and Meinong*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), 24-5.

40 Allaire, "Bare Particulars", 2.

41 (Bergmann tümellere 'karakterler' demektedir.)

42 Bkz.: Allaire, "Bare Particulars", 3. Allaire'in burada eleştirdiği kuramları birlikte ele alabilmek için biz bu tartışmayı sonraki başlığa bıraktık. Onu kastettiği iki kuram tümeller demetleri kuramları ve tikeller demetleri kuramlarıdır, bunlarla ilgili tartışmalar ve Allaire'nin argümanının detaylarını sonraki başlıktaki tartışmalarla karşılıklı değerlendirmek gerekmektedir.

43 Allaire, "Bare Particulars", 3.

Allaire'e göre içsel olarak (intrinsically) farklı olmak karakterler arası bir durumdur, oysa çıplak tikeller sayısal bakımdan farklıdır. <sup>44</sup> İki çıplak tikelin bireyleştirmek dışında bir görevleri yoktur: "Bireyler <sup>45</sup> yalnızca tüm bakımlardan (ilişkisel olmayan) aynı olan iki şeyin sayısal farklılığını temellendiren varolanlardır." <sup>46</sup>

Böylece her iki durumda da bir tikellik ile karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır. Ancak bu bakış açısı bir sorunu ortaya çıkarır: Çıplak tikelle deneyimde nasıl karşı karşıya olunacaktır?

Dayanak kuramlarına göre ne özellikler ne de taşıyıcı kendi başlarına herhangi bir şey değillerdir. Ancak her ikisi de nesne hakkında bir şeylerdir:

"Dayanak özelliklerin taşıyıcısı olan nesne hakkında bir şey olacaktır. Hangi özellikleri dayanağın taşıdığı, dayanak *olarak* dayanağın ne olduğunu belirlemeyecek ancak nesnenin ne tür olduğunu belirleyecektir. Nesne *olarak* nesne hem özelliklerin taşıyıcısı hem de taşınan özelliklerdir. Böylece o yalnızca gerçek dayanakların ('küçük' d) ya da bireysel şeylerin değişik türleri olmayı kabul edecektir." <sup>47</sup>

Böylece Martin'e göre dayanak tek başına da bulunamaz. Nasıl ki nesnelere özelliksiz var olamazlar çıplak tikeller de özelliksiz var olamazlar. Çıplak tikeller de nerede bir nesne varsa oradadırlar ve özelliklerle birlikte dirler. <sup>48</sup>

Martin dayanağın varlığına dair yöneltilen bir eleştiriyi cevaplayarak bir başka argüman daha ortaya koyar. Martin'e göre böyle bir dayanağa ihtiyaç duymamızın nedeni, dilimizin özneykleme yapısında da (ve mantıkta niceleme durumunda) görülebilir. <sup>49</sup>

Bir dayanağa duyulan ihtiyacın bir başka kanıtı da nesnelere yalnızca özellik toplamları olarak (demet) görülememesinden üretilmeye çalışılmaktadır. Ancak bu eleştirinin ağırlıklı olarak tümel demetlerini hedef aldığı açıktır çünkü tümel demetleri kuramlarının en zayıf yanları (Allaire'in belirttiği gibi) tamamen ortak özelliklere sahip iki nesnenin özdeş olmalarına rağmen nasıl olup da sayısal olarak ayrı görüleceğinin bilinememesidir:

"Locke özellikleri bir tür soyut, Platoncu tümeler olarak düşünmedi. Diğer türlü, O ve Hume belli bir nesnenin yalnızca bir özellik grubu olup olmadığı konusunu zorlukla tartıştırlardı. 'Şekil'in Lockeçu anlamında örneğin, dairesel şekillerin

44 Bkz.: Allaire, "Bare Particulars", 6.

45 Allaire çıplak tikeli yerine bireyler (individuals) demektedir.

46 Allaire, "Bare Particulars", 6.

47 Martin, "Substance substantiated", 7.

48 Bkz.: Martin, "Substance substantiated", 8. Ancak bu görüş elbette eleştiri alacaktır çünkü bu yapıda olmayan dillerin de olduğu öne sürülebilecektir. Martin böyle bir durumda bile kuramının savunulabilir olduğunu düşünmektedir çünkü böylesi dillerin olduğu kanıtlanmış bir olgu değildir. Ayrıca bu dillerin varlığı doğru olsa bile, bu durum kuram için bir sorun yaratmamaktadır: "Çünkü ikinci olarak, eğer bazı diller bir dayanak öne sürüyorsa ve bazıları sürmüyorsa 'Hangisi doğru?' sorusu hâlâ ortaya çıkmalıdır. Bu durumda dayanak için ve alternatif kuramlara karşı argümanlar göz önüne alınmalıdır." Martin, "Substance substantiated", 9.

49 Martin, "Substance substantiated", 8.

sayısını sayabiliriz –biri burada ve diğeri orada şeklinde. Ve Hume özellikleri demetlendirdiği zaman, onun burada demetlendirdiği dairesel şekil ile orada demetlendirdiği dairesel şekil sayısal olarak özdeş değildir.”<sup>50</sup>

Böylece Martin’e göre tikel özellikler görüşünde iki şey aynı olabilir: Benzer tikel özellikler taşımaktadırlar. Ancak yine de bu yeterli değildir. Bireleşmeye yine de özelliklerin ilişkili olduğu bir dayanak yol açmaktadır.

Dayanak kuramlarının en güçlü oldukları yan açıktır ki değişen bir nesnenin tüm özelliklerini değiştirdiği durumda bile özdeşliğini savunabilmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu olumlu yan aynı zamanda bu bakış açısının zayıflığını da getirir çünkü bu durumda klasik olarak tözsel değişim olarak adlandırılmış değişim, yani kökten değişim açıklanmamış olarak kalır.

Dayanak kuramları ikinci olarak her şekilde yalnızca özellikleri ile tanımlanmış bir nesnenin varoluşunda bir çıplak, özelliksiz varolanın nasıl tanımlanabileceğinin de açıklamasını verememektedir.

Üçüncü olumsuzluk ise doğrudan değişim konusundadır. Değişim söz konusu olduğunda biz öncelikli olarak özellikleri ikinci olarak özellikler içinde özel bazı özellikleri öne çıkarırız. Bu da bir dayanağı her zaman nesneye, uzam-zaman bölgesine, özelliklere veya bir duruma (olay) ikincil olarak konumlandırırız anlamına gelmektedir. Dolayısıyla kökensel olduğunu ileri sürme olanağımız ortadan kalkmaktadır.

Denkel’e göre tümellerden oluşan demet kuramı başarılı olmadığından dayanak kuramları öne çıkmıştır. Tümeller başarılı bireyleştiriciler olmadığından dayanak arayışı söz konusudur. Oysa tikelcilik bunu başarılı bir biçimde gerçekleştirmektedir dolayısıyla dayanağa ihtiyaç duymamaktadır.<sup>51</sup>

Denkel’in bu iddiasında da içerildiği üzere nesne kuramlarında bir diğer güçlü kuram demet kuramlarıdır ve şimdi ele alacağımız bu kuramlarda hem Denkel’in iddiasını hem de kuramları tartışma olanağı bulacağız.

### 3.2. Demet kuramları

Demet kuramları tikelleri yalnızca özellik toplamları olarak gördüklerinden bilinmeyen bir dayanağı da ihtiyaç duymamaktadır. Ancak yalnızca özellik toplamı olarak nesnelere ele aldıklarından değişim konusunda ve özdeşlik konusunda kimi sorunları aşmak durumundadırlar. Demet kuramları özelliklerin tümeller ve tropolar olarak ele alınmasına bağlı olarak tümel demet kuramları ve trop demetleri kuramları olarak iki biçimde savunulmaktadır.

50 Martin, “Substance substantiated”, 7.

51 Bkz.: Arda Denkel, “Substance Without Substratum”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52, No. 3, (Sep., 1992), 705. Bu görüşün haklılığı tümel demeti kuramlarının incelenmesinde ortaya çıkacaktır.

### 3.2.1. Tümel demet kuramı

Demet kuramlarından ilki büyük oranda etki gücünü kaybetmiş görünen ve Russell tarafından savunulmuş bir kuramdır.

Russell'a göre tümeler yekpare birlikli yapılarını koruyarak nesne oluşturmaktadırlar.

“ ‘bu kırmızıdır’ın bir özne-yüklem önermesi olmadığını, ancak ‘kırmızılık buradadır’ biçiminde olduğunu; bu ‘kırmızı’nın bir ad, yüklem olmadığını; ve böylece genellikle bir ‘şey’ olarak adlandırılanın; kırmızılık, sertlik vb. gibi eş bulunuşlu niteliklerin bir demetinden başka bir şey olmadığını önermek istiyorum.”<sup>52</sup>

“Fizik için bir şey, kesintisiz bir uzam-zaman bölgesini işgal etmiyorsa ‘şey’ olarak sayılmaz oysa kırmızılık böyle değildir. (...) amacımız da niteliklerden, fiziğin ‘şey’ler için gereksindiği uzam-zaman özelliklerine sahip demetler inşa etmektir.”<sup>53</sup>

Russell'a göre “Bu gül kırmızıdır” dediğinde:

“‘bu’ belli uzamsal nitelikleri gösterir (niteliklere gönderimde bulunur-y.n.) (...). ‘Gül’ sözcüğü bir nitelik demetini belirtir (...). ‘kırmızı’ sözcüğü bazı güllerde olan diğerlerinde olmayan bir niteliği belirtir.”<sup>54</sup>

Dolayısıyla da aslında töz gibi bir şey düşünüyor oluşumuz bir yanlış sonucudur. Eğer nitelikleri bakımından iki şey aynı ise biz bunları hiçbir biçimde ayırt edemeyiz. Hangisinin hangisi olduğunu belirleyemeyiz:

“Eğer bir insanda tözün maddi özdeşliği olsa bile bu algılara açık olmayacaktır (...) biz insanı onun kişisel deneyiminin önceki kişisel deneyimlere olan benzerliği ile anlarız, yani, niteliklerin benzerliği ile. Tözün özdeşliği var mıdır yok mudur sorusu metafizikçi için bir sorudur ve boşuna bir sorudur çünkü her iki yönde de bir kanıt yoktur.”<sup>55</sup>

Gördüğümüz üzere Russell dayanak kuramlarının öne çıkarılmasına yol açan tutumu dışarıda bırakmaktadır. Bununla birlikte tümel özelliklerden oluşmuş iki nesnenin nasıl ayrımlanabileceği konusunda bilinemezci bir tutum takınmaktadır. Ancak bu kuramın en çok eleştirilen yanı da bu tutumdan kaynaklanmaktadır.

Kuramın en zayıf noktası tamamen aynı tümel özelliklerden, özelliklerin bir aradalığı ilişkisi ile kurulmuş olduğu düşünülen bir tikel ile tamamen aynı tümelerden oluşmuş bir başka tikelin

52 Bertrand Russell, *An Inquiry Into Meaning and Truth* (London: George Allen&Unwin Ltd, 1956), 97.

53 Russell, *An Inquiry Into Meaning and Truth*, 100.

54 Bertrand Russell, “The Problem of Universals”, *Russell on Metaphysics: selections from the writings of Bertrand Russell* içinde, ed. S. Mumford (London: Routledge, 2003), 152.

55 Russell, “The Problem of Universals”, 149.

ayrılanması sorunundan kaynaklanmaktadır. Bu Ayrılamazların Özdeşliği İlkesiyle bir biçimde hesaplaşılmasını şart koşar: Ya ilke yanlış olacaktır ya da nesnenin bireyleşimine dair bir açıklama verilecektir. Bu konunun ele alınabilmesi için Black'in, tamamen aynı iki küreden başka hiçbir şey olmayan bir evrenle ilgili düşünce deneyindeki iki kürenin sadece nitelikler göz önüne alınarak ayrılanamıyor oluşuna ilişkin argümanına bakmak gerekmektedir.<sup>56</sup> İki şeyin ayrılanamıyor olduğu özellikler makalede geçtiği üzere şunlardır:

“Mavi, katı, tatlı vb., aynı şekil ve ölçüler, evrendeki her şeye aynı ilişkiler (...) demirden yapılmak, bir mil çapında olmak, sıcaklık, renk vb. (...) birbirinden belli bir uzaklıkta olmak, kendiyile bir uzaklıkta olmamak, (...) kendiyile aynı yerde olmak gibi ilişkisel nitelikler (characteristics).”<sup>57</sup>

Yalnızca iki kürenin olduğu, bir gözlemcinin ya da sistem dışında bir duruş noktasının belirlenemediği böyle bir evrende sol-sağ (gözlemciye bağlı olacağı için) kürelere ad verme, (bir gözlemci varsayacağı için) ya da bir başka nesnenin olması engellendiğinde (çünkü asimmetrik ilişkiler ortaya çıkabilir) geriye sadece iki kürenin nitelikleri yoluyla ayrılanma olanağı kalır. Ancak bu sefer de bir kürede olan her bir özellik tamamen aynı olan diğer kürede de olacağından iki küreyi ayırmayacak herhangi bir fark bulunamayacaktır. Böyle bir düşünce deneyinin özellikle tümel demetleri kuramları için bir zorluğa işaret ettiği açıktır.

### 3.2.2. Trop Demeti kuramları

Trop demeti kuramları nesneyi oluşturmak açısından tümel demeti kuramlarıyla örtüşmektedir. Ancak tümel demeti kuramlarından özelliklerin tikel olması ve kendiliğinden bireyleştirici olmaları bakımından ayrılmaktadır.

Campbell'e göre bir somut nesne için o nesnenin tropları bağlamında şu söylenebilir: “Bir elmas düşünün. Elmasların trop kuramı bir demet kuramıdır. Bu elmas tropların e.d. niteliklerin tikel durumlarının eş-bulunuşlu (compresent) bir demetidir.”<sup>58</sup> Her türden özellik trop kuramında içerilmektedir ve hepsi tikellerdir.

Trop demetleri kuramları demeti troplar üzerinden tanımlarlar. Dolayısıyla tikel özellikler arasında bir özdeşlik varsayılmadığından Black'in makalesinde öne sürdüğü türden bireyleşimin gösterilememesi gibi bir itirazla karşılaşmazlar. İki demet, farklı tikel özelliklerden oluştuğu için bu iki demetin özdeşliğinden söz edilemez. Her biri örneğin bir diğerinden ayrı tekil bir kırmızı taşımaktadır.<sup>59</sup> Bunun yanı sıra elbette troplar arası ilişkinin de açıklanması gerekmektedir. Bu ilişki de genellikle benzerlik üzerinden sağlanmaktadır. Bir trop aynı türden bir diğer tropa az ya da çok benzerdir.

56 Max Black, “The Identity of Indiscernibles”, *Metaphysics: contemporary readings* içinde, ed. M. J. Loux (NY: Routledge, 2005), 104-114.

57 Black, “The Identity of Indiscernibles”, 107-8.

58 Keith Campbell, *Abstract Particulars* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1990), 20.

59 Bkz.: Campbell, *Abstract Particulars*, 21.



Trop demeti kuramları tek kategorili ontolojik kuramlardır. Bundan dolayı özne-yüklem bağlantısı dolayısıyla özellikleri ‘bir nesnenin özellikleri’ olarak görme eğilimindeki, nesne ile özellikleri birbirinden ayrı gören kuramların hepsini yanlıgı içinde görür. Eğer tropolar tek geçerli yalın varolanlar ise bu durumda bir nesne hakkında şunlar dile getirilebilir:

“Ancak somut tikeller türetilmiş kompleks varolanlardır. Sertlik, katılık, ısı vb. olmaksızın bir elmas olmaz: bağımlılığın bu yönü kesin biçimde ontik durumu yansıtmaktadır. Bir olağan nesne, bir somut tikel, eş-buluşlu tropoların toplam grubudur. Böyle bir toplam grup olmasıyla kendi yerini tekeline alır (monopolize) tıpkı olağan düşünüşte olağan nesnelerin yaptığı gibi.”<sup>60</sup>

Böylece klasik ontolojilerde nesne (dilsel karşılığı ile özne) birlikli varolanı bir trop bir aradılığı olarak düşünölmelidir. Klasik töz görüşünü eleştiren Campbell’e göre bir töz anlayışından da söz edilemez. Tikel demetleri töz yerine geçtiğinden olağan düşünüşte töz olarak görmeye eğilimli olduğumuz nesnelere de bu şekilde düşünmememiz gerektiği ortaya çıkar. Ona göre özellikler filozoflar böylesi gündelik bir bakış açısını kabul etmek zorunda değillerdir.<sup>61</sup>

Klasik özne-yüklem ilişkisi üzerinden kurulan bir ontolojide, yine yüklemelerin karşılığı olarak görölmeye eğiliminde olunan tümeller de (trop kuramı sayesinde) doğallığında reddedilmektedir. Özneye bir tikel varolanın denk düşmesi beklentisi kadar, yüklem de bir tümelin karşılık gelmesi beklentisi yanlıctır.<sup>62</sup> Tikel özelliklerin benzemelerinin bir ontoloji için kökensel ve yeterli olduğu ortaya konur. Bireyleşim konusunda da kuramın başarısı klasik töz görüşünün başarı iddiasıyla gerekçelendirilir: “Eğer tözler bunu yapabiliyorlarsa, tropolar neden yapamıyorlar?”<sup>63</sup> Campbell trop biraradallığını eş-buluş olarak adlandırır.<sup>64</sup> Tropoların bir aradallığı için “bir kökensel bağ düşünölecekse bunun için en doğal adayın eş-buluş (**compresence**) olması” gerektiğini dile getiren Campbell; “pek çok tropun olağan somut tikelleri sağlamak adına birleşebileceklerini”<sup>65</sup> ileri sürmektedir.

Tropoların tikellikleri bir bakıma uzam-zamansal tikelliğe de gönderim yapar. Ancak konuma yapılan gönderim, ikincil bir konudur. Tropoların kendileri tikel varolanlar olduklarından, uzam-zamansallıktan bağımsız olarak da bir demeti bireyleştirirler. Bireyleşimin kendisi ise trop kuramı açısından temel (türetilmemiş) ve analiz edilemez bir şeydir.<sup>66</sup> Trop kuramı böylece ne çıplak dayanağa ne varolmalarının kurama ne kattıklarının belirlenemediği tümellere ne de klasik anlamda tözler gereksinir.

60 Campbell, *Abstract Particulars*, 21.

61 Bkz.: Campbell, *Abstract Particulars*, 10.

62 “İlk bakışta konu tamamen ontolojiktir. Dünyadaki nesnelere ve onların birbirleriyle paylaştıkları özelliklerle ilgilendir. Tümeller sorunu ise ikincil olarak yalnızca semantik bir konudur.” Campbell, *Abstract Particulars*, 28.

63 Campbell, *Abstract Particulars*, 57.

64 Trop ya da tümel demeti bir aradallıkları çeşitli düşünörlerce farklı kavramlarla da dile getirilmiştir. Russell eş-buluş (compresence), Williams eşkonumluluk (collocation) ilişkisini kullanır. Bunların yanısıra Loux’un aktardığına göre Herbert Hocberg bileşimi (combination) önermekte, Castaneda da eşözleşme (consubstantiation) veya eşaktüellik (co-actuality) ilişkisini kullanmaktadır. Bkz.: Michael J. Loux, *Substance and Attribute: a study in ontology* (Holland: D. Reidel Pub. Com., 1978), 122-3.

65 Campbell, *Abstract Particulars*, 58.

66 Bkz.: Campbell, *Abstract Particulars*, 69.

Bunun yanı sıra tümel demetleri kuramlarının yaşadığı sorun, belli bakımlardan trop demetleri kuramları için de geçerlidir. Her ne kadar iki demet tikel özelliklerden oluşmuş olmaları bakımından kendi bireyselliklerine sahiplerse ve bundan dolayı Ayrılamazların Özdeşliği İlkesi ile bir sorun yaşamasalar da uzam-zamanın bir trop olarak sisteme dahil edilme riski bulunmaktadır. Böyle bir zorunluluğun demetin değişiminde bir trop kaybedildiğinde nasıl bir açıklama verileceğine etkisi bulunmaktadır. Yani trop demeti kuramları, eşzamanlı bir özdeşlik sorunu yerine (tümel demet kuramlarının başında geldiği gibi) zamanlararası bir özdeşlik sorununu çözmek zorundadır.

Trop demet kuramlarına bir başka itiraz, kuramın töz görüşünü tam anlamıyla devre dışı bırakamaması öne sürülerek yapılır. Loux oluşturucağı olan tikel özellikler düşüncesinin baştan kurulu bir töz varsayıldığı durumda demete yol açabileceğini dile getirmektedir. Oluşmuş bir varolan olarak demet, neyin oluşacak olmasıyla tikel özelliklerin bir araya getirilmesine yol açar ki bu da demetlerin özelliklerine özsel olarak sahip olmalarına yol açar. Böylesi bir anlayışın da demetin değişimini açıklayamayacağı açıktır. Demetteki tüm özellikler özsel ise demet değişmemek zorundadır. Diğer bir deyişle tek bir özelliğin ortadan kalkması yeni demetin eski demetten farklı olması sonucunu doğurur.<sup>67</sup>

Bu durumda tikel özelliklerle, oluşturdukları öne sürülen demetler arasında bir kısır döngü ortaya çıkar. Lowe burada bir kısır döngünün belirdiğine, “arabayı atın önüne koşmak”<sup>68</sup> şeklinde ifade ederek değinir:

“Yani bu, tropların kendilerinin en azından kısmen de olsa ait oldukları tözlerle bireyleştiklerinde ısrar etmek olabilir – bir tikel kırmızılık yani onun özelliği olduğu kırmızı tikel nesne tarafından [bireyleşir].- Bu her durumda o kişiyi ölümcül bir döngüye sokacaktır yani bireysel tözün de sırasıyla troplarıyla bireyleştiğini söylemek gibi.”<sup>69</sup>

Değişim demetten bir tropun ayrılmasıyla ortaya çıkacaktır. Ya tekellerine aldıkları konumun ya da konum aynı kalmakla beraber özelliğin değişmesi gerekecektir. Ancak eşbulunuş ‘o özellikler’le bir demeti imliyorsan, demetteki trop değiştiğinde özdeşlik nasıl savunulacaktır? Her trop değişimi ayrı bir demeti ortaya çıkaracaktır.

Bir diğer eleştiri de şu şekilde sergilenabilir. a, b, c, d, troplarının bir araba demeti oluşturması tüm troplar içerisinde araba tropunun öne çıkmasına yol açacaktır. Hatta ‘o araba’ gibi bir trop en önemli trop haline gelecektir. Dolayısıyla tek bir şeyin özdeşliğini (eğer varsa) açıklamakta troplar arasında ayırım gözetilmezse değişim konusu açıklanamaz kalacaktır.

67 Bkz.: Loux, *Substance and Attribute*, 133.

68 E. J. Lowe, “Individuation”, *The Oxford Handbook of Metaphysics* içinde, ed. Loux&Zimmerman (Oxford: Oxford University Press, 2003), 83.

69 Lowe, “Individuation”, 83.

#### 4. Değişimi yeniden değerlendirmek

Demet kuramlarının genel olarak benzer bir noktada sıkıştıkları görülmektedir. O da değişim karşısında demetin aynılığının garanti altına alınmasında yaşanan zorluktur.

“Her ne kadar yeni görüş bir şeyi, özellikler kompleksi olarak bileşenleri eş-örneklendiğinde varolan olarak tanımlasa da; görünen o ki o da diğerleri gibi bir baskıya maruz kalır. Öncelikle ilk itiraz değerlendirilsin: Demet kuramcısının dünyasında bir türden pek çok değişim yani özelliklerin ilişkisel niteliklerindeki değişim olduğu doğrudur; verili bir özellik ya da onların bir grubu şimdi bir özellikle şimdi de bir başkasıyla eş-örnekleme olabilir. Ancak bu herhangi bir bireysel değişebilir demek değildir. Eğer F ve G önce H ve sonra K ile eş-örnekleme olmuşse, kompleks FGK kompleks FGH'nın yerine geçer, elimizdeki tek şey bir bireyin başka bir birey ile değişmesidir, yoksa aynı ve bir bireyin özelliklerindeki değişim değildir. FGH, FGK ile yalın biçimde özdeş değildir.”<sup>70</sup>

Bu sorun demet kuramlarını farklı araçlarla da olsa tek bir çözüme odaklanmaya götürmüştür. Bu çözüm özellikler arasında hiyerarşik farklılıklar koymaktır.

Bu sonuca iki araştırmadan geçerek vardık: Birinci olarak değişimin tanımı bağlamındaki tartışmadan hareket ettik ve burada değişen şeyin kendisinin anlaşılmasının gerekliliğini gördük. İkinci olarak da dayanak ve demet kuramlarını tartıştık. Tanımdan kaynaklı olarak özne yerinde duran değişen şeyin dikkate alınması yönünde bir eleştiri ile karşılaştık. Geach gerçek değişimleri nesnede bir değişiklik yapan (içsel özellikler) üzerinden ele alıyordu. Ancak bu sonucun bir nesne kuramı ortaya koymadan geçerli bir sonuç olduğunun söylenemeyeceği ortaya çıkmıştır. Özne yerinde duran terimin gönderim yaptığı varolan nasıl bir varolandır ve yüklem yerinde duran kavramın gönderimi olan ilgili özelliklerle ne şekilde ilişkilidir?<sup>71</sup> İkinci soruşturmada da demet kuramları içerisinde nesnenin özelliklerden oluşmasının bu kuramları doğallığında tek biçimli bir açıklama vermeye yönlendirdiği görüldü. Ancak bundan elbette ilgili kuramların her türden değişimi aynılaştırdığı yönünde bir eleştiri çıkmaz.

Her türden değişimin öznenin ya da klasik anlamda tözün başına gelen bir şey olduğunun ileri sürüldüğünün savlandığı ve bunun gerçek değişimler ile gerçek olmayan değişimleri birbirine karıştırdığı iddiası ile karşı karşıyaydık. Oysa yaptığımız araştırmada şu nokta açıklığa kavuşmaktadır: Değişim klasik anlamda tözsel bir olgu olarak görüldüğünde ilgili yanlış anlamın

70 James Van Cleve, “Three Versions of Bundle Theory”, *Metaphysics: contemporary readings* içinde, ed. M. J. Loux (NY: Routledge, 2005), 124.

71 Tüm bu tartışmanın yaptığımız alıntılarda ara ara görünür olan semantik bir yanı vardır ve özellikle dil felsefesi bağlamında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışma gönderim sorunu olarak ifade edilebilir. Bu tartışmaya özel olarak girmedik ancak hem Campbell'in hem de Russell'in her zaman bu yanı akılda tutarak kuramlarını geliştirdikleri açıktır. Örneğin Russell'in demet kuramından yana olmasının nedeni aslında *Gönderim Üzerine* makalesinde özel adlar ve belirli betimlemeleri doğrudan gönderim yapmayan dilsel ifadeler olarak konumlandırmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind*, 114, no. 456 (2005): 874.

ortaya çıkma olasılığı vardır. Ancak, hem taraflardan Russell'in hem de bu geleneğin devamcısı tikel demeti kuramlarının klasik anlayışın dışında oldukları ortaya çıkmaktadır. Her iki yaklaşım da, dilsel yapının değişim olgusunun anlaşılmasında insanı yanıltıcı bir yanı olduğundan hareket etmektedir. Dolayısıyla asıl yapılması gereken özne konumunda bulunan tikelin tözsel bir varolan olduğu yanılmasıyla kurtulmak adına, onu özelliklere çözümlenektir.

Tam da bu sayede özellikler arasında bir hiyerarşi ihtiyacı kendini gösterecektir ancak bu kökensel bir fark olmayacaktır. Yani her türden belirlenim bir özellik olacak ama bunlardan bazıları demetin merkezinde bulunacaktır.  $K_1$  ve  $K_2$ 'nin değerlendirildiği örneği düşündüğümüzde her iki durum için demet kuramlarının önerdiği çözüm şu şekildedir:

'...özelliklerinden oluşmuş demette ... özelliği vardır.'

Özne konumundaki tikel özelliklere indirgenildiğinde tek bir şeyin başına gelen bir şeyden söz edilemeyeceği için doğallığında bütün değişim türlerinin aynılaşmasının önüne geçilir çünkü aksi durumda değişim açıklanamayacaktır. Oysa Geach'in sunduğu çözümde gerçek değişimin belirlenebilmesi için somut bir varolana dikkat kesilmemiz gerekiyordu. Burada o tözsellik ortadan kaldırıldığında geriye kalan "... özelliği"nin ne türden bir özellik olduğu ve ilgili demetin içerisinde demetin varoluşuna ne türden bir katkı yaptığının belirlenmesi öne çıkar. Her ne kadar tümel demetini savunuyor olsa da Russell'dan alıntıyla söylersek:

"Pek çok uzam-zaman önermesi yani 'Sokrates eğri burunludur' gibiler, yüklemce adlandırılan belli bir niteliği ileri sürer ve öznece adlandırılan bir nitelik demetini ileri sürer bu demet eş-buluş (compresence) ve nedensel ilişkiler bakımından bir birliklerdir. Olağan anlamında özel adlar, eğer bu doğruysa, yanıltıcıdır ve yanlış bir metafiziği somutlaştırır."72

Dolayısıyla aslında demet kuramlarının yanlış bir metafizikten kurtulmak yolunda attığı adımların başka bir tartışmaya yol açtıklarını yani özellikler arası bir hiyerarşinin nasıl kurulacağını belirlenmesinin gerektiğini görüyoruz.

Şimdiye kadar özelliklerin neler olduğu üzerinde durulmadı çünkü asıl olarak bir başka sorun çözülmeye çalışılıyordu. Ancak şimdi bir anlamda Geach'in ileri sürdüğü noktaya geldik. Özelliklerden bazıları özne yerinde duran şey açısından daha da önemli ancak bunu Geach'in

72 Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: Routledge Classics, 2009), 78. Alıntının sonu bizi başka bir tartışmaya, burada girmedikimiz ama adını andığımız bir tartışmaya götürmektedir. O da özel adların gönderimi -ya da Russell'in kullandığı şekliyle terimlerin karşılık geldikleri şeyle olan ilişkileri. Russell'in tümel demeti bağlamında düşündüğü açıklamanın, sonrasında sıkça eleştirildiği açıktır. Örneğin ilk eleştiri Strawson'dan gelmiştir. P. F. Strawson, "On Referring", *Mind*, Jul., 1950, Vol. 59, No. 235 (Jul., 1950), 320-344. Sonrasında da özellikle Kripke'nin katı göstericiler kuramı ciddi bir eleştiri olarak görülmektedir. Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge: Harvard University Press, 1980). Özellikle özel adların doğrudan gönderimi konusu bu bağlamda yeni bir tartışmanın geliştirilmesine olanak sağlamıştır. Ancak şimdilik bu konuya değinmiyoruz. Frege'den başlayarak uzun bir süredir gündemde olan terimlerin gönderimi sorunu hâlâ canlıdır ve tartışılmaktadır. Bkz. Eliot Michaelson ve Marga Reimer, "Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim: 16.11.2020, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/>.

ileri sürdüğü üzere varolanın edimsel değişimi üzerinden mi ele almalıyız? Eğer demet kuramları bağlamında bakıyorsak bunun ileri sürülemeyeceği açıktır. Demet kuramlarında bazı özelliklerin daha temel olduğunun savunulması gereklidir. Ancak burada da Geach'ın ileri sürdüğü türden bir tözün değişimi dolayısıyla değil hangi özelliğin daha temel olduğu üzerinden tartışma yürümektedir. Böylece daha tutarlı bir açıklama sunulmuş olur. Hangi özelliğin içsel ya da dışsal olduğunun belirlenmesi yerine hangisinin ne bakımından daha kökensel olduğunun belirlenmesine uğraşılmalıdır. O zaman özellikler arasındaki farklılıklara kısaca da olsa değinmek bu karanlıktaki yanın ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

Felsefe tarihinde özsel/ilineksel özellikler ayrımı ya da birincil nitelikler/ikincil nitelikler ayrımları aslında doğrudan doğruya bu konunun felsefe tarihindeki örnekleridir. Çağdaş ontolojik tartışmalarda da özellikler arası hiyerarşi içsel/dışsal özellikler, merkez/çevre özellikler, çekirdek (nuclear)/çevre özellikler<sup>73</sup>, yüklemel/fiziksel özellikler, doğal/az doğal-seyrek/bol<sup>74</sup> gibi ayrımlar üzerinden sergilenmektedir.<sup>75</sup> Ancak bu da özelliklerin ne kadar geniş biçimde ele alınması gerekliliğine bağlı görünmektedir. İlk aklımıza gelenler duyulur nitelikler vb. olsa da düşündüğümüzde aslında pek çok şeyin özellik olarak sayılabileceği ortaya çıkmaktadır. Örneğin özellikler Campbell tarafından Black'in makalesinde ya da diğer kuramlarda geçtiğinden daha geniş bir çerçevede ele alınır. Şimdiye kadar genelde örnekler olarak renk, şekil vb. durumları incelemiş olsak da aslında bir nesnenin özelliği dendiğinde pek çok durum düşünülebilir: “katılık, şeffaflık, parlaklık, çok yüzlü olma, karbon yapısında olma, içsel kristal yapı, içsel elektromanyetik ve diğer atom-altı güçler, kütle, hacimlilik, ısı vb.”<sup>76</sup>

Bu türden doğal özelliklerin (ki bunların da bazıları aslında kuram içi özellikler olmaları bakımından zihin bağımlıdır) yanı sıra “grue”, “Sokrates tarafından sevilmemek”, “yuvarlak kare olmak” gibi dilsel olarak ifade edilebilirlikten hareket eden ancak Geach'ın içsel olmayan olarak ifade ettiği türden özellikler de vardır.<sup>77</sup> Ancak tüm bu özellikler içerisinde nesne bağlamında daha öne çıkan uzam-zamansallık ya da buna ilişkin fiziksel özellikler ve açıklamalar olmaktadır. Bu bağlamda alan-kuramsal bakış açısının da yani doğrudan doğruya fiziğin işaret ettiği özelliklerin devreye girdiği görülmektedir. Elbette tüm bunların içerisinde matematiksel özelliklerin hepsinin de sayılması gerekir.

73 Peter Simons, “Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 3, (Sep. 1994), 553-575.

74 Lewis'e göre özellikler seyrek (doğal özellikleri niteleyenler) (sparse) ve bol (semantik özellikleri yani her türden yüklemi niteleyenler) (abundant) özellikler olarak ayrımlarınsa metafizik açıklamaların gereksindiği açıklamalar yapılabilir çünkü seyrek özellikler nesnenin doğasına ilişkindir, içkindir vb. Ancak diğer yanda dilsel yaklaşımlardan kaynaklanan sorunlara da çözüm getirilebilir çünkü bol özellikler yüklemelere karşılık gelen özellikler olarak düşünülür. Bu ayrım aynı zamanda bazılarının doğal bazılarınınmsa az doğal olmalarıyla da ilgilidir. David Lewis, *On The Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell, 1986), 59-60.

75 Farklı bakış açıları için Bkz. Francesco Orilia ve Michele Paolini Paoletti, “Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim: 16.11.2020, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/properties/>.

76 Campbell, *Abstract Particulars*, 20.

77 Cian Dor, “Natural Properties”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, erişim: 16.11.2020, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/natural-properties/>.

Trop demetleri, özelliklerin tikeller olmasıyla doğallığında belli bir uzam-zamansal bulunuşu taşırlar. Bir başka anlamda, troplar tümellerden farklı olarak zaten bu dünyalıdır ve kendi konumlarını bir konumluluk ile işaret ederler. Dolayısıyla trop demeti kuramlarının uzam-zaman ilişkilerine gereksinimi ile tümel demeti kuramlarının bu ilişkilere gereksinimi farklıdır. Trop demeti kuramlarının farklı uzam-zamansal kuramlarla birlikte yeniden üretilebileceği ortaya çıkmaktadır. Bir anlamda bu ve şu tekil kırmızılık yerine burada ve şurada tekil kırmızılıklar olarak nitelenebilmeleri olanağı bulunmaktadır.

Burada önemli olan ne türden bir uzam-zaman anlayışına sahip olduğunuz değildir. Her türden uzam-zaman anlayışı tropların eşbulunuşluluğunu destekleyebilmek adına kullanılabilir görünmektedir. Uzam-zaman noktaları büyük oranda alan-kuramsal bir anlayışla kendi kimi özelliklerine sahip olarak anlaşılmalıdır. Bunu sanki özellikler uzam-zaman noktalarının bizzat kendilerine içlenenmişler ve bu sayede de buldukları konumu var kıyorlar olarak niteleyebiliriz. Elbette bu görüşler güncel fiziğin verileri ile desteklenmeli ya da geliştirilmelidir.

## Sonuç

Geach'in Cambridge Değişimi olarak ifade ettiği değişim tanımı, arkasındaki metafizik yaklaşım devre dışı bırakıldığında elbette çok geniş bir değişim tanımı olmakla eleştirilebilir. Aslında her değişim bir Cambridge Değişimidir ancak bunlardan bazıları daha başka türden değişim olabilirler. Geach bu konuda haklı olsa da değişimde değişen şeyin nasıl belirleneceği sorgu konusu edildiğinde (çünkü Geach'e göre bir şeyin gerçek değişim olduğunun anlaşılabilmesi için nesnesine bakılması gerekir), nesne kuramlarının tartışılması bir zorunluluktur. Bu da Cambridge Değişimi konusunda eleştirel tavır takınan bakış açısını yanlışlamamızın olanağını yaratır. Her ne kadar ilgili tartışmalar sonucunda Geach'in de ifade ettiği üzere özellikler arasında farklılık çizme zorunluluğu ortaya çıkmış olsa da aslında bu zorunluluğa ancak nesne bağlamındaki tartışmanın yürütülmesiyle varılabilir. Bu da genel olarak özne-yüklem ifadeleri ve bunların karşılık geldiği (iddia edilen) varolanların ontolojik durumunun tartışılmasını gerektirir. Böylece başa dönmek gerekir: Cambridge Değişimi merkeze konmadan ve ilgili değişim ifadeleri incelenmeden, bunların işaret ettikleri varsayılan varolanlar hakkında bir kuram geliştirmeden Geach'in eleştirisinin haklılığından söz edilemez.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynaklar / References

- Allaire, Edwin B. "Bare Particulars." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 14, No. 1/2 (Jan. - Feb., 1963): 1-8.
- Armstrong, D. M. *Universals: an opinionated introduction*. London: Westview Press, 1989.
- Bergmann, Gustav. *Realism: a critique of Brentano and Meinong*. Madison: University of Wisconsin Press, 1967.
- Berto, Francesco ve Matteo Plebani. *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. Bloomsbury Academic, 2015.
- Black, Max. "The Identity of Indiscernibles." *Metaphysics: contemporary readings*. ed. M. J. Loux, 104-114. NY: Routledge, 2005.
- Bradley, H. F. *Appearance and Reality: a metaphysical essay*. 6th Imp. London: George Allen & Unwin LTD, 1916.
- Butchvarov, Panayot. "The Ontology of Philosophical Analysis." *Noûs*, Mar., 1981, Vol. 15, No. 1, (1981): 3-14.
- Campbell, Keith. *Abstract Particulars*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1990.
- Denkel, Arda. "Substance Without Substratum." *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. 52, No. 3, (Sep., 1992), 705-711.
- Dorr, Cian. "Natural Properties". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/natural-properties/>>. Erişim: 16.11.2020.
- Geach, Peter, *God and the Soul*. London: Routledge and Kegan Paul. 1969.
- Geach, Peter. *Logic Matters*. Oxford: Blackwell Pub, 1973.
- Geach, P. ve Robert H. Stoothoff, "What Actually Exists." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. Vol. 42 (1968): 7-30.
- Gözcü, A. Suat. "ZAMAN SORUNU: ŞİMDİCİ VE EBEDİYETÇİ ZAMAN ANLAYIŞLARI", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Eylül 2018, Sayı 38, 41-65.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Lewis, David. *On The Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.
- Locke, J. *Essay Concerning Human Understanding*. ed. J. Yolton. London: Dent, 1961.
- Lombard, Lawrence Brian. "Relational Change and Relational Changes." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. Jul., 1978, Vol. 34, No. 1 (Jul., 1978): 63-79.
- Loux, Michael J. *Metaphysics: a contemporary introduction*. London: Routledge Taylor&Francis Group, 2006.
- Loux, Michael J. *Substance and Attribute: a study in ontology*. Holland: D. Reidel Pub. Com., 1978.
- Lowe, E. J. "Individuation." *The Oxford Handbook of Metaphysics*, 75-95. Ed. Loux&Zimmerman. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Martin, C. B. "Substance substantiated." *Australasian Journal of Philosophy*, 58:1, (1980): 3-10.
- McTaggart, J.M.E. "The Unreality of Time", *Mind*, 17(68) (1908): 457-474.
- McTaggart, J.M.E. *Studies in the Hegelian Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Michaelson, Eliot ve Marga Reimer, "Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/>>. Erişim: 16. 11. 2020.
- Mortensen, Chris, "Change and Inconsistency." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/change/>>. Erişim: 16. 11. 2020.
- Orilia, Francesco ve Michele Paolini Paoletti, "Properties." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/properties/>>. Erişim: 16. 11. 2020.

- Quine, W.V.O. *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Robinson, Howard. "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/substance/>> Erişim: 26 Ağustos 2020.
- Russell, Bertrand. "On Denoting." *Mind* 114, no. 456 (2005): 873-87.
- Russell, Bertrand. "The Problem of Universals." *Russell on Metaphysics: selections from the writings of Bertrand Russell*. ed. S. Mumford, 143-161. London: Routledge, 2003.
- Russell, Bertrand. *An Inquiry Into Meaning and Truth*. London: George Allen&Unwin Ltd, 1956.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kalcı Yayınları, 2000.
- Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Routledge Classics, 2009.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*, London: Routledge, 1937.
- Simons, Peter. "Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance." *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 3, (Sep. 1994): 553-575.
- Strawson, P. F. "On Referring." *Mind*, Jul., 1950, Vol. 59, No. 235 (Jul., 1950): 320-344.
- Van Cleve, James. "Three Versions of Bundle Theory", *Metaphysics: contemporary readings*. Ed. M. J. Loux, 121-134. NY: Routledge, 2005.





## Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku

### Dreamless Sleep as a Limit-Phenomenon

Çağlar Koç<sup>1</sup> 



#### ÖZET

Bu yazı rüyasız uykuyu bilincin çeperinde kalan bir fenomen, Edmund Husserl'in deyimiyle deneyimin bir sınır-durumu (*Limesfall*) olarak ele almaktadır. Fenomenolojik açıdan, rüyasız uyku bize gündelik hayatımıza şekil veren olağan deneyimlere özgü uyanık bilinçliliğin ardına geçmeyi dayatır. Uyurken bilinç asla ortadan kalkmaz. Dolayısıyla ölümden farksız ve bilinçten tamamen yoksun mutlak bir uyku teorik bir kurgudan ibarettir. Yazının birinci bölümünde felsefe tarihi boyunca rüyasız uyku hakkında görüş ileri süren filozoflar üzerinde durulmaktadır. Immanuel Kant'ın tam aksine John Locke rüyasız bir uykuya imkân tanır. Fakat rüyasız uykuyu bilinçsiz bir zihin hali olarak kabul eden Locke'dan farklı olarak felsefede uyuyan zihne bir duyarlık atfeden René Descartes, G.W. Leibniz ve (başlı başına üçüncü bölümü kendisine ayırdığımız) Husserl gibi filozoflar bilincin uykuda hiçbir zaman tamamen ortadan kalkmayacağı tezini destekler. Ne var ki uykudaki zayıf bilinçliliği göz önünde bulundurmaya önleyen engellerin başında bilinci refleksiyonun bir başarısı olarak görmek gelir. Bilinci refleksiyona eşitleyen her yaklaşım uyurken tamamen bilinçsiz olduğumuz inancını destekleyecektir. Bunun sebebi uykuda refleksiyonun mevcut olmamasıdır. Oysa sadece uyanıkken mümkün olan refleksiyon faaliyeti ortadan kalktığına bile bulanık, edilgin ve cılız bir arka plan bilinci varlığına devam eder. Dahası, uyurken uyanabilmenin yegâne koşulu böylesi bir bulanık bilince zaten sahip olmamızdır. Uyanabilmek için bizi dışarıdan etkileyenin öne çıkıp bir fark yaratacak biçimde bilincinde olmak gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Rüyasız uyku, bilinç, refleksiyon, sınır-fenomen, fenomenoloji

#### ABSTRACT

This paper considers dreamless sleep as a phenomenon that remains at the margin of consciousness, as a limit-case (*Limesfall*) of experience, to use Edmund Husserl's expression. From a phenomenological point of view, sleep forces us to go beneath the surface of the awakened experience that shapes our daily lives. Consciousness never disappears during sleep. An absolute sleep, death-like and fully devoid of awareness, is a theoretical fiction. The first section of this paper addresses the work of several philosophers who gave different accounts of dreamless sleep. Contrary to Immanuel Kant, John Locke believed that dreamless sleep is possible. However,

<sup>1</sup>Dr., İstanbul, Türkiye

ORCID: Ç.K. 0000-0002-6733-6620

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Çağlar Koç,

İstanbul, Türkiye

E-mail/E-posta: caglarkoc80@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 05.10.2020

**Kabul/Accepted:** 09.11.2020

#### Atıf/Citation:

Koç, Çağlar. (2020). "Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 25-34.

<https://doi.org/10.26650/arcp.805534>

unlike Locke who considered dreamless sleep as a mental state without consciousness, René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz and Husserl (for whom the third section is reserved) attributed sensibility to the sleeping mind and defended the thesis that consciousness never disappears during sleep. However, the main obstacle to taking into account the dim awareness pertaining to the sleeping mind is the belief that reflection provides consciousness. Every attempt to identify consciousness with reflection supports the claim that we are totally unconscious during sleep, as reflection is absent while we sleep, and reflection is an activity that requires us to be awake. Nevertheless, even when there is no reflection, an ongoing consciousness continues to function in the background. This dim, passive, and confused awareness is the precondition of waking up from sleep, which occurs owing to something affecting us so much so that it stands out, and it seems that this is the only way to wake up.

**Keywords:** Dreamless sleep, consciousness, reflection, limit-phenomenon, phenomenology

## Giriş

Uyku ölümün kardeşidir, denir. Sıklıkla ölümü hiç bitmeyecek rüyasız bir uyku olarak tahayyül ederiz. Kendi ölümümüzü deneyimleyemeyiz, bu doğru. Zira ölüm bilincin sona ermesidir. Peki ya rüyasız bir uykunun bu yönden ölümden farksız olduğu da doğru mu? Uyurken içimizde ve dışımızda olup bitenlerin farkında değiliz gibidir. Gibidir, dedik çünkü felsefe tarihi boyunca derin uyuyan bir insanın zihni hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Fenomenolojik açıdan bakılırsa, rüyasız uyku doğrudan seçik bir deneyime konu olmasa bile bize bir sınır-fenomen olarak *belirir*. Rüyasız uykunun deneyimlenebilirlikten topyekûn mahrum edilmesini önleyen ve bilincin çeperindeki bir fenomen kabul edilmesine izin veren kendine has bir *verilmişliği* olduğu ileri sürülebilir. Uykuda bilinç sıfır derecesine doğru yakınsar ama asla tam sıfırlanmaz. Bir sınır-fenomen sıfatıyla rüyasız uyku bize gündelik hayatımıza şekil veren olağan deneyimlere özgü uyanık bilinçliliğin ardına geçmeyi, asla bilinçsizliğe eşitlenemez bir bilinçaltına doğru gerilemeyi dayatır.<sup>1</sup>

Rüyayı uykunun vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olarak görüp uykuda rüya görmediklerini iddia edenlerin aslında rüyalarını hatırlayamadıklarını savunan Immanuel Kant'a göre, uykuyu ölümden ayırmanın tek yolu zihnin uyurken hayalgücü yardımıyla dışarıdan etki almadan temsil üretme faaliyetini sürdürmesidir.<sup>2</sup> Peki ama Kant'ın sandığı gibi zihni uykudayken dahi bilinçli sayabilmek için rüyalara ihtiyacımız var mı sahiden? Bilinçliliğimiz temsil üreten bir zihin faaliyetinden mi ileri gelir sadece? Bu yazıda rüyasız uykunun hem mümkün olduğunu hem de asgari bir bilinçlilik ihtiva ettiğini savunacağız. Şu sonuca ulaşacağız: Ölümden farksız ve bilinçten tamamen yoksun mutlak bir uyku teorik bir kurgudan ibarettir. Koma ve genel anestezi vakalarını tartışmalı olduklarından ötürü hariç tutacak olursak, olağan hiçbir uyku durumu bizi tümüyle hiçliğe gömüp hissiz kılmaz.

1 Yazının daha başında "bilinç" ya da "bilinçaltı" gibi temel kavramları belli bir perspektifi benimseyerek kullanmamız okuru endişelendirmesin. Aşağıda bu kavramlar üzerinde daha ayrıntılı tartışmalara yer vereceğiz.

2 Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam, 1983, 116-117.

## 1.Felsefede rüyasız uyku

Aristoteles *Ruh Üzerine* adlı eserinde uyanıklık kadar uykunun da ruhun mevcudiyetini gerektirdiğini belirttiğinde ruhu bilince eşitlemeyi aklından kesinlikle geçirmemişti.<sup>3</sup> Uyuyan bir varlığı ölüden ayıran tek şey canlı olmasıydı. Bir ölüden farklı olarak canlı (ruh sahibi) bir varlık uykusundan uyanma gücü taşır. Bu sebeple, Aristoteles henüz uyanmasa da uyanma gücü taşmasıyla bir ölüden ayırt edilmesi gerektiğini düşündüğü canlı varlığın uyku durumunu edinildiği halde kullanılmayan bir bilgiye benzetir. Uyku, kullanmamamıza rağmen sahip olduğumuz bir bilgi, uykudan uyanmak ise bu bilgiyi kullanmamız gibidir.<sup>4</sup> Uyanmanın hesabını vermek için çıktığı yolda uykuyu “uyanmaya gücü yeterlik” diye tanımlamayı teklif eden bu ruh anlayışı kesinlikle bilince öncelik tanıımıyordu. Bundan ziyade, uykudan uyanıklığa geçişi salt *bir imkânın gerçekleşmesi* diye görüyordu. Ruh (can) taşınması uykudayken bir varlığın bilinçsiz olmamasını teminat altına almak şöyle dursun, yalnızca geçici süreyle yitirmiş olduğu bilinçliliğe tekrar *kavuşabileceği* anlamına geliyordu. Peki ama Aristoteles’in dediği gibi uyumak tekrar bilinçli hale gelme imkânından mı ibarettir?

René Descartes bu soruya hayır cevabını verir.<sup>5</sup> Descartes bilinci düşünmeye eşitler ve ruhun daima bilinçli olduğunu, yani düşündüğünü ileri sürer. Descartes’e göre, bilincin olmadığı yerde ruh ortadan kalkar.<sup>6</sup> O halde rüyasız uyku durumunda bile bir kesinti yoktur; uyurken bilinçli olmayı sürdürürüz. Fakat rüyasız bir uykudayken bilinç bedene bağımlı beyin süreçlerinin katkısına borçlu olduğumuz hafızadan mahrum kalıp bedenden bağımsız saf bir zihin faaliyeti gerçekleştirir. Beyinde iz bırakması böylece önlenecek düşünceler uykudaki bilinçliliğimizi meydana getirdiğinden Descartes bu bilinçliliği ne uyurken ne de uyandığımızda hatırlayabildiğimizi belirtir.<sup>7</sup> Gelgelelim eleştirel bir gözle baktığımızda hemen fark ederiz ki geçmişini muhafaza etmesi yoluyla kazanacağı zamansal bir yayılım olmadan gerçekleşen bir düşünce, bilincinde olunanın kendini geçmişten şimdiye sürdürmesine izin vermeyen bir zihin faaliyeti son derece istikrarsız bir bilinçlilik anlayışını temel alır. Nitekim burada olsa olsa anlık, süreksiz ve kaotik bilinç kırıntıları söz konusudur.

Descartes’in tersine, John Locke zihnin daima bilinçli olduğu (ruhun daima düşündüğü) savını reddeder. Locke’a göre bilinç zihnin kendi işlemleri üzerine dikkat yönelten bir refleksiyon gerçekleştirilmesiyle ortaya çıkar.<sup>8</sup> Ancak ve ancak kendi işlemlerini dikkatle algılayan zihne bilinçli denebilir. Örneğin, Locke çocuklukta algının tamamen dış nesnelere odaklandığını ileri sürerek çocukların kendi zihin işlemlerini henüz refleksiyon yoluyla birer iç nesne olarak algılayamadığını savunur.<sup>9</sup> Locke’un dar bilinç tanımı açısından çocukların zihinlerine dolaysız bir bilinç atfetmek

3 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a22.

4 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a23-24.

5 Yaptığımız Descartes atıflarının Descartes’in Charles Adam ve Paul Tannery tarafından hazırlanan toplu eserlerindeki cilt ve sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

6 René Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris: Flammarion, 1992, 77 (AT IX 21)

7 *a.g.e.*, 390 (AT VII 356-357)

8 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Roger Woolhouse, London: Penguin Books, 2004, 118.

9 *a.g.e.*, 112.

güç görünmektedir; çocuklar bilinçli olmayı zamanla öğrenir. Locke'un gözünde zihnin bilinçli olmaya bazı durumlarda tümüyle ara verdiğini net biçimde ortaya koyan daha ikna edici bir örnek rüyasız uykudur. Bir çocuk dış nesnelere algımlarken algılama işleminin kendisine dikkat etmediği ve zihninde olup bitenleri algılamaktansa dış nesnelere kapılıp gittiği için belli ölçüde "bilinçsiz" diye nitelenebileceği doğrusu da Locke "uyanık" olan her insanın öyle ya da böyle bir dereceye kadar bilinçli olduğu, birtakım düşüncelere sahip olduğu kanısındadır. Bu sebeple, zihnin gerçek anlamda bilinçsiz hale geldiği durum rüyasız uykudur. Locke'a göre rüya görmediğimiz bir uykuda sadece dış algı, hafıza ve hayalgücü devre dışı kalmakla kalmaz, zihnin kendisini nesne kılmaya yarayacak bir refleksiyon da namevcuttur.

Görüleceği gibi, Locke "zihnin bilinçli olması" ile "ruhun düşünmesi" ifadeleri arasında bir özdeşlik kabul eder ve verdiği dar bilinç tanımı çerçevesinde bilinçli olmayan düşüncelerin varlığını kesinlikle kabul etmez.<sup>10</sup> Locke ruhun daima düşündüğü görüşüne katılmamasına rağmen, düşündüğü her vakit bilinçli bir zihin durumu içinde olduğunu öne sürer. Bu demektir ki düşünme işleminin gerçekleşmesi bu işleme dikkatini odaklayıp onu nesne haline getiren bir refleksiyon olmaksızın imkansızdır. Locke uyanırken yapıp ettiklerimize bilinç atfetmeye izin verenin onlara eşlik eden böylesi bir refleksiyon olduğunu düşünür. Keza rüyasız uykudayken kendimize bilinç atfedemiyorsak bunun sebebi refleksiyonun yokluğudur. Gelgelelim Locke bilinci sadece düşünmenin değil, zamansal ardışıklık ve sürenin de koşulu olarak gördüğünden, rüyasız uykuyla bölünen iki uyanıklık periyodunun arasındaki zaman akışının nasıl deneyimlendiğini izah etmekte zorlanır. Nitekim Locke'a göre uykuda geçen süre duyumsanmaz. Bu konuda söylemeye iznimize olan tek şey iki uyanıklık periyodundan ikincisinin ilkini devam ettirdiğidir. Başka bir deyişle, uyandıığımızda uzun mu yoksa kısa mı uyuduğumuza dair herhangi bir hisse sahip olmamız imkansızdır.<sup>11</sup>

G.W. Leibniz Locke'un eleştirileri karşısında Kartezyen "ruh daima düşünür" tezini kurtarmaya çalışır.<sup>12</sup> Bunu yaparken Locke'un bilinci refleksiyona indirgeyen dar bilinç tanımını kabul etmekle birlikte Locke'tan farklı olarak her düşüncenin bilinçli olduğu görüşünü geri çevirir. Locke'a göre zihnin bazen hiçbir işlem gerçekleştirmez ve durağan haldedir ama ne zaman bir işlem gerçekleştirirse bilinçli olmak zorundadır. Oysa Leibniz için zihin hep fiil halindedir ve zihnin faal olmaya ara vermesi düşünülemez; öte yandan, zihnin gerçekleştirdiği her işleme o işlemi nesneleştirip dikkatimizin odağına yerleştiren bir refleksiyonun eşlik etmesine gerek yoktur. İşte bu sebeple Leibniz herhangi bir refleksiyonun onlara eşlik etmemesi anlamında bazı

10 Locke kişisel özdeşliği bilinçli deneyimlerin meydana getirdiğini düşündüğünden, bilincinde olunmayan düşüncelerin varlığını kabul etseydik dahi onların bizim düşüncelerimiz olmayacağını, bize bir başkasının düşünceleri kadar yabancı kalacaklarını belirtir. Bkz. *a.g.e.*, 114.

11 *a.g.e.*, 175-176.

12 Yaptığımız Leibniz atıflarının Leibniz'in Carl Immanuel Gerhardt tarafından hazırlanan toplu felsefi eserlerindeki cilt ve sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

zihin işlemlerinin “bilinçdışı” gerçekleştiğini belirtir.<sup>13</sup> Fakat her ne kadar bilinçdışı diye nitelese de Leibniz bu zihin işlemlerinin ruhun yaşamının her anını bir öncekinden farklılaştırdığına ve zihni yönlendirdiğine inanır.<sup>14</sup> Ruhtaki değişimler seçik bir algının (refleksiyonun) nesnelere olmamalarına rağmen, sayısız duyuşal izlenimin, Leibniz’in tabiriyle birbirlerinden ayırt edilemeyen “minik algıların” toplam etkisi olarak “bulanık biçimde” *hissedilir*.<sup>15</sup> Minik algılar her ne kadar bizi etkilese de bu etkilenim dikkatimizi çekecek derecede kuvvetli değildir. Leibniz için zihin biz uyurken de faaldir ve bu durum rüya görmemizden kaynaklanmaz. Rüyasız bir uykuda dahi zihin duyuşal izlenimlerden mahrum kalmaz: “Asla zayıf ve bulanık bir his taşımayacak denli derin uyumayız.”<sup>16</sup> Dahası, başlangıcına dair minik bir algımızın mevcut olmadığı hiçbir gürültünün, ne denli büyük olursa olsun, bizi uyandırmasına imkân yoktur. Başka bir deyişle, eğer uyku süresince zihnimiz sürekli etkilenmeseydi, asla uyanamazdık. Zira bizi uyandıracak denli büyük bir algı *hiçten* ortaya çıkmaz; aksine, kendisinden derece itibarıyla ayrılan minik algıları varsayar.

Leibniz belli bir nesneye dikkat etmemeyi uyanık hayatımızda vuku bulan mecazi anlamdaki *kısmi* bir uyku hali diye ele alırken, gerçek anlamdaki *genel* uykuyu tüm nesnelere karşısında dikkatin ortadan kalması diye tarif eder.<sup>17</sup> Hatırlatalım ki Leibniz dikkat ve refleksiyonu bilince sahip olmak için zorunlu gördüğünden, uykudaki zihin işlemlerine bilinçdışı gözüyle bakar. Fakat gene de Leibniz’in uykuda iş başında olan refleksiyon-öncesi ve dikkat-öncesi bir bilinçlilik türünü ilk kavramlaştıran düşünürlerden biri olduğunu söylemek bize göre pek yanlış olmayacaktır. Zira Leibniz minik algıların zihni “etkilediğini” ve “yönlendirdiğini” ısrarla belirtir. Leibniz’in geliştirdiği panpsşik felsefe sisteminden bağımsız değerlendirildiğinde, “bilinçsiz bir etkilenme” ifadesinin çelişik terimlere sahip gözükeceğini itiraf etmek zorundayız. Bu sebeple, Leibniz’in “bilinçaltı” kabul ettiği zihin işlemlerinin “bilinçsiz” olduğunu ilan etmekten özenle sakınmak gerekir.<sup>18</sup>

## 2. Sınırdaki uyku bilinci

Uyku bilincin sınırında durur. Bir yandan deneyime mola verdiğimiz, öte yandan bilincin tamamen hiçe indirgenmediği bir günlük zaman aralığıdır. Eğer uykuda bilinçli olmaya son verseydik, nasıl uyanabilirdik? Bir şeyin bizi uykudan uyandırabilmesi için üzerimizde bir etkisinin olması, bununla aynı anlama gelmek üzere, üzerimizdeki etkisinin bilinçli olması

13 Leibniz bizzat “bilinçdışı” (*inconscient*) sözcüğünü kullanmaz. Bunun yerine “fark edilmeyen” (*dont on ne s'aperçoit pas*) veya “hissedilmez” (*insensible*) vb. nitelemelere başvurur. Gelgelelim Leibniz “hissetme” (*sentir*) ve “his” (*sentiment*) sözcüklerini “hissedilmez” diye nitelenmesi icap eden duyuşal izlenimlerin zihne yaptıkları etkiyi tarif ederken de kullanır. Bu sebeple “hissedilmez” sıfatının refleksiyon-öncesi ve dikkat-öncesi zihin işlemlerine ait olmadığını düşünüyoruz.

14 G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Flammarion, 1990, 42-43. (G5 48)

15 *a.g.e.*, 41. (G5 46-47)

16 *a.g.e.*, 42. (G5 47)

17 *a.g.e.*, 91. (G5 105)

18 Burada Leibniz metinlerini ayrıntılı biçimde değerlendirmek niyetinde değiliz; sadece konumuzu ilgilendiren genel tespitlerle yetiniyoruz.

gerekir. Zira etkilenebilmek hissetmektir.<sup>19</sup> Demek ki uyurken bir şekilde duyumsamaya devam ediyor olmalıyız ki uyanma imkanına sahip olalım. Uyurken etkilenebilmek Aristoteles'in sandığı gibi, bir imkânın edimselleşmesinden ibaret değildir. Uykuda fiilen bilinç iş başında olmalıdır ki uyuyana etkileyen şey duyumsansın. Fiilen bilinçli olduğumuz için etkilenebiliyoruzdur. Yoksa bir etki bizi mucizevi bir şekilde bilinçsizlik halinden bilinç haline taşıyordur.

Merleau-Ponty'nin belirttiği üzere, uyku sırasında dünyadan uzaklaşıp varoluşumuzun kaynaklarına döneriz ama bu uzaklaşma ve dönüş hala dünyayla dirsek teması halinde gerçekleşir.<sup>20</sup> Uyurken uyanık hayatımıza şekil veren ilgilerimizin ve meşguliyetlerimizin büyük çoğunluğunun sesi kesilse de uyuyan kişi asla bütün ilgilerine sağır ve bütün hassasiyetlerinden azade değildir. Bir annenin ağlayan bebeği dışında her gürültüde uyuyabilmesine rağmen bebeği ağlar ağlamaz derhal uyanması bunun tipik bir örneğidir.<sup>21</sup> Keza çoğu insan uyanmak için alarmı ayarladığı vaktin gelmesinden az önce kendiliğinden uyanır.<sup>22</sup> Leibniz zihnin uykuda asla mutlak bir durgunluğa gömülmediğini vurgulamakta haklıdır. Fenomenoloji geleneğinde Ben'in katıldığı bilinç ile katılmadığı bilinç arasında bir ayırım gözetilir. Uyurken Ben (ego) her ne kadar tam anlamıyla etkin bir faaliyet gerçekleştirirse de bilincin edilgin işlerliği sürer. Bu bakımdan Edmund Husserl gibi fenomenologların edilginliğe etkinliğin en aşağı derecedeki formu gözüyle baktığı hatırlanmalıdır.<sup>23</sup> Zihnin uykudaki etkilenimleri edilgin bir işlerliğe işaret eder; bu işlerlik Ben'e potansiyel olarak ait bilinçli yaşantıların Ben'in etkin bir konum almadığı, hedefleyici bir yönelim taşımadığı ve dünyaya kayıtsız kaldığı durumlarda bile mevcut olduğunun bir kanıtıdır. Dolayısıyla zihnin uykudayken uyanmaya hazır olması askıya alınmış bir Ben'e ait ve örtülü halde kalan bilinçli bir yaşantıdır.<sup>24</sup>

William James'ten beri kullanılan bir tabirle her bireysel bilinç bir *bilinç akışından* meydana gelir. Koma ve genel anestezi hariç bilinç akışında beliren hiçbir sözcüm ona kesinti (örneğin rüyasız uyku) bilincin zamansal birliğini bölüp iki bağımsız parça haline getiremez. Nitekim uyku ve uyanıklık aynı bilinç akışına ait safhalardır ve her bireysel bilinç bu safhaların arasındaki sürekliliği yakalayabilmesi sayesinde öbür bilinçlerden özce ayrılır. Locke'un sandığının aksine, bilinç akışının sürekliliği iki uyanıklık periyodunun birbirlerine kaldıkları yerden ve sanki hiç uykuya dalınmamış gibi bağlanmasıyla kurulmaz. Zira bilinç akışının sürekliliği sadece uyanıktan değil, uyku boyunca da kendini kurmaya devam eder. İşte bu sebeple, uyandığımda daima ne kadar uyuduğuma dair bulanık bir hisse sahibimdir.<sup>25</sup>

19 Buna itiraz olarak bir taşın da etkilendiği söylenemez mi? Bu yazı bağlamında etkilenimden nedensel-nesnel bir olayı değil, psişik-öznel bir olayı anladığımızdan ötürü, taşın etkilendiğini panpsişist bir önkabul taşımaksızın savunmak imkansızdır.

20 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, 328.

21 Jan Linchoten, "On Falling Asleep", *Phenomenological Psychology. Dutch School*, ed. J. Kockelmans, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, 89.

22 Dan Zahavi, "Sleep, Self-awareness and Dissociation", *Alter. Revue de Phénoménologie*, No:5, 1997, 141.

23 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg: Claassen & Goverts, 1948, 83.

24 Jan Linchoten, "On Falling Asleep", *a.g.e.*, 110.

25 Dan Zahavi, "Sleep, Self-awareness and Dissociation", *a.g.e.*, 141.

### 3. Husserl'de Uyku

Deneyimlediklerimiz sadece dikkatimizi çeken, ilgimizi uyandıran şeylerden ibaret değildir. Dikkat çekmediği, ilgi uyandırmadığı halde deneyime giren ve sırf bu sayede sonraki bir deneyimde dikkat çekme ve ilgi uyandırma ihtimallerini saklı tutan pek çok şeyin de bilincindeyizdir. Tıpkı Leibniz gibi zihnin uyanırken dahi dikkatimizi çekmeyen şeyler karşısında kısmi bir uyku durumu içinde olduğu söylenebilir. Fakat şu şartla: Bu mecazi anlamdaki uyku dikkatimizi çeken nesne karşısındaki uyanıklığımızın arka planını oluşturan zımni bir bilinçliliğe karşılık gelmelidir mutlaka.

Asıl anlamı dışında uykuya mecazi bir anlam vermek konusunda Husserl Leibniz'i izler.<sup>26</sup> Husserl'e göre "alıcı" (*rezeptiv*) deneyimde bir "etkilenim" (*Affektion*) yaşandığında o etkilenime yanıt veren bilinç bir Ben'in yerine getirdiği "edim" yapısı taşır. Ben etkilenimin bilincine kayıtsız kalmadığı, etkilenimce yönlendirildiği ölçüde, bilinç onu etkileyen bir nesneye yönelir ve bu nesneyi temalaştırır.<sup>27</sup> Ben dikkat yöneltip temalaştırdığı nesneyle meşgul durumda etkin ve *uyanık* bir hayat yaşarken, bu nesne bilincin ön planına yerleşir. Farkında olmayı sürdürdüğümüz tüm öbür nesnelere ise bilincin arka planına kayıp *uykuya dalar*. Öte yandan, bu kısmi uyku süresince arka planın edilgin bilincine karşılık gelen dikkat etmediğimiz nesnelere her an tekrar bizi etkileyip kendilerine çekerek onlara yönelik etkin bir bilinci uyandırabilir; bu etkin bilinç bir Ben'in ifa ettiği "yönleniş" (*Zuwendung*) biçiminde ortaya çıkar.<sup>28</sup>

Denebilir ki ön planın etkin ve belirtik bilinci, bağrında Ben'in hayat sürdürdüğü uyanık ve tematik bir bilinçken, arka planın edilgin ve örtük bilinci Ben'in hiçbir suretle katılmadığı uykudaki ve gayri-tematik bir bilinçtir.<sup>29</sup> Fakat bu iki tür bilinç birbirlerine dönüşebilir. Örneğin, bilincin ön planı ile arka planı arasında zamansal mesafe bulunması koşuluna bağlı olan geçmişin hatırlanması olayını ele alalım. Birkaç gün önce işittiğimiz bir melodiyi veya eski bir arkadaşımızın adını hatırlamaya uğraşırken, hem bir bakıma ne aradığımızı biliriz hem de aranan şey bizi onu her koşulda aramaya mecbur edecek denli erimimizin dışında kalır. Hatırlamayı başardığımızda ise melodinin ve adın bilinci hafızamızda tortulaştığı yerden silkinip canlanır, adeta *uykusundan uyanır*. Onlara yönelik bilincimiz tekrar uyanır uyanmaz melodi ve ad dikkatimizin merkezine oturur. Hafızada tortulaşmış halde uyanmayı bekleyen geçmişteki melodinin ve adın uykudaki örtük bilinci "bilinçdışı" bir karakter taşısa da tamamen bilinçsiz değildir; zira tekrar uyanık ve belirtik hale gelebilir. Bu demektir ki geçmişin bilincinin uyanması (*Weckung*) olarak hatırlama "bilinçdışı" biçimde geçmişte uyuyan melodinin ve adın bizi hala etkileme gücü taşımasından ötürü mümkün olur.<sup>30</sup>

26 Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer, 2006, 42.

27 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1826)*, ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, 84.

28 Edmund Husserl, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, ed. Roland Breuer, Dordrecht: Kluwer, Dordrecht, 2000, 4.

29 Bununla birlikte, Husserl'in dikkat ile uyanıklığı birbirine eşitlemekten sakındığını hatırlatalım. Uyanık olmak bilincin bir nesneye dikkat yöneltmesinin ön şartı olduğundan dikkati önceler. Bkz. Nicolas de Warren, "The Inner Night: Towards A Phenomenology of (Dreamless) Sleep", *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi, Dordrecht: Springer, 2010, 285.

30 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1826)*, a.g.e., 179.

Deneyimlerin peş peşe gelmesi tek başına bu peş peşeliğin deneyimini temin etmez. Zamansal deneyimin bu iki işlevi beraberce yerine getirebilmesi için her şimdi bilincinde az önce geçmiş olan şimdi bilincinin de modifikasyona uğrayarak “tutulması” gerekir. Buna Husserl’ci terminolojide “retansiyon” (*Retention*) denir. Bir müzik parçasını kesintili şimdilerin bir sıralanması olarak değil de akıcı bir süreklilik olarak deneyimlemeye imkân veren şey her şimdi bilincinde az önce geçmiş olan şimdidi de kip değiştirmiş durumda algılamaya devam etmemizdir. Bir müzik parçasını dinlerken bilincin yerine getirdiği retansiyon işlemi o müzik parçasının zamansal birliğini deneyimlemenin önkoşuludur. Bu türden bir retansiyon “yakın retansiyon” diye adlandırılır. Öte yandan, geçmişin şimdiyle arasındaki zamansal mesafe genişlediğinde bu sefer başvurmamız gereken “uzak retansiyon”dur.<sup>31</sup> Eski bir arkadaşın adı hafızamızda tortulaşmış bizim için uykuya dalsa bile bu adın onu tekrar hatırlamaya izin verecek şekilde zihnimizde tutulması böyle bir işleme örnektir. Geçmiş bizden ne kadar uzaksa, onu “tutmaktan” sorumlu retansiyon bilinci de o kadar güçsüz, belirsiz ve karanlıktır ki hatırlamayı zorlaştıran en başat etmen de budur. Bir anı zamansal arka planın derinliklerine gömüldüğünde bu anının bizi şimdide etkileme ihtimali azalır. Geçmiş bir deneyim bizden uzaklaşa uzaklaşa son kertede “bilinçdışına” (*Unbewusst*) kayar. Fakat bu bilinçdışı “ölü bir hiç” (*totes Nichts*) değil, aksine bilincin bir “sınır-kipidir” (*Grenzmodus*).<sup>32</sup>

Kısmi değil genel bir karakter taşıyan gerçek uykuda ise hem zamansal hem de mekânsal anlamda ön plan (dikkat odağı) ile arka plan (dikkat edilmeyen çerper) arasındaki ayırım ortadan kalkar.<sup>33</sup> Zira tıpkı Leibniz’de olduğu gibi dikkat artık hiçbir şeye yönelmez; “her şey arka plandır, her şey karanlıktır.”<sup>34</sup> Gelgelelim bilincin tamamen ortadan kalkması değil, sadece bir Ben’e ait etkin yönelimlerin askıya alınması demektir bu. Birtakım ilgilere (*Interessen*) sahip etkin Ben Husserl’e göre bir “sınır-durum” (*Limesfall*) olan rüyasız uykuda tümüyle edilginleşip ilgisinin neredeyse tamamından muaf hale gelir.<sup>35</sup> Neredeyse dedik çünkü daha önce verdiğimiz örnekler arasında yer alan yalnızca bebeğinin sesiyle uyanabilen anne ve buna benzer istisnai durumlar uykuda ilgilerimizden mutlak biçimde yoksun olduğumuz varsayımını çürütür gibi durur. Zihin uykuda asgari düzeyde işlese de edim-yönelimselliğini kaybeder, “bir şeyin bilinci” olmaya ara verir. Kendisini cılız bir yeğinlikle etkileyen bir dışarıya, uyurken hassasiyetini kaybetmeyen duyu organları kanalıyla ona ulaşan hissi bir malzemeye sahipse de zihnin yaşadığı etkilenimler etkin bir Ben’in faili olduğu yönelimleri uykusundan uyandırmaya yetmeyecek denli kuvvetsizdir. Nitekim yatakta uykuya dalarken görsel ve dokunsal içerikler boşuklaşır, duyum akışı tekdüzeleşir.<sup>36</sup>

Dünyayı temsil etmeksizin ondan en aşağı derecede etkilenmeyi sürdüren bulanık uyku bilinci kesintisiz bir akış halindedir. Yeterince farklılaşmış değilse bile etkilenimin hiçbir suretle

31 *a.g.e.*, 288.

32 Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, *a.g.e.*, 336.

33 Hanne Jacobs, “I Am Awake: Husserlian Reflections on Attention and Wakefulness”, *Alter. Revue de phénoménologie*, No: 18, 2010, 194.

34 Edmund Husserl, Ms F III 1/5a.

35 Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte Aus dem Nachlass (1908-1937)*, Dordrecht: Springer, 2013, 8; Bkz. Edmund Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus em Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, 591.

36 Edmund Husserl, Ms. B II 2/6a.



söz konusu olmadığı bir durumda bulunmaz kesinlikle. Etkilenimin hiç olmaması bilinç için uykudan tekrar uyanmaya muktedir olmamak, yani koma ya da daha da kötüsü ölüm demektir. Halbuki uykunun karanlık bilinçliliğinde aslında hiçbir nesnenin bilinci olmayan içkin bir zamanı doldururuz.<sup>37</sup>Bu karanlıktan çıkıp tekrar uyanabilmemiz ve böylelikle etkin zihin faaliyetlerinin faili bir Ben olabilmemiz için *bir farkın öne çıkıp kendini duyurmasına* ihtiyaç vardır. Eğer herhangi bir fark bilincimizde öne çıkmışsa bunun nedeni bu farkın bizi onu duyumsayamadığımız zamana nispeten daha kuvvetlice etkilemiş olmasıdır. Etkilenmenin kuvvet derecesindeki bu artış ise uykudan uyanmamızı tetikler. Her “öne çıkma” (*Abgehobenheit*) özneye ait yaşamın bir modifikasyonudur.<sup>38</sup> Aynı şekilde, uykuya dalarken fark edilebilir olan bütün etkilenimlerin kuvveti gitgide azalır ve bu azalış belirtik bir bilinçten örtük bir bilince geçişe işaret eder.

## Sonuç

Uyanırken uyanık olduğumuzun bilincinde olduğumuz halde, uyurken asla uyduğumuzun bilincinde değilizdir. Zira kendisi itibarıyla uykunun bilincine varmak için çoktan uyanmış olmamız ve refleksiyon yardımıyla geride bıraktığımız uykuyu düşüncemize konu etmemiz lazım gelir. Gelgelelim bu demek değildir ki uyku refleksiyon-öncesi, cılız ve örtük bir bilinçlilikten yoksundur. Uykuda refleksiyon yoluyla kendimizin bilincinde olmadığımız, kendimizi nesneleştirmedığımız aşikardır, ama gene de uykunun onu sadece benim başımdan geçen bir süreç kılan *öznel* bir karakteri vardır. Bu durum rüyasız uykuya deneyimin çerperinde *beliren* bir sınır-fenomen statüsü kazandırır. Nasıl ki bir başkasının acısını hissetmemiz imkansızsa, bir başkasının uykusunu uyumak ya da bir başkasının uykusundan uyanmak da elimizde değildir. Öte yandan, uykunun öznelliğinde nesnel bir dünyayla yüz yüze olan ve özne-nesne münasebetinden beslenen etkin bir öznelikten eser yoktur. Dünyayı temsil etmeksizin ondan etkilenen uykudaki özne bu etkilenimin kuvveti onu uyandırmaya yetmediğinden ötürü henüz dünyasız olsa da her an etkilenimin kuvvetindeki bir artışla uykusundan uyanarak dünyaya tekrar kavuşmaya muktedirdir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

37 Edmund Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, 157; Bkz. Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte Aus dem Nachlass (1908-1937)*, a.g.e., 6 ve 14.

38 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1826)*, a.g.e., 379-380.

## Kaynaklar

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün & Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2018.
- De Warren, Nicolas, “The Inner Night: Towards A Phenomenology of (Dreamless) Sleep”, *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. Dieter Lohmar & Ichiro Yamaguchi, Dordrecht: Springer, 2010, 273-294.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre lettres*, Paris: Flammarion, 1992.
- Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund, *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*, ed. Roland Breeur, Dordrecht: Kluwer, 2000.
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1826)*, ed. Margot Fleischer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, ed. Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg: Claassen & Goverts, 1948.
- Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte Aus dem Nachlass (1908-1937)*, Dordrecht: Springer, 2013.
- Husserl, Edmund, Ms. B II 2 (Yayımlanmamış elyazması)
- Husserl, Edmund, Ms. F III 1 (Yayımlanmamış elyazması)
- Husserl, Edmund, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, ed. Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer, 2006.
- Jacobs, Hanne, “I Am Awake: Husserlian Reflections on Attention and Wakefulness”, *Alter. Revue de phénoménologie*, No: 18, 2010, 183-201.
- Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart, 1983.
- Leibniz, G.W., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1990.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Roger Woolhouse, London: Penguin Books, 2004.
- Linchoten, Jan, “On Falling Asleep”, *Phenomenological Psychology. Dutch School*, ed. J. Kockelmans, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, 79-118.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Zahavi, Dan, “Sleep, Self-awareness and Dissociation”, *Alter. Revue de Phénoménologie*, No:5, 1997, 137-151.



## Russell-Meinong Tartışması Üzerine

### On The Russell-Meinong Debate

Çağdaş Burak Karataş<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ç.B.K. 0000-0001-5785-7230

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Çağdaş Burak Karataş

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

**E-mail/E-posta:** karatascagdasb@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 15.12.2020

**Kabul/Accepted:** 21.12.2020

**Atıf/Citation:** Karatas, Cagdas Burak. (2020).  
"Russell-Meinong Tartışması Üzerine" *Felsefe*  
*Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 35-54.  
<https://doi.org/10.26650/arcph.841355>

#### ÖZET

Russell-Meinong tartışması, geçtiğimiz yüzyılın başlarında gerçekleşmiş, nesne sorununu konu eden bir tartışmadır. Tartışmanın odak noktaları; varlığın nasıl anlaşılması gerektiği, nelerin var olduğu, nesne olma koşulları ve bu bağlamda ontoloji-mantık ilişkisidir. Farklı ilkeler ve yöntemler benimseyen iki düşünür, bazı konularda uzlaşa içinde olmakla birlikte çeşitli konularda görüş ayrılıkları içindedir. Russell, temel olarak, varlık-dışı nesnelere içeren önermelerin çelişmezlik ve 3.halin olanaksızlığı ilkelerini çığnediğini öne sürerek bu nesnelere ontolojiden elenmesini savunmaktadır. Meinong'un nesne kuramı, özetle, varlık tarzlarını ayırmakta ve mantık ilkelerinin belirleyiciliğini sınırlandırmaktadır. Bu düşüncelere cevap verme arayışı, Russell'in betimlemeler kuramını ortaya koymasını sağlamıştır. Betimlemeler kuramının getirdiği çözümler ve kuramın yalınlığı, yıllar boyunca bu tartışmada haklı olanın Russell olduğunun düşünülmesine neden olmuştur. Ancak metafizik ve mantıktaki çeşitli gelişmeler ile tartışma yeniden ele alınmıştır. Bu yeniden ele alma sayesinde tartışmaya ilişkin yeni yorumların ileri sürülmesinin olanağı ortaya konmuştur. Buna bağlı olarak çeşitli çağdaş metafizik kuramların ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Bu çalışmada öncelikle Russell'in tartışmanın gerçekleştiği dönemdeki düşünceleri serimlenecek ve Meinong'a getirdiği eleştiriler ortaya konacaktır. Daha sonra Meinong'un nesnelere kuramı kapsamlı şekilde serimlenecektir. Böylece, iki düşünürün düşünceleri karşılaştırılmaya tabi tutularak aralarındaki görüş benzerlikleri ve farklılıkları saptanacaktır. Bu çerçevede, tartışmaya ilişkin bir değerlendirme sunularak tartışmanın yeniden ele alınmasının nedenleri, tartışmaya dair öne sürülen çeşitli yorumlar ve tartışmanın güncel metafizikteki yansımaları açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Russell, Meinong, ontoloji, mantık, gönderim

#### ABSTRACT

The Russell-Meinong debate is a discussion that took place at the beginning of the last century. The focal points of the discussion are basically about how existence should be understood, what is said to exist, the conditions of being an object, and in this context, the relation between ontology and logic. These two thinkers agree with each other on some issues, but they differ on others. Russell argues that propositions involving non-existent objects violate the principles of noncontradiction and excluded middle, and that these objects should be eliminated from ontology. Meinong's object theory, distinguishes the modes

of existence and limits the determination of the principles of logic. His search for answers to these ideas led Russell to introduce his theory of descriptions. The solutions provided by the theory of descriptions and its simplicity have led to the thought that Russell was right in this debate over the years. However, with various developments in metaphysics and logic, the debate has been reconsidered. Thanks to this reconsideration, the possibility of putting forward new interpretations of the debate has been revealed. Consequently, various contemporary metaphysical theories have emerged. In this study, first, Russell's criticisms against Meinong will be put forward. Then, Meinong's theory of objects will be presented comprehensively. Thus, the similarities and differences between their understanding will be evaluated. In this framework, the reasons for reconsidering the debate, and various interpretations put forward on it, and the reflections of the debate in contemporary metaphysics will be expounded.

**Keywords:** Russell, Meinong, ontology, logic, denotation

## Giriş

Russell-Meinong tartışması, 20.yy. başlarında gerçekleşmiş<sup>1</sup>, sonucunda yüzyılın paradigması<sup>2</sup> olarak adlandırılan betimlemeler kuramının ortaya çıkmasına neden olmuş ve geçtiğimiz on yıllarda yeniden yorumlanmaya<sup>3</sup> başlamıştır. Tartışma temel olarak bir nesne kuramı tartışmasıdır. İki düşünür “neler vardır”, “bir nesne olmanın koşulları nelerdir” sorularını farklı yöntemlerle, buna bağlı olarak farklı sonuçlara vararak ele almaktadır.<sup>4</sup>

İki düşünür arasında hem uzlaşılan noktalar hem de görüş ayrılıkları söz konusudur. Meinong, Russell ile benzer şekilde dış dünya gerçekliğini savunmaktadır. İki düşünür için görüş ayrılığı dış dünyanın nelerden oluştuğu konusunda çıkmaktadır. Russell'a göre hem doğru hem

1 İki düşünür bu tartışma sürecinde karşılıklı makaleler ve mektuplarla bu konuları karşılıklı tartışmışlardır. Tartışma yoğun haliyle 1907'ye kadar sürmüştür. Tartışma, Russell'ın 1899 yılında *Mind* dergisine Meinong'un *Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes* (1896) başlıklı eserine bir inceleme yazmasıyla başlamıştır. Detaylı bilgi için bkz.: Peter Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, (Springer, 1992), 171. İlerleyen zamanda Meinong 1902 yılında önemli eserlerinden biri olan *Über Annahmen*'i, Russell ise 1903 yılında *Principles of Mathematics*'i yayımlamıştır. Russell, hemen bir yıl sonra yine *Mind* dergisine *Meinong's Theory of Complexes and Assumptinons* başlıklı, üç makaleden oluşan yeni bir Meinong incelemesi yazmıştır. Yine 1904'te, 12 Aralık gününde Meinong'a bir mektup yazmıştır. Meinong aynı yılda bir diğer önemli eseri olan *Theory of Objects (Über Gegenstandstheorie)* adlı eserini yayımlamıştır. Russell 1905 yılında hem meşhur makedesi *Gönderim Üzerine*'yi yayımlamıştır hem de yine *Mind* dergisi için, Meinong'un *Theory of Objects* adlı eserini incelemiştir. Meinong'un 1906 yılında yayımladığı *Über Die Stellung Der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften* adlı eserine Russell tarafından 1906 ve 1907 yılında incelemeler yazılmıştır. Tartışma 1906 ve 1907 yıllarında aynı zamanda mektuplaşmalar üzerinden de sürmüştür. Bu yıllardan sonra ikili arasında karşılıklı tartışma sona ermiştir ancak Meinong 1910 yılında önemli eseri *Über Annahmen*'in ikinci edisyonunu yayımlamış, 1920'ye kadar eser vermeye devam etmiştir. Russell da bu yılları oldukça üretken geçirmekle birlikte eserlerinde Meinong'u ansa da muhatabı ile doğrudan bir tartışma sürdürmemiştir. Detaylar için bkz.: Janet Farrell Smith, “The Russell-Meinong Debate”, *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (3), (1985), 345-347.

2 Russell'in “Gönderim Üzerine” adlı makalesiyle ortaya koyduğu betimlemeler kuramı F. Ramsey tarafından “yüzyılın paradigması” şeklinde betimlenmiştir. Bkz.: Nicholas Griffin, “Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects”, *Grazer Philosophische Studien* 25 (1), (1985): 375. Güven'in aktardığına göre, bu kuramı analitik felsefenin başlangıcı şeklinde yorumlayan düşünürler de söz konusudur. Kuramın analitik felsefe içindeki yeri ve analitik felsefenin karakteristik niteliklerine ilişkin detaylı inceleme için bkz.: Özgüç Güven, “Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (Ekim 2015): 11-24.

3 Yeniden yorumlama ihtiyacının nedenleri ve bu yorumlamanın sonuçları ileride ortaya konacaktır.

4 Sözü edilen yöntem farklılığı ve uzlaşılmayan konular ileride detaylı açıklacaktır.

de yanlış önermelerin zihin-dışı gerçekliği söz konusuysen Meinong'a göre bu durum yalnızca doğru önermeler için geçerlidir. Russell, uzam-zamanda var olan (**exist**) somut nesnelere ve uzam-zamanda olmayan ancak bir biçimde kalıcılığı (**subsist**) olan özellik, bağıntı gibi tümel nesnelere var olduğunu düşünmektedir. Ancak Meinong'a göre, bu nesnelere yanı sıra ne var olan ne de kalıcı olan nesnelere söz konusudur. Meinong, bu soruları incelemek üzere metafiziği de barındıran<sup>5</sup> bir "nesnelere kuramı (**theory of objects**)" önermektedir. Russell ise mantık temelli bir ontoloji ölçüsünde inceleme yapmaktadır.

Bu makalede öncelikle Russell'ın "Gönderim Üzerine (bundan sonra GÜ) öncesi ve GÜ sonrasında Meinong'un nesnelere kuramına getirdiği eleştiriler sergilenenektir. Sonrasında Meinong'un nesnelere kuramı detaylıca ele ortaya konacaktır. Böylece iki düşünürün uzlaştığı ve farklı düşündüğü noktalar ortaya çıkarılacaktır. Bu bağlamda Russell'ın eleştirileri ile Meinong'un cevapları irdelenerek tartışmaya ilişkin bir değerlendirme sunulacaktır.

## 1. Russell'ın Meinong Eleştirisi

Russell, 1890'lı yılları İngiliz Hegelciliğinin baskın olduğu Cambridge Üniversitesi'nde bir Hegelci olarak geçirmektedir.<sup>6</sup> Ancak, bu on yılın tam sonunda<sup>7</sup>, Peano ve Moore etkisiyle Hegelci İdealizm'den koparak Gerçekçi ve Çoğulcu bir ontolojik pozisyona geçiş yapmıştır.<sup>8</sup> Bu dönüşüm Russell'ın ilgisini gerçekçi ontoloji öneren düşünürlerle yöneltmiştir.<sup>9</sup> Bu düşünürlerden birisi Meinong'dur.

Russell bu dönemde Meinong ile genel anlamda benzer düşüncelere sahiptir. Meinong'un düşüncelerine olan takdirini 1904 yılında yazdığı mektupta, "onunla neredeyse tam bir uzlaşma içinde olduğunu" ifade ederek göstermektedir.<sup>10</sup> Bu benzerliklerden ilki, Russell'ın önerme adını verdiği var olanla Meinong'un "Objectiv" adını verdiği nesnelere<sup>11</sup> Russell tarafından benzer

5 Meinong'un metafizik ile kendi nesne kuramı arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüğü ileride açıklanacaktır.

6 "O zamanlar tamamıyla Hegelciydim ve tüm gerçekliğin zihinsel olduğunun kanıtıyla sonuçlanacak tam bir bilimlere diyalektiğini kurmayı amaçlamıştım. ... Kant ve Hegel'in çatıştığı her yerde Hegel'den yana oldum." Russell bu cümleleri o dönemki Hegelci görüşlerini betimlemek üzerine yazmıştır. Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, (Simon and Schuster, New York, 1959) 42.

7 Russell, 1903'te yayımlanan, İdealizmden Gerçekçiliğe geçişinin metni *Principles of Mathematics'in* taslağını tam olarak yüzünlük son gününde, 31 Aralık 1899'da bitirdiğini aktarmaktadır. Bkz.: Russell, *My Philosophical Development*, 73.

8 Russell, *My Philosophical Development*, 11-12. Sözü edilen gerçekçilik zihin-dışı bir dünyanın gerçekliğini kabul eden ontolojik bir pozisyonudur. Çoğulculuk ise gerçekliğin tek olmadığını, bir çokluk barındırdığını iddia etmektedir. Söz gelimi, gerçekliğin pek çok somut nesne ve bağıntıdan oluştuğu iddiası böyle bir görüşe örnektir.

9 Bu düşünürlerle Moore ve Frege de dahildir ancak metnin bağlamı gereği bu konu detaylandırılmayacaktır.

10 Smith, "The Russell-Meinong Debate", 347.

11 "Objectiv" sözcüğü için Arda Denkeli "nesnel" sözcüğünü tercih etmektedir. Arda Denkeli, *Yönetim-Dil Felsefesinde Bir Konu*, (Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, No.281, 1981), 7-8. Tuğba Yavuz ise "ne-ise-ne" sözcüğünü tercih etmektedir. Tuğba Yavuz, "Varolmayan Nesnelere Semantiği", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020), 132. Meinong'un bu var olanları birer nesne olarak görmesi ve zihin-dışı gerçeklikleri olduğunu düşünmesi "nesnel" sözcüğü tarafından karşılandığı için Denkeli'nin önerisi tercih edilmiştir. Meinong düşüncesinin ayırt edici kavramlarının çevirilerinde aksi belirtilmediği sürece Denkeli'nin çevirileri kullanılacaktır.

var olanlar olarak görülmesidir.<sup>12</sup> Yargıların hakkında olduğu bu var olanlar, zihin-dışı gerçekliğe sahip var olanlar olarak düşünülmektedir. Bir diğer benzerlik ise iki düşünürün de bağıntı ve özellik gibi tümellere gerçeklik<sup>13</sup> atfediyor olmalarıdır.

Russell'ın Meinong eleştirisi süreklilik arz etse de GÜ'den önceki ve GÜ ile geliştirilen eleştiri biçiminde ayrılmalıdır. GÜ öncesi önermenin ele alınışı bağlamında bir eleştiri öne sürülmektedir. GÜ ve sonrasında, eleştirinin odağı mantık ilkelerinin çiğnenmesidir.

Öncelikle Russell'ın tartışmanın sürdüğü dönemdeki düşüncelerini açalım. Russell, *Matematiğin İlkeleri* ile ortaya katı bir gerçekçilik koymaktadır. Ona göre, dilde yer alan var olanlar terimlerdir. Örneğin, sözcüklerin yer aldığı önermeler sözcüklerden değil doğrudan o sözcüklerin yerine durduğu terimlerden oluşmaktadır.<sup>14</sup> Terimlerin tanımı ise şu şekildedir:

“Düşüncenin nesnesi olabilen veya herhangi doğru ya da yanlış önermede belirebilen veya *bir* olarak sayılabilen her şeyi bir *terim* olarak adlandırıyorum. Böylece, bu felsefi sözcük dağarcığındaki en geniş sözcüktür. Bunu birim [unit], birey [individual] ve var olan [entity] sözcükleriyle eş anlamlı kullanacağım.”<sup>15</sup>

Russell'ın düşüncesine göre, terimler kendinde birliği olan, kendine özdeş<sup>16</sup> var olanlar olarak dilde doğrudan yer almaktadırlar. Böylece dil ile dünya arasında bir dolayım ilişkisi gözetilmediği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, dilsel ifadelerin olduğu gibi bir gerçekliği olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Söz gelimi, “Masadaki kalem yeşildir” önermesi doğrusya; doğru önerme veya yanlışsa, yanlış önerme şeklinde zihin-dışı bir gerçekliğe sahiptir.<sup>17</sup> Paralel olarak, önermenin parçaları olan “masadaki kalem” ve “yeşil olmak” birer zihin-dışı gerçeklik taşımaktadırlar. Bu

12 Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (II.)”, *Mind* 13(51), (1904), 350. Aradaki tek fark şudur: Russell, önermeleri insan zihnine “aşkın” nesnelere olarak düşünürken Meinong’a göre olanaksız nesnelere söz konusu olduğunda nesnelere düşünmeye içkin olmaktadır. Bernard Linsky, “Russell’s Notes for Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions”, *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies*, 33, (2013), 145. Meinong, daha sonra nesnelere yargıların hakkında olduğu ve kalıcılıkları olan nesnelere olduklarını belirtmektedir. Bkz.: Alexius Meinong, “Theory of Objects”, *Realism and the Background of Phenomenology*, çev. Isaac Levi, D.B. Terrell, Roderick M. Chisholm, ed. Roderick M. Chisholm, (Glencoe: Free Press, 1960), 80.

13 Meinong, bu türden var olanların kalıcılık taşıdığı düşüncesindedir. Bu bağlamdaki görüşleri ileride detaylıca açıklanacaktır. Russell’a göre de bağıntılar, nitelikler gibi var olanların zihin-dışı gerçeklikleri vardır. Bkz.: Bertrand Russell, *Principles of Mathematics*, (Routledge, London and New York, 2010), 224-226. Ayrıca bkz.: Ivory Pribram-Day, “Meinong’s Multifarious Being and Russell’s Ontological Variable: Being in Two Object Theories across Traditions at the Turn of the 20th Century”, *Open Philosophy* 1 (1), (2018), 316.

14 Russell, *Principles of Mathematics*, 48.

15 Russell, *Principles of Mathematics*, 44.

16 Russell, *Principles of Mathematics*, 45.

17 Russell, doğruluk ve yanlışlık meselesini tam olarak çözemediğini belirtmektedir. Ancak ona göre, doğru önermeler, yanlış önermelerin sahip olmadığı “bildirilmek (asserted)” özelliğine sahiptir. Bkz.: Russell, *Principles of Mathematics*, 50.

görüş, “yuvarlak kare yuvarlaktır” önermesi ele alındığı zaman “yuvarlak kare” türünden<sup>18</sup> nesnelere ontolojik bağlılığı<sup>19</sup> beraberinde getirmektedir.

Russell, kuramının hem yanlış önermelere hem de var-olmayanlara ontolojik bağlılık tanımalarını<sup>20</sup> sorunlu bulmaktadır. Bu konuya ilişkin soruşturma ve Meinong’a karşı argüman geliştirme çabası “*Gönderim Üzerine (On Denoting, 1905)*” adlı makalesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat Russell GÜ’de geliştirdiği argümanlardan önce de var-olmayan nesnelere kabul etmekten yana değildir. Bu durumun ilk izi 1904’te Meinong’a yazılan mektupta şu ifadelerle ortaya konmaktadır<sup>21</sup>:

“...var olmayan [**non-existent**] nesnelere kabul etmenin zor olduğu düşünüyorum. Altın dağ veya yuvarlak kare gibi bir durumda, kişi anlam [**sense**], ve gönderimi [**reference**] ayrırmalıdır (Frege’nin ayrımıyla uyum içinde). Anlam nesnedir ve varlık [**being**] sahibidir, diğer yandan, gönderim bir nesne değildir.”

Russell, görüldüğü üzere, var-olmayan nesnelere karşı düşüncesini<sup>22</sup> Frege’ci bir bakış açısından öne sürmektedir. 1905 yılı temmuz ayında yayımlanan “*Existential Imports of Propositions*” başlıklı metinde, “insan başlı at”, “yuvarlak kare”, “Fransa’nın şimdiki kralı” ve “Apollo” gibi nesnelere yine aynı bakış açısıyla reddedilmektedir.<sup>23</sup> Bir diğer eleştiri ise önermenin ele alınma tarzıyla ilişkilidir. Russell’a göre, Meinong’un düşüncesinin aksine, önerme ile önermenin parçaları arasında bütün-parça ilişkisi vardır.<sup>24</sup> Dolayısıyla, önermenin bir parçası varlık sahibi değil önermenin kendisi de bir bütün olarak varlık sahibi değildir.<sup>25</sup>

18 Bu düşünce takip edildiği zaman, “yuvarlak kare” gibi olanaksız nesnelere yanı sıra “Sherlock Holmes” gibi kurgu nesnelere, “Pegasus” gibi mitolojik nesnelere için de aynı durum geçerli olmaktadır.

19 Russell bu bağlamda varlık (**being**) ile var olma (**existence**) arasında bir ayrım gözetmektedir. Ona göre düşüncenin olanaklı bütün nesnelere, sayılabilen her şey varlık sahibidir, ancak varlık sahibi olan her şey var olma niteliğine sahip olmayabilir. Bkz.: *Russell, Principles of Mathematics*, 72.

20 Bu noktada Russell’in yalnızca bu türden nesnelere sorunlu bulduğunu vurgulamak gerekir. Ona göre, uzam-zamansal olarak var olan fiziksel nesnelere ile kalıcılık taşıyan bağlantılar, matematiksel nesnelere varlık sahibidirler. Bkz.: Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 307.

21 Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 348.

22 Simons, Russell’in ilk kez bu mektupta varlık-dışı nesnelere tartışmasını gündeme getirdiğini belirtmektedir. Bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 173.

23 Bertrand Russell, “Existential Import of Propositions”, içinde *The Collected Papers of Bertrand Russell Volume 4: Foundations of Logics 1903-1905*, ed. Alasdair Urquhart ve Albert C. Lewis (Routledge, 1994), 487. Russell bu metninde Meinong gibi var-olmayan nesnelere kabul eden bir mantıksal olan Hugh MacColl’u (1837-1909) eleştirmektedir. Ayrıca bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 174.

24 Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (III.)”, *Mind* 13(52), (1904), 517.

25 Bertrand Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (I.)”, *Mind* 13(50), (1904), 213. İleride daha detaylı açılacağı üzere Meinong bu ilişkiyi kabul etmemektedir.

1905 yılının ekim ayına geldiğimizde GÜ yayımlanır. Russell, gönderim deyimleri (**denoting phrases**) adını verdiği ifadelerin tek başına anlamlı olmadığını yani bir gönderimleri olmadığını<sup>26</sup> göstermek üzere üç bilmeceyi incelemektedir<sup>27</sup>: İlk bilmece, “Scott, Waverley’nin yazarıdır” önermesi üzerinden  $a=b$  türünden özdeşlikler incelenmektedir. İkinci bilmece, “Şimdiki Fransa kralı keldir” önermesi üzerinden, bu önerme ile değillenmiş hali olan “Şimdi Fransa kralı kel değildir” önermesinin doğruluk değerlerini incelemektedir. 3.halin olanaksızlığı ilkesi gereği bu önermelerden birisi doğru, diğeri yanlış olmalıdır. Üçüncü bilmece, yokluk bildiren deyimlerin özne yerinde nasıl durabildiğini incelemektedir. Burada incelenen, A ve B arasında bir fark olmadığı durumda, “A ve B arasındaki fark yoktur” önermesinde özne yerinde duran “A ve B arasındaki fark” deyiminin gönderimi sorunudur.

İlk bilmece, betimlemeler ile adlar arasındaki fark açığa çıkarılarak şu şekilde çözülmektedir<sup>28</sup>:

(1) “Scott, Waverley’nin yazarıdır.”

(2) “Scott, Scott’tur.”

“Waverley’nin yazarı” yerine “Scott” konulduğu zaman ortaya çıkan (2)’nin (1) ile aynı önerme olmadığı açıktır; (1)’in bilgi içeriği söz konusuysen (2) bir totolojidir. Bu farkın nedeni “Scott”ın bir ad, “Waverley’nin yazarı”nın bir betimleme olmasıdır. Diğer yandan 3.halin olanaksızlığı ilkesi gereği, eğer “Waverley’nin yazarı” “Scott” anlamına gelmiyorsa bu betimleme “Scott” dışında başka bir anlama gelmelidir. Ancak bu durumda da doğru olduğunu bildiğimiz (1)’in yanlış olması gerekecektir. “Waverley’nin yazarı” ne Scott anlamına ne de Scott dışında bir anlama gelebildiğinden bu gönderim deyimini, tek başına anlamlı olmayan bir betimleme olmalıdır. (1) önermesinin çözümlenmesi ise “öyle bir x vardır ki; bu x, Waverley’i yazmıştır ve herhangi bir y Waverley’i yazdıysa x ile y özdeştir, Scott x ile özdeştir” şeklindedir. Böylece, Waverley’nin yazarı” gönderim deyimini gibi “Scott” özel adının da önermede doğrudan yer almadığı, doğrudan gönderim yapmadığı ortaya konmaktadır.

İkinci bilmece, önermenin aynı yöntemle çözümlenmesiyle aşılmaktadır.<sup>29</sup> 3.halin olanaksızlığı gereği “Şimdiki Fransa kralı keldir” ve “Şimdiki Fransa kralı kel değildir” önermelerinden biri yanlışsa diğeri doğru olmalıdır. Ancak bir Fransa kralı olmadığından her iki önermeye de bir doğruluk değeri atanamıyor gibi görünmektedir. “Şimdiki Fransa kralı keldir” önermesinin

26 Russell’in bu deyimleri incelemesinin bir nedeni, kendi katı gerçekçi kuramına düzenleme getirmektir. Griffin, Russell’in amacının gönderim deyimlerinin anlam-gönderim ilişkisini incelemek olduğunu belirtmektedir. Bkz.: Griffin, “Russell’s Critique of Meinong’s Theory of Objects”, 380. Fakat, bu deyimlerin gönderimleri olduğu düşüncesi, nesne olarak kabul edilen var olanlar kümesini genişletmektedir. Russell, bu durum nedeniyle ontolojisini sadeleştirmek amacıyla bu kuramı önermektedir. Smith’in aktardığına göre, bir diğer nedeni ise Meinong’un yargıyı hatalı bir şekilde özne-yüklem formunda düşünerek özne yerinde duran dilsel ifadelerin gönderimlerinin olduğunu düşünüyor olmasına cevap vermektir. Bkz.: Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 309, 311. Bu tartışma makalenin 4.bölümünde tartışılacaktır.

27 Bertrand Russell, “On Denoting”, *Mind, New Series*, 14(56), (1905), 485. Makale, Türkçeye kazandırılmış bir makedir. Bkz.: Bertrand Russell, “Gönderim Üzerine”, çev. Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları* 49 (2015): 55-72.

28 Russell, “On Denoting”, 487-489.

29 Russell, “On Denoting”, 490.



aslında bir Fransa kralının varlığını iddia ettiği, önerme “öyle bir x vardır ki; bu x Fransa kralıdır ve keldir” şeklinde çözümlendiği zaman görünür olmaktadır. Ancak bu iddia yanlıştır zira böyle bir varlık yoktur. Dolayısıyla, doğruluk değerine sahip değilmiş gibi görünen önermenin yanlış olduğu, önermenin bir parçasının yanlış olduğu gösterilerek sergilenmektedir.

Bu iki bilmecenin çözüm yöntemi üçüncü bilmeceyi kolaylıkla aşılabılır kılmaktadır.<sup>30</sup> “A ve B arasında fark yoktur” önermesi, “öyle bir x yoktur ki; bu x, A ve B arasındaki fark olsun” şeklinde çözümlenerek özne yerinde duran “A ve B arasındaki fark” deyiminin aslında bir varlık bildirmedeği gösterilmektedir.

Bu argümanlar, Meinong’a karşı bir düşünce geliştirmeyi olanaklı kılmaktadır. Meinong’a göre, “Yuvarlak kare yuvarlaktır” önermesi, “yuvarlak kare” olanın “yuvarlak” olma özelliğini bildirdiği için doğru bir önermedir. Russell’ın karşı argümanı<sup>31</sup> şu şekildedir:

(3) “Yuvarlak kare, yuvarlaktır.”

(4) “Yuvarlak kare, karedir.”

Eğer yuvarlak kare, kareyse o halde aynı zamanda yuvarlak olmayan olmalıdır. Bu durumda;

(5) “Yuvarlak kare, yuvarlak olmayandır.”

Görüldüğü üzere (3) ve (5) arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Böylece, “yuvarlak kare” gibi gönderimi olmayan deyimleri içeren önermelerin mantık ilkelerini çiğnediği gösterilmektedir.

Bu noktadan hareketle (3)’ün doğruluk değeri de yanlış olmaktadır. Bu önerme betimlemeler kuramı gereği,

(6) “Yuvarlak ve kare olan yalnızca bir x varlığı vardır ve o varlık, yuvarlaktır.” şeklinde çözümlenmektedir.

Çözümleme yoluyla önermenin, yuvarlak ve kare olan bir varlık olduğu iddiasında bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat böyle bir varlık olduğu iddiası çelişkiye yol açması nedeniyle yanlıştır.<sup>32</sup> Dolayısıyla, Russell’a göre, çelişmezlik yasası çiğnenmeden bu türden deyimlerin gönderiminden söz etmek olanaksızdır.<sup>33</sup>

30 Russell, “On Denoting”, 490-491.

31 Russell, “On Denoting”, 491.

32 Russell bu soruna neden olan nesnelere gönderimi olmayan bütün nesnelere katmaktadır. Meinong’un kendisine yönelttiği, yuvarlak karenin yanı sıra altın dağ türünden nesnelere de reddetmesi gerekliliği eleştirisine, 1906 yılında yazdığı mektupta, “Olanaksız nesnelere ilgili olarak, altın dağın yuvarlak kareyle birlikte reddedilmesi gerektiği sonucundan rahatsızlık duymadım. Bu nedenle “Gönderim Üzerine” adlı makalemde Fransa Kralı örneğini kullandım.” ifadesiyle cevap vermektedir. Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 349.

33 Russell bu eleştirisini “esas itirazı” olarak nitelendirir ve “olanaksız nesnelere oluşturucular arasında olduğunda çelişmezlik yasası reddedilir” ifadesiyle ortaya koyar. Bkz.: Bertrand Russell, “Review of Meinong and Others, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie”, içinde *The Collected Papers of Bertrand Russell Volume 4: Foundations of Logics 1903-1905*, ed. Alasdair Urquhart ve Albert C. Lewis (Routledge, 1994), 598.

Russell'a göre, gönderimi olmayan deyimleri içeren önermeler aynı zamanda 3.halin olanaksızlığı ilkesini çiğnemektedir. Meinong'un kuramına göre, x gibi bir nesne varlık-dışıysa, "y, x'ten farklıdır" ile "y, x'ten farklı değildir" önermelerinin ikisi de doğru olabilmektedir.<sup>34</sup> Russell, bu düşüncenin sayılabilirlik sorununa da neden olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, varlık sahibi olmak sayılabilir olmaktır.<sup>35</sup> Çelişkili nesnelere kendilerine özdeş olmadığı için sayılabilir değillerdir. Örneğin, x ve y birbirlerinden farklı var olanlarsa {x, y} kümesinin eleman sayısı 2 olmaktadır. Eğer birbirlerine özdeşleşse eleman sayısı 1 olmaktadır. Ancak, {x, y} kümesinin eleman sayısının aynı anda hem 1 hem de 2 olması olanaklı değildir. O halde, bu türden nesnelere 3.halin olanaksızlığı ilkesini çiğnediği için varlık sahibi değillerdir.<sup>36</sup>

Russell'in önerisi basittir. Yapılması gereken, varlık-dışı nesnelere gönderim yapıyormuş gibi görünen deyimleri içeren önermeleri, betimlemeler kuramı yoluyla parçalara ayırmaktır.<sup>37</sup> Böylece bu deyimlerin varlık bildirmediklerini göstermek ve bu önermelerin yanlış olduğunu ortaya koymak olanaklı olmaktadır. Betimlemeler kuramı, ortaya koyduğu bu olanakla hem "neler vardır" sorusuna cevap veren hem sahte sorunları eleyebilen hem de Meinong'un nesne kuramına kıyasla daha yalın bir ontoloji öneren bir yöntem olarak sunulmaktadır.<sup>38</sup>

## 2. Meinong'un Nesne Kuramı

Meinong'un felsefeye yönelimi hocası Franz Brentano etkisiyle gerçekleşmiştir.<sup>39</sup> İlgi kurduğu temel felsefi problem ise nesnelere kuramı olmuştur. Meinong bu bağlamda hangi nesnelere var olduğu, var olmanın nasıl anlaşılması gerektiği ve var olanların özellikleri gibi sorularla ilgilenmiştir. Meinong her ne kadar bu sorulara ilişkin cevapları bağlamında özgün bir düşünür olsa da ona benzer görüşler öne süren tarihsel öncüllerinden de söz edilebilir. Bunların arasında

34 Russell, bu düşüncüyü Meinong'un öğrencisi Ameseder'e referans vererek örneklemektedir ve Ameseder'in hocasıyla benzer düşüncede olduğunu eklemektedir. Russell, *Review of Meinong and Others, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*", s. 598.

35 Russell, *Principles of Mathematics*, 72.

36 Russell, "Review of Meinong and Others, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie", 598.

37 Bu işleme önermelerin altında yatan mantıksal biçim ortaya konmaktadır. Dolayısıyla yapılan inceleme, mantıksal dilden hareketle yapılmaktadır.

38 Russell'in betimlemeler kuramıyla ortaya koyduğu argümanın, Meinong'un nesne kuramını alt ettiği düşüncesi uzun süre hâkim olmuştur. Hatta Swanson, Ryle'in 1970'lerin başında yazdığı bir makalesine, "Meinong'un nesne kuramının ölmüş, gömülmüş ve canlanamayacak olduğunu baştan açıkça kabul edelim" ifadesiyle başladığını aktarmaktadır. Bkz.: Carolyn Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, (Rodopi, Amsterdam-New York, 2011), 1.

39 Uğur Ekren, "Alexius Von Meinong ve Nesnelere Teorisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 17 (Mart 2010), 11. Ekren, Meinong'un Brentano etkisiyle gerçekleştirdiği felsefi çalışmalarını "Hume'un Nominalizmini ve soyutlama teorisini konu alan bu çalışma Hume-Studien I başlığıyla Sitzungs-berichte der Wiener Akademie der Wissenschaften'de 1878 yılında neşir edilmiştir. Meinong arkasından bu çalışmanın devamı olan ve Hume'un bağlantılar teorisini ele alan Hume-Studien II'yi 1882'de basmıştır. Meinong bu çalışmalarından sonra nesnelere teorisini geliştirmeye başlamış ve 1904-1917 yıllarında bu konuda ve başka konularda çok önemli eserler yayınlamıştır." ifadesiyle aktarmaktadır. Bkz.: Ekren, "Alexius Von Meinong ve Nesnelere Teorisi", 11. Brentano'nun diğer bir etkisi ise "yönelimsellik (**intentionality, intentionale**)" kavramı aracılığıyla yönelinen nesnenin zihinsel edimden ayrı olduğu anlayışıdır. Bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 163. Meinong, bu noktada yönelinen nesnelere zihinsel edimden ayrı, kendinde bir gerçekliği olduğu düşüncesindedir. Bkz.: Roderick M. Chisholm, "Beyond Being and Nonbeing", *Philosophical Studies* 24 (4), 1973, 252.

Stoacılar, Petrus Abelardus, Thomas Reid öne çıkmaktadır.<sup>40</sup> Bu düşüncenin ortak noktası varlık-dışı (**non-being**) nesnelere kabul eden ontoloji ve epistemoloji önermeleridir.<sup>41</sup>

Meinong düşünülebilir her şeyi nesne (**Gegenstand**) olarak kabul eden bir nesne kuramı önermektedir.<sup>42</sup> Onun nesnelere kuramı, metafiziği de içine alan geniş bir soruşturmayı içermektedir. Meinong bu farka şu cümlelerle işaret etmektedir:

“Şüphesiz, metafizik var olan [**exists**] her şeyle ilgilidir. Ancak, var olmuş ve var olacaklar da dahil olmak üzere var olanların [**exists**] bütünü, bilgi nesnelere bütününe kıyasla sonsuz küçüktür.”<sup>43</sup>

Nesnelere kuramı, varlık sahibi olanların yanı sıra varlık-dışı olanları da kuşatan bir disiplin olarak ortaya konmaktadır. Kuramın amacı, dünyanın özelliklerini ve nelerden oluştuğunu, tamlığı ve nihai temellerini saptayacak biçimde anlamaktır.<sup>44</sup> Meinong’un izlediği yöntem ise varlık sahibi olsun veya olmasın, bütün nesnelere bulunan verili olanın incelenmesidir.<sup>45</sup> Buna ek olarak dilsel olguların incelenmesi, kuramın araçlarından biri olarak görülmektedir.<sup>46</sup>

Meinong, varlığı, (**being, Sein**) uzam-zamansal olarak var olan (**existence, Existenz**) ve uzam-zamansal olarak var diyemeyeceğimiz ama bir biçimde varlık sahibi, kalıcılıkları (**subsistence, Bestand**) olan nesnelere şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>47</sup> İlk grupta, “ağaç”, “masa” gibi fiziksel nesnelere vardır. “Kuzeyde olmak” veya “benzerlik” gibi nesnelere ikinci gruba örnektir.<sup>48</sup> Meinong’a göre

40 Bu düşünürlerin yanı sıra Epikürçülük, İbn-i Sina, Thomas Aquinas ve Descartes gibi düşünürler de benzer düşünceleri tartışmaktadır. Kenneth J. Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, (Springer, 1993), 68-79.

41 Detaylı inceleme için bkz.: Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 68-79. Ayrıca bkz.: Ekren, “Alexius Von Meinong ve Nesnelere Teorisi”, 12-14.

42 Carolyn Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 8. Düşünülebilir her şeyin nesne olması aynı zamanda bilginin konusu olabilmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, “yuvarlak kare”, “uçan at” gibi nesnelere de hakkında bilgi edinilebilir nesnelere olmaktadır. Bkz.: Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 8-9.

43 Alexius Meinong, “Theory of Objects”, 79. Meinong’a göre varlık-dışı nesnelere üzerine inceleme yapmayan geleneksel metafizik, “aktüel olandan yana önyargıya” sahip bir disiplindir. Kendi kuramı böylesi bir önyargıyı taşımamaktadır. Meinong, “Theory of Objects”, 78-81.

44 Meinong, “Theory of Objects”, 78.

45 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 11. Verili olanlar hem deneysel bilimlerin hem de Meinong’un kuramının hareket noktası olarak düşünülmektedir. Bkz.: Johann, Marek, “Alexius Meinong”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2019), erişim 14.12.2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/meinong/>. Russell, Meinong’un bu tavrında yer alan deneysel temelde düşünmeyi takdir etmektedir. Russell, “Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions (I.)”, 205.

46 Meinong, dilsel olgularla Russell gibi mantıksal bir dilden söz etmemektedir. Meinong, “Theory of Objects”, 103. Daha önce ifade edildiği üzere, Russell’in dilsel incelemesi betimlemeler kuramı yoluyla çözümleme yaparık mantıksal biçimi açığa çıkarmak üzerinedir.

47 Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 307. Meinong, var olan nesnelere gerçek (**real**), kalıcı olan nesnelere ideal (**ideal**) nesne olarak adlandırmaktadır. Russell, bu ayırımın kendi var olma-kalıcı olma ayırımına denk düşüğünü belirtmektedir. Linsky, “Russell’s Notes for Meinong’s Theory of Complexes and Assumptions”, 151. Ayrıca bkz.: Chisholm, “Beyond Being and Nonbeing”, 246.

48 Matematiksel nesnelere ve önermeler yine bu grupta düşünülmektedir. Meinong, “Theory of Objects”, 80. Bu durum, Meinong ile Russell’in uzlaştığı bir durumdur.

doğru önermeler de kalıcılıkları olan nesnelere varlık sahibidir.<sup>49</sup> Bu nesnelere yanı sıra ne var olan ne de kalıcı olan varlık-dışı (**non-being, Nichtsein**) nesnelere<sup>50</sup> vardır. Bu gruptaki “altın dağ”, “uçan at” gibi nesnelere, deneyden hareketle varlık-dışı nesne olarak düşünülmeyleyken “yuvarlak kare” gibi nesnelere, mantıktan hareketle varlık-dışı nesne olarak düşünülmeyleyken<sup>51</sup>

Meinong’un kuramında varlık-dışı nesnelere varlık sahibi olduğu düşüncesi tartışmalıdır. Meinong, bu türden nesnelere var olduğu üçüncü bir alan olduğu görüşünü inceleyip reddetmektedir.<sup>52</sup> Olanaklı bir argüman şu şekilde ilerlemektedir<sup>53</sup>: “Yuvarlak kare, yuvarlaktır” önermesi doğru bir önerme olarak kalıcılık sahibidir. Önermeler bütün-parça ilişkisine sahip olduğu için, bütün olan önerme varlık sahibiyse parçaları da varlık sahibi olmalıdır. Bu durumda, önermenin parçalarından olan “yuvarlak kare” nesnesi varlık sahibi olmalıdır. Bu varlık ne var olma ne de kalıcılık sahibi olma olabilir. Dolayısıyla, varlık-dışı nesnelere kendilerine ait varlık alanı vardır. Ancak Meinong’a göre; önermeler, bütün-parça ilişkisi taşımadıkları için önermenin varlık sahibi olması parçalarına ilişkin bir çıkarım yapmaya izin vermemektedir.<sup>54</sup> Dolayısıyla, varlık-dışı nesnelere ait üçüncü bir varlık alanı yoktur. Bu türden nesnelere “varlık ve varlık-dışı olmanın ötesinde (**beyond being and non-being, jenseits von Sein und Nichtsein**)<sup>55</sup> olan nesnelere

Nesnelere ayırma tabii tutulduğu bir diğer durum tamlıklardır. Meinong var olan ve kalıcılığı olan nesnelere tam, bu nedenle de belirli nesnelere olarak ele almaktadır.<sup>56</sup> Ne var olan ne de kalıcı olan nesnelere çelişkisiz olanlar tam veya eksik olabilirken çelişkili olanlar ise eksik nesnelere.<sup>57</sup> Bu kategorinin son çeşidi olan, nesnelere varlığa göre belirlenmemiş olanları da yine eksik nesnelere.<sup>58</sup> Meinong’un nesnelere bölümlenmesi Marek’e göre aşağıdaki tabloyla gösterilebilir<sup>59</sup>:

- 
- 49 Meinong, Russell’in iddia ettiğinin aksine, yanlış önermelerin kalıcılıkları olduğu düşüncesinde değildir. Ona göre, yargıların doğruluk değerleri doğrudan nesnelere olup olmasına bağlıdır; eğer bir yargı doğruysa, yargının gönderimi olan kalıcı bir nesnelere olmalıdır. Bkz.: Meinong, “Theory of Objects”, 90.
- 50 Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 307. Meinong’un bu türden var olanları nesnelere olarak düşünmesinin arkasında dilsel bir gerekçe vardır. Ona göre, “x, yoktur” diyebilmek için bir “x” var olanından söz etmek gerekmektedir. Bkz.: Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 50.
- 51 Denkel, *Yönetim-Dil Felsefesinde Bir Konu*, 7.
- 52 Meinong, “Theory of Objects”, 84-86.
- 53 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 55-56.
- 54 Meinong, “Theory of Objects”, 85. Görüldüğü üzere, Meinong, Russell’in aksine önermeleri bütün-parça ilişkisi içinde düşünmemektedir. Bu görüş, nesnelere kuramının temel ilkelerinden olan “Bağımsızlık İlkesi” yoluyla desteklenmektedir. Bu ilkeler ileride detaylıca açıklanacaktır. Diğer yandan, varlık-dışı nesnelere özne yerinde durduğu önermelerde aslında gerçek bir özne olmadıkları düşüncesi iki düşünürün ortaklaştığı bir düşüncedir. Bkz.: Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 58.
- 55 Meinong, “Theory of Objects”, 86.
- 56 Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 16.
- 57 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 110. Örneğin, “altın dağ” olanaklı ama deneyimde karşılığı olmayan eksik bir nesnedir. “Yuvarlak kare” ise çelişkili olduğu için olanaksız ve eksik bir nesnedir.
- 58 Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 23. Bu nesnelere, “altın dağ”, “yuvarlak kare” türünden nesnelere benzer olarak varlık sahibi değildir. Ancak “altın dağ”, “yuvarlak kare” gibi eksik nesnelere farkları ise varlık-dışı dahi olmalarıdır, varlığa göre belirlenmemeleridir.
- 59 “Alexius Meinong”

Tablo 1. Meinong'un Nesne Bölümlemesi

NESNELER [Her şey]					
Varlık [Being] Sahibi Nesnelere		Varlık [Being] Sahibi Olmayan Nesnelere			
Gerçek Nesnelere (Var olan [exists] ve aynı zamanda kalıcılık [subsists] taşıyanlar)	İdeal Nesnelere (Yalnızca kalıcılık taşıyanlar)	Varlık-Dışı [Non-Being] Nesnelere		Varlığa Göre Belirlenmemiş Olan Nesnelere	
↓	↓	Çelişkisiz Nesnelere		Çelişkili Nesnelere	↓
Tam nesnelere: Örneğin; tatlı çörekler (mesela önümdeki masanın üzerinde duranlardan biri), ... masalar, yıldızlar, vs., ...	Tam nesnelere: Örneğin; tatlı çöreğimin masanın üzerinde olması önermesi (veya olgu durumu <sup>60</sup> ), tatlı çöreğimin buz dolabından olmaması durumu, önümdeki tatlı çöreklerin sayısı	Tam nesnelere: Örneğin; çikolatadan değil de vanilyadan yapılmış, masanın üzerinde duran tatlı çörek, tatlı çöreğimin buzdolabında olması durumu, ...	Var Olmayışı "açıkça varsayılan" Eksik nesnelere: Örneğin; tatlı çöreklerden yapılmış dağ, altın dağ, ...	Tam veya Eksik Nesnelere: Örneğin; ..., en büyük asal sayı, yuvarlak kare, tüm kümelerin kümesi, ...	Çelişkili Olarak Belirlenmeyen ve Var-Olmayışı "açıkça varsayılmayan" Eksik nesnelere: Örneğin; şöylesi çörek, ..., tek özelliği mavi olmak olan nesne, ...

Meinong mantık ilkelerinin uygulanabilir olduğu nesnelere de birbirinden ayırmaktadır. Ona göre çelişmezlik ilkesi yalnızca var olan ve kalıcı olan nesnelere uygulanabilmektedir. 3.halin olanaksızlığı ilkesi ise yalnızca eksik nesnelere için geçerli olmamaktadır. Örneğin yuvarlak kare nesnesi yakışıklı olma özelliğine göre belirli olmadığı<sup>61</sup> için "yuvarlak kare yakışıklıdır" ve "yuvarlak kare yakışıklı değildir" önermelerinden birisinin doğru olması zorunlu değildir.<sup>62</sup>

60 Olgu durumları ifadesi, "state of affairs (Sachverhalt)" sözcüklerine karşılık olarak tercih edilmiştir. Burada görüldüğü gibi, olgu durumları ile nesnelere bir ve aynı var olan olduğu düşünülebilmektedir. Simons, Meinong'un bu düşünceyi reddettiğini aktarmaktadır. Ona göre; "Nesnelere, tıpkı Russell'in önermeleri gibi, ne doğruluk ve yanlışlığın soyut taşıyıcısı olarak modern (Bolzano-Frege) anlamdaki önermelerdir ne de önermeleri doğru veya yanlış yapma anlamında olgulardır. Nesnelere hem doğruluk taşıma hem de doğru kılma görevini aynı anda üstlenmeye çalışırlar." Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 164.

61 Bu belirsizlik her şeyi bilen, kususuz bir kavrayış için dahi geçerlidir. Diğer bir deyişle, ortada belirlenebilecek bir şey yoktur. Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 17.

62 Bu noktada, var olan veya kalıcı olan çeşitli nesnelere için de benzer örnekler verilebileceği düşünülebilir. Örneğin "3 sayısı" da "yakışıklı olmak" özelliğine karşı belirli değildir. Fakat Meinong'a görüşü uyarınca matematiksel nesnelere kalıcılık sahibi nesnelere olarak tam nesnelere olmalıdır. Swanson'a göre Meinong bu sorunu özelliklerin uygulanabilirlik alanını tanımlayarak çözmektedir. "3 sayısı" yalnızca sayısal özellikler bağlamında belirlenebilir olduğundan bu nesne, bu özellikler alanı içinde 3.halin olanaksızlığı ilkesine tabi olmaktadır. Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 18, 21.

Meinong'un nesnelere kuramı çeşitli ilkeler öne sürmektedir. Bunlardan ilki "Bağımsızlık İlkesi"<sup>63</sup> olarak adlandırılmaktadır. Bu ilke, bir nesnenin varlık (**being, Sein**) sahibi olmaksızın özelliklere (**property, Sosein**) sahip olabileceğini bildirmektedir. Meinong bu ilkeyi "Bazı var olmayan nesnelere var oldukları doğrudur" cümlesiyle ifade etmektedir.<sup>64</sup> Böylece ne var olan ne de kalıcı olan nesnelere hakkında olan önermeler doğru değerini alabilmektedir. Örneğin, "Yuvarlak kare yuvarlaktır" önermesi, "yuvarlak kare" nesnesinin var olmasına zorunlu olarak koşullu olmadığı ve "yuvarlak kare" nesnesinin bir özelliği olan "yuvarlaklığı" bildirdiği için doğrudur.

İkinci ilke "Kayıtsızlık İlkesi" adıyla sunulmaktadır ve nesnelere özelliklerinin nesnenin varlığına veya var olmayışına kayıtsız olduğunu bildirmektedir.<sup>65</sup> Bu bağlamda Meinong özellikleri de birbirlerinden ayırmaktadır. Ona göre iki tür özellik vardır; bunlar nükleer özellikler ve ekstra-nükleer özelliklerdir.<sup>66</sup> Bunların ilki<sup>67</sup> kapsamsal özelliklerdir; nesnenin doğasına ait, özsel, birincil özelliklerdir. İkincisi<sup>68</sup>, içlemsel özelliklerdir; bu özellikler, nesnenin doğasına ait değildirler. Varlık yüklemine nereye konulacağı sorusu, Kayıtsızlık İlkesinin aslında varlık fiilinin gerçek bir yüklem<sup>69</sup> olup olmadığını tartıştığını göstermektedir.

Meinong'un varlığı gerçek bir yüklem olarak görüp görmediği konusu tartışmalıdır.<sup>70</sup> Kayıtsızlık ilkesi gereği, varlık ile özelliklerin aynı düzeyde düşünülmediği açıktır. Ancak, buradan varlığın bir yüklem olarak düşünülmediği sonucu zorunlu olarak çıkmamaktadır. Nitekim Routley ve Griffin'e göre, Meinong varlığı bir yüklem olarak düşünmektedir ancak bu yüklem, nesnenin doğasını betimleyen bir yüklem değildir.<sup>71</sup> Perszyk bu görüşü "sağlam formülasyon (**strong formulation**)" olarak adlandırmaktadır fakat ona göre bu görüşe karşıt

63 Bu ilke Meinong'un öğrencisi Ernst Mally (1879-1944) tarafından formüle edilmiştir. İlkenin ontolojik ve semantik olarak iki biçimi vardır. Ontolojik olan, bir nesnenin, özelliklerinin varlığından bağımsız olduğunu belirtmektedir. Semantik olan, "a, F'tir" cümlesinin, "a'nın varlık sahibi olduğu yanlıştır" cümlesine rağmen doğru olabileceğini belirtmektedir. Bkz.: Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 40. Chisholm'a göre bu ilke, varlık-dışı nesnelere üçüncü bir varlık alanında düşünülmemesinin derli toplu ifade edilmesidir. Chisholm, "Beyond Being and Nonbeing", 245.

64 Meinong, "Theory of Objects", 83.

65 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 44.

66 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 44-45. Perszyk, bu adlandırmanın Findlay'e ait olduğunu, Terence Parsons'ın ise bu özellikleri karakterize eden ve karakterize etmeyen özellikler olarak adlandırdığını aktarmaktadır. Ancak Perszyk'in aktardığına göre yorumcular Findlay'in adlandırmasını takip etmektedirler. Detaylı tartışma için bkz.: Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 82. Swanson'a göre ise bu ayırım netlik taşımamaktadır. Swanson, ekstra-nükleer özelliklerin Findlay tarafından yüksek düzey özellikler, Perszyk tarafından özsel özellikler olarak ele alındığını aktarmaktadır. Ona göre, Parsons ise bu özellikleri ontolojik, modal, yönelimsel ve teknik olarak bölümlenmektedir. Detaylı inceleme için bkz.: Swanson, *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*, 31-32.

67 "Uzun olmak", "konuşkan olmak" veya "acı olmak" gibi özellikler bu türden özelliklerdir.

68 Bu özellikler "var olmak", "olanaklı olmak" gibi üst-düzyer özelliklerdir.

69 Russell, benzer şekilde, var olmayı (**existence**) bireyler hakkında olmayan, sınıflar hakkında olan ikinci düzey bir yüklem olarak düşünmektedir. Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 174.

70 Varlığın yalnızca uzam-zamansal olarak var olanlara uygulanabileceği düşüncesi Meinong'un öğrencisi Rudolf Ameseder'in (1877-1934) ilkeleştirdiği bir düşüncedir. Meinong'un bu düşüncüyü kabul edip etmediği şüphelidir. Bkz.: Smith, "The Russell-Meinong Debate", 322.

71 Griffin, "Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects", 387-388.

olan zayıf formülasyon (**weak formulation**) vardır; bu görüş, varlığın bir yüklem olmadığını, sadece ekstra-nükleer özellik olabileceğini öne sürmektedir.<sup>72</sup>

Meinong, bağlantılı olarak, var olma (**exist, Existiert**) ile mevcut (**is existent, Existierend sein**) arasında da ayırım yapmaktadır.<sup>73</sup> İlki uzam-zamansal, fiziksel olarak var olma anlamına gelirken ikincisi böylesi bir gerekliliği taşımamaktadır. Böylece “mevcut yuvarlak kare” veya “mevcut Fransa kralı” fiziksel olarak var olmamasına rağmen mevcut olarak ele alınmaktadır.<sup>74</sup>

Meinong’un nesnel kuramı, değilleme (**negation**) işlemini kapsamlı (**wider**) ve sınırlı (**narrow**) olmak üzere iki farklı şekilde yapmaktadır.<sup>75</sup> Kapsamlı değilleme, bütün önermeyi değillerken sınırlı değilleme ise yalnızca yüklemi değillemektedir. Örneğin;

(7) “Yuvarlak kare, yuvarlaktır” önermesi kapsamlı değillendiği zaman;

(8) “Yuvarlak kare, yuvarlak olma özelliğine sahip değildir.”<sup>76</sup> elde edilir. Sınırlı değillendiği zaman;

(9) “Yuvarlak kare, yuvarlak olmama özelliğine sahiptir.”<sup>77</sup> elde edilir.

(8) ve (9) arasında ayırım yapmak<sup>78</sup> Russell’in (4)’ü değilleyerek (5)’i elde etmesinin önüne geçmektedir. Dolayısıyla, Meinong, Russell’in öne sürdüğü gibi çelişmezlik ilkesini çığnememektedir. Diğer yandan, varlık-dışı nesnelere çeşitli özelliklere göre belirsiz olması nedeniyle 3.halin olanaksızlığı ilkesinin çığnendiği eleştirisi de cevaplanmaktadır.

Meinong, Russell’in sayılabilirlik eleştirisine de cevap vermektedir. Ona göre, Russell’in düşündüğünün aksine, varlık-dışı nesnelere sayılabilmek olanaklıdır.<sup>79</sup> Russell’in nesne olmak koşulu olarak verdiği özdeşlik koşulunu Meinong, “tüm kapsamsal özelliklere göre ayırt edilemez olmak” biçiminde vermektedir.<sup>80</sup> Böylece bir özdeşlik koşulu verilerek sayılabilirlik olanaklı kılınmaktadır.

72 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 51-54.

73 Perszyk, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*, 235. Ayrıca bkz.: Griffin, “Russell’s Critique of Meinong’s Theory of Objects”, 388-390.

74 Russell, 1906’da yazdığı mektupta bu ayırımı gerçek bir ayırım olarak bulmadığını belirtmektedir. Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 349. Ayrıca, Meinong ve öğrencilerinin metinlerinde oluşan, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* adlı metnin incelemesinde, “mevcut yuvarlak kare” nesnesinin mevcut, yuvarlak ve kare olan bir nesneyi imlediği düşüncesinin hatalı bir şekilde, mevcut sıfatını taşıyan bütün deyimlerin varlık sahibi görülmesi sonucuna neden olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki, bu yaklaşımla, ontolojik argüman dahi geçerlilik kazanmaktadır zira “mevcut tanrı” deyimimin tanrı olan ve mevcut olan bir nesneye gönderim yapması gerekmektedir. Russell, “Review of Meinong and Others, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*”, 599.

75 Griffin, “Russell’s Critique of Meinong’s Theory of Objects”, 392-393. Ayrıca bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 182. Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 329.

76 Mantıksal gösterimiyle:  $\neg \exists x (YxKx \wedge Yx)$

77 Mantıksal gösterimiyle:  $\exists x (YxKx \wedge \neg Yx)$

78 Bu ayırım aracılığıyla “karşıt özelliğin varlığı (**not-so-being, Nichtsosein**) ile “özelliğin yokluğu (**not-being-of-a-so-being, Nichtsein eines Soseins**) arasında bir ayırım gözetilmiş olmaktadır. Bkz.: Griffin, “Russell’s Critique of Meinong’s Theory of Objects”, 392-393.

79 Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 319-320.

80 Griffin, “Russell’s Critique of Meinong’s Theory of Objects”, 395.

Meinong'un nesne kuramı, Russell'in ontolojisinden farklı olarak, mantık temelli bir kuram değildir. Aksine, mantık belirleyici değil yalnızca nesne kuramı ile uyumlu olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla, bu kuram mantıkla çatışan bir kuram değildir. Meinong, temel olarak dünyada özelliklerin olduğunu düşünmektedir. Uzam-zamansal olarak var olanlar, bu özelliklerin demeti olarak düşünülmektedir. Ancak bu özelliklerin bir araya getirilişi her zaman var olmak veya kalıcı olmak durumunda değildir. Bu kurama göre, "altın olma" ve "dağ olma" özelliklerinin bir araya getirilmesiyle düşünülebilir olan, altın dağ gibi deneyimde olmayan ancak olabilecek nesnelere söz edilebilir. Benzer şekilde "yuvarlak olma" ve "kare olma" özellikleri bir araya getirilerek düşünülebilir olan ancak içsel çelişki taşıması nedeniyle olanaksız olan nesnelere söz etmek olanaklıdır. Bu noktada, özellik ile varlık arasında bağımsızlık olduğu öne sürülerek varlığın, birincil düzey yüklem olmadığı ifade edilmektedir. Özelliklerin bildirilmesiyle oluşan nesnelere (veya önermeler) ile özellikler arasında da yine bağlayıcı bir ilişki yoktur. Söz gelimi "kırmızı araba", kırmızı ve araba olan bir nesneyi imlerken "araba kırmızıdır", arabanın kırmızı olması durumunu imlemektedir. Meinong'un yaptığı, bu iki durumu birbirinden ayırt etmektir. Önermelerin bütün-parça ilişkisi içinde düşünülmemesi bu ayrımı olanaklı kılmaktadır. O halde, Meinong'a göre dünya özellikler ve nesnelere oluşmaktadır. Düşünülebilen her şey nesnedir ancak nesnelere arasında varlık tarzları açısından farklılıklar vardır. Mantık ilkeleri bu farklılıklar bağlamında iş görmelidir. Mantık ve metafizik bu bağlamda nesne kuramının alt disiplinleri olarak ele alınmalıdır.

### 3. Değerlendirme

Russell'in Meinong ile tartışmasında öne sürdüğü<sup>81</sup> itirazlar Smith'e göre şu şekilde özetlenebilir<sup>82</sup>:

- (a) "Varlık-dışı nesnelere çelişmezlik yasasını "tahammül edilemez" şekilde çiğnemesi.
- (b) Bazı varlık-dışı nesnelere içerilen hatalı var olma [**existence**] görüşleri ve örtük ontolojik argüman.
- (c) Nesnelere tanımlamak için gerekli olan modal kavramların reddedilmesi.
- (d) Varlık-dışı nesnelere 3.halin olanaksızlığını çiğnemesi.
- (e) Meinong'un görüşlerinden hareketle bazı cümleler için doğruluk değerlerinde hatalar olması.
- (f) Russell'in, gönderim deyimlerinin önermelerin gerçek mantıksal özneleri olmadığını, Meinong'un önermeleri hatalı bir şekilde özne-yüklem mantıksal biçiminde düşündüğünü ve bu yüzden hatalı bir şekilde "yuvarlak kare" gibi deyimlerin varlık-dışı nesnelere gönderim yaptığını düşündüğünü ileri sürmesi.

81 Russell-Meinong tartışmasının daha yoğun olduğu dönemler 1906-7 yıllarına kadardır. Russell bu dönemden sonra çeşitli görüş değişikliklerine gitmiştir. Makalenin bağlamı dışında olduğu için bu değişikliklere değinilmeyecektir.

82 Smith, "The Russell-Meinong Debate", 311-312.



(g) Russell'ın, kendi betimlemeler kuramının genelde Meinong'un kuramından üstün ve daha verimli bir mantıksal çözümleme önerdiğini iddia etmesi.

(h) Russell'ın, ...var olmayan nesnelere kabul etmenin, mantığın her zaman gözetmesi gereken gerçeklik hissinden<sup>83</sup> yani dikkati aktüel dünyaya vermektan kopmak olduğunu iddia etmesi.”

Smith'e göre, Meinong'un nesnelere kuramının pek çok argümana cevabı olduğu açıktır<sup>84</sup>: Öncelikle, Meinong'a göre de var olan ve kalıcılığı olan nesnelere çelişmezlik ilkesine tabidir. Meinong yalnızca var olmayan nesnelere bu ilkenin uygulanamayacağını düşünmektedir. (b)'de öne sürülen varlığın hatalı bir şekilde yüklem olarak ele alınması eleştirisi Meinong'un yanlış anlaşıldığını göstermektedir. Meinong'un görüşleri açık olmasa da Kayıtsızlık İlkesiyle varlık ve nükleer özellikler arasında düzey farkı gözetildiği açıktır. (d) ile öne sürülen 3.halin olanaksızlığı ilkesinin çığnemesi eleştirisi Meinong'un nesne kuramı bağlamında yerinde bir eleştiri olarak görünmemektedir zira Meinong eksik nesnelere çeşitli yüklemelere göre belirli olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla, bu ilke, bu türden nesnelere uygulanamamaktadır. Meinong'un Bağımsızlık İlkesi özelliklerin varlıktan bağımsız olduğunu öne sürerek var olmayan nesnelere hakkında olan önermelerin nasıl doğru değerini alabileceğini göstermektedir. Bu nedenle, (e)'de öne sürülen eleştiri Meinong'un kuramına yönelik içeriden değil, dışarıdan bir eleştiri olmaktadır. Diğer bir deyişle, düşünürlerin vardıkları sonuçlar arasındaki fark, varsaydıkları ilkeler arasındaki farktan ileri gelmektedir. (c)'nin konu ettiği modal kavramların nesne tanımlamadaki yeri konusunda iki düşünür birbirinden ayrılmaktadır. Meinong'un aktüel, olanaklı ve olanaksız nesnelere ayrımı yapması, bu kavramlara nesne kuramında zorunlu olarak yer vermesine neden olmaktadır. Meinong'a göre de varlık-dışı nesnelere önermelerde gerçekten özne olarak durmadığı için (f) ile öne sürülen eleştiri yine tam olarak yerini bulamamaktadır.

Son olarak, (h) ile ortaya konan “gerçeklik hissinden kopuş” nitelemesinin hangi düşünür için daha uygun olduğunu inceleyelim. Görüldüğü üzere, Russell nesne kuramını mantığın doğrulukları, ilkeleri zemininde ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, mantığın belirlediği bir ontoloji önermektedir. Meinong ise mantıktan değil gramerden yola çıkan, nesne kuramının ilkelerinin ontolojiyi belirlediği, mantık ilkelerinin de bu bağlamda ele alındığı fakat asla reddedilmediği bir kuram önermektedir. Bu noktada, Russell aktüel olandan yana olmasını gerçeklik hissine sahip olmak olarak görse de Meinong için bu durum bir önyargı olarak nitelendirilmektedir. Önyargılı olmaktan gerçeklik hissine daha fazla sahip olmak sonucunun zorunlu olarak çıkmadığı açıkça ortadadır. Ayrıca, “yuvarlak kare, yuvarlaklır” önermesine Russell'ın yanlış, Meinong'un doğru değerini atadığı düşünülürse, Meinong'un sağduyuya daha yakın bir noktadan düşünce geliştirdiği görünür olmaktadır.<sup>85</sup> Buradan hareketle, Russell ile

83 Russell bu durumu “gerçeklik içgüdüğü eksikliği” ifadesiyle betimlemektedir. Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, (Routledge, London and New York, Taylor & Francis e-Library, 2009), 55.

84 Smith, “The Russell-Meinong Debate”, 312.

85 Simons benzer bir düşününenin Routley tarafından ileri sürüldüğünü aktarmaktadır. Bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 186. Arda Denkel, yine benzer bir düşününenin Strawson tarafından öne sürüldüğünü aktarmaktadır. Bkz.: Denkel, *Yönetim-Dil Felsefesinde Bir Konu*, 24.

Meinong tartışmasında Russell'ın duyulurlardan, Meinong'un ise düşünülürlerden yana tavır aldığı şeklindeki yorumun<sup>86</sup> tartışmalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Russell, her ne kadar fiziksel var olanları temele alan bir ontoloji önerse de onun bu tartışmada, kalıcılığı olan nesnelere ontolojisine kabul ettiğine, hem doğru hem de yanlış önermelerin zihin-dışı gerçeklikleri olduğunu iddia ettiğine ve tüm kuramını mantık zemininde inşa ettiğine dikkat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla, Russell'ın düşünülürlerden yana bir tavırda olduğunu söylemek daha olasıdır. Bu, Meinong tartışmada duyulurlardan yana tavır aldığını söylemek değildir. Aksine, Meinong'un kuramı böyle bir ayrıma kayıtsızdır. Meinong'un kuramında, yalnızca aktüel olanları inceleyen metafiziğin nesne kuramı içinde çok küçük bir yer tutuyor olması, onun duyulur-düşünülür ayrımı bağlamında daha kuşatıcı bir tavır gözettiğini göstermektedir. Ayrıca dilsel olguların inceleme aracı olarak görülmesi yine mantıksal zemindense sağduyuya daha yakın bir pozisyon alındığına işaret etmektedir.

İki düşünür, bu tartışmada ortaya çıkan tüm farklı düşüncelere rağmen genel anlamda benzer düşünceleri paylaşmaktadırlar. Bu benzerlikler; zihin-dışı gerçekliğin fiziksel, kalıcı ve önerme düzeyindeki nesnelere bağlamında kabul edilmesi, buna bağlı olarak matematiksel nesnelere ve tümellerin ontolojide aynı yerde konumlandırılması, nesnelere doğrudan gönderim yapıyor olması ve varlık-dışı nesnelere dilsel ifadelerinin önermelerde gerçek bir özne olarak yer alamıyor olması olarak sıralanabilir.

Russell-Meinong tartışmasının yeniden ele alınmasının bir nedeni, Quine'in ontolojik tartışmaları yeniden felsefenin gündemine getirmeyi başarması sonrasında "neler vardır", "nesne olmanın koşulları nelerdir" gibi metafizik soruların yeniden güb bir şekilde gündeme gelmesidir.<sup>87</sup> Bir diğer neden, Strawson'un Russell'ın betimlemeler kuramına yönelttiği eleştiriler ile o zamana

86 Yavuz'un yorumu şu şekildedir: "Meinong ve Russell tartışmasının, indirgemeci bir tavırla, yine düşünülürler ve duyulurlar tartışmasına indirgenmesi mümkündür. Böyle bir indirgemedeki Meinong düşünülürleri temsil ederken Russell duyulurlar lehine olacak şekilde kendi fikirlerini savunur." Yavuz, "Varolmayan Nesnelere Semantiği", 126-127.

87 Quine'in "On What There Is" başlıklı makalesi, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında metafiziğin geri dönmelerinin miladı olarak düşünülmektedir. Bkz.: Francesco Berto ve Matteo Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, (Bloomsbury Academic, 2015), 1. Ayrıca bkz.: Robert C. Koons ve Timothy H. Pickavance, *Metaphysics: The Fundamentals*, (Wiley-Blackwell, 2014), 7. Benzer bir değerlendirme için yine bkz.: Dean W. Zimmerman, "Prologue: Metaphysics After the Twentieth Century", *Oxford Studies in Metaphysics* 1, (2004), 14. Kuşcu'nun yorumuna göre de ontolojiye geri dönüşte Quine'in belirleyici bir etkisi vardır. Ona göre, analitik felsefe zaten başından beri ontolojik tartışmaları gözetken bir karaktere sahiptir, Quine'in yaptığı ise yalnızca bu karakteri saygıdeğer biçimde yeniden merkezi bir rol sahibi kılmaktır. Egemen S. Kuşcu, "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüşe", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (Eylül 2016), 136. Quine, bir nesnenin ontolojiye kabul edilme koşulunu ise özdeşlik koşulunun verilebilir olması ve betimlemeler kuramı yoluyla inceleme yapıldığında bağlı değişkeninin değer alabilmesi olarak belirtmektedir. Bkz.: W.V.O. Quine, "On What There Is", içinde *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, ed. Stephen Laurence ve Cynthia Macdonald, (Blackwell, 1998): 32-45. Quine, böylece, öne sürdüğü ölçütler itibarıyla Russellci bir yöntem izlemektedir. Hatta Simons'a göre, betimlemeler kuramı eleştirilmeye başladıktan sonra sadece Quine gerçek bir Russellci olarak kalmıştır. Detaylı inceleme için bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 187-188.

dek pek sorgulanmayan bu yöntemin gözden geçirilmeye başlamasıdır.<sup>88</sup> Modal mantığın ve ona bağlı olarak modal semantiğin yükselişe geçmesiyle modal kavramların, dolayısıyla da olanaklı nesnelere tartışılmaya başlaması başka bir nedendir.<sup>89</sup> Böylesi bir yeniden ele alma hem yeni-Russellci hem de yeni-Meinongçu düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yeni-Russellci düşünce, doğrudan gönderimin olanağının ve tekil önermelerin varlığının savunulmasıyla öne çıkmaktadır.<sup>90</sup> Yeni-Meinongçuluğun bir biçimi, mantık temelli olmayan, mantığı nesne kuramının ilkelerine göre belirleyen bir Meinong yorumuyla geliştirilmiştir. Bunun yanı sıra Meinong'un zaten mantık ilkelerini reddetmeden bir kuram önerdiğini düşünerek Meinongçu çizgide kalan ve çağdaş dönemde ortaya konan yeni mantıklarla uyumlu metafizik çalışmalar belirmiştir.<sup>91</sup>

## Sonuç

Russell, İdealizmden Gerçekçi bir ontolojik görüşe geçtikten sonra ilgisini gerçekçi ontoloji öneren düşünürlere yöneltmiştir. Bunlardan birisi, *Mind* dergisine kitabı hakkında inceleme yazısı istenmesi nedeniyle Meinong olmuştur. Meinong'un ontolojik anlayışı Russell'in ontolojisineyle çeşitli açılardan benzer çeşitli açılardan farklıdır.

Russell, 1905'te ortaya koyduğu betimlemeler kuramına kadar katı bir gerçekçi düşünce içindedir. Ona göre, var olanlar doğrudan dilde yer almaktadırlar. Bu nedenle, dilsel deyimlerin her biri ve yanlış önermeler, dil dışı gerçekliklere gönderim yapmaktadırlar. Russell hem bu sorunu çözmek hem de Meinong'un varlık dışı nesnelere kabul eden ontolojisine eleştiri getirebilmek adına betimlemeler kuramını geliştirmiştir. Bu kuram ölçüsünde, önermeler parçalarına çözümlenerek onların altında yatan mantıksal biçimler açığa çıkarılmaktadır. Böylece, gönderim deyimini gibi duran ifadelerin aslında tek başlarına anlamlı olmadığı, gönderimi olmayan ifadeleri içeren önermelerin çelişmezlik ilkesini ve 3.halin olanaksızlığı ilkesini çiğnediği ve bu önermelerin doğruluk değerinin aslında yanlış olduğu tek tek gösterilmektedir. Russell bu noktadan hareketle, varlık-dışı nesnelere ontolojisinden elemektedir, yalnızca fiziksel nesnelere ve kalıcılıkları olan nesnelere varlık atfetmektedir.

Meinong'un nesnelere kuramı kuşatıcı bir kuramdır. Geleneksel metafiziğin aksine yalnızca fiziksel var olanları değil aynı zamanda varlık-dışı nesnelere de içermektedir. Meinong'a göre

88 Peter Frederick Strawson'un eleştirilerini sunduğu metin 1950 yılında yayımladığı *On Referring* başlıklı makalesidir. Strawson, temel olarak, doğru ya da yanlış olmayıp anlamlı olan önermelerin de olabileceğini ve anlamın kullanım ile ilişkili düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu eleştirilerin detaylı incelemesi için bkz.: Denkel, *Yönetim-Dil Felsefesinde Bir Konu*, 21-24.

89 Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 187-188.

90 Bu düşünce temel olarak, belirli bir tekilin doğrudan önermenin oluşturucusu olabildiğini savunmaktadır. Bu düşüncenin önde gelen filozofları David Kaplan, Nathan Salmon, John Perry, Robin Jeshion, Kent Bach olarak görülmektedir. Bkz.: Greg Fitch ve Michael Nelson, "Singular Propositions", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2018), erişim 14.12.2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/propositions-singular/>.

91 Yeni-Meinongçu düşünce için bkz.: Berto ve Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, 101-102, 110-112. Richard Routley, Terence Parsons, Dale Jacquette, Edward Zalta gibi düşünürlere, çeşitli farklar gözetmekle birlikte Meinongçu bir bakış açısından güncel metafizik kuramlar önermektedirler. Detaylı aktarım için bkz.: Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 190-191.

düşünülebilen, bilgi nesnesi olabilen her şey nesnedir. Ancak nesnelere varlık tarzları farklılık arz etmektedir. Fiziksel olan nesnelere var olma özelliğine sahiptir. Fiziksel olarak var olmayan ancak bir biçimde varlık sahibi olan nesnelere kalıcı olma özelliğine sahiptir. Bunların yanı sıra varlık sahibi olmayan nesnelere vardır. Bunlar, çelişkili olmayan ancak deneysel olarak varlık-dışı olan altın dağ ve çelişkili olduğu için olanaksız olan yuvarlak kare gibi nesnelere örneklenmektedirler. Son olarak, varlığa göre hiçbir biçimde belirli olmayan şöyle şöyle araba, bir üçgen gibi nesnelere söz konusudur. Bu nesnelere hiçbir şekilde bilginin konusu olamamaktadırlar. Bu çerçevede, nesnelere tabi oldukları mantık ilkeleri değişkendir. Olanaksız nesnelere çelişmezlik ilkesi, eksik nesnelere 3.halin olanaksızlığı ilkesi uygulanmamaktadır. Bu bağlamda, Meinong'un öğrencileri tarafından açıkça serimlenen ilkeleri ortaya çıkarmaktadır. Bağımsızlık ilkesi, nesnelere özelliklerinin varlıklarından bağımsız olduğunu öne sürmektedir. Kayıtsızlık ilkesi nesnelere doğaları gereği varlığa veya varlık-dışı olmaya kayıtsız olduğunu söylemektedir.

Russell, Meinong'a içsel ve dışsal eleştiriler yöneltmiştir. Gösterildiği üzere, içsel eleştiriler, Meinong'un kuramı pek doğru anlaşılardan yapılmaktadır. Dışsal eleştiriler ise farklı ilkeleri varsaymaktan ileri gelmektedir. Dolayısıyla Meinong'u doğrudan bağlayan eleştiriler değillerdir. Mantığın ontolojinin belirleyicisi olarak görülmesi bu varsayımlardan biridir. Russell'in bu varsayımı, onu düşünülürlerden yana tavır alan bir düşünür olarak konumlamaya yeterli olmaktadır. Meinong'un kuramının, hem deneysel ve dilsel incelemeyi birlikte yürütmesi hem de nesne kuramının fiziksel, kalıcılık sahibi ve varlık-dışı nesnelere tümünden içermesinden dolayı daha kuşatıcı bir tavır aldığı görülmektedir. Bu kuşatıcı tavrın onu sağduyuya daha yakın bir düşünür kıldığını söylemek dahi olanaklıdır.

Tartışma, yeni metafizik kuramlara olanak açmış olmasından dolayı da önemlidir. Tartışmanın yeniden ele alınmasında, metafiziğin Quine sonrasında felsefenin gündemine yeniden güçlü bir şekilde dönmesi, Russell'in betimlemeler kuramının eleştirilemeye başlanması ve başta modal mantık olmak üzere yeni mantıkların geliştirilmesi etkili olmuştur. Böylece, doğrudan gönderimi ve tekil önermeleri savunan yeni-Russellci kuramlar ile yeni mantıklar zemininde kuram öneren veya mantığı metafizik kurama belirleyici görmeyen, onunla uyumlu gören yeni-Meinongcu kuramlar ortaya çıkmıştır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynaklar / References

- Berto Francesco ve Pleabani Matteo. *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*. Bloomsbury Academic, 2015.
- Chisholm, Roderick M. "Beyond Being and Nonbeing". *Philosophical Studies* 24 (4), (1973): 245-257.
- Denkel, Arda. Yönetim-Dil Felsefesinde Bir Konu. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, No: 281, 1981.
- Ekren, Uğur. "Alexius Von Meinong ve Nesnelere Teorisi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 17 (Mart 2010): 9-26.
- Fitch, Greg ve Nelson, Michael. "Singular Propositions". İçinde *The Standard Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Metaphysics Research Lab Stanford University, Spring 2018. Erişim 14.12.2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/propositions-singular/>.
- Griffin, Nicholas. "Russell's Critique of Meinong's Theory of Objects". *Grazer Philosophische Studien* 25 (1), (1985): 375-401.
- Güven, Özgüç. "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üstüne". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 28 (Ekim 2015): 11-24.
- Koons, Robert C. ve Pickavance Timothy. H. *Metaphysics: The Fundamentals*. Wiley- Blackwell, 2014.
- Kuşcu, Egemen S. "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüş". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 31 (Eylül 2016): 117-140.
- Linsky, Bernard. "Russell's Notes for Meinong's Theory of Complexes and Assumptions". *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies* 33, (2013): 143-170.
- Marek, Johann. "Alexius Meinong". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2019. Erişim 14.12.2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/meinong/>.
- Meinong, Alexius. "Theory of Objects". *Realism and the Background of Phenomenology*, çeviren Isaac Levi, D.B. Terrell ve Roderick M. Chisholm, editör Roderick M. Chisholm, Glencoe: Free Press, (1960): 76-117.
- Perszyk, Kenneth J. *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy*. Springer, 1993.
- Pribram-Day, Ivory. "Meinong's Multifarious Being and Russell's Ontological Variable: Being in Two Object Theories across Traditions at the Turn of the 20th Century". *Open Philosophy* 1 (1), (2018): 310-326.
- Quine, W.V.O. "On What There Is". İçinde *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, editör Stephen Laurence ve Cynthia Macdonald, Blackwell, (1998): 32-45.
- Russell, Bertrand. "Existential Import of Propositions". İçinde *The Collected Papers of Bertrand Russell Volume 4: Foundations of Logics 1903-1905*, editör Alasdair Urquhart ve Albert C. Lewis, Routledge, (1994): 486-489.
- Russell, Bertrand. "Gönderim Üzerine". Çeviren Alper Yavuz, *Felsefe Tartışmaları* 49 (2015): 55-72.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (I.)". *Mind* 13(50), (1904): 204-219.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (II.)". *Mind* 13(51), (1904): 336-354.
- Russell, Bertrand. "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions (III.)". *Mind* 13(52), (1904): 509-524.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*. Simon and Schuster, New York, 1959.
- Russell, Bertrand. "On Denoting". *Mind, New Series*, 14(56), (1905): 479-493.
- Russell, Bertrand. *Principles of Mathematics*. Routledge, London and New York, 2010.
- Russell, Bertrand. "Review of Meinong and Others, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie". İçinde *The Collected Papers of Bertrand Russell Volume 4: Foundations of Logics 1903-1905*, editör Alasdair Urquhart ve Albert C. Lewis, Routledge, (1994): 596-604.
- Russell, Bertrand. *The Philosophy of Logical Atomism*. Routledge, London and New York, Taylor & Francis e-Library, 2009.

- Simons, Peter. *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*. Springer, 1992.
- Smith, Janet Farrell. "The Russell-Meinong Debate". *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (3), (1985): 305-350.
- Swanson, Carolyn. *Reburial of Nonexistents: Reconsidering the Meinong-Russell Debate*. Rodopi, Amsterdam-New York, 2011.
- Yavuz, Tuğba. "Varolmayan Nesnelere Semantiği". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2020.
- Zimmerman Dean W. "Prologue: Metaphysics: After the Twentieth Century". *Oxford Studies in Metaphysics* 1, (2004): 9- 22.



## Der Wille bei Descartes

### Descartes' Conception of the Will

Mehmet Arslan<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Asst. Prof., Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Business Administration, Department of Commercial Law, Eskisehir, Turkey

ORCID: M.A. 0000-0002-3928-8887

**Corresponding author:**

Mehmet Arslan

Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Business Administration, Department of Commercial Law, Eskisehir, Turkey

**E-mail:** meharslan85@gmail.com, mehmet.arslan@ogu.edu.tr

**Submitted:** 23.10.2020

**Revision Requested:** 13.11.2020

**Last Revision Received:** 17.11.2020

**Accepted:** 14.12.2020

**Citation:** Arslan, Mehmet. (2020). "Der Wille bei Descartes" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 55-89.  
<https://doi.org/10.26650/arcip.815512>

#### ZUSAMMENFASSUNG

In den Anfängen seiner Philosophie äußerte sich Descartes über den epistemologischen Stellenwert des Willens nur allgemein. Nach Descartes hat Gott dem menschlichen Geist bereits die ersten Ideen gegeben, damit er die ebenfalls von Gott geschaffene physische Welt überhaupt wahrnehmen kann. Für ihn ist die dazu zuständige menschliche Fakultät unter anderem der Wille. Angesichts der immer wieder gemachten Erfahrung, dass die Menschen Irrtümer begehen, muss sich Descartes in der Fortsetzung seiner Philosophie mit der Frage auseinandersetzen, wie sich der Wille irrt und warum. Für die cartesianische Erklärung des ersten Teils der Frage ist entscheidend, wie der Geist im Zusammenwirken des Willens und des Verstandes den Erkenntnisakt vollzieht. Als Gründe der Irrtümer nennt Descartes die Grenzen des menschlichen Verstandes sowie die Unaufmerksamkeit der Menschen. Ob der Wille insbesondere bei der genannten Unaufmerksamkeit frei ist, sodass dessen Inhaber zur Verantwortung gezogen werden kann, ist eine weitere Frage, zu der Descartes Stellung beziehen muss. In den Meditationen entwickelt er eine Freiheitslehre, die jedoch auf Einwände seitens Hobbes stößt. Später in zwei Briefen an Mesland modifiziert er seine Freiheitslehre. Die Freiheit, die er hierbei annimmt, ist für Descartes hinreichend, um die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Fehlverhalten anzunehmen, auch wenn Gott selbst den Menschen mit einem Willensvermögen erschaffen hat bzw. die Ausübung dieser Freiheit duldet.

**Stichwörter:** Ursache des Irrtums, Cartesianische Freiheit, Gott und Freiheit des Willens, Verantwortlichkeit und Prädestination

#### ABSTRACT

In the early days of his philosophy, Descartes made only general statements about the epistemological value of the will. According to Descartes, God gave the human mind the first ideas so that it could perceive the physical world, which was also created by God. For Descartes, the human faculty in charge of this operation is, among other things, the will. In view of repeated experiences of human beings judging erroneously, Descartes must, in the continuation of his philosophy, deal with the questions of how and why the will makes judgement errors. For the Cartesian explanation of the first part of the question, it is crucial how the mind, in cooperation of the will and "understanding", carries out the act of cognition. Descartes names the limits of the human understanding and the inattention of people as reasons for judgement errors. Whether the will is free enough that its owner can be held

responsible, especially considering the aforementioned inattention, is another question on which Descartes must take a position. In the *Meditations* he develops a conception of freedom, which, however, meets with some objections from Hobbes. Later in two letters to Mesland, he modifies his conception of freedom. For Descartes, the freedom he assumes is sufficient to justify man's responsibility for his wrongdoing, even if God himself created man with a will or tolerates the exercise of this freedom.

**Keywords:** Cause of Judgement Errors, Cartesian Freedom, God and Freedom of Will, Accountability and Predestination

## Einführung

Es war das große Projekt des Naturwissenschaftlers Descartes, die Wurzeln seines Baums der Wissenschaften mit einer *prima philosophia* zu schlagen.<sup>1</sup> Ihm ging es dabei um nicht weniger als um das Vorhaben, die damals herrschende aristotelische Wissenschaftstheorie mit einer neuen zu ersetzen. Dafür hatte Descartes allen Grund. Das Aufkommen eines mechanistischen Weltbildes, das zu seiner Zeit vor allem mit Galileo Galileis Entdeckungen und der Idee einer hinreichenden und intelligiblen Kausalität in der Natur seine Erfolge verbuchte, brachte nicht nur die aristotelische Lehre von beseelten Substanzen und der finalen Kausalität in Bedrängnis,<sup>2</sup> sondern veranlasste auch eine Aufbruchstimmung in den Wissenschaften, deren Voranschreiten seit Jahrhunderten der aristotelische Syllogismus der mittelalterlichen kirchlichen Philosophie im Wege stand.

Vor diesem Hintergrund sah sich Descartes vor der Aufgabe gestellt, den neuen Wissenschaften eine erste Philosophie voranzustellen, die zwei Ziele erfüllen sollte: die Gewissheit der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu gewährleisten und die neue Wissenstheorie mit dem Glauben in Übereinstimmung zu bringen.

Im Hinblick auf die erste Fragestellung wehrt sich Descartes gegen die skeptische Philosophie mit einer Evidenzforderung, die nur Erkenntnisse mit der Gewissheit, dass sie intuitiv klar und distinkt sind, zulässt. Seiner Erkenntnistheorie legt er eine dualistische Metaphysik zugrunde, die ontologisch zwischen geistigen und körperlichen Substanzen unterscheidet.<sup>3</sup> Das Fundament seiner Philosophie des Geistes macht seine wohl bekannteste Schlussfolgerung aus, nämlich „Ich denke, also bin ich“ („Je pense, donc je suis“ oder „ego cogito, ergo sum“).<sup>4</sup> Nichts außer einem denkenden Ding ist Descartes und nichts mehr außer sich selbst als Geist weißt er mit der geforderten Evidenz, bis er durch reines Denken die Existenz eines theistischen Gottes bewiesen haben will.<sup>5</sup> Erst dann ist es ihm möglich, Erkenntnisse über die Welt der zweiten Substanz, nämlich des Körpers zu erlangen. Der vollkommene, allmächtige und allgütige Gott, der wie alles andere auch ihn erschaffen und mit den Vermögen des Verstandes und des Willen ausgestattet

1 Hierzu siehe mehr *Perler*, Descartes, S. 39.

2 Für die Einwände Descartes gegen die aristotelische Seelenlehre siehe auch seinen Brief v. Mai 1641 an Regius (CSMK, 181 ff.; AT III, 371 ff.)

3 Hierzu siehe etwa seinen Brief v. Mai 1641 an Regius (CSMK, 182; AT III, 372)

4 AT VI, 32; hierzu siehe auch *Perler*, Descartes, S. 24.

5 AT VII, 49 ff. und 52.



hat,<sup>6</sup> sorgt dafür, dass der Mensch außer von sich selbst als ein denkendes Ding auch verlässliches und wahres Wissen von der körperlichen Naturen haben kann.<sup>7</sup>

Bevor Descartes auf der Grundlage einer dualistischen Metaphysik und unter den Annahmen, dass sein wahres Wesen im Denken besteht und ein theistischer Gott existiert, seine Erkenntnistheorie weiter ausbaut, hat er sich einer Problematik zu stellen: gleichgültig, wie verlässlich und sicher seine Erkenntnistheorie Wissen zu generieren vermag, erfahren die Menschen immer wieder, dass sie sich irren.<sup>8</sup> Dabei hat er nicht Ursachen der Irrtümer zu erklären, die aus den Schwächen oder den Täuschungen der Sinnen, des Vorstellungsvermögens oder des Gedächtnisses herrühren. Descartes hat in diesem Stadium seiner Philosophie der Verlässlichkeit dieser Vermögen bereits eine Absage erteilt<sup>9</sup> und lediglich das geistig-rationale Einsichtsvermögen zum Erkenntnisgewinnen für tauglich erklärt.<sup>10</sup> Ihm geht es also hierbei um die Irrtümer des Geistes, denen es eigen ist, dass sie auf rein mentaler Ebene, also bei der Tätigkeit des Geistes entstehen.<sup>11</sup> In demselben Zusammenhang muss Descartes Wege vorweisen, die eine sichere bzw. irrumsfreie Erkenntniserlangung des Geistes ermöglichen. Zwar ist der Gott, dessen Existenz er beweist, Garant der Wahrheiten in mehrererlei Hinsicht.<sup>12</sup> Descartes muss allerdings auch Leser in Betracht ziehen, die dem genannten Beweis nicht beipflichten würden, die er aber von der Idee einer irrumsfreien Erkenntnisgewinnung durch den Geist überzeugen möchte.<sup>13</sup>

Vorauszuschicken ist an dieser Stelle in aller Kürze Descartes' Begründung für den sich irrenden Geist: der Irrtum entsteht, wenn der Wille trotz des Fehlens einer klaren und distinkten Idee von einem Ding voreilig seine Zustimmung für deren Existenz erteilt.<sup>14</sup> Da der Wille aber indifferent ist, kann er sich in diesen Fällen eines Urteils auch enthalten. Sobald er aber eine klare und distinkte Idee durch den Verstand vorgelegt bekommt, folgt er diesem spontan. Dieser Umstand vermindert nach Descartes keineswegs die Freiheit des Willens, die gerade mit den beiden beschriebenen Vermögen eine irrumsfreie Erkenntniserlangung ermöglicht.<sup>15</sup>

Es ist einer der folgenreichsten Thesen Descartes, dass der Wille neben dem Verstand eine eigenständige Operationskraft in der Anwendung des Urteilsvermögens hat und dabei indifferent bzw. frei ist. Descartes' Äußerungen über den Willen sind nicht darauf begrenzt. Wie unten noch aufzuzeigen sein wird, hat er sich nicht nur an weiteren Stellen der Meditationen,<sup>16</sup> sondern auch in früheren und späteren Schriften der Frage des Willens gewidmet.<sup>17</sup>

6 AT VIII A, 21.

7 Hierzu siehe mehr unten I.2. und 3. sowie IV.

8 Zur Grundproblematik bei der cartesianischen Irrtumsdebatte siehe *Gilbert*, *Pac. Philos. Q.* 86 (2005), S. 210.

9 AT VII, 17 ff.

10 AT VII, 33.

11 *Jayasekera*, *Ergo* 3/2016, S. 322.

12 Hierzu siehe mehr unten I.2. und 3. sowie IV.

13 Hierzu siehe etwa AT VIII A, 21.

14 AT VII, 58; für mehr dazu siehe unten II.2.

15 AT VIII A, 6; hierzu siehe auch unten für mehr dazu siehe unten II.2.

16 Siehe unten etwa III.2.

17 Siehe mehr unten I. und III.3.

Wichtige Werke seiner einschlägigen Philosophie sind zunächst zwei Abhandlungen, die er schon in früheren Jahren seiner philosophischen Tätigkeit verfasst hat: aus dem Jahr 1619 *Regulae ad directionem ingenii* (Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft) und aus dem Jahr 1637 *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen). 1641 schrieb Descartes dann sein berühmtes philosophisches Werk, nämlich *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Meditationen über die Erste Philosophie, in welcher die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird).<sup>18</sup>

Für die Zwecke dieses Beitrags hat Descartes eine umfassende Stellung zu dem Willen zuerst in den Meditationen bezogen. Dort ist die Rolle des Willens in Zusammenhang mit seinem gesamtphilosophischen Projekt aufgeführt. Dies bedeutet allerdings nicht, dass seine früheren sowie späteren Schriften, in denen er sich über den Willen geäußert hat, außer Acht zu lassen sind. Dies gilt insbesondere der *Regulae*, dem *Discours de la méthode* und auch seinem früheren und späteren Briefverkehr, zumal Descartes in letzteren einige Modifikationen vorgenommen hat. Vielmehr müssen diese mit den Meditationen in Beziehung gesetzt werden und zwar dergestalt, ob und inwiefern Descartes eine in sich geschlossene und überzeugende Willenslehre hatte bzw. wie er seine Philosophie diesbezüglich entwickelt hat oder auch modifiziert hat. Zu diesem Zweck werden im Folgenden einschlägigen Passagen seiner Werke chronologisch zum Verständnis der Willenslehre Descartes herangezogen.

In der Literatur lässt sich bei Descartes' Interpretationen bezüglich der Willenstheorie eine wichtige Differenzierung im Ansatz feststellen, die bei den anschließenden Erörterungen des Willens von Bedeutung bleibt. Während einige Autoren Descartes vor dem Hintergrund der in der Philosophie im Allgemeinen geführten Debatte um den Willen und dessen Freiheit einzuordnen versuchen,<sup>19</sup> so sind andere darum bemüht, die Willenstheorie Descartes innerhalb seiner eigenen Metaphysik zu eruieren.<sup>20</sup> Diese Differenzierung hat im Ansatz Auswirkungen auf die abschließenden Bewertungen. Interessiert sich der erste Ansatz für die Fragestellung, ob Descartes Willenstheorie deterministischer, indeterministischer oder kompatibilistischer Prämisse folgt, so hat der zweite Ansatz vergleichsweise keine scharfen Bewertungsrahmen und kann aus dem Umstand Vorteile erzielen, Descartes Willenstheorie auch außerhalb der Grenzen der allgemein geführten Debatte verorten zu können. Die Vorzugswürdigkeit des zweiten Ansatzes liegt nicht nur darin, Descartes Willenstheorie ohne Berücksichtigung einiger vorgefertigter Schablonen zu erfassen versuchen, sondern auch darin, Descartes Lehre gleichwohl nach den Grundgedanken der bereits genannten Positionen, nämlich des Determinismus, Indeterminismus oder Kompatibilismus prüfen zu können. Der vorliegende Beitrag schließt sich daher nicht zuletzt aus diesen Gründen dem zweiten Ansatz an.

18 Zur Entstehung siehe *Perler*, Descartes, S. 26.

19 Siehe etwa *Embry*, Descartes on Free Will, PPR 2016, S. 1 ff.; *Fogal*, Descartes, S. 1 ff.

20 So etwa *Gilbert*, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 201 ff.

## I. Wille in den Anfängen seiner Philosophie

### 1. Verstand und Wille

In seiner ersten philosophischen Abhandlung *Regulae*, die Descartes in 1619-1620 angefangen, dann unterbrochen und 1926-1928 wieder aufgenommen hat,<sup>21</sup> äußert sich Descartes zur Rolle des Willens in seiner Erkenntnistheorie nur spärlich. Er geht nicht ins Detail. Dies lässt sich an der folgenden Textstelle aus der *Regulae* erkennen:

"Wenn also jemand ernsthaft die Wahrheit aufspüren will, so darf er keine vereinzelte Wissenschaften wählen; sie sind nämlich alle miteinander verbunden und voneinander abhängig; sondern sei nur darauf bedacht, *das natürliche Licht der Vernunft zu vermehren*, nicht im diese oder jene Schulfrage zu lösen, sondern damit in den einzelnen Vorfällen des Lebens *der Verstand dem Willen vorschreibe, was zu wählen sei*."<sup>22</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

In diesen Stellen bringt Descartes vordergründig seine Überzeugung von der Notwendigkeit einer Gesamtwissenschaft zum Ausdruck und positioniert sich gegen die in der damaligen Scholastik herrschende aristotelische Theorie der einzelnen und voneinander unabhängig existierenden Wissenschaftsdisziplinen. Hinsichtlich einer möglichen *prima philosophia* bzw. einer Metaphysik, die beim Erkunden der physikalischen Welt die erkenntnistheoretischen Grundlagen bereitstellen soll, verspricht sich Descartes von dem natürlichen Licht der Vernunft große Erfolge. Dabei hofft er, dass der Verstand den Willen in die sicheren Bahnen der einzig richtigen Vernunftkenntnisse steuern wird. Vor dem Hintergrund kann man an dieser Stelle konstatieren, dass Descartes die Einheit in den physischen Wissenschaften durch den Vorrang des Verstandes, der den hinsichtlich seiner Wahl unklaren Willen nur bessert, erreichen möchte. Deshalb wird ihm in der Literatur unter Verweis auf diese Überlegungen teilweise vorgeworfen, dass er – jedenfalls in seiner frühen Philosophie – einen Verstandsprimat postuliert und von einer intellektuellen Determiniertheit des Willens durch den Verstand ausgeht.<sup>23</sup>

Bei näherem Hinsehen erweist sich diese Schlussfolgerung an dieser Stelle als verfrüht. Denn Descartes spricht hier weder die genannte Problematik direkt an, noch vermag der Wortlaut des Textes eine solche Interpretation zu begründen. Dieser lässt nämlich nur die Schlussfolgerung zu, dass der Wille durch Vernunftkenntnisse *bestimmbar* ist.<sup>24</sup> Auf die Frage, ob sich der Wille dann trotzdem anderweitig entscheiden kann, geht Descartes nicht ein.<sup>25</sup> Nichtsdestotrotz stellt er hier *zielorientiert den Idealfall* für die *prima philosophia* seiner Gesamtwissenschaft dar, nämlich dass der Wille dem Verstand folgt. Die philosophisch eher

21 Hierzu siehe *Perler*, Descartes, S. 267.

22 AT X, 361.

23 So etwa *Jayasekera*, *Ergo* 3/2016, S. 321; *Kabl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 114 f.

24 Hierzu siehe unten III.1. und 3.

25 Hierzu siehe unten III.1. und 3.

interessantere Frage jedoch, wie der Wille beschaffen ist,<sup>26</sup> und ob er indeterminiert und selbstbestimmend ist,<sup>27</sup> tastet er nicht an.

Wie bereits oben betont, ist Descartes in der *Regulae* vielmehr darum bemüht, seine Leser von der praktischen Notwendigkeit aber auch von der metaphysischen Möglichkeit einer Gesamtwissenschaft zu überzeugen, der eine disziplinenübergreifende Methode der Erkenntnisgewinnung zugrunde liegt, und in der disziplinendurchbrechende universale und absolute Wahrheiten gelten.<sup>28</sup> Im Zentrum dieser Überlegungen von Descartes steht die Vernunftkenntnis, die er an der folgenden Stelle der *Regulae* weiter in Gestalt einer *mathesis universalis* zur Erreichung der oben genannten Zwecke entwerfen möchte. Descartes führt aus:

"Denn es gibt kaum eine Frage in den Wissenschaften, über die scharfsinnige Leute nicht oft uneinig gewesen wären. Sooft indessen zweier Urteile über dieselbe Sache in die entgegengesetzte Richtung laufen, hat sich sicherlich mindestens einer von beiden getäuscht, und es besitzt offenbar nicht einmal einer von ihnen Wissenschaft. *Wenn nämlich dessen Grund zuverlässig und evident wäre, so könnte er ihn dem anderen so auseinandersetzen, dass er zuletzt auch dessen Verstand überzeugt.* .... Es folgt also, wenn unsere Rechnung stimmt, dass *allein Arithmetik und Geometrie* unter den bereits gefundenen Wissenschaften übrigbleiben, auf die uns die Beobachtung dieser Regel zurückführt."<sup>29</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Bei der zitierten Stelle wird Descartes hinsichtlich der Vernunftkenntnisse, denen der Wille nach seinen Vorstellungen folgen möge, deutlicher. Ihm geht es darum, zu wissenschaftlichen Wahrheiten zu gelangen, die von einer absoluten Überzeugungskraft sind. Er glaubt daran, dass niemand solchen Wahrheiten seine Zustimmung verweigern kann, wenn diese mathematischer Natur sind. Das Problem der uneinheitlichen und unsicheren Wissenschaften kann nach Descartes nur so gelöst werden.

Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen nimmt Descartes Bezug auf Erkenntnisse von anderer Art, bei denen der Wille dem Verstand in Anbetracht der fehlenden mathematischen bzw. deduktiven Exaktheit nicht von sich aus folgt. Er ist nämlich überzeugt davon, dass Intuition auch einige grundlegende Erkenntnisse liefern kann, denen der Wille nicht ausweichen kann. Diesbezüglich wird er in der *Regulae* wie folgt konkreter:

"Unter Intuition verstehe ich ...: eines *reinen und aufmerksamen Geistes* unbezweifelbares Begreifen, *welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt* und .... *So kann jeder intuitiv mit dem Verstand sehen, dass er existiert, dass er denkt*, dass ein Dreieck von nur drei Linien, dass die Kugel von einer einzigen Oberfläche begrenzt ist."<sup>30</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

26 Hierzu siehe unten II.1.

27 Hierzu siehe unten III.1. und 3.

28 Hierzu siehe auch *Perler*, Descartes, S. 51.

29 AT X, 363.

30 AT X, 368; für den Begriff des reinen Geistes im Zusammenhang mit der Intuition siehe ausführlich *Perler*, Descartes, S. 53 ff.

Bemerkenswert ist bei dieser Stelle, dass Descartes zwar von einem aufmerksamen Geist spricht, der Tätigkeit der Aufmerksamkeit jedoch dem Licht der Vernunft gegenüber keine eigenständige Bedeutung zukommt.<sup>31</sup> Denn Letzteres bildet für ihn die Ursache der intuitiven Erkenntnisse, dass er denkt und existiert. In seiner späteren Philosophie wird sich Descartes der Aufmerksamkeit noch näher widmen müssen, zumal dieses Kriterium einen selektiven und somit voluntativen Gehalt und deshalb eine deutliche Nähe zum Willen aufweist.<sup>32</sup>

## 2. Glaube – Wille und Gott

In der *Regulae* spielt der Wille erst dann eine eigenständige Rolle, wenn Descartes den Bereich der Erkenntnisse verlässt, die die physische Welt und deren Erfassen betreffen. Das dualistische Weltbild, das sich nicht nur durch die ganze Erkenntnistheorie von Descartes zieht,<sup>33</sup> bringt kosmische und sozialpraktische Folgen mit sich, die über die Naturwissenschaften und die prima philosophia hinausgehen. Es ermöglicht ihm, der Religion und der Kirche einen Bereich zuzuweisen, in dem nicht verstandsmäßige Erkenntnisse gelten, sondern der Glaube bzw. der Wille herrschen. Folgende Textstelle aus der *Regulae* belegt das:

"Was jedoch nicht hindert, dass wie das, *was von Gott offenbart ist*, für zuverlässiger als alle Erkenntnis halten, weil der Glaube daran, so sehr er auch auf Verborgenes geht, doch *keine Tat der Erkenntniskraft, sondern des Willens ist*;..."<sup>34</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Mit dieser Stelle macht Descartes klar, dass sein Interesse, verlässliche und sichere Erkenntnisse durch eine mathesis universalis zu erreichen und eine entsprechende Erkenntnistheorie zu entwerfen, grundsätzlich den Naturwissenschaften gilt.<sup>35</sup> Auch wenn der Geist, dessen ontologische Existenz bereits in seiner dualistischen Metaphysik vorausgesetzt wird, bei Erfassen der physikalischen Wahrheiten über die Natur die entscheidende Rolle spielt, so schöpft er sich darin nicht aus.<sup>36</sup> Er ist für Descartes auch zugänglich für die Annahme der göttlichen Offenbarung. Der Wille vermag also den Glauben an göttliche Offenbarung zustande zu bringen.

Des Weiteren führt Descartes in der *Regulae* mit folgender Textstelle an, dass der Geist eine göttliche Natur hat:

31 Für eine neue Interpretation der Aufmerksamkeit in der cartesianischen Willenslehre siehe *Schulte*, Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes, *ZPhF* 71/1-2017, S. 18 ff.

32 Hierzu siehe unten II.3. und III.3; vgl. *Kabl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 119.

33 Hierzu siehe auch *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 51 und 79.

34 AT X, 370.

35 CSMK, 234 (AT IV, 117 f.); hierzu siehe auch *Perler*, Descartes, S. 38 f.

36 Diesbezüglich siehe etwa auch folgende Stellen aus Descartes' Werk Beschreibung des menschlichen Körpers:

„Our volitions, in turn, are of two sort. One consists of the actions of the soul which terminate in the soul itself, as when we will to love God or, generally speaking, *to apply our mind to some object which is not material*. The other consists of actions which terminate in our body, as when our merely willing to walk has the consequence that our legs move and we walk.“ (CSM I, 335; AT XI, 343). [Hervorhebung hinzugefügt].

"Es besitzt nämlich der *menschliche Geist* etwas irgendwelche Gotterfülltes, worin *die ersten Samen nützlicher Gedanken* so gestreut sind, dass sie ....<sup>37</sup>[Hervorhebung hinzugefügt]

Diese Stelle führt vor Augen, dass Descartes nicht nur antizipiert, dass der Mensch im Reich des theistischen Gottes ein Geist ist, sondern auch dass der Gott seinem Geist die ersten Ideen gegeben hat,<sup>38</sup> damit er die ebenfalls von Gott geschaffene physische Welt überhaupt wahrnehmen kann.<sup>39</sup> Später wird er in den Meditationen diese Ideenlehre fortentwickeln.<sup>40</sup>

Diese im Grundsatz egalitäre Einstellung Descartes zur Fähigkeit und Ausstattung aller Menschen, anhand der ihnen von Gott gegebenen ersten Gedanken zur universalen Wahrheit zu gelangen, begegnet einem praktischen Problem, das der eingangs geschilderten Fragestellung ähnelt: wenn *alle* Menschen die Fähigkeit haben, die Wahrheit zu finden, wie kommt es dann dazu, dass die Menschen über Dinge mit sich voneinander wesentlich abweichenden Ergebnissen urteilen?

### 3. Richtige Anwendung des Verstandes und Verantwortlichkeit des Gottes

Zu dieser Frage äußert sich Descartes in dem *Discours de la méthode* wie folgt:

"... die *Verschiedenheit der Meinungen* ... davon kommt, ..., ..dass wir mit unseren Gedanken verschiedene *Wege verfolgen und nicht dieselbe Dinge betrachten*. Denn *es kommt* nicht bloß auf den gesunden Verstand, sondern *wesentlich auch auf dessen gute Anwendung an*."<sup>41</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Descartes benennt hier zwar den Grund der Meinungsverschiedenheiten, die auch die Falschheit einiger diesbezüglich gefällter Urteile impliziert, nämlich eine schlechte Anwendung des Verstandes. Wie sich der Geist im Einzelnen irrt, insbesondere ob der Irrtum dabei nicht nur wesentlich, sondern ausschließlich durch den Verstand zustande kommt, lässt er aber offen. Gleichzeitig weist die Anwendung des Verstandes auf das Vorliegen eines anderen Denktaktes hin, der von der Tätigkeit des Verstandes getrennt ist. Descartes geht aber an dieser Stelle nicht so weit, dass er hier den Grund der falschen Anwendung des Verstandes, wie er später in den Meditationen vornehmen wird,<sup>42</sup> in der Beteiligung eines voreiligen Willens sieht. Im Gegensatz dazu ist Descartes in dem *Discours de la méthode* davon überzeugt, dass der Wille eigentlich die Neigung hat, dem Verstand zu folgen. Das bringt er wie folgt zum Ausdruck:

"...Denn unser Wille verlangt nur nach Dingen, die ihm der Verstand als in einer Art erreichbar darstellt...."<sup>43</sup>

37 AT X, 373.

38 Hierzu siehe auch *Perler*, Descartes, S. 55.

39 Für die Rolle des Gottes in der Erkenntnistheorie Descartes siehe mehr unten II.1.

40 Dazu siehe AT VII, 37 ff.

41 AT VI, 2.

42 Hierzu siehe unten II.2.

43 AT VI, 25.

"...Denn wenn unser Wille nur das begehrt und vollzieht, was der Verstand ihm gut lehrt,..."<sup>44</sup>

Des Weiteren befasst sich Descartes bereits in dem *Discours de la méthode* mit der Frage, ob Gott für die Irrtümer, die Menschen, also seine Geschöpfe, begehen, verantwortlich gemacht werden kann. Bevor er darauf eingeht, unterstreicht er erneut wie folgt, dass Gott das Herzstück seiner gesamten Erkenntnistheorie ist:

"...Alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sei, ist nur zuverlässig, weil Gott ist oder besteht, und weil er ein vollkommenes Wesen ist, und weil Alles in uns von ihm kommt; hieraus folgt, dass *unsere Vorstellungen oder Begriffe als wirkliche Dinge, die, soweit sie klar und deutlich sind, von Gott kommen, wahr sein müssen.*"<sup>45</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Gott ist für Descartes also Garant absoluter und ewiger Wahrheiten und zwar in dreierlei Hinsicht: Gott hat alle Menschen dergestalt erschaffen, dass sie die ersten Gedanken und den Verstand haben und sich auf die Wahrheit der Gedanken verlassen dürfen, die klar und deutlich sind.<sup>46</sup> Später in den Meditationen wird Descartes die Vollkommenheit des Gottes in diesem Zusammenhang weiter dahingehend ausführen, dass er die Menschen in der Erlangung der Wahrheit nicht täuschen würde.<sup>47</sup>

Die unzertrennlichen Verflechtungen zwischen seiner Erkenntnistheorie und den Eigenschaften des theistischen christlichen Gottes werfen die Frage auf, ob ein solcher Gott überhaupt existiert. Dieser widmet sich Descartes später in den Meditationen ausführlich.<sup>48</sup> Die Problematik, dass Gott aber nicht nur für das Zustandekommen absoluter und ewiger Wahrheiten sorgt, sondern auch bei der eingangs vorgestellten Fragestellung bezüglich der Ursache des menschlichen Irrtums in Mitleidenschaft gezogen werden kann, bemerkt Descartes bereits in dem *Discours de la méthode*. Zwar unterlässt er hier, auf den Irrtum als eine rein erkenntnistheoretische Fragestellung einzugehen. Den theologischen Charakter des Irrtums kann er nicht unberührt lassen. Auf den Punkt gebracht stellt sich in diesem Zusammenhang insbesondere die Frage: ist die Ursache des Irrtums Gott selbst, indem er die Menschen irrturnsanfällig erschaffen hat?<sup>49</sup>

Zur Entlastung Gottes bringt er in dem *Discours de la méthode* folgende Argumente ein:

"Wenn wir also auch *falsche Vorstellungen* haben, so können es nur die verworrenen und dunklen sein; denn insoweit nehmen *sie an dem Nichts Teil*, d.h. sie sind nur deshalb in uns verworren, *weil wir nicht ganz vollkommen sind.*"<sup>50</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

44 AT VI, 28.

45 AT VI, 38.

46 Hierzu siehe auch *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 17.

47 Hierzu siehe unten IV.

48 AT VII, 45, 51-52 und 64.

49 Zu dieser Fragestellung siehe auch AT VIIIA, 19.

50 AT VI, 39.

Für Descartes begehen die Menschen Irrtümer, weil sie nicht vollkommen sind. Da die Irrtümer aber nur epistemisch begangen werden, aber ontologisch gesehen keine Existenz haben, findet Descartes unmöglich, diese Gott zuzuschreiben. Bemerkenswert ist es, dass Descartes offenlässt, in welcher Weise die Unvollkommenheit der Menschen zu Irrtümern führt. Erst in den Meditationen vervollständigt er seine These dadurch, dass der menschliche Verstand beim Erfassen der Wahrheit begrenzt ist, daher nicht alles klar und deutlich sehen kann *und* der Wille die eigentliche Ursache eines Irrtumes ist, weil Letzterer trotz des Fehlens einer klaren und deutlichen Idee seine Zustimmung erteilt, obwohl es dem Willen möglich ist, sich in solchen Fällen zu enthalten.<sup>51</sup>

#### 4. Zwischenergebnisse

Aus dem oben Gesagten lässt sich ableiten, dass sich Descartes in der *Regulae* und dem *Discours de la méthode* weder mit der metaphysischen Ursache der Irrtümer des Geistes noch mit dem Willen als solchem einschließlich der Frage seiner Freiheit auseinandergesetzt hat. Vielmehr wünscht er sich, dass der Wille dem Verstand folgt und dadurch in das Reich der klaren und deutlichen Ideen der absoluten Wahrheiten gelangt. Eine solche Neigung im Willen stellt Descartes ebenfalls fest. Unbestreitbare, absolute und ewige Wahrheiten, die der reine und aufmerksame Geist durch den Verstand erreichen kann, sind für Descartes nicht nur die Grundlagen der Mathematik, sondern auch Grundsätze einer dualistischen und intuitiven Philosophie des Geistes, etwa die Gewissheit über die eigene Existenz und die Natur der menschlichen Existenz als denkendes Ding. Der Wille spielt in seinen frühen Werken eher im spirituellen Bereich der menschlichen Existenz eine Rolle. Der theistische Gott hat für Descartes jedoch nicht nur die Offenbarung den Menschen zuteil werden lassen, sondern er ist auch Garant für absolute ewige Wahrheiten. Irrtümer, die der menschliche Geist begeht, sind aber keineswegs ihm zuzuschreiben.

Von diesen Thesen rückt Descartes in seinem späteren Werk Meditationen nicht ab. Er ergänzt und führt sie in einer neuen Darstellung an, wobei in der *Regulae* und dem *Discours de la méthode* die Kritik der herkömmlichen aristotelischen Wissenschaftstheorie, die ersten Gedanken einer prima philosophia und auch eine gewisse Euphorie im Vordergrund stehen. Gleichzeitig zeigen die oben vorgenommenen Ausführungen, dass der Wille in Descartes' Philosophie in zwei Zusammenhängen eine Bedeutung erhält: in seiner Erkenntnistheorie sowie in der Verbindung seiner prima philosophia mit Gott. Entsprechend dieser Unterscheidung wird unten zuerst der Wille im Rahmen seiner Erkenntnistheorie näher beleuchtet (Teil II. und III.) und dann mit der Idee Gottes in Beziehung gesetzt (Teil IV. und V.).

## II. Ursache des Irrtums

### 1. Beschaffenheit des Geistes und seiner Bestandteile

Wie oben bereits festgestellt, geht Descartes in den Meditationen im Vergleich zu seinen früheren Werken systematischer vor. Nachdem er seine rationalistische Erkenntnistheorie und

51 Hierzu siehe mehr unten II.2.



die Existenz Gottes in den Zweiten und Dritten Meditationen dargelegt und bewiesen haben will, befasst er sich mit der Frage, die der vorliegende Beitrag eingangs gestellt hat: wie und warum irrt sich der Geist?

Um Descartes' Lösungsansatz besser zu verstehen, lohnt es sich, zunächst auf einen Blick darauf zu werfen, wie Descartes den menschlichen Geist im Wesentlichen versteht.

In seinem Brief v. Mai 1641 an Regius führt Descartes an:

“There is only one *soul* in human beings, the *rational soul*: for no actions can be reckoned human unless they depend on reason. The vegetative power and the power of moving the body, which are called the vegetative and sensory souls in plants and animals... because they are not *the first principle of their action*, and they belong to a totally different genus from the rational soul”<sup>52</sup> [Letzte Hervorhebung hinzugefügt]

Aus dieser Stelle geht hervor, dass Descartes die Natur des menschlichen Geistes auf ein einziges Prinzip reduziert, nämlich die Rationalität/Vernunft,<sup>53</sup> und die Handlungen des menschlichen Geistes allein im Lichte dieses Prinzips bewerten möchte.<sup>54</sup> Ihn interessiert also der menschliche Geist, sofern die Gründe der Vernunft ihm zugänglich ist. Wenn sich Descartes in der Vierten Meditation den Ursachen der Irrtümer des menschlichen Geistes widmet, so hat er das Bild vor Augen, in dem sich der Geist in einer besonderen Konstellation der Gründe befindet, die ihn nicht zur Wahrheit, sondern zur Falschheit führt.<sup>55</sup>

Nach dem Nachweis der Existenz des Geistes in der Zweiten Meditation beschreibt Descartes dessen Natur dahingehend, dass dieser ein wollendes und erkennendes Ding ist.<sup>56</sup> In der Vierten Meditation ist er sich auch sicher, dass der Geist ein Urteils- und Erkenntnisvermögen hat.<sup>57</sup> Den epistemischen Gang der Irrtümer des Geistes im Rahmen der Anwendung der beiden Vermögen,<sup>58</sup> der schlussendlich zur Falschheit führt, umreißt Descartes in den Vierten Meditation wie folgt:

"meine Irrtümer ..., dass sie *von zwei gleichzeitig zusammenwirkenden Ursachen abhängen*, nämlich vom Erkenntnisvermögen, das in mir ist, und von dem Vermögen zu wählen, bzw. von der Freiheit der Willkür, will sagen; *vom Verstand und zugleich vom Willen*."<sup>59</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

52 CSMK, 182 (AT III, 371).

53 Hierzu siehe auch *Gilbert*, *Pac. Philos. Q.* 86 (2005), S. 215.

54 Zur Infragestellung der aristotelischen Seelenlehre durch Descartes siehe auch *Perler*, *Descartes*, S. 171.

55 In diesem Zusammenhang siehe etwa seinen Brief v. 2 Mai 1644 an Mesland, in dem Descartes argumentiert, dass die Tiere keinen Willen haben, weil sie keine Vernunft besitzen. So schreibt er:

“As for animals that lack reason it is obvious that they are not free, since they do not have this positive power to determine themselves; what they have is a pure negation, namely the power of not being forced or constrained”. (CSMK, 234 (AT IV, 117)).

56 AT VII, 28.

57 AT VII, 53 und 57; siehe auch *Schulte*, *Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes*, *ZPhF* 71/1-2017, S. 7.

58 In dem *Discours de la méthode* unterstrich Descartes noch die richtige Anwendung des Verstandes. Hierzu siehe oben I.3.

59 AT VII, 57; für das Zusammenwirken des Verstandes und des Willens in einem Urteil siehe auch Descartes Werk *Prinzipien der Philosophie* CSMK, 204 (AT VIII, 18).

Bevor auf Descartes' Erklärung eingegangen wird, in welcher Weise sich dann der Wille und Verstand verhalten, sodass die Irrtümer entstehen, sei an dieser Stelle einige Anmerkungen über den Willen und den Verstand gemacht. So schreibt Descartes in seinem Brief v. 25. Dezember 1639 an Mersenne über den Willen wie folgt:

"*The desire that everyone has to possess every perfection he can conceive of... is due to the fact that ... a will which has no limits*".<sup>60</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Nach Descartes hat der Wille also eine innere Beschaffenheit, die darin besteht, das Vollkommene zu suchen und auch zu erlangen.<sup>61</sup> In den Meditationen setzt er das auch mit dem Guten gleich. Er führt aus:

"Der Wille eines denkenden Dings geht .... *unfehlbar auf das von ihm klar erkannte Gut*. Wenn ihm daher *irgendwelche Vollkommenheiten bekannt werden*, die ihm fehlen, wird er sie sich *unverzüglich verschaffen*, wenn sie seinem Einfluss unterliegen".<sup>62</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Soweit dies die Natur des Willens ist, so kommt nach dem cartesianischen Verständnis ihm der Verstand zur Hilfe, indem er bei seiner Suche nach der Vollkommenheit bzw. dem Guten die Materie beleuchtet, die der Gegenstand des Willens ist<sup>63</sup> bzw. auf die sich der Wille bezieht.<sup>64</sup> In seinem Brief v. 24 Mai 1640 an Regius führt Descartes in diesem Zusammenhang an, dass der Geist nichts anders kann als dem zuzustimmen, was er klar erkennt:

"For our mind is of such a nature that it cannot help assenting to what it clearly understands..."<sup>65</sup>

## 2. Erkenntnisakt des Geistes

Zu den inneren Handlungen des Geistes, die ihm wesentlich sind, nämlich verstehen und wollen,<sup>66</sup> äußert sich Descartes in seinem Brief v. Mai 1641 an Regius weiter. Im Hinblick auf ihr Zusammenwirken und ihr Verhältnis zueinander sagt er:

"..They differ only as the activity and passivity of one and the same substance. For strictly speaking, *understanding is the passivity of the mind and willing is its activity*: but because *we cannot will anything without understanding what we will, and we scarcely ever understand something without at the same time willing something*, we do not easily distinguish in this matter passivity from activity".<sup>67</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

60 CSMK, 141 f. (AT II, 628); hierzu siehe auch *Gilbert*, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 216.

61 Siehe auch *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 122.

62 AT VII, 166.

63 Hierzu siehe etwa AT VII, 147.

64 Hierzu siehe etwa AT VII, 37; ähnlich auch AT VII, 28 und 58.

65 CSMK 147 (AT III, 64).

66 Hierzu siehe ausführlich *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 26 f.; *Fogal*, Descartes, S. 2.

67 CSMK, 182 (AT III, 372)

Auf den ersten Blick erscheinen einem Descartes' Aussagen zwar verwirrend. Bei einem aufmerksamen Lesen lassen sich aber aus diesen wichtige Aufschlüsse darüber entnehmen, wie der cartesianische Wille und Verstand in einem Erkenntnisakt interagiert. Descartes' Grundannahme bezüglich des Willens ist, dass in einem Erkenntnisakt des Geistes dem Willen die aktivierende und entscheidende Rolle zukommt. Dabei unterscheidet er zwischen zwei Eigenschaften des Willens und setzte diese in Beziehung zum Verstand: der Wille kommt in seiner frühesten Form, die dem Geist bewusst wird, als Begehren vor. Bezieht er sich dabei auf etwas, so wird der Verstand aktiviert. Der Verstand erfasst also nichts, solange der Wille ihn nicht bewegt, weil Ersterer ja von seiner Natur aus passiv und Letzterer aktiv ist. Gleichzeitig unterscheidet Descartes zwischen dem begehrenden Willen, der sich auf etwas bezieht und den Verstand aktiviert, von dem entscheidenden Willen, der aus Urteilskraft besteht. Der Wille entschließt sich dann zu einem Urteil bezüglich eines Gegenstandes, den er anfangs beehrte und der Erfassung des Verstandes anheimstellte.<sup>68</sup> Der Entschluss des Willens hat für Descartes im Ergebnis immer ein voluntatives und ein kognitives Element.<sup>69</sup>

Um die Irrtümer des Geistes zu erklären, braucht Descartes an dieser Stelle nicht zu begründen, warum der Wille teils aus einem fast unaufhörlichen Fluss des Begehrens im Bewusstsein besteht.<sup>70</sup> Ihm geht es vordergründig um die Rolle des entscheidenden Willens, der sich gegenüber Gründen befindet, die ihm der Verstand womöglich über die bloße kognitive Erfassung seines Gegenstandes hinaus präsentieren wird. Der Wille wird dabei zwar durch die Überzeugungskraft der Gründe hin und her bewegt,<sup>71</sup> er bewahrt aber dabei weiterhin seine Kraft, sich für eine oder die andere Seite zu entschließen.

Wenn man sich die Funktionsweise einer solchen Theorie der voluntativen und kognitiven Elemente eines jeden Erkenntnisaktes vergegenwärtigt,<sup>72</sup> so lassen sich je nach Stärke bzw. Schwäche dieser Elemente folgende Konstellationen herausarbeiten,<sup>73</sup> in denen der Wille ein Urteil fällt und sich womöglich irren kann:

1. Der entscheidende Wille bringt beachtliche Anstrengungen zustande, um ein Urteil zu fällen, weil er bestimmte Ziele verfolgt und die kognitiven Grundlagen ihn deswegen weniger interessieren. Die voluntative Aufstockung kompensiert dabei die kognitive Schwäche.

68 Als weiteren Beleg für diese Unterscheidung kann etwa die folgende Stelle angeführt werden:

„...Denn wenn unser Wille nur das *begehrt* und *vollzieht*, was der Verstand ihm gut lehrt...“ [Hervorhebung hinzugefügt] AT VI, 28.

69 Vgl. *Perler*, Descartes, S. 162; *Jayasekera*, Ergo 3/2016, S. 325; *Haag*, Descartes über Willen und Willensfreiheit, ZPhF 60/4-2006, S. 485 ff.

70 Zum Begriff des Bewusstseins bei Descartes siehe *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 12.

71 Davon ausgehend ist er etwa auch bei der Aussage:

„Es muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass die Klarheit, bzw. Transparenz, *durch die unser Wille zur Zustimmung bewegt werden kann...*“ [Hervorhebung hinzugefügt] AT VII, 147.

72 Auffällig ist es, dass eine solche Theorie des inneren Handelns des menschlichen Geistes in den Rechtswissenschaften ziemlich gängig ist. Hierzu siehe etwa die Vorsatzttheorie und Vorsatzformen im Strafrecht, *Rengier*, Allgemeiner Teil, S. 99 ff.

73 Diese Konstellationen wurden grundsätzlich im Lichte der im Strafrecht allgemein anerkannten Vorsatzformen entwickelt.

2. Der entscheidende Wille unterliegt weder starken Entscheidungsmotiven noch verfügt er über sicheres Wissen, und:

- a) er hält sich trotzdem davon nicht ab, ein Urteil zu fällen, oder
- b) er enthält sich eines Urteils.

3. Der entscheidende Wille verfügt über sicheres Wissen und braucht vergleichsweise wenige Anstrengungen, um das Urteil zu fällen, weil der Wille bereits gewichtige Gründe für einen Entschluss hat.

In der Tat ergibt sich beim näheren Hinsehen, dass Descartes bei der Erklärung, wie der Wille sich irrt, wohl diese Konstellationen vor Augen hatte. So liegt es auf der Hand, dass sich der Wille in der 1. Konstellation höchst irrtumsanfällig verhält. Und tatsächlich irrt sich der Geist, der sich in dieser Situation befindet, immer wieder,

*" , weil der Wille weiter auslangt als der Verstand, [und ich ] ihn nicht in denselben Grenzen halte, sondern auch auf das ausweite, was ich nicht einsehe; da er diesbezüglich indifferent ist, weicht er leicht vom Wahren und Guten ab, und so täusche ich mich und gehe fehl."<sup>74</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]*

Der Wille erstrebt also etwas, obwohl aus der Sicht seines kognitiven Zustandes ungewiss ist, dass er zur Wahrheit gelangt. Der Wille begehrt zwar für Descartes immer das Wahre und das Gute, verfehlt es aber, weil er es nicht klar erkannt hat, deswegen indifferent ist und sich aus Gründen, die jedenfalls nicht verstandsmäßig sind, für etwas entschließt, das einen Irrtum enthält.<sup>75</sup>

Descartes erklärt wie folgt, warum die Indifferenz, die letztendlich zu einem Irrtum führt, mit einer gewissen Negativität behaftet ist:

*"Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, wenn kein Grund mich mehr zu der einen Seite als zu der anderen drängt, ist der geringste Grad der Freiheit und in ihr bezeugt sich keine Vollkommenheit, sondern lediglich ein Mangel an Erkenntnis..."<sup>76</sup>* [Hervorhebung hinzugefügt]

Wie oben bereits festgestellt, besteht für Descartes die intrinsische Natur des Willens darin, nach Wahrheit zu suchen. Die Indifferenz, die der Wille erlebt, wenn er das Wahre nicht klar und deutlich erkennt, ist also insoweit zwar eine Freiheit, weil sich der Wille mit einem beachtlichen Kraftaufwand zu dem entschließt, was einen Irrtum enthält. Sie ist allerdings gleichzeitig der

---

74 AT VII, 58; siehe auch folgende Stelle:

„Diese Indifferenz erstreckt sich ja sogar über das hinaus, von dem der Verstand schlicht überhaupt nichts erkennt, allgemein auch auf alles, was von ihm zu derselben Zeit, zu der der Wille darüber einen Entschluss fasst, nicht hinreichend transparent erkannt wird.“ (AT VII, 59).

75 Hierzu siehe auch *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 118.

76 AT VII, 57.

geringste Grad der Freiheit, weil der Wille keine klaren und deutlichen Gründe hat, sich von der Dunkelheit der Materie nicht befreien kann und sich der eigentlich auf das Gute gerichtete Wille im Ergebnis nur schwer entschließt. Auch die Konstellation in 2a) ist ein weiteres Beispiel, bei dem der Wille weiter auslangt als der Verstand. Obwohl er kein sicheres Wissen hat und seine Motive nicht stark sind, hält ihn die Vorstellung, dass er sich bei dieser Situation irren kann, nicht davon ab, ein Urteil zu fällen. Er findet sich mit der Idee eines Irrtums ab.

Erst in der Konstellation in 2b) wirkt die Indifferenz des Willens positiv, weil sich der entscheidende Wille, der die Kraft hat, das letzte Wort zu sagen bzw. das Urteil zu besiegeln, daran erinnert, dass er keinen Grund für die Erteilung seiner Zustimmung hat.<sup>77</sup>

Die 3. Konstellation ist für Descartes der Idealfall, in dem der Wille, der bereits entsprechend seiner inneren Bestimmung die Wahrheit sucht, diese nun mit sicheren Gründen erlangt. Die positive Freiheit ist bei Descartes also für den Fall reserviert, dass der Wille der klaren und deutlichen Idee, die ihm der Verstand vorlegt, spontan folgt und sich beim Entschließen voluntativ bzw. willentlich nicht anstrengen muss. Diese Gedanken bringt Descartes wie folgt zum Ausdruck:

" je mehr ich zu der einen Seite neige ... *weil ich auf dieser Seite den Grund des Wahren und Guten evident einsehe...* desto freier wähle ich sie. ... Wenn ich nämlich immer klar sähe, was das Wahre und das Gut ist, *müsste ich niemals über das, was zu beurteilen oder zu wählen wäre, einen Entschluss fassen*, und könnte so *niemals indifferent, obwohl doch völlig frei sein.*"<sup>78</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Frei ist der Wille nach Descartes also deswegen, weil der Wille, der grundsätzlich das Wahre und Gute begehrt, nun als Entscheidungsinstanz kaum eine Anstrengung braucht, um seine Zustimmung zu erteilen, wenn er über sichere Wissensgründe verfügt und dem Verstand spontan folgt. Die Freiheit, Spontanität und Willentlichkeit fallen für Descartes zusammen.<sup>79</sup>

### 3. Vermeidbarkeit der Irrtümer und Verantwortlichkeit der Person

Descartes interessiert sich nicht nur für die Frage, wie der Wille sich irrt und ob er dabei frei ist, sondern auch dafür, warum sich der Wille im Einzelnen irrt und ob der Geist das vermeiden

77 Das Paradebeispiel für diese neutrale Freiheit des Willens ist Descartes eigene Methode der sukzessiven Erkenntniserlangung durch ein striktes Zweifeln. Aus seiner Erfahrung bei den Meditationen berichtet, wie er bis zur Vierten Meditation zwar mit Gewissheit die Erkenntnis von seiner eigenen Existenz und von der des Gottes erlangt hat, aber als Geist noch nicht in die physische Welt eingedrungen ist.

„Jetzt aber weiß ich nicht nur, dass ich existiere, insofern ich ein gewisses denkendes Ding bin, sondern ich sehe mich auch der Idee einer gewissen körperlichen Natur gegenüber,... *Setzte ich nun voraus, dass ich bislang meinem Verstand keine Begründung dargeboten habe, die mich mehr von dem einen als von dem anderen überzeugt hätte*, so bin ich sicherlich schon allein deswegen indifferent, das eine oder das andere zu behaupten oder zu bestreiten, *oder auch nichts über diese Sache zu urteilen.*“ [Hervorhebung hinzugefügt] AT VII, 58.

78 AT VII, 57; ähnlich auch AT VII, 147.

79 Vergleiche dies mit III.3; siehe auch Haag, Descartes über Willen und Willensfreiheit, ZPhF 60/4-2006, S. 487 und 489.

kann. Beim näheren Hinsehen unterscheidet er zwischen zwei Arten von Irrtümern: diejenigen, die begangen werden, weil der menschliche Verstand begrenzt ist und nicht alles erfassen kann. Infolgedessen liefert er Ideen, an deren Klarheit und Deutlichkeit, also Wahrheit, der Wille fälschlicher-, aber wohlwollenderweise glaubt und seine Zustimmung erteilt. Zur zweiten Art der Irrtümer zählt Descartes diejenigen, die der Wille unaufmerksam begeht, obwohl sie vermieden werden können. Dies erklärt Descartes wie folgt:

„...auch wenn ich mich *nicht* in der Weise vor Irrtümern bewahren *kann*, die von *der evidenten Erfassung alles* dessen abhängen, worüber ein Entschluss gefasst werden muss, ... obwohl ich *die Unzulänglichkeit in mir erfahre, mich nicht unausgesetzt auf eine und dieselbe Erkenntnis konzentrieren zu können*, so kann ich doch durch aufmerksame und oft wiederholte Meditation bewirken, ...“<sup>80</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Nach dieser Unterscheidung ist also nicht auszuschließen, dass sich der Geist auch in der oben genannten 3. Konstellation irrt, obwohl der Wille bei seinem Entschluss keinen Zweifel mehr hatte bzw. von der Gewissheit der verstandsmäßigen Gründe überzeugt war. Denn auch wenn der Wille gut ist und bei der Fällung des Urteils wohlwollend war, kann sich der Verstand nicht auf alles Wahre erstrecken.<sup>81</sup> Allerdings kann hier auch die Unaufmerksamkeit des Willens verursacht haben, dass der Wille die genannte Gewissheit angenommen hat. In diesem Fall stellt sich die Frage, ob dies vermeidbar war oder nicht.

Diese Differenzierung ist außerdem für die Frage von Bedeutung, inwiefern die Person, die den freien Willen anwendet, für dessen Folgen zur Verantwortung gezogen werden kann.<sup>82</sup> Während die Person für unvermeidbare Irrtümer von ihrer „epistemischen Schuld“ freizusprechen ist, darf ihr bei den Vermeidbaren der Vorwurf gemacht werden, dass sie durch einen unaufmerksamen Willen in ihrem „kognitiven Urteil“ fehlgegangen ist, obwohl die Möglichkeit bestand, sich wenigstens wie etwa der Konstellation in 2b) zu enthalten.<sup>83</sup> Dabei macht Descartes klar, dass es für ihn stets und grundsätzlich auf den Imperativ der richtigen Anwendung der Urteilskraft ankommt. Gelangt eine Person durch die falsche Anwendung zufällig zum richtigen Ergebnis, so ändert das an der Tatsache nichts, dass der Geist dem Imperativ nicht gefolgt ist und deshalb weiterhin dafür verantwortlich gemacht werden kann. Mit Descartes Worten:

„Wenn ich aber nicht ausreichend klar und deutlich erfasse, was das Wahre ist, ist es klar, dass ich richtig handle und mich nicht täusche, ..., treffe ich zwar *durch Zufall die Wahrheit*, werde deshalb aber noch nicht der *Verantwortung* dafür entbunden sein: Denn es ist durch das Natürliche Licht offenkundig, dass

80 AT VII, 61.

81 Siehe diesbezüglich auch seinen Brief v. 6. Oktober 1645 an Prinzessin Elisabeth:

„... , it is true that we lack infinite knowledge which would be necessary for a perfect acquaintance with all the goods between which we have to choose in the various situations of our lives. *We must, I think, be contented with a modest knowledge of the most necessary truths ...*“ [Hervorhebung hinzugefügt] (CSMK, 269; AT IV, 309).

82 Zur Verantwortlichkeit bei Descartes siehe ausführlich *Jayasekera*, *Ergo* 3/2016, S. 325 ff.

83 Zur Vermeidbarkeit eines Fehlers und „Schuld“ des Geistes siehe auch *Jaspers*, *Descartes und die Philosophie*, S. 26.

stets *die Erfassung des Verstandes der Bestimmung des Willens vorbegehen muss.*<sup>84</sup>  
[Hervorhebung hinzugefügt]

Des Weiteren lässt sich beim näheren Hinsehen feststellen, dass Descartes seine Erkenntnistheorie nicht nur als die richtige metaphysische Erfassung der Welt verstanden haben möchte, sondern auch als eine praktische Methode, mit deren Hilfe handfeste Ergebnisse erzielt werden können. Durch die Herausarbeitung der verschiedenen Konstellationen, in denen die voluntativen und kognitiven Elemente des Geistes unterschiedlich involviert sind, möchte Descartes dem Geist vor Augen führen, warum er sich irrt und wie er Irrtümer vermeiden kann.<sup>85</sup> Der Geist soll sich die Einsicht einprägen, sich eines Urteils zu enthalten, solange er keine klare und distinkte Idee durch den Verstand vorgelegt erhalten hat. Sein Ideal ist, dass der Geist diese Einsicht im Gedächtnis

*„durch aufmerksame und oft wiederholte Meditation“* fest verankert, und dass er *„auf diese Weise so etwas wie eine Gesinnung er[wirbt], [sich] nicht zu irren.“*<sup>86</sup>  
[Hervorhebung hinzugefügt].

Nach dieser Einprägung im Gedächtnis und der entsprechenden Gesinnung des Geistes ist Descartes erstens davon überzeugt, dass die positive Freiheit des Willens ihm ermöglichen wird, sichere Erkenntnisse zu erlangen, und zweitens, dass die Freiheit des Willens ihn in die Lage versetzen wird, sich selbst nicht zu täuschen.<sup>87</sup>

Im Ergebnis geht es Descartes in der Vierten Meditation nicht lediglich um seine Einschätzung des Willens als ein metaphysisches Phänomen. Er braucht einige Ansätze mit Hand und Fuß, die ihm nicht nur bei der Grundlegung seiner Metaphysik zu verlässlichen und sicheren Ergebnissen führen, sondern auch von künftigen Wissenschaftlern in ihren empirischen Arbeiten herangezogen werden können.

#### 4. Zwischenergebnisse

Die oben vorgenommenen Ausführungen haben gezeigt, dass sich Descartes' Willenstheorie nur vor dem Hintergrund einiger fundamentaler Grundannahmen der Philosophie des Geistes verstehen lässt. Der vorliegende Beitrag hat diesbezüglich folgende cartesianische Prämisse hinsichtlich des Willens herausgearbeitet:

i. Der rationale Mensch hat Urteils- und Erkenntnisvermögen, sodass er Dingen außer sich selbst wollen und verstehen kann.

ii. Der menschliche Wille ist auf das Gute gerichtet.

84 AT VII, 59.

85 Hierzu siehe auch *Perler*, Descartes, S. 163.

86 AT VII, 61.

87 Hierzu siehe AT VII, 62; zur Angewöhnung des Geistes, sich mit verstandsmäßigen Erkenntnissen zu begnügen und Irrtümer dadurch zu vermeiden, äußert sich Descartes bereits in dem *Discours*, siehe AT VI, 26.

- iii. Der Wille ist die aktive Fakultät des Geistes und der Verstand ist die passive.
- iv. Der Wille ist erstens Begehren und zweitens Entscheiden.
- v. Der Wille kommt in seiner frühesten Form, die dem Geist bewusst wird, als Begehren vor.
- vi. Bezieht er sich auf etwas, so wird der Verstand aktiviert.
- vii. Der Wille entschließt sich dann zu einem Urteil bezüglich seines Gegenstandes, den er anfangs beehrte und der Erfassung des Verstandes anheimstellte.

Die Irrtümer des Willens sowie dessen Indifferenz sowie Freiheit lassen sich nur im Lichte dieser Grundannahmen nachvollziehen. Außerdem stellt Descartes einige Leitlinien auf für den Geist, sodass er Irrtümer vermeidet. Allerdings sind Descartes' Erklärungen über die Entstehung der Irrtümer des Geistes einschließlich der Rolle des Willens nicht nur meditative und praktische Richtlinien für eine richtige Anwendung des Urteilsvermögens.<sup>88</sup> Sie betreffen darüber hinaus wichtige Fragen der Philosophie des Geistes. Das gilt allem voran dem Willen und seiner Freiheit, die Descartes in der Vierten Meditation annimmt. Bereits in den Einwänden gegen die Meditationen wird er mit einigen schwierigen Fragen konfrontiert, worauf er seine Willenslehre weiter erklärend antwortet. Auch nach den Meditationen muss sich Descartes mit weiteren Fragen auseinandersetzen. Dabei modifiziert er seine Willenslehre in gewisser Hinsicht. Im Folgenden wird auf diese beiden Themenbereiche eingegangen.

### III. Cartesianische Willenslehre und ihre Fortentwicklung

#### 1. Cartesianische Freiheit

Wie die oben aufgeführten Erörterungen über das cartesianische Willensverständnis zeigen, geht Descartes in seiner Philosophie von einem finalen Freiheitsbegriff aus. Die Freiheit des Willens bedeutet also für ihn nicht, dass der Wille ein von jedem Zweck losgelöstes und aus dem Nichts und für eigene Zwecke kausal werdendes Vermögen ist. Im Gegensatz dazu ist der Wille intrinsisch auf das Wahre und Gute gerichtet.<sup>89</sup> Er beehrt diese und folgt ihnen auch willentlich und frei, also spontan.

Descartes versucht in der Vierten Meditation zu erklären, was er unter der Freiheit des Willens versteht:

"Denn es besteht ja lediglich darin, dass wir dasselbe *tun oder lassen können* (will sagen: es behaupten oder bestreiten, es anstreben oder vermeiden können), *oder vielmehr*: es besteht lediglich darin, dass wir uns zu dem, was uns vom Verstand vorleget wird, um es zu behaupten oder zu bestreiten, bzw. anzustreben oder zu

88 Siehe diesbezüglich etwa seinen Brief v. 6. Oktober 1645 an Prinzessin Elisabeth:

„Our nature is so constituted that *our mind needs much relaxation* if it is to be able to spend usefully a few moments *in the search for truth*.” [Hervorhebung hinzugefügt] (CSMK, 268 f.; AT IV, 307).

89 AT VII, 166; AT VII, 431; hierzu siehe auch oben II.1.



vermeiden, so verhalten können, dass *wir empfinden, keine äußere Kraft bestimme uns zur Entscheidung.*<sup>90</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

In der Literatur wird verschiedentlich zum Ausdruck gebracht, dass Descartes dadurch eine Definition der Freiheit des Willens einbringt. Die Interpretation dieser Stelle ist allerdings nicht leicht und führt in der Literatur zu Kontraversen.<sup>91</sup> Das gilt allem voran der Tatsache, dass Descartes eine und dieselbe Definition mit zwei Formulierungen zu geben scheint, was gleich die Frage aufwirft, ob dann die beiden Definitionen gleichwertige Alternativen sind oder die eine dem anderen gegenüber Vorrang hat. Nicht nur die Vereinbarkeit der beiden Alternativen ist im ersten Fall ein schweres Unterfangen,<sup>92</sup> sondern auch die Vorrangfrage lässt sich ohne Berücksichtigung der cartesianischen Willenslehre in ihrer Gesamtheit schwer beantworten. Diesem Definitionsstreit in der Literatur kommt bei Descartes Interpretationen insgesamt eine entscheidende Bedeutung zu, weil man sich hinsichtlich der Bewertung seiner Willenslehre als deterministisch, indeterministisch oder kompatibilistisch am Scheideweg befindet.<sup>93</sup> Hinzukommt auch der Streitpunkt, ob Descartes im Hinblick auf das Vorrangsverhältnis zwischen dem Verstand und dem Willen in der Erlangung des Wahren oder des Guten als ein Vertreter des Intellektualismus oder des Voluntarismus einzuordnen ist.<sup>94</sup>

In der Tat spricht die erste Definition der Freiheit für einen indeterministischen Standpunkt, weil Descartes dem Willen das Vermögen zukommen lässt, sich in einem Fall alternativer Entscheidungsmöglichkeiten zu bedienen, nämlich etwas zu behaupten oder dasselbe zu bestreiten. Allerdings lassen sich andere Textstellen in der Vierten Meditationen finden, die dagegensprechen. Descartes stellt klar, dass er für die Freiheit des Willens nicht voraussetzt, dass sich dieser in *allen* Fällen, also ungeachtet des Grads der Evidenz der Gründe, hätte auch anders verhalten können. Dies bringt er wie folgt zum Ausdruck:

"Um frei zu sein, ist es nämlich *nicht nötig*, dass ich mich nach beiden Seiten hin *tatsächlich gleich verhalten kann.*"<sup>95</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Diese cartesianische Position ist in der Tat mit der in der zeitgenössischen Philosophie immer wieder vertretenen Auffassung unvereinbar, dass die für die Bejahung der Freiheit des Willens als erste Bedingung eine Begründung für das sogenannte Prinzip alternativer Möglichkeiten (oder principle of alternative possibilities) verlangt. Hiernach setzt die Freiheit des Willens stets voraus, dass er sich innerhalb von mehreren alternativen Entscheidungsmöglichkeiten für eine von ihnen gleichermaßen entschließen kann. Mit anderen Worten bedarf die Bejahung der Willensfreiheit

90 AT VII, 57.

91 Hierzu siehe Fogal, Descartes, S. 1; Embry, Descartes on Free Will, PPR 2016, S. 1; Haag, Descartes über Willen und Willensfreiheit, ZPhF 60/4-2006, S. 483; Schulte, Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes, ZPhF 71/1-2017, S. 5.

92 Haag, Descartes über Willen und Willensfreiheit, ZPhF 60/4-2006, S. 484.

93 Hierzu siehe etwa Fogal, Descartes, S. 4 ff.

94 Hierzu siehe Wee, Descartes and Leibniz, CJPh 36/3-2006, 392.

95 AT VII, 57; ähnlich auch AT VII, 147.

retrospektiv immer der hypothetischen Prüfung, dass sich der Wille auch hätte anders verhalten können.<sup>96</sup>

Ein gewisser intellektueller Determinismus wird Descartes unterstellt, wenn er immer wieder als idealen Fall des Gebrauchs der Willensfreiheit den Zustand hervorhebt, dass der Wille einer klaren und deutlichen Idee, die ihm der Verstand vorlegt, Folge leistet.<sup>97</sup> Eine ähnliche Determiniertheit des Willens durch den Verstand lässt sich an folgender Stelle feststellen:

"...Als ich zum Beispiel in diesen Tagen prüfte, ob irgendetwas in der Welt existierte, und feststellte, dass allein daraus, dass ich dies prüfe, evident folge, dass ich existiere, *konnte ich gar nicht umhin, zu urteilen*, dass das, was ich so klar einsah, wahr sei; und zwar nicht, weil ich *von irgendeiner äußeren Kraft dazu getrieben worden war*, sondern weil *sich aus dem großen Licht im Verstand eine starke Neigung im Willen ergeben hat*, habe ich dies von selbst und frei umso mehr geglaubt, je weniger indifferent ich in bezug darauf gewesen bin."<sup>98</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Zwar impliziert hier das Fehlen einer alternativen Entscheidungsmöglichkeit für den Willen und die starke Neigung im Willen durch den Verstand eine Position, die man als intellektuellen Determinismus beim positiven Gebrauch der Willensfreiheit bezeichnen kann.<sup>99</sup> Dieselbe Stelle kann jedoch unter dem Verweis auf das Fehlen äußerer Kräfte als ein kompatibilistisches Willensverständnis bei Descartes verstanden werden.<sup>100</sup>

Die oben zitierten Textstellen aus der Vierten Meditation sind nicht nur mit einer gewissen Ambiguität behaftet,<sup>101</sup> sondern lassen auch eine eindeutige Einordnung der cartesianischen Willenslehre in der Terminologie der heutigen Willensdebatte kaum zu. Hinzukommt es, dass Descartes' Theorie zu seiner Zeit selbst mit seinen eigenen Prämissen nicht alle überzeugte.

## 2. Kritik

So wirft Hobbes im Dritten Einwand Descartes vor, dass er zwar die Freiheit des Willens annimmt, dafür aber keinen Nachweis erbracht hat.<sup>102</sup> Daraufhin gibt Descartes eine recht einfache Antwort:

"Über die Freiheit habe ich hier nichts angenommen, außer dem, *was wir alle in uns erfahren, und was für das Natürliche Licht ganz selbstverständlich ist.*"<sup>103</sup>  
[Hervorhebung hinzugefügt]

96 Hierzu siehe *Beckermann*, s.1; *Embry*, Descartes on Free Will, PPR 2016, S. 1; siehe auch unten III.2. und 3.

97 Siehe auch *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 119.

98 AT VII, 58.

99 *Embry*, Descartes on Free Will, PPR 2016, S. 3.

100 Hierzu siehe etwa *Gilbert*, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 212 f.; *Fogal*, Descartes, S. 1; *Wee*, Descartes and Leibniz, CJPh 36/3-2006, 394; *Schulte*, Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes, ZPhF 71/1-2017, S.10.

101 So auch *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 114 f.

102 AT VII, 190.

103 AT VII, 190.

Als Antwort auf denselben Einwand führt Descartes außerdem an:

"...Dass *willentlich und frei dasselbe ist, erfährt jeder*, der nur sich selbst betrachtet."<sup>104</sup>

Somit setzt Descartes zwar die von jedem erfahrene Freiheit mit der Willentlichkeit gleich. Er erklärt aber nicht, ob er damit den begehrenden Willen meint oder den Willen als Urteilskraft vor Augen hat. In Verbindung damit greift Hobbes Descartes mit folgenden Thesen an:

"... Sowohl zu wissen, dass etwas wahr ist, als auch etwas zu glauben oder ihm seine Zustimmung zu geben, hat nichts mit dem Willen zu tun. *Denn was durch gültige Argumente nachgewiesen oder was glaubhaft berichtet wird, glauben wir, ob wir nun wollen oder nicht.* Es ist wahr, dass Proportionen zu behaupten und zu bestreiten, zu verfechten und zurückzuweisen Akte des Willens sind; daraus folgt aber *nicht*, dass *die innere Zustimmung vom Willen abhängt*"<sup>105</sup>

Mit dem Argument stellt Hobbes die Rolle des begehrenden Willens in Frage. Er führt an, dass der Wille bei einem gültigen Argument sich darauf nicht richten oder es anstreben muss. Dagegen erkennt Hobbes die Rolle des entscheidenden Willens als Urteilskraft an, solange er etwas beschreitet oder verfehlt. Allerdings ist er der Auffassung, dass die innere Bestimmung des entscheidenden Willens unklar ist. Descartes antwortet auf diese Kritik durch die Wiederholung seiner eigenen Theorie:

"Wenn aber hier gesagt wird, dass wir nicht klar durchschauten Dingen zustimmen, ob wir nun wollen oder nicht, so ist das gerade so, ob wenn man sagen würde, dass wir *ein klar erkanntes Gut begehren, ob wir nun wollen oder nicht*; denn das Wort nicht wollen ist in diesem Zusammenhang fehl am Platze, weil es in sich widersprüchlich ist, dasselbe zu wollen und nicht zu wollen."<sup>106</sup>

Da der Wille nach dem cartesianischen Verständnis entsprechend seiner Natur von Beginn an das Gute begehrt, setzt sich das Begehren des Willens fort, wenn der Verstand etwas Gutes klar erkannt hat. Wie bereits oben festgestellt, ist nach Descartes sogar die Willentlichkeit, die der entscheidende Wille bei der Erteilung seiner Zustimmung in so einem Fall erteilt, eben die Freiheit selbst. Insofern also Hobbes einen Akt des Willens bei der Erteilung der Zustimmung im Fall eines klar erkannten Dinges verneint sowie bei der Ablehnung einer Sache eine innere Involvierung des Willens in Frage stellt, so stößt er beim Descartes auf das Prinzip des auf das Gute gerichteten Willens, seiner Willentlichkeit und Freiheit bei einer klar erkannten Wahrheit und auf die Urteilskraft des ebenfalls auf das Gute gerichteten Willens, einer unklaren Sache seine Zustimmung zu verweigern. So wie Hobbes, bringt Descartes hier in der Sache keine neue Begründung seiner Prinzipien, die er für den Willen bereits in den Meditationen angenommen hat.

104 AT VII, 191.

105 AT VII, 192.

106 AT VII, 192.

Grundsätzlich bleibt Descartes bei seinem finalen Freiheitsverständnis. In seinen Er widerungen auf den Sechsten Einwand bringt er erneut seine These zum Ausdruck:

„Was hingegen den Menschen betrifft: Da er bereits *eine von Gott bestimmte Natur alles Guten und Wahren vorfindet* und seinen Willen gar nicht auf irgendetwas anderes richten kann, ist es evident, dass der Mensch desto williger und demnach freier das Gute und Wahre vertritt, je klarer er es sieht. ... *Und schließlich gehört die Indifferenz nicht zum Wesen der menschlichen Freiheit.* Denn wir sind nicht nur dann frei, wenn die Unkenntnis des Richtigen uns indifferent sein lässt, sondern vielmehr auch wenn eine klare Erfassung uns drängt, etwas anzustreben.“  
 107 [Hervorhebung hinzugefügt]

Es liegt auf der Hand, dass Descartes mit einer solchen Willenslehre, die sich in einem System der guten Zwecke bewegt, seine zeitgenössischen Philosophen, die aus einer scholastischen Tradition kamen, zwar mehrheitlich und ohne große Schwierigkeiten zu überzeugen vermochte. Nicht alle philosophischen Bedenken konnte er allerdings mit seiner Lehre ausräumen. Große Probleme bereitete insbesondere seine These, dass der Wille im Falle einer klar und deutlich erkannten Wahrheit dieser spontan folgt und seine Zustimmung nicht verweigern kann. Denn wie könnte der Wille frei sein, wenn er Letzteres nicht tun kann? Descartes hatte in den Meditationen die Freiheit des auf das Gute gerichteten Willens mit seiner Willentlichkeit in so einem Fall erklärt. Dies ändert allerdings nichts daran, dass die Freiheit des Willens im Ergebnis begrenzt bleibt. Auch Descartes' Argument, dass die Indifferenz nicht zum Wesen der menschlichen Freiheit gehört, klingt sehr apokalyptisch und lässt sich nur durch ein finales Freiheitsverständnis erklären.

In zwei Briefen an Mesland versucht Descartes einen Ausweg zu finden, sodass seine Willenslehre auch philosophischen Anforderungen genügt.<sup>108</sup> Gleichzeitig ist er darum bemüht, die Modifikation so beschränkt zu halten, dass er seine Lehre nicht von Grund auf ändern muss oder diese dann nicht mehr konsistent ist. Im Folgenden wird die Fortentwicklung der cartesianischen Willenslehre im Lichte der beiden Briefe erörtert.

### 3. Modifikation des Freiheitsverständnisses

In seinem ersten Brief v. 2. Mai 1644 an Mesland zeigt Descartes eine Möglichkeit auf, bei der der Wille einer klar und deutlich erkannten Wahrheit doch nicht folgt. So führt er an:

„... For it seems to me certain that a great light in the intellect is followed by a great inclination in the will; so that if we see very clearly that a thing is good for us, it is very difficult – and, on my view, impossible, as long as one continues in the same thought – to stop the course of our desire. But the nature of the soul is such that it hardly

107 AT VII, 431; ähnlich auch AT VII, 166.

108 Zur Fortentwicklung der cartesianischen Willenslehre siehe auch *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 122 f.; *Schulte*, Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes, ZPhF 71/1-2017, S. 6.

*attends for more than a moment to a single thing; hence, as soon as our attention turns from the reasons which show us that the thing is good for us, and we merely keep in our memory the thought that it appeared desirable to us, we can call up before our mind some other reason to make us doubt it, and so suspend our judgement, and perhaps even form a contrary judgement. ....*<sup>109</sup>[Hervorhebung hinzugefügt]

Descartes Argument ist an dieser Stelle, dass der Wille zwar unmöglich davon abgehalten werden kann, das klar erkannte Gute zu wollen und einer entsprechenden Idee zuzustimmen. Dies erfolgt allerdings nach Descartes unter einer Bedingung, die er erst hier einbringt: solange sich der Wille dieselbe Idee anschaut. Denn dieser könne sich plötzlich von der Überzeugungskraft der entsprechenden Gründe abwenden, weil er seine Aufmerksamkeit nur schwer der einen und selben Sache geben könne. Daraus leitet Descartes ab, dass der Wille hinsichtlich derselben Idee also auch ein abweichendes Urteil fällen *kann*.<sup>110</sup> Ist er damit von seiner früheren Ansicht in den Meditationen abgekehrt, dass die Indifferenz nicht zum Wesen der Freiheit gehört?<sup>111</sup> In demselben Brief schreibt Descartes an Mesland, dass die Freiheit für ihn weiterhin die Willentlichkeit bedeutet und seine nun modifizierte Ansicht im Ergebnis doch mit der entgegengesetzten Auffassung übereinstimmt, die unter der Freiheit die Indifferenz des Willens bei seiner Selbstbestimmung in allen Fällen versteht. So führt er an:

*“I call free in the general sense whatever is voluntary, whereas you wish to restrict the term to the power to determine oneself only if accompanied by indifference. But as far as words are concerned, I wish above all to follow usage and precedent.”*<sup>112</sup>  
[Hervorhebung hinzugefügt]

Auch wenn Descartes sagt, dass es sich hier lediglich um einen begrifflichen Unterschied handelt, so ist er weiterhin abgeneigt, undifferenziert eine Urteilskraft des Willens anzunehmen, die in einer allgemeinen Indifferenz des Willens bei seiner Selbstbestimmung bestehen würde. Denn ein solches Willensverständnis ist nicht nur dann mit dem cartesianischen finalen Freiheitsverständnis – auch nach der erwähnten Modifikation – schwer vereinbar, wenn der Wille eine klar und deutlich erkannte Idee vor sich hat. Eine Freiheit der Selbstbestimmung ist auch mit Descartes’ Begründung des Irrtums unvereinbar. Denn für ihn erfolgt der Irrtum gerade deswegen, weil der Wille keine klare und deutliche Idee hat, deswegen indifferent, also nicht frei ist und trotzdem über den Verstand „auslangt“.<sup>113</sup> Er schließt also die Möglichkeit aus, dass der Wille klar und deutlich einsehen kann, dass er einen Irrtum begeht und sich dementsprechend entschließt. Nun ist zwar eine solche Konstellation für eine Willenslehre, die Descartes für eine prima philosophia der Naturwissenschaften bzw. eine Erkenntnistheorie konzipiert, von nicht großer Bedeutung. Descartes gerät allerdings mit seiner Indifferenzthese bei Irrtümern des

109 CSMK, 234 (AT IV, 116)

110 Hierzu siehe auch *Wée*, Descartes and Leibniz, CJPh 36/3-2006, 398; *Kahl*, Die Lehre vom Primat des Willens, S. 123 f.

111 Hierzu siehe oben III.2.

112 CSMK, 234 (AT IV, 116).

113 AT VII, 58.

Geistes in Erklärungsschwierigkeiten, wenn es zu einem moralischen Irrtum bzw. einer Sünde kommt. Ist also der Mensch unfrei, wenn er sündigt?<sup>114</sup> In seinem ersten Brief v. 2. Mai 1644 an Mesland muss Descartes auch dazu eine Stellung beziehen, obwohl er diesen Bereich eigentlich gar nicht betreten möchte. So schreibt er:

„The only thing which prevented me from speaking of the freedom which we have to follow good and evil was the fact that I wanted to avoid as far as possible all theological controversies and stay within the limits of natural philosophy. But I agree with you that whatever there is an occasion for sinning, there is indifference; and *I do not think that in order to do wrong it is necessary to see clearly that what we are doing is evil. It is sufficient to see it confusedly*, or merely to remember that we once judged it to be so, without in any way seeing it – that is, *without paying attention to the reasons which prove it to be so*. For if we say it clearly, *it would be impossible for us to sin, as long as we saw it in that fashion; that is why they say that whoever sins does so in ignorance*. ....; from which it follows, in my view, that *this freedom does not consist in indifference*.”<sup>115</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Mit dieser eher theologisch belasteten Erklärung erweist sich Descartes' Willenslehre erneut als unvollständig, was die Freiheit des Willens anbelangt. Solange Descartes dem Willen auch bei einem falschen Urteil keine Freiheit einräumt, sich selbst zu bestimmen, so bleibt seine Selbstbestimmungsfreiheit mit seinem Aufmerksamkeitsargument ein halber Nachweis. Es geht hier in der Sache um eine wichtige Frage, nämlich ob sich der Wille auch gegen das Gewissen **frei** entscheidet bzw. ob die Unfreiheit des Willens angenommen werden muss, wenn sich der Wille gegen das Gute entscheidet. Freilich ist das letztgenannte Gute eine Interpretationssache, die in der Macht seines Richters steht, der dann jede ihm unliebsame Entscheidung als unfrei oder einen verkehrten Gebrauch der Freiheit titulieren kann. Sich der Bedeutung dieser Fragen wohl bewusst setzt sich Descartes in seinem zweiten Brief v. 9. Februar 1645 erneut mit dem Problem auseinander, ob der Wille in den genannten Fällen doch eine Möglichkeit hat, sich anders als für das Gute zu entscheiden. So führt er an:

“As for freedom of the will, I entirely agree.... I would like you to notice that ‘indifference’ in this context seems to me strictly to mean that state of the will when it is not impelled one way rather than another by any perception of truth or goodness. This is the sense in which I took it when I said that the lowest degree of freedom is that by which we determine ourselves to things to which we are indifferent. But perhaps others mean by ‘indifference’ a positive faculty of determining oneself to one or other of two contraries, that is to say, to pursue or avoid, to affirm or deny. I do not deny that the will has *this positive faculty*. Indeed, I think it has it not only with respect to those actions to which it is not pushed by

114 Zum Vergleich der cartesianischen Willensfreiheit mit der scholastischen Sündenlehre siehe ausführlich Embry, Descartes on Free Will, PPR 2016, S. 8 ff.

115 CSMK, 234 (AT IV, 117 f.); zur Interpretation dieser Stelle siehe auch Gilbert, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 211 f.

any evident reasons on one side rather than on the other, *but also with respect to all other actions; so that when a very evident reason moves us in one direction, although morally speaking we can hardly move in the contrary direction, absolutely speaking we can. For it is always open to us to hold back from pursuing a clearly known good, or from admitting a clearly perceived truth, provided we consider it a good thing to demonstrate the freedom of our will by so doing.*"<sup>116</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

In seinem zweiten Brief kommt Descartes bei näherem Hinsehen Mesland beachtlich entgegen. Er scheint bereit zu sein, dem Willen in allen Fällen die Freiheit zu gewähren, sich selbst zu bestimmen. Allerdings fügt er für den Fall, dass sich der Wille gegen eine klar erkannte Wahrheit entscheidet, eine weitere Bedingung hinzu: der Wille muss dabei einen anderen Zweck verfolgen, der ebenfalls gut ist. Wann so etwas der Fall sein kann, lässt Descartes offen.<sup>117</sup> Außerdem bleibt unklar, was er an dieser Stelle mit der moralischen und absoluten Möglichkeit meint, zumal seine genannte Bedingung ja moralisch ist. Und Descartes weiß wohl, dass das philosophische Interesse nicht in moralischen Erklärungen liegt. Dies belegen seine weiteren Ausführungen in dem Brief, bei denen er die Willensfreiheit entsprechend einer Differenzierung erneut überprüft, die eigentlich von Anfang an seinem Willensverständnis zugrunde lag, nämlich die zeitliche Trennung des sich entschließenden Willens und der Fällung des Urteils selbst.<sup>118</sup> So schreibt er:

*"It must be noted also that freedom can be considered in the acts of the will either before they are elicited, or after they are elicited.*

*Considered with respect to time before they are elicited, it entails indifference in the second sense [self-determination] but not in the first [not impelled]. ...For a greater freedom consists either in greater facility in determining oneself or in a greater use of the positive power which we have of following the worse although we see the better. If we follow the course which appears to have the most reasons in its favour, we determine ourselves more easily; but if we follow the opposite, we make more use of that positive power; ... .*

*But freedom considered in the acts of the will at the moment when they are elicited does not entail any indifference taken in either the first or the second sense; for what*

116 CSMK, 245 (AT IV, 173 und 174).

117 In der Tat ist es kaum vorstellbar, wann jemand berechtigterweise gegen ein klar erkanntes Gut verstoßen soll, sodass er allein dadurch die Existenz seiner Willensfreiheit gegen außen beweist. Sollte es nicht auf einen solchen Anwendungsbereich der gegen das Gute gerichteten Willensentscheidungen kommen, so kommen etwa Fälle in Betracht, in denen eine Person etwa gegen eine klar erkannte gute Pflicht verstößt, um eine Gefahr gegen sich selbst oder einen anderen abzuwenden. Hier könnte man annehmen, dass eine Demonstration der Freiheit des Willens, der ja immer auf das Gute gerichtet ist, eine gute Sache ist, weil er das Böse zum Schutze des immer das Gute begehrenden Willens abwendet. Dasselbe gilt den Fällen, in denen eine Person sich selbst oder einen anderen gegen Angriffe der Drittpersonen dadurch verteidigt, in dem sie gegen ein Gebot ausnahmsweise verstößt. In Anbetracht dieser Beispiele stellt sich die Frage, ob und inwiefern Descartes seine juristischen Kenntnisse in seine Philosophie des Geistes einfließen ließ. Aus Zeitgründen muss diese Frage an dieser Stelle leider unbeantwortet bleiben.

118 Für mehr dazu siehe oben II.2.

*is done cannot remain undone as long as it is being done. It consists simply in ease of operation; and at that point freedom, spontaneity and voluntariness are the same thing.*<sup>119</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Mit der Unterscheidung zwischen dem Willen, der noch nicht endgültig in eine Richtung „entlockt“ ist, und dem Moment der Entscheidung bringt Descartes seine Willenstheorie endlich auf einen Stand, in dem die Freiheit des Willens nicht nur final erklärt werden kann, sondern auch einer empirischen Betrachtung zugänglich ist. Descartes räumt ein, dass der Wille spätestens zur Zeit der Entscheidungsfällung, als absolute Spontanität, weder in Anbetracht der Gesetze des Guten und des Bösen noch aus der Sicht einer unbeschränkten Selbstbestimmungsfreiheit erklärbar ist: der Wille hat etwas getan, was hätte nicht ungetan bleiben können! Dabei bleibt dem Willen eine Selbstbestimmungsfreiheit nur in der Phase des „Entlocktwerdens“ bzw. des Sich-Entschließens, jedoch mit den oben genannten zwei Einschränkungen (Aufmerksamkeitsargument und die Entscheidung gegen Gewissen mit einem guten Grund). Die Willentlichkeit und Freiheit, die der Wille erfährt, wenn er ein klar erkanntes Gut vor sich hat, sind zwar für Descartes identisch mit dieser absoluten Spontanität. Sie definieren ihn jedoch noch, weil etwas getan ist, das hätte nicht ungetan bleiben können.

#### 4. Zwischenergebnisse

Nach dem oben Gesagten lässt sich feststellen, dass Descartes bereits bei den Einwänden gegen die Meditationen Schwierigkeiten hinsichtlich seiner Erklärung der finalen Willensfreiheit bekommt. Auch wenn er in den Meditationen Hobbes' mit der Wiederholung seiner eigenen Annahmen abtun konnte, so hat er später in zwei Briefen an Mesland seine Willenslehre dahingehend modifiziert, dass der Wille eine gewisse Selbstbestimmungsfreiheit hat und seinen Charakter des auf das Gute gerichteten menschlichen Vermögens dabei weiterhin beibehält. Spätestens bei der Entscheidungsfällung ist dann der Wille aber pure Spontanität. Allerdings wird der cartesianische Wille mit der Erklärung, die Descartes als Beleg dafür einbringt, auch mysteriös: *„for what is done cannot remain undone as long as it is being done“*. Es bleibt also unklar, ob sich der cartesianische Wille somit einer hypothetischen Prüfung entzieht, sodass er sich auch hätte anders verhalten können.

Bis jetzt wurde die Rolle Gottes beim Willen in Descartes' Theorie ausgeklammert. Zwar bringt diese für die hier oben gebliebene philosophische Frage keine Erklärung. Der cartesianische Wille würde aber unvollständig bleiben, wenn man auch Descartes' Ansichten nicht miteinbezieht, die die Verbindungen zwischen Gott, dem menschlichen Geist und seiner Willensfreiheit erklären. Darauf wird nun unten eingegangen.

#### IV. Gott und der menschliche Geist

Wie bereits oben festgestellt, hat Descartes am Ende der Dritten Meditation lediglich seine eigene Existenz als Geist bzw. ein denkendes Ding und die Existenz Gottes bewiesen. Aus

---

119 CSMK, 246 (AT IV, 175.)



diesen zwei Grundsätzen weitere Erkenntnisse hinsichtlich der physischen Welt mit demselben Beweismaß, das er für die beiden erreicht haben will, zu deduzieren ist unmöglich. Es liegt auf der Hand, dass Descartes an dieser Stelle Hilfe benötigt, die unter diesen Umständen nur von Gott kommen kann.<sup>120</sup> Gleich zu Beginn der Vierten Meditation rollt Descartes seinen ontologischen Gottesbeweis erneut auf, den bereits er in der Dritten Meditation erbracht hatte,<sup>121</sup> und fügt **erstens** folgendes hinzu:

"Und ich scheine bereits einen Wege zu gehen, auf dem man von dieser Kontemplation *des wahren Gottes*, in dem nämlich *alle Schätze der Wissenschaften* und der Weisheit verborgen sind, *zur Erkenntnis der übrigen Dinge* gelangen kann."<sup>122</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Nun muss Descartes eine Sache feststellen: sein Geist irrt sich immer wieder. Könnte es nicht sein, dass Gott das veranlasst? Auf diese Dritte Szenario seines berühmten Zweifelsverfahrens<sup>123</sup> gibt Descartes folgende Antwort:

"Erstens ...erkenne ich es als *unmöglich* dass *Gott mich jemals täuscht*. In aller Täuschung oder Betrug wird nämlich irgendeine Unvollkommenheit angetroffen, ... täuschen zu wollen [ist] Schlechtigkeit oder Schwäche, und demnach [kann] in Gott nicht stattfinden."<sup>124</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Der wahre Gott ist für Descartes vollkommen. Damit ist allerdings immer nicht noch alles getan, damit der Mensch selbst Empfänger verlässlicher und sicherer Erkenntnisse über körperliche Dinge sein kann. Denn der Geist ist weiterhin nur noch ein denkendes Ding und als solche kann er nur denken, und nichts mehr. Es reicht nicht, dass er den wahren Gott erkannt hat, der ihn nie täuschen würde. Auch seine kognitive Kapazität muss dergestalt sein, dass er mit dem genannten Beweismaß in der physischen Welt Fuß fassen kann.<sup>125</sup> Diesbezüglich führt Descartes **zweitens** wie folgt aus:

"Außerdem erfahre ich, dass es *in mir ein gewisses Urteilsvermögen gibt, das ich sicherlich von Gott erhalten habe*, wie alles übrige auch, das in mir ist; und da er mich nicht täuschen will hat er es mir demnach als ein solches gegeben, *dass ich mich niemals irren kann, solange ich es richtig verwende*."<sup>126</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

120 Zu der zentralen Rolle des Gottes in der cartesianischen Erkenntnistheorie und auch Metaphysik siehe *Perler*, Descartes, S. 188.

121 AT VII, 45; zu Gottesbeweisen bei Descartes ausführlicher bei *Perler*, Descartes, S. 201 f.

122 AT VII, 52.

123 Hierzu im Allgemeinen siehe *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 6.

124 AT VII, 53.

125 Zur Aufhebung des Zweifels hinsichtlich kognitiven Grundlagen des Geistes bei Descartes siehe auch *Perler*, Descartes, S. 78.

126 AT VII, 53; ähnlich auch in AT VII, 58.

Der Verstand und Wille, welche am Erkenntnisakt des Geistes beteiligt sind,<sup>127</sup> haben also auch eine göttliche Natur.<sup>128</sup> Descartes führt außerdem an, dass der Wille im Ergebnis göttliche Wahrheiten begehrt:<sup>129</sup>

".. Da er [der Mensch] bereits eine *von Gott bestimmte Natur alles Guten und Wahren* vorfindet und seinen Willen gar nicht auf irgendetwas anderes richten kann..."<sup>130</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Des Weiteren ist Descartes davon überzeugt, dass die göttliche Gnade neben dem natürlichen Licht des Verstandes die zweite Ursache der Wahrheit ist. Diesbezüglich führt er aus:

".., dass die Klarheit, bzw. Transparenz, *durch die unser Wille zur Zustimmung bewegt werden kann, zweifach ist: nämlich durch das Natürliche Licht und durch die göttliche Gnade.* ... dieser formale Grund besteht ... in einem bestimmten inneren Licht, durch das wir uns, wenn wir von Gott übernatürlich erleuchtet werden, darauf verlassen, dass das von ihm selbst offenbart ist, was uns zu glauben geboten wird, und dass er unmöglich lügen kann. *Und das ist sicherer als alles Licht der Natur und aufgrund des Lichts der Gnade oft auch evident.*"<sup>131</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Was die Irrtümer des Geistes anbelangt, die er trotz der göttlichen Grundeinstellung des Willens begehrt, wurden bereits oben ausführliche Erklärungen gemacht.<sup>132</sup> Allerdings bleiben Descartes eingangs gestellte Behauptung und die gegebene Vision, dass „*alle Schätze der Wissenschaften*“ in Gott „verborgen sind“ und er mit dem von ihm gegebenen Urteilsvermögen „zur Erkenntnis der übrigen Dinge gelangen kann“, auch nach der Feststellung der Irrtumsanfälligkeit des Willens weiterhin ziemlich anspruchsvoll. Er fühlt sich wohl genötigt, über die metaphysischen Ursachen des sich immer wieder irrenden Willens mehr sagen zu müssen. Diesbezüglich führte er **erstens** auf:

".. Da der Wille nämlich nur in einem einzigen Ding, und gewissermaßen im Unteilbaren besteht, scheint *seine Natur es nicht zu erlauben, dass irgendetwas von ihm weggenommen werden könnte.*"<sup>133</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Damit bringt Descartes ein Argument ein, das belegen soll, dass der Wille von einer solchen Beschaffenheit ist, die sogar nicht darin beschränkt werden kann, sich zu irren.<sup>134</sup> Für die

---

127 Hierzu siehe oben II.1. und 2.

128 Hierzu siehe oben I.3.

129 Hierzu siehe oben II.2.

130 AT VII, 431.

131 AT VII, 147.

132 Hierzu siehe oben II.2.

133 AT VII, 60.

134 Zur Unbeschränktheit des Willens sagt Descartes außerdem:

„auf Alles, was Gegenstand eines anderen Willens oder des unermesslichen Willens in Gott sein kann, sich unser Wille erstrecken kann.“ (AT VIII A, 18).

Beschierung mit einem unteilbaren und unendlichen Willen muss der Mensch allerdings Gott danken, weil es gerade der Wille ist, mit dem der Geist die Erkenntnis der Existenz Gottes erlangt hat. So führt Descartes aus:

"..., erfahre ich doch, dass diese Freiheit, bzw. der Wille durch überhaupt keine Grenzen eingeschränkt wird... und zugleich bilde ich die Idee eines anderen, viel größeren, ja sogar eines größten und unendlichen, und *erfasse allein dadurch, dass ich die Idee dieses Vermögen bilden kann, dass diese Idee der Natur Gottes zukommt.* ... Es ist allein der Wille, bzw. die Freiheit der Willkür, die ich in mir als so groß erfahre, dass ich die Idee keines größeren Dinges auffassen kann – so dass es in erster Linie diese Idee ist, im Hinblick worauf ich mich gewissermaßen *als Bild und Abbild Gottes verstehe.*"<sup>135</sup>

**Zweitens** relativiert er seinen erwähnten Anspruch, was ebenfalls belegen soll, warum sein Geist „*alle Schätze der Wissenschaften*“ doch nicht in Erfahrung bringen kann. So sagt Descartes, dass der Mensch als Subjekt des Erkennens doch ein schwaches Wesen ist und ihm die Mängel eines Geschöpfen innewohnen. Dazu äußert er sich an zwei Stellen in der Vierten Meditation:

"Weil das von ihm erhaltene Vermögen, das Wahre zu beurteilen, in mir *nicht unendlich* ist, passiert es, dass ich mich irre."<sup>136</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

"es liegt *in der Beschaffenheit des endlichen Verstandes*, dass er vieles nicht einsieht, und *in der Beschaffenheit des geschaffenen Verstandes*, dass er endlich ist.. "<sup>137</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Bis jetzt hat Descartes versucht zu erklären, warum der menschliche Geist immer wieder Irrtümer begeht, obwohl er mit dem ihm von Gott gegebenen Urteils- und Erkenntnisvermögen ausgestattet ist. Nun stellt sich die Frage, wie und warum Gott überhaupt Irrtümer erlaubt oder duldet, die ja erkenntnistheoretisch für die Menschen nicht nur Dunkelheit bedeuten, sondern auch moralisch verheerende Folgen haben.<sup>138</sup> Diesbezüglich äußert sich Descartes in der Vierten Meditation an zwei Stellen wie folgt:

"Und so sehe ich sicher ein, dass Irrtum, insofern er ein Irrtum ist, *kein reales Etwas ist, das von Gott abhinge, sondern nur ein Mangel*"<sup>139</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

"... *Die Privation aber, in der allein der formale Grund der Falschheit und der Verantwortung besteht, bedarf keiner Unterstützung Gottes, weil sie kein Ding ist, und deshalb darf man sie auf Gott als Ursache bezogen auch nicht als Privation, sondern lediglich als Negation bezeichnen.*"<sup>140</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

135 AT VII, 57; so auch bereits in seinem Brief v. 25. Dezember 1639 an Mersenne (AT II, 628).

136 AT VII, 54.

137 AT VII, 60.

138 Zu dieser Fragestellung siehe etwa AT VIII A, 19.

139 AT VII, 54.

140 AT VII, 60; so auch in AT VIII A, 17.

Aus diesen Stellen ist es zu entnehmen, dass die Irrtümer des Geistes laut Descartes keine Realität in dem Reich des *wahren* Gottes haben, das nur aus Wahrheiten besteht. Dass sie dennoch dem Geist immer wieder unterlaufen, gewährt ihnen keine Existenz, die wahr sein muss und stets von Gott abhängt.<sup>141</sup>

Schließlich stellt sich die Frage nach dem metaphysischen Sinn der Stellung des Menschen, der einen begrenzten Verstand hat, sich deswegen in einer unvermeidbaren oder vermeidbaren Weise immer wieder irrt und eines unklaren Urteils nicht immer enthalten kann. Gott ist nämlich in Descartes Konzeption des Universums so allmächtig, dass er den Menschen auch ohne diese Mängel hätte erschaffen können. Zur Rechtfertigung des Status quo, den Descartes in der Vierten Meditation beschreibt, bringt er drei Argumente ein.

**Erstens** ist es nach Descartes selbstverständlich, dass der Mensch als Geschöpf eines vollkommenen Schöpfers keinen unbegrenzten Verstand hat, weil er sonst vielleicht gottesgleich wäre:

"Es aber nicht besonders verwunderlich ist, dass ich mich täusche, .....: insofern ich nicht *selbst ein höchstes Seiendes* bin, und mir außerordentlich viel mangelt"<sup>142</sup>  
[Hervorhebung hinzugefügt]

**Zweitens** sieht Descartes nicht ein, dass der Mensch von seinem Schöpfer etwas verlangen kann:

"*Kein Recht aber habe ich, mich zu beklagen, dass Gott mir in der Welt eine Rolle zuzuweisen gewillt war, die weder die vorzüglichste noch die vollkommenste von allen ist.*"<sup>143</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Insgesamt findet es Descartes übermütig, dass der Mensch, auch „die Zwecke Gottes“ untersuchen können will.<sup>144</sup> Und **drittens** hofft Descartes das Vorhandensein eines transzendentalen Sinns in der Gesamtordnung der Dinge einschließlich der menschlichen Existenz:

"...; aber deswegen kann ich doch nicht bestreiten, dass in gewisser Hinsicht dadurch *eine größere Vollkommenheit in der Gesamtheit der Dinge insgesamt liegt*, weil bestimmte Teile von ihr gegen Irrtümer nicht gefeit sind, andere aber sehr wohl, als wenn alle völlig gleich wären."<sup>145</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Soweit sich Descartes hierbei auf theologische Anschauungen bezieht, betrifft dies die philosophische Willensfrage nicht in dem Maße, als wenn es um die Rolle Gottes geht.

141 Zur Idee des Gottes als „höchste Wahrhaftigkeit“ siehe auch AT VIII A, 16.

142 AT VII, 54; ähnlich auch in Prinzipien der Philosophie AT VIII A, 18.

143 AT VII, 60; ähnlich auch in AT VII, 57; AT VIII A, 19.

144 AT VII, 55; ähnlich auch in seinem Brief v. 2 Mai 1644 an Mesland, CSMK, 235 (AT IV, 119); hierzu siehe auch *Jaspers*, Descartes und die Philosophie, S. 69.

145 AT VII, 60.

Descartes' Willenslehre knüpft allerdings auch die weltliche Anwendung des Willensvermögens daran, dass Gott darin involviert ist. Es stellt sich nun die Frage, ob und inwiefern dies mit der Willensfreiheit vereinbar ist.<sup>146</sup>

## V. Gott und Freiheit des Willens

Wie bereits oben erwähnt, begehrt der Wille nicht nur das von Gott im Voraus bestimmte Gute und das Wahre, sondern er wird auch neben dem natürlichen Licht noch durch die göttliche Gnade zur Annahme des Guten bewegt. So schreibt Descartes in den Mediationen:

"Es muss außerdem darauf hingewiesen werden, dass die Klarheit, bzw. Transparenz, durch die *unser Wille zur Zustimmung bewegt werden kann*, zweifach ist: nämlich durch *das Natürliche Licht und durch die göttliche Gnade*."<sup>147</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Auf die Frage, ob dies die Freiheit des Willens vermindert, gibt Descartes eine verneinende Antwort.<sup>148</sup> Denn der Wille besitzt begrifflich eine Natur, die nach Vollkommenheit sucht. Wenn Gott ihm dabei hilft und sozusagen den Weg abkürzt, wie kann man von einer Verminderung der Freiheit sprechen, die ja in der Erfüllung göttlicher Zwecke besteht? Außerdem fügt Descartes hinzu, dass die Gnade den menschlichen Willen nicht gänzlich bestimmt.<sup>149</sup> Denn,

"dieses Licht richte[t] das Innerste unseres Denkens auf das Wollen aus und verminder[t] gleichwohl nicht die Freiheit."<sup>150</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Descartes argumentiert weiter, dass der Wille auch in der Tat der Gnade nicht immer folgt. Diesbezüglich gibt er aus dem Bereich des Glaubens das folgende Beispiel:

"Wenn Türken und andere Ungläubige die christlichen Religion nicht annehmen, gehen sie nicht dadurch fehl, dass sie dunklen Dingen nicht zustimmen wollen, da diese nun einmal dunkel sind, sondern entweder dadurch, dass *sie der sie innerlich bewegende göttlichen Gnade Widerstand leisten*, oder dadurch, dass sie *sich der Gnade unwürdig* machen, indem sie in anderen Dingen fehlgehen."<sup>151</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Die Frage der göttlichen Gnade, insbesondere in ihrer letzten Einschränkung leitet einen gleich in einen Bereich über, in dem der menschliche Wille, seine Freiheit und Gott unter ganz anderen Aspekten untersucht werden können, die nicht unbedingt eine Philosophie des Geistes betreffen. So stellt sich die Frage, wie der menschliche Wille überhaupt gegen die Gnade des allmächtigen Gottes Widerstand leisten kann etc.

146 Hierzu eingehend Gilbert, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 210 ff.

147 AT VII, 147.

148 AT VII, 148.

149 Siehe auch Gilbert, Pac. Philos. Q. 86 (2005), S. 219.

150 AT VII, 148.

151 AT VII, 148.

Descartes' Willenslehre gerät an dieser Stelle in einen fatalistischen Determinismus, den Descartes aber unbedingt vermeiden möchte, weil die Freiheit des Willens dann kaum mehr Sinn hätte.<sup>152</sup> So betont Descartes einerseits:

"But philosophy by itself is able to discover that the slightest thought could not enter into a person's mind without God's willing, *and having willed from all eternity*, that it is should so enter. ... *God is the universal cause of everything in such a way as to be also the total cause of everything; and so nothing can happen without his will.*"<sup>153</sup>

[Hervorhebung hinzugefügt]

Andererseits versucht Descartes seine Leser mit folgenden Warnungen und Tröstungen zu beschwichtigen:

"Hier können wir leicht uns in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir versuchen, diese *Vorberbestimmung Gottes mit der Freiheit unserer Willkür* zu vereinigen und beide zugleich *zu begreifen*."<sup>154</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

"Gleichwohl: Dass *willentlich und frei dasselbe ist, erfährt jeder*, der nur sich selbst betrachtet."<sup>155</sup>

Schließlich gibt Descartes dem Willen und dessen Freiheit eine weltliche eher normative Rolle, die ihn vielleicht vor einem Vorwurf der Sinnlosigkeit retten kann. So schreibt er **erstens** in den Prinzipien der Philosophie:

"...und es bildet die höchste Vollkommenheit im Menschen, dass er durch seinen Willen, d.h. frei handelt. *Damit ist er gewissermaßen der Urheber seiner Handlungen und kann deshalb gelobt werden*. Denn die Automaten lobt man nicht wegen der genauen Ausführung aller Bewegungen, auf die sie eingerichtet sind, aber man lobt ihren Werkmeister wegen der genauen Verfertigung derselben, weil er dies nicht notwendig, sondern freiwillig vollführt hat. Aus demselben Grunde ist es mehr unsere Tat, dass wir das Wahre erfassen, wenn wir es erfassen, weil wir es mit Willen tun, als wenn wir es erfassen müssten."<sup>156</sup> [Hervorhebung hinzugefügt]

Der cartesianische Wille ist also für die weltliche Ordnung von Bedeutung, weil er den Anknüpfungspunkt dafür darstellt, dass Menschen ihre Handlungen objektiv zugerechnet werden.<sup>157</sup> Jeder ist also Urheber seiner willentlichen Handlung.<sup>158</sup> **Zweitens** führt Descartes in

152 Hierzu siehe auch *Wée*, Descartes and Leibniz, CJPh 36/3-2006, 387.

153 Brief v. 6. Oktober 1645 an Prinzessin Elisabeth CSMK, 272 (AT IV, 314); zur Interpretation der cartesianischen Grundannahme, dass Gott Ursache alles Existierenden ist, siehe *Perler*, Descartes, S. 108 f.

154 AT VIII A, 20.

155 AT VII, 191; so auch in AT VIII A, 20.

156 AT VIII A, 19.

157 Hierzu siehe auch *Fogal*, Descartes, S. 21 f.

158 Für die Bedeutung des Prinzips der Urheberschaft in der modernen Debatte der Willensfreiheit siehe etwa *Beckermann*, s.1.

den *Leidenschaften der Seele* an, dass dem Willen weitere Funktionen zukommen:

“... I see only one thing in us which could give us good reason *for esteeming ourselves*, namely, *the exercise of our free will and the control we have over our volitions*. For we can reasonably be praised or blamed only for actions that depend upon this free will. It renders us in a certain way like God by making us masters of ourselves, provided we do not lose the rights it gives us through timidity.”<sup>159</sup>

Der Wille liegt also der Selbstachtung zugrunde, weil sein Agent ihn wahrnimmt und sich über seine Kontrolle über seine Willentlichkeiten sowie Freiheit bei der Ausübung der Urteilskraft bewusst ist. Er gibt also seinem Agenten, die Zuversicht, sein eigener Herr zu sein.<sup>160</sup> Und die Freiheit des Willens ist für Descartes das Prinzip des gesellschaftlichen Lob-Tadel-Mechanismus.<sup>161</sup>

## VI. Endergebnisse

Wie die oben vorgenommenen Ausführungen zeigen, übernimmt der Wille in der cartesianischen Philosophie mehrere Rollen. Für den menschlichen Geist ist er zentrales Element des Bewusstseins, wenn er außer sich selbst etwas denkt. Ohne eine Beteiligung des Willens ist die kognitive Betätigung des Verstandes weder möglich noch bedeutsam. Der cartesianische Wille aktiviert den Verstand und bearbeitet die von ihm gelieferten Ideen zu einem Urteil. Er ist sowohl Begehren als auch Entschieden. Spätestens bei diesen zwei Eigenschaften des Willens hat Descartes zu erklären, was deren Prinzipien sind. Im Augenmerk dieser Debatte ist die Freiheit des menschlichen Willens. Eine rein philosophische Erklärung kann Descartes nicht liefern, weil seiner gesamten Erkenntnistheorie die Idee eines theistischen christlichen Gottes zugrunde liegt.

In der Tat ist der Wille nicht nur essentiell dafür, dass der menschliche Geist in einer rationalen Weise Erkenntnisse über die körperliche Welt gewinnt. Er ist auch die Schaltstelle, was die Verbindung zwischen dem menschlichen Geist und Gott angeht. Er ist allem voran ein Geschöpf Gottes und trägt seine Handschrift. Gott hat ihn nach Descartes so eingestellt, dass er das göttlich Gute, das ewig und absolut Wahre begehrt. Dies sind Annahmen, die mit einer rein metaphysischen Freiheit des Willens unvereinbar sind. In den Meditationen kann Descartes nur mit einem finalen Freiheitsverständnis erklären, dass der Wille einer durch den Verstand klar und deutlich erkannten Idee willentlich und spontan, also frei folgt. Im umgekehrten Fall, wo der Wille, der ja intrinsisch das Gute begehrt, eine solche Idee nicht vor sich hat, ist er keineswegs frei, wenn er die ihm vom Verstand gekennzeichneten Grenzen verkennend doch ein Urteil fällt und sich dabei irrt. Er ist hier nur indifferent, soweit es um seine Urteilskraft geht.

Mit diesen beiden Erklärungen stößt Descartes auf Kritik. Denn in beiden Fällen kann man nicht von einer wirklichen Freiheit des Willens reden. Attraktiver ist die Vorstellung, nachweisen

159 CSM I, 384.

160 Für die Bedeutung des Kontrollprinzips in der modernen Debatte der Willensfreiheit siehe etwa *Beckermann*, s. 1.

161 Hierzu siehe *Fogal*, Descartes, S. 4; *Jayasekera*, *Ergo* 3/2016, S. 330.

zu können, dass sich der Wille in allen Fällen selbst bestimmt. Später unternimmt Descartes zwei wichtige Versuche, seine Willenslehre entsprechend dieser Vorstellung zu ergänzen. Für den Fall, dass der Wille einer durch den Verstand klar und deutlich erkannten Idee spontan folgt, muss er einen Beweis erbringen, dass dies nicht mit Notwendigkeit geschieht und dass der Wille auch ein entgegengesetztes Urteil fällen kann. Dies gelingt ihm mit dem Argument der Aufmerksamkeit. Descartes hält für möglich, dass sich der Wille für einen Moment nicht mehr auf die Überzeugungskraft einer klar erkannten Wahrheit konzentrieren kann und eine andere Entscheidung fällt. Für den Fall, dass der Wille keine klar erkannte Wahrheit hat, tut sich Descartes schwer, eine Selbstbestimmungsfreiheit des Willens anzuerkennen. Sein Beispiel, bei dem er auch in so einem Fall die Freiheit des Willens zulassen würde, ist kaum verständlich: wie soll der Wille gegen eine klar erkannte Wahrheit entscheiden und dabei nur frei sein, wenn gerade eine solche Entscheidung die Freiheit des Willens demonstriert? Des Weiteren bemüht sich Descartes, eine Art der Selbstbestimmungsfreiheit des Willens in seine Lehre dadurch zu inkorporieren, dass er auf die Unbestimmbarkeit des Willens zwischen dem Sich-Entschließen und der Fällung des Urteils selbst hinweist. Im Ergebnis bleibt allerdings unklar, was Descartes damit genau meint. Für Verwirrung sorgt auch der Satz, den er in diesem Zusammenhang als Beleg anführt: *for what is done cannot remain undone as long as it is being done.*

Die philosophischen Rahmen verlässt Descartes schließlich, wenn er bei der konkreten Anwendung des Urteilsvermögens der göttlichen Gnade sowie der Prädetermination eine Rolle zukommen lässt. In dieser Phase einer Willenslehre kann Descartes nur mit Glaubenssätzen seine Leser von der Richtigkeit seiner Ansichten überzeugen. Bemerkenswert ist allerdings, dass Descartes selbst innerhalb einer göttlich beherrschten Weltordnung dem Willen neben einer Selbstbestimmungsfreiheit – jedenfalls einer gefühlten – auch drei weitere Funktionen zuschreibt: die Willensfreiheit ermöglicht, dass äußerlich sichtbar gewordenen Handlungen Menschen als deren Urheber zugerechnet werden können. Die Willensfreiheit ist außerdem die Berechtigung eines gesellschaftlichen Lob-Tadel-Mechanismus. Und schließlich bedeutet die Willensfreiheit die Selbstkontrolle und erzeugt bei ihrem Agenten Selbstachtung.

---

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---



## Bibliographie / References

### Quellen

- Descartes*, René, *Regulae ad directionem ingenii* (Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft). Übersetzt von Springmeyer, Heinrich/Gäbe, Lüder/Zekl, Hans Günter. Hamburg 1979.
- Descartes*, René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen). Übersetzt von Julius Heinrich von Kirchmann. Berlin 1870.
- Descartes*, René, *Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (Die Meditationen über die erste Philosophie, in denen die Existenz Gottes und die Unterscheidung zwischen der menschlichen Seele dem Körper bewiesen wird). Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen. Übersetzt von Wohlers Christian. Hamburg 2009.
- Descartes*, René, *Principia philosophiae*, Amsterdam 1644. Übersetzung durch Julius Heinrich von Kirchmann von 1870.
- Descartes*, René, *the Correspondence in: The Philosophical Writings of Descartes Volume III*. Translated by John, Cottingham/Robert Stoothoff/Dugald, Murdoch/Anthony, Kenny. Cambridge 1991.
- Descartes*, René, *Description of Human Body in: The Philosophical Writings of Descartes Volume I*. Translated by John, Cottingham/Robert Stoothoff/Dugald, Murdoch. Cambridge 1985.
- Descartes*, René, *the Passions of the Soul in: The Philosophical Writings of Descartes Volume I*. Translated by John, Cottingham/Robert Stoothoff/Dugald, Murdoch. Cambridge 1985.

### Literatur

- Beckermann*, Ansgar, Willensfreiheit – ein Überblick aus kompatibilistischer Sicht, 1-13. Abrufbar unter <https://pub.uni-bielefeld.de/publication/2306223> [Letzter Abruf: 03.12.2017].
- Embry*, Brian, Descartes on Free Will and Moral Possibility. *Philosophy and Phenomenological Research* 2016, 1–9.
- Fogal*, Daniel, Descartes and the Possibility of Enlightened Freedom, 1–32. Abrufbar unter [http://www.academia.edu/31312267/Descartes\\_and\\_the\\_Possibility\\_of\\_Enlightened\\_Freedom](http://www.academia.edu/31312267/Descartes_and_the_Possibility_of_Enlightened_Freedom) [Letzter Abruf: 04.12.2017].
- Gilbert*, Christopher, Grades of Freedom: Augustine and Descartes. *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (2005), 201–224.
- Haag*, Johannes, Descartes über Willen und Willensfreiheit. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 60/4-2006, 483–503.
- Jaspers*, Karl, *Descartes und die Philosophie*. Dritte, unveränderte Auflage. Berlin 1956.
- Jayasekera*, Marie, Responsibility in Descartes's Theory of Judgement. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy* 3/2016, 321–347.
- Kahl*, Wilhelm, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*. Straßburg 1886.
- Perler*, Dominik, *René Descartes*. 2., erweiterte Auflage. München 2006.
- Reingier*, Rudolf, *Strafrecht*. Allgemeiner Teil. 5. Auflage. München 2013.
- Schulte*, Peter, Willensfreiheit und Aufmerksamkeit bei Descartes. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 71/1-2017, 5–36.
- Wee*, Cecilia, Descartes and Leibniz on Human Free-Will and the Ability to Do Otherwise. *Canadian Journal of Philosophy*. Volume 36/3-2006, 387–414.





## Machiavelli'nin Gambiti: Devlet Akı Doktrini'nin Kökenlerine İlişkin Bir Soruşturma

### Machiavelli's Gambit: An Investigation on the Origins of the Reason of State Doctrine

Arda Telli<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye.

ORCID: A.T. 0000-0003-2995-488X

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Arda Telli,  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
**E-mail/E-posta:** ardatelli@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 11.11.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
22.11.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
29.11.2020

**Kabul/Accepted:** 02.12.2020

**Atıf/Citation:** Telli, Arda. (2020).

"Machiavelli'nin Gambiti: Devlet Akı Doktrini'nin Kökenlerine İlişkin Bir Soruşturma". *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 91-103. <https://doi.org/10.26650/arc.853935>

#### ÖZET

Bu çalışma Machiavelli'nin politik düşünceleri ile devlet akı öğretisi arasında kurulan sürekliliği tartışmayı amaçlamaktadır. Machiavelli'nin teolojik ve aşkın meşruiyet unsurlarına gönderimde bulunmadan fiili güç ilişkilerini kavramaya yönelik politik öğretisi onu modern politikanın başlangıç figürü haline getirmektedir. Politikanın fiili gerçekliğiyle kavranarak ahlaki ve dinsel olan karşısında özerkleşmesi, insani etkinliği politik olanın merkezine taşımaktadır. Geleneksel yoruma göre Machiavelli'nin etik-politik görüşleriyle politikanın yapay ortaklığına dair bu vurgusu, devlet akı kuramının klasik formülasyonunu oluşturmaktadır. Düşünürün vefatı sonrası öğretisinin bütünsel olarak Makyavelizm kavramına indirgenmesi bu kavrayışı güçlendirmektedir. Ancak ahlaki ve dini olanın politika karşısında yadsınması anlamına gelen devlet akının ilksel formları bu teorik zeminle örtüşmemektedir. On altıncı yüzyılda, devlet akı kuramını kavramsal hale getiren Botero Machiavelli'nin öğretisiyle zıt perspektif ileri sürmektedir. Botero, Machiavelli'den farklı olarak politikanın, ahlak ve din karşısında özerkliğini sorunsallaştırır ve birbirleriyle uyumlu hale getirmeye çalışır. Çalışmamız bu doğrultuda ilk amaç olarak devlet akı kuramının on altıncı yüzyıl bağlamında Machiavelli sonrası problematiklerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İkinci bir amaç olarak bu çalışmada Machiavelli'nin devlet anlayışının, Makyavelizm ilkesi ve devlet akı kuramıyla ilişkisi ele alınacaktır. Bu iki tartışma hattının serimlenmesi Machiavelli'nin politik öğretisinde ve yaşadığı dönem içerisinde devlet akı kuramıyla ilgisinin düzeylerine işaret etmeye olanak sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Devlet akı, *necessita*, Makyavelizm, *virtu*, *fortuna*

#### ABSTRACT

This study aims to discuss the continuity established between Machiavelli's political thoughts and the doctrine of the reason of state. Machiavelli's political doctrine, which tends to grasp actual power relations without reference to elements of theological and transcendental legitimacy, makes him the founder of modern politics. The autonomy of politics brings human activity to the center of the politics. According to the traditional interpretation, Machiavelli's emphasis on the artificial partnership of politics with his ethical-political views constitutes the classical

formulation of the theory of reason of state. The holistic reduction of the post-death doctrine of the thinker to the concept of Machiavellianism reinforces this understanding. However, the primary forms of the reason of state, which mean the denial of the moral and religious against politics, do not coincide with this theoretical ground. Botero, who conceptualized the theory of the reason of state, put forward the opposite perspective with Machiavelli's teachings in the 16th century. Unlike Machiavelli, Botero problematizes the autonomy of politics against morality and religion and tries to make them compatible with each other. In this direction, our study aims to evaluate the post-Machiavelli problematics of the reason of state theory in the 16th century. Secondly, in this study Machiavelli's understanding of the state will be discussed with the Machiavellian principle and the theory of reason of state. The unfolding of these two lines of discussion will allow us to point out the levels of Machiavelli's interest in the theory of the reason of state in his political doctrine and in his time.

**Keywords:** Reason of state, necessita, Machiavellianism, virtu, fortuna

## Giriş

Devlet Aklı, (The Reason of State, Ragione Di Stato, Hikmet-i Hükümet, Raison d'État, Staats raison) doktrini, devlet örgütlenmelerinde aşkın ve yerleşik otoritelerin aşınması ile açığa çıkan yönetim sorunları karşısında devletlerin gücünü ve çıkarını koruyabilmek adına uygulamalarını gerekçelendiren ilke olarak tanımlanır. Bu kuram geleneksel egemenlik düşüncesinin doğa yasaları ve tanrısal ilkeleri referans alan kişi merkezli yapılanmasının aksine devlet uygulamalarının bağımsız ve özerk işleyişi olduğu kabulünü içerir. Bu işleyiş, etik ve yasal çerçevelerin dışında devletin karar ve uygulamalarının olağan kabul edilerek geçerli olmasına zemin oluşturur. Söz konusu kavram Botero'nun 1589 yılında Ragione Di Stato kitabında tanımlanmakla beraber düşünsel kökenleri Machiavelli ile ilişkilendirilir. Machiavelli'nin etik-politik görüşleri dolayısıyla kurulan bağlantı ve teorik süreklilik varsayımı, onun devlet aklı kuramının öncüsü olduğu fikrine yol açmaktadır. Machiavelli sonrası, Machiavelli'nin etik-politik düşünceleriyle ilişkilendirilen Makyavelizm ilkesinin bu ilgiyi güçlendirdiği ifade edilmektedir. Çalışmamızda ilk olarak devlet aklı kuramının on altıncı yüzyıl bağlamında Machiavelli sonrası temel çerçevesi ele alınacaktır. İkinci olarak bu çalışmada Machiavelli'nin politik öğretisinin, Makyavelizm ilkesiyle ve devlet aklı kuramıyla bağlı ele alınacaktır. Bu iki teorik zemin Machiavelli'nin politik öğretisi ve devlet aklı kuramı arasında kurulan süreklilik düşüncesinin değerlendirilmesine olanak sağlayacaktır.

## 1. Devlet Aklı Kavramı: Kökenler

Devlet aklı, (Raison d'État, Ragione Di Stado, Hikmet-i Hükümet, Staats raison) geniş tanımıyla devletin iç ve dış güvenliğini sağlamak, varlığını korumak ve sürdürmek amacıyla kriz ve kesinti tanımladığı\* süreçlerde mevcut hukuk ve ahlak ilkeleri dışında eylem ortaya koyabilme ve bu eylemleri rasyonel gösterebilme becerisine karşılık gelir. Öğretinin çıkış noktasını hukuksal ve etik normlarla, devlet yönetiminin somut gerekleri arasındaki uyumsuzluğun niteliği ve bu uyumsuzlukların giderilmesi meselesi oluşturur.<sup>1</sup> Bu doktrine göre devletler, devlet aklı uyarınca

\* Kriz ve kesinti tanımlama yetkisini kendi gücü ve meşruiyetinden almaktadır.

1 Ozan Erözden, "Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet" *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Der. Cemal Bali Akal, 2. bs., (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 63.

içsel dinamiklerini, karar ve uygulamalarını; rasyonalite ve ereklere doğrutusunda uygulama gücüne sahiptir.

Philip Bobbitt devlet aklı kavramının tanım ve doğasının; devlet biçimleri, çağın ruhu, devletlerin gereklilik algısı gibi gerekçelerle değiştiğini ifade eder.<sup>2</sup> Kavramın birden çok tanımlanışı bu değişkenliğin tezahürüdür. Buna göre Ragione Di Stato, Raison d'État, Staats raison kavramları farklı devlet yapılanmalarını karşılamaktadır. Prensler ve şehir devletleri üzerine bir kavramsallaştırma olarak on altıncı yüzyılda ortaya çıkan Ragione Di Stato kavramı, devlet eylemleri ile prensin ahlaki yükümlülükleri ve dini öğretiler arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelir. Buna karşılık Raison d'État, Kral'ın devleti olarak on yedinci yüzyılda ortaya çıkar. Robertson; Raison d'État doktrininin özellikle on yedinci yüzyılda devletlerarası hukuk tartışmalarında etkin olduğunu ifade eder ve uluslararası ilişkilerde devletlerin meşruiyetlerini güçlendirecek eylemlerini kolaylaştırdığı görüşüyle birlikte ele almayı önerir.<sup>3</sup> Ragione Di Stato ve Raison d'État'ın monarşik yönetimle olan bağları yerini on sekizinci yüzyılda Staats raison ile toprağa bağlı, özerk devlet biçimlerinin yerleşikliğine bırakmaktadır. Buna göre devletin prens ve kralın hakimiyetine (dominium) vurgu yapan kişisel biçimlerinden özerk ve mutlak egemenlik teorisine geçiş ortaya çıkmaktadır. Bobbitt'e göre sözü edilen devlet tipleri ve tarihsel aşamaların her biri yöneten ve yönetilen arasındaki ilgiye (modern anlamda devlet-sivil toplum), devletler arası ilişkilere, toplumsal dönüşümler ve toplumsal taleplere bağlı olarak değişmektedir.<sup>4</sup> Bu nedenle geleneksel devlet ve modern devletin değişen görünüşleri farklı devlet aklı kuramlarından söz etmeye imkan vermektedir. Mark Neocleous, devlet aklı doktrininin tarihsel ve bağlamsal farklılıklarına rağmen birbiriyle ilişkili iki yönelimi olduğunu ifade eder. İlk yönelim modern devletle beraber beliren yasa meselesi ve devlet erkinin yasal sınırlar karşısında konumunu temele alır. Buna göre devletin güvenliği, en üstün yasa olarak devletlerarası ilişkilerde ve sivil toplum karşısında düzenleyici rol üstlenir. Böylece devlet aklı, iç ve dış politikayı dizayn edebilir, aktif bir özne olarak devletin çıkarlarını sivil toplumun çıkarlarıyla uyumlu hale getirebilir. İkinci yönelim ise modern dönem öncesi on altıncı yüzyılda biçimlenmektedir. Bu yönelim politika, ahlak ve din kuralları arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırarak birbirleriyle uzlaştırılıp uzlaştırılmayacağı tartışmasına dayanmaktadır. Bu kavramsallaştırmanın Ragione Di Stato adıyla Machiavelli'nin ölümünden (1527) kısa bir süre sonra politika sözlüğüne girdiği kabul edilmektedir. Devlet Aklı kavramının Machiavelli sonrası tartışıldığına ilişkin belirgin izler bulunmakla beraber anlamı ve kuramsal içeriği Karşı-Reform (Controriforma) düşünürü Giovanni Botero'nun Ragione di Stato eserinde bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmamızda devlet aklı kavramının geleneksel formunun en önemli temsilcisi olarak Botero'nun görüşleri ele alınacaktır.

Machiavelli on altıncı yüzyıl politik düşüncesinde oldukça tartışmalar yaratmış, Karşı Refom sürecinde kilise tarafından yasaklı isimlerden biri olmuştur. 1511-1532 yılları arasında Söylevler ve Prens'in basılmasıyla İspanya, İtalya gibi ülkelerde görüşlerinin yaygınlaşması Machiavelli'nin din karşıtı olarak sansürlenmesi ile sonuçlanmıştır. Buna göre Machiavelli'nin

2 Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles* (London: Penguin Books,2002), 172-180.

3 David Robertson, *The Routledge Dictionary of Politics* (London: Routledge,2004), 415.

4 Bobbitt, *The Shield of Achilles*,180-201.

görüşleri Hıristiyanlığın devlete zarar verdiği düşüncesini derinleştirmektedir. Ancak bu sansür Machiavelli'nin okunmasına engel oluşturmamış görünmektedir. Kahn'a göre Karşı Reformcular adı verilen bu grup Machiavelli'nin fikirlerini yeniden inceleyerek, bu fikirleri kendi amaçları doğrultusunda ele almaktadır. Botero'nun Machiavelli'yi Karşı Reformcularla benzer bir ilgi ile ele aldığı düşünceleri bakımından mümkün görünmektedir. Bir paradoks olarak Machiavelli'yi kınayanlar ahlakdışı olsa da devleti korumak ve hükümdarın gücünü arttırmak için mevcut tüm gereçlerin kullanılması olarak anladıkları devlet akli ilkesinin destekçileridir.<sup>5</sup> Dini inancı pratik politikanın gerekleri ile uzlaştıran Hıristiyan devleti bu düşünürlerin başlıca önerisi haline gelir.

Ragione Di Stato kuramı Botero tarafından devleti kurmanın, korumanın ve sürdürmenin bilgisi olarak tanımlanır. On altıncı yüzyılın dünya görüşüne ve politik epistemesine uygun olarak pratik alanda mutlak kuralların varlığı yerine en iyi eylem tarzı ve koşulları arasında süregiden çatışmalara çözüm arayışıdır. Yönetimin karşılaştığı sorunlar karşısında ahlaki ve dini aklın yetersizliğinin açığa çıkışı geleneksel değerlerden bağımsız politik akıl tartışmalarını gündeme getirir. Botero bu tartışmalar karşısında sentez fikrini gündeme getirmektedir. Botero'ya göre devlet halk üzerinde sabit bir yönetimdir ve devlet akli sayesinde devlet eylemlerinin şeytaniliği nötr hale getirilerek Kilise aklına uygun bir devlet kurulması mümkündür.<sup>6</sup>

Botero'nun öğretisinde devleti koruma ve sürdürme becerisi olarak, kendi uygulama ve amaçlarına bir tür incelik kazandırma fakültesi olarak devlet aklının seküler karakteri tersine çevrilmektedir. Botero'da devlet akli öğretisi dini ve ahlaki olanın tahkim edilmesine yönelik bir strateji olarak karşımıza çıkar. Ragione Di Stato teolojik, politik ve epistemolojik dönüşümler çağında dinsel otoritelerin gücünün yeniden sağlanması çabasına karşılık gelmektedir. Botero, devlet akli kuramını Hıristiyan ahlakıyla uyumlu hale getirmeye çalışarak politik sorunları gidermeye yönelir. En etkili politik akıl, tanrı tarafından verildiğinden politik güç de tanrının iradesindedir. Prens dindar olduğu takdirde tanrı yanında olacak, böylelikle prens devletin iyiliğini ve ortak iyisini gözettiği eylemlerinde başarılı olacaktır. Botero, kötü ve iyi devlet akli ayrımlarıyla tartışmayı sürdürür. Kötü devlet akli kişisel hırsları büyütme uğruna ortaya konulan devlet yönetimi iken iyi devlet akli, ahlak, din ve herkesin refahıyla ilgili Hıristiyan devlet idaresidir.<sup>7</sup> Botero sonuç olarak Machiavelli ve seküler politik düşünüşün temellerine itirazda bulunmaktadır. İyi devlet akli Hıristiyan köklere dayanırken, kötü devlet akli Makyavelyen kuramdır.<sup>8</sup> Botero, yönetim bilgisi açısından dini ve ahlaki aklın politik akıl karşısındaki gerileyişini giderme çabasıdır.

Kişisel devlet anlayışına dayalı Ragione Di Stato yönetim biçimi politik akıl, ahlaki akıl ve dini akıl arasında hiyerarşi savlamaktadır. "Devlet yönetimi, yöneticinin vicdanına indirgendiğinde politik karar alma becerisi pratik dünyanın değişken koşulları altında nasıl ortaya çıkabilir?"

5 Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric: From The Counter-Reformation to Milton* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 60.

6 Mark Neocleous, *Devleti Tahayyül Etmek*, çev: Akın Sarı (Ankara: Notabene Yayınları, 2014), 76.

7 Victoria Kahn "Machiavelli's Afterlife and Reputation to The Eighteenth Century." *The Cambridge Companion to Machiavelli* içinde, Der. John M. Najemy (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 239-255.

8 Victoria Kahn, *Machiavellian Rhetoric: From The Counter-Reformation to Milton*, 71.

sorusuna Botero açık biçimde Hıristiyan ilkeleri referans göstermektedir. İstikrarlı, koruyucu bir yönetim, devletlerin ve devlet adamlarının pay aldığı ilahi yasayla uyumlu oldukları takdirde mümkün hale gelir. Diğer yandan devlet aklı öğretisinin dayandırıldığı Machiavelli söz konusu olduğunda politik akıl öncelenmektedir. İtalyan figür açısından din, bozulmamış, sabit bir öğretiye karşılık gelmemektedir:

“Yine İtalyan şehir devletlerinin refahının Roma Kilisesi’nden geldiğine dair kanıların çokluğu nedeniyle buna karşıt olarak gördüğüm bazı nedenleri tartışacağım. Ve çürütülemediğini düşündüğüm çok güçlü iki tanesini ileri süreceğim. İlki bu ülkenin tüm dindarlığını ve tüm dinini, sarayın kötü örnekleri yüzünden kaybetmiş olmasıdır. Bu durum, sayısız kötülük ve düzen bozukluğu getirmektedir çünkü biz dinin olduğu yerde her şeyin iyi olduğunu kesinmiş gibi varsayıyoruz. Öyleyse ondan yoksun olduğu zaman tersini varsayalım.”<sup>9</sup>

Machiavelli dinin niteliğini tözsel bir kuruluşun dışında, dünyevi ilişkilerin ise içerisinde kavramaktadır. Din, İtalyan düşünürün kuramında Botero’nun varsaydığı şekilde en üstün ilke olma niteliğini ve toplumsal-politik yaşamın temel fonksiyonu olma gücünü kaybetmiştir. Dinde görülen yozlaşma ve çürüme politik birlik açısından engel ortaya çıkarmaktadır. Machiavelli dini yorumsamacı bir çerçeveden kavramaktadır. Din, failin gücünden, becerisinden, eyleminden ve yorumundan bağımsız değildir:

“O, insanın toplumsal yaşamının temeli değildir. Ancak tüm siyasal savaşılarda güçlü bir silahtır. Bu silah gücünü eylemde kanıtlamak zorundadır. Yalnızca edilgin, yani dünyayı düzenleyecek yerde bir yana bırakan din, pek çok krallık ve devletin yıkımına neden olduğunu kanıtlamıştır. Din, ancak iyi bir düzen ortaya koyarsa iyidir. İyi bir düzene ise, herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder. İşte son adım bu noktada atılmıştır. Dinin aşkın bir nesnel düzeni ile hiçbir bağlantısı yoktur ve o tüm tinsel değerlerini yitirmiştir.”<sup>10</sup>

Machiavelli’nin devlet aklı kuramına öncülük eden görüşlerinin kaynağında din, ahlak ve politika arasında uyum fikrinin yerinden edilişi bulunur. Dinin pratik faydası, dünyevi iktidarın politik birliği denetleyebilmesi ve yönetimi sürdürebilmesidir. Machiavelli dinin devlete yön verdiği egemenlik biçimini yozlaşma ile ele alırken, devletletin amaçları doğrultusunda kullanım değeri olan dini değerli hale getirir. Machiavelli ilahi yasaların ve doğal kaynakların etkisizleştiği bir çağda kurulan yapay ortaklıkların, her an bozulabilir güç ilişkilerinin tasvirini yapmaktadır. Ahlakı ve dini olanın kurucu olamadığı bir zamansallıkta politikanın otonom karakterinin sürdürülme çabası düşünürün çıkış noktasıdır.

9 Niccolo Machiavelli, *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 75.

10 Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 142-143.

## 2. Machiavelli'nin Politik Öğretisi

Machiavelli'nin aşkın ve dışsal otoriteler yerine kendi dinamiklerinden gücünü alan kurgusu empirisizmi ve bilimsel metodolojisi ile doğrudan ilişkilendirir. Machiavelli'nin tüm kuramına etki eden dönemeç burada belirlemektedir. Machiavelli tözsel bir tartışma yerine pratiğe yönelen bir düşünme tarzını ortaya koymaktadır. Althusser "Machiavelli ve Biz" metninde Machiavelli'yi geleneksel düşünceden ve geleneksel metinlerden kopuş figürü olarak ele alır. Gerçekçi bir tarih bilgisini kuramının merkezine yerleştiren Machiavelli, Atina, Sparta ve Roma tarihinden beslenen örneklerle fiiliyata yönelirken, soruşturmasında klasik dönemin önemli politik yazarları Platon, Aristoteles, Cicero ve Stoacılar karşısında suskun kalmayı tercih eder. Althusser bu sessizliği bir kopuş ilanı olarak ele alır.<sup>11</sup> Böylelikle fiiliyatın realist kavranışı üzerine bir düşünüm olarak Machiavelli'nin girişimi geleneksel felsefe ve Hıristiyan düşüncesinin politik yansımalarını dışarıda bırakır. Geleneksel politik ve felsefi düşünüş Florasanlı ismin perspektifinden spekülâtif, apriori temellere dayandığından düşüncenin fiili dünyada gerçekleşeceğine ilişkin naif düşünceler ortaya koyabilmiştir. "Yaşananla yaşanması gereken arasında o kadar fark vardır ki, yaptığımı yapılıması için bırakan bir kimse varlığını korumaktan çok, yıkmayı öğrenmiş olur (...)"<sup>12</sup>

Machiavelli teorik, evrensel ilkeleri aramak yerine mevcut dünyada etkin olan koşulları konu edinmektedir. İmgelem ve hayallerin peşindeki politik tasarımlar pratik sorunları gidermede başarılı olamamışlardır. Şeyler dünyasında başarı ve düzen, kaynağını insan eylemi ve etkinliğinden almaktadır. Maurizio Viroli bu dönüşümün tarihsel koşullarla bağı olduğunu belirterek modern bilimin kurucu isimlerinden Galileo ile yöntemsel açıdan ortaklığa işaret eder. Ona göre çağdaş Galileo empirik gözleme dayalı, titiz matematiksel yöntemle doğanın yasalarını tanımlarken Machiavelli empirik gözlem ve tümevarımsal yöntemle politikanın yasalarını tanımlamaya yönelmektedir.<sup>13</sup> Machiavelli'nin metodolojisi kökleri Platon'a inen gelenekle hesaplaşmanın başlangıç anıdır. Politika Floransa'lı düşünürü göre geleneksel, teolojik düşünmenin etkisiyle tarihselliği aşan tasarımlarla, çağları aşan süreklilikle düşünülmüş, bu düşünce kurtuluş değil yıkım getirmiştir. Saf ideaların, amaçladıkları "iyi"nin kuruculuğu yerini koşulların, pratiğin politik eyleme rehberliğine bırakır. Şeylerin fiili gerçekliğini hesaba katmayı zorunlu kılarak teolojinin politik egemenliğine son verme çabası politikayı gerçek öznesinin, "halk yığını (multitude)" bedenine yerleştirmektedir. Geleneksel düşünüşün edilgen insan tasviri Machiavelli'nin kuramında terk edilmektedir. Empirik yöneme uygun olarak yapılması gereken insani tutkuları gözlemlenmek, insanlık durumunu tanımak ve pratik duruma uygun sonuçlar çıkarmaktır.<sup>14</sup> Machiavelli'nin epistemolojik müdahalesi, düşünürün kuramında devlet aklı doktrini ile ilişkilendirilen bir kavrama kapı aralamaktadır. *Necessita*\* kavramı politik eylemin ortaya çıkışında şartların, ilişkilerin bütünsel zeminine, zorunluluk ve gerekliliklere işaret eder.

11 Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli ve Feurbach*, çev. Alp Tümer Tekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2010), 19.

12 Niccolo Machiavelli, *Prens: Hükümdarlıklar Hakkında*, çev. Buğra Poyraz (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 141.

13 Maurizio Viroli, *Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought* (New York: Oxford University Press, 1998), 63.

14 Gerard Mairet, *Egemenlik İlkesi: Modern İktidarın Tarihi ve Temelleri*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Açılım Kitap, 2020) 19-20.

\* Gereklilik, Zorunluluk.



Necessita, oluş dünyasında fiili gerçekliği imlemekte, kriz, kesinti ve kopuş anlarında elverişli koşullara uygun eylemde bulunma becerisini gerektirmektedir. Yeni politikanın amacı böylelikle zorunluluk ve nesnel koşulların kuruculuğuna yönelerek, fiili gerçekleri kavrama becerisidir. Prens ve devletin korunması politikanın yeni summum bonum ilkesi haline gelir.<sup>15</sup>

Necessita kavramı güç ilişkileri olarak yeni politika için vazgeçilmezdir. Machiavelli düşüncesinde ahlaki, dini, felsefi ideallerin devlet adamı ya da prensin temel ilkesi olamayacağını en somut ilkesidir. Zorunluluk koşullarında prensin etiği ve yasayı yadsıyarak eyleme geçebileceği Machiavelli düşüncesine içkin hale gelir. Bilge ve erdemli bir yönetici mutlaklık kavramı yerine pratik koşullardan, zorunluluk ve gerekliliklerden erdem ve ilkeler edinerek krizlerle mücadele etmeli, mevkiini korumalıdır. Dolayısıyla ahlaki ve doğal yasadan feragat edebilmelidir.

Machiavelli'nin devletinin elde edilir ve sürdürülür oluşu devleti sürdürecektir olan failin amaçları ve becerileri sorununu gündeme getirir. Machiavelli'nin Prens'in Virtu'suna (erdem, cesaret, bilgelik) yaptığı vurgu Necessita ile zorunlu bağ içermektedir. Prens tikel sıradan bir varoluş değildir, üstlendiği politik işlev tarafından devletin bir birey halindeki zorunlu varoluşunu imler. Tikel birey tutku ve ihtiyaçlarını tatmin eden, ahlaki ve dini kategorilerle düşünen bireydir. Prens ise başka bir varoluş düzeninin parçasıdır. İhtiyaç, tutku, kusurlar ve erdem kategorilerinin ötesinde devlet kurma, sağlamlaştırma ve genişletme ereğinin peşindedir. Yetkinliği ise ahlaki erdemlerde (virtu) değil, politik erdemlerdedir.<sup>16</sup> Sıradan insanların yaşamlarını aşan, insan doğasının sınırlandırıldığı, değişken ve ihtiyaçlarla ilişkili bir virtu politikanın konusudur.

“Mümkün olduğunca ahlaka uygun, politik sonuç gerektirdiğinde ise akıldışı, ama hep virtu dolayısıyla, virtu dolayısıyla ahlaka uygun, virtu dolayısıyla ahlakdışı; tikel bir kişi olmayan bu özel birey, Prens böyledir işte.”<sup>17</sup>

Virtu ahlaki erdem ötesinde, kimi zaman ahlak dışı değerlendirilecek eylemlerde beceriyi imler. Prens devletin korunmasını sağlayan kötü huyları varsa bunlardan rahatsız olmamalıdır. Bu tür durumlar yeterince incelendiğinde erdem gibi görünen bazı şeylere uymak felaket getirebilir, kusur gibi görünenlerse uyuldukları takdirde huzur ve güvenlik getirebilir.<sup>18</sup> Prens iki yönlü bir beceriyi pratikte ortaya koymak durumundadır. Nesnel koşul içerisinde gerekliliğin farkına varacak kapasiteyi uygulamak, bu özgül koşula uygun Virtu'yu eyleme geçirebilmektir. Fortuna'nın ereğini kimse bilmediğinden Virtu'nun kendisini nasıl sınavacağı ve sınaması gerektiği açık bir biçimde bilinmemektedir. Başarılı bir Prens, zamanın ruhuna uygun biçimde değişmeyi bilen Fortuna karşısında hazırlıklı bir figürdür.

15 Anthony J. Parel, “The Questions of Machiavelli's Modernity” *The Rise of Modern Philosophy*. Der. Tom Sorell (New York: Oxford University Press, 1993), 253.

16 Althusser, *İki Filozof: Machiavelli ve Feurbach*, 136-137.

17 A.g.e.,

18 Machiavelli, *Prens: Hükümdarlıklar Hakkında*, 143.

\* Talih, Şans. Fortuna, Roma Mitolojisinde talih, şans tanrıçası olmakla beraber, Machiavelli'nin kuramında seküler bir nitelik kazanır.

“Birçok kez, insanların iyi ve kötü talihinin nedeninin ilerleme yöntemlerinin zamanlara uygun olup olmaması olduğunu gözlemlemiştir; çünkü bazı insanlar eylemlerinde aceleyle bazıları da dikkat ve ihtiyatla ilerler. Nitekim her iki yöntemde de insanlar uygun sınırlardan geçtikleri için, her ikisinde de doğru yolu izleyemediklerinde hatalar yapar. Ancak eğer zaman kendi yoluna uygunsaydı, bir insan az hata yapmakta ve iyi talihe sahip olmakta başarılı olur; çünkü siz her zaman Doğanın sizi meylettirdiği şekilde hareket edersiniz.”<sup>19</sup>

Machiavelli Fortuna'nın öngörülemezliği karşısında Prens'in edilgen olmadığını bu yıkıcı etkiyle karşılaşmaya her an uygun olması gerektiğini konu edinir. Bu hazırlık her an iyi olana yönelik bir kuruluş değildir, Prens gerektiğinde şer ve ehven-i şer arasında tercih yapmayı bilecek sağduyuya sahip olmalıdır:

“(…)Hiçbir devlet, her zaman bütün seçimlerinin isabetli olduğuna inanmamalıdır, bilakis tüm tarafların güvenilmez olduğunu düşünmelidir; çünkü doğanın düzeninde bir talihsizlikten kaçıp başka bir talihsizliğe uğramak vardır; ancak tedbir, talihsizliklerin niteliklerini bilmekte ve en az kötü olan tarafı seçmekten ibarettir.”<sup>20</sup>

Fortuna, dolaylı ve bilinmez olduğundan fırsatın doğabileceğine ilişkin daimi dikkat Prens'in belirleyici niteliklerinden biri haline gelmektedir. Burada hazır olmak umutlu olmaktır. Olayların içinde hep zaten mevcut olmuş gibi düşünmek ve buna göre hareket etmek demektir.<sup>21</sup> Umut, talih ve şans karşısında edilgen ve çaresiz bir Prens figürü yerine becerileri ile bu talihi dönüştürecek yeti olarak karşımıza çıkar. Virtu'nun Fortuna karşısında yetkin hale gelmesi, politik alanda kendini ortaya koyma becerisine de zemin hazırlar. Machiavelli geleneksel yorumda indirgenmiş üzere kötücül veya olumsuzlayıcı değildir. O yeni durumlar içerisinde imkan ve sınırları düşündüren bir perspektif sunmaktadır.<sup>22</sup>

Machiavelli, olumsuzluklar karşısında karar ve uygulama becerisinin dayanaklarını dünyevi unsurlarda bulmaktadır. Yönetici figürün karşı karşıya geldiği zorunluluk koşullarında referans unsurları kökünden değişmektedir. Geleneksel dünyanın kurucu fonksiyonları dünyevileşerek görelileşmekte, mutlak niteliklerini kaybederek koşullar karşısında işlevselleşmektedir. Bu dönüşüm devlet aklının geleneksel değerlerden bağımsızlaşarak devlet gücünün en önemli meşrulaştırıcı unsuruna dönüşmesine giden yolda kuşkusuz bir dönüm noktasıdır.

19 Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 399.

20 Machiavelli, *Prens: Hükümdarlıklar Hakkında*, 207.

21 Filippo Del Lucchesi, *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk: Ayaklanma ve İnfial*, çev. Orkun Güner, (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016), 33.

22 M. Ertan Kardeş, *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaşa Dair*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 66.

### 3. Machiavelli'nin Devleti, Makyavelizm ve Devlet Aklı

Machiavelli mevcut gerçekliğe, amaca ve koşullara yönelik davranmanın teorik düzeneğini serimler. *Virtu-Necessita-Fortuna* arasında kurduğu ilgiler, güç ilişkilerini meşrulaştıran düşünme biçimi, mutlak ahlaki değerlerden yoksun olumsuzluk vurgusu, iyilik ve kötülüğün paradoksal iç içeliği, prensin sürekli değişen koşullara ayak uydurmasını gerektirir. Her türlü normatif moraliteyle bağlarını kesen Machiavelli'nin politik immoralitesi ile nesnel koşulların değişken zemini "Amaç yolunda araçlar mübahadır" anlamındaki Makyavelizm ilkesiyle ilişkilendirilmesini kolaylaştırır. Amaçların en üstün ilke olarak belirlenmesi olarak Makyavelizm, devlet uygulamalarının meşrulaştırıcı kavramlarından biri haline gelir. Bu ilişkilendirme Machiavelli'nin devlet aklı kuramının kökenlerinde yer alan entelektüel dayanak olduğu görüşünü güçlendirir. Makyavelizmi, Machiavelli ile ilişkilendirenlerin teorik kaynakları büyük ölçüde Prens'in XVIII. bölümüne dayanır:

"Bir hükümdarın verdiği sözü tutmamasını meşru gösteren sebepler hiçbir zaman eksik olmaz. Bu konuda çağımıza ait sayısız örnekler vermek ve hükümdarların sözlerinde durmayarak ne kadar çok barışın iptal olduğunu ve boşuna yapıldığını göstermek mümkündür: tilkilik yapmayı bilen en iyi sonuca ulaşmıştır."<sup>23</sup>

XVIII. fragman, sonuca ulaşmayı bilmeyi politik eylemin merkezine yerleştirirken örnekler açısından zenginlik sunmaktadır:

"Bütün insanların, özellikle de yargılayıcı olmayan hükümdarların işlerindeki sonuca bakılır. Bu yüzden bir hükümdarın zafer kazanmak için ve devletini korumak için kullandığı araçlar her zaman şerefli ve herkes tarafından övgüye değer sayılır; çünkü halk görünene ve olana bakar; dünya da halk yığınlarıyla doludur."<sup>24</sup>

XVIII. fragmanın Makyavelizm ve devlet aklı kuramına indirgenişi Floransalı düşünürün koşullara ilişkin vurgusunu göz ardı etmektedir. Daha geniş bir perspektiften koşulların olumsuzluğu Machiavelli'de politikanın otonom karakterine işaret etmesine olanak sağlar. İkinci gözden kaçırılan nokta Makyavelizmin geniş kullanım alanının Machiavelli'nin politik perspektifiyle uyumsuzluğudur. Makyavelizm politik düşüncenin sınırlarının ötesinde yorumlanarak, düşünürün bağlamından çıkarılmış, psikolojik hastalıklardan, ahlaki konumlanışa kadar başka ilişkiler alanında asli bir ilkeye dönüştürülmüştür. Ancak Machiavelli'nin işaret ettiği amaçlar prensin dolayısıyla devletin (şehrin, ülkenin) birliğinin sağlanması, sürdürülmesi ve genişletilmesidir. Machiavelli öğretisinde normatiflikle arasına mesafe koymaya yönelir, dolayısıyla normatif bir ahlaki öğreti, gündelik ve toplumsal ilişkilere yönelik eylem haritası sunmaz.

Victoria Kahn, "Machiavelli'nin Diğer Yaşamı ve On sekizinci Yüzyıla Kadar Olan İtibarı" başlıklı makalesinde Makyavelizm kavramının incelemesini yapar. Kahn, Machiavelli'nin politik teorisinin etkisiyle, araştırma alanı farklı iki disiplinin iç içe geçtiğini ve Makyavelizm kavramının

23 Machiavelli, *Prens: Hükümdarlıklar Hakkında*, 161.

24 A.g.e.,

içeriğini belirlediğine işaret eder. Söz konusu dönüşümle kavram, bağlamsal ve tarihsel çerçevesinden ayrılmaktadır. Bu iki kavram Casuistry ve Raison d'État (Reason of State) kavramlarıdır. Casuistry kavramı 1550-1650 yılları arasında sürmekte olan dini ve siyasi bağlılıkların yarattığı çatışmaları ele almak için incelenen ahlak felsefesi alanındaki çalışmalardır. Casuistry dini paradigma dışında ahlaki konuları araştırmasının merkezine almaktadır. Devlet Aklı ise Kahn'ın tanımına göre herhangi bir davranışın devleti korumak adına yapıldığında ahlaki olmasa da haklı olduğu fikrine dayanır.<sup>25</sup> Bireysel, vicdani ikilemlerin soruşturması olarak Casuistry özel alanda etkili olurken Devlet aklı öğretisi devlet işlerinde etkindir. Ancak dönemin entelektüel çerçevesinde Casuistry ve Devlet Aklı kavramları birbirlerini yansıtan, iç içe geçen iki kavram olarak ele alınır. Bu örtüşme Machiavelli'nin kuramını devletler arası ilişkiler alanına ilişkin bir eylem haritası olmaktan çıkarır. Bireysel vicdan konularına indirgenmesi ve gündelik ahlaki sorunlarla ilişkilendirilmesi devlet işlerine ve özel alanın tamamına ilişkin bir kavram olduğu fikrini yerleşikleştirir. Diğer bir söyleyişle Makyavelizm kavramı Machiavelli'nin vefatını takip eden yüz yıllık süreçte devlet aklı kuramını ve Casuistry öğretisini kapsayacak genişliğe ulaşmıştır.

Baldini'ye göre Makyavelizm terimini kamusal ve özel alandan insani ilişkiler alanına varacak genişlik ve serbestlikte kullanmak Machiavelli'nin politik görüşleriyle örtüşmemektedir. Baldini, Machiavelliano (Machiavelli'ye ait) ve Makyavelizm arasında ayrıma gitmektedir. Machiavelliano kuramı düşünce, kuram ve eserleri doğrudan Machiavelli'ye ait görüşlerdir. Makyavelizm ise farklı amaç ve yönelimler doğrultusunda geniş kullanım alanı bulmuş Machiavelli'yle örtüştürülen durumlara göndermede bulunmaktadır. Baldini Makyavelizm terimini devletler ve iktidarlar arasındaki kullanımıyla değerlendirebilir ve siyasi ilke olarak devletler arası ilişkilerle sınırlar.<sup>26</sup>

Devlet Aklı kuramı ile Machiavelli arasında indirgenemezlik fikrini savlayan düşünürlerin başlangıç noktalarından bir diğerini ise Machiavelli'nin devlet anlayışı oluşturur. Devlet aklı kuramı söylenildiği üzere modern politika içerisinde otonomik ve özerk bir yapıya işaret eden aktif bir öznellik kategorisidir. Machiavelli'nin kuramının devlet aklına indirgenemezliğini savlayan düşünürlerin çıkış noktası bu otonominin düşünürün kuramından çıkarılamayacağı görüşüne dayanır. Devlet aklı kuramının kişiler üstü ve özerk fiillere gönderme yapan epistemolojinin aksine Machiavelli'de devlet edilgen ve Prens'le bütünleşiktir. Devlet; kendinden menkul, salt çıkarları üzerinden rasyonalite belirleyen bir güce işaret etmemektedir. Machiavelli devletin ne yapabileceğine değil, prensin devletle ne yapabileceğine odaklanır. Mansfield, Machiavelli'de devlet kavramının kişiden bağımsız olmadığını iddia ederken devlet kavramının Ortaçağ kullanımıyla karşılaştırır. Status kavramı, Ortaçağ kullanımında Latince anlamıyla bir durum belirtmek amacıyla kullanılır. Kilise Devleti, Krallık Devleti gibi örnekler, devlet kavramının tekil olarak var olmadığını imler ve bir yönetim biçimini karşılamaktadır. Machiavelli'nin devleti (lo stato) ise birileri tarafından elde edilen ve sürdürülen devlettir ve devletin prensin dışında, kendi hesapları doğrultusunda işleyişi

25 Victoria Kahn, "Machiavelli's Afterlife and Reputation to The Eighteenth Century." *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Der. John M. Najemy, (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 239-255.

26 Enzo Artemio Baldini, "Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu", *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite* içinde, Der. Cemal Bâli Akal, (Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012), 11-15.

\* Status Latince devlet ve durum anlamlarını karşılamaktadır. İngilizcede state kelimesi benzer biçimde hem durum hem devlet anlamlarını karşılar.

söz konusu değildir. Mansfield, Machiavelli'nin Prens'te stato kavramının ele geçirmek, hakimiyet hakkında konuşmak, üstünlük ve imparatorluk anlamlarında kullanıldığını belirtir.<sup>27</sup> "Dominum" kelimesi modern devletle beraber teritoryal egemenliği, yasal işlevi ve meşru şiddet tekelini imlerken Machiavelli'de bireysel mülkiyet anlamına gönderim yapar. Bu nedenle Machiavelli'de Prens'in etki alanı ile Devletin hakimiyet alanı bağımsız kuruluşlar değildir.

Devlet aklı kuramını "Güvenlik, Toprak ve Nüfus" adlı eserinde inceleyen Foucault ise Machiavelli'nin devlet anlayışının devlet aklı kuramına (ratio status) indirgenemezliğini vurgular. Üç farklı çerçeve bu indirgenemez kuruluşu ortaya koymaktadır. Birincisi devlet ve prens simbiyotiktir, Machiavelli devletin korunmasını prensliğin selametiyle eşdeğer kılmaktadır. İkincisi ise Machiavelli'de pastoral idareden, Tanrı ve doğa yasalarından farklı özerk bir yönetim sanatı (devlet aklı) kurulamamıştır. Tanrısal ve doğal yasalardan kopuş, prens ve devleti dışsal hale gelmektedir. Prens, devleti muhafaza etmek, sürdürmek yerine toprak ve nüfusa tahakküm uygulamakla sınırlı eylemde bulunmaktadır. Machiavelli'nin ilkeleri yönetim sanatını ortaya çıkaramadığı gibi Prens'in kullanımı için kötü araçtır ve prensliği kaybetme riskini ortaya çıkarabilir. Üçüncü olarak ise "Tanrıdan ve doğa yasalarından vazgeçip özgül bir yönetim biçimi arandığında insanlar üzerinde herhangi bir zorunluluk biçimi kurulabilir mi?" sorusu yanıtızdır. Tanrı yoksa, yasa ve zorunluluk inşa etmek mümkün değildir.<sup>28</sup> Foucault itaat sorununun, halk veya sivil toplumla uyumlu hale getirme pratiklerinin kritik öneminin, kurucu niteliğini gözler önüne sermektedir. Prens'in devletinin ortak iyisinin, halkın ortak iyisini ikame edebilmesinin koşulu zorunluluk öğesinin halk tarafından meşrulaştırılmasıdır. Bu meşrulaştırma için toplum sözleşmelerini, rıza ilkesinin kurucu hale gelişini beklemek gerekir.

## Sonuç

Bu çalışmada devlet aklı kuramı ile Machiavelli'nin öğretisi arasında kurulan süreklilik ele alındı. Devlet aklı kuramının başlangıç formunun ahlak, din ve politika arasındaki ilişkilerin incelenmesi olarak ortaya çıkışı çalışmanın temel vurgularından biri olmuştur. Botero'nun Ragione Di Stato öğretisi, on altıncı yüzyıl bağlamında dinsel ve ahlaki olanı politik karar alma süreçlerine dahil etmeye yönelir. Eş söyleyişle ilahi ve doğal yasaların kuruculuğu tekrar sağlanmalıdır. Bu teoriye göre devlet, Hıristiyan devlet anlayışına uygun konumlanmalıdır. Bu yönelim Machiavelli'nin politik öğretisiyle iki bakımdan uyumsuz görünmektedir. İtalyan düşünür, kuramında ideal olanın karşısında konumlanmaktadır ve her tür idealite dışsaldır. İkinci olarak Machiavelli'nin din görüşleri, dinsel devlet kuramıyla örtüşmemektedir. Machiavelli dinin devlet yönetimindeki işleviyle ilişki kurmaktadır. Dinsel yönetimin temellendirilmesi gibi bir uğrak politik otonominin kuruluşunu ortadan kaldırır.

27 Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's Virtue* (Chicago, The University of Chicago Press, 1996), 281-294.

\*\* Modern devlet bağlamında egemenlik domain (mekan, toprak) ve domination (iktidar) arasında kurulan ortaklığı işaret etmektedir. Latince, Dominium ise "property dominion" anlamında dominus (efendi) ve domus (ev) kavramlarıyla ortaklık içermektedir. Söz konusu kavram özel mülkiyete; lordun, kralın veya prensin mülküne gönderim yapmaktadır.

28 Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 215-217.

Machiavelli'nin aşkın ve teolojik referansları meşruiyet zemininden çıkartarak politik ilişkileri kendi gerçekliği ve fiili koşullarıyla inceleme girişimi, onu modern düşüncenin başlangıç figürlerinden biri yapmaktadır. Machiavelli'de somut güç ilişkileri politik etkinliğin konusu haline gelmektedir. Devlet, bu dolayısıyla kendi kendine dayanan tözsellik formundadır. Geleneksel politik düşünceyle yaşanan bu kopuş, Machiavelli'yi devlet aklı kuramının ilk figürü olarak ele almaya imkan vermektedir. İtalyan düşünürün Necessita ilkesi üzerinden geliştirdiği etik-politik perspektif devlet aklı kuramına teorik kaynaklık etmektedir. Ancak bu ortaklık sınırlıdır. Machiavelli'nin devlet kuramına bakıldığında devlet aklı kuramının belirleyici nitelikleri olan etkin, özerk devlet kavrayışının henüz belirginleşmediği açığa çıkmaktadır. Machiavelli'nin devleti prens kaderiyle varoluşsal ilişki içindedir. Prens, yapay ortaklık olarak politikanın kırılğanlığını gidermeye yönelik figürdür. Bu ilişkilendirme prensin virtusunun düzenlenmesini, Fortuna ile baş edebilme becerisinin geliştirilmesini gerektirir. Devletin varoluşu Necessita karşısında uygun virtuyu kullanabilme olanağıyla mümkündür. Bu dönüşüm prensin uygulamalarında iyiliğin ve kötülüğün paradoksal ilişkisine zemin hazırlamaktadır.

Son bölümde ise devlet aklı kuramının başlangıç formlarından olan Makyavelizm ilkesinin Machiavelli'nin kuramıyla bağına yer verildi. Çelişkilerin düşünürü Machiavelli'nin soyut ahlak kuramları yerine eylemden ahlaki ilke çıkartmaya yönelik öğretisi, Makyavelizm tartışmalarına kapı aralar. Devletin korunumu ilkesinin her türden değer üzerinde kavranışı olarak devlet aklı, Makyavelizm tartışmalarıyla kolayca ilişkilendirilmiştir. Ancak Machiavelli'nin etik-politik tasarımında her koşulda uygulanabilir bir öğreti söz konusu değildir, elverişlilik prensin politik eyleminin başat belirleyicisidir.

Sonuç olarak Machiavelli'nin çerçevesi devlet aklı kuramına dair bir soruşturmada ikili bir yönelim barındırır. Birinci perspektif olumluydu. Devletin spekülasyon ve ideal olandan bağımsız kuruluşu devlet aklı kuramıyla ilişkilendirilmesine imkan vermektedir. Benzer biçimde prens ve tebaa arasındaki ilişkinin dışsal bağlardan koparılması ve politikada insan eylemlerinin belirleyici hale gelişi, devleti referans noktası haline getirmektedir. Bu zemin devlet erkine içsel bir kuruluşu önceleyerek toplumsal ilişkileri dönüştürme imkanı sağlamaktadır. İkinci bir perspektif ise Machiavelli'nin politik öğretisi ve devlet aklı kuramı arasındaki ilgiyi kesintiye uğratmaktadır. Belirtildiği üzere Machiavelli'nin politik perspektifi ile geleneksel devlet aklı kuramı arasındaki süreklilik ilişkisi, düşünürün öğretisinin temelleri açısından zorluklar barındırmaktadır. Bu zorluk düşünürün vefatı sonrası açığa çıkan tartışmalarda belirgindir. Devlet aklı kavramının on altıncı yüzyıl kökenleri Machiavelli'nin öğretilerine zıt bir zeminde ele alınmıştır. Düşünürün politik öğretisinin temellerine bakıldığında devlet aklı kuramının kökenleriyle radikal bir kopuş görülür. Bu sürekliliği sonlandıran zemin ise Machiavelli'nin devlet teorisinde açığa çıkmaktadır.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynaklar / References

- Althusser, Louis. *İki Filozof: Machiavelli ve Feurbach*. Çeviren Alp Tümer Tekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Baldini, Artemio Enzo. "Machiavelli, Makyavelizm ve Siyasi Modernite Sorunu." *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*. Derleyen Cemal Bâli Akal, 11-25. Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Bobbitt, Philip. *The Shield of Achilles*. London: Penguin Books, 2002.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. Çeviren Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Erözden, Ozan. "Makyavelizm, Hikmet-i Hükümet ve Modern Devlet." *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Derleyen Cemal Bâli Akal, 63-80. Ankara: Dost Kitabevi, 2012.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çeviren Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kahn, Victoria. *Machiavellian Rhetoric: From The Counter-Reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Kahn, Victoria. "Machiavelli's Afterlife and Reputation to The Eighteenth Century." *The Cambridge Companion to Machiavelli*. Derleyen John M. Najemy, 239-255. Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- Kardeş, M. Ertan. *Yönsüzleşmiş Savaşlar: Politik Felsefenin Bir Sınır Meselesi Olarak Savaşa Dair*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Lucches, Del Filippo. *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk: Ayaklanma ve İnfial*. Çeviren Orkun Güner. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2016.
- Machiavelli, Niccolo. *Prens: Hükümdarlıklar Hakkında*. Çeviren Buğra Poyraz. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Machiavelli, Niccolo. *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. Çeviren Alev Tolga. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Mairet, Gerard. *Egemenlik İlkesi: Modern İktidarın Tarihi ve Temelleri*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Açılım Kitap, 2020.
- Mansfield, Harvey C. *Machiavelli's Virtue*. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Neocleous, Mark. *Devleti Tahayyül Etmek*. Çeviren Akın Sarı. Ankara: Notabene Yayınları, 2014.
- Parel, Anthony J. "The Questions of Machiavelli's Modernity" *The Rise of Modern Philosophy*. Derleyen Tom Sorell, 253-272. New York: Oxford University Press, 1993.
- Robertson, David. *The Routledge Dictionary of Politics, 3rd Edition*. London: Routledge, 2004.
- Viroli, Maurizio. *Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought*. New York: Oxford University Press, 1998.







## John Rawls'un Adalet Düşüncesinin Oluşum Şartları Üzerine

### On the Conditions of Formation of John Rawls' Idea of Justice

Müfit Mert Bağder<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü,  
İstanbul, Türkiye

ORCID: M.M.B. 0000-0002-1067-6667

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Müfit Mert Bağder  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
**E-mail/E-posta:** mertbagder@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 02.10.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
21.10.2020

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
08.12.2020

**Kabul/Accepted:** 20.12.2020

**Atıf/Citation:** Bağder, Müfit Mert. (2020). "John Rawls'un Adalet Düşüncesinin Oluşum Şartları Üzerine" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 105-121.  
<https://doi.org/10.26650/arc.804369>

#### ÖZET

John Rawls'a göre adalet kavramı toplumla doğrudan ilgilidir. Toplum adalet kavramı olmadan doğru kurulabilecek bir yapı değildir. Bu yapının işleyişi için adalet bir zorunluluk taşımaktadır. Rawls için toplum durumunun adil olmasını sağlamak ana hedef olarak görülür. Rawls'un adalet düşüncesinin temellerinde Kant etkisini görmek mümkündür. Kant ilkesel olarak Rawls'a bir yol gösterici olarak görülür. Rawls'un adalet düşüncesi kapsayıcı bir akıl yürütme üzerinedir. Rawls adalet düşüncesinin oluşumu sırasında başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi, adalet ilkeleri, örtüşen görüşbirliği gibi kavramlardan yararlanır. Bu kavramlarla beraber Rawls'un adalete bakış açısı teorik bir temele dayanır. Bu temel çerçevesinde oluşan adalet düşüncesi, bütün bireyler için geçerli bir düzen oluşturur. Düzen Rawls'un ortaya koyduğu belirleyiciler ve toplum içerisindeki bireyler tarafından oluşturur. Rawls bu anlamda adalete, toplum sözleşmesine benzer bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Rawls'un adalet düşüncesi adalet ilkeleriyle somut hale gelir. Adalet ilkeleri, bireyler için geçerli ve herkese eşit fırsatlar tanıyan bir kapsayıcılığa sahiptir. Rawls en baştan adaletin şartlarını belirleyerek ilerisi için oluşması muhtemel sorunların da önüne geçmek istemektedir. Rawls toplumun kuruluşundan sonra siyasi adaleti sağlamak istemektedir. Adalet düşüncesinin oluşumu bağlamında örtüşen görüşbirliği ve hakkaniyet olarak adalet burada ortaya çıkar. Bu metinde Rawls'un adalet teorisinin ana dayanakları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede adalet düşüncesinin oluşum şartları incelenmektedir. Son bölümde de adalet ilkelerinin problemleri ve Habermas'ın eleştirileri tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** John Rawls, adalet ilkeleri, adalet düşüncesi, hakkaniyet olarak adalet, Immanuel Kant

#### ABSTRACT

According to John Rawls, the concept of justice is directly related to society. Society is not a structure that can be established correctly without the concept of justice. Justice is imperative for the functioning of this structure. For Rawls, ensuring the fairness of society is seen as the main goal. It is possible to see Kant's influence in the foundations of Rawls's idea of justice. Rawls' idea of justice is about inclusive reasoning. During his formation of the idea of justice, Rawls uses concepts such as the original position, the veil of ignorance, the principles of justice, overlapping consensus. Along with these concepts, Rawls' point of view on justice is based on a theoretical basis. The idea of justice formed within the framework of this foundation

creates a valid order for all individuals. The order is formed by the determinants Rawls put forward and the individuals in the society. Rawls' idea of justice becomes concrete with the principles of justice. The principles of justice have an inclusiveness that applies to individuals and allows equal opportunities for all. Rawls wants to determine the terms of justice from the very beginning and prevent possible future problems. Rawls wants to ensure political justice after the establishment of society. In the context of the formation of the idea of justice, the overlapping consensus and justice as fairness emerge here. In this text, an attempt is made to put forward the main pillars of Rawls's theory of justice.

**Keywords:** John Rawls, the principles of justice, the idea of justice, justice as fairness, Immanuel Kant

## Giriş

20.yy'ın önde gelen siyaset felsefesi kuramcılarında olan John Rawls, toplumun bir arada adil bir biçimde yaşayabilmesini ve bu olurken de bireylerin özgürlük ve eşitlik değerlerini kaybetmemelerini ana problem olarak belirler. Bütün bu sistemin dayanak noktası ve çıkış noktası olarak adalet kavramını görür. Doğru bir adalet sistemi üzerine kurulan bir toplumun, iyi şartlarda ve birlikteliğini sürdürebilecek biçimde işleyebileceğini savunur. Rawls'un verdiği isimle, *hakkaniyet olarak adalet* bir toplumun makul bir anlayışla seçebileceği siyasal sistemin temelini oluşturur. Rasyonel şartlarda adalet anlayışı konusunda uzlaşmaya çalışan bir topluluğun faydacı, sezgici vb. ahlak anlayışları yerine kendi anlayışınca şekillendirdiği hakkaniyet olarak adaleti bir öncü olarak belirleyeceğini söyler.

Ele aldığım metin, daha çok John Rawls'un "*A Theory of Justice*" adlı metnini takip eden bir çizgide onun adalet anlayışını ele almaya yöneliktir. Yazarın amaçları bakımından sonraki eserlerinde farklılaşan ve daha pratik sorunları çözmeye odaklanan adalet anlayışı bu metinde olabildiğince konu edinilmemeye çalışılmıştır. Rawls'un bir topluma ve siyasal bir sisteme temel oluşturacağı iddiasıyla şekillendirdiği düşünceler çerçevesinde onun adalet anlayışını açıklamak, bu anlayışın oluşum şartlarını ve arkasında yatan düşünceleri tartışmak, bir toplum için ideal yol olarak neden bu anlayışı seçtiğini anlatmak bu metnin ana amaçlarını oluşturur. Bu amaçlar gerçekleştirilirken, Rawls'un düşüncelerinin eksik ve tam yanları eleştirel bir biçimde ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda da adalet düşüncesinin oluşumuyla ilgili belirli kavramlar incelenecek ve bütün bunlar sonucunda Jürgen Habermas'ın adalet düşüncesinin oluşumu ile ilgili eleştirileri de metnin konusu olarak yer alacaktır.

## 1. Rawls'un Adalet Kavramını Ele Aldığı Zemin ve Adalet Anlayışı Üzerine

John Rawls kendi adalet düşüncesini birtakım kurgular ve kavramlar üzerine geliştirir. Bu kavramların belirli şartlar ve bağlamlarda oluşması sonucu toplumun adil bir yönetime kavuşacağı idealindedir. Rawls'un adalet düşüncesi incelenirken bu kavramların ele alınması ve hangi yönde oluştuğunun gösterilmesi zaruri bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Rawls, *A Theory of Justice*'in hemen başında adaleti hangi anlamda ele aldığını ve adaletin içeriğini belirterek işe başlar. Onun düşüncesine göre doğruluğun düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi, adalet de toplumsal kurumların ilk erdemidir.<sup>1</sup> Birçok farklı adalet anlayışı olmasına

1 John Rawls, *A Theory of Justice - Revised Edition*, (Harvard University Press, 2009), 3

rağmen kendi ele aldığı konunun toplumsal adalet olduğundan bahseder.<sup>2</sup> Bu bağlamda Rawls'un adalet tanımlamalarını eylemler, bireyler gibi konular üzerinden yapmamak gerekir. Onun için adaletin temel konusu, toplumun temel yapısının ele alınması, toplumsal ve siyasal kurumların adil bir düzen içinde işleyişleridir. Rawls bu noktada, sistemin adil olması ve adil bir biçimde işlemesinin ön plana koyarak kendi devlet sisteminin sınırlarını çizme gayreti içerisine girmiştir. Rawls temel olarak toplumu, özgür ve eşit kişiler arasındaki adil bir iş birliği sistemi olarak görmektedir.<sup>3</sup>

Rawls'un adalet konusunda özgürlüğü de işin içine dahil ettiğini söylemek gerekmektedir. Özgürlük, adil bir toplumda yaşayacak kişileri kendi seçimleriyle baş başa bırakmakla ilgili bir süreç olarak görülmektedir. Rawls, adalet ile ilgili konuların ihlal edilmediği sürece her bireyin istediği hayat planını sürdürmek üzere özgürlüğe sahip olduğunu söylemektedir.<sup>4</sup> Buna göre Rawls için adil bir toplumun özgürlük temeliyle ilerleyebileceğini ve kişilerin seçimleriyle beraber adil bir toplumun parçası olacağını söylemek yerinde olmaktadır. Bu anlamda adil bir toplum, daha sonra değineceğimiz *birincil toplumsal değerler* adı verilen değerlerin adil dağıtımıyla ortaya çıkan bir yapıdır. Bu değerlerin adil dağıtımı kişilerin özgür seçimler yapmasını da mümkün kılmaktadır.

Rawls'un açığa kavuşturmak istediği önemli bir nokta da temel hakların, görevlerin ve toplumsal iş birliğinden kaynaklanan avantajların nasıl bölünmesi gerektiğidir. Bunu yapmanın yolu olarak da toplumsal iş birliğini gösterir ve bireylerin belirlenimleriyle bu sürecin işleyeceğini işaret eder.<sup>5</sup> Rawls'un bu anlayışı bireyin bütün sorunlarının toplum içerisinde çözülebileceğini varsaymasından ileri gelmektedir.<sup>6</sup> Rawls'un bu vurguyla beraber toplum dışı olan bireyin varlığının eksik kalacağını ve bireyin bu şekilde varlığını tamamlayamayacağını varsaydığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple toplumun varlığı bireyi ortaya çıkaran ve onu asıl olması gereken yere koyan bir anlayışın parçasıdır. Temel anlamda adaletin eylemde ve bireysel etkileşimlerde sağlanması yerine, adaletin toplumsal kurumlar tarafından ele alınıp korunması ve toplumun fertlerini eşit kılan bir anlayışı oluşturmasının tercih edilmesi onun düşüncelerini özetler niteliktedir.

Rawls'un bu anlayışı toplumsal güce ve yaşantıya atfettiği değer bakımından haklı gözükmekle birlikte, adalet düşüncesinin en temel olarak toplumsal şartlarda var olabilmesi konusu tartışmaya açıktır. Adaletin sadece bir insanın değil, bireylerin var olduğu bir noktada ortaya çıktığı kabul edilebilir bir anlayış olarak gözükmektedir. Ama toplum durumunun varlığından önce dahi adalet insani bir dürtü ve zorunluluk olarak ortaya çıkabilir. Bir doğa durumu varsayımıyla, insanın tanımadığı ve rastgele olarak karşılaştığı bir kişiye hayatını devam ettirme fikri ve bunun getirdiği empatiyle ve korkuyla adaletli davranması mümkündür.<sup>7</sup>

2 Rawls, *A Theory of Justice*, 6

3 John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* (1985), Vol. 14, No. 3., 231

4 Rawls, *A Theory of Justice*, 81

5 Aziz Şeker, "Adalet Olgusu ve Sosyal Refahın Gelişimine Yönelik Sosyolojik ve Tarihsel Bir Çözümleme", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2007), Sayı: 1, Cilt: 7, 291

6 Rawls'un bu noktada Aristotelesçi bir yaklaşımla bireyi sosyal bir hayvan olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

7 Bu görüş "Çağdaş Dönemde Adalet Düşüncesinin Felsefi Temelleri" isimli ve 2018 tarihli Yüksek Lisans Tezimin 2. bölümünün ilk alt başlığında derinlemesine incelenmektedir."

Dünya üzerinde doğan her çocuk bin yıllardır bir toplumun içerisine doğup yetişmektedir. Bu bağlamda da adalet düşüncesinin ele alınması gereken zemin olarak toplum, kavramın özü gereği bir ön koşul gibi gözükmektedir. Bu konuda Rawls'un temeli kabul edilebilir. Ama adaleti toplumsal bir zemine oturtmadan önce, onun varlığının daha temel ve insani bir süreçle oluşup ortaya çıkmış oluşu, adalet fikri için öncelikli olarak incelenmesi gereken konulardan biridir. Rawls'un bunu yapmadan adaleti teorik olarak oturttuğu zemin anlaşılabilir olmakla birlikte, kavramın özü ve toplumsal etkileri bakımından eksik kalan bir çizgidedir. Bugün adaleti en temel olarak toplumsal zeminde ele almaya götürebiliyor olsak dahi, kavramın özü açısından onu bir toplum öncesi durumda insani etkilerle tartışmak da gerekir. Adalet, hayatta kalma güdüsünün de etkisiyle, varsayımsal olarak ele alabileceğimiz bir toplum durumundan önce de ortaya çıkabilir. Bu anlamda doğa durumu varsayımı, adaletle ilişkili gözükebilmektedir.

Toplumsal adaleti temele koyan Rawls, toplumun ne gibi problemler yaşadığını ele alarak neden adalete ihtiyaç duyduğumuzu ortaya koyar. Onun anlayışına göre insanlar iş birliğine ihtiyaç duyduklarından bir arada yaşamak durumundadırlar. Rawls adalet kavramını anlamanın, kavramın içinden çıktığı sosyal iş birliğini anlamakta yattığını söyler.<sup>8</sup> Doğanın insana sundukları kısıtlı olduğundan insanlar ortak amaçları çerçevesinde bir arada yaşamak ve bu imkanlar konusunda uzlaşarak hareket etmelidirler. Amaçlarını gerçekleştirmek isteyen insanlar bu yollarda ilerlerken yolları çakışacak ve bir çatışma durumu ortaya çıkacaktır. Bu koşullar, adaletin ortaya çıkması için bir varsayım olarak bulunurlar.

Rawls'un amacı evrensel bir adalet teorisi yaratmaktır. Onun normatif bir yöntemle yarattığı adalet anlayışı genel geçerli ortaya koymak üzerinedir. Rawls bu anlamda, adalet ilkelerine ilişkin genellik ve evrensellik gibi iki özelliği de belirtir.<sup>9</sup> Toplumların dünyanın her bir noktasında problemler barındırması ve bu problemlerin çözülmesi gerekliliğinden, Rawls problemleri çözmek için ortaya çıkaracağı sisteme dayanak noktaları bulmak zorundadır. Rawls'un adalet düşüncesi ve bu düşüncüyü temellendirmesi bu sorunu çözmeye eğilimi üzerinedir. Bu noktada bir alıntıyla bu açıklamaları pekiştirmek yerinde olacaktır;

“Rawls'a göre insanların adalete duyduğu ihtiyaç, toplumsal yaşamın koşullarından kaynaklanmaktadır. Toplum denilen olgu bir yandan karşılıklı menfaat amacıyla oluşturulan bir iş birliğini temsil ederken, farklı çıkarların çatışma potansiyelini de bünyesinde barındırır. Bir arada yaşamının getirdiği koşullar; malların, refahın, hak ve özgürlüklerin dağıtımına ilişkin problemleri gündeme getirmektedir. Bu sorunların çözümü için toplumda belli adalet ilkelerin varlığı gereklidir. İşte bu ilkelerin arka planında yatan koşullar adaletin koşullarını oluşturur.”<sup>10</sup>

Bölüm içerisindeki eleştiriler ve açıklamalarla beraber konuyu okumak gerekirse, Rawls'un anlayışı, toplumun işleyişindeki adaleti sağlamak ve bunu temel unsurlarla beraber yapmak

8 Rawls, *A Theory of Justice*, 9

9 Rawls, *A.g.e.*, 126

10 Hüseyin Avşar, “Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 18

üzerindedir. Rawls'a göre adalet belirli ilkeler ve açıklamalarla kurulabilecek ve bu ilkelere uymakla da sağlanabilecek bir kavramdır. Rawls'un adalet düşüncesi ilk etapta toplumun kurulumundaki bireylerin özellikleri ve seçimlerini yapacakları durum çerçevesinde ortaya çıkar. Bununla beraber toplum durumunda da ortaya çıkan siyasal düzenin de adil olması gerekmektedir. Rawls bunu da *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde tartışıp, belirli kavramlarla aşmaya çalışmaktadır. Adalet düşüncesinin oluşumundan bahsederken, *örtüşen görüşbirliği* kavramı öne çıkan ve bizi ilgilendiren açıklama biçimi olarak Rawls'un eserinde yer almaktadır. Bu kavram metnin ilerisinde değerlendirilecektir.

## 2. Kant Etkisi Üzerine

John Rawls evrensel bir adalet kuramı oluşturmaya çalışırken, kuramın felsefi temellerini, 20. yüzyıl içerisinde adalet konusunda fikir beyan eden herkesi etkileyen Immanuel Kant'ın öncülüğünde yapar. Rawls sistemini kurarken Kantçı bir metodolojiyle hareket eder. Rawls'un adalet düşüncesinin genellik ve evrensellik barındırma özelliği Kantçı ahlak yasasının bir yansıması olarak şekillenmekte ve Rawls'un açıklamaları ve kavramlarıyla beraber kendi yolunu çizmektedir. Rawls buna göre de bireyin çıkarlarını ön plana koyar, bunu yaparken de diğer kişilerin hak ve özgürlüklerini de göz önünde bulunduran bir adalet anlayışı ortaya koymaya çabalar.<sup>11</sup> Rawls'un bu düşüncesi Kant'ın bireye alan tanıdığı pratik buyruk çerçevesinde oluşmaktadır. Buna göre Kant; "...her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun."<sup>12</sup> sözleriyle bireyin ve toplumun etkileşiminde önemli bir yapıtaşı koymaktadır.

Rawls'un birey ve toplum ilişkisi anlamında adalet teorisine yerleştirdiği bu görüş adil bir toplumun temel taşlarından biri olarak ortaya çıkar. Rawls'un adil toplumu, bireyi araçsallaştırıp ikincil bir plana atmaz. Toplum bir birliklilik hali olarak adil fırsatlar ve şartlar temelinde şekillenerek gelişir. Bütün bu anlamlarda Rawls köklerini Kant'ta bulmaktadır.

Rawls'un kurduğu adalet sistemi, bireylerin ihlal edilemeyecek hakları olduğunu vurgular. Rawls, kurduğu adalet sistemiyle birlikte güvence altına alınan bu hakların, özgürlüğün kısıtlanmasına engel olan, toplumsal çıkarların da alt edemeyeceği bir çerçevede olduğunu vurgular.<sup>13</sup> Rawls'un bu anlayışı evrensel adalet ilkeleri bulma yönündedir. Bu evrensel adalet ilkelerinin bulunabileceği ve değişmez bir şekilde siyasal yasaların ortaya konabileceği düşüncesi Kantçı bir yaklaşımın ürünü olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>14</sup>

Kant'ın ödev buyruğu olan, "...eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacaktı gibi eylemde bulun."<sup>15</sup> sözü evrensel bir yasayı ve eyleme biçimini işaret etmektedir. Bu anlamda, Rawls'un evrensel adalet iddiası Kantçı bir buyruk temelinde şekillenmektedir. Rawls

11 Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, (Ankara: İmaj Yayınevi, 2014), 24

12 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, 6. Baskı, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015), 46

13 John Rawls, *A Theory of Justice*, 3-4

14 Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 23

15 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 38

kişisel eyleme biçimini ve bununla beraber ortaya çıkacak eylemlerin sonuçlarını, kendi adalet teorisi bağlamında Kant'tan etkilenerek üretmektedir. Bu durum kişisel ve toplumsal anlamdaki adalet fikrinin temellerinin doğrudan Kant'a dayanmasına sebep olmaktadır. Rawls'un özgürlük bağlamındaki, kişilerin kendisine en uygun ilkeleri seçebildiği koşullarda özerk olabildikleri görüşü, yine Kant'tan temel alarak kendi teorisinin adalet anlayışının özüne yerleştirdiği bir diğer unsur olarak göze çarpar.<sup>16</sup> Rawls'un Kant bağlantısı şu şekilde de özetlenebilir; “*Rawls tıpkı Kant gibi, insanın kendi nedenselliğinin başlatıcısı olduğu, dolayısıyla ahlaki tercih kapasitesine sahip olduğu ve özgürlüğün erdemleşerek kendi tamlığına ulaştığını, özgürlüğün doğasının erdem olduğu kanaatindedir.*”<sup>17</sup>.

Rawls'un oluşturduğu adalet teorisi Kantçı birçok noktayı kendisine örnek almakla birlikte Kant'ı da aşmaya çalışan bir karakter göstermektedir. Bununla beraber bu makalenin konusu olan Rawls'un adalet düşüncesinin oluşumu bağlamında, Kantçı etkinin sınırları daraltılmış bir biçimde ele alınmak zorunda kalmıştır.

### 3. Başlangıç Durumu Üzerine

Toplumsal bir ortamda adalet fikrini ele alan Rawls, adil bir toplum kurmak için birtakım soyutlamalar ve varsayımlarla yola çıkar. Toplumda ortaya konulacak adaletin özelliklerini ve temel ilkelerini belirlemek için bir grup insanın bir araya geldiği ve ilkeler üzerinde uzlaşmaya çalıştığı bir kurgu hayal eder. Bu duruma *başlangıç durumu* adını veren Rawls, bunun varsayımsal bir durum olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Böylelikle de adil şartlarda adaletin ilkelerini oluşturulmaya çalışılacağı bir kurguyu ortaya koymuş olur. Bu kurgu, devletin veya siyasal erklerin ortaya konması amacıyla değil, sadece üzerinde uzlaşılacak adalet ilkelerinin ve temel fikirlerin ortaya konması üzerinedir. Rawls'un anlatısında başlangıç durumu, sonucunda ulaşılabilecek sonuçların adil olduğu bir statüko olarak tanımlanmakta ve açıklanmaktadır.<sup>19</sup> Bu noktada Rawls'un, başlangıç durumundaki kişilerden adalet konusunda doğru ilkeleri barındıran sistemi ortaya koymalarını beklediği söylenebilir.<sup>20</sup> Rawls, taraflar arasında varılan her anlaşmanın varsayımına dayalı olduğu ve bir tarihsellik taşımadığı konusuna daha sonraki eserlerinde de vurgu yapar.<sup>21</sup>

Rawls başlangıç durumundaki kişilerin eşit, özgür, rasyonel ve ahlaki kişiler olduğunu ortaya koyarak işe başlar. Ahlaki kişi olarak ise, kişinin kendisine ait bir adalet duygusu ve iyi anlayışına sahip olmasını kasteder.<sup>22</sup> Bu kişiler rasyoneldir ve ilkeleri belirlemeye çalışırken rasyonellikleri çerçevesinde hareket ederler.<sup>23</sup> Rawls bu noktada en önemli varsayımlardan biri olarak *bilgisizlik peçesi* kavramını ortaya koyar.<sup>24</sup> Bu noktada kişiler hangi avantaj veya dezavantajla doğduklarının

16 Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 49

17 Armağan Öztürk, “Rawls'ın Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (2007), No: 37, 60

18 Rawls, *A Theory of Justice*, 104

19 Rawls, A.g.e., 104

20 Rawls, A.g.e., 17

21 John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 68

22 Aşar, “Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi”, 22

23 Rawls, *A Theory of Justice*, 123

24 Rawls, A.g.e., 118

bilincinde değildirlir. Kendileriyle ilgili bilgileri çok azdır. Bunun yanında nesnel kavramlar hakkında genel bilgiye sahiplerdir. Bu yolla da varılmak istenen nokta, kişilerin kendi yararlarına olacak ilkeleri seçmek yerine toplum yararına olacak ilkeleri seçmelerinin istenmesidir.<sup>25</sup> Buna göre bilgisizlik peçesi kavramının amacı, kişiler arasındaki; “...doğal, tarihsel ya da olumsal avantaj ya da dezavantajlara ilişkin bilinci askıya alarak eşitlik ortamını sağlayabilmektir.”<sup>26</sup> Kişileri manipüle etme potansiyeli olan, onları eşitsiz bir duruma sürükleyecek, yanlış bir karar almalarını sağlayacak etmenler Rawls tarafından dışarıda bırakılır ve adalet ilkelerini belirleyecek şartlara zemin hazırlanır.

Rawls’un başlangıç durumu, Kantçı etkiyle beraber ortaya çıkan ve evrensel adalet ilkeleri ortaya koyma amacıyla şekillenen sürecin ilk adımı olarak görülebilir. Rawls kurgusunu başlangıç durumu üzerinden şekillendirerek, bireylerin ve toplumun adil şartlarını belirlemek istemektedir. Rawls’un ortaya koyduğu şartlar, başlangıç durumunun belirli sınırlamalarla oluşmasına neden olmaktadır. Bu anlamda Rawls, Kant etkisini sürdürmek, idealize ettiği düzeni kurmak ve adalet ilkelerinin seçimini sağlamak için başlangıç durumundaki kişilere bir yol çizmektedir. Rawls’un önemseydiği ve adalet fikrinin temelinde bulunan etkenlerden biri olan özgürlük kavramı bu noktada boşa çıkmakta ve görünürlüğü kaybetmektedir.

Kişilerin doğru adalet ilkelerini belirlemeleri için son bir özellik olarak Rawls, kişilerin *adalet duygusu* ve *birincil toplumsal değerlere* sahip olmalarını şart koşar. Adalet duygusu, kişilerin ahlaki özelliklere sahip olmaları ve adalet duygusu sebebiyle seçilecek adalet ilkelerine de saygı göstermeleri temeline dayanır.<sup>27</sup> Ahlaki kişi hakkaniyetli bir karar verme imkanına sahiptir. Bu sebeple de adalet duygusu, kişilerin adil olanı tanıyabilmesini ve seçenekler arasından daha adil olanı seçebilme imkanını tanıyan bir özelliktir. Rawls, rasyonel olarak adlandırdığımız bu kişilerin sahip olduğu birincil toplumsal değerleri şu şekilde tanımlar<sup>28</sup>; “*haklar, özgürlükler, fırsatlar, gelir ve refah*”.<sup>29</sup> Rasyonel olan bu insanların ne olursa olsun makul olanı isteyeceklerini varsayan Rawls, bu ilkelerin her zaman varlığını koruyacağını söyler. Rawls’a göre bu kavramlar toplumsal kurumlarla da etkileşimdedir. Rawls bu kavramları bireyde bulunan *birincil iyiler* diye tanımlar ve toplumsal düzene etki etmelerinden dolayı da *birincil toplumsal değerler* adı altında daha etkin bir konuma kavuşturur.<sup>30</sup> Toplum içerisinde adil bir sosyal iş birliği içerisinde olarak tanımlanan kişilerin, iki ahlaki güç olan adalet duygusu ve iyi anlayışı için bir kapasiteye sahip oldukları Rawls tarafından ortaya konan en önemli unsurlardan biridir.<sup>31</sup>

25 Paul Schumaker, Dwight C. Kiel ve Thomas W. Heilke, *Great Ideas / Grand Schemes: Political Ideologies in the 19th and 20th Centuries*, (New York: McGraw-Hill, 1994), 260

26 Ömer Faik Anlı, “John Rawls’un Sıyasal Liberalizminin Kantçı Temelleri ve ‘Temelsiz’ Bir Liberalizmin Tutarlılığı”, *Düşünme Dergisi* (2013), Cilt 2, Sayı 3, 53

27 Rawls, *A Theory of Justice*, 125

28 Burada Rawls, özsayı kavramını da işin içine dahil eder. Bu kavram toplum içerisinde yaşayan bir insan için kritik bir rol üstlendiğinden ve toplumun oluşum şartlarından bir nebze bağımsız olduğundan ben bu kavramı burada ele alma ihtiyacı hissetmiyorum.

29 Rawls, *A Theory of Justice*, 79

30 Rawls, A.g.e., 54

31 Rawls, “*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*”, 233

Adalet ilkelerinin belirlenmesi Rawls için taşıyıcı unsurlardan biridir. Rawls bu sürecin belirlenmesinde ortaya koyduğu adil ve hakkaniyetli şartlar sonucunda, sonucun da adil ve hakkaniyetli olacağı vurgusunu yapmaktadır. Rawls bu sebeple başlangıç durumunu bir temsil aracı olarak görmüş ve adilce oluşturulmuş bir düzen sonucunda, her biri özgür ve eşit kişilerin temel çıkarlarından sorumlu olan tarafların bir anlaşmaya varmasını beklemiştir.<sup>32</sup> Bu yüzden onun bu konudaki hassasiyetini ve yapmaya çalıştığı düzenlemeleri anlamak mümkündür. Bu noktada başlangıç durumunun doğa haline kıyasla daha farklı bir durum olduğunu söylemek gerekir. Toplum sözleşmecileri geleneğine kıyasla daha farklı bir yol izleyen Rawls, bir topluma geçiş kurgusunu değil adaletin ilkelerini oluşturmaya yarayacak kurguyu oluşturur. Onun adalet anlayışına baktığımızda, toplum fikrinin zaten mevcut olduğunu görmek mümkündür. Bu yüzden Rawls, bir toplum soyutlaması yapma ihtiyacı hissetmemiştir.

Başlangıç durumu soyutlaması Rawls'un amaçları bakımından başarılı ve doğru sonuçları verebilecek bir sisteme hizmet eder. Bu soyutlama Rawls'un da belirttiği gibi bir tarihsel gerçekliğe sahip olmadığı için her daim eleştirilmeye ve gerçekçi sonuçlar içermemekle itham edilmeye mahkumdur. Toplum kuramcılarında da yöneltilen en önemli eleştirilerden biri budur. Belli durumların veya kavramların ele alınması için bu soyutlamalar ve ardından gelen akıl yürütmeler gerekli olmakla birlikte, üzerinde uzlaşmış bir yol olarak varlıklarını sürdürdükleri söylenememektedir. Eleştirilerin ortak noktada bulunduğu en önemli sav olarak, bu şartların sağlanmasının mümkün olduğu durumların yaratılamayacağı ve buna bağlı olarak elde edilen sonuçların bir nesnellik taşımayacağı görüşünü saymak mümkündür.

#### 4. Örtüşen Görüşbirliği Kavramı Üzerine

Rawls'un adil bir iş birliği sistemi olarak gördüğü toplum, bireylerin adil olmasıyla beraber siyasi birtakım etkiler de ihtiyaç duymaktadır. Rawls ilk önce toplumsal birliği sağlama amacındadır. Bunun siyasal bir anlayışla kurulacağından bahseder ve bunu, "*Toplumsal birlik, siyasal anlayış üzerindeki görüşbirliğine dayanır...*"<sup>33</sup> sözleriyle de ifade eder. Toplum içerisinde adalet düşüncesi yalnızca adalet fikriyle şekillene bireylere ihtiyaç duymaz. Rawls'un oluşturmaya çalıştığı düzen gibi, kişilere adil şartlar oluşturulup daha sonra kişilerin her anlamda seçim özgürlüğü yapabildiği bir toplumda ortaya çıkacak görüşler üzerinde de bir uzlaşmaya ihtiyaç vardır. Var olan görüşlerin çatışması ve birbirlerine üstünlük sağlayacağı durumlar olabileceğini gören Rawls, bu durumu *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde ortaya koyduğu *örtüşen görüşbirliği* kavramıyla çözmeye çalışmıştır.

Rawls'un birincil amacı toplumun bir adalet düşüncesi etrafında, hakkaniyetli bir sistemle birlikte işlemesi üzerinedir. Rawls bu amacı iyi düzenlenmiş bir toplum fikri üzerine kurar. Buna göre iyi düzenlenmiş bir toplumun bir siyasal adalet anlayışı vardır ve iyi düzenlenmiş toplumda herkes aynı adalet ilkelerini kabul eder, toplumun temelleri bu ilkelerle oluşur ve adalet hissine sahip bireyler adil olan topluma ve kurumlara uygun hareket ederler.<sup>34</sup> Rawls'un iyi düzenlenmiş

32 Rawls, A.g.e., 237

33 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 172

34 Rawls, A.g.e., 79



toplumu, makul kapsamlı doktrinlerin ortaya çıkması üzerinedir. Rawls bu farklı doktrinlerin toplum içerisinde benimsendiği ve kamusal kültürün kalıcı bir unsuru olduğu bir durum öngörür. Bu kamusal kültürde de en önemli yan olarak, örtüşen bir görüşbirliği içerisinde bu doktrinlerin benimsendiği ve toplumun siyasal bir adalet anlayışı çerçevesinde iyi şekilde düzenlenmiş bir yapıda olduğudur.<sup>35</sup> Örtüşen görüşbirliği fikri, toplumun siyasal adalet anlayışını kabulü üzerine şekillenir. Bu siyaset anlayışı da toplumun belirli kesimlerinin kendi doktrinlerince hareket etmesine olanak tanır. Siyasal adalet anlayışı da bu noktada, güç kazanan doktrinlerin bile siyasal adalet ilkelerince hareket edeceği ve toplumunda bunu benimsemesi üzerine şekillenmektedir.<sup>36</sup>

Rawls'un örtüşen görüşbirliği kavramı onun toplum kurgusunun oluşmasından sonraki aşamadır. Adalet düşüncesinin toplum içerisindeki siyasal dinamiklerinin yansıması örtüşen görüşbirliği çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu sebeple örtüşen görüşbirliği kavramı, demokrasi kültürünün yerleşmesi, kişilerin adalet bilinciyle hareket etmesi, siyasi istikrar ve düzenin sağlanması gibi konularda doğrudan etki sahibidir. Rawls'un adalet düşüncesiyle ilgili kişilere atfettiği bir özellik olarak, pratik anlamda sorun çözebilmeye yeteneğinin toplumsal anlamdaki yansıması örtüşen görüşbirliği kavramı ile ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda örtüşen görüşbirliği, Rawls'un sisteminde hem bir sonraki ve adalet düşüncesi için nihai aşama hem de siyasi anlamda adil bir toplumun ilk şartı olarak yer alır.

Rawls *hakkaniyet olarak adalet* olarak adlandırdığı sistemini siyasal adaleti sağlamak için kurulmuş bir anlayış olarak görür. Rawls hakkaniyet olarak adaletin, her vatandaşın desteğini kazanabilecek makul bir siyasal adalet anlayışı olduğunu savunmaktadır.<sup>37</sup> Rawls hakkaniyet olarak adaletin istikrarlı bir biçimde işlemesi için, bireylerin adalet hissini ve kamunun makul çoğulculuk fikri altında örtüşen bir görüşbirliğine sahip olması gerektiğini vurgular.<sup>38</sup>

Rawls'un siyasal adaleti sağlamak için ortaya koymaya çalıştığı sistem hakkaniyet olarak adalettir. Ve sistem içerisinde de örtüşen görüşbirliği çok önemli bir yer kaplamaktadır. Bireylerin ve toplumun adil bir düzende hareket edebilmesinin koşulu bir uzlaşıdan ve görüşbirliğinden geçer. Rawls için adalet düşüncesinin, toplum işleyişinde ulaştığı son nokta örtüşen görüşbirliğinin varlığından geçer. Bu görüşbirliği olgusu olmaksızın adalet düşüncesi, teoride de dahi işlemeyen bir sistemin ortaya konulmasına yol açacaktır. Bu çerçevede de örtüşen görüşbirliği adalet düşüncesinin ulaştığı en rafine ve somut hal olarak ortaya çıkmaktadır.

## 5. Adalet İlkeleri

John Rawls'un adalet düşüncesinin toplumsal anlamda temel oluşturduğu ve belirleyici bir kriter olduğu nokta adalet ilkelerinin belirlenmesidir. Adalet ilkeleri, rasyonel ve makul bir biçimde, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi kriterleri altındaki kişilerin seçtiği toplumsal anlamdaki temel adalet şartlarını sağlayacak ilkelerdir. Rawls'un adalet ilkeleriyle ilgili önemli

35 Rawls, A.g.e., 80-82

36 Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 107

37 Rawls, *Siyasal Liberalizm*, 180

38 Rawls, A.g.e., 178

kriterlerinden birine şu yorumla ulaşılabilir, “*Birincil toplumsal değerlerden birinin veya hepsinin eşitsiz dağıtımını en az çıkarı olanların yararına olmadıkça, bütün toplumsal birincil değerler eşit olarak dağıtılmalıdır.*”<sup>39</sup> Bu vurguyla beraber ilkelerin özü ortaya konmuş olur. Rawls başlangıç durumunda, tarafların mevcut ilkeler arasından en uygun seçimi yapacağına inanır. Rawls’a göre bütün sınırlamalar ve belirleyici etkilerden sonra taraflar iki ilke üzerinde karar kılar. Buna göre;

“Birinci İlke: Her bir kişi, herkes için benzer bir özgürlük sistemiyle uyumlu olan eşit temel özgürlüklerin en geniş bütünsel sistemine ilişkin eşit hakka sahip olmalıdır.

İkinci İlke: Toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler;

a) hem adil tasarruf ilkesiyle uyumlu olarak, en az avantajlı durumda olanların maksimum yararına olacak şekilde,

b) hem de adil fırsat eşitliği koşulları altında herkese açık görev ve pozisyonlara bağlı olacak şekilde düzenlenmelidir.”<sup>40</sup>

Rawls’un adlandırmalarına göre, a şıkkındaki ilke *fark ilkesi*, b şıkkındaki ilkeye de *adil fırsat eşitliği* olarak bilinir.<sup>41</sup> Rawls, bu iki ilkenin ve ilk ilkenin ikinci ilkeye önceliğinin özgürlük, adalet, temel haklar, fırsatlar gibi konularda temel kurumları düzenlediğini ve bunu sağlama aldığını söyler.<sup>42</sup>

Rawls’un adalet ilkeleri evrensellik iddiası taşır ve bunu vatandaş olma kavramı üzerinden şekillendirir. Burada tekrar Kant vurgusu yapmak yerinde olacaktır. Rawls’a göre kişilerin adil bir şartta yaşamalarının ön koşulu olarak bu adalet ilkelerinin gerçekleşmesi gerekir. Evrensellik iddiasındaki adalet ilkeleri kişilerin hak, özgürlük, eşitlik gibi olası mağduriyetleri ve kayıpları önlemek üzerine hareket eder. Bu anlamda kişilerin eyleme biçimleri de Kantçı bir perspektifte bir maksim gözeterek gerçekleşmektedir. Rawls’un adalet düşüncesi temelde olduğu gibi adalet ilkelerinde de Kantçı vurguyu içermektedir. Bu vurgu gerek ilkelerin belirlenmesi, gerek ilkelerin uygulanması, gerek de her vatandaşı bu ilkelerin kapsayıcılığına alması anlamında gerçekleşmektedir.

Fark ilkesinin kabul edilebilirliğinin koşulu bilgisizlik peçesinde yatar. Buna göre; “*Bilinmezlik peçesi arkasında insanlar, toplumsal konularına dair bir bilgiye sahip olmadıklarında en az avantajlı grubun içinde olma olasılıklarına göre karar verirler ve böylelikle herkes herkesin yararına olan bir durumu da onaylamış olur.*”<sup>43</sup>. Bilgisizlik peçesi soyutlamasının, kişilerin adil bir seçim yapabilmesi için önemi bu noktada da ortaya çıkar. Rawls’un bu anlamda sisteminin olası zayıflıklarını belirli kavramlarla ortadan kaldırdığını söylemek yerinde olmaktadır.

39 Rabia Sağlam, “Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick, Hakkaniyet Olarak Adaletten Yetkisel Adalet Eleştirisine”, *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2007), Cilt XI, Sayı 1-2, 184-185

40 Rawls, *A Theory of Justice*, 266

41 Rawls, A.g.e., 107

42 Rawls, “*Justice as Fairness: Political not Metaphysical*”, 228

43 Sağlam, “Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick, Hakkaniyet Olarak Adaletten Yetkisel Adalet Eleştirisine”, 186

Rawls'un fark ilkesi toplumda en kötü durumda olanların devlet eliyle sürekli desteklenmesi anlamına gelmez. Bilgisizlik peçesi altında belirlenen bir ilke en kötüyü de düşünmek zorundadır. Fark ilkesi bunu ortaya koyduktan sonra kişilerin yapacağı eylemleri düzeltmek devletin veya kurumların görevi değildir. Kişiler aldıkları kararlardan ve yaptıkları eylemlerden sorumludurlar. Eğer bu kararlar ve eylemler onları çok kötü bir noktaya sürüklerse bu devletin düzeltmesi gereken bir eşitsizlik olarak var olmaz. Toplumun yasaları ve adalet anlayışı onlara kendilerini farklı ve aşağıda hissetmeyecekleri fırsatlar verir ve kişilerin doğru eylemleri yapmaları önünde bir engel bırakmaz. Fark ilkesi, bu açıdan kişileri toplumda eşit kılan bir noktaya yükseltmez. Kişilere, kendi tercihleri sonucunda kaybettikleri fırsatları sağlamayı değil, kendi tercihlerinden kaynaklanmayan konularda adil fırsatlar sağlamayı görev edinmiştir.

Bu noktada da adil fırsat eşitliği devreye girer ve kişilere ulaşmak istedikleri pozisyonlarda ve yapmak istedikleri konusunda adaletsiz bir düzenle karşı karşıya kalmamalarını sağlar. Doğal rastlantısallıklar sonucu ortaya çıkan kişilerin zenginliklerinden ve fakirliklerinden kaynaklanan durumlar adil fırsat eşitliği çerçevesinde ortadan kaldırılmaya çalışılır. Herkesin aynı düzeyde eğitim alma hakkını gerçekleştirmek, belli kurumlardaki pozisyonlar için herkesin eşit şartlarda yarışmasını sağlamak gibi örnekler bu ilkeyi açıklayabilir. Bu ilkenin fark ilkesine öncel olduğunu ve fark ilkesinin gerçekleşmesi için adil fırsat eşitliği ilkesinden vazgeçilmeyeceğini tekrar belirtmek gerekir.

## 6. Adalet İlkelerinde Bulunan Problemler

Rawls'un tanımladığı adalet ilkeleri temel yapı ve toplumsal etkiler için tutarlı gözükmektedir. Kişilerin ulaştığı adalet ilkelerinin daha kapsamlı ve açıklayıcı olması beklenebilir. Uzlaşılan bu ilkeler tamamen kapsayıcı nitelikte değildirler. Ama Rawls, ortaya konulan temeller bakımından ve adaletli bir toplumu düzenlemek açısından sadece adalet ilkelerine bel bağlamamaktadır. Adil bir toplum yaratmak için bir varsayımın da ötesine geçerek, kurumları, yasaları, devleti ve bu erklerin etkilerini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu sayede adalet ilkelerinin kapsayıcılığının bütün toplumsal sistemi belirlemesine gerek kalmamaktadır. Dayanak noktası olması, toplumsal anlayışı oluşturması ve devletin her yönden işlemlerini sağlayan ilkeleri ortaya koymak bakımından, adalet ilkeleri bir kurucu unsur olarak yeterli görülebilmektedir. Bu anlamda da adalet ilkeleri Rawls'un adalet düşüncesinin somut yansımaları olarak ortaya çıkmaktadır.

Bütün bunların yanında, Rawls'un adalet ilkelerini ortaya koyarken belli etmenleri dışarıda bıraktığını görmek mümkündür. Onun bir vatandaş olarak saydığı ve adalet ilkeleri sonucunda belli haklar tanımladığı kişiler sadece toplumsal iş birliğine giren kimselerdir ve bir sözleşme geleneği üzerinden adalet ilkelerini kabul etmiş sayılırlar.<sup>44</sup> Bu haklar topluma katkıda bulunmayan kimselere verilmiş değildir. Rawls'un vatandaşlar için garanti ettiği hakların herkes için korunması konusunda da problemler çıkabilir. Toplumun içerisinde belirli bir cinsiyet özelinde, belirli azınlıklarla ilgili veya belirli mahallelerde garanti edilen bu temel hakların korunması konusunda başarısızlıklar olabilir.<sup>45</sup>

44 Rawls, *A Theory of Justice*, 15

45 Thomas Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, (New York: Oxford University Press, 2007), 85

Adalet ilkeleri sayesinde Rawls'un dezavantajlı bireyleri önemseydiğini ve onları eşit ve adil bir konuma getirmeye çalıştığını söylemek mümkündür. Ama bu noktada Rawls'un dezavantajlı bireyler konusunda birtakım problemler olduğunu söylememiz gerekir. Rawls toplumsal iş birliği içine giren kişiler arasından dezavantajlı olanları belirler. Onun anlayışına göre büyük bedensel engeli bulunanlar, akli dengesi yerinde olmayanlar vb. birçok kısıtlayıcılık sebebiyle toplumsal yaşantıya dahil olamayan kişiler dışarıda bırakılırlar.<sup>46</sup> Fiilen bu durum böyle olmasa da Rawls'un ilkeleri bu kişilerin problemlerini tamamen çözüyor değildir. Örnek vermek gerekirse, fark ilkesi toplum içerisinde olduğunu varsaydığımız sakat veya sağlık sorunları olan birinin dezavantajlarını tamamıyla ortadan kaldırmaz. Bu kişilerin doğal yoldan sahip oldukları rahatsızlıklar nedeniyle ekstra sağlık masrafları olması mümkündür ve fark ilkesi doğal eşitsizlikleri ortadan kaldırmak gibi bir yargı barındırdığından, bu kişiler için bunu yapabilir konumda değildir.<sup>47</sup>

Bütün bu anlayış Rawls'un en kötü durumda olanlar tanımının ahlaki ve genetik unsurları dışarıda bırakmasıyla açıklanabilir. Onun bu görüşü, liberal bir sistemin devamlılığı açısından ekonomik unsurların daha göz önünde ve belirleyici olduğu bir anlayışa hizmet etmesi nedeniyle eleştirilmektedir. Rawls *fark ilkesini* göz önüne alırken, yaratılan en kötü sosyoekonomik durumun düzeltilmesiyle ilgili olarak bu ilkenin uygulanır hale gelmesini sağlamaya çalışmaktadır. Bu durumda fark ilkesi ile bir düzeltme yapmaya ihtiyaç duyulur. Bu durum da belirli bir zaman diliminde de olsa fark ilkesinin, olabilecek en kötü sosyoekonomik durumu oluşturacak kurumların ortaya çıkmasının önünü açtığı söylenebilmektedir.<sup>48</sup> Bu yorumla beraber fark ilkesinin varlığı, düzeltmenin gerekli olduğu adaletsiz bir sosyoekonomik bir toplum yapısını da var eden bir unsur olarak görülebilmektedir. Böylelikle adalet ilkeleri toplum içerisindeki eşitsizlikleri tamamen ortadan kaldırmadığından, ilkelerin her zaman toplumdaki en dezavantajlı kişiyi korumaya yönelik olduğunu ve bu kişilerin adaleti sağlamada birer ölçüt olarak ortaya konulduğunu söylememiz güç olacaktır.

Rawls'un anlayışındaki problemlerden biri de eşitlik ve eşitsizliğin onun anlayışında kabul görmesi olarak görülebilir. Buna göre Rawls, eşit ve adil bir dağıtımdan yanadır ve eşit bir dağıtım eşit olmayan bir dağıtımdan iyidir. Bu noktada tekrar *fark ilkesi* için içine girer ve Rawls'a göre kötü durumda olanların durumunu iyileştirmek için eşit olmayan bir dağıtıma başvurulabilir.<sup>49</sup> Bu savunu, temelde eşit bir dağıtım kurmak isteyen Rawls'un bir çıkmaza sokar gibi gözükür. Rawls'un toplum durumunu ortaya çıkarmak amacıyla da olsa eşitliği var etmek için eşit olmayan bir dağıtımı kabul etmesi onun anlayışındaki önemli problemlerden biri olarak ortaya konulur. Evrensel bir adalet teorisi savunusundaki Rawls, Kantçı ahlak ve adalet yasasına ters düşen bir dağıtım fikrine kapı aralamaktadır. Bu durum Rawls'u ilkesel olarak bir çıkmaza sürüklemektedir. Fark ilkesi, Rawls'un teorisi açısından belirli tutarsızlıkları ortaya çıkaran ve problem yaratan bir unsur olarak görülmektedir.

46 Sağlam, "Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick, Hakkaniyet Olarak Adaletten Yetkisel Adalet Eleştirisine", 188

47 Sağlam, A.g.e., 188

48 Pogge, *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, 107

49 Öztürk, "Rawls'ın Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine", 62

Tanımı yapılan ve toplumsal etki gösterecek olan adalet ilkelerinin içeriklerinin her kişiyi göz önüne alacak biçimde genelleşmesi gerekmektedir. Rawls'un nesnel ve evrensel olma hedefiyle yola çıktığı adalet ilkeleri, Rawls'un kendi anlayışınca toplumsal düzene dahil olamayan kişilerin dışlanmasıyla sekteye uğrar. Rawls'un bu noktada insan ve kişi tanımını da değiştirerek farklılaştırması gerekmektedir. Toplumun içerisine doğacak her kişinin yararlandığı ve ahlaki açıdan da tutarsızlık barındırmayacak düzenlemeleri yapmak şarttır. Bu bağlamda da Rawls'un toplumsal düzene dahil edemese dahi, toplumun bir parçası olan kişileri de kendi anlayışına dahil etmesi gerekmektedir.

## 7. Adalet Düşüncesini Oluşturan Kavramlara Dair Habermas'ın Eleştirisi

Jürgen Habermas'ın Rawls hakkındaki eleştirisi birçok kavram üzerinden şekillenmektedir. Habermas genel bir eleştiri yapıp, Rawls'un bütün teorisini tutarsızlıklarını göstermeye çalışır. Rawls'un özellikle *A Theory of Justice* ve sonrasında görüşlerini geliştirdiği *Siyasal Liberalizm* eserlerindeki görüş değişiklikleri Habermas'a büyük olanak tanımaktadır. Habermas'ın gördüğü ve Rawls'un sisteminin temellerinde olan belirli teorik ve pratik anlamdaki sorunlar eleştiriyi kolaylaştırmıştır. Buna rağmen bu bölüm özelinde, Rawls'un adalet düşüncesinin oluşumunu etkileyen ve bununla doğrudan ilgili olan konular ele alınmaktadır. Bu çerçeveden bakarsak da Habermas'ın Rawls hakkındaki eleştirisinin bizi ilgilendiren kısmının net olarak ifadesini Habermas'ın şu yorumunda görmek mümkün olmaktadır; *“Rawls, akılcı tercihler yapan tarafları yöntemsel bazı kısıtlara tabi tutuyor, bu da onu esasa ilişkin bazı normatif varsayımlara bağımlı kılıyor; aynı zamanda evrenselci bir adalet kuramını, örtüşen görüşbirliği aracılığıyla, siyasal istikrar sorunlarına uyarlamaya çalışıyor, bu da kuramın epistemolojik itibarını zedeliyor.”*<sup>50</sup>

Habermas'ın Rawls'a yaptığı ilk önemli itirazlardan biri, birincil iyiler kavramının içeriğine ve sınıflandırılmasına ilişkindir. Habermas, hakların sahip olunabilecek şeyler değil de kişiler arasındaki ilişkiye düzenleyen şeyler olduğunu söyler. Bu noktada da Rawls'u, temel özgürlükleri temel haklar olarak görmeyip onları birincil iyiler adı altında kullanması yönünden eleştirir.<sup>51</sup> Habermas bu noktada Rawls'un adalet düşüncesine temelden bir saldırı yapmaktadır. Birincil iyiler ve bunların dağıtımı, Rawls'un adalet düşüncesinin somutlaşmaya başladığı ve birey üzerinde adalet düşüncesinin kurulduğu yerlerden biri olarak gözükmektedir.

Habermas başlangıç durumundaki kişilerin adalet ilkelerini seçebileceğini düşünmez. Habermas başlangıç durumu sırasındaki önemli sorunlardan birini bilgisizlik peçesinde görür. Bilgisizlik peçesinin tarafsız bir durumu korumayı sağlayıp adalet ilkelerinin seçilmesindeki etkisinin yetersiz olacağını vurgular.<sup>52</sup> Bu yetersizlikten de hareketle bireylerin kendi çıkarlarını düşünceği ve bir karşılıklılık duygusundan yoksun hareket edeceği Habermas'ın temel iddiasıdır. Başlangıç durumu sırasında bireylerin herhangi bir bakış açısını dikkate almadan hareket

50 Jürgen Habermas, “Akılın Kamusal ve Aheni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler”, *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* İçinde, Der. Murat Özbek (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 67-68

51 Habermas, A.g.e., 50

52 Habermas, A.g.e., 47

edecekleri ve bunun sebebiyle de adalet ilkelerini seçme konusunda başarılı olunamayacağı Habermas tarafından altı çizilen bir noktadır.<sup>53</sup>

Habermas'ın Rawls'u eleştirisi, bireylerin başlangıç durumu sırasındaki bilgi kapasiteleriyle ilgili olarak da şekillenir. Bireylerin başlangıç durumunda kendi sahip oldukları özellikler hakkında bilgiye sahip olmamaları Habermas'ın önemli eleştiri kaynaklarından bir diğeridir. Kantçı bir temelle adalet düşüncesini oluşturmaya çalışan Rawls, Kant'ın evrensellik ilkesini ihlal ederek kişilere fikir beyan etme konusunda bir dayatmada bulunduğu şeklinde Habermas tarafından eleştirilir. Çoğulculuk, fikir beyan etme özgürlüğü ve yorum farklılıklarının daha ilk elden Rawls tarafından engellendiği eleştirisinin ana dayanak noktasıdır.<sup>54</sup> Rawls'un burada kişilerin seçim özgürlüklerini daraltarak, kendi sisteminin sonraki aşamasında ortaya çıkan makul kapsamlı doktrinlerin kabulü fikrine ters düştüğü söylenebilir. Rawls daha sonra kabul ettiği bir durumu ilk durumda sınırlandırmıştır. Bunun yanında özgürlük gibi önemli bir etkeni de sınırlandırarak, evrensel ilkeler seçme konusunda haklı bir eleştiriyi maruz kalmaktadır.

Örtüşen görüşbirliği kavramı da Habermas tarafından eleştirilen kilit yerlerden birini oluşturur. Habermas Rawls'u bu konuda kuramının yetersizliği ve araçsallığı üzerinden vurur. Habermas hakkaniyet olarak adaletin şekillenirken araçsal değil işlevsel bir tavır almasını ve doğru veya makul bulunabilecek görüşlerin de hakkaniyet olarak adalet tarafından sunulmasını beklemektedir.<sup>55</sup> Habermas burada hakkaniyet olarak adaleti, bize dayatılması ve siyasal adalet sistemini sağlayacak tek unsur olması yönünden eleştirir. Rawls'un bize seçim şansı bırakmadığını, siyasal adalet sağlanırken de kullanılacak olan örtüşen görüşbirliği fikrinin de bu sebeple bize bir şey ifade etmeyeceğini dile getirir. Bu anlamda da siyasal adaletin sağlanmasının ve örtüşen görüşbirliğinin kabulünün, hakkaniyet olarak adaletin ortaya çıkma aşamasındaki eksikleri yüzünden mümkün olmadığını düşünmektedir.

Habermas'ın kendi çalışmaları sırasında ortaya koyduğu *iletişimsel akıl* kavramı, Habermas tarafından doğrudan bu tür bir yorum yapılmaya dahi Rawls'un *örtüşen görüşbirliği* kavramının bir muadili olarak gözükebilir. İletişimsel akıl kavramını da şu şekilde açıklamak mümkün olabilir; "... *“iletişimsel akıl” kavramının odağında düşünen özneler ve onların zihni melekeleri değil, paylaştıkları ortak yaşamda boy gösteren görüş ayrılıklarını birbirleriyle tartışarak aşmaya çalışan özneler arasındaki iletişim süreçleri vardır.*"<sup>56</sup>. Habermas'ın iletişimsel akıl kavramı, bir tartışma ortamında sorunun nasıl çözüleceğine dair bir etkileşim hali olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönden de örtüşen görüşbirliği kavramıyla yakın bir bağlantı içinde gözükmektedir. Habermas burada gözüktüğü üzere zaten üzerinde çalıştığı bir konu hakkında Rawls'a eleştiride bulunmakta, kendi toplumsal uzlaşa ve çözüm çabalarını oluşturmaktadır.

53 Habermas, A.g.e., 48

54 Habermas, A.g.e., 54

55 Habermas, A.g.e., 61

56 Murat Özbek, "Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu", *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* içinde, Der. Murat Özbek (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009), 32

## Sonuç ve Yorum

John Rawls'un anlayışına göre adalet ve toplum birbiriyle ayrılmaz olarak bağlı iki kavramdır. Daha önce bahsettiğimiz ve Rawls'tan da alıntılıdığımız gibi adaletin temel konusu, toplumun temel yapısı ve toplumsal kurumlara ilgili olmaktadır. Toplumsal düzende adalet, toplumun çeşitli etmenleri içerisinde ekonomik fırsatlar ve toplumsal durumlarla temel hakların ve görevlerin nasıl belirlendiğine ilişkindir.<sup>57</sup> Rawls'a göre bir arada yaşamak malların, refahın, hak ve özgürlüklerin dağıtımını problemini oluşturmaktadır. Bu yüzden bu gibi sorunların çözümü için adalete ihtiyaç duyulmaktadır.

Adalet fikrinin üzerindeki bu toplumsal belirleyicilik, adalet düşüncesini en temel anlamda toplum ile bağlantılı konuma getirmektedir. Bu zemin üzerinde adaleti ele almak, Rawls'un temel amacı olarak ve onun liberal sistemi için de bir zorunluluk gibi gözükmektedir. Adaletin ve ele aldığı ilkelerin belirlendiği yöntem olan başlangıç durumu, bu nedenle toplumsal etkiyle oluşan bir belirleyici olarak ortaya çıkmak durumunda kalmaktadır.

Bütün bunların yanında Rawls'un, toplumsal düzenin temellerini ve toplumun basit yapısını oluşturmak için ele aldığı adalet kavramı daha çok ahlaki bir temel içermektedir. Rawls'un yazdığı ve bu metne de büyük ölçüde kaynaklık eden *A Theory of Justice*, bu fikir üzerine ilkelerini ve anlayışını ortaya koymaktadır. Bu eserde büyük ölçüde istikrarlı ve iç içe geçmiş bir toplum modeli çerçevesinde ele alınan ve oluşturulan bir adalet anlayışını görmenin mümkün olduğu söylenebilmektedir. Ve ahlaki bir belirlenimle kurulan hakkaniyet olarak adalet, toplum açısından problemleri çözme konusunda daha uzlaşılabilir bir yol izlemektedir.

Bunun yanında, Rawls'un düşüncesini daha üst bir aşamaya taşımak ve ilk yazdığı esere gelen tepkiler sonucu düşüncelerini geliştirmek amacıyla yazdığı *Siyasal Liberalizm* adlı eserinin daha farklı bir kimlik taşıdığını söylemek mümkündür. Bu eserde liberal bir toplum anlayışının ilkelerini oluşturmaya çalışan Rawls'un ilkeleri, buna uygun olarak birtakım değişimlere uğramaktadır. Hakkaniyet olarak adaletin içeriği ve adalet ilkeleri belirli değişikliklerle ortaya konulmaktadır.<sup>58</sup> Rawls tarafından ortaya konulan yeni kavramlar ve açıklamalar, her görüşün bir arada yaşadığı bir çoğulculuğa uygun olarak siyasal temeller etkisinde bir adalet anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Hakkaniyet olarak adalet kavramı isim olarak da daha çok siyasal adalet olarak kullanılmaya başlanmakta ve pratik problemlerin çözümünde daha etkili bir yöntem olarak var olmaya başlamaktadır. Rawls'un düşüncelerini bu pratik problemleri de çözmek için somutlaştırması, adalet düşüncesinin oluşumunun son aşamasıdır. Bireysel anlamda, toplumun kurulumu anlamında adalet düşüncesini ilk kitabında oluşturan Rawls, ikinci kitabında da toplumsal işleyişteki adaleti somut hale getirmeye çalışmaktadır. Burada da siyasal adaleti sağlamak ve adalet düşüncesinin kamu kültürüne yerleşmesi amacıyla, örtüşen görüşbirliği kavramını kullanarak adalet düşüncesinin oluşumu için son aşamayı tamamlamaktadır.

57 Rawls, *A Theory of Justice*, 7

58 Kavram ve ilkeler üzerindeki bazı değişiklikleri; "John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 320"den itibaren daha net ve anlaşılır olarak takip etmek mümkün.

Rawls'un teorisindeki çıkmazlar Habermas tarafından keskin bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Gerek Kant etkisi sebebiyle şekillenen teorideki eksiklikler, gerek de Rawls'un teori konusundaki ısrarı üzerine pratik etkenlerin ihlal edilmesi, Rawls'un adalet düşüncesinin oluşumunda birçok zayıflık ortaya koymaktadır. Bu nokta en keskin olarak Habermas tarafından görülmüş gibidir. Rawls'un başlangıç durumunun bir varsayım olması adalet düşüncesinin ilk zayıflığı olarak görülür. Adalet düşüncesi bu anlamda teori üzerinden belirli kısıtlamalar ve yönlendirmelerle hayata geçirilmeye çalışılan bir unsur olarak görülür. Rawls daha sonra daha önce de bahsedilen adalet ilkelerinin sahip olduğu problemlerle bu çıkmazın içinde kalmaktadır. Adalet mutlak bir şekilde ön görülebilir koşullar ve ilkeler çerçevesinde sağlanabilecek bir unsur değildir. Bu çerçevede adalet düşüncesinin evrensel dayanaklar ve mutlak sonuçlara yönelik olarak oluşması mümkün gözükmemektedir. Rawls adalet düşüncesini soyut anlamda evrensel kılssa dahi somut anlamda var olan problemlerden kaçamıyor gibi gözükmemektedir. Hakkaniyet olarak adalet, başlangıç durumundan itibaren Rawls'un çizdiği yönle beraber adalet ilkelerinin seçilimiyle nihayete eren ve siyasal alanda aktifliğini sürdüren bir kuramdır. Bütün bu kuramın ilk andan itibaren eleştirilebilir olduğu metin boyunca da ortaya koymaya çalışılmıştır. Örtüşen görüşbirliği kavramıyla beraber adalet düşüncesinin siyasal adalet kısmında önemli bir adım atılır gibi gözükse dahi, verili olarak sunulan hakkaniyet olarak adaletin oluşum süreci başlangıç durumundan itibaren eleştirilebilir ve tartışılan dayanaklara sahiptir. Rawls siyasal adalet kısmında bireylere seçim özgürlüğü sunmamış, hakkaniyet olarak adalet kuramı çerçevesinde gruplara ve kişilere alan açmaya çalışmıştır. Bahsedilen bütün bu çerçevede Rawls'un adalet düşüncesinin oluşumu, kendi içinde tutarlılıklar gösteren ama dışarıdan zayıf noktaları bulunabilen bir yapıya sahip olmaktadır.

Bu değerlendirmeler ve açıklamalarla birlikte, Rawls'un çağdaş dönemin en tartışılan kuramcılarından biri olduğunu ve adalet konusunda yeni ve tartışmalı yaklaşımlar getirdiğini söyleyebiliriz. Bu yaklaşımların bir kısmı Kant etkisi ile şekillenmiştir. Kant ahlak konusu ve epistemolojik anlamda halen bir belirleyici olarak gözükmemektedir. Bu sebeple de gerek teorinin kurulumu gerek de gelişimi açısından eleştirilere doğrudan açık haldedir. Habermas'ın Rawls'a yönettiği eleştirilerde Kant bağlamında ve sisteminin zayıflıkları noktasında şekillenmiştir. Rawls'un adalet düşüncesinin oluşumu bir süreç üzerinde, derin etkilerle şekillenmekte beraber her noktada eleştiriye açık halde ve tartışılır olarak kalmaktadır. Bunu da doğrudan ve önemli olarak gösteren isimlerin başında Habermas gelmektedir.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---



## Kaynaklar / References

- Anlı, Ömer Faik. "John Rawls'un Siyasal Liberalizminin Kantçı Temelleri ve 'Temelsiz' Bir Liberalizmin Tutarlılığı" *Düşünme Dergisi* (2013), Cilt 2, Sayı 3: 44-69.
- Avşar, Hüseyin. "Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi" Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Habermas, Jürgen. "Aklın Kamusal ve Aleni Kullanımı Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'un Siyasal Liberalizmi Üzerine Düşünceler" *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Derleyen Murat Özbank, 43-74. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. 6. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2015.
- Kocaoğlu, Mehmet. *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2014.
- Özbank, Murat. "Neden Demokrasi? Düşünsel ve Vicdani Çeşitlilik Koşulları Altında Normatif Gerekçeleştirme ve Siyasal İstikrar Sorunu" *Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*. Derleyen Murat Özbank, 15-39. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Öztürk, Armağan. "Rawls'un Adalet Teorisi ya da Biçimsel Hak Anlayışının Teorik Açmazları Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (2007), No:37: 57-86.
- Pogge, Thomas. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Rawls, John. *A Theory of Justice - Revised Edition*. Harvard University Press, 2009.
- Rawls, John. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" *Philosophy and Public Affairs* (1985), Vol. 14, No. 3: 223-251.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. Çeviren M. Fevzi Bilgin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Sağlam, Rabia. "Liberal Adaletin İki Farklı Görünümü: John Rawls ve Robert Nozick, Hakkaniyet Olarak Adaletten Yetkisel Adalet Eleştirisine" *Erzincan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (2007), Cilt XI, Sayı 1-2: 181-217.
- Schumaker, Paul, Kiel, Dwight C., ve Heilke, Thomas W. *Great Ideas / Grand Schemes: Political Ideologies in the 19th and 20th Centuries*. New York: McGraw-Hill, 1994.
- Şeker, Aziz. "Adalet Olgusu ve Sosyal Refahın Gelişimine Yönelik Sosyolojik ve Tarihsel Bir Çözümleme" *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2007), Sayı: 1, Cilt: 7: 282-301.





## 250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne

### On Kant's Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World on its 250th Anniversary

Özgüç Güven<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: Ö.G. 0000-0001-7223-0356

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Özgüç Güven  
İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
**E-posta/E-mail:** ozguc@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 20.11.2020  
**Kabul/Accepted:** 11.12.2020

**Atıf/Citation:** Guven, Ozguc. (2020). "250. Yılında Kant'ın Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Eseri Üstüne" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 53: 123-151.  
<https://doi.org/10.26650/arc.844123>

#### ÖZET

Kant, 1770 yılında *Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri* eserini kaleme aldıktan sonra on yıl boyunca sessiz kalıp ardından *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yazar. Bu bakımdan 1770 tezi Kant'ın eleştirel döneme geçiş eseri olarak değerlendirilir. Eser Kant'ın bitmez uğraşı metafiziği sağlam bir eksene yerleştirmek için giriş önerisidir. Bu bağlamda Kant duyusalığın konusu olan dünya ile anlayışın konusu olan dünyayı ayırarak metafizik için bir yol arar. Duyusalığa konu edilen dünya uzay ve zaman formları yoluyla kavranabilir. Anlaşılır dünya ise duyuların sızıntılarından uzak yalnızca *anlayış* kavramları yoluyla belirlendiğinde metafizik yanıtsamaldan korunabilir. 1770 tezi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin özellikle transendental estetik bölümü göz önünde bulundurulduğunda eleştirel dönemle büyük oranda örtüşse de anlaşılır dünyada *noumenanın* bilinebileceğini varsayması açısından eleştirel dönemden uzaklaşır. Çalışmada 1770 tezinin temel varsayımlarını ortaya koyarak bu varsayımları eleştirel dönemle ilgileri açısından ele alacağız. Özellikle, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A ve B baskılarında iki kez yazılan, deneyim ile anlama yetisi kavramları arasındaki uyumayı ele alan *transendental türetim* sorununun başlangıcının 1770 tezinde olduğunu göstereceğiz. Böylelikle 1770 tezinin eleştirel felsefede sürdürülen ve yadsınan varsayımlarını belirgin kılacağız. Çalışmadaki bir başka çabamız ise 1770'ten sonraki mektuplaşmaları yoluyla Kant'ın felsefi tutumunun nasıl farklılaştığını ortaya koymak olacak. 1772 yılında Herz'e yazdığı ünlü mektuptan önce Kant'ın Lambert, Herz ve Mendelssohn'la yazışmalarında yer alan 1770 tezi değerlendirmelerinin eleştirel döneme geçiş sürecini nasıl etkilediğini konu edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kant'ın eleştirisi öncesi felsefesi, Kant'ın eleştirel felsefesi, duyusalılık, anlayış, 1770 Tezi

#### ABSTRACT

In 1770, Kant wrote *On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World* and then remained silent for 10 years before the *Critique of Pure Reason*. In this respect, *Dissertation* is considered as Kant's transitional text to the critical period. It is a propaedeutic to posit placing metaphysics on a sound foundation by separating the world that is the subject to sensibility from the world that is the subject to understanding. While the sensible world is comprehended through forms of space

and time, the intelligible world should be comprehended separately from the contamination of the senses in order to be protected from metaphysical illusions. Although the *Dissertation* converges with the critical period, particularly concerning the Critique's the transcendental aesthetic section of the *Critique*, it diverges from the critical period by arguing that the noumenon is known in the intelligible world. In this regard I will clarify the basic assumptions of the *Dissertation* and discuss their relevance to the critical period in my paper. In particular, I will show that the core of the transcendental deduction, which deals with the problem of agreement between experience and the concepts of understanding, rewritten twice in the A and B editions of the *Critique*, is in the *Dissertation*. Thus, I will clarify which assumptions of the *Dissertation* remained and which abandoned in critical philosophy. Another aim of my paper is to expose how Kant's correspondence with Lambert, Herz and Mendelssohn between 1770 and 1772 affected Kant's philosophical development toward the *Critique*.

**Keywords:** Kant's pre-critical philosophy, Kant's critical philosophy, Inaugural Dissertation, sensibility, intelligence

## Giriş

Kant'ın *Duyulur ve Anlaşılır Dünyanın Form ve İlkeleri Üstüne*<sup>1</sup> adlı eseri Königsberg Üniversitesinde<sup>2</sup> uzun süreden beri beklediği profesörlük kadrosunu alabilmek için yaptığı çalışmadır. Daha önce Latin şiir sanatı kürsüsü için yapılanın yanı sıra, 1769'da Jena ve 1770'te Erlangen Üniversitesi'nden gelen profesörlük tekliflerine karşın Kant Königsberg'de kalmayı seçmiştir.<sup>3</sup> Kadro için başvuruyu mart ayında yapan Kant, 31 Mart'ta felsefe bölümünde mantık ve metafizik profesörlüğüne hızlıca atanır. Henüz en önemli eserlerini vermemiş olsa bile o sıralar Prusya'nın önde gelen filozoflarından biri olarak görülür. Kural gereği kadroya atandıktan sonra tez sunması beklenildiğinden kısa sayılabilecek bir süre içinde çalışmasını tamamlayarak 21 Ağustos'ta tezi savunur. Üç kişilik jüri önünde gerçekleşen savunmada sözcüsü tıp öğrencisi<sup>4</sup> Marcus Herz (1747-1803) olur.

*1770 tezinin* Kant'ın eleştirel felsefesi açısından durumu tartışma konusudur. Kendisi de dahil olmak üzere kimileri bu çalışmayı Kant'ın eleştirel dönemiyle yakından ilişkilendirir. Bu bağlamda Kant, Herz'e 1 Mayıs 1781 yılında yazdığı mektupta *Saf Aklın Eleştirisi'nin* duyulur dünya ve anlaşılır dünya başlığı altında tartıştığı kavramlardan başlayan çeşitli araştırmaların sonuçlarını içerdiğini bildirir.<sup>5</sup> Dahası 13 Ekim 1797'de Johann Heinrich Tieftrunk, kısa yazılarını derlemeyi teklif ettiğinde Kant tüm eserlerinin bu kitapta yer almasını istemez ve kitabın *1770 tezi* ile başlamasını önerir.<sup>6</sup> Ne var ki, yaşamının son dönemlerinde *Immanuel Kant's Vermischte*

1 *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*. Bundan sonra metin içinde *1770 tezi* olarak geçecek.

2 Albertina Üniversitesi olarak da bilinir.

3 Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011) 179.

4 O dönemde Yahudiler yalnızca tıp fakültelerine kabul edilmektedirler. (Paul Guyer, Kant, s 382)

5 10:266. Immanuel Kant, "Briefwechsel 1747-1788", içinde *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, c. X, 1911. [Kant'a tüm atıflar Almanca Königlichem Preußischen Akademie der Wissenschaften (ed.), 1900–, Kants gesammelte Schriften, Berlin: Georg Reimer edisyonu ile İngilizce P. Guyer and A. Wood (eds.), 1992–, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge: Cambridge University Press edisyonu karşılaştırılarak yapılacak. Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, çev. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)]

6 12:208

*Schriften* adıyla çıkan seçki kitapta 1770'ten önceki eserleri de yer alır.<sup>7</sup> Bununla birlikte çalışmaya Kant'ın en dogmatik çalışmalarından biri olarak ananlar da bulunur.<sup>8</sup>

1770 tezinin eleştirel dönemdeki yerini ortaya koyabilmek için Kant'ın tezden bir süre önce yürüttüğü felsefi tartışmaları konu ederek çalışmamıza başlayacağız. Ardından 1770 tezinin içeriğini serimleyeceğiz. Daha sonra Herz'in 1772'deki mektubuna kadar Kant'ın 1770-1772 yılları arasındaki yazışmalarını ele alarak 1770 tezinin hangi bakımlardan ve ne türden gerekçelerle eleştirildiğini ortaya koyacağız. Bu tartışmaları açarken yeri geldikçe 1770 tezindeki kimi kavramların eleştirel dönemde değişimini göstereceğiz.

## 1. 1770 Tezi Öncesi

1770 tezi Kant'ın yaşamı boyunca kaleme aldığı dört Latince<sup>9</sup> eserden sonuncusudur. Eser beş bölümden oluşur: (1) genel olarak dünya kavramı üstüne (2) genel olarak duyulur ile anlaşılır şeyler ayrımı üstüne (3) duyulur dünyanın formunun ilkeleri üstüne (4) anlaşılır dünyanın formunun ilkeleri üstüne (5) metafizikte anlayışsal ve duyusal olanla ilgilenen yöntem üstüne. Kant tezin yazılmasından kısa bir süre sonra 2 Eylül 1770'te Johann Heinrich Lambert'e (1728-1777) yazdığı mektupta<sup>10</sup> çalışmanın 1. ve 4. bölümlerinin üstünkörü okunabileceğini, ilginin asıl yöneltilmesi gereken bölümleri 2., 3., 5. olarak belirler. Önemsediği bölümlerde Kant, duyulur dünya ile anlaşılır dünya ayrımı yoluyla uzay ve zamanı duyusallığın formları olarak ortaya koyup metafiziksel yanılığardan kaçınmayı sağlayacak metafiziksel yöntemi tartışır. Bu durum eserin hacmine de yansımıştır. Eserin yarısından daha fazlası *duyulur dünyaya*, çok az bölümü *anlaşılır dünyaya*, kalanı ise her birine ilişkin yönetsel yaklaşıma ayrılmıştır. Dolayısıyla Kant'ın *anlaşılır dünyaya* yönelik yürüttüğü tartışmadan metni yazarken hoşnut olmadığını söyleyebiliriz. Duyulur dünyaya yönelik yaklaşımı ise onun 1768'de *Uzaydaki Yönlerin Farklılığının İlk Temeli Üstüne* (Alm. *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*) adlı eserinde başladığı uzay tartışmasının zamanın da katılarak evriltmesi olarak görülebilir.

7 Kant 1770 öncesi çalışmaları konusunda yıkıcı davranmaktadır. Eleştirel dönemin dağarcığı yoluyla bakıldığında bu dönemde Tanrı kanıtlamaları gibi sonradan dogmatik bulduğu tartışmalar olduğu görülse de özgün yaklaşımlar da bulunur. Bunlardan biri 1755 yılında yazdığı *Evensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda yer alan Güneş Sistemi'nin bir bulutsudan fiziksel kuvvetler yoluyla meydana geldiğini ileri sürdüğü, sonradan Kant-Laplace gaz kuramı olarak anılacak çalışmadır.

8 Aktaran Paulo R. Licht Santos, "The Real Use of the Understanding and Ontology in Kant's Inaugural Dissertation", içinde *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, ed. Margit Ruffing vd. (De Gruyter, 2010), 648.

9 Bu eserler sırasıyla; 12 Haziran 1755 *Ateş Üzerine* (De İgne) teziyle Magister'lik unvanı kazanır. 27 Eylül 1755 *Metafiziksel Bilginin İlk İlkelerinin Yeni Bir Açıklaması* (Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio). Bu çalışma ile Kant üniversitede ders verme izni alır. 10 Nisan 1756 *Geometriyle Birleştirilmiş, Metafiziğin Doğa Felsefesinde Kullanımı. I. Kısım: Fiziksel Monadoloji* (Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuius specimen I. Continent monadologiam physicam). Profesörlük kadrosu için ön şart olarak yapılması gereken bir çalışma. Kant çok iyi Latince bilmesine karşın akademik kurallar gereği özellikle Latince yazılması istenen eserler dışındakileri Almanca kaleme alarak Almanca kavram dağarcığının oluşmasına büyük katkı sağlar.

10 Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence 1759-1799*, çev. Arnulf Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

1770 *tezinden* önce Kant'ın bir arayışın filozofu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yaptığı çalışmalarda takındığı felsefi tutum yıldan yıla değişmektedir. 1760'ların başlarında Leibnizci-Wolffçu akılcı geleneğe ilgi duyarken, Hume'un Almancaya çevrilmesinden sonra İngiliz deneyci geleneğine yönelmiş olduğu görülür. Ne var ki, dönem dönem yoğunlaşan ilgileri bulursa da Kant kendi olmanın da peşindedir. Bu çabası 9 Mayıs 1768 yılında Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) yazdığı mektupta Kant'ın şu sözlerinde açığa çıkar: “Gerek başkalarının görüşlerine gerekse kendi görüşlerime yönelik derin bir kayıtsızlıkla sık sık yapıyı tümünden altüst ediyorum ve farklı bakış açılarından tekrar ele alarak en sonunda sistemi doğru bir şekilde oluşturmayı umabileceğim konuma ulaşmaya çalışıyorum.” Bu bağlamda Kant'ın 1766'da *Metafizik Düşlerle Aydınlatılan Bir Büyücünün Düşleri* (Alm. *Traume eines Geistersehers, erläutert durch Traume der Metaphysik*) eserinde takındığı deneyci tavır dikkat çekicidir. Bu çalışma İsveçli felsefeci, bilim insanı, gizemci ve kâhin Swedenborg'a (1688- 1772) karşı bir polemik metnidir. Swedenborg başlarda mucit ve bilim insanı olarak parıltılı çalışmalar yapıp dikkat çekse de sonraları gizemci yola girerek dinsel içerikli düşler gördüğünü öne sürmüştür. Bu düşlerde İsa'nın kendisine Hristiyanlığı düzeltme görevi verdiğini ortaya atarak, canı istediği zaman cennet ve cehennemi ziyaret edebileceğini, melekler, şeytanlar ve diğer tinsel varlıklarla konuşabildiğini savlar.<sup>11</sup> Alışılmış yazım tarzının dışından alaysı bir dille isimsiz olarak yayımladığı bu çalışmasında Kant'ın temel savlarından biri ruhların bilmenin konusu olamayacağıdır. Bu nedenle böylesi bir metafiziğe yıkıcı bir tepki göstermek için “metafiziğin tüm kavramlarıyla ve tüm metafiziksel tutumlarla, metafiziksel tanımlarla ve metafiziksel kesinliklerle, metafiziksel kategoriler ve bu kategorilerin elde edildiği mantıksal çıkarım zincirleriyle inceden inceye alay” eder.<sup>12</sup> Söz konusu güçlü vurgudan dolayı bu çalışma Kant'ın felsefi gelişimi açısından deneyci aşama olarak görülür.<sup>13</sup>

1766-1768 arasında Kant, Lambert, Herder ve Moses Mendelssohn'la (1729-1786) mektuplaşmalarında metafiziğe yönelik ilgisini yer yer ortaya koysa da metafiziğin amacına ya da yöntemine ilişkin belirgin bir açıklama yapmaz.<sup>14</sup>

*Uzaydaki Yönler'de* Kant Leibnizci uzay anlayışını eleştirir. Daha önce Leibniz *analysis situs*<sup>15</sup> anlayışı ile *monadlar* üzerinden uzayın temel özelliklerini konu etmiştir. Bu bağlamda uzayı ve zamanı, *monadların* bağıntılarından türetilmiş görelî birer kavram olarak ele alır.<sup>16</sup> Çalışmada Kant'ın ana tartışması konum (Alm. *Lagen*) ile yönü (Alm. *Gegend*) ayırmaktır. Konum tek bir varolanın uzaydaki durumuyla, yön ise mutlak uzay içinde konumların birlikteliğiyle ilgilidir.<sup>17</sup> Kant açısından mutlak uzay “tüm maddelerin varoluşundan bağımsızdır ve maddenin bileşik

11 Martin Schönfeld ve Michael Thompson, “Kant's Philosophical Development”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2019.

12 Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996) 89.

13 Paul Guyer, *Kant* (New York: Routledge, 2006) 25.

14 Frederick C Beiser, “Kant's Intellectual Development: 1746-1781”, içinde *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 48.

15 Vincenzo De Risi, “Analysis Situs, the Foundations of Mathematics, and a Geometry of Space”, içinde *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. Maria Rosa Antognazza (New York: Oxford university press., 2018) 248.

16 Bertrand Russell, *The Philosophy of Leibniz* (London: Routledge, 1997) 225.

17 2:377.

niteliğinin olanağının sonuncu temeli olarak kendi gerçekliğini [Alm. *Realität*] taşır<sup>18</sup>. Bunun yanı sıra uzay, tüm dışsal duyumu olanaklı kılan temel kavramdır.<sup>19</sup> Kant'a göre yönlülük kavrayışımız bedenlerimiz ile düzlem arasındaki bağıntılardan türetilmiştir. Düzlemdeki nesnenin konumu ile bedenimiz arasındaki bağıntı yönü saptar. Ne var ki, bu yönün anlaşılır olması hem düzlemi hem de nesneyi içine alan bir uzayın bulunuşu ile anlaşılabilir. Kant'ın varsayımının temel gerekçesi örtüşmezliktir.<sup>20</sup> Öyle ki, üç-boyutlu nesnelere düşünülürken, sözcüğü küresel üçgenler ya da eldiven çiftleri, bütün içsel özellikleri bakımından aynı olan bu eş parçalar birbirlerinin yerine geçemez. Bunun nedeni parçalardan birini çevreleyen yüzeyin diğerini çevreleyememesidir. Dolayısıyla Kant'a göre özellikle Alman filozofların uzayı madde parçalarının dışsal bağıntısından oluşturması yanlıştır.<sup>21</sup> Uzayın belirlenimleri birbirlerine göre madde parçalarının konumlarının sonuçları değildir. Konum uzaya göre belirlenir. Böylece "mutlak ve kökensel (Alm. *ursprünglichen*) uzayın bir sonucu olarak fiziksel şeyler arasındaki bağıntı olanaklıdır."<sup>22</sup> Bu noktada Allison'a göre Kant'ın bu sıralardaki ilgisi uzaya ilişkin ontolojik bir çıkarım yapmaktansa deneysel ve matematiksel bakımdan uzayı konu etmeye dönüktür.<sup>23</sup> Ne var ki, Kant henüz, uzayın duyarlılığın öznel formu olduğu düşüncesine ulaşmış değildir. Öte yandan uzayın bilinişleriyle ilgili kuşkuları bulunur: "Bu incelemedeki amacım, uzanım hakkında görüsel yargıların bulunup bulunmadığını görmektir"<sup>24</sup> diyerek arayışını dile getirir.

Beck'e göre *Uzaydaki Yönler'in* ardından Kant'a 1768 yılında profesörlük kadrosu önerilseydi ve Kant bu tarihte bir *sunuş tezi* yazsaydı 1770'tekinden bambaşka yazardı.<sup>25</sup> Beck, 1768'de bir tez yazılmış olsaydı Kant'ın şu görüşleri dile getireceğini öne sürer: Deneyim dışındaki şeyleri ve tözlere ilişkin yetileri bilmeye yönelik kurgusal bir metafiziği yadsırdı, metafiziğin görevi bilginin sınırlarını ve temellerini belirlemek olurdu ve metafiziğin yöntemi doğa bilimlerindeki gibi olurdu, deneyimin çözümlenmesi sonrasında bazı çözümlenemez kavramlar ve kanıtlanamaz önermeler bulunurdu, metafizik insanlığın hakiki ve sürüp giden iyiliğinden ayırt edilemez biçimde anlaşılırdı, uzay Eukleidesçi ve Newtoncu olurdu, uzay deneyim yoluyla duyuşsal olarak bilinmezdi bunun yerine aklın bir düşüncesi yolu ile içsel duyuların görüşü ya da temel bir kavram olarak bilinirdi, matematiğin yöntemi felsefenin yönteminden tümüyle farklı olurdu, uzayda gözlemlenen şeyler nedensel yasalarca belirlenirdi.<sup>26</sup>

1770 tezinden önce Kant 1770 yılını anarken şöyle demektedir: "1769 yılı bana sonu gelmez büyük bir ışık yaktı"<sup>27</sup>. *Uzaydaki Yönler'den* sonra 1769'un "büyük ışığıyla" Kant doğa bilimleri ile metafizik arasında bir süreklilik bulunmadığını, ikisinin bilgideki ayrı parçalar olduğunu savlar.

18 2:378.

19 2:383.

20 Bu tartışma için bkz. H. Bülent Gözkân, *Kant'ın Şemsiyesi* (İstanbul: YKY, 2018).

21 2:383.

22 2:283.

23 Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction An Analytical-Historical Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2015) 46.

24 2:378.

25 Lewis White Beck, *Essay on Kant and Hume* (New Haven: Yale University Press, 1978)101.

26 Beck, 101-102.

27 18:69.

Beck bu değişimi Kant'ın Platon'la ve Leibniz'in *Nouveaux Essais*'yle olan ilgisine bağlar.<sup>28</sup> 1770 tezi deneyim ile metafizik arasında sürekliliği yadsıyarak Platon ve Leibnizci bir çizgide durur. Ayrıca 1769 yılında yanan “büyük ışık” yetiler arasında ayırma yönelik de olmalıdır. 1770’le birlikte duyular ile düşünme yetisi ayırımı yapılarak, duyuları düşüncenin aşağı, silik belirsiz yanı olarak görme tavrı ortadan kalkar. Beck’in üzerinde durduğu bir başka yan içerik ve form ayrımı hakkındadır.<sup>29</sup> İçerik ve form, duyulur ve anlaşılır olanın her ikisinde de yer alır. Beck, böylece Kant’ın Baumgartencü duyusal bilginin bilimi olarak estetikten söz edebilme olanağına ulaştığını vurgular. Artık duyusal bilgi açısından yalnızca içerik değil biçim de sağlamaktadır.

1770 tezinin Latince kaleme alınmış olması ve Kant’ın eleştirel felsefesi açısından bir geçiş çalışması olması, kimi kavramların gönderimleri bakımından güçlükler sunmaktadır. Öyle ki, Latince eserin Almanca çevirilerinde bile bu ayrımlar<sup>30</sup> görünür. Söz konusu güçlüklerin nedeni eleştirel dönemde kavram gönderimlerinin değişmesidir. Bu kavramların öne çıkan ikisi *idea* ve *intellectustur*. Eleştirel dönemde yer alan Almanca *idee*, aklın özelleşmiş bir kullanımı olarak ele alınırken 1770 tezinde düşünce içeriği olma bağlamında yer bulmuştur. Şema da aynı biçimde eleştirel dönemde olduğu gibi, bir sentez kuralını anmak için kullanılmaz. Bir diğer kavram tezin başlığında da yer bulan *intelligibilistir*. *Intelligibilis* için düşünülür demek yerine anlaşılır kullanmayı öneriyorum. Bu seçimi şu gerekçelere dayandırıyorum. Kant’ın eleştirel dönem öncesi eserlerinin Cambridge edisyonunda bulunan Almanca-İngilizce sözlüğe düşülen notlarda Kant’ın döneminde Latince *intellectus* karşılığı olarak Almancada *Verstand* kullanıldığı bildirilir.<sup>31</sup> Şimdilerde Almancada *Intellekt* yer almasına karşın Kant’ın zamanında kullanılmamaktadır. Öyle ki, *Intellekt* ne Grimm ne de Campe’nin Almanca sözlüklerinde yer alır. Kant, *Intellectus* kullanırken, *Verstand*’ı göz önüne getiriyor görünmektedir. İngilizce çevirilerde yer yer *intellectual* geçmesi ise *understanding*’den sıfat türetilmemesi ile ilişkilendirilmektedir. Bütün bunlardan ötürü çalışmada *intellectus* yerine “*anlayış*”ı kullanacağım. Eleştirel dönemde önemli yer tutan akıl [Alm. *Vernunft*] ile *anlama yetisi* [Alm. *Verstand*] arasında ayırım göz önünde tutulduğunda Kant’ın *Verstand*’ın gönderimini zamanla değiştirdiği görülür. 1770 tezinde Kant aklın *intellectus* ile şeylerin kendiliklerine uzanan bir alanı kavrama savındayken eleştirel dönemde bundan vazgeçer. Bundan ötürü 1770’teki *Verstand* anlayışı ile 1781’deki farklıdır. Bu farkı korumak için ilkinde karşılık *anlayış* ikincisine *anlama yetisi* kullanmayı öneriyorum.

28 Beck, 103.

29 Beck, 104.

30 Söz konusu ayrımlar eserin başlığının çevrisinde bile görülür. Almanca çeviriler şöyledir:

J. H. Tieftrunk, Von der Form und den Prinzipien der Sinnen und Verstandeswelt,

J. H. von Kirchmann, Über die Form und die Prinzipien der Sinnlichen und der Verstandeswelt

K. Vorländer, Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und der Verstandeswelt

K. Reich, Über die Form und die Prinzipien der Sinnen und Geisteswelt

N. Hinske, Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und Ihren Grunden

31 Bkz. Immanuel Kant, “On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World [Inaugural Dissertation]”, içinde *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, çev. David Walford ve Ralf Meerbote (New York: Cambridge University Press, 1992), 489. dipnot.



## 2. Dünya Kavramı Üstüne

Kant, tezine dünyayı irdeleme nesnesi yaparak başlar. Öyle ki, dünyanın yapısının ortaya konulması metafiziğin olanağının tartışılmasını sağlar. Kant, bu olanağı soruştururken “zihnin [Lt. *mentis*] doğasından” açığa çıkartabileceklerimizin metafiziğin yöntemine ilişkin kavrayışımızı derinleştirebileceğini öne sürmektedir.<sup>32</sup> Dünya kendisi parça olmayan bütündür [Lt. *totum*, İng. *whole*]. Buna karşılık gelen basit ise kendisi bütün olmayan parçadır. Böylece dünya kavramının *duyusalılık* ve *anlayış* yetileri aracılığıyla çözümlenmesi ve bileşimi yoluyla ikili oluşumu metafizik için araştırma bağlamı sunar. Kant açısından söz konusu araştırma bütün ile bileşenleri arasındaki bağının iki farklı biçimde; parçadan bütüne, bütünden parçaya olmak üzere ortaya konulabileceğini gösterir. Burada bir yandan *anlayış* [Lt. *intellectus*] ile parçalar bütüne ulaştırılır öte yandan bilginin *duyusal yetisi yoluyla* [Lt. *facultatem cognoscendi sensitivam*] ve seçik bir görüş [Lt. *intuitus distincto*] yoluyla kavram tasarlanabilir.<sup>33</sup> *Anlayış* bütünü konu edişini tümel ideleri [Lt. *ideas intellectus et universales*] yoluyla yapar.

Kant açısından bir bileşik [Lt. *compositionis*, İng. *compound*] için parçaların çokluğu [Lt. *multitudo*, İng. *multiplicity*]; bütün için parçaların toplamı [Lt. *omnitudo* İng. *totality*] gereklidir.<sup>34</sup> Basit olanın kavramı ancak çözümlenme yoluyla, bütün olanın kavramı ancak bileşim aracılığıyla meydana gelir. Bu işlemler sonlu ve belirli bir zamanda yürütülür.<sup>35</sup> Öte yandan sürekli büyüklük [Lt. *quanto continuo*, İng. *continous magnitude*] durumunda bütünden parçalara gerileme ve sonsuz büyüklük [İng. *infinite magnitude*] durumunda parçadan bütüne ilerlemenin limiti [Alm. *termino*] bulunmaz. Bu durumda tam bir çözümlenme ve bileşim olanaksızdır. Sürekli büyüklük, görüş yasaları [Lt. *leges intuitus*] uyarınca; sonsuz büyüklük toplam açısından bütünüyle düşünülemez. Kant sonsuz küçük ve sonsuz büyük olanın tasarlanamaz oluşu düşüncesini *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de sürdürür. Eleştirel dönemde görünüşlerle ilgili temel varsayımlardan biri, görünüş olarak her türlü gerçekliğin yoğunluklu [Alm. *intensive*] bir büyüklük olduğudur.<sup>36</sup> Buna göre ne kadar küçük olursa olsun bir büyüklük yine de küçültülebilir. Dolayısıyla sonsuz küçük tasarlanamaz. Benzer biçimde 1770 tezinde sonsuz küçük ve sonsuz büyük olanın tasarımının olanaksız oluşu eleştirel dönemin antinomi düşüncesini çağırıştırır. Eleştirel dönemde aklın, uzay zamanda koşullu olanı koşulsuz olana taşıma isteği çatışkılara yola açacaktır. Bu bakımdan 1770 tezinde sonsuz küçük ve sonsuz büyük olanın tasarlanması sorunu eleştirel dönemde yetiler arasında yapacağı ayırma hazırlar. Bu durumun kökenlerini Kant'ın şu sözlerinde görebiliriz: “anlayış yasaları ve akıl yasaları ile çatışan

32 Kant'a yapacağımız atıflarda Immanuel Kant, “On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World [Inaugural Dissertation]”, içinde *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, çev. David Walford (New York: Cambridge University Press, 1992), 373–416. çevirisini temel almakla birlikte, Immanuel Kant, “Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World”, içinde *Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*, çev. John Handyside (Chicago : London: The Open Court Publishing Company, 1929), 35–85. çevirisine de kullandık. Kant'ın kritik kavramları içinse Immanuel Kant, “De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis”, içinde *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, c. 2, 1926.

33 2:387.

34 2:387.

35 2:388.

36 Immanuel Kant, “Kritik der reinen Vernunft”, içinde *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, c. 3 (Berlin: Georg Reimer, 1911 A169-170/B211-212).

her ne varsa kuşkusuz olanaksızdır".<sup>37</sup> Kant ayrıca saf aklın [Lt. *rationis purae*] nesnesi olanın, görsel bilginin yasaları altına getirilemeyeceğini de ekler. Her ne kadar *anlayış* ve akıl yasalarının ne olduğunu hiçbir yerde açık etmese de *duyusalılık* ile *anlayış* arasında uyuma olmadığını altını çizer. Dolayısıyla Kant belirgin olarak *duyulur olan ile anlaşılır olanı* birbirinden ayırır. Kendinden önceki gelenek, örneğin Wolff bu ayrımı tasarımlar arasında seçiklik derecesine göre yapmış olsa da Kant yetileri besbelli biçimde ayırır. Eserin sonraki bölümlerinde<sup>38</sup> de seçiklik derecesi yoluyla yapılan ayrıma karşı çıkar. Öyle ki, Kant açısından duyusal tasarımlar seçik, *anlayışa* ilişkin olanlar ise karışık bilebilir [Lt. *confusius cognitum*]. Örneğin geometri duyusal bilginin seçik oluşunun örneğidir. Kendi yaklaşımının dışında kalan metafizikler ise *anlayışla* ilgileri açısından karışık bilebilmenin örnekleridir. Bununla birlikte Kant henüz *anlayış* ve akıl arasında ayırım yapmamaktadır. Her ne kadar yukarıda aklın yasaları ve *anlayışın* yasaları anılmış olsa da bu ayırım ilkece değildir ve eserin ilerleyen bölümlerinde sürdürülmez. *Saf Aklın Eleştirisi'nin* keskin biçimde ayırdığı bu yetiler 1770 *tezinde* birlikte düşünülür.

Duyusalılık ve anlaşılabilirlik ayrımı uyarınca Kant, zihnin [Lt. *mens*] *anlayıştan* aldığı soyut idelerin [Lt. *ideas abstractas*] somut ve evriltilmiş biçimde görülere geri götürülemeyeceğini belirtir. İnsan zihnini çevreleyen kısıtlamalar şeylerin kendilerine yönelik kısıtlamalar olarak alınmamalıdır.

Kant bölüme dünya kavrayışını serimleyerek devam eder. Dünya, madde [L.t *materia*] "transendental anlamda [Lt. *transcendentali*] parçalar"<sup>39</sup> ve formdan meydana gelir.<sup>40</sup> Dünyanın maddesi tözlerdir. Kant burada Wolffçu çizgiyi koruyarak dünyanın çoklu öğelere dayalı yorumunu benimser. Dünyanın formu tözlerin bağıntıları aracılığıyla oluşur. Bu bağıntı Kant'a göre iki türlü meydana gelebilir. Ya bir eşgüdüm [Lt. *coordinatiōne*] ya da bir alt alta sıralanma [Lt. *subordinatiōne*] söz konusu olabilir.<sup>41</sup> Birincisi karşılıklı ve homojendir [Lt. *homonym*]. Burada herhangi iki bağdaşık [Lt. *correlatum*] arasında diğerini belirleme, diğerince de belirlenme bağıntısı bulunur. İkincisi ise tek yönlü ve heterojendir [Lt. *heteronyma*]. Başka deyişle nedensel bir bağıntıyı işaret eder. Tözler arasında eşgüdüm bağıntısı ideal ya da öznenin seçimine göre değil, gerçek ve nesnel olarak düşünülür. Öyleyse tözler birbirleri üstüne etki edebilmektedirler.

Kant'ın dünyaya ilişkin yürüttüğü bir başka tartışma dünya durumlarının ardışıklığı ile mutlak bütünlük oluşu arasındaki bağıntıya yöneliktir. Dünya bir yandan sınırsızca durum çokluğundan meydana gelir görünmektedir. Bu durumda dünyanın bir bütünlük ortaya koyması ile töz durumlarının sınırsızlığı nasıl bağdaşabilir? Kant bu noktada bir *tasarım* [Lt. *repraesentationis*] *bütünlüğünün* edinilebileceğini ama *bütünlüğün tasarımının* edinilemeyeceğini savunur. Kant'ın çözümü tözler arasındaki eş zamanlılık, ardışıklık gibi bağıntıları duyusallıkla, bütünlük tasarımı ise *anlayışla* ilişkilendirmektir.

37 2:389.

38 2:395.

39 Eleştirel dönemin en önemli kavramlarından biri *transendental* burada yalnızca geçmektedir. Eleştirel bir kullanımı bulunmamaktadır.

40 2:389.

41 2:390.

### 3. Duyulur Şeyler ile Anlaşılır Şeyler Ayrımı

Kant, 1770 tezinin ikinci bölümünde *duyulurluk* ile *anlaşılrlık* tartışmasını genişletir. Bu açıdan Kant'a göre *duyusalılık* [Lt. *sensualiteas*] nesnenin [Lt. *objecti*] varlığı aracılığıyla öznenin tasarimsal [Lt. *representativus*] durumunun belirli biçimde etkilenmesini olanaklı kılan öznenin *alırlığıdır* [Lt. *receptivitas*].<sup>42</sup> Burada eleştirel dönemde transendental estetik bağlamında ortaya konulan kavramların belirlediği görülür.<sup>43</sup> *Anlayış* [Lt. *intelligentia*] “özneye duyular yoluyla verilmeyen şeyleri tasarlama yetisidir”<sup>44</sup>. Kant *duyusalılığa* konu edilen bilgilere *phaenomenon*<sup>45</sup>, *anlayışa* konu edilen bilgilere *noumenon* adını verir. Bilgi *duyusalılığın* yasalarına konu edildiğinde duyusal, *anlayış gücünün* yasalarına konu edildiği ölçüde anlaşılabilir ve akılsaldır. Kant, *duyusalılıkta* yer bulan bilgiyi (i) nesnelere varlığına (ii) öznenin nesnelere etkilenimine dayandığı ölçüde öznel varsayar. Şöyle der: “Açıktır ki duyusal olarak düşünülen şeyler, şeylerin *belirdikleri/göründükleri* [Lt. *apparent*] *gibi* tasarımlarıdır. Buna karşın anlaşılır şeyler, şeylerin *oldukları gibi* tasarlanmasıdır.”<sup>46</sup> Burada Kant eleştirel dönem kavramlarını kullansa da oradaki kavrayışından uzaktır. İlk, eleştirel dönemde “duyusal olarak düşünülen” biçiminde bir yaklaşımdan cayacaktır. Saf ya da deneysel görüsel içerik olmadan anlama yetisinin kullanımını öngörmediğinden “duyusal olarak düşünülen” deyişi düşecektir. İkinci olarak *noumenon* eleştirel dönemde bilmenin konusu değil yalnızca düşünmeye konu edilebilen sınır çizici bir kavrayış olarak ele alınacaktır. Bununla birlikte Kant'ın duyusalılık ve anlaşılrlık açısından bir gerilim yaşadığı ve bu ikisini nasıl ilişkilendireceği konusunda arayışta olduğu görülür.

Kant bir duyumun [Lt. *sensus*] tasarımında içerik [Lt. *materiam*] ya da duyumsama [Lt. *sensatio*] adı verilen yanla birlikte bir de form bulunduğunu bildirir.<sup>47</sup> Dolayısıyla görünüşler zihnin [Lt. *animi*] belirli yasaları aracılığıyla belirli türde [Lt. *speciem*] düzenlenebilir. Bunun anlamı duyusal bilginin, duyusal içeriği düzenlemek sonucunda elde edildiğidir. Kant bu işlevi yerine getiren formu, taslak [Lt. *adumbratio*] ya da şema [Lt. *schema*] olarak değil, nesnenin varlığında nesneyi düzenleyen zihnin [Lt. *mentis*] için bir yasası olarak benimser.<sup>48</sup>

*Anlayış* [Lt. *intellectualia*] söz konusu olduğunda Kant burada elde edilen bilgiyi yetinin kullanım biçimleri üzerinden ayırır. Bu noktada Kant *anlayışa*, *ruhun* [Lt. *animae*] en yüksek yetisi [Lt. *facultatis*] olarak varsayıp iki tür kullanımı olduğunu öne sürer. (i) *Real* kullanım [Lt. *usus realis*] nesnelere ya da bağınıtların kavramlarını veren kullanım; (ii) mantıksal kullanım [Lt. *usus intellectus logicus*] ne türde verilmiş olursa olsun ortak özellikleri bakımından kavramları birbirleri altında sıralayan [Lt. *subordinantur*] ve çelişmezlik ilkesine göre karşılaştırılan

42 2:392. Kant *duyusalılık* için Latince *sensualitas*'i kullanır. *Duyusalılığa* konu edilebilen içinse *sensibile* demektedir. Bu nedenle *sensibile*'i Türkçede duyulur ile karşıladık. *Duyusalılık* yoluyla elde edilen bilgiyi nitelemek içinse *sensitivus* kullanır. Bunu ise duyusal ile karşıladık.

43 Krş. *Saf Aklın Eleştirisi* B1-A19/B33.

44 2:392.

45 Kant *duyusalılığın* nesnelere fenomen adını verir. Phainō fiili Yunanca belirlemek anlamına gelir.

46 2:392.

47 2:392.

48 2:393.

kullanımdır.<sup>49</sup> Mantıksal kullanım her bilim için geçerli olmasına karşın *real* kullanım değildir. Dolayısıyla her türlü bilginin temellerinde mantıksal kullanım bulunur. Bununla birlikte, Kant'ın eleştirel dönemde asla ilgilenmeyeceği bağlam *anlayışın usus realisiyle* elde edilen *noumenal* dünya olacaktır.<sup>50</sup>

Kant duyusallığın bilgi verebileceğini savlar. Bu bakımdan duyusal bir içerik verildiğinde *anlayışın* mantıksal kullanımı yoluyla duyusal tasarımlar birbirleriyle karşılaştırılarak bir sıradüzen içinde düzenlenir.<sup>51</sup> Tüm deneysel bilimlerde yer alan duyusal tasarımlar *anlayışın* mantıksal kullanımı yoluyla düzenlenir. Böylece fenomenlerin altında sıralanacağı genel fenomen yasaları ortaya konulur. Bununla birlikte duyum içeren bilgi, *anlayışın* mantıksal kullanımını içerse de duyusal olarak nitelenir çünkü Kant bilgiye niteliğini verenin kökeni olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Kant açısından geometri söz konusu olduğunda uzaydaki belirli bağıntılar olarak duyusal formun ilkeleri de duyusaldır çünkü *anlayış* onlarla mantık kurallarıyla uyumlu akıl yürütme yoluyla işlem yapsa bile saf görüş aracılığıyla [Lt. *per intuitum*] verdiklerinden duyusaldırlar.

Duyusal [Lt. *sensualibus*] şeyler ve fenomenler açısından *anlayışın* mantıksal kullanımını önceleyen görünüştür [Lt. *apparentia*].<sup>52</sup> *Anlayış* yoluyla çok sayıda görünüş karşılaştırıldığında ortaya çıkan düşünümsel bilgi [Lt. *cognitio reflexa*] deneyimdir. Görünüştten deneyime geçilmesinin yolu *anlayışın* mantıksal kullanımı yoluyla düşünümdür. Bu bağlamda Kant deneyimin ortak kavramlarını deneysel [Lt. *empirici*] nesnel oldukları sürece fenomenler olarak niteler. Deneyimin yasaları ve genel olarak duyusal bilgi, fenomen yasaları olarak benimsenir. Bununla birlikte deneysel kavramlar her zaman duyusal kalır.

*Anlayışın real* kullanımında verilen kavramlar ya da bağıntılar kendi doğasından gelir. Kant bunların hiçbir duyusal bilgi formu içermediğini ve duyuların kullanımından soyutlanmış olmadıklarını öne sürer.<sup>53</sup> Buna göre bir *anlayış* kavramı duyusal her şeyi soyutlar fakat duyusal olandan soyutlanmaz. Bu bakımdan Kant *anlayış* kavramına soyutlanmış [Lt. *abstractus*] yerine soyutlayıcı [Lt. *abstrahens*] demeyi seçer. Dahası Kant *anlayış* kavramlarına *saf ideler* [Lt. *ideas puras*] adının verilmesini uygun bulur. Bir kez daha Kant'ın bu dönemde akıl ile anlama yetisi arasında ayırım yapmadığını, eleştirel dönemde altına herhangi bir görüsel içeriğin düşmediği ideleri bu sıralar bu bağlamda kullanmadığını belirtelim. Bu tartışma bağlamı içinde Kant'ın *anlayışla* ilişkilendirdiği bir başka alan ahlaktır. Eleştirel dönemin büyük ilgisi olan akıl yoluyla ahlak metafiziği ortaya koymayı andırırçasına 1770 *tezinde* Kant ahlaki kavramların deneyimle değil *saf anlayış* yoluyla bilineceğini savunur.

49 2:393.

50 James Ward, *A Study of Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1922) 33.

51 2:393.

52 2:394.

53 2:394.

Anılan tartışmaların ardından bölüm metafizik hakkında soruşturma ile sürer. Kant'a göre saf anlayış gücünün kullanımının ilkelerini içeren felsefe metafiziktir.<sup>54</sup> Ne var ki, Kant metafiziğin olanağını temellendirmek yerine yalnızca bir başlangıç [Lt. *propaedeutica*] önerir. Bu başlangıç ise duysal bilgi ile *anlayıştan* türetilen bilgiyi ayırmakla ilgilidir. Metafiziksel kavramlar *anlayışın* doğasında aranmalıdır. Üstelik doğuştan kavramlar [Lt. *conceptus connati*] olarak değil zihne [Lt. *mentis*] içkin yasaların deneyim sırasındaki edimlerinden elde edilmiş kavramlar olarak. Kant burada zihnin kendi işlemleri üstüne düşünerek taşıdığı olanakları deneyim dolayımıyla fark ettiğini serimliyor. Bu yolla farkına vardığı kavramlar olanaklılık [Lt. *possibilitas*], varoluş [Lt. *existentia*], zorunluluk [Lt. *necessitas*], neden [Lt. *causa*] olarak açıklanıyor. Ne var ki, burada Kant açısından önemli bir sorun ortaya çıkar. Yukarıda değindiğimiz üzere, *real* kullanımında anlayış hiçbir duysallık taşımamaktadır. Oysa şimdi Kant *anlayış* kavramları ile deneyim arasında bağ kurmaktadır. Bu sorun Kant'ın eleştirel dönemde transendental türetimi iki kez yazmasına yol açacak sorunla aynıdır: Anlama yetisi kavramlarının duysallığa uygulanabilmesini haklılaştırma sorunu. Bu sorunun çözümü anlama yetisi kavramlarının türetimini gerektirdiğinden Kant yıllar sürececek bir çabayı sırtlayacaktır. Yeniden 1770 *tezine* döndüğümüzde Kant'a göre *anlayış* kavramları tasarımların [bir parça olarak] içeriğine katılmaz ya da duysal bir tasarımdan soyutlanma yoluyla elde edilemez. Bununla birlikte örtüşmez yanlarına karşın *anlayış* kavramları düşüncesinin Kant'ın eleştirel dönemindeki kategori öğretisinin ilksel biçimi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Kant'ın bölümdeki bir diğer tartışması *anlayış* kavramlarının kullanımı hakkındadır. Buna göre burada çürütücü [Lt. *elencticus*] ve dogmatik [Lt. *dogmaticus*] olmak üzere iki kullanım bulunur.<sup>55</sup> Kant'ın olumsuz olarak nitelediği çürütücü kullanım, duysal olarak anlaşılana *noumenondan* ayrı tutmaya yarar. Kant açısından böylesi bir kullanım *anlayışı* duysallıktan gelen sızıntılara karşı koruyacaktır. *Anlayışın* dogmatik kullanımı ontoloji, akılsal psikoloji ve teolojide yer alarak bir paradigmaya [Lt. *exemplar*] yol açar. Böylesi bir paradigma ancak *saf anlayış* yoluyla kavranır ve şeylerin ortak ölçüsü olarak görülür. Kant'a göre bu paradigma *noumenal yetkinliktir* [Lt. *perfectio noumenon*]<sup>56</sup>. Teorik ve pratik anlamda yetkinliktir. Teorik yetkinlik anlamında en üstün varlık [Lt. *ens summum*] Tanrı'dır [Lt. *Deus*].<sup>57</sup> Tanrı bir yetkinlik ideali olarak bilmenin ilkesini meydana getirir. Benzer biçimde yetkin ne varsa varoluşa gelmesinin kaynağı Tanrı'dır. Kant'a göre tözlerin çokluğu tek bir dünyayı ancak bütün tözlerin dayanağı ortaksa oluşturabilir. Bu yüzden bu dünyanın temeli Kant'a göre Tanrı'dır. Bu görüş Kant'ın öteden beri savunduğu fakat eleştirel dönemde savunmayacağı görüşlerden biridir.

Pratik bakımdan yetkinlik ise ahlaki yetkinliktir. Kant bir kez daha ahlakı, *anlayışla* üstelik *saf anlayışla* ilişkilendirir. Ahlakın olanağı *anlayış* yoluyla bilinebilir ve saf felsefede ele alınır. Bu açıdan ahlaki yargıların ilkelerinin kaynağı *saf anlayıştır*.

54 2:395.

55 2:395.

56 2:396.

57 2:396.

Kant *anlayışın* dogmatik kullanımını açıklarken bir kısıtlama ortaya koyar. Buna göre *anlayışta* şeylere ilişkin görüşü [Lt. *intuitus*] bulunmaz, fakat yalnızca onların simgesel [Lt. *symbolica*] bilgisi bulunur.<sup>58</sup> Anlama [Lt. *intellectio*] somuttaki tekil kavram yoluyla değil soyuttaki tümel kavramlar yoluyla olanaklıdır. Öyleyse Kant, duyusallığa konu edilen bilgi ile anlayışa konu edilen bilgiyi tekillik-tümelik karşıtlığı üzerinden de ayırır. Ona göre tüm görüşler belli bir form ilkesine bağlıdır ve ancak bu form yoluyla zihin [Lt. *mente*] aracılığıyla dolaysızca ya da tekil olarak kavranılabilir. Tümel kavramlar aracılığıyla gidimli olarak değil. Görünün biçimsel koşulu olan uzay ve zaman bir şeyin duyuların nesnesi [Lt. *objectum*] olmasının koşuludur. Buna karşın *noumena* duyusallıktan elde edilen tasarımlar yoluyla kavranamaz. İşte bu nedenle anlayıştaki *simgesel* bilgi burada gereklidir. Fakat bununla birlikte büyük bir sorun ortaya çıkar: Anlaşılır dünya hakkında öne sürülenlerin doğruluğuna nasıl karar verebiliriz? Bu tür önermeleri imgelemin oyunlarından ya da düşlerden nasıl ayırt edebiliriz? *1770 tezi* açısından bu sorunun yanıtı belirgin değildir.

Kant bölümü kapatırken fenomenlerin yapısı ve gerekçelendirilmesi hakkında bir tartışmaya girer. Bu bağlamda fenomen, nesne olarak duyularla bağlantılı her şeydir. Fenomenler şeylerin çeşitleridir [Lt. *species*], idelerin [Lt. *idae*] değil. Fenomenler dışsal duyu durumunda fizikte, içsel duyu durumunda deneysel psikolojide araştırılır.<sup>59</sup> Fenomenler nesnelerin içsel ve mutlak niteliklerini ortaya koymaz. Yine de fenomenlerin bilgisi yüksek doğruluk taşır. Bunun nedeni duyusal kavram ya da kavrayış oldukları sürece, nedensel şeyler olarak, bir nesnenin varlığına bağlı olmalarıdır.<sup>60</sup> Böylelikle *1770 tezinde* idealizme karşı olarak duyulur dünyanın hakiki deneysel bilgisinin olanaklı olduğunu görürüz. Deneysel bilginin hakikiliğini Kant şu varsayımlara dayandırır: (i) fenomenlere ilişkin yargılar, özne ile yüklem uyumundan meydana gelen doğruluk koşuluna uyar (ii) bu tür yargıların hem yüklemi hem öznesi duyusaldır.<sup>61</sup>

Bölümün sonunda Kant saf görüyü ele alır. Burada duyulara dokunmayan yalnızca duyusallığın tekil formunu içeren şeyler saf görüşe ilişkin olarak belirlenir. Başka deyişle saf görüş duyumdan bağımsız fakat aynı nedenle *anlayıştan* türetilmeyen görüş türüdür. Öyle ki onun saflığı anlayışın mantıksal ya da *real* kullanımıyla ilgili değildir. Kant uzay ve zamanın *a priori*liğini andırırçasına görüşlerin saflığını vurgular. İnsanın saf görüşü, tümel ya da mantıksal kavram değil fakat içinde her türden duyulur şeyin düşünüldüğü tekil bir kavramdır.

Saf görüş uzay ve zaman kavramlarını içerir. Bu kavramlar duyusal şeyleri nitelikleri bakımından belirleyemediklerinden nicelik dışında bilimin konusu değildir. Saf matematik geometride uzayla, saf mekanikte zamanla ilgilenir. Bu kavramlara ek olarak *anlayışa* ait olan fakat somutta edimselleştirilmesi için uzay ve zaman kavramlarına gereksinim duyan, belli şeyleri ardışık olarak ekleyen ve eş zamanlı olarak bu şeyleri ayıran sayı kavramı vardır ve bu da Kant açısından aritmetiğin konusudur.

58 2:396.

59 2:397.

60 2:397.

61 2:397.

## 4. Duyulur Dünya Üstüne

1770 tezinin üçüncü bölümü duyulur dünyanın formları olarak ele aldığı uzay ve zaman hakkındadır. Kant'ın burada ortaya koydukları *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transendental estetik bölümünde büyük oranda yinelenir.

Yukarıda andığımız gibi 1770'ten önceki 1768 eserinde Kant, Newtoncu mutlak uzay anlayışı üzerinden Leibnizci görelî yaklaşımı eleştiriyordu. Fakat bu eleştirinin uzaya yönelik ontolojik bir bağlanma üzerinden olmadığını gösterir biçimde Kant şunları söyler: “Mutlak uzay dışsal duyumun bir nesnesi değil temel bir kavramdır”<sup>62</sup>. Öyleyse Kant, uzayın bir mutlaklık içerdiğini düşünse de buna bir varlık yükleme eğilimde değildir. Bu ise onun Newtoncu uzay anlayışını tümüyle benimsemediğini ortaya koyar. 1770 tezi, 1768'de açıklanmayan uzayın ne türde bir “kavram” olduğunu zamanı da katarak açıklar. Söz konusu açıklamanın ilk aşaması duyulur ile anlaşılır olanın bölümlenmesidir. Bu yolla Kant, *duyulur dünyanın* formunun ilkesini fenomen oldukları sürece tüm şeylerin tümel bağıntılarının zemini olarak ortaya koyar.<sup>63</sup> *Duyulur dünyanın* formunun ilkesi kendinde varolan şeylerin bir araya getirilişini sağlayan bir neden hakkındadır. Dünya, bir fenomen olarak alındığında, başka deyişle duyusallıkla bağıntı içinde dünya, öznel bir ilke tanır. Ne var ki, bu ilke, zihnin sabit, öznel bir ilkesidir ve duyulara konu edilebilecek tüm şeylerin zorunlulukla aynı tümlüğe ait olmasının zorunlu oluşunu sağlar.<sup>64</sup> Demek ki, duyulur dünyanın ilkesi hem öznel hem zorunludur. Böylece Kant duyusalılığı zorunlu bir yeti olarak ele aldığını ortaya koyar. Duyulur dünyanın formunun ilkesi, duyulara konu olan edimsel şeylerle ilgili olmasına karşın maddî olmayan tözler ve dünyanın nedeniyle ilgili değildir. Kant, sıkı biçimde fenomenal evrenin formel ilkelerinin mutlak olarak ilksel ve tümel olduğunu belirtir.<sup>65</sup> Öyle ki, bu ilkeler; uzay ve zaman insan bilgisindeki duyusal her şeyin koşulları ve şemalarıdır.

Bölümün devamında Kant duyulur dünyanın ilk formu olarak zamanı konu eder. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin transendental estetik bölümü ise önce uzayı ele alacaktır. Sonraki yaklaşımı ile 1770'teki yaklaşımı arasındaki bir başka önemli ayrım henüz transendental ve metafiziksel açılımlama [Alm. Erörterung] anlayışının bulunmamasıdır. Bu durum 1770 tezinde Kant'ın duyusalılığın formlarını haklılaştırma ve gerekçelendirme aşamasında olmadığını da gösterir. Bunun için ayrılan duyulur ile anlaşılabilir dünyanın yeniden bağlantılı olmasını sağlayacak bir düşünme tarzı gerekecektir.

### 4.1. Zaman Üstüne

Kant 1770 tezinde zamanla ilgili şu saptamaları yapar:

1. Zaman idesi [Lt. idea] duyulardan kaynaklanmaz duyular için önden varsayılr.<sup>66</sup> Çünkü duyular ancak zaman koşullarında önüne gelen şeyleri eş zamanlı ya da ardışık olarak

62 2:383.

63 2:398.

64 2:398.

65 2:398.

66 2:398.

tasarımlayabilir. Dolayısıyla zaman ardışıklıktan türemez.<sup>67</sup> Zaman birbirlerinden sonra gelen şeylerden türeyemez, çünkü “sonra” anlamını zamanda kazanır. Tüm zamanlar aynı zamanın içindedir. 1770 *tezinde* Kant *a priori* deyişini kullansa da<sup>68</sup> eleştirel döneminde olduğu gibi kurucu bir yer vermez. Bundan dolayı “zaman *a prioridir*” demektense duyular için önden varsayılır demektedir.

2. Zaman idesi, genel değil tekindir.<sup>69</sup> Önce ve sonra ancak zamanın bir görü olması ile anlaşılır.

3. Zaman idesi bir görüdür.<sup>70</sup> Kant daha önce zamanın bir saf görü olduğunu da bildirmişti.<sup>71</sup> Tüm edimsel şeyler zamana yerleştirilerek anlaşılır.<sup>72</sup>

Kant'ın zamanın tasarımılanmasına ilişkin ortaya koyduğu bu üç yan *Saf Aklın Eleştirisi'nin* transendental estetik bölümünde metafiziksel açıklamada korunacaktır. İzleyen dört yan ise transendental açıklamada korunur.

4. Zaman sürekli bir büyüklüktür.<sup>73</sup> Bu yaklaşım transendental estetik bölümünde bulunmasa bile Kant zamanın sınırsızca bölümlenebileceğini *Eleştiri'de* savunur. Zaman evrenin değişimi içinde sürekli olanın yasalarının ilkesidir. Zamanın her parçası zamandır.<sup>74</sup> Zamanın tek boyutu vardır.

5. Zaman, nesnel ve gerçek [Lt. *reale*] bir şey değildir. Zaman bir töz, ilinek ya da bağıntı değildir. Zaman, insan doğasının bir sonucu olarak, sabit bir yasaya göre tüm duyusal şeyleri düzenleyen öznel koşuldur.<sup>75</sup> Burada Kant'ın zamanın ontolojik durumu ile ilgilendiği görülür. Zaman kavramı aracılığıyla tözler ve ilinekler arasındaki bağıntıları eşzamanlı ya da ardışık olarak düzenlemek olanaklı olur. Zaman töz ve ilinekten önce olmalıdır ki onlar arasındaki bağıntılar anlaşılabilir olsun. Newtoncular zamanı tüm var olanlardan bağımsız sürekli bir akış olarak ele alarak Kant açısından “saçma bir uydurmaca” içindedirler.<sup>76</sup> Leibnizciler içinse zaman içsel durumların sürekliliğinden soyutlanmış gerçek bir şey olarak tasarlanır. Kant'a göre bu durumda zamanın önemli bir sonucu olan eşzamanlılık yok sayılır.<sup>77</sup>

Zaman kavramı doğuştan bir görü değildir ve bütünüyle ruhun [Lt. *animi*] iç yasasına dayanır. Bundan dolayı, ruhun duyumsadıklarını düzenlerken gerçekleşen edim, duyuların yardımı olmaksızın elde edilemez. Çelişmezlik ilkesi de zaman kavramını gerektirir. Aynı şeyin

67 2:399.

68 2:417'de ve 2:418'te geçmektedir.

69 2:399.

70 2:399.

71 2:392.

72 2:399 ve 2:392.

73 2:399.

74 2:400.

75 2:401.

76 2:400.

77 2:401.



hem A, hem de A olmayan olması eş zamanlı olmadığı sürece tutarsız değildir çünkü bu durum peş peşe gerçekleşebilir.

6. Zaman duyuların bütün olanaklı nesnelere göre görüsel tasarımının koşuludur. Ancak bu koşul altında bütün gözlenebilir olaylar, bütün hareketler, bütün iç değişiklikler, duyuların nesnelere düzenlenebilir.

7. Zaman, duyusal dünyanın mutlak olarak ilk formel ilkesidir.<sup>78</sup>

Kant'ın zamana ilişkin dile getirdiği 6. ve 7. yanlar eleştirel dönemin dili ile söylenecekse deneysel olarak gerçek ve transendental olarak idealdir. *1770 tezinde* duyulur şeylere ilişkin en yüksek dereceden doğru olarak ele alınır.<sup>79</sup>

## 4.2. Uzay Üstüne

Kant uzay hakkında ise şu belirlemeleri yapar:

1. Uzay kavramı dışsal duyulardan soyutlanmaz çünkü bir şey ancak öznenin bulunduğu yerden farklı bir yerde tasarlanarak anlaşılabilir.<sup>80</sup> Dış algıların olanağı uzay kavramını gerektirir. Uzaydaki şeyler duyuları etkileyebilir ancak uzay duyulardan çıkmaz. Burada Kant'ın uzayın türetilemez oluşuna ve önceden varsayılmasına yönelik dile getirdikleri *Saf Aklın Eleştirisi'nde* uzayın *a priori* olduğunu gerekçelendirirken savunacağı varsayımlardan olacak.

2. Uzay kavramı bütün şeyleri içeren tekil bir tasarımdır. "Birçok yer" aynı sınırsız uzayın parçasıdır. Kant uzay genelliği ile belirli uzayları ayırır. Belirli uzaylar genel uzay kavramının altına düşer. Belirli uzayların parçaları da aynı sınırsız uzayın içinde yer alır.

3. Uzay duyusal dünyanın ilk mutlak formel ilkesidir. Bütün dışsal duyumun temel formudur. Bu kavram aracılığıyla evrendeki nesnelere fenomen olur.

4. Uzay kavramı saf bir görüdür. Kant'a göre uzayın saf görü oluşu geometrinin aksiyomlarında kolaylıkla görülebilir.<sup>81</sup> "Uzayın üçten fazla boyutu olamaz", "İki nokta arasında yalnızca bir düz çizgi vardır" gibi önermeler herhangi bir tümel uzay kavramından türetilemez, ancak uzay içinde somut kavranabilirler.<sup>82</sup> Kant'ın uzayın bir görü oluşuna ilişkin temel varsayımlarından biri, sağ el ve sol el gibi birbirine benzer hatta eş cisimler arasında, bu cisimlerin uzanımlarının uyumamasına yol açan bir ayrımın bulunmasıdır. Bu ayrım ancak saf görüyle kavranılabilir. Kant aynı konuyu iki yerde daha ele alır: Yukarıda değinildiği gibi *Uzaydaki Yönler'de* sol ve sağ el arasındaki ayrım, birini çevreleyen yüzeyin diğerini çevreleyememesinden dolayıdır. *Prolegomena'da* ise uzayı ve zamanı kendi başına şeylerin niteliği olarak görenlerin çözemeyeceği bir sorun olarak, tüm parçaları bakımından bütünüyle

78 2:401.

79 2:401.

80 2:402.

81 2:402.

82 2:403.

aynı olan şeylerin, -örneğin sağ el sol el ya da sağ kulak sol kulak çiftinin- birbirleri yerine neden konulamayacağını ortaya koyar.<sup>83</sup>

5. Kant'a göre uzay nesnel ve gerçek bir şey değildir. Uzay bir töz, ilinek ya da bağıntı da değildir. Uzay insan doğasından kaynaklanan sabit bir yasaya göre dış dünyadaki duyulur şeyleri alt alta yerleştiren öznel koşuldur.<sup>84</sup> Kant açısından, Newton gibi uzayın kendinde gerçekliği olduğunu düşünenler başka deyişle uzayı var olanları içeren mutlak ve sınırsızca bir şey olarak tasarlayanlar ya da Leibniz ve izleyicileri gibi, uzayı var olan şeyler arasında bir bağıntı olarak tasarlayanlar yanılırlar. Bu bakımdan gelenekte yer alan uzay anlayışları Kant'a yetmez. Uzayı bağıntı olarak görenler geometriyi yüksek kesinlikten deneysel kesinliğe indirger. Uzayın tüm özellikleri dış bağıntılar yoluyla deneyimden alınırsa, geometrinin aksiyomları zorunluluk ve genel geçerlik taşımaz.

6. Her ne kadar uzay kavramı, nesnel ve *real* varlık ya da özellik olarak imgesel [Lt. *imaginarius*] olsa bile yine de her türden duyulur şeyler bağlamında en yüksek dereceden doğruluk taşır.<sup>85</sup> Uzay aynı zamanda dışsal duyarlıktaki [Lt. *sensualitate externa*] bütün doğruların temelidir. Çünkü duyarlığın yasaları, ancak doğa duyuları etkilediğinde, doğanın yasaları olabilir. Böylece doğa, geometride kullanılan uzayın özellikleri bağlamında geometrinin kurallarına bütünüyle konu edilir. Bu durum kurmaca bir varsayım temelinde değil, bütün fenomenlerin öznel koşulu olan görü aracılığıyla gerçekleşir. Uzay kavramı ruhun doğasınca verilmezse, doğa felsefesinde geometrinin kullanımı güvenilir olmaktan uzak olur. Çünkü uzay kavramının deneyimden türetildiğinden kuşku duyulabilir.

Kant bölümü kapatırken duyusal ile *anlayışa* dayalı bilgi ikiliğini yineler. Duyusal bilgi, *anlayışın* tasarımlarından farklı olarak genel kavramlar ama tekil saf görülerdir. Bu görülerde parçalar, özellikle basit parçalar bir bileşiğin olanağının temelini içermez. Parçaların sınırlandırılmış [Lt. *limes*] biçimde düşünülmesinin temeli uzay ve zamanın sonsuzluğudur. Bir nokta ya da an, uzay ve zamanın sınırlandırılması altında olmadan kendinde düşünülemez. Kant'a göre uzay ve zaman kavramlarına ilişkin belirlenimlerin *anlayış* kavramları açısından açıklanamaz oluşu bunların aklın sınırlarının ötesinde durduğunu gösterir.<sup>86</sup> Bununla birlikte "Bu kavramlar [uzay ve zaman], mantık yasaları ve olanaklı en yüksek kesinlik ile uyumlu olarak *anlayışın* dayandığı temelleri oluşturur. *Anlayış* görünümün ilksel verisinden sonuçlar çıkarır."<sup>87</sup> Burada Kant *anlayışın* mantıksal kullanımını anmaktadır. Kant bu kavramlardan birinin [uzayın] nesnenin görüsünü, öbürünün [zamanın] ise durumunu özellikle de tasarımsal durumunu ilgilendirdiğini belirtir. Bununla birlikte uzay bir imge [Lt. *typus*] olarak zaman kavramının kendisine uygulanır; zamanı

83 4:285.Immanuel Kant, "Prolegomena zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft Wird Auftreten Können", içinde *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, c. 4 (Berlin: Georg Reimer, 1911).

84 2:403.

85 2:404.

86 2:405.

87 2:405.

bir çizgiyle, sınırlandırmalarını [terminos] (anlarını) noktalarla tasarlar.<sup>88</sup> Zaman tümel ve akılsal bir kavram olmaya daha yakındır; bağıntılarında tüm şeyleri içerir, uzayın kendisini de içerir, hatta, zihindeki [Lt. *mens*] düşünceler gibi uzaysal bağıntılarda içerilmeyen ilineklere de kapsar. Dahası zaman, akla yasalar koymamakla birlikte yine de aklın yasalarıyla uyumlu olarak zihnin kavramlarını karşılaştırabileceği temel koşulu oluşturur.<sup>89</sup> Kant açısından A ile A-olmayanın aynı özneye aynı anda yüklenememesi zaman aracılığıyla gerçekleşir. Benzer biçimde deneyimde *anlayışın* durumuna bakılırsa, en azından dışsal nesnelere açısından düşünülen neden ve sonuç bağıntılarının, uzay bağıntılarını gerektirdiği görülür.<sup>90</sup> Bunun gibi tüm dış ve iç nesnelere ancak zamanın yardımıyla önce ya da sonra, yani neden ya da sonuç olarak düşünülebilir. Uzayın niceliği ölçü olarak bir birim ile ilişkilendirilmeden ve bir sayı ile ifade edilmeden anlaşılır değildir.<sup>91</sup> Böyle bir sayı ise saymadan eş deyişle verilen bir zamanda ardışık olarak bire bir eklemekten ayrı bir büyüklüktür.

Kant'ın bölümde yürüttüğü son tartışma uzay ve zamanın kökenine yöneliktir. Bu bağlamda Kant uzay ve zaman kavramının doğuştan mı yoksa kazanılmış mı olduğunu tartışır. Kant'a göre uzay ve zamana ilişkin yukarıda dile getirdiğimiz görüşler bu kavramların kazanılmadığını kanıtlamıştır ancak doğuştan oldukları da kaba biçimde söylenmemelidir. Bu kavramların her biri kazanılmıştır fakat nesnelere duyulanıyından soyutlanarak kazanılmamışlardır. Çünkü duyular yalnızca bilginin içeriğini verir, insan bilgisinin formunu vermezler. Bu kavramlar duyulanları, değişmez yasalara göre düzenleyen zihnin [Lt. *mentis*] hareketinden kazanılır. Kant uzay ve zamanı görüsel olarak bilinen değişmez imgelere [Lt. *connatus*] benzetir.<sup>92</sup> Burada doğuştan olan zihnin yasasıdır ve onun aracılığıyla nesnenin varlığında duyu izlenimleri belirli bir biçimde bir araya getirilir.<sup>93</sup> Üstelik duyuşal görünümün nedeni ancak *anlayış* yoluyla bilinebilir.<sup>94</sup>

Layvine, Kant'ın duyulur dünyanın ilkeleri uzay ve zamanı bizim deyişimizle "Tanrılaştırmasına" dikkat çeker.<sup>95</sup> 1770 *tezinde* duyusalılık, daha önce denetimi altında kaldığı anlayıştan bağımsızlaşır. Öyle ki, anlaşılır dünyanın ilkesi olan Tanrı'ya yüklenen nitelikler, duyulur dünyanın ilkeleri uzay ve zaman için de geçerlidir. Buna göre Tanrı sonsuzdur, uzay zaman da; Tanrı sonsuz yetkinlik barındırır, uzay sonsuz yer, zaman sonsuz an; Tanrı, uzay ve zaman basit, eşsiz ve biricik olarak kendi dünyalarının ilkeleridir.

88 SAE B154'te zaman çizgi zamanın dışsal tasarımı olarak betimlenir.

89 2:406.

90 Bu yaklaşım SAE A211-8 / B256-65 üçüncü analogi ile kategorik ilkelerin uzaysal şematizmi önceler. Aynı zamanda Kant burada içeriksel idealizmin çürütülmesi B274-9 tartışmalarını da önceler.

91 SAE A142-3/B182.

92 2:406.

93 SAE B167-8.

94 2:409.

95 Alison Layvine, "Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy", içinde *North American Kant Society Studies in Philosophy*, ed. Manfred Kuehn ve Karl Ameriks, c. 3 (California: Ridgeview Publishing Company, 1993) 113-4.

## 5. Anlaşılır Dünya Üstüne

Kant'ın anlaşılır dünya bağlamında tartıştığı temel konu birbirlerinden farklı tözlerin nasıl bir dünya oluşturduklarının ele alınmasıdır. Sorun form üzerinden ele alınır. Töz çokluğu nasıl olur da bir toplam meydana getirir.<sup>96</sup> Uzak, tözlerin birlikli bir dünya oluşturmaları için gerekli koşul olsa da yeterli koşul değildir. Sorun ancak *anlayışa* başvurarak çözülebilir. Tözlerin birlikte varoluşu da aynı biçimde yeterli değildir çünkü tek başına böylesi bir koşul tözlerin karşılıklı bağıntıları için bir zorunluluk sağlamaz. Daha sonra Kant, zorunlu olarak var olan tözlerden oluşan bir dünyanın da olanaksız olduğunu öne sürer çünkü bu durumda böylesi tözler varoluşlarında yalnızca kendilerine dayanmak durumundadır.<sup>97</sup> Zorunlu olarak var olmayanın olumsal bir varoluşu bulunduğundan, dünya olumsal tözlerden meydana gelmek durumundadır. Buradan da olumsuzluklarından ötürü tözlerin başka bir varlığa dayandığı sonucuna ulaşılır. Birlikli bir dünya için tözlerin etkileşimi gerekli olduğundan, evrendeki tözlerin bağlaşımı içindeki birlik, tüm tözlerin tek bir varlığa dayanmalarının sonucudur.<sup>98</sup>

Tözler arasındaki bağlantı zorunludur çünkü tüm tözler artık ortak bir ilke altında ve ortak yasalar uyarınca yönetilebilir.<sup>99</sup> Kant böylesi bir durumu “genel olarak kurulmuş düzen” olarak niteler. Ancak böylesi bir düzen altında uyum gerçek ve fiziksel olabilir.

Bu bölümdeki önemli bir sorun Johann Friedrich Schultz'un (1739–1805) da *1770 tezi* hakkındaki değerlendirmesinde ortaya koyduğu üzere, tözlerin birlikli bir bütün olarak bağlantılarının tek bir zorunlu varlığa dayanmaları yoluyla açıklanmış olmasının temelsiz oluşudur. Bir başka sorun tözler arasındaki etkileşimin değişime karşılık gelmesidir. Değişim zamansallık gerektirir, zamansallık ise duyulur dünyaya ilişkindir. Lambert'in 13 Ekim 1770 mektubunda dikkat çektiği bu konu bir sorundur. Bu noktayı sonuçta yeniden ele alacağız.

### 5.1. Metafizik Üstüne

Yukarıda dile getirdiğimiz üzere *1770 tezinde* Kant metafiziğe ilişkin giriş önermektedir. Bu önerinin temel varsayımı ise duyusallıktan gelen bilgi ile anlayıştan gelen bilginin ayrıştırılmasıdır. Kant temel tezini açıklamak için bölüme bir yöntem tartışması ile başlar. *Saf Aklın Eleştirisi'*nde olduğu gibi yöntem matematik ve doğa bilimleri göz önünde bulundurularak tartışılır. Duyusal görü aracıyla verilen temel kavramlar ve aksiyomlar açısından bilimlerde anlayışın kullanımını mantıksal kullanımdır. Bu kullanımda çelişmezlik ilkesi uyarınca tümellik bağlamında bilgiler alt alta sıralanır. Söz konusu bilimlerde kazanılan başarılar buralarda yeni yöntem gerektirmediğini gösterir oysa metafizik için durum başkadır. Metafizik henüz bir bilim olarak kurulmadığından olanağı araştırılmalıdır.<sup>100</sup> Tam bu noktada Kant bu olanağa kapsamlı bir biçimde yaklaşmak yerine metafizikte kendine kadar yapılan yanlışa odaklanır. Bu yanlış, *anlayışa* ilişkin bilgiye duyusallıktan gelen bilginin sızmasıdır.<sup>101</sup>

96 2:407.

97 2:408.

98 2:408.

99 2:409.

100 2:410.

101 2:411.

Dolayısıyla duyuşal bilginin sınırlarını aşarak *anlayışa* ilişkin olana geçmesi engellenmelidir.<sup>102</sup> Yinelemek gerekirse Kant açısından duyuşal bilginin ilkelerini, nesnelerin kendileri hakkındaki ilkelerden ayırmak metafizik için gereklidir. Bu durumun sınanacağı bağlam ise yargılardır. Metafiziği yargıların çözümlenişinden dolayı konu etmek Kant'ın eleştirel dönemde de sürdürdüğü bir tutumdur.

1770 *tezinde* bir yargının kuruluş biçimi ile metafiziksel bilginin durumu arasında bağ kurulur. Kant bir yargının yüklemi *anlayış* kavramı olduğunda, bu yüklem öznesiyle bağıntısının, özne duyuşal olsa bile, nesnenin kendisine ilişkin bir özellik dile getirdiğini varsayar. Fakat yüklem duyuşal bir kavram ise duyuşal bilginin ilkeleri şeylerin kendilerinin olanağı hakkında olmadığından nesnel olmayacaktır. Yüklem duyuşal kavram ise yalnızca olanaklı duyuşal bir bilginin koşulu olur ve duyuşal olan bir yargının öznesi ile uyumlu olur.<sup>103</sup> Duyuşal yüklem, öznenin *anlayış* kavramı olduğu bir yargıda durursa yargı yalnızca öznel olur.

Kant duyuşal bir kavram sanki *anlayıştan* türetilmiş belirleyici bir özellikmiş gibi kullanıldığında yanılsama [Lt. *praestigiæ*, İng. *illusion*] ortaya çıktığını savunur. Bu yanılsamaları *yanıltma* [Lt. *subreptionis*, İng. *subreption*] olarak adlandırır.<sup>104</sup> Bunlardan *anlayışı* aldatan, metafiziğin bütününe yayılan ilkeler türer. Böylece Kant, duyuşallığın koşullarından metafiziksel bilgi türetmenin yanılsamalara yol açtığını belirterek antinomi düşüncesine yaklaşır. Her türden *yanıltmanın* temelini şöyle dile getirir: “anlayışın herhangi bir kavramı uzay ve zaman bağıntılarına ilişkin bir şeye yüklenirse nesnel olamaz; o yalnızca yokluğunda verilen kavramın duyuşal olarak bilinmeyeceği koşula gönderim yapar.”<sup>105</sup> Dolayısıyla duyuşallık nesnellikle ilgili görülmemelidir. Bununla birlikte Kant açısından görü aracılığıyla bilinmeyen herhangi bir şey düşünülemez. Burada Kant zihinsel bir etkinlik yoluyla uzay ve zaman formları ile uyumlu başka türlü bir görünüm elde edilemeyeceğini düşünür.

Kant açısından duyuşal bilginin kendini *anlayış* bilgisi kılığına sokmasıyla ortaya çıkan yanılsamaları üç çeşide indirgenebilir<sup>106</sup>:

1. Bir nesnenin yalnızca görüsünün olanaklı olduğu aynı duyuşal koşul, aynı zamanda nesnenin kendisinin olanağının da bir koşuludur.
2. Bir nesnenin anlayış kavramını oluşturmak için verileni karşılaştırmanın olanaklı olduğu duyuşal koşul, aynı zamanda nesnenin kendisinin olanağının da bir koşuludur.
3. Verilen bir anlayış kavramı altında içerilebilen, tek bir nesnenin karşılaştığı aynı duyuşal koşul aynı zamanda nesnenin kendisinin olanağının da bir koşuludur.

Birinci çeşidin yanıltıcı aksiyomu şudur: “Ne varsa bir yerdedir ve bir zamandadır”<sup>107</sup>. Kant'a göre bu düzmece ilkeyle bütün varlıklar sanki *anlayışça* biliniyormuşçasına uzay ve zamanın

102 2:411

103 2:412.

104 2:412.

105 2:413.

106 2:413.

107 2:414.

koşullarına bağlanır. Buradan yola çıkarak cisimsel olamayan tözlerin, ruhların, Tanrı'nın yeri, etkileşimleri, bedensel varlıklarla bağıntıları üzerinden “Tanrı dünyayı yüzyıllar önce neden oluşturmadı?” “Kendisinin olmadığı bir zamanda Tanrı şeyleri nasıl görür?” “Ruh bedeni nasıl hareket ettirir” türünde *boş* [Lt. *inanes*] sorunlar gündeme gelir. Ne var ki, Kant açısından bu sorunların çözümü için gereken nesnellik, duyusalılık koşulları *anlayış* kavramlarına yüklendiğinde sağlanamaz. Oysa “zaman kavramı düzgün anlaşıldığında duman gibi dağılıp gider”<sup>108</sup>. Kant açısından bu tür yargıların düzeltilmesinin bir başka yolu da yargıyı yeniden düzenlemektir. Yargı değiştirilip yüklem *anlayış* kavramı yapıldığında doğru olur ve şuna dönüşür: “Her ne bir yerdeyse var olur”.<sup>109</sup>

İkinci yanıtıcı aksiyom türü ilkinden daha karmaşıktır. Kaynağı duyusal koşulların belirli *anlayış* kavramlarının kavranmasında içerilmesidir. Bu nedenle, duyusal koşullarda olanaklı olan ile *anlayış* yoluyla düşünülen birleştirilir. Kant bu durumu nicelik ve nitelik üzerinden iki örnekle açıklar: (i) her edimsel çokluk [Lt. *multitudo*, İng. *multiplicity*] sayısal olarak verilebilir bundan dolayı her büyüklük [Lt. *quantum*, İng. *magnitude*] sonludur. (ii) her ne, olanaksız ise kendisiyle çelişir.<sup>110</sup> Kant açısından her iki yargıda da zaman kavramı yüklem kavramının kendisine girmese de ona bir form vermenin aracıdır.<sup>111</sup>

Her büyüklük ve her dizi ardışık eşgüdüm [Lt. *coordinatationem succesivam*] aracılığıyla seçik olarak bilinir. Ardışık eşgüdüm bir *anlayış* kavramıdır. *Anlayış* bu kavramı zaman kavramı yardımıyla oluşturur. Bu oluşum ancak sonlu zamanda gerçekleşirse tamlık sağlanır. Fakat sonsuz dizilerin oluşumunun sonlu zamanda gerçekleşmesi olanaklı değildir. Eşgüdüm dizisinin sonlu dizisi *anlayışın* kısıtlamalarından dolayı seçikçe kavranamaz. Saf *anlayış* yasaları uyarınca, nedensellik altında şeylerin kendi ilkesi bulunur. Başka bir deyişle, nedensellik altında şeylerde sınırsız bir gerileme yoktur. Duyusalığa ilişkin yasalara göre herhangi bir eşgüdüm dizisi kendi başlangıcını taşır. Böylece Kant bir eşgüdüm dizisinde duyusalılık uyarınca ölçülebilirlik ile *anlayış* uyarınca bağımlılığı özdeş kılmanın hatalı olduğunu varsayar. Kant açısından *anlayışımızın* bir kısıtlılığı olarak görülmesi gereken durum hatalı biçimde dizinin olanaksızlığı olarak görülür.<sup>112</sup> Özne koşulun nesnel sayılması yanılısamaya yol açar.

Kant'a göre tözsel bir bileşik varsa bileşim yasaları da vardır. Bir bileşimde parçaların oluşumunda sonsuz bir gerileme bulunmaz. Başka deyişle herhangi bir bileşik belirli sayıda parçadan oluşur. Dünyanın büyüklüğü sınırlıdır. Evren kütlesi bağlamında matematiksel anlamda sonludur. Evrenin geçmiş süreci ölçülerek verilebilir. Bütün bu yargılar duyusal bilgi bağlamında ortaya konur. Yukarıda, dünya bölümünde vurguladığımız üzere Kant'ın söz konusu görüşleri eleştiren dönemin matematiksel antinomileri ile bağlantılıdır ancak Kant henüz antinomi düşüncesinden uzaktır. Buradaki yönelimi nicelik kavramının ele alınışının duyusalılık ve *anlayış* açısından ayrı biçimde düşünülmesine ilişkindir.

108 2:415.

109 2:414.

110 2:415.

111 2:415

112 2:415.

Kant'ın ikinci yanıtıcı aksiyom türünün ikincisi çelişmezlik ilkesinin hatalı çevrilmesinden kaynaklanır. Burada zaman öyle kullanılır ki aynı şeye ilişkin aynı anda çelişik iki yüklem yer alır: Böylece “her ne, eş zamanlı ve eş zamanlı değilse, olanaksızdır” ortaya konur. Burada duyuşal yasalarla uyumlu verilen bir şey *anlayış* aracılığıyla yüklenerek bütünüyle doğru ve apaçık bir yargı elde edilir.<sup>113</sup> Öte yandan bu yargının dönüştürülmesiyle ortaya konan “olanaksız her şey eş zamanlıdır ve eş zamanlı değildir” yargısı bir çelişki içerir. Burada duyuşal bilgi aracılığıyla aklın bir nesnesi hakkında bir şey genel olarak yüklenir. Yargı bu biçimiyle, insan *anlayışının* sınırları ve kısıtlamaları bağlamında doğrudur. Ne var ki, nesnel ve genel olarak benimsenemez. Bunun nedeni, *anlayış* kavramının duyuşal bilgi koşullarına konu edilmesidir. Burada sorun böyle bir dönüştürme sonucu elde edilen yargının yalnızca öznel olarak geçerli olmasıdır.

Üçüncü yanıtıcı aksiyom türü özneye özgü koşullardan kaynaklanır. Sorun bu koşulların dikkatsizce nesnelere yüklenmesidir. Duyuşal verilen aracılığıyla *anlayışın* kavramı deneyimdeki bir duruma uygulanır. Bir nesneyi anlayış kavramı altına almanın duyuşal koşulunun bulunması yanıtmanın temelinde yer alır. Kant örnek olarak şu yargıyı verir: “Her ne olumsal varolursa bir zamanlar varolmamıştır”<sup>114</sup>. Bu yargı yanlış olmamakla birlikte ancak öznel olarak doğru sayılması gereken bir yargıdır çünkü yalnızca olumsallığın yeterli bir koşulunu ve olumsallığın duyuşal belirlenimi için zorunlu bir koşulu dile getirir. Kant'a göre bu yargı *anlayış* yoksunluğu ile ilgilidir. *Anlayış* olumsallık ya da zorunluluğun sözde belirleyici özelliklerini açıkça görür fakat *real* özelliklerini pek seyrek görür. Dolayısıyla, bir tözün karşıtının olanaklı olup olmadığı, ancak tözün bir zamanlar var olmadığı saptanırsa bilinecektir, çünkü o, *a priori* elde edilen belirleyici özelliklerle güçlkle öğrenilebilir. Olumsallığın değişebilirliğe tanıklığındansa, değişim olumsallığın daha güvenilir tanıklığıdır öyle ki, dünyada akan ya da geçici hiçbir şeyle karşılaşılmazsa, olumsallığın ortaya çıkması zor olacaktır. Buna göre “her ne bir zamanda var olmamışsa, olumsaldır” doğru olmasına karşın bu önermenin tersi, bir şeyin zorunlu olarak mı yoksa olumsal olarak mı var olduğunu belirlememizin olanaklı olduğu koşulları belirtir. Buradan Kant öznel bir yasa olarak şunun çıktığını bildirir: “belirli bir şeyin var olmadığı bir zamanın olmuş olduğu saptanmazsa, olumsallığının yeterli belirleyici özelliği, ortak bir anlayış kavramı aracılığıyla verilmez.”<sup>115</sup> Bu öznel yasa ise sanki bu ekleme olmadan hiçbir olumsallık olmayacakmışçasına nesnel bir koşula dönüştürülür. İşte bu nokta Kant açısından yanıtmanın kaynağıdır. Söz konusu yasa yalnızca öznel olarak geçerlidir çünkü olumsal varoluşun zorunlu koşulunu dile getirmez. Bunun nedeni ise tüm zaman boyunca var olan olumsal bir şeyin düşünülmesinde çelişki bulunmamasıdır. Kant'a göre bu dünya olumsal var olsa bile o sonsuzdur, süreklidir eş deyişle zamanın her anı ile eş zamanlıdır bu nedenle onun olmadığı bir zaman olduğunu ileri sürmek yanlıştır.

Kant bölümü ve 1770 *tezini Saf Aklın Eleştirisi'nin* transendental diyalektik bölümünü önceleyen bir tartışma ile bitirir. Burada Kant melez konumda olduğunu varsaydığı bir dizi ilke sunar. Bu yeni ilkeler bir yandan önceki yanıtıcı ilkelerden, duyuşal hiçbir sızıntı olmadan

113 2:416.

114 2:417.

115 2:417.

bütünüyle *anlayıştan* kaynaklanıyor olmaları bakımından ayrılır. Öte yandan önceki yanıltıcı ilkeler gibi görünüşte bir nesnellik taşırlar. Kant'a göre bu yeni yanıltıcı yargıların kaynağında anlayışın yargılarda kullanılmasının kaçınılmazlığı yatmaktadır.<sup>116</sup>

Kant bu yeni yanıltıcı türde yargıları uyum ilkeleri [Lt. *principia covenientiae*] olarak adlandırır. Kant bu ilkelerin bırakıldığı durumda *anlayışın* belirli bir nesne hakkında neredeyse hiçbir yargıya varamayacağını öne sürerek üç örnek verir: (1) “evrende her şey doğanın düzeniyle uyumlu gerçekleşir” (2) “ilkeler mutlak zorunlu olanın ötesinde çoğaltılmamalıdır” (3) “Maddi hiçbir şey var olmaz ya da yok olmaz”.<sup>117</sup>

Sessiz on yıldan sonra bu ilkeler *Saf Aklın Eleştirisi'nde* aklın düzenleyici işlevi ile ilişkilendirilecektir. Böylece anlama yetisinin doğayı deneyimlerin bir birliği olarak kurması olanaklı olacaktır.

## 6. 1770 Sonrası

Kant'ın öğrencisi Marcus Herz *1770 tezinin* kopyalarını Berlin'deki filozoflar Johann Heinrich Lambert, Johann Georg Sulzer (1720-1779), Moses Mendelssohn'a sunar. Çalışmamızın bu bölümde Kant'ın anılan filozoflar ile mektuplaşmaları sonucu 1770'teki görüşlerinin nasıl değiştiğini konu edeceğiz.

Kant, Lambert'e 2 Eylül 1770'te tezden kısa bir süre sonra yazdığı mektubunda çabasının metafiziği, doğasını ve değişmez yasalarını ortaya koymak için olduğunu yazar.<sup>118</sup> Devamında ise bir yıldan beri çok farklı bir felsefi konumda olduğunu ve artık her türden metafiziksel sorunun, tümüyle kesin belirli ve basit bir ölçüt uyarınca sorgulanarak çözülebilir olup olmadığının tamlıkla saptanabileceğini bildirir. Öyle ki, içinde hiçbir deneyimden gelen ilkenin yer almadığı saf ahlak felsefesi hakkındaki araştırmalarını kışın bitirmek istediğini ekler.<sup>119</sup> Kant daha sonra *1770 tezine* ilişkin yukarıda andığımız değerlendirmesini yaparak 2., 3. ve 5. bölümlerin dikkate değer olduğunu iletir. Metafiziğe ilişkin açıklamasında ise saf, olumsuz bir bilim olarak genel fenomenolojinin metafizik için gerekli oluşuna değinir. Metafizikte duyarlılığın ilkeleri, geçerlilikleri ve sınırlamaları saptanmalıdır. Bu yolla söz konusu ilkelerin saf aklın nesnelere uygulanması engellenmelidir. Kant henüz bir görüş değişikliği içinde değildir. *1770 tezinin* temel varsayımı sürdürülür. Üstelik görüşleri konusunda son derece kendinden emindir.

Herz'in Kant'a yazdığı 11 Eylül 1770 tarihli mektupta Herz, Mendelssohn'la buluşup *1770 tezi* hakkında çalıştıklarını bildirir.<sup>120</sup> Herz, Mendelssohn'un bir Baumgarten izleyicisi olduğunun altına çizerek, pek çok bakımdan teze katılmadığını yazar. Tezin daha geniş yazılmış olmasını dilediğini iletir. Yükleme duyusal olan yargının öznel geçerli, anlayış kavramı olanın ise nesnel geçerli olduğu konusunda Kant'ın görüşlerine hayran kaldığını ekler.

116 2:418.

117 2:418.

118 10:96.

119 10:97.

120 10:100.



Lambert'in 13 Ekim 1770 tarihli mektubu *1770 tezine* yönelik ilk önemli eleştirinin yapıldığı çalışmadır. Lambert *1770 tezini* metafizik ve etiğin nasıl geliştirilebileceğine ilişkin bir kanıtlama olarak gördüğünü belirterek değerlendirmesine başlar.<sup>121</sup> Daha sonra anladığı biçimiyle tezin bir özetini verir<sup>122</sup>:

İlk ana sav, insan bilgisinin, bilgi olması ve kendi biçimini taşıması nedeniyle, eski *phaenomenon* ve *noumenon* ayırımına göre bölündüğü ve buna bağlı olarak, birbirinden bütünüyle farklı ve deyim yerindeyse heterojen olan iki kaynaktan doğduğudur. Öyle ki bir kaynaktan gelen hiçbir zaman diğereinden türetilemez. Anlayıştan gelen bilginin anlayışa özgü kalması gibi, duylardan gelen bilgi de duyusaldir ve öyle kalır.

Kant'a sadık bu betimlemenin ardından Lambert ilk eleştirisini paylaşır: İki bilme tarzı ne ölçüde bir araya gelmeyecek kadar ayrıdır? Bu *a priori* gösterilecekse, duylar ve anlayışın doğasından türetilmelidir. Ne var ki, bunlarla *a posteriori* karşılaştığımız için ayırım yetilerin nesnelerinin sınıflandırılmasına ve sayılmasına dayandırılmalıdır. Lambert, önünde sonunda kuramın fenomenlere uygulanmak zorunda olduğunu vurgulayarak görünüşlerden *ödünc* alınmış kavramların ontolojide kullanımının yararlı olduğunu Kant'ın dikkatine sunar.<sup>123</sup> Görüldüğü üzere Lambert, duylar ile anlaşılır dünyanın birliğinin kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.

Hemen ardından Lambert, astronomun fenomenlerden edindiklerinden yola çıkarak oluşturduğu kuramını yeniden fenomenlere uygulamasını örnek göstererek Kant'a astronom tutumu takınmasını öğütler: "Görünüş sorununun çok önemli olduğu metafizikte, astronomun yöntemi kesinlikle en güvenli yöntem olacaktır"<sup>124</sup>. Anlaşılacağı üzere Lambert, felsefede Kopernikus devrimini gerçekleştirmeden önce Kant'a devrimin yolunu göstermektedir. Dahası Lambert, "metafizikçinin her şeyi görünüş olarak alabileceğini, boş görünüşü *real* görünüşten ayırt edebilir ve *real* görünüşten sonuçlar elde edebilir"<sup>125</sup> olduğunu bildirmektedir.

Lambert, Kant'ın tezin 3. bölümünde bunu yapar gördüğünü belirterek, uzay ve konumu içeren doğrulukların, ebedi ve değişmez doğruluklardan ayrılması konusunda Kant'a hak verir. Öte yandan geometrinin doğrulukları zamanı ve konumu ilineksel olarak değil, ötsel olarak içerdiğinden bu doğrulukların ebedi ve değişmez olması gerektiğini öne sürer. Zamanla ilgili büyük oranda Kant'a katıldığı değinilerinden sonra Lambert, Kant'a uzay ve zaman içeren doğrulukların temelini ve kökenini daha derinlemesine göstermenin bir yolunu bulmasını önerir. Bu öneri de sentetik a priori yargıların temelleri için bir kıvılcım olarak düşünülebilir.

Lambert, Kant'ın yanıtıcı yargı örneklerini konu ederek buralarla ilgili önerilerde bulunur. Buna göre değişimler ve dolayısıyla zaman ve süre *real* ise 5. bölümde önerilen tümce başka türlü

121 10:103.

122 10:105.

123 10:108.

124 10:108.

125 10:108.

ve daha dar olmalıdır. Örneğin Lambert'e göre 27. paragrafta yer alan “her ne varolursa, bir yerde ve bir zamanda var olur” tümcesi bir zamana ve konuma yerleşme anlamına geliyorsa kısmen belirsiz ve hatalıdır çünkü süresi [Alm. *Dauer*, İng. *duration*] mutlak olan zamanda değildir.<sup>126</sup> Daha sonra Lambert, uzay ve zamanın duyulurun yanı sıra anlaşılır dünyada da karşılığı bulunduğunu bildirerek bir kez daha Kant'a duyulur ile anlaşılır olan arasında bağı ele almasını önerir. Kant, 16 Kasım 1781 tarihinde Bernoulli'ye yazdığı mektupta Lambert'in bu mektubunu anımsatarak “o [Lambert] muhteşem insan uzay ve zaman hakkında dile getirdiğim görüşlerime karşı çıktı, ben de ona Saf Aklın Eleştirisi'nde cevap verdim”<sup>127</sup> demektedir. Dolayısıyla Lambert, Kant'ın da andığı üzere 1770 tezinin eleştirel felsefeye evrilmesinin kurucu kişilerinden biridir.

Johann Georg Sulzer 8 Aralık 1770 tarihinde Kant'a felsefeye yeni bir canlılık kattığını yazar.<sup>128</sup> Her bir kavramı tam olarak geliştirmeyi ve uygulamasını açık olarak göstermeyi önerir. Uzay ve zaman konusunda Leibniz'e katıldığını zamanın süreden, uzayın yayılımdan farklı olduğunu bildirir.

25 Aralık 1770 tarihinde Mendelssohn, Kant'a yazdığı mektupta tezin uzun bir düşünüş sürecinin ürünü olduğunu görülebileceğini ve bütün bir dizgenin parçası olarak görülebileceğini yazar.<sup>129</sup> Buna karşın belli bölümleri anlaşılması güç bulunduğunu dile getirir. Mendelssohn, yayımsal büyüklükte sonsuzluğa ilişkin ve Shaftesbury ile Epikuros arasındaki bağa ilişkin iki değininin ardından, zamansal ardışıklık tartışmasına girer. Mendelssohn'a göre zaman yalnızca özeldir. Onun açısından ardışıklık sonlu zihinlerin taşıdığı tasarımların zorunlu bir koşuldur. Ancak sonlu zihinler yalnızca özne değildir; onlar aynı zamanda hem Tanrı'nın hem de akranlarının tasarımlarının nesnelidir. Buradan Mendelssohn'un ulaştığı sonuç ardışıklığın nesnel bir şey olarak görülmesi zorunluluğudur.<sup>130</sup> Mendelssohn'un Kant'a bir başka karşı çıkışı 1770 tezinde eş zamanlılığı çelişmezlik ilkesi açısından zorunlu tutulmuşudur.<sup>131</sup>

7 Haziran 1771 tarihinde Kant, Herz'e yazdığı mektupta Lambert ve Mendelssohn'dan gelen değerlendirmeleri önemseydiğini ve gerektiğinde daha önce benimsediği görüşleri alaşağı etmeye hazır olduğunu yazar. Yetilerin öznel ilkelerini ve kullanımlarını ayırt etmenin felsefe için ne denli önemli olduğunu bir kez daha vurgular. Daha sonra “Duyusalığın ve Aklın Sınırları” adını verdiği bir çalışmayla uğraştığını belirtir. Çalışmanın içeriğini ise duysal dünyayı belirleyen kurucu yasaları ve ilkeleri ayrıntılı biçimde anlatmak bunun yanı sıra beğeni, metafizik ve ahlak felsefesi açısından kaçınılmaz olanlara ilişkin bir taslak oluşturmak olarak duyurur. Kışın bu konudaki tüm ilgili içeriği ölçüp, biçip, düşünerek sonunda işi kotarmanın uyumlu bir yolunu bulunduğunu açıklar. Mektubunu tamamlarken yayıncı Herr Kanter'in 1770 tezinin oldukça geç ve az sayıda ve hatta Leipzig Kitap Fuarı Kataloğunda listelemeden gönderdiğini yazar. Çalışmaya ilişkin kimi değişiklikleri çoktan yaptığını dahası bir daha sunmak istemeyeceği görüşler barındırdığından

126 10:109.

127 10:277.

128 10:112.

129 10:114.

130 10:115.

131 William J. Eckoff, *Kant's Inaugural Dissertation of 1770* (New York: Columbia College, 1894) 87.

tezi yeniden basmaya değer görmediğini bildirir.<sup>132</sup> Bu mektuptan Kant'ın 1770 *tezindeki* kimi görüşleri değiştirdiğini anlıyoruz. Değişen görüşlerini yazmadığından bunların Lambert'in daha önce dile getirdiği eleştirilerle ilgisini bu aşamada kuramıyoruz. Bunun için bir yıl sonra Herz'e yazacağı mektubu bekleyeceğiz.

9 Temmuz 1771'de Herz, Kant'a yazar. Herz, bir başkasından, Herr Friedländer'dan, Kant'ın eskisi kadar kurgusal felsefeye adanmış olmadığını duyduğunu, metafiziği anlamsız ve kafa karıştırıcı gördüğünü aktarır. Ardından Kant'tan aldığı mektupla rahatladığını ekler. Kant'ın hala metafiziğe kendini adanmış olmasından sevinç duyduğunu bildirir. Daha sonra kendi yazdığı *Spekülatif Dünya Bilgeliği Hakkında İncelemeler'de* Kant'tan esinlenişini anlatarak mektubunu tamamlar.

21 Şubat 1772'de Kant, Herz'e ünlü mektubu kaleme alır. Bu mektup *Saf Aklın Eleştirisi'nin* doğumunu mustulayan “the Herz letter” olarak anılır. Kant, Herz'le tartıştıkları bir çalışmayı anarak onu felsefenin tamamına ve bilginin geri kalanına uyarlamak, kapsamını ve sınırlarını anlamak için bir kez daha incelediğini açıklar.<sup>133</sup> Daha önce duyusal olanı *anlayıştan* ahlak alanında ayırdığını anımsatır. Önceleri tasarladığı *Duyusallığın ve Aklın Sınırları* adlı kitap taslağını konu ederek bu çalışmanın teorik ve pratik olmak üzere iki bölümden oluşmasını usamladığını belirtir. Teorik bölüm genel fenomenoloji ile doğası ve yöntemi bakımından metafizik olmak üzere iki kesimden oluşur. Pratik bölüm ise duyusal istek, beğeni ve duygunun evrensel ilkeleri ile ahlakın ilk ilkeleri olmak üzere iki kesimden oluşur. Daha sonra teorik bölüm hakkında düşündükçe bir temel konunun göz ardı edildiğini fark ettiğini yazar. Bu konu şimdiye kadar kendisinin ve başkalarının metafiziği düşünürken gözden kaçırdıkları bir konudur. Kant şöyle demektedir<sup>134</sup>:

Bizde bulunan tasarım [Alm. *Vorstellung*] dediğimiz şeyin nesneyle bağlantısının temeli nedir? Bir tasarım, yalnızca öznenin nesneden etkilenme tarzını [Alm. *Art*] içeriyorsa, bu durumda bu nesneyle nasıl uyumlu olduğunu görmek kolaydır. Öyle ki, bir etki nedeni ile uyuşur ve zihnin [Alm. *Gemüths*] bu belirlenimi [Alm. *Bestimmung*] ile bir şey tasarlayabildiği kolaylıkla görülür. Böylece edilgin ya da duyusal tasarımlar, nesnelere anlaşılabilir bir bağlantı içindedir. Ruhumuzun [Alm. *Seele*] doğasından türetilen ilkeler, bu duyuların nesnelere olduğu sürece tüm şeyler için kavranılabilir [Alm. *begreifliche*] bir geçerlilik taşır. Aynı biçimde, içimizde “tasarım” dediğimiz şey nesne bağlamında etkin olsaydı, başka deyişle nesnenin kendisi tasarım yoluyla oluşturulsaydı tıpkı tanrısal bilgilerin şeylerin asılları [Alm. *Urbilder*] olarak tasarlanması gibi, bu tasarımların nesnelere uygunlukları da anlaşılabilirdi. Bu nedenle, bir *intellectus archetypi*, [eş deyişle] görüsü şeylerin temelini kendisi olan bir anlayış, bir *intellectus ectypus* [eş deyişle] olanağı, şeylerin duyusal görüsünden mantıksal yordamı için veri türeten bir anlayış, en azından anlaşılabilir. Bununla birlikte, anlayışımız tasarımlar aracılığıyla, ne

132 10:123.

133 10:129.

134 10:130-131.

nesnenin nedeni (iyi erekların ahlakı dışında) ne de anlayış-tasarımlarının [Alm. Verstandesvorstellungen] nedeni olan nesnesidir (*sensu reali* [gerçek anlamda]). Bu nedenle anlayışın saf kavramları duyuların duyumlarından soyutlanmamalı ve tasarımların alıcılığını duyular aracılığıyla dile getirmemelidir; ama gerçekten de kaynakları ruhun [Alm. *Seele*] doğasındadır, bunlar ne nesneden kaynaklanır ne de nesnenin kendisini meydana getirir. 1770 tezinde yalnızca olumsuz bir yaklaşımla anlayışa ilişkin tasarımların doğasını açıklamaya çalıştım öyle ki, nesne aracılığıyla ruhtaki [Lat. *Seele*] değişimler olarak görmeyerek. Fakat, bir nesneyi imleyen bir tasarımın ondan belli bir tarzda etkilenmeden nasıl olanaklı olabileceği sorusunu sessizce atlardım. Demiştim ki, duyusal tasarımlar şeyleri gördükleri gibi, anlayışa dayalı tasarımlar ise oldukları gibi tasarlar. Fakat bu şeyler etkileme tarzlarıyla değilse, bize hangi yollarla veriliyor? Bu tür anlayışa dayalı tasarımlar içsel etkinliğimize dayanıyorsa, yine de böylesi üretilemeyen nesnelere aralarında olduğu varsayılan uyuşma nereden geliyor? Ve saf aklın bu nesnelere ilişkin aksiyonları, bu nesnelere nasıl uyuyor üstelik bu uyuşma deneyim yardımıyla sağlanmadan?

Kant, bu aşamada artık 1770 tezi bağlamında *anlayışın* nesnelere niteliklerini bildiren kavramların olanağını *real* ilkelerle açıklayamayacağı görüşündedir. Bu ilkelerin bir yandan deneyimle uyuşması, bir yandan deneyimden bağımsız olması beklenmektedir. Oysa 1770 tezi bağlamında *anlayışın* şeylerin kendileriyle uyuşması belirsizdir.<sup>135</sup>

Kant mektubunun ilerleyen bölümlerinde eleştirel dönem açısından kurucu bir kavramı ilk kez kullanır: transendental felsefe. Bilgi arayışını konu ederek, onsuz, metafiziğin sınırlarını ve doğasını belirleyemeyeceğimizi belirtir. Daha sonra metafiziği özsel olarak bölümlediğini ekleyerek “transendental felsefeyi, eş deyişle saf aklın tüm kavramlarını belirli sayıda kategoriye indirgemeyi”<sup>136</sup> araştırdığını ekler. Kategorileri, *anlayışın* az sayıda temel yasadını izleyerek düzenlediğini bildirir. Devamında araştırmalarında başarılar elde ettiğini artık “kuramsal olduğu kadar -salt anlayışa dayalı-pratik bilginin doğası hakkında *saf aklın eleştirisini* [italik benim] yapabilecek konumda” olduğunu ekler<sup>137</sup>. Yazmayı düşündüğü *Duyusallığın ve Aklın Sınırları* eserinin ilk bölümünde metafiziğin kaynakları, yöntemi ve sınırları üstünde duracağını ve üç ay içinde yayınlamayı öngördüğünü yazar. Ne var ki bu çalışması on yılını alacaktır ve ancak 1781 yılında *Saf Aklın Eleştirisi* Kant'ın bu mektupta sözünü ettiği içeriği elde edebilecektir.

Daha sonra Kant, Königsberg'teki en parlak zihinlerden biri olarak nitelediği Papaz Schultz'un 1770 tezi yorumlarını değerlendirir. Schultz'un, Kant'ın kendi uzay anlayışına yönelik, duyusal görünüşlerin saf formu olmasındansa *anlayışa* dayalı görü ve dolayısıyla nesnel olabileceğine ilişkin yorumunu aktarır. Kant ise yanıtında uzayın nesnel ve *anlayışa* dayalı olmayışının gerekçesini uzay tasarımının çözümlenişinde ne şeyler ne de onlar arasında *real*

135 10:132.

136 10:132.

137 10:132.

bağıntılar bulunduğunu vurgular.<sup>138</sup> Kant, Schultz'un öteki eleştirisini ise önemseyemediğinin altını çizer. Buna göre değişimler içsel duyumun tanıklığında gerçektir. Şu durumda zaman önden varsayırsa değişimler olanaklıdır. Dolayısıyla zaman nesnel ve gerçektir öyle ki, kendinde şeylerin belirlenimlerinde içerilir. Kant ise dışsal şeyler bağlamında tasarımların gerçekliğinden nesnenin gerçekliğini çıkamayacağını vurgular. Fakat içsel duyum durumunda düşünüş ya da düşüncenin varlığı ve kendi benimizin bir ve aynı olduğunun altını çizer. Değişimlerin edimselliği [Alm. *wirklich*] olduğunu cisimlerin edimselliği olduğundan daha çok yadsımayacağını ekleyerek tüm demek istediğinin görünümlere edimsel bir şeyin karşılık geldiği olduğunu belirtir.

## Sonuç

*1770 tezi*, çalışmamızda ayrıntılı biçimde ortaya koyduğumuz üzere birbirinden farklı ilkeleri olan duyulur dünya ile anlaşılır dünya ayrımı temelinde kaleme alınmıştır. Bu çerçevede Kant'ın metafiziği tartışmalı yanlarından arındırıp güvence altına alabilmeye yönelik çözümünün anlaşılabilir olanı duyusallığın alanından “korumak” olduğunu da gördük. İşte tam bu noktada Kant'ın çözümü onun düğümüne dönüşür. Kant bir yandan, anlaşılabilir dünyada tözlerin karşılıklı etkileşiminden söz etmek durumundayken öbür yandan etkileşimi olanaklı kılan uzay ve zamana anlaşılabilir dünyada yer vermez. Öte yandan çalışmamızın 4. bölümünün başında Kant, anlaşılır dünyanın formunun ilkeleri yoluyla tözlerin karşılıklı etkileşiminin kavranabileceğini belirtir. Öyleyse anlaşılır dünyadaki şeyler birbirleriyle etkileşmektedir. Etkileşim ise tözlerin durumlarında değişikliğe yol açar. Değişikliğin ortaya çıkabilmesi için sürekliliğin, sürekliliğin olabilmesi içinse zamanın olması gerekir. Oysa Kant'a göre uzay ve zaman duyusallığın koşuludur. Duyusal olmayan tözler duyusallığın konusu olamaz. Bu durumda anlaşılır dünya içinde herhangi bir değişikliğin olmaması gerekir. Ne var ki, Kant çalışmamızın ikinci bölümünde ortaya koyduğumuz üzere tözler arasındaki etkileşimin gerçek olduğunu söylediğini göre, burada bir çelişki söz konusudur.

Kant'ın metafiziğe yönelik eleştirel dönemde süren ilgisi, *1770 tezinin* 4. bölümünde ortaya konan anlaşılır dünyaya ilişkin savların tam tersi biçimde evrilir. Eleştirel felsefe böylesi bir metafiziğin olanaksızlığı üzerine kuruludur. Bununla birlikte duyulur dünyayı anlama biçimi eleştirel dönemde büyük oranda korunur.

Üçüncü bölümde serimlediğimiz gibi Kant açısından *anlayış*, kavramlarını kendi doğasında aramalıdır. Üstelik doğuştan kavramlar [Lt. *conceptus connati*] olarak değil zihnin [Lt. *mentis*] için yasalarından, deneyim sırasındaki edimlerinden elde edilmiş kavramlar olarak. Kant burada zihnin kendi işlemleri üstüne düşünerek taşıdığı olanakları deneyim dolayımıyla fark ettiğini vurgulamaktadır. Buna karşın söz konusu yaklaşım önemli bir başka soruna yol açar. Yukarıda değindiğimiz üzere, *real* kullanımında *anlayış* hiçbir duyusalılık taşımamaktadır. Oysa şimdi Kant deneyimdeki edimleri üzerinden *anlayış* kavramları ile deneyim arasında bağ kurmaktadır. Şu durumda Kant anlaşılır dünya içinde hiçbir duyusalılık bulunmadığını varsayarken *anlayış* kavramlarının, deneyim yoluyla uzay zaman koşullarında bilgisini edindiğimiz dünyaya nasıl

138 10:133.

uygulanabileceğini gözden kaçıtır. Kendi deyişiyle: “Fakat, bir nesneyi imleyen bir tasarımın ondan belli bir tarzda etkilenmeden nasıl olanaklı olabileceği sorusunu sessizce atladım”. Çalışmasında böylesi bir sorun olduğunun farkına varışı ise Herz'e gönderdiği mektuptan anlaşılacağı üzere 1772'de olmuştur. Duyusal tasarımlar ile *anlayışa* dayalı tasarımların ayrı tutulması nesneyi oluşturabilme olanağını zedelemektedir.

1770 *tezindeki* duyulur olan ile anlaşılır olan ayrımını eleştiren Lambert, saf kavramların nesnelere uygulanması açısından deneysel bilginin zorunlu olduğunu dile getirerek ontolojinin fenomenlere uygulanmasını Kant'ın dikkatine sunar. Lambert'in söz konusu uyarısına karşın 1772'ye kadar Kant'ın bunu göz ardı ettiğini varsayabiliriz. 1772 Herz mektubunda “bizde bulunan tasarım dediğimiz şeyin nesneyle bağıntısının temeli nedir?” sorusunun peşine düşmesiyle birlikte Kant'ın eleştirel döneme girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Öyleyse “mağrur ontolojiden alçakgönüllü saf anlama yetisi kavramlarının analitiğine”<sup>139</sup> geçişi Lambert'le başlamıştır. Böylelikle Kant gerek Lambert'in deneyimden kaynaklanmayan kavramların deneyime nasıl uygulanabileceği, gerekse de Hume'un deneyim düzeyinde iki kavram arasında nasıl zorunlu bağlantı olabileceğine ilişkin sorunlarını aşar.

1770 *tezindeki* bir öteki sorun Kant'ın töz kavrayışına ilişkindir. Kant tözlerin ve tözler arasındaki etkileşimin anlayış aracılığıyla bilinebileceğini savlar. Tözler arasındaki etkileşim değişime karşılık gelir. Değişim ise zamansallık gerektirir. Zamansallık duyulur dünyanın ilkesidir. Oysa tezin önemli varsayımlarından biri duyulur dünyanın ilkesinin anlaşılır dünyanın ilkesi olamayacağıdır. Lambert'in 13 Ekim 1770 mektubunda da dikkat çektiği bu konu Kant'ın tezdeki tartışmalarının kapatılamaz gediğidir.

Bir diğer nokta Kant'ın duyarlılığı nesnelere yönelik alırlığı olan bir yeti olarak ortaya koymasıyla ilgilidir. *Anlayış* gücü ve duyarlık birbirinden kesin olarak ayrılmış iki yeti olduğuna göre, *anlayışın* nesnelere etkilenmemesi gerekir. Bu bakımdan *anlayışta* nesnelere verilmesine aracılık eden alırlık olamaz. Şu durumda Kant'ın nasıl “anlayış gücünün nesnelere” diyebilirdiği belirsiz görünmektedir.

Öteki bir sorun, bedenler duyulur dünyaya, ruhlar ise anlaşılır dünyaya ilişkin olduklarından, bedenler ile ruhlar arasındaki etkileşime yönelik sorundur. Böyle bir etkileşimin olanağı ve gerçekleşmesi Kant'ın ayrılmış dünyaları bağlamında kavranılamazdır.

Görüldüğü üzere Herz, Lambert, Mendelssohn ve Schulz'un karşı çıkışı ve eleştirileri Kant'ın 1770 *tezi*ni yeniden düşünmesine yol açmıştır. Bu yüzden 1771 Haziran'ında Lambert ve Mendelssohn'un mektuplarıyla ilgili olarak Herz'e yazarken, bu iki kişi yüzünden “uzun bir soruşturmalar dizisine takılıp kaldığını” belirtir. Buna karşın *Duyarlılığın ve Aklın Sınırları* çalışmasını tamamlayarak üç ay içinde bu sorunları çözebileceğini umar. Ne var ki, kalkıştığı iş öngördüğünden daha büyüktür. *Duyarlılığın ve Aklın Sınırları* bırakın üç ay içinde yazılmayı hiç yazılamaz. 1770 *tezi* içinde çözümünü on yıl sürecek bir sorun olarak duyulur ile anlaşılır dünyanın birlikteliğini taşır. Sorunu çözecek olan *Saf Aklın Eleştirisi*'dir.

139 A247-B303.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynaklar / References

- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Deduction An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Beck, Lewis White. *Essay on Kant and Hume*. New Haven: Yale University Press, 1978.
- Beiser, Frederick C. "Kant's Intellectual Development: 1746-1781". İçinde *The Cambridge Companion to Kant*, editör Paul Guyer, 26–61. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Cassirer, Ernst. *Kant'in Yaşamı ve Öğretisi*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1996.
- Eckoff, William J. *Kant's Inaugural Dissertation of 1770*. New York: Columbia College, 1894.
- Gözkân, H. Bülent. *Kant'in Şemsiyesi*. İstanbul: YKY, 2018.
- Guyer, Paul. *Kant*. New York: Routledge, 2006.
- Kant, Immanuel. "De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis". İçinde *Kant's Gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, C. 2, 1926.
- . "Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World". İçinde *Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*, çeviren John Handyside, 35–85. Chicago : London: The Open Court Publishing Company, 1929.
- . "Kritik der reinen Vernunft". İçinde *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, C. 3. Berlin: Georg Reimer, 1911.
- . "On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World [Inaugural Dissertation]". İçinde *Theoretical Philosophy, 1755-1770*, çeviren David Walford ve Ralf Meerbote, 373–416. New York: Cambridge University Press, 1992.
- . *Philosophical Correspondence 1759-1799*. Çeviren Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "Prolegomena zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft Wird Auftreten Können". İçinde *Kant's gesammelte Schriften Preußische Akademie der Wissenschaften*, C. 4. Berlin: Georg Reimer, 1911.
- Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. Çeviren Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Layvine, Alison. "Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy". İçinde *North American Kant Society Studies in Philosophy*, editör Manfred Kuehn ve Karl Ameriks, C. 3. California: Ridgeview Publishing Company, 1993.
- Risi, Vincenzo De. "Analysis Situs, the Foundations of Mathematics, and a Geometry of Space". İçinde *The Oxford Handbook of Leibniz*, editör Maria Rosa Antognazza, 247–58. New York: Oxford university press., 2018.
- Russell, Bertrand. *The Philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 1997.
- Santos, Paulo R. Licht. "The Real Use of the Understanding and Ontology in Kant's Inaugural Dissertation". İçinde *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, editör Margit Ruffing, Claudio La Rocca, Alfredo Ferrarin, ve Stefano Bacin, 647–58. De Gruyter, 2010.
- Schönfeld, Martin, ve Michael Thompson. "Kant's Philosophical Development". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, 2019.
- Ward, James. *A Study of Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.





### AMAÇ-KAPSAM

*Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

*Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy* dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlamak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

*Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy* felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

### EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

#### Yayın Politikası

Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin içeriği derginin amaç ve kapsamı ile uyumlu olmalıdır. Dergi, orijinal araştırma niteliğindeki yazıları yayınlamaya öncelik vermektedir.

#### Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirilmediği ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

#### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirilmediği konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Devir Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

### TELİF HAKKINDA

Yazarlar *Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy* dergisinde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

### AÇIK ERİŞİM İLKESİ

*Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

*Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy* makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

### ETİK

#### Yayın Etiği İlke ve Standartları

*Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy*, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

## YAZARLARA BİLGİ

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### Araştırma Etiği

*Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy* araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

### DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

### YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Devir Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimelelik çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: "Giriş", "Amaç ve Yöntem", "Bulgular", "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar". Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın öneminin belirtildiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı "Giriş" bölümünün ardından diğer bölümler gelmeli ve çalışma "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar" ve "Tablolar ve Şekiller" şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılacak adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlansın geri gönderilmez.

### Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmaları kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça "kişisel iletişime" atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

### Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi "Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

**Örnekler:**

**İR:** İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

**Kitap**

**İR** Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

**SR** Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

**K** Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

**İR** J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

**SR** Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

**K** Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

**İR** Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

**SR** Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

**K** Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

**İR** Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

**SR** Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

**K** Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

**Çeviri Kitap**

**İR** Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

**SR** Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

**K** Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

**Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü**

**İR** Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

**SR** Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

**K** Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M. Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

### **Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar**

**İR** Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

**SR** Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

**K** Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

### **Elektronik Olarak Yayımlanmış Kitap**

**İR** Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

**SR** Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

**K** Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

### **Telif Dergi Makalesi**

**İR** Cengiz Çakmak, "Asadan Böceğe: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

**SR** Çakmak, "Asadan Böceğe," 17-18.

**K** Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceğe: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

### **Çeviri Dergi Makalesi**

**İR** Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

**SR** Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

**K** Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

### **Elektronik Dergi Makalesi**

**İR** Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

**SR** Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

**K** Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

### **Tez**

**İR** Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

**SR** Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

**K** Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

### Ansiklopedi Maddesi

**İR** Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

**SR** Cevizci, "Mutluluk," 1131.

**K** Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

### Kitap Tanıtımı

**İR** Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

**SR** İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

**K** İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

### Web Sitesi

**İR** Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

**SR** "How Should We Evaluate Deaths?"

**K** Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

### Basılı Gazete Makalesi

**İR** Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

**SR** Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

**K** Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

### Elektronik Gazete Haberi

**İR** "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

**SR** "What Consent?"

**K** "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>



### SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style'ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Devir Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
  - ✓ Makalenin kategorisi
  - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
  - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
  - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
  - ✓ Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce
  - ✓ Makale ana metin bölümleri
  - ✓ Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
  - ✓ Kaynaklar
  - ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılarıyla)

### İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK  
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr  
Tel : (212) 455 57 00 / 15801  
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat  
Fakültesi Felsefe Bölümü,  
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

### AIM AND SCOPE

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

### EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

#### Publication Policy

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. The Journal gives priority to original research papers submitted for publication.

#### General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

#### Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is

## INFORMATION FOR AUTHORS

significantly involved in “conceptualization and design of the study”, “collecting the data”, “analyzing the data”, “writing the manuscript”, “reviewing the manuscript with a critical perspective” and “planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it”. Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

### **Peer Review Process**

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

## INFORMATION FOR AUTHORS

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

### **COPYRIGHT NOTICE**

Authors publishing with *Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

### **OPEN ACCESS STATEMENT**

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author.

The articles in *Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

### **ETHICS**

#### **Standards and Principles of Publication Ethics**

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

## INFORMATION FOR AUTHORS

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

### Research Ethics

*Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi* adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

### LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

### MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

## INFORMATION FOR AUTHORS

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".
5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCIDs of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

### References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a "personal communication" should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

### Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: [https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide/citation-guide-1.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html)

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

**Examples:**

**FN:** First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

**Book**

**FN** Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

**SN** Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

**B** Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

**FN** J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

**SN** Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

**B** Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

**FN** Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

**SN** Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

**B** Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

**FN** Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

**SN** Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

**B** Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

**Translated Book**

**FN** Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

**SN** Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

**B** Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

**Chapter of an Edited Book**

**FN** Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

**SN** Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

**B** Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

### **Preface, Introduction, Etc. of a Book**

**FN** Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

**SN** Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

**B** Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

### **E-Book**

**FN** Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

**SN** Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

**B** Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

### **Journal Article**

**FN** Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

**SN** Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

**B** Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

### **Translated Journal Article**

**FN** Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

**SN** Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

**B** Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

### **Online Journal Article**

**FN** Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

**SN** Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

**B** Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

### **Thesis or Dissertation**

**FN** Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

**SN** Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.



**B** Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

### Encyclopaedia Entry

**FN** Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

**SN** Cevizci, "Mutluluk," 1131.

**B** Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

### Book Review

**FN** Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

**SN** İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

**B** İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

### Website Content

**FN** Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," Practical Ethics, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

**SN** "How Should We Evaluate Deaths?"

**B** Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" Practical Ethics. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

### News or Magazine Article

**FN** Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

**SN** Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

**B** Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

### Online News or Magazine Article

**FN** "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

**SN** "What Consent?"

**B** "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

### SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript
- Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals’s reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Transfer Form
- Permission for non-published material
- Title page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone and fax number
  - ✓ ORCID’s of all authors.
- Main Manuscript Document
  - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
  - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
  - ✓ Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
  - ✓ Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
  - ✓ Manuscript body text
  - ✓ Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
  - ✓ References
  - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title)

### CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801

Address : Istanbul University, Faculty of Letters,  
Department of Philosophy  
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

## TELİF HAKKI DEVİR FORMU / COPYRIGHT TRANSFER FORM



Felsefe Arkivi  
Archives of Philosophy

Istanbul Üniversitesi  
Istanbul University

Telif Hakkı Devir Formu  
Copyright Transfer Form

<b>Sorumlu yazar</b> Responsible/Corresponding author	
<b>Makalenin başlığı</b> Title of manuscript	
<b>Kabul Tarihi</b> Acceptance date	
<b>Yazarların listesi</b> List of authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, Kısa bildiri, v.b.)</b> Manuscript Type (Research Article, Review, Short communication, etc.)	
--	--

<b>Sorumlu yazarın,</b> Responsible/Corresponding author's,	
--	--

<b>Çalıştığı kurum</b>	(University/company/instituiton)
<b>Posta adresi</b>	(Address)
<b>e-posta</b>	(e-mail)
<b>Telefon no; GSM</b>	(Phone / mobile phone)

**Yazarlar kabul ederler:**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini, onayladıklarını ve başvurduklarını Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dökümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. Sunulan makale üzerindeki mali haklarını, özellikle işleme, çoğaltma, temsil, basım, yayım, dağıtım ve İnternet yoluyla iletim de dahil olmak üzere her türlü umuma iletim haklarını İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ yetkili makamlarınca sınırsız olarak kullanılmak üzere İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'ne devretmeyi kabul ve taahhüt ederler. Buna rağmen yazarların veya varsa yazarların işverenin patent hakları, yazar(lar)ın gelecekte kitaplarında veya diğer çalışmalarında makalenin tümünü ücret ödemesizin kullanma hakkı makaleyi satmamak koşuluyla kendi amaçları için çoğaltma hakkı gibi fikri mülkiyet hakları saklıdır. Bununla beraber yazar(lar) makaleyi çoğaltma, postayla veya elektronik yolla dağıtım hakkına sahiptir. Makalenin herhangi bir bölümünün başka bir yayında kullanılmasına İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin yayımcı kuruluş olarak belirlenmesi ve Dergiye atıfta bulunulması şartıyla izin verilir. Atft yapılrken Dergi Adı, Makale Adı, Yazar(lar)ın Adı, Soyadı, Cilt No, Sayı No ve Yıl verilmelidir. Yayımlanan veya Yayına kabul edilmeden önceki dökümanlar (fotoğraf, orijinal şekil vb.) karar tarihinden başlamak üzere bir yıl süreyle İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nce saklanır ve bu sürenin sonunda imha edilir. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslara istenecek hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu telif hakkı formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Formun ayrı kopyaları (tamamlanmış olarak) farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir onaylı olması gerekir.

**The authors agree that**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. Notwithstanding the above, the Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights other than copyright, such as patent rights; to use, free of charge, all parts of this article for the author's future works in books, lectures, classroom teaching or oral presentations, the right to reproduce the article for their own purposes provided the copies are not offered for sale. However, reproduction, posting, transmission or other distribution or use of the article or any material contained therein, in any medium as permitted hereunder, requires a citation to the Journal and appropriate credit to İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ as publisher, suitable in form and content as follows: Title of article, author(s), journal title and volume/issue, Copyright© year. All materials related to manuscripts, accepted or rejected, including photographs, original figures etc., will be kept by İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ for one year following the editor's decision. These materials will then be destroyed. I/We indemnify İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This copyright form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

<b>Sorumlu yazarın;</b> Responsible/Corresponding author's;	<b>İmza/Signature</b>	<b>Tarih/Date</b>
		...../...../.....

