

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

# FELSEFE ARKİVİ

*Archives of Philosophy*  
*Archives de Philosophie*  
*Archiv für Philosophie*

Sayı/Issue: 54, Yıl/Year: 2021







**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
*Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Turkey*

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager**

Murad OMAV

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
*Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Turkey*

**Yazışma Adresi / Correspondence Address**

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,  
Balabanağa Mah. Ordu Cad. No. 6, Laleli, Fatih, 34134 İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00  
E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr  
<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/felsefearkivi/home>  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad>

**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

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.  
*Authors bear responsibility for the content of their published articles.*

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca'dır.  
*The publication languages of the journal are Turkish, English, French and German.*

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



## **DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT**

### **Baş Editör / Editor in Chief**

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [cenmak@istanbul.edu.tr](mailto:cenmak@istanbul.edu.tr)

### **Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors in Chief**

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [ozguc@istanbul.edu.tr](mailto:ozguc@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [necati.omay@istanbul.edu.tr](mailto:necati.omay@istanbul.edu.tr)

### **Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members**

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [cenmak@istanbul.edu.tr](mailto:cenmak@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [ozguc@istanbul.edu.tr](mailto:ozguc@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [necati.omay@istanbul.edu.tr](mailto:necati.omay@istanbul.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi Egemen Seyfettin KUŞCU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [egemenk@istanbul.edu.tr](mailto:egemenk@istanbul.edu.tr)

Arş. Gör. Dr. Filiz Didem ÇOBAN SARI - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [fdcoban@istanbul.edu.tr](mailto:fdcoban@istanbul.edu.tr)

### **Editöryal Asistan / Editorial Assistant**

Arş. Gör. Çağla ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [cagla.ozcan@istanbul.edu.tr](mailto:cagla.ozcan@istanbul.edu.tr)

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

Elizabeth Mary EARL - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

Alan James NEWSON - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - [alan.newson@istanbul.edu.tr](mailto:alan.newson@istanbul.edu.tr)

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Abderrazak BELAGROUZ - Setif Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Setif, Cezayir  
- [abderrezak19@yahoo.fr](mailto:abderrezak19@yahoo.fr)

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU - Brezilya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Rio de Janeiro, Brezilya - [jyb@jyb-logic.org](mailto:jyb@jyb-logic.org)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [abicak@istanbul.edu.tr](mailto:abicak@istanbul.edu.tr)

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL - İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [ayhancitil@gmail.com](mailto:ayhancitil@gmail.com)

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
- [cdurus@istanbul.edu.tr](mailto:cdurus@istanbul.edu.tr)

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA - Adam Mickiewicz Üniversitesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya - [kgank@wp.pl](mailto:kgank@wp.pl)

Prof. Dr. Martine LEIBOVICI - Paris Diderot (Paris 7) Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Fransa - [marleibo@orange.fr](mailto:marleibo@orange.fr)

Doç. Dr. Piotr LEŚNIEWSKI - Adam Mickiewicz Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Mantık ve Bilim Metodolojisi Bölümü, Poznań, Polonya - [grus@amu.edu.pl](mailto:grus@amu.edu.pl)

Prof. Dr. Graham PRIEST - New York Şehir Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Felsefe Bölümü, New York, ABD  
- [priest.graham@gmail.com](mailto:priest.graham@gmail.com)

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI - Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya  
- [mariusz.turowski@uwr.edu.pl](mailto:mariusz.turowski@uwr.edu.pl)

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS - Helenik Açık Üniversite, Toplum Bilimleri Fakültesi, Atina, Yunanistan  
- [i.vandoulakis@yandex.com](mailto:i.vandoulakis@yandex.com)

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO - Kahire Amerikan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire, Mısır  
- [wolfgazo@aucegypt.edu](mailto:wolfgazo@aucegypt.edu)

Prof. Dr. John WOODS - British Columbia Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Britanya Kolumbiyası, Kanada  
- [john.woods@ubc.ca](mailto:john.woods@ubc.ca)



## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Enver ORMAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [enver.ormanistanbul.edu.tr](mailto:enver.ormanistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Uğur EKREN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [ugur.ekrenistanbul.edu.tr](mailto:ugur.ekrenistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Yücel YÜKSEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [yyukselistanbul.edu.tr](mailto:yyukselistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Cüneyt KAYA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [mckayaistanbul.edu.tr](mailto:mckayaistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Abdurrahman ALİY - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [aliyistanbul.edu.tr](mailto:aliyistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [mehmet.gunencistanbul.edu.tr](mailto:mehmet.gunencistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Nedim YILDIZ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [nedimyildizistanbul.edu.tr](mailto:nedimyildizistanbul.edu.tr)  
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [husariistanbul.edu.tr](mailto:husariistanbul.edu.tr)  
Doç. Dr. Nazlı İNÖNÜ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [ninonuistanbul.edu.tr](mailto:ninonuistanbul.edu.tr)  
Doç. Dr. Ertan KARDEŞ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [ertan.kardesistanbul.edu.tr](mailto:ertan.kardesistanbul.edu.tr)  
Doç. Dr. Cahid ŞENEL - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [csenelistanbul.edu.tr](mailto:csenelistanbul.edu.tr)  
Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [vkameristanbul.edu.tr](mailto:vkameristanbul.edu.tr)  
Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [arzu.ibisiistanbul.edu.tr](mailto:arzu.ibisiistanbul.edu.tr)  
Dr. Öğr. Üyesi Egemen KUŞÇU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - [egemenkistanbul.edu.tr](mailto:egemenkistanbul.edu.tr)



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem <i>Virtue in Early Stoic Thought</i> <b>Melike Molacı</b> .....	1
Between Utility and Right: Where to Meet Animals? <i>Yarar ile Hak Arasında: Hayvanlarla Nerede Buluşmalı?</i> <b>Özgür Aktok</b> .....	29
Nurettin Topçu'nun Demokrasi Kavramına Yönelik Eleştirisi <i>The Critiques of Nurettin Topçu on the Concept of Democracy</i> <b>Can Karaböcek</b> .....	49
Ayn Rand'ın Egoizminde Ahlakın Temellendirilmesi ve Bağlayıcılığı Problemi <i>The Problem of Justification and the Binding Force of Ethics in Ayn Rand's Egoism</i> <b>Cemre Demirel</b> .....	63
Ütopya ve Siyaset: Popper, Fukuyama ve Liberal Sol Yaklaşımların Ütopya Yorumunun Ernst Bloch Üzerinden Eleştirisi <i>Utopia and Politics: Critiquing the Popper's, Fukuyama's, and Liberal Left's Interpretation of Utopia through Ernst Bloch</i> <b>Barış Aydın</b> .....	81
Neo-Kantçı Ahlak Felsefesi Bağlamında Sosyal Demokrat Revizyonizm Tartışmaları <i>Social Democratic Revisionism Debates in the Context of Neo-Kantian Moral Philosophy</i> <b>Onur Alp Yılmaz</b> .....	97



## Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem

### Virtue in Early Stoic Thought

Melike Molacı<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü Üniversite, Konya, Türkiye

ORCID: M.M. 0000-0002-8128-7706

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Melike Molacı  
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü Üniversite, Konya, Türkiye  
**E-posta/E-mail:** melikemolaci@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 28.02.2021

**Kabul/Accepted:** 27.03.2021

**Atıf/Citation:** Molacı, Melike. "Erken Dönem Stoa Düşüncesinde Erdem." *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 54 (2021): 1-28.  
<https://doi.org/10.26650/arc.888127>

#### ÖZET

Stoacılığın "doğaya uygun yaşamak" ifadesinde dile gelen meşhur düsturu, doğanın, uygunluğun ve yaşamın anlamıyla yakından ilgilidir. Bu kavramların mahiyeti ereğin "doğaya, akla ve erdeme uygun yaşamak" şeklinde genişletilmesini sağlar ve bu haliyle erek, Stoacı felsefe bölümlerinin tümüne sirayet eder. Doğanın fizikle, uygunluğun da mantıkla olan bağlantısı, erdemi de etikle ilişkilendirmeyi sağlar ve Stoa etiği bütünüyle erdem araştırmasına adanmış gibi görünür. Pek çok Antikçağ filozofu gibi erdemi yetkinlik ya da tamamlanma olarak düşünen Stoacılar, insanın iyisinin ve nihai ereğinin erdemli bir yaşam olduğunu düşünürler. Bu iddialarını temellendirmek üzere erdemın doğasını incelemeye yöneldiklerinde ise onun doğasını, türlerini, niteliklerini ve değerini tartışma konusu yaparlar. Bu noktada erdemın biricikliğini temellendirmeyi amaçlayan erken dönem Stoacıların bazen benimsemek bazen de reddetmek üzere sahiplendikleri *Nikomakhos'a Etik*, Stoacı filozoflar ile Peripatetik okulun temsilcileri arasında süre giden tartışmaların asli kaynağı olur. Aristotelesçi öncülleri kısmen paylaşan erken dönem Stoacılar, sahiplendikleri Sokratesçi mirası tahrip etmeksizin erdemın biricikliğini vurgulayan görüşleriyle bir ahlaklılık olanağı sunarlar.

Erken dönem Stoacıların öncellerinden farklılaşan erdem görüşlerinin tartışıldığı bu çalışmada erdem kavramı üç açıdan ele alınmıştır. Etik, epistemolojik ve ontolojik kuramlarla yakından ilişkili olan bu sınıflandırmaya göre erdemın neden tek iyi olarak konumlandırıldığı, bilgiyle özdeşleştirilmesinin ne anlama geldiği ve bilgenin ruhunda bedenlenen erdemlerin nasıl bir bilgelik anlayışına yol açtığı ortaya konulmuştur. Sonuç bölümünde ise günümüz açısından bu erdem görüşünün anlamına ve değerine ilişkin birtakım hususlara değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Stoacılık, Erdem, Mutluluk, Erek, Doğa

#### ABSTRACT

The famous motto of Stoicism, "living in accordance with nature", is closely related to the meaning of nature, accordance and life. The connection of nature to physics, and accordance to logic, makes it possible to relate virtue to ethics, and the Stoic ethics seem entirely devoted to the study of virtue. Like many ancient philosophers, the Stoics, who think of virtue as perfection or completion, think that the good and ultimate end of man is a virtuous life. As they tend to examine the nature of virtue to justify these claims, they see its nature, kinds, characteristics and value as a matter of debate.

In this study, which discusses the early Stoics' views of virtue as distinct from their predecessors, the concept of virtue is considered from three angles. These three angles are closely related to ethical, epistemological and ontological theories and they address why virtue is positioned as the only good, what it means to be identified with knowledge, and what kind of understanding of wisdom the virtues embodied in the spirit of the wise possess. In the conclusion, some issues related to the meaning and value of this view of virtue are discussed from the point of view of today.

**Keywords:** Stoicism, Virtue, Happiness, End, Nature

## EXTENDED ABSTRACT

When it comes to the pursuit of happiness, ancient philosophers largely agreed on what to call it but differed on how to obtain it. However, the pursuit of happiness in post-Aristotelian philosophy is largely modelled on the *Nicomachean Ethics*' inquiry. Aristotle's ethical theory, which proceeds from happiness to virtue, from virtue to human nature, and then covers the distance backwards, involves establishing a connection between virtue and nature of species and considering virtue as the perfection of the nature of each being. Stating that human nature is to have reason, Aristotle defines virtue as a temperament that is settled as a result of activities appropriate to this nature. As this method and understanding substantially guide the ethical approach of post-Aristotelian philosophy, *Nicomachean Ethics* becomes one of the main sources of inquiries on virtue and human nature, at times to be rejected and at others developed.

Arguing that happiness is based on a virtuous life and that human nature can be defined objectively, the early Stoics position happiness as the only good to be consistent with the virtue which they define as perfection. Strictly adhering to the formal definition of virtue and arguing that human nature can be defined objectively, Stoics advocate a notion based on relatively Aristotelian assumptions. However, for many ancient writers, early theories based on virtue are the sources of suspicion of authenticity in Stoic ethics. This point, based on Carneades, is expressed with the purpose of discrediting the Stoic ethics and causes the original and important ideas of the Stoics, which differ from the Peripatetic ethic, to be ignored. Stoics doubtlessly share some of Aristotle's assumptions, nevertheless they accept the notion that neither virtue nor the Aristotelian good bestowed by luck are a matter of choice, since they do not accept anything but virtue as good. However, Stoic intellectualism, which identifies knowledge with virtue just like Socrates, is far from the Peripatetic view.

This study, which focuses on the early Stoics' understanding of virtue, suggests that the Stoic view of virtue is original and that it contains different aspects from its predecessors. Since virtue is not the only subject of ethical inquiries for Stoics, this study also suggests an evaluation from a holistic perspective. Likewise, Stoics divide philosophy into logic, physics and ethics, and emphasize that the inquiry of each field is necessary for wisdom; hence this integrity should be taken into account in the inquiry on virtue. Their end of "living in accordance with nature" includes inquiring of nature, knowing the meaning of accordance, and acting in the light of this knowledge. Since "living in accordance with nature" also means "living in accordance with



nature, reason and virtue”, it is not surprising that in all parts of philosophy the way in which this end can be realized is questioned. Thus, what the end is, which also means “living in accordance with virtue”, requires a comprehensive inquiry about the nature, meaning and practice of virtue.

Therefore, virtue, which is the only good of Stoic ethics, cannot be understood only in relation to the concepts and theories in the field of ethics; in order to understand the nature of virtue, it is necessary to consider the views of both physics and logic and, also, virtue should be considered together with efficiency. As Stoics base their views on virtue, they use all the assumptions of their corporealist ontology and reveal what kind of knowledge virtue is through epistemological distinctions. As it stands, Stoic philosophy turns into a virtue inquiry and this requires a holistic understanding. The logic that enables us to define virtue and to distinguish it from everything that it is not, or the dialectic that Stoics think as a virtue, make it possible to understand why virtue is considered as knowledge. What kind of “being” virtue is considered to be and why it cannot be a state becomes apparent in the details of the Stoic categories and modes of being; thus, the criticism of dissident writers on the view of the unity of virtue can be dispelled through physics. Finally, what virtue, which Stoics consider to be an attribute purely pertaining to the wise, will do in the life of the average person and what virtue can mean in terms of proper behavior can be put forward with the original concepts and theories of Stoicism.

I In this study, the early Stoics’ views on virtue are discussed in three aspects: In the first part, the meaning of virtue being the only good is discussed and objections to this view are answered with Stoic theories. Secondly, intellectualism caused by virtue being knowledge is mentioned and the reasons for this are related to Stoic theories of knowledge. The last chapter contains a presentation of the meaning of virtue as a body from the assumptions of corporealist ontology. The chapter also emphasizes how this grounds the thesis of the unity of virtue.

## Giriş

Ahlakın kaynağı, ilkeleri, ölçütleri, ereği vb. pek çok konuda birbirlerinden farklılaşan Antikçağ filozofları, mutluluğun adında ve erdemin tanımında büyük ölçüde uzlaşırlar. Antikçağda bir varlığın her açıdan “iyi” durumda bulunmasını ifade eden mutluluk, bazen bir erek olarak düşünülür bazen de bir sonuç olarak ortaya çıkar. Mutluluğa dair nominal uzlaşım, erdem söz konusu olduğunda ise tanımı içerecek denli genişleyen formel bir kabule neden olur. “Bir şeyin tek başına ya da en iyi yaptığı şey” ya da “bir şeyin işi ya da işlevi” olarak düşünülen erdem, “tamamlanma/yetkinlik/amacını kendinde taşıma” olarak anlaşılır. Bir şeyin kendine ait erdemine ulaşması ise o şeyin doğasına uygun hale gelmesi ve ona uygun eylemesi anlamına gelir. Var olan her şey için bir olanak olan erdem etik söz konusu olduğunda insan doğasının ne olduğuna dair bir soruşturmanın başlatıcısı olur.

Erdemin tanımından hareketle soruşturulan insan doğası, filozofların ya da felsefi okulların farklı açıklamalarına konu olur ve insan doğasına dair bütün bu açıklamalar, erdem anlayışlarının ve etik teorilerin farklılaşmasına, olanaklı yaşam biçimlerinin de çoğalmasına yol açar. Erdemin formel tanımına sıkı sıkıya bağlı kalan ve insanın doğasının nesnel olarak tanımlanabileceğini savunan erken dönem Stoacılar, nispeten Aristotelesçi kabullere dayanan bir anlayışı savunurlar. Erdemin tanımı ve insan doğasının varsayılan niteliğiyle tutarlı olmak adına da erdemi biricik iyi olarak konumlandırırlar. Fakat Stoacıların erdemi temele alan teorileri, pek çok Antik yazar için Stoa etiğinin özgünlüğüne dair şüpheyi beraberinde getirir. Muhtelif eserlerinde bu şüpheyi dile getiren Cicero, Peripatetikler ile Stoacıların öz bakımından aynı şeyi söylediklerini, haliyle Stoa etiğinin yalnızca terminolojide ayrılan bir tekrardan ibaret olarak düşünüldüğünü aktarır.<sup>1</sup> Karneades’e dayandırılan bu özgünlük şüphesi, Stoa etiğinin itibarını düşürmek üzere dile getirilir ve Stoacıların Peripatetik etikten ayrılan özgün ve önemli düşüncelerinin göz ardı edilmesine yol açar.

Kadim Stoacılar hiç kuşkusuz Aristoteles’in bazı kabullerini paylaşırlar, fakat yine de onlar, erdemden başka herhangi bir şeyi iyi olarak kabul etmedikleri için ne talihin bahsettiği Aristotelesçi iyileri ne de erdemin *proairesis*e dayandığını kabul ederler. Dahası Stoacıların etik ve erdem söz konusu olduğunda yaşamı ve düşünceleriyle örnek aldıkları tek kişi Sokrates’tir.<sup>2</sup> Erdem ile bilgiyi özdeşleştiren Sokratik yaklaşım, Stoacı erdem görüşünün temel dayanağıdır ve bu entelektüalizm Peripatetik görüşten oldukça uzaktır. O halde Stoacı erdem görüşüne ilişkin erken dönemde ileri sürülmüş kuramların anlaşılabilmesi için Aristotelesçi kabullerin, bunlara yöneltilmiş itirazların ve Sokratik erdem anlayışının temel hususlarının göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun yanı sıra Stoacılar için erdem yalnızca etiğe dair soruşturmaların konusu olarak düşünülmez. Felsefeyi mantık, fizik ve etik olarak bölümleyen ve her bir alanın soruşturulmasının bilgelik

1 Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası*, Çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), I. 16; Marcus Tullius Cicero, *Tusculan Disputations*, Çev. J. E. King (Cambridge: Harvard University Press, 1945), V.120; Marcus Tullius Cicero, *On Ends*, Çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1931), III. 41-43; IV. 73-74.

2 Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit*, (Napoli: Bibliopolis, 1990), V. B126.

için zorunlu olduğunu vurgulayan Stoacılar, erdeme dair araştırmalarında da bu bütünlüğü göz önünde bulundurlar. Onlar erdemi yalnızca etik alanıyla sınırlandırmazlar; eylemle ilgili olan kardinal erdemlerin ve bunlara bağlı ikincil erdemlerin yanı sıra doğru ve yanlış ayırt etmeyi sağlayan diyalektik ile doğaya uygun yaşamayı mümkün kılan fiziği de erdemler arasında sayarlar.<sup>3</sup> Bu nedenle Stoa etiğinin yegâne iyisi olan erdem, yalnızca etik alanındaki kavramlar ve kuramlarla ilgisinde anlaşılabilir; erdem mahiyetinin anlaşılabilmesi için fizik ve mantık görüşlerinin dikkate alınması gerekir.

Stoacıların erek olarak ileri sürdükleri “doğaya uygun yaşamak”ın<sup>4</sup> doğaya dair araştırmaya, uygunluğun anlamını bilmeye ve bu bilgi ışığında eylemeye bağlı olmasına benzer biçimde, erdem araştırmaları da onun doğası, anlamı ve kullanımı ile ilgili geniş kapsamlı bir soruşturmayı içerir. Stoacılar için “doğaya uygun yaşamak” aynı zamanda “doğaya, akla ve erdeme uygun yaşamak”<sup>5</sup> anlamına geldiği için, felsefenin bütün bölümlerinde bu ereğin nasıl gerçekleştirilebileceğinin soruşturulması şarttır. Stoacılar erdeme dair görüşlerini temellendirirken bedenselci ontolojilerinin bütün kabullerini kullanıp epistemolojik ayrımlar aracılığıyla da erdem nasıl bir bilgi olduğunu ortaya koyarlar. Bu haliyle Stoa felsefesi adeta bir erdem araştırmasına dönüşür ve bu araştırma bütüncül bir kavrayışı gerektirir. Erdemin “ne olduğu”, “nasıl oluştuğu” ve “kimde bulunduğu” mantık, fizik ve etik açıdan ele alınacak olan Stoacı erdem görüşünü belirginleştirmeyi sağlayan önemli izleklerdir. Erdemi tanımlamayı ve erdem olmayan her şeyden ayırmayı sağlayan mantık ya da Stoacıların bir erdem olarak düşündükleri diyalektik, erdem neden bilgi olarak düşünüldüğünü anlamayı sağlar. Erdemin ne tür bir “var olan” olarak düşünüldüğü ve onun neden bir durum olamayacağı ise Stoacı varlık kategorilerinin ve tarzlarının ayrıntılarında belirginleşir; böylece muhalif yazarların erdem birliği görüşüne ilişkin eleştirileri fizik aracılığıyla ortadan kaldırılabılır. Son olarak Stoacıların yalnızca bilgeye mahsus bir nitelik olarak düşündükleri erdem, ortalama insanın yaşamında ne işe yarayacağı ve erdem uygun davranış (*officium*) bakımından ne anlama gelebileceği, Stoacılığın özgün kavramları ve işlevsel ayrımlarıyla ortaya konulabilir.

## 1. Tek İyi Olarak Erdem

Stoa felsefesinde erdem konusuna ilişkin çok sayıda kaynağa rastlamak mümkün olsa da, bu kaynaklar genellikle belirli bir sorunun tartışıldığı yerlerde bir-iki cümlelik alıntılar ve ilgili yazarın bu alıntılara dair şerh ve eleştirilerinden oluşur. Söz gelimi Galenos, Plutarkhos, Philon, Sekstos Empeirikos, Afrodisiaslı Aleksandros gibi yazarların kitaplarında Stoacı filozofların erdem görüşleri eleştirilmek üzere alıntılanır. Yazarların odaklandığı problemlere göre çeşitlenen bu dağınık aktarımların aksine, Diogenes Laertios, Cicero ve Stobaios’un Stoacı erdem görüşüne

3 Cicero, *On Ends*, III. 72-73; Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, Çev. R. D. Hicks, (Cambridge: Harvard University Press, 1931), VII.83; Hans Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV* (Stuttgart: Teubner, 1964), II. 35.

4 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 87.

5 Cicero, *On Ends*, III. 21; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 16; Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 87; Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 93-124*, çev. Richard M. Gummere, (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 124.13; 23.

dair aktarımları -bazen bulanıklaşsa da- oldukça sistematiktir ve erdemın “doğa”sını anlamada önemli ipuçları içerir.

Hareket noktası bakımından farklılaşan bu temel kaynakların erdeme dair aktarımlarında pek çok ortaklık göze çarpar ve erdem pek çok şeyin adı olur. Stobaios erdemın, “iyi”, “hoş”, “çok değerli”, “mükemmel”, “övlmeye değer”, “güzel”, “yararlı”, “kullanışlı”, “seçilmeye değer”, “zorunlu”, “kazançlı”, “kendine yeten”, “eksiksiz” ve “yeterli” olarak adlandırıldığını belirtir.<sup>6</sup> İlk bakışta oldukça fazla görünen, fakat yine de eksik olan bu listede, “iyi”, “mükemmel”, “seçilmeye değer” ve “kendine yeten” kavramları, hem erdemın mahiyetini anlamada hem de erdem görüşünün tutarlılığını temellendirmede kullanışlı bir hareket noktası sağlar. Şöyle ki Stoa felsefesinde kendisi için seçilen tek şey olan erdem, en yüksek iyidir; o tüm yaşamı uyumlu kılmaya yönelik bir huy (*diathesis*)<sup>7</sup> olup, genel olarak bir şeyin eksiksiz/tam olması anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Erdemın bu genel tanımı sağlık gibi zihinsel olmayan bir tamlığı ya da akıllı başındalık gibi zihinsel bir kusursuzluğu da erdem olarak düşünmeyi mümkün kılar. Bu haliyle Stoacılar, aklın onayını gerektiren erdemlerin zihinsel veya bilimsel olduklarını, diğerlerinin ise akıl sahibi olmayan varlıklarda da bulunabilecek yetkinlikler olduğunu düşünürler.

Erdemın bu geniş kullanımı, insan söz konusu olduğunda ise onun doğası olan akılla ilişkilendirilir, sadece zihinsel ya da bilimsel olarak adlandırılan şeylerin insan için erdem sayılabileceği ortaya çıkar. Hatta Stoa fiziğinde bir beden (*sōma*) olan erdemın, ruhun egemen bölümü ya da zihinle aynı tözü paylaştığı için onlarla aynı olduğu bile düşünülür.<sup>9</sup> İnsanın erdeme olan doğal yönelimi nedeniyle doğa, bütün canlılarda bulunan ilksel güdüye akıllı eklemeler ve insanı yetkinleştirir, insan akıl sayesinde erdeme ulaşır. Akıl sahibi olmayan varlıklarda erdem ya da iyi olarak adlandırılan şey, “sözde iyi”dir (*precario bonum*). Oysa aklını kullanan insanın iyisi yetkin akıldır (*perfecto ratio*). O halde akıl sahibi olmayan ya da henüz aklını kullanamayan varlıklar, kendi doğaları içinde yetkin olsalar bile gerçek yetkinlik, akla göre eyleyen varlıklarda bulunur. Erdem, “yalnız akıllı olanlara, yani olayların niçin’ini, ne zamana kadar’ını, nasıl’ını bilen insanlara nasip olur, o halde akıllı olan kimseden başka hiç kimsede iyi yoktur”.<sup>10</sup>

Akıl sahibi insan için “sözde iyi” olan şeyler, aslında erdem değildirler, onlar farksız (*adiaphoros*) olarak adlandırılan şeyler sınıfına dâhil edilirler. Farksız kavramı mutluluğa ya da mutsuzluğa doğrudan bir katkısı olmayan, ne dürtü ne de tepki uyandıran şeyleri tanımlamak üzere kullanılır. Farksızlar kullarımlarına göre iyiye de kötüye de yol açabilecekleri için kendileri için seçilmeye değer olmayan şeyler olarak düşünülürler.<sup>11</sup> Bununla birlikte farksızlar, doğal

6 Ioannis Stobaei, *Anthologium Volume 2*, Der. Curtius Wachsmuth & Otto Hense (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909), 100.

7 Stoa felsefesi açısından *heksis*’ın “durum”, *diathesis*’in ise “huy” olarak çevrilmesi uygun olacaktır. Zira Stoacı *heksis* Aristoteles’in hal ya da huy anlamına gelen kullanımından farklıdır. Stoacılar *heksis*’i bedenleri birbirine bağlayan bir şey olarak düşünürler ve varlık kategorilerini ifade ederken durumu bir kategori olarak konumlandırırlar. Bundan farklı olan *diathesis* ise *heksis*’in sürekliliğine, adeta bir nitelik haline gelip bedenlenmesine atıf yapar.

8 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 89-90; Cicero, *On Ends*, III. 26.

9 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 64-65; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 200.

10 Lucius Annaeus Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, çev. Türkân Uzel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 124.20.

11 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.104.

olan (*kata physin*), doğaya karşıt olan (*para physin*) ve ne doğal olan ne de doğaya karşıt olan olarak üçe ayrılırlar. Bu ayırmada doğal olan, aynı zamanda “kabul edilen (*eklegomenon*)”e ya da “tercih edilen (*proēgmenon*)”e karşılık gelirken; doğaya karşıt olan, “reddedilen (*apeklegomenon*)” ya da “tercih edilmeyen (*apoproēgmenon*)” anlamına da gelir.<sup>12</sup> Tercih edilecek olanın, erdemli bir yaşama katkı sağlayacak değerde olup olmadığı belirleyici olmaktadır. Erdem ise “tercih edilen” bir şey değildir. Zira Stoacılar “seçilmeye değer olan (*aireton*)” ile “tercih edileni (*proēgmenon*)” birbirinden ayırırlar ve ilkinin erdeme, ikincisinin farksızlara ilişkin olduğunu belirtirler:

Zenon’a göre saraydaki hiç kimse kralın bizzat tercih edildiğini söyleyemez (*proēgmenon* budur). Bu sözcük krallık makamına en yakın, fakat ondan daha aşağıda bulunanlar için kullanılabilir. Buna benzer olarak yaşamda ilk sırada gelenler için değil de, ikinciler için *proēgmena*, yani tercih edilenler sözcüğü kullanılabilir, sözcüğün (düz anlamı) budur.<sup>13</sup>

Bu analogiyi yineleyen Stobaios, erdemini tercih konusu olmamasını, onun derecesiz ve herhangi bir şeyle kıyaslanamaz olan değerine bağlar, farksızların ise derece ve değer bakımından ikincil olduklarını ifade eder.<sup>14</sup> Değerleri kendilerinde menkul olmasa da, doğal oldukları için değerli olan şeyler, yalnızca mutluluğa “katkı (*syballōn*)” sağladıkları ve onun ortaya çıkmasına “yardımcı (*synergon*)” oldukları için değil, aynı zamanda onları reddetmemek zorunlu olduğu için de tercih edilen olarak adlandırılırlar.<sup>15</sup> O halde Stoacılar göre erdem, Aristoteles’in düşündüğü gibi *proairesis*’e değil, *airesis*’e dayanır. Çünkü erken dönem Stoacılar için *proairesis* henüz bilgi olmayan ve dolayısıyla erdeme ulaşamamış olan insanın tercihleriyle ilgilidir. Farksızlarla ilgili olan bu kavram, seçimden çok tercihe benzer. Epiktetos şeyleri doğaya göre olmalarına bağlı olarak kabul edenin (*eklegomenon*) ya da reddedenin (*apeklegomenon*) *proairesis* olduğunu belirtirken, Stobaios’un farksızlara ilişkin kullandığı kavramları yineleyer.<sup>16</sup> Geç dönem Stoa felsefesinde *proairesis*, bilgeden ziyade bütün insanların yargılarını oluştururken kullanmaları gereken “özel” yeti olarak düşünülür ve zihin ya da egemen bölüm ile özdeşleştirilir. İlerleyen dönemlerde erken dönem düşünceye nazaran önemli hale gelen *proairesis*, yine de doğal olan ile doğaya karşı olan şeyleri birbirinden ayırmak ve bunlar hakkında verilecek olan yargıları düzenlemek üzere müracaat edilmesi gereken bir yeti olma işlevini sürdürür.<sup>17</sup> Bu bağlamda *proairesis*, doğal olan ile doğaya karşı olan arasında yapılacak olan tercihin ilk basamağına karşılık gelir. Bununla birlikte Stoa felsefesinde erdemli ve mutlu olmak, bütün insanlar için olanaklı olduğundan bilgi

12 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 79-80.

13 Cicero, *On Ends*, III. 52.

14 Tercih edilen ve seçilen ayırımının yanı sıra, Stobaios “seçilmeye değer” ve “alınmaya değer (*lēpton*)” arasında da bir ayırım olduğundan bahseder. Buna göre koşulsuz (dolaysız) güdüler zorunlukla seçilmekteyken, alınmaya değer olan şeyler “makul bir ayıklamaya (*eulogistōs eklegometha*)” dayanırlar. Aktarımın farksızlara odaklanan bölümlerinde bu kez doğal olan farksızların alınmaya değer olduğundan bahseden Stobaios, “alınmaya değer” olan ile “tercih edilen”i aynı anlamda kullanır ve ikisini de farksızlara ilişkin akılsal bir tercihle ilişkilendirmiş olur. Bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 75; 82-83.

15 *A.g.e.*, 84-84.

16 Epictetus, *Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion*, çev. W. A. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1928), IV.7.40.

17 Epictetus, *Discourses Books 1-2*, çev. W. A. Oldfather (Cambridge: Harvard University Press, 1999), I.26.15; I.1.39.

olsun ya da olmasın bütün insanlar *proairesis*'e sahiptir. Çünkü türce bir isteme olan *proiresis*, güdülerin ereğe yönlendirilmesini, eş deyişle rasyonel hale gelmesini gerektirir. Fakat bu yeti sadece olanağın gerçekleşmesine aracılık eder ve bu nedenle erdemini seçilmesinde değil, erdeme katkı sağlayan farksızların tercih edilmesinde kullanılır. O, ortalama insan için doğaya göre olan tercihlerin teminatı iken, bilgenin amacıyla birlikte bulunan ve tercihi belirlemekten çok niyeti ifade eden bir yücelik unsurudur.<sup>18</sup>

Bu anlayışın mantıksal sonucu, tercihin ya da *proairesis*'in bilge için işlevsiz olmasıdır: Çünkü bir kere sahip olunduğunda yitirilmeyecek olan erdem, ona sahip olanı yanıltmaz ve her eyleminde erdemli kılar. Bilgenin her şeyi doğaya, akla ve erdeme uygun olduğu için, onun alışkanları ve yapıp etmeleriyle yetkinleştireceği bir *proairesis*'i yoktur. Aslında bilge için seçim bile olanaklı değildir. Çünkü Stoa felsefesinde insan akla “uygun” ya da onunla “uyumlu” eylediğinde doğal olarak erdemden başka bir şeye yönelemez. İnsan, doğasına uygun eylediğinde erdem dışında hiçbir şeyi seçemez, seçenek olmadığına da gerçek bir seçimden bahsedilemez. Ayrıca bir gerçekliği olmasa bile tanıımı gereği her seçim, iyi ve kötü arasında yapılmak zorundadır. Kendinde ne iyi ne de kötü olan farksızlar birer seçenek olamayacakları için, erdem ne farksızlara ne de onlara dair bir *proairesis*'e dayanır.

Erdemin *proairesis* ile ilgisiz olması, iyi bir yaşam için erdemden başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmamasıyla da yakından ilgilidir. Bu husus, Aristoteles'in mutluluk için gerekli gördüğü dışsal iyilerin, Stoacılar için iyi olarak düşünülmediğini gösterir. Stoacılar erdemi “kendine yeten” tek şey olarak tanımladıkları için, dışsal iyilere gereksinim duyan bir şeyin kendine yeter olmayacağını düşünürler. Bununla birlikte yine de onlar iyileri ruhsal, dışsal ve ne ruhsal ne de dışsal olmak üzere üçe ayırırlar ve ruhta bulunan iyilerin bir bölümünü erdem olarak nitelendirirler. Bu ayırmada erdem, kendisi için seçilen ve bu nedenle erkle ilgili olan (*telika*) tek şey iken; dışsal iyiler birer araçlardır (*poiëtika*).<sup>19</sup> Doksografilerde bu ve bunun gibi kafa karıştırıcı ifadeler ve hatta aynı filozofun iyi kavramını bulanık bir şekilde kullanmasına rastlamak, dışsal şeylerin Stoacılar için ne anlam ifade ettiğini anlamayı zorlaştırır. Özellikle Khryssippos'a atfedilen terminolojik tutarsızlıklar, tanıımı gereği farksız olarak düşünülen şeylerin de iyiler sınıfında sayılmasıyla pekişir.<sup>20</sup> Ancak Khryssippos'un kavramsal tutarsızlığından daha ciddi olan husus, kuramsal tutarsızlıktır ve bu durum pek çok yazar tarafından “çifte erek (*duo telē*)” olarak adlandırılır. “Çifte erek” eleştirisi, esasen birbiriyle yakından ilgili iki problemi birbirine bağlar. Stoacıların hem farksızlar ile tek iyiyi hem de mutluluk ile erdemi aynı anlama gelecek şekilde kullanmaları, muhalif yazarların iddialarını temellendirirken vurguladıkları temel hususlardır. “Çifte erek” eleştirisinin farksızlar ve erdemle ilgili kısmı Plutarkhos ve Afrodiasiaslı Aleksandros tarafından sıklıkla vurgulanırken, ikinci kısım Karneades'in yorumladığı “okçuluk analogisi”nin yanlış yönlendiriciliğinden kaynaklanır ve pek çok yazarın Stoacı erdem görüşüne yönelik eleştirilerine temel teşkil eder.

18 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 98-100.

19 *A.g.e.*, 70-71.

20 Khryssippos'un tutarsızlıkları Plutarkhos tarafından *De Communibus Notitiis* ve *De Stoicorum Repugnantiis*'te burada anılamayacak denli pek çok örnekle ortaya konulur. Bkz. Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, çev. Harold Cherniss (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

Eleştirinin ilk bölümü Tarsuslu Antipater'in ifadesine dayandırılır. Plutarkhos'a göre Antipater, "her bir insanın doğaya göre (*kata physin*) olan ilksel şeyleri (*proton*) elde etmek için çabalaması" gerektiğini ifade eder<sup>21</sup> ve Seneca'ya göre en yüksek iyiyi talihin bahsettiği dışsal iyilerle ilişkilendirir.<sup>22</sup> Diogenes Laertios'a göre orta dönem düşünürleri Panaitios ve Poseidonios da erdemın tek başına yeterli olmadığını; mutluluk için sağlığa, servete ve bedensel güce de ihtiyaç (*khreia*) olduğunu ifade edip bunları da iyiler arasında sayarlar.<sup>23</sup> Yine Galenos'un aktarımına göre Poseidonios, Antipater'in tanımını Khryssippos'a yönelik bir eleştiri olarak yıneler:

Biri [Khryssippos'un ereğe ilişkin tanımını] göz ardı eder ve uygun yaşamayı (*homologoumenōs zēn*), 'doğaya göre olan (*kata physin*) ilksel şeyleri elde etmek için çabalamak' ile sınırlandırır; bu kişinin durumu, hazzı hedeflediğini (*skopos*), acıdan kaçındığını ya da bunun gibi herhangi bir şeyi istediğini iddia eden biriyle aynı olacaktır. Burada ereğin tanımına ilişkin bir çelişki olduğu ortaya çıkar, çünkü burada övülecek ya da mutluluk sağlayacak hiçbir şey bulunmaz. Burada olan ereğin zorunlu bir sonucudur, ereğin kendisi değil. [...] [Khryssippos'un erek tanımı olan] 'Doğal olan her şeyin deneyimiyle birlikte yaşamak (*kat' empeirian tōn kata tēn holēn physin symbainontōn zēn*)', uygun (*homologoumenōs*) yaşamak anlamına gelir; ayrıca farksızları elde etme gayretinin (*synteinei*) buna sağladığı katkı hiç de az değildir.<sup>24</sup>

Özellikle okulun ilerleyen dönemlerinde erdemden başka bazı şeylerin de iyi olarak nitelendirilmesi bir tutarsızlık gibi görünse de, aslında bu yanlışlığın üç nedeni bulunur. Bu nedenlere değinmeden evvel Plutarkhos'un atıf yaptığı Antipater'e ait ifadenin Stobaios'ta farklı bir şekilde alıntılandığına dikkat edilmesi gerekir. Buna göre Antipater ereğe dair aslında iki açıklama sunar: Plutarkhos'un ifadesi, Stobaios'ta "doğaya göre tercih edilebilir olan şeyleri (*tōn proēgoumenōn kata physin*) elde etmek için değişmez ve şaşmaz bir şekilde çabalamak" olarak geçer ve ikinci olarak "daima doğaya göre olan şeyleri kabul edip, doğaya karşı olan şeyleri reddederek yaşamak (*de zēn ekleghomenous men ta kata physin, apekleghomenous de ta para physin diēnekōs*)" da Antipaterci bir erek olarak sunulur.<sup>25</sup> Antipater'in ereğe dair ikinci tanımı, Babilli Diogenes'in ereği "doğal şeyleri kabul ederken ya da reddederken akla uygun davranmak (*to eulogistein en tēi tōn kata physin eklogē kai apeklogē*)"<sup>26</sup> ya da "doğal şeyleri tercih ederken akla uygun davranmak (*to eulogistein en tēi tōn kata physin eklogē*)"<sup>27</sup> olarak tanımlamasına benzer. Bu benzerlik ise Antipater'in iki tanımında ve Diogenes'in açıklamalarında ortak olan "doğaya göre (*kata physin*)" kavramına odaklanmayı gerektirir.

21 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1071a.

22 Lucius Annaeus Seneca, *Epistles 66-92*, çev. Richard M. Gummere (Cambridge: Harvard University Press, 1920), 92.5.

23 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.103; 128.

24 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 12.

25 Stobaei *Anthologium, Volume 2*, 75-76.

26 *A.g.e.*, 75.

27 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.88.



Her iki yazarda da ortak olan bu kavramdan hareketle yanlış anlaşılmanın ilk nedeninin, “doğal olan/doğaya göre olan (*kata physin*)” ile “doğaya uygun olan (*homologoumenos tēi physei*)” arasındaki ayrımın dikkate alınmaması ile ilgili olduğu görülmektedir. Buna göre Stoacılar “doğal olan” ile “doğaya uygun olan” arasında bir ayrım yaparlar ve etik görüşlerini “uygunluk (*homologia/secundum*)”, “iştirak (*akolouthos/ consentaneus*)” ya da “birliktelik (*symbainon*)” ile temellendirirler.<sup>28</sup> Bu ayrımda “doğal olan” genellikle “doğaya karşı olan (*para physin*)”ın karşıtını belirtir ve aslında “doğaya göre olan” anlamına gelir.<sup>29</sup> Fakat yine de “doğal olan” ya da “doğaya göre olan”, “doğaya uygun olan” değildir.<sup>30</sup> Stoa felsefesinde “doğal olan” ya da “doğaya göre olan”, ortalama insan ve bilge için farklı şekillerde ortaya çıkar: O, bilgenin erdemli hayatına katkı sağlayan her şeyi ifade eder, erdemin taşıyıcısı olan bilge onu amacına uygun şekilde kullanmasını bilir. Ortalama insan söz konusu olduğunda ise “doğal olan” erdemle değil, uygun davranış (*officium*) ile ilişkilendirilir. Ortalama insan için uygun davranışın olanağının koşulu, “doğal olan”ın tercihidir; o, ayrıca onaylanacak izlenimleri belirleyen ve kavrayıcı izlenimi (*phantasia katalēptikē*) edinirken dayanılan temeldir. Nitekim Tanrı insana doğal olanları (*ta kata physin*) “tercih etme gücü (*eklektikon*)” vermiştir.<sup>31</sup> O halde erken dönem Stoacılar için tıpkı *proairesis* gibi dışsal şeyler de “doğal olan” ile ilgilidir. Bu bakımdan “doğal olan” farksızlar, tercihin ya da *proairesis*’in konusudurlar.

Poseidonios’un farksızları elde etmek için çabalamak gerektiğini ifade etmesi de, “doğal olan” ve “doğaya uygun” olan ayrımını keskinleştirme ve Antipater ile Khryssippos’un ereğe ilişkin tanımlarını uzlaştırma isteğinden kaynaklanır. Başlangıçtan itibaren mevcut olan, fakat okulun orta dönemiyle birlikte ısrarla vurgulanan bu ayrım, bütün varlıkların doğaya göre davranmakla yükümlü olduklarını temellendirmeye yarar. Kidd’in de belirttiği üzere orta dönemden itibaren Stoacı filozoflar, dışsal şeylerin mutluluk açısından değerinin belirsizliğine, bilgenin bir ideal olarak soyutluğuna ve erdeme ulaşmanın neredeyse olanaksız bir şey olduğuna yönelik eleştirileri ortadan kaldırmak için yükümlülükler arasındaki ayrımı ısrarla vurgularlar.<sup>32</sup> Buna göre “ortalama yükümlülük (*kathēkon/medium officium*)” bütün insanları, “tam yükümlülük (*katarthoma /perfectum officium*)” ise bilgeyi bağlar; ilki “doğaya göre olan” tercihleri, ikincisi ise “doğaya uygun olan” seçimleri içerir.<sup>33</sup> Ortalama yükümlülük ya da uygun davranış, tam

28 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.88; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III.16; Cicero, *On Ends*, III. 12; 20; 26; 61.

29 Cicero *De Officiis*’de “uygun”/“-e göre” ayrımı yerine, uygunluğun (*decorum*) iki anlamından bahsetmeyi tercih eder. Cicero’nun ayrımında ilk anlamıyla uygunluk, genel olarak insan doğasına yaklaşan, onu diğer canlılardan ayıran şey anlamıyla, “-e göre olan”a işaret eder. İkinci anlamında ise tek tek erdemlerin bilgisini de içerecek şekilde doğayla uyumluluk olarak açıklanır. Bkz. Marcus Tullius Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), I. 96.

30 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.105; Cicero, *On Ends*, IV. 14-15; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 140-146. Bu tartışma için ayrıca bkz. A. A. Long, “Carneades and the Stoic Telos”, *Phronesis*, 12/1 (1967), 59-90; Gisela Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 223-224.

31 Epictetus, *Discourses Books 1-2*, II.6.9.

32 I. G. Kidd, “The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa”, *The Classical Quarterly*, 5/III-IV (1955), 181-194.

33 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 85.8; Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I. 8.



da Antipater'in vurgulamış olduğu gibi doğaya göre olan ilksel şeylere (*in itis naturae*) dayanır. Uygun davranıştan gelişen tam yükümlülük ya da ahlaki davranış (*honesta actio*) ise doğaya uygun davranış olup arzularımızı harekete geçiren ilksel şeylerin değil, kendine yeter olan erdemın seçilmesini içerir. Fakat yine de “doğaya göre olan” şeyler, bilgenin uygun davranışları için ölçüttür. Stoacı Cato'ya göre,

Şimdi ahlaki açıdan doğru olanın yegâne iyi olduğunu söylesek de uygun davranış böyle değildir, o ne iyi ne de kötü şeyler arasında yer alır. Çünkü makullüğün konusu burasıdır, öyle ki akli açıklamalar böyle eylemlere ilişkindir ve bir eylem makul bir biçimde gerçekleştirilir. Dolayısıyla uygun davranış, makul bir şekilde açıklaması yapılabilen bir eylemdir. Bu yüzden uygun davranışın ara bir şey olduğu ve ne iyi ne de onun karşıtı olan şeyler arasında bulunduğu görülmektedir. O halde erdem ya da kusur sayılmamalarına rağmen yine de yararlı olan şeyler olabilir ve bunlar reddedilmemelidir. Ayrıca burada belirli türden eylemler bulunur, öyle ki akıl ara şeylerden birini elde etmeyi ya da meydana getirmeyi ister. Akılla gerçekleştirilen şeylere uygun davranış diyoruz, bu yüzden uygun davranış ne iyiye ne de onun karşıtı olan durumlara aittir.<sup>34</sup>

O halde kusursuz bir şekilde gerçekleştirilen ve doğaya uygun olan erdemın yanı sıra doğal olmasına rağmen eksik ya da kusurlu olabilen uygun davranış, Stoacılar için eylemler arasındaki farkı vurgulamaya yarar. Bilge söz konusu olduğunda onun erdemli eylemleri belirli bir huyu (*diathesis*) ya da bilgiyi (*epistēmē*); bilge de dâhil olmak üzere bütün insanların uygun davranışları ise belirli bir durumu (*heksis*) ya da beceriyi (*tekhne*) içerecektir. Stoacı fizik anlayışına dayanan bu ayrımlar aşağıda ele alınacak olup, burada dikkat çeken husus farksızların ya da doğal şeylerin kullanımıyla ilgilidir. Doğal olan şeylere, ortalama insan yaşamı için literal anlamda ihtiyaç olsa bile, bilge bunlara doğrudan gereksinmez:

Khrisippos der ki: “Bilge hiçbir şeyden yoksun değildir, ama birçok şey ona gereklidir. Buna karşılık akılsız kişiye hiçbir şey gerekli değildir, çünkü o hiçbir şeyi kullanmasını bilmez, her şeyden yoksundur” [...] Çünkü yoksun olmak, zorunluluğu da birlikte getirir, oysa bilge için, hiçbir şey zorunlu değildir ki!<sup>35</sup>

O halde “doğal olan”, “doğaya uygun olan”ın gerçekleştirilebilmesine hizmet eden bir araç ya da malzemedir. Yükümlülük söz konusu olduğunda eğer “doğaya uygun olan” bir ilke (*arkhē*) ise, “doğal olan” da onun maddesidir (*hylē*).<sup>36</sup> Bu haliyle “doğaya uygun olan” erdem, yalnızca bilgede bulunur ve bu anlamda biricik iyi olan odur. “Doğal olan” farksızlar ise, hem ortalama insanın hem de bilgenin yükümlülüğü için farklı bağlamlarda ihtiyaç (*khreia*) duyulan ilineksel ya da ikincil iyilerdir ve erdemli bir yaşama katkı sağladıkları için değerlidirler.<sup>37</sup> Stoacılar için

34 Cicero, *On Ends*, III. 58.

35 Seneca, *Ahlaki Mektuplar*, 9.14.

36 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1069e.

37 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.105; Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 83-84; Cicero, *On Ends*, III. 43-44.

doğrudan ihtiyaç duymak ve kullanmak için ihtiyacı olmak farklı anlamlara geldiğine göre, “bilginin ihtiyacı”nın yalnızca bir metafor olarak düşünülmesi, doğal iyilerin de erdemli eylemlerin sergileneceği yaşamda bulunan ve bilge tarafından “kullanılan” araçlar olarak kabul edilmesi gerekir.<sup>38</sup>

İkinci olarak Stoacıların tercih edilmeye değer olan farksızları ruhsal, bedensel ve dışsal olarak da üçe ayırmaları, çifte erek eleştirisine neden olmuş görünür. Zira bu ayırımı dışsal farksızları, iyinin dışsal türlerini anımsatır. Dışsal iyiler iyi bir yurda ve dosta sahip olmak türünden şeyleri ifade ederken, tercih edilen dışsal farksızlar için ebeveynlere, çocuklara ve komşulara sahip olmak gibi örnekler verilir.<sup>39</sup> İlk bakışta örnekler birbirine benzer görünse de, Stoacılar için iyi bir yurda ya da dosta sahip olmak demek, yalnızca bilgelerin yönettiği bir devletin yurttaşı ve onların dostu olmak demektir. Bu haliyle iyi olan dostluk kendindedir (*autos*) ve yalnızca bilgiler arasında ortaya çıkan bir iyiliktir.<sup>40</sup> Oysa dostluk bir farksız olarak ele alındığında “ortak yarar (*koinos ophelias*)”a ya da herkese ve her şeye yönelik olması gereken “doğal” eğilime karşılık gelir.<sup>41</sup>

Son olarak farklı türe ve cinsine ait var olanları ayırmak için aynı kavramlara başvurulması, muhalif yazarlar için belirsizliğe neden olur. Stoa felsefesinde doğal olan farksızlar iyiye nazaran ikincil olsalar da, doğaya karşıt olanlara göre birincil (*proton*) olarak düşünülürler. Hatta doğal olanların arasında bile öncelik-sonralık ilişkisi vardır: Genel olarak sağlık, sıhhat ve kuvvet, doğal olduğu için birincildir ve kendisi için tercih edilendir; sağlıklı bir beden ve duyarlı bakımından herhangi bir engelin bulunmaması ise sonuç bakımından değerli olsa da, erdeme diğerleri kadar katkı sağlamadıkları için birincil olana ilavedir (*metokhēn*).<sup>42</sup> Bu ince ayrımlar, muhalif yazarların ifadelerinde erdem ile bu tarz birincil farksızların özdeşleştirilmesine ve Stoacıların ereği çoğalttıkları iddiasına yol açmış görünür. Son tahlilde Aristoteles’in mutluluk için gerekli gördüğü dışsal iyiler, Stoacılar için doğal ve her zaman için tercih edilmeye değer olan farksızlara karşılık gelirler. Bir erek değil, fakat erdemli bir hayatın sonucu olan mutluluk için sözde iyilere gerçek anlamda ihtiyaç yoktur.

Yegâne iyinin erdem, “erdeme uygun yaşamak”ın da tek erek olduğu yukarıdaki gerekçelerle temellendirilse de, Antikçağ’ın muhalif yazarları, Stoacıların mutluluk ile erdem arasında kurdukların bağlantıların da tutarsızlıklar içerdiğini düşünürler. Buna göre Stoacı metinlerde istisnasız bir biçimde nihai iyinin erdem olduğu kabul edilse de, “erdeme uygun yaşamak olan” ereğin, bazen mutlulukla da aynı anlamda kullanılan hedef (*skopos*) olduğuna dair ifadelere de rastlanır. “Çifte erek” eleştirisinin erdem ile mutluluk hakkındaki belirsizliğe ilişkin bu kullanımı, erdemle birliğini temellendirmek üzere ileri sürülmüş olan “okçu analojisi”nin yeniden yorumlanmasına dayanır. İlk haliyle,

38 Dışsal şeylerin Stoa felsefesinde ne tür bir “ihtiyaç” olabileceğiyle ilgili tartışma için ayrıca bkz. Edward Vernon Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), 293; J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 8-13.

39 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 70; 80; 94-95.

40 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII.124.

41 Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 119; Cicero, *On Ends*, III. 70-71.

42 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 80-83; Cicero, *On Ends*, III. 55-56.

Panaitios erdemın birlığının şuna benzediğini söylemektedir: hedefe (*skopos*) nişan almış çok sayıda okçu, hedefin [tahtasının] de farklı renklere boyanmış bölümleri olsaydı, her bir okçu hedefi, belki biri beyazı, bir diğeri siyahı, öteki de başka renkte <olan> bir kısmı, vurmak için abalardı. Dolayısıyla bunların [okçuların] vurdukları hedef, onu en yüce erek kılar (*antatos telos*), fakat bölümler [hedeften] önce gelir. Buna benzer şekilde bütün erdemler, farklı şeylere ilişkin olsalar da, doğaya uygun yaşamaya dayanan mutlu olma (*t eudaimonein*) ereğini gerçekleştirirler.<sup>43</sup>

Antipater'e dayandırılan bu analogide erdemın bilgi olduğuna dair Sokratik varsayımın temellendirilmesi amaçlarıdır. Analogide bir yandan farklı hedeflerin (erdemlerin) var olduğunun kabul edilmesi, öte yandan ereğin (erdemın) tek olduğunun vurgulanması muhalif yazarlarca bir tutarsızlık olarak düşünülür. Esasen erdemın birlığini temellendirmeye yarayan bu analoginin "ifte erek"le ilgisi Karneadesi yoruma dayanır. Karneades hedef tahtasındaki renklerin puanlarının farklı olduğunu düşünüyor gibidir, oysa analogide kastedilen şey, farklı renklerin puan bakımından aynı oluşudur. Her bir hedefin puanının farklı olması, hedefler arasında fark olduğu anlamına gelir ve bu haliyle Karneades analogide geçen hedeflerin, erdemden farklı şeyler olduklarını ve bu kabul edildiğinde "erdeme uygun yaşamak" dışında bir ereğin de Stoacılar için var olduğunu iddia edebilir. Burada Karneades'in okçular ile bilgiler, hedefler ile erdemler arasındaki benzerlik yerine okçuluk ile erdem arasında benzerlik kurduğu görülmektedir. Nitekim Cicero'ya göre Karneades okuluktan başka tıp ve denizcilik gibi *stokhastik* becerilerin de Stoacı erdeme benzediğini söylemekte; bu becerilerde etkinlik ile ereğin farklılaşabilmesinden hareketle de Stoacıların tek bir ereklerinin olmadığını iddia edebilmektedir.<sup>44</sup> Buna göre tıbbın ereği sağlık olsa da, bir hekim bilgisine göre eylediğinde erdemli olacak olmasına rağmen, hastasını yitirebilir. Inwood'a göre bir okçu da hedefine ne kadar odaklanırsa odaklansın dışsal unsurlar onun bu çabasını boşa çıkarabilir, *stokhastik* becerilerde sonuç kişinin gücüne yahut çabasına bağlı değildir.<sup>45</sup>

Bu noktada Karneades'in eleştirisini değerlendirmek ve aslında bu eleştirinin analoginin yanlış bir yorumundan kaynaklandığını temellendirebilmek için Cicero'nun Cato'ya atfettiği aktarıma değinmek gerekmektedir:

Mızrakla ya da okla nişan almış birini düşündüğümüzde onun nihai hedefi/amacı (*propositum*), söylemiş olduğumuz bu nihai iyiye (*ultimum bonum*) karşılık gelir. Bu örnekteki kişi hedefini vurmak için her şeyi yapmalıdır, durum böyleyken az önce de tanımlandığı gibi yaşamın idaresinde yüce olana, yani nihai amaca ulaşmak isteyen kişi, her şeyi yapacaktır. Burada hedefe nişan almakla söylemek istediğimiz, alınandır (*seligendum*), seçilen (*expetendum*) değil.<sup>46</sup>

43 Stobaei, *Anthologium*, Volume 2, 63.

44 Cicero, *On Ends*, V. 16.

45 Brad Inwood, "Goal and Target in Stoicism", *The Journal of Philosophy*, 83/10 (1986), 549-551.

46 Cicero, *On Ends*, III. 22.

Erdemin *stokhastik* bir beceri olarak düşünülüp düşünülmediği yani Karneades'in eleştirisinin geçerli olup olmadığı, alıntıda geçen *propositum*'un hangi Yunanca kavrama karşılık olarak kullanılmış olabileceğini saptamaya bağlıdır. Zira *propositum* hem *skopos* (hedef) hem de *prokeimenon* (amaç) olarak düşünülmüş olabilir. Eğer burada kastedilen *prokeimenon* ise, erdem *stokhastik* bir beceri olarak düşünülmesi mümkün olur. Zira Aristoteles *Topikler* ve *Retorik*'te *stokhastik* becerilerin *prokeimenon ergon* olduklarını belirtir.<sup>47</sup> Bu becerilerde erek ile erdem örtüşmez, icracının “erdem”i ereğe ya da amaca her zaman uygun düşmez. Söz gelimi retoriğin işi (*ergon*) iknadır (*peithō*) ve bu amaca (*prokeimenon*) ulaşırken “gerçek” ve “sözde” ikna yollarının bilgisine sahip olması gereken hatip, bunları bilse de amacına ulaşmak için sözde yolları kullanabilir.<sup>48</sup>

Benzerlik böyle kurulduğunda Karneades'in eleştirisi haklı görünse de, eleştirinin iki bakımdan hatalı olduğu görülür. İlk Stoacılar için erdem bazen beceri olarak tanımlansa da, aslında bilgidir (*epistēmē*).<sup>49</sup> İkinci olarak erdem beceri olarak tanımlandığında burada kastedilen icracıya bağlı olmayan nedenlerden ötürü ereğin gerçekleştirilemediği beceriler değildir. Her ne kadar okçulukta dışsal unsurlar, okçunun başarısını etkileyecek olsa da, okçu her şeye rağmen becerisini sergiler ve buradaki başarı kazanılan skorla ölçülemez. Bunun temellendirilebilmesi için *propositum*'un *skopos*'a karşılık geldiği düşünülmeli ve bunun erken dönem düşüncede erekle ilgili olan kullanımına dikkat edilmelidir. Stoacıların üç açıdan tanımladıkları erek, ilkin erekle uyumlu olan nihai iyidir (*telikon agathon*); ikinci olarak, “uygun yaşamak” ifadesi “uygun (mutlu) yaşam”a atıf yaptığı için hedeftir (*skopon telos*). Son olarak bu ikisini içerecek anlamıyla erek, arzuların sonu, arayışın nihai nesnesidir (*eskhaton tōn orektōn*).<sup>50</sup> Stobaios'un bu aktarımında ontolojik açıdan farklı türe ait gerçeklikler, birbirleriyle özdeşleştirilir. Bu özdeşlik ise mutluluk ile erdemi aynılaştırır görünür ve “çifte erek” eleştirisinde vurgulanan kavramların ilişkisini belirginleştirir.

Stoa fiziğinin ontolojik ayrımları “çifte erek” eleştirisini ortadan kaldırmaya iki açıdan katkı sağlarlar. İlk Stoacılar için erdem ve erdemli yaşam, mutluluk ve mutlu yaşam, uygun yaşam ve hedef birer beden iken; “mutlu olmak”, “erdemli olmak”, “uygun olmak” ve erek bir ifade (*lekton*) olduğu için bedensizdir.<sup>51</sup> Dolayısıyla nihai iyi olan erdem bir erek değil, ereğin nesnesidir. Erek ise “doğaya uygun yaşamak”la özdeş olan “erdeme uygun yaşamak”tır. Bu nedenle bir bedensiz olan erek, ancak bu üç anlamda bedenlerle ilişkili olarak düşünülebilir: Erek, erdemi (erdemli yaşamı) ve mutluluğu (mutlu yaşamı) içerir, “nihai iyi” ya da “doğaya uygun şeyler” dışında

47 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 1355b8; Aristotele, *Posterior Analytics. Topica*, çev. Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 101b; 160a.

48 Aristoteles, *Retorik*, 1355b11.

49 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 58.

50 *A.g.e.*, 76.

51 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 77; Sextus Empiricus, *Against Logicians*, çev. R. G. Bury (Cambridge: Harvard University Press, 1935), VIII. 11-12. Bu ayrımlar Stobaios tarafından “seçilen (şey)- seçilmeye değer olan”, “arzulan (şey)-arzulanmaya değer olan”, “istenen (şey)-istenmeye değer olan” ikiliklerinde sürdürülür. Etkinlikler ve ifadeler ile şey durumları, ontolojik açıdan ait oldukları türde ele alınırlar. Burada ikiliklerin ilk terimleri şey durumlarına karşılık geldikleri ve sahip olunabilir oldukları için birer beden iken, ikinci terimler etkinlik ya da ifade oldukları için bedensiz sınıfına dâhil edilirler. Bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 96-97.

herhangi bir şeyi kapsamaz. Aristoteles, hedef ile ereği “(mutlu) son” anlamına gelecek şekilde kullansa da,<sup>52</sup> bu özdeşlik Stoacılar için doğrudan kurulmaz. Stoacılar mutluluğun “amaçlanan bir hedef (*ekkeimenos skopos*)”; “mutlu olmak (*tō eudaimonein*)” ile aynı anlama gelen ereğin de “mutluluğu elde etmek (*to tykhein tēs eudaimonias*)” olduğunu söylerler.<sup>53</sup> Dolayısıyla Stoa felsefesinde *skopos*, *telos* değildir: *Telos* erdemli olmak iken, *skopos* bu eylemlerin dışsal nesnesidir.

Cato'nun ifadesi bu ayrımlardan hareketle incelendiğinde burada hedefin açıkça farkıslarla ilişkilendirildiği ve seçilen bir şey olmadığı için onun erdemden ayrıldığı görülmektedir. Alıntıda ısrarla vurgulanan “her şeyi yapmak (*omnia sint facienda*)” ve “yapılacak olanın alınacak şeylerle” ilgili olması da hedefin farkısların elde etmek için çabalamak olarak düşünüldüğünü gösterir. Fakat buradaki hedef, Stobaios'un ikinci tanımında geçen hedef yani mutluluk olarak düşünülürse, o, ilineksel olan farkıslara bağlı hale gelir. Ancak bu sonuç, Stoa felsefesinde mutluluğun tanımı açısından oldukça yanlış görünmektedir. Zira Stoacılar için “mutlu olmak”, “iyi bir durumda bulunmaktır”; iyi bir durumda bulunmak da “erdemli olmak”tır.<sup>54</sup> Basitçe erdem ile mutluluğun aynı durumda bulunmak olduğu düşünüldüğünde mutluluğun farkıslarla ilgili görünmesi yalnızca onun iyiliğine şüphe düşürmekle kalmaz; fakat erdemi de farkıslarla birlikte düşünmek gibi kabul edilemez bir sonuca yol açar. Bu sonuç ise “çifte erek” eleştirisinin aslında “ereksizlik” gibi bir şeyi ima etmesi anlamına gelir ve Stoa etiğinin bütün özgünlüğünü ve tutarlılığını ortadan kaldırır.

Bu sonucun aslında bir tutarsızlık olmadığını temellendirebilmek ve Stoacı erdem görüşünün ayrırcı özelliklerini ortaya koyabilmek için Antipater'in ilk erek tanımını hatırlamak ve “çifte erek” eleştirisinin farkıslarla ilgili bölümünde dikkat çeken bir kavrama yakından bakmak gerekir. Buna göre ister “her bir insanın doğaya göre olan ilksel şeyleri elde etmek (*tynkthanein*) için çabalaması” isterse “doğaya göre tercih edilebilir olan şeyleri elde etmek için (*tynkthanein*) değişmez ve şaşmaz bir şekilde çabalamak” olsun, her iki aktarımda da bulunan “elde etmek” ifadesi, Cato'nun analogisiyle birlikte düşünüldüğünde hedefin doğal olan ile ilişkilendirme nedenini açık kılar. Burada “elde edilmesi” gereken şeylerin doğal şeyler olması, bunların erdem olamayacağını bir kez daha gösterir; doğal şeylerin mutluluk ile ilgisi için başka bir ayrımın daha dikkate alınması gerekir.

Cato'nun analogisinde hedefin dışsal şeylerle ilgili olarak anılması, Antipater'in erek tanımının da ilk anlamıyla değil, hedef ya da arayışın nihai nesnesi anlamına gelecek şekilde yapıldığını gösterir. Bu haliyle Antipater hedefin, doğal şeylerin tercihine bağlı olduğunu ve onları elde etmeye çabalamanın mutluluk için gerekli olduğunu söylemek ister. Kuşkusuz Antipater'in ereğe farkısların dâhil etme çabası, öncellerinin belirsiz bıraktığı noktaları aydınlatmaya yarar. Zenon'un “uygun yaşamak”, Kleantes'in “doğaya uygun yaşamak” ve Khryssippos'un “doğal olan her şeyin deneyimiyle birlikte yaşamak” şeklinde tanımladıkları erek, yalnızca insanın akıl sahibi varlık olduğunu vurgulamaya yarar. Her üç tanımda da açıkça akıl (*logos*) kavramı bulunmasa da,

52 Aristotle, *Politics*, çev. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1932), 1331b31.

53 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 77-78.

54 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 16-17.

Zenon ve Kleanthes'in kullandığı uygunluk (*homo-logou-menōs*) kavramının etimolojisinde *logos* bulunur. Khryssippos'un tanımının ise uygunluk anlamına geldiği zaten Poseidonios tarafından dile getirilir.<sup>55</sup> Fakat her üç tanımda da Stoa fiziğinin en özgün yanlarından biri olan tekil varlıkların biricikliği vurgulanmadığı gibi, önermeler kuramının doğrulanabilirlik ölçütü olan tekil var oluş da hesaba katılmaz. Ereğini gerçekleştirirken her bir insanın bu ortak niteliği nasıl kullanması gerektiği, eş deyişle erdem ve mutluluğu elde etmede her bir insana özgü olan içsel nedenlerin, dışsal nedenlerle ilişkisi belirtilmemiş olur. Antipater tam da her bir insana özgü olan doğayı vurgulamak ve erdem ile mutluluğun içsel nedenlere bağlı olarak düşünülmesini olanaklı kılmak için tanıma “elde etmeye çabalamak” eklemesini yapar. Fakat bu durumda insani çabanın vurgulanması için, ona bir nesne tayin etmek zorunlu hale gelir. Böylece Antipater'in dışsal şeylere yönelik çabayı vurgulayan yeni erek tanımı, mutluluk ile erdem arasındaki problemi ortadan kaldırmak isterken, Stoacı erdem görüşünün Peripatetik görüşü andırmasına neden olur.

Bu problemin çözümü için ilkin hiçbir Stoacının erek ile elde etmek arasında doğrudan bir bağlantı kurmadığının, *telos*'un *tynkhanein* olarak düşünülmediğinin belirtilmesi gerekir. Doksografilerde *erek*, elde etmek ile ilişkilendirildiğinde, “hedefi elde etmek” ya da “ereği elde etmek için çabalamak” şeklinde geçer.<sup>56</sup> Erdemin de hedef anlamına gelecek şekilde kullanılmadığı hatırlanırsa, burada elde edilecek olan hedefin çabayı gerektirdiği açığa çıkar. İşte bu ilişki Antipater'in tanımının nesnesinden ziyade, onun özneye atfettiği çabanın ne olabileceğini araştırmayı gerektirir. İlk haliyle erdem birliği temellendirmek üzere hedef tahtasının farklı bölümlerine farklı erdemlerin konumlandırılmasına karşılık, Cato'nun analogisinde hedef tahtasının bölümleri kişisel ve erkle ilgisiz hedeflerle donatılır. Burada eğer Cato'nun belirttiği gibi hedefi elde etmek için her şeyi yapmak gerekiyorsa, her şeyi yapmanın eş deyişle doğal şeyleri elde etmeye çabalamanın her zaman hedefe ulaştıramayacağı varsayılıyor demektir. Bu noktada analoginin okçuları farklı erdemleri gerçekleştiren bilgiler değil de, farksızlar arasında tercih yapan ortalama insanlar olarak düşünülürse, her birinin farklı şeylere yönelmelerinin onların kendilerine özgü hedefleri olduğu görülür. Bu yeni haliyle analogide önemli olan, hedefi vursun ya da vurmasın okçunun onu hedeflemesidir. Kuşkusuz ortalama insan için yükümlülük ve uygun davranış, doğal olanlar arasında yapılacak tercihle ilgilidir. Burada dışsal unsurların belirleyiciliği hayati olsa da, önemli olan okçuya “bağlı olan”dır. Bu noktada Stoacıların *epigenēmātikon* olarak adlandırdıkları “sonuçlanma/ tamamlanma”, olanağın gerçekleşmesini; bilgenin ne tercih ne de seçim yapmaksızın eylemesini ya da eylemle tercihin tam olarak örtüşmesini içerir.<sup>57</sup> Bilge için etkinlik ile durum arasında herhangi bir çelişki olanaksızdır, bilge asla hedefini (*skopos*) ıskalamaz ve daima amacına (*prokeimenon*) ulaşır.<sup>58</sup> Fakat Khryssippos'un da belirttiği gibi, erdem olaşanüstü doğası ve güzelliği ile bilgenin doğasının yüceliği, ortalama insan yaşamında ereğin bir kurgu (*dokoumen*) olarak düşünülmesine neden olur.<sup>59</sup> Tam da bu nedenle Panaitios, ortalama insanda amacın değil, kişiye bağlı olanın önemli olduğu vurgular:

55 Khryssippos'un öncellerinden farklılaşan tanımında bilgi (*epistēmē*) yerine deneyim (*empeiria*) kavramını kullanması Antipater'in doğal şeyleri içerecek denli genişlettiği tanımına giden yolda önemli bir adımdır.

56 Long, “Carneades and the Stoic Telos”, 79.

57 Cicero, *On Ends*, III. 32.

58 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 98; 107.

59 Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1041f.

Herkes kötü olmayan ve aynı zamanda kendisine ait ve özgü olan niteliğe sıkıca tutunmalıdır, aradığımız doğruluğa kolayca erişmenin yolu budur. Bunu, evrensel doğaya aykırı hiçbir şey yapmadan aksine onu koruyarak gerçekleştirmeliyiz; o halde doğamızı izleyelim, diğer amaçlar daha itibarlı ve iyi olsa bile, biz çabalarımızı kendi doğamızın yasasına göre belirleyelim, zira ne doğayla çatışmam doğrudur ne de erişemeyeceğim bir şeyi arzulamam.<sup>60</sup>

Bu haliyle özellikle orta dönemden itibaren Stoacılar hedefi, ortalama insanın mutluluğu ile birlikte düşünürler; bunun için farklı doğaları ve bu doğalara bağlı olmayan dışsal unsurları hesaba katarlar. Stobaios'un belirttiği gibi herkes "kendine özgü (*dia tōn idiōn*)" biçimde ereği gerçekleştirir; çünkü doğa her bir insanın güdülerini dengelemesi ve yükümlü olduğu şekilde kullanması için gerekli olacak eğilimi keşfetmesini sağlar.<sup>61</sup> Dolayısıyla okçuluk analogisinin Cato'cu yorumunda okçular, ortalama insanlar olarak düşünüldüklerinde erdem, *stokhastik* bir beceriyi "andırır";<sup>62</sup> burada okçu, becerisinin gerektirdiği her şeyi yapsa da hedefini ıskalayabilir. Oysa ahlaki davranışın öznesi olan bilgi için erdem *stokhastik* bir beceri değil, dans gibi *performatif* olan bir sanata benzer.<sup>63</sup> Zira *performatif* sanatlarda, sanatın kendisi etkinlikle örtüşür, etkinlikten ayrı bir erek söz konusu değildir. İşte bu bağlamda eğer Stoacı erdem, *stokhastik* bir beceri gibi düşünülürse, erek ile hedef birbirine karışabilir; fakat eğer erdem *performatif* sanatlara benzetilirse onun ereğinin bizzat erdemli etkinlik olduğu açığa çıkar.

O halde Stoacılar için "mutlu olmak" ve "erdemli olmak" aynı tür varlık olmak anlamına gelse de, mutluluk ve erdem aynı anlama gelmez. Stoacı metinlerde ikisi de akla uygunlukla bir arada düşünülmesine rağmen, erdemin mutluluk olduğuna dair herhangi bir ifadeye rastlanmaz. Stoacılar ereği "doğaya, akla ya da erdeme uygun yaşamak" olarak genişletseler de, onun "mutluluğa uygun yaşamak" olduğunu belirtmezler. O halde ereğin farklı anlamları aracılığıyla mutluluk ve iyinin özdeşleştirildiği görülse de, bu özdeşliğin sonuç bakımından düşünülmesi gerekir. Şöyle ki mutluluk yalnızca tek iyiye (erdeme) dayanır, o erdem aracılığıyla elde edilir; iyiler mutlu bir yaşamı üretir ve onu tamamına erdirir.<sup>64</sup> Dolayısıyla erdem mutluluğa ulaştırır, fakat mutluluk erdeme ulaştırılmaz; çünkü erdem olmaksızın mutluluk olmaz. Bu bağlamda nasıl ki doğal şeyler erdemle ilgisiz olmalarına karşın, onun kazanılmasına katkı sağlıyorlarsa, mutluluk söz konusu olduğunda da "bize bağlı olan" bu durumun elde edilmesinde bunların "ilineksel" bir

60 Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, I. 110.

61 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 62.

62 Bu yalnızca bir andırmadır. Eğer *stokhastik* becerilerden anlaşılan, amaç (hedef) ile erdem arasındaki asimetrik ilişki olacaksa, Stoacılar için ilişkinin tersine düşünülmesi gerekir. Aristoteles'in *stokhastik* becerilerinde erdeme üstün gelen amaç, Stoacılıkta tersine çevrilir. Sanatın icracısı amacına ya da hedefine ulaşamasa da, önemli olan her zaman "doğaya göre" olan tercihler ve eyleyenin "doğasına" uygun olan etkinlikler olacaktır. Ortalama insanın uygun davranışı için, erek ile erdem arasındaki örtüşmezliğin unutulmaması kaydıyla -tüm çekincelere rağmen- "*a-stokhastik*" adlandırması yapılabilir. Aristoteles'in ve Stoacıların sanatlarla dair ayrımları için ayrıca bkz. Jacob Klein, "Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Conceptions of Value", *Philosophers' Imprint*, 14/9 (2014), 1-16.

63 Cicero, *On Ends*, III. 24.

64 Cicero, *Tusculan Disputations*, II. 29; V. 82; Stobaei, *Anthologium, Volume 2*, 72; Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 73; Aulus Gellius, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, trans., John C. Rolfe (Cambridge: Harvard University Press, 1927), XVIII.1.4.



faydalarının olduğu yadsınamaz. Fakat son tahlilde Stoacılar için yegâne iyi erdem olduğu için, ereğin erdemle birlikte ele alınması ve mutluluğun “erdemli bir yaşam”ın azımsanmayacak ödülü olarak düşünülmesi gerekir.

## 2. Bilgi Olarak Erdem

Stoacılara göre ilineksel şeyleri yaşamında bir süs olarak kullanmasını bilen, aynı zamanda erdemın bir olduğunu ve ona sahip olanın tam anlamıyla iyi olduğunu bilir. Tıpkı iyinin tek olması gibi erdemın de “bir” olduğunu iddia eden Stoacılar, bu anlayışları uyarınca erdem ile erdemsizlik arasında bulunabilecek bir ara durumu ya da erdemın dereceleri olduğuna dair herhangi bir görüşü topyekûn reddederler. Erdemden başka iyi, erdemsizlikten de başka kötü olmadığı, erdeme sahip olmanın bilge olmak anlamına geldiği ve tanımı gereği yetkinliğin derece kabul etmediği dikkate alınırsa, Stoacıların ileri sürdüğü görüşler son derece tutarlı görünür. Yegâne iyi ve kendisi için seçilmeye değer tek şey olan erdemın bu olağanüstü konumu, birliği ve derecesizliği onun bilgi olduğuna ilişkin anlayışın zorunlu sonucudur. Stoacılar için erdem ve erdem olmayan her şey, bilginin konusudur ve hatta erdem düpedüz bilgidir (*epistēmē*).<sup>65</sup> Erdem ile bilginin özdeşleştirilmesi Stoacı erdem görüşünün birliğini temellendirmeyi; erdem ile erdemler arasındaki ilişkiyi anlamayı; bilgi ile bilgi olmayan arasındaki farkı belirginleştirmeyi sağlar. Bu ayrımların açıklıkla ortaya konulabilmesi için ilkin Stoacıların bilgiyi nasıl tanımladıklarını incelemek gerekir. Buna göre Stobaios, Stoacıların bilgiyi dört şekilde tanımladıklarını aktarır:

Bilgi kesin ve muhakemeyele değiştirilemez olan bir kavrayıştır (*katalēpsis*). Ayrıca bilgi, teklere (*meros*) ilişkin olan bu tarz kavrayışların karmaşık bir düzenidir (*heterōs systēma*), aklidir ve erdemli insanda bulunur. Diğer bir tanıma göre bilgi, uzmanlık bilgilerinin (*epistēmai teknikōn*) bir düzenidir; bu haliyle istikrarı (*bebaios*) kendindedir ve erdemlere benzer. Ayrıca bilgi, onların [Stoacıların] bir gerilim (*tonos*) ve güç (*dynamis*) olarak ifade ettikleri üzere, izlenimleri (*phantasia*) alan/kabul eden belirli bir durum (*heksis*) olup, muhakemeyele değiştirilemez olan bir şeydir.”<sup>66</sup>

İlk tanım erdemın bilgi kuramıyla ilgisini kurarken, son tanım onun nasıl bir beden olduğunu dile getirir. İkinci ve üçüncü tanımlar ise erdemın nasıl oluştuğunu açıklamaktan ziyade onun neliğine ilişkindir ve bu tanımlarda örnek olarak verilen erdem ve erdemli insan, bilgi ile bilgilerin, erdem ile erdemlerin nasıl ilişkilendirildiğini anlamayı sağlar. Bu haliyle Stoa felsefesinde çoğul halde kullanılan isimler, tek bir sistemin parçaları olarak düşünülürler. Bir düzen (sistem) olarak bilgi, tek tek bilgilerin toplamıdır; buna benzer biçimde erdem de farklı konulara ilişkin huyların

65 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 58.

66 Stobaei, *Anthologium, Volume 2*, p. 73.



ortak adıdır. Kardinal erdemlere<sup>67</sup> dair tanımlar incelendiğinde akli başındalığın (*phronēsis*) iki şekilde tanımlandığı görülür. Buna göre akli başındalık, bir insanın yapması ve yapmaması gerekenlere dair bir bilgi olduğu kadar, doğası gereği toplumsal ve rasyonel olan canlının iyisine ilişkin bilgi olarak da anlaşılır. Ölçülülük (*sōphrosynē*) tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken şeylerin bilgisi; adalet (*dikaïosynē*) herkese uygun olanın nasıl dağıtılması gerektiğine ilişkin bir bilgi; cesaret (*andreia*) ise korkulması ya da korkulmaması gereken şeyin bilgisidir.<sup>68</sup> Stoacıların birincil (*protas*) olarak düşündükleri bu erdemler sırasıyla yükümlülük, dürtü, bölüştürme ve dayanıklılık konularıyla ilgili olup, birincil erdemlerle ilişkili çok sayıda ikincil (*hypotetagmenas*) erdem de bulunmaktadır. İkincil erdemlerle ilgili olarak dikkat çeken husus, bu erdemlerin tanımlarının da tıpkı birincil erdemlerde olduğu gibi bilgiye bağlı olarak yapılmasıdır.<sup>69</sup>

O halde Stoacı metinlerde erdem tekil halde kullanıldığında, ilkin -yukarıda da bahsedildiği üzere- insanın yetkinliğine ve rasyonel doğasının birliğine işaret eder. İkinci olarak adalet, cesaret, ölçülülük gibi şeyler erdem türleri (*speciales*) olarak anlaşılır ve bu anlamıyla erdem aslında bir cinsin (*generalis*) adı olur.<sup>70</sup> Tür ile cins arasındaki bu ilişki, hem erdem birliğini hem de onun çoğul kullanımını anlamayı sağlar. Fakat bu işlem-kaplam ilişkisi, Antikçağ'ın muhalif yazarları için tatmin edici bir açıklama sunmaz. Galenos'a göre,

Khryssippos, bir yandan pek çok bilgi ve erdem olduğunu, fakat öte yandan ruhun gücünün (*dynamis*) tek olduğunu söyler. Fakat tek bir güçte (*mias dynamēōs*) çok sayıda erdem olması imkânsızdır; çünkü tekil bir şeyin çok sayıda yetkin etkinliği olmaz. Her tekilin yetkinliği (*teleiōtēs*) tektir ve erdem de her bir şeyin kendi doğasına uygun yetkinliğidir. Khioslu Ariston'un bu konudaki düşünceleri daha doğrudur: O, ruhun çok sayıda erdeme sahip olmadığını söyler; iyinin ve kötünün bilgisi (*epistēmē*) olan erdem tektir ve bu görüş -Khryssippos'un aksine- onun etkinim (*pathos*) hakkındaki varsayımıyla tutarlıdır.<sup>71</sup>

Eleştirisini Poseidonios'a dayandırdığını belirten Galenos bu noktada, iyi ve kötü şeylerin bilgisi olan erdem etkinimlerin titiz bir araştırmasına bağlı olduğunu ve bu araştırma

67 Stoacılar bilgeliği (*sophia*) birincil erdemler arasında saymazlar. Bunun nedeninin açıkça belirtildiği bir metin bulunmamakla birlikte, konuyla ilgili -birbirine çelişen- muhtemel birkaç neden ileri sürülebilir. İlk bilgin (*sophos*) zaten bütün erdemlere sahip olmalıdır, bu nedenle bilginin durumunu tanımlayan ayrı bir erdemden bahsetmek gereksizdir. İkinci olarak *sophia* yerine *phronēsis*'in kullanılması aslında felsefenin yaşam sanatı olarak düşünüldüğünü gösterir ve Stoacıların pratik felsefe anlayışlarını temellendirmede kullanışlı bir ayrım sağlar. Son olarak Platon'un Sokratik diyaloglarında *sophia* yerine *phronēsis*'i kullanması ve bütün erdemlerin Sokrates tarafından *phronēsis*'in biçimleri olarak tanımlandığının Aristoteles tarafından ifade edilmesi, Sokratik mirasa uygun kullanımın bu olduğunu düşündürmektedir. Son nedenle ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 1144b; Platon, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2012), 69a-c; Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 87c-89a. Marcus Tullius Cicero, *On the Nature of the Gods-Academics*, trans., H. Rackham, Harvard: Cambridge University Press, 1951, II. 145.

68 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 60.

69 İkincil erdemlerin tanımları için bkz. Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 61.

70 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, III. 199.

71 Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, Der. P. De Lacy (Berlin: Akademie-Verlag, 2005), V.5.39-40.

tamamlanmaksızın erdemin ne olduğunun bilinemeyeceğini ileri sürer. Fakat Galenos'un bu eleştirisi, ruhun akıldışı bir bölümünün olduğu ve tutkuların bu bölümde filizlendiği varsayımına dayanır.<sup>72</sup> Oysa ne Khryssippos ne de Ariston ruhun akıl dışı bir bölümü olduğunu kabul ederler. Bu nedenle muhalif yazarların eleştirileri, pek çok erdemin bulunmasına değil, ruhun tek bir gücünün olmasına yöneliktir ve bu noktada eleştiri aslen konuyla ilgisizdir. Ancak yine de tek bir gücü olan bir şeyde birden fazla şeyin nasıl var olabileceği çözülmesi gereken bir problemidir. Bunun için ilkin Stoacıların erdemi bilgiyle ilişkilendiren düşüncelerine, ikinci olarak da onun doğasına odaklanmak gerekir.

Erdemin bilgi olduğuna ilişkin Sokratesçi kabulün Stoacılar tarafından temellendirmesi, yukarıda da anılan ruh görüşünün yanı sıra bilgi ve izlenim kuramları aracılığıyla ortaya konulur. Stoa felsefesinde izlenim, onay, kavrayış ve bilgi arasında sıralı bir ilişki kurulur ve hakikatin ölçütü olan kavrayıcı izlenim (*phantasia katalēptikē*), bir bilgi olan erdemin nasıl meydana geldiğini epistemolojik olarak anlamayı sağlar:

Stoacılar üç şeyin birbiriyle ilişki olduğunu söylerler: Bilgi (*epistēmē*), sanı (*doksa*) ve bunların arasında bulunan kavrayış (*katalēpsis*). Bilgi muhakemeyele değiştirilemez ve sarsılmaz olan kavrayıştır. Sanı zayıf ve yanlış onaydır (*synkathesis*). Bunların arasında olan kavrayış ise kavrayıcı bir izlenime (*phantasia katalēptikē*) onay vermektir ve kavrayıcı izlenim doğru olan ve yanlış olamayacak olan şeydir. Bunlardan bilgi yalnızca bilgede bulunur, sanı akılsızlarda bulunur; fakat kavrayıcı izlenim her ikisi tarafından paylaşılan, herkeste ortak olan şey olup hakikatin ölçütüdür.<sup>73</sup>

O halde hangi türden olursa olsun başlangıçta bulunan izlenim, akla dayandığında eş deyişle akıl tarafından evetlendiğinde (onaylandığında) kavrayış oluşmakta ve kavrayış bilgiye giden yolda önemli bir basamağı oluşturmaktadır. Bir bilgi olan erdem, ortalama insanda da bulunan kavrayıcı izlenimin bilgede sürekli ve yitirilmez bir biçimde bulunması anlamına gelir. Kavrayıcı izlenimin nasıl bilgiye dönüştüğü, eş deyişle erdemin (ahlaki davranışın), uygun davranıştan nasıl ayrıldığı ve yalnızca bilgede bulunabildiği ise kavrayıcı izlenimin tanımını incelemeyi gerektirir. Buna göre Stoacılar, olguların dolayısıyla hakikatin ölçütü olarak düşündükleri kavrayıcı izlenimin, gerçek olandan çıkan ve ona uygun olan açık ve seçik izlenim olduğunu ifade ederler.<sup>74</sup> Kavrayıcı izlenimin ölçütü gerçeklik, gerçekliğin ölçütü de kavrayıcı izlenim olduğuna göre, doğru olmayan bir kavrayıcı izlenimin düşünülmesi tanım gereği olanaksızdır. Fakat bilginin yanlışlık kabul etmediği düşünülürse, onu kavrayıcı izlenimden; uygun davranışı da erdemden ne ayıracaktır? Muhalif yazarların döngüsellik eleştirilerinde vurgulanan bu hususa dair Stoacı çözüm ise başka bir analogi aracılığıyla sunulur:

Zenon bilginin yalnızca bilgede bulunduğunu temellendirebilmek için bir jest kullanır. O [önce] parmakları açık bir ele işaret eder ve 'işte izlenim (*visum*) böyle

72 *A.g.e.*, V.5.41-43.

73 Empiricus, *Against Logicians*, VII. 151.

74 Laetius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 46.

bir şeydir' der. Ardından parmaklarını biraz kapatır ve 'onay (*adsensus*) buna benzer' der. Sonrasında parmaklarını tamamen kapatarak yumruk haline getirir ve bunun kavrayış (*comprehensio*) (bu benzetmede *katalēpsis* olarak adlandırılan bu zihinsel durum daha önce ortaya çıkmaz) olduğunu söyler. Nihayet sol eliyle yumruk halinde olan sağ elini sıkıca kavrar ve işte bilgi (*scientia*) böyle bir şeydir ve bilge dışında hiç kimsede bulunmaz der.<sup>75</sup>

Yumruk analogisi bilgiden ahlak alanına taşındığında izlenim doğal şeylere, onay makul olan tercihe, kavrayış uygun davranışa, erdem de bilgiye denk düşer. Son tahlilde yumruk yapılan eli kavrayan diğer el, uygun davranışların yerleştiği ve artık tercihin ortadan kalktığı bir durumu gösterir. Bu haliyle şeyler arasında bir tercih ya da erdemden başka bir seçim olanaklı olmadığı için, bilgi sahibi olan insanın eylemleri zorunlulukla erdemlidir. Bilgenin bilgisi ya da erdemi, doğruluk ya da iyilik bakımından akılla sınınamaz. Bilgelik yolunda olan insan, bilgiyi elde ederken kavrayıcı izlenimlerini sürekli onaylamaya devam eder ve onlardan oluşan bir düzen olarak bilgi, bilgenin ruhunda bedenlenir. Konuları bakımından birbirinden ayrılan erdemler ise zaten bilgi oldukları için, onların herhangi birinin bilgede bulunduğunu söylemek, hepsinin bilge ruhta bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Bu bakımdan her erdem kavrayıcı izlenimlerin akıl tarafından onaylanıp bir düzen halinde eklenmesine bağlıdır; bu gerçekleştiğinde erdemın bilgi olması ve yalnızca bilgede bulunması da anlaşılır olmaktadır.

Erdemin bilgi olarak düşünülmesi bilgi kuramından hareketle temellendirilebilir olsa da, Stoacıların erdemi zaman zaman beceri olarak da tanımladıkları, fakat becerinin bilgi olmadığını ifade ettikleri aktarımlara da rastlanır. Stoacıların "tutarsızlık"larından biri olarak ileri sürülen görünüşteki bu gevşek kullanım, herhangi bir çelişki içermez. Bu, Stoa fiziğinin varlık kategorileri ve tarzlarıyla yakından ilgili olup, okul içinde gelişen bir tartışmanın neticesidir ve bu tartışma erdemın nasıl bir "beden" olduğuyla yakından ilgilidir.

### 3. Beden Olarak Erdem

Stoacılar "bir şey üzerinde etkide bulunan ya da bir şeyin etkisine uğrayan" her şeyin beden olduğunu düşünürler ve bu nedenle ruha yerleşen bir huy olan ve ruhu etkileyen erdemın zorunlulukla bir beden olduğunu ileri sürerler.<sup>76</sup> Erdemin huya karşılık gelen bir beden olarak düşünülmesi, onun doğasına ilişkin soruları aydınlattığı kadar, onun hem bilgi hem de beceri olarak adlandırılma gerekçesini de belirginleştirir. Buna göre Stoacılar bir yandan erdemlerin belirli konulara ilişkin bilgiler ve beceriler olduklarını, ortak teorileri ve aynı ereği içerdikleri için de birbirinden ayrılamaz (*akhōristos*) olduklarını belirtirler. Fakat öte yandan bazı erdemlerin artık beceri olarak adlandırılmayacağını, bunun yerine onların alıştırmaya (*askēsis*) sonucu yerleşen güçler (*dynamēis*) olarak düşünölmeleri gerektiğini de belirtirler.<sup>77</sup> Stoacılar için tür bakımından

75 Cicero, *Academics*, II. 145.

76 Empiricus, *Against Logicians*, VII. 263; Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*, 1084c-d; Cicero, *Academics*, I. 39.

77 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 62-63.

duruma (*heksis*) değil huya (*diathesis*) karşılık gelen erdem, belirli bir durumun alıştırmayla yerleşmesini ifade eder. Stoacılara göre ruhta bulunan iyilerden bazıları huy, bazıları da durumdur; durumlar uğraşlara (*epitēdeuma*) işaret ederken, huylar hem sahip olmayı hem de sahip olunanı kullanmayı içerirler.<sup>78</sup> Ruhta yerleşen herhangi bir huy, durumun aksine kaybolmaz. O halde bilgi ile beceri arasındaki fark alıştırmayla ilgilidir, beceri ile bilgi arasında süreklilik bakımından bir fark bulunur ve becerilerde bir ilerlemeden ya da gerilemeden bahsetmek olanaklıyken erdemnin derecesi bulunmaz:

Stoacılar erdemleri ortalama becerilerden (*mesōn tekhnōn*)<sup>79</sup> ayırırlar ve erdemlerin yoğunlaşmayı ya da seyrelmeyi kabul etmeyeceğini söylerler. Fakat ortalama becerilerde yoğunluk ya da seyreklik mümkündür. Bunun nedeni bazı durumlar ve nitelikler olup, bazen yoğunlaşma ya da seyrelme mümkünken bazen bu mümkün değildir.<sup>80</sup>

Erdemin yetkinlik olması onun derece kabul etmez olduğu sonucuna mantıksal olarak ulaşırsa da, burada bahsi geçen yoğunluk ve seyreklik erdemnin fiziksel bir oranı varsaydığı, yani onun “belirli bir beden durumu” olduğunu gösterir. Zira Stoacılar için her beden (var olan) *pneuma*'nın yani etkin ilkenin belirli bir oranına karşılık gelir. Bu haliyle ister ruh, ister erdem isterse gece ya da gündüz olsun bütün bu şeyler birer beden durumudur. Stoa felsefesinde varlıkları var eden, onların niteliklerini ve etkinliklerini belirleyen her zaman için “belirli bir durumda olmak”tır. Çünkü bir kategori olarak durum (*pōs ekhon*), sahip olmak/bulundurmak (*ekhō*) kökünden gelmekte ve her zaman için bir şeye sahip olmayı; bir özelliği ya da etkinliği yüklenmeyi içermektedir. Huy ile durum, beceri ile bilgi, erdem ile uygun davranış arasındaki fark, etkin ilkenin varlıkları var eden gerilimiyle ilgilidir ve bu, Stoacı varlık kategorileri aracılığıyla temellendirilmektedir. Buna göre Stoa fiziğinde dayanak, niteliklendirilmiş olan, durum ve görelî durum olmak üzere dört kategori bulunur. Stoacı kategoriler Aristotelesçi kategorilerden farklı olarak geçişlidir ve herhangi bir beden başka bir bedenle ilişkisinde farklı kategoriler bakımından dile getirilebilmektedir. Erdem söz konusu olduğunda onun bazen “belirli bir durumda olmak” olarak, bazen de “niteliklendirilmiş olan bir beden” olarak ifade edildiği görülür.<sup>81</sup> Burada niteliklendirilmiş olmak belirli bir durumda olmayı içerir. Söz gelimi erdem ruhun egemen bölümünün belirli bir durumda bulunması olarak düşünülebilirken, ruhun egemen bölümü de ruhun belirli bir durumda bulunması olarak ifade edilebilir. Benzer bir biçimde erdem ruhun niteliklendirilmiş hali olarak ifade edilebilirken, ruh da *pneuma*'nın (etkin ilke) belirli bir niteliğe yani fiziksel bir gerilim oranına sahip olması olarak tanımlanabilir. Bu haliyle ruh bir dayanak

78 *A.g.e.*,71.

79 Alıntıda geçen ortalama beceriler ifadesi ilk bakışta Stoacıların beceriler arasında da bir ayrım yaptıklarını akla getirebilir. Fakat Simplicius'a ait bu alıntının bağlamı Aristoteles'in kategorileriyle ilgilidir ve *Kategoriler*'in “10b26-11a19” bölümünün tartışıldığı kısımda niceliksel bir değişimin olanağı söz konusu edilmektedir. Buna göre Simplicius üçgen ve dairenin ideallığından hareketle teorik-pratik sanat ayrımı yapar, bunların ortalama olmayan, teorik etkinliklerin şekilleri olduğunu ifade eder ve bunun dışında kalan şeyleri ortalama beceriler olarak düşünür. Bkz. Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, çev. Barrie Fleet (London: Bloomsbury, 2014), 283.26-284.10.

80 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, II. 393; Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, 284.32-285.9.

81 Empiricus, *Against Logician*, XI. 22; Plotinus, *Ennead VI 1-5*, çev. A. H. Armstrong (Cambridge: Harvard University Press, 1988), VI. 1. 29.

olarak düşünülürse erdem niteliklendirilmiş bir şey, ruh niteliklendirilmiş bir beden olarak düşünülürse bu kez erdem belirli bir durum anlamına gelir. Bu ayrımlardan hareketle Stoacılar erdemi durum ya da beceri olarak düşündüklerinde, ruha ya da egemen kısma nispetle böyle bir adlandırma yaparlar; onun bir huy ya da bilgi olduğunu söylediklerinde ise vurgulamaya çalıştıkları şey onun değişmez bir niteliğe dönüşmüş olduğudur. Nitekim Simplikios'a göre,

Stoacılar niteliklendirilmiş olanı (*poion*) üç şekilde tanımlarlar. İlk iki anlam nitelikten (*poiētes*) daha genişken, diğer anlam niteliğe karşılık gelmektedir. Onlar [Stoacılar] ister bir durum ister bir süreç olsun her şeyin niteliklendirilmiş olduğunu söylerler. Burada bir bilgi, yumruk yapılmış bir el ya da koşan biri niteliklendirilmiş bir tekildir. İkinci olarak artık bir süreç olmaksızın, sadece farklılaşmış bir duruma işaret etmek üzere kullanılan niteliklendirilmişlik, bir bilgeye ya da gardını almış birine işaret eder. En özel olan üçüncü kullanımda ise niteliklendirilmiş olan, yumruk yapılmış bir el ya da alınmış bir gardın kalıcı olmayan durumuna işaret etmez. Burada kalıcı olarak farklılaşmış bir durumdan bahsetmek gerekir ki, bu anlam nitelik ile niteliklendirilmiş olanın örtüştüğü durumdur.<sup>82</sup>

Simplikios'un üçüncü tanımı erdem söz konusu olduğunda onun yerleşmiş bir durum, eş deyişle kalıcı bir nitelik olduğunu gösterir. Stoacı varlık kategorilerinin geçişliliği, erdemlerin bilgiye dayalı tanımlarının da ikinci kategoriyle ilgili olarak düşünülmesi gerektiğini gösterir. Nitekim okul tarihinde erdem birliğine yönelik tartışma, aslında kategorilerin kullanımına ilişkin bir tartışmadır. Erdem bir olduğunu ve "sağlık" olarak adlandırılması gerektiğini öne süren Khioslu Ariston, onları çoğaltırken "görelî durum" kategorisinden yararlanır. Belirli bir durumda bulunan bir şeyin, başka bir şey olmasına neden olmayan fakat bir şeyin başka bir şeyle ilişkili olduğunu ifade etmeye yarayan görelî durum, erdem tekilliklerine zarar vermeksizin, çok sayıda erdemden bahsetmeyi olanaklı kılar. Bedenlere "dışsal olan görelî durum, ayrıma göre belirli bir durumda bulunan şeyin, başka bir şey olmasına neden olmaz; o sadece başka bir şeyle ilişkidir, sağ ve oğulda olduğu gibi dışsal bir şeylerin varlığı onların var olmaları için gereklidir".<sup>83</sup> Ariston'a göre gören bir göze siyahlığı görmeye siyah, beyazlığı görmeye beyaz göz denemeyeceği için, erdemli bir insana da çeşitli konulara dair uygun davranışları nedeniyle erdemliden başka bir şey denemez.<sup>84</sup> Ariston'un erdem birliğini temellendirmek üzere kullandığı görelî durum kategorisi, erdemler arasındaki ilişkiyi aydınlatsa bile, geçiciliği varsayan bu kategori, erdem sürekliliğini temellendiremez. Nitekim Plutarkhos'a göre Ariston'u eleştiren Khryssippos, erdemi huy olarak düşünürken, niteliklendirilmiş olanı hesaba katar ve böylece erdem şeylere görelî oluşu gibi bir saçmalığı ortadan kaldırır.<sup>85</sup> Erdem sürekliliğini ve bilgiyle ilişkisini temellendirmenin yolu erdem ikinci, erdemlerin ise üçüncü kategori açısından düşünülmesiyle mümkün olur. Erdem tekil halde kullanıldığında bilgenin özsel niteliğine, çoğul halde kullanıldığında ise bu özsel niteliğin belirli konulardaki kullanımına işaret eder. Böylece erdem hem bir bilgi olduğu

82 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, II. 390.

83 *A.g.e.*, II. 403.

84 A. A. Long ve Sedley David N, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 61B.

85 *A.g.e.*, 61B-C.

hem de onun birliği sayesinde tek bir güç olan ruhta birden fazla erdemin nasıl bulunabileceği ortaya konulmuş ve Galenos'un yukarıda anılan eleştirisi de bir sonuca bağlanmış olur.

Erdem bir bilgi olarak adlandırıldığında yerleşmiş ve kaybolması neredeyse olanaksız olan bir niteliği ya da huyu; bir beceri olarak adlandırıldığında da daha çok uygun davranışı ya da henüz yeterince yerleşmemiş bir durumu isimlendirmeye yarar. Bu haliyle Stoacılar Aristotelesçi ayrımların aksine *diathesis*'in *heksis*'ten daha kalıcı olduğunu, *heksis*'in azalma ya da artmaya müsait oluşu nedeniyle de erdemi tanımlamaya uygun olmadığını vurgularlar. Bununla birlikte durumlar yeterli miktarda alıştırmayı ve bilgiyi içermedikleri için henüz bir huy olarak yerleşmeler bile, yine de alışkanlığı gerektirdikleri için "anlık" duygulanımlardan farklılaşırlar:

İyi şeylerden bazıları hareketi (*kinēsis*), bazıları da tutumu (*skhesis*) kapsar. Söz gelimi sevinç, keyif ve ılımlılık hareketi; huzur, dinginlik ve bunun gibi şeyler ise tutumu içerir. Tutumu içeren şeyler, erdemlerde olduğu gibi bazen durumu (*heksis*) da içerir; fakat yukarıda anılan şeyler yalnızca tutumla ilgilidir. Belirli bir durumda olan tek şey erdemler değildir, aynı zamanda erdemli insanın erdemi sayesinde beceriler de dönüşür ve artık değiştirilemez olur, bu haliyle onlar erdemlere denk olurlar. Ayrıca onlar [Stoacılar], müzik sevgisi, edebiyat sevgisi, geometri sevgisi gibi bir duruma atf yapan bazı etkinlikleri de iyiler arasında sayarlar. Böylesi uğraşlarda bulunan şeylerin tercihi (*eklektikē*), yaşamın ereğine atf yapan erdemin gerçekleştirilmesiyle ilgili olan bir yaklaşımın bulunduğunu gösterir.<sup>86</sup>

Öyleyse beden hareketine bağlı duygulanımlar, hareketten çok sükûneti içeren tutumlar, daha uzun süreli bir sükûneti gerektiren durumlar ve artık değişimin olanaksızlığını gösteren huylar, aynı zamanda erdem yolunda atılması gereken adımların beden durumları bakımından ifade edilmesine karşılık gelirler. Henüz ruhunda erdemin bir huy olarak yerleşmediği insan, beceriler ve uğraşlar sayesinde doğaya göre olan tercihler yapar ve huyların "dayanağı" olan durumların ruhunda oluşmasını sağlar. Bu haliyle ortalama insan için beceriler, farksız şeylerin tercih edilmesiyle bir aradadır ve ereğin elde edilmesi için yararlı olan şeyleri kapsamaktadır. Ortalama insanın aksine bilgede beceri ile erdemin denk olması, artık durumların istikrarına yani huy olarak yerleşmesine işaret eder. Yalnızca bilge için erdem hem bir beceri hem de bir bilgi olarak düşünülür: Bilge için erdeme sahip olmak hem onu hem de ereği bilmek, erdemi kullanmak ise yaşamını erdemin sahneleneceği bir sanat eserine dönüştürmek anlamına gelir.

Genellikle beceriler ile bir arada düşünülen, farksızların tercihine dayanan, kavrayıcı bir izlenimden gelen ve bir beden durumunu ifade eden uygun davranışın, her bir insanın doğasına bağlı olması, zorunlu olmayan bir varlık tarzının ortalama insan için varsayılmasını gerektirir. Bu noktada bilgenin neylerse (zorunlulukla) iyi eylemesinden farklı olarak ortalama insanın kadere için nedenleri, erdemli olmanın bütün insanlar için olanaklı olmasını sağladığı kadar, erdem için birtakım koşulların gerekli olduğunu da gösterir. Stoa kaderciliğinin mutlak bir determinizm içermediği eş deyişle zorunluluk ile kaderin örtüşmediği dikkate alınırsa, erdemin elde edilmesi için gerekli olan koşulların ontolojik açıdan ifade edildiği varlık tarzları, erdem alıştırmalarının

86 Stobaei, *Anthologium Volume 2*, 73.

neye bağlı olduğunu aydınlatmaya yarar. Buna göre Stoacılar için erdem dışarıdan gelen bir dürtüyle seçilmese de, akıl sahibi canlının erdem yolundan ayrılmasına neden olan bazı unsurlar bulunur: Dış uğraşların ayartması ya da birlikte olunan insanların etkisiyle erdem yolundan ayrılmak mümkündür.<sup>87</sup> Ortalama insan için doğal olan bu ayartıcılar, dışsal unsurlara vurgu yapar; fakat erdemini aynı zamanda “uygun huy (*diathesis homologoumenē*)” olarak tanımlanabilir olması, alıştırmaların ve alışkanlığın önemini gösterir. Bu haliyle erdem içsel ve dışsal nedenlerle uyumlu olmayı içerir. Ortalama insan için olanaklı olan erdem, olanak kategorisinde belirtilen koşullarla ilgilidir. Buna göre,

Bazı şeyler olanaklı, bazı şeyler olanaksızdır; gene bazı şeyler zorunludur, bazıları zorunlu değildir. Olanaklı olan, doğru olmaya muktedir olan ve dış koşulların doğru olmasına karşı koymadığı [şey]dir [...] Olanaksız olan, doğru olmaya muktedir olmayandır [ya da doğru olmasına dış koşulların karşı koyduğu şeydir] [...] Zorunlu olan, doğru olmanın yanı sıra yanlış olmaya muktedir olmayandır; ya da yanlış olmaya muktedir olmasına rağmen, dış koşulların yanlış olmasına karşı koyduğu [şeydir] [...] Zorunlu olmayan ise doğru olduğu halde, dış koşullar tarafından karşı konulmadığından ötürü yanlış da olabilir.<sup>88</sup>

Ortalama insanda erdem, onda bulunan akıl ve doğal kavrayış sayesinde kazanılabilir; insan kendine özgü güdülerini bu ortak niteliğe uygun bir şekilde düzenlediğinde erdemi gerçekleştirmeye muktedir olur. Bununla birlikte insana bağlı olan bu içsel nedenler “doğaya uygun yaşama” ereğine ulaşmak için her zaman yeterli olmazlar, ereğin ve mutluluğun elde edilmesinde, doğal olan dışsal nedenlerin ereğe katkı sağlayacak şekilde kullanılması da gerekir. Fakat Stoacılar için dışsal şeyler ve onların kullanımını gerektiren, olanak, talih ya da şansla ilgili değildir; dışsal nedenler kaderde içerilir, bu nedenleri aslına uygun şekilde kullanan insan, kaderle ve doğayla uyumlu bir yaşam sürebilir. Stoa felsefesinde kader evrensel açıdan hem içsel hem de dışsal nedenleri kuşatır; tekil nedenler açısından o, insan doğasına bağlı olan içsel nedenlerden ayrı düşünülür. Zira “zihinlerimiz kendine özgü özellikleri (*ingenium*), kendilerine mahsus durumları (*proprietas*) ve nitelikleri (*qualitas*) uyarınca kadere tabidir.”<sup>89</sup> Erdemli olma olanağı kaderde içerilir, fakat kişi kendisine bağlı olan nedenleri harekete geçirip, dışsal unsurları doğasına göre kullanmaksızın bu olanağı gerçekleştiremez. Bu haliyle kaderin kuşatıcılığı olanağı dışlamaz, aksine pekiştirir. Uygun davranıştan ahlaki davranışa, alışkanlıktan alıştırmaya, deneyimden tekrara, durumdan huya doğru olan ilerleme fiziksel açıdan *pneuma*'nın insan yaşamı boyunca farklı gerilim dereceleri oluşturması anlamına gelir. Bu haliyle ahlaki ilerleme ve gerilemenin olanağı özel koşullarla yakından bağlantılıdır: Zihnin durumunu değiştirecek olan idman (*syngymnasias*) ve anlayış/alıcılık (*analēpsis*) ahlaki gelişimi sağlar<sup>90</sup>. Marcus Aurelius'un da sıklıkla vurguladığı üzere doğruyu yanlıştan ayırt etme ve akıl yürütme koşullarla ilgilidir; bu koşullar ise insanın kendini eğitmek için çaba harcıyıp harcamamasına bağlıdır.<sup>91</sup>

87 Laetius, *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*, VII. 89.

88 *A.g.e.*, VII. 75.

89 Gellius, *The Attic Nights of Aulus Gellius*, VII. 2.6-9.

90 Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*, I. 73; Simplicius, *On Aristotle Categories 7-8*, 243.32; 287.3.

91 Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), V. 5; VI. 50; 52; VII. 2.



O halde Stoa felsefesinde kendisi için seçilmeye değer tek şey olan erdem, yegâne iyi ve uygun bir huy olarak alıştırmayla yerleşir. Bir ideal olsa da bir kere edinildikten sonra artık yitirilemez olan erdem, bütün eylemlerin erdemli olmasını zorunlu kılar. Erdemli bir yaşamı amaç edinen ortalama insan, farksız şeyler arasında yapacağı makul tercihleriyle doğaya göre olanı, yaşamına katkı sağlayacak şekilde kullanacak ve her tercihinde sergileyeceği uygun davranışı, onda erdemin yerleşmesine aracılık edecektir. Kendine bağlı olanın bilgisinden hareketle doğaya, akla, erdeme ve kadere uygun etkinlikleriyle mutluluk dolu bir yaşamın taşıyıcısı olan bilge de, ortalama insana, insan olmaya dair yükümlülüklerini daima hatırlatacaktır.

## Sonuç

Antikçağ'da rağbet gören ve rağbet gördüğü ölçüde de önemli eleştirilere konu olan Stoacı etik, erdemin biricikliği vurgulayan ve onu bilgiyle özdeşleştiren yaklaşımıyla Sokratik mirasa geri dönüş çağrısı yapar. İnsan doğasının varsayılan niteliğiyle tutarlı bir anlayışın sonucu olarak ortaya çıkan bu etiğin erdeme ve doğaya dönmeye yönelik çağrısı, kuşkusuz Kinik öncülerle harmanlanmıştır. Bununla birlikte Stoacılar tarafından ortaya konulan erdem anlayışı, ince ayrımlar ve kavramlarla örülmüş teoriler aracılığıyla ifade edilir ve haliyle Sokratik öncellerinden ayrılır. Erdemin biricikliğini ve bilgiyle özdeş olarak düşünülmesini temellendiren, onun aynı zamanda bir beden olarak ele alınmasıdır. Bu haliyle erken dönem Stoacı erdem anlayışının çağının koşullarıyla ve kendi varsayımlarıyla tutarlı olduğu görülmektedir.

Bu noktada bu görüşün günümüzde ne işe yarayacağı, bu soyut ve ideal bilge tasavvurunun nasıl bir ahlaklılık olanağı sunabileceği mümkün olduğunca açıklığa kavuşturulmalıdır. Kuşkusuz farklı ilişkiler ağının ürünü olan herhangi bir ahlak görüşünün, günümüz ilişkilerinden ve kurumlarından farklı bir düzenin gereksinimleriyle ilişkili olarak düşünülmesi gerektiği inkâr edilemez. Her türlü ahlak tasarımının belirli bir sosyolojiyi varsaydığı kabul edildiğinde günümüzde doğadan, insandan, erdemden ya da ahlaktan anlaşılanın Stoacı anlayışla örtüşmediği açıktır. Stoacıların doğadan hareketle kavramsallaştırdıkları iyi, kötü ve yükümlülük gibi kavramlar yüzyıllar boyunca farklı kaynaklardan türetilmiş, onların doğayla ve eylemle olan bağları kopartılmıştır. Bu noktada Stoa etiğinin tarihselliğinin, güncellenmeye imkân verip vermediği; belirli bir dönemin insan ve toplum tasarımlarının doğurduğu problemlere ya da beklentilere verilmiş yanıtların, farklı ve yeni bağlamlara aktarılabilirlik aktarılmayacağı sorulabilir.

Helenistik döneme özgü politik ve toplumsal problemlere verilmiş bir cevap olarak anlaşılması gereken Stoacı etik, dışsal bir failin buyurduğu yasadan türetilen ahlak anlayışlarının baskınlığıyla gözden yitse de, Skolastik düşüncenin çöküşünde, Rönesans'ta ve Aydınlanma'nın emekleme çağında daima hatırlanmıştır. Bu yeniden doğuşlar, Stoacılığın farklı dönemlere ve koşullara rağmen daima el altında bulunduğunu gösterir ve bu durum günümüzde de Stoacılıktan öğrenilebilecek bir şeyler olabileceği anlamına gelir. Dahası günümüzde Stoacı düşünceye gösterilen rağbet, bu okulun etik görüşlerinin günümüz problemleri açısından aydınlatıcı olabileceğinin alametidir. Tüm soyutluğuna rağmen Stoacılığın vaat ettiği şey, aslında özerk ve kişisel bir varoluşla ilgili görünmektedir.



Stoa etiği ereğin ve ahlakın anlamının bulanıklaştığı, kamusal alan ile özel alan arasındaki sınırların belirsizleştiği, yetkenin ve yetkinin sorgulanmaya başlandığı, yasaların işlevsizleştiği ve kişisel bir ahlakın temellendirilmesine ihtiyaç duyulduğu anlarda, hem insana bağlı olan nedenlerin önceliğini vurgulaması hem de ideal ve iyi olan konusundaki ısrarıyla pek çok şey vaat eder. Erdem, iyi yaşam, mutluluk, yükümlülük, doğa ve ahlaki değer hakkındaki kavramsallaştırma ve kuramsallaştırmalarıyla daima bir ahlaklılık olanağı sunan Stoacılık, -günümüz koşullarına göre yeniden düşünölmek kaydıyla- insanı güdümlleyen, doğasına yabancılaştıran, dünyaya ve kendisine dair yargılarında doğal olmayan ölçütlere dayanmaya zorlayan şedit, araçsallaştırıcı ve ötekileştirici ahlak anlayışlarına karşı, her bir insana bir parçası olduğu şeyle uyumlu olması gerektiğini söyler. Son tahlilde Stoacı erdem anlayışı tüm ideallğine rağmen izlenmesi gereken bir olanak olarak önümüzde durmakta ve ideal olana dair makul bir isteğin önemli bir hareket noktası olabileceğini hatırlatmaktadır.

**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

- Aristoteles *Retorik*. Çeviren Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Nikomakho'sa Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristotle. *Politics*. Çeviren H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- Aristotle. *Posterior Analytics. Topica*. Çeviren Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Arnim, Hans Von. *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner, 1964.
- Arnold, Edward Vernon. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. Aurelius, Marcus. *Düşünceler*. Çeviren Şadan Karadeniz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Cicero, Marcus Tullius. *On Ends*. Çeviren H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tusculan Disputations*. Çeviren J. E. King. Cambridge: Harvard University Press, 1945.
- Cicero, Marcus Tullius. *On the Nature of the Gods-Academics*. Çeviren H. Rackham. Harvard: Cambridge University Press, 1951.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası*. Çeviren Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Cicero, Marcus Tullius. *Yükümlölükler Üzerine*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Empiricus, Sextus. *Against Logicians*. Çeviren R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press. 1935.
- Epictetus. *Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion*. Çeviren W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- Epictetus. *Discourses Books 1-2*. Çeviren W. A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

- Galen. *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*. Derleyen Philip De Lacy. Berlin: Akademie- Verlag, 2005.
- Gellius, Aulus. *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Çeviren John C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Giannantoni, Gabriele. *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Inwood, Brad. "Goal and Target in Stoicism". *The Journal of Philosophy*, 83/10 (1986): 547-556.
- Kidd, I. G. "The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa". *The Classical Quarterly*, 5/III-IV (1955): 181-194.
- Klein, Jacob. "Of Archery and Virtue: Ancient and Modern Conceptions of Value". *Philosophers' Imprint*, 14/9 (2014): 1-16.
- Long, A. A. "Carneades and the Stoic Telos", *Phronesis*, 12/1 (1967): 59-90.
- Long, A. A. ve Sedley David. N. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10*. Çeviren R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- Platon. *Menon*. Çeviren Adnan Cemgil. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.
- Plotinus. *Ennead VI 1-5*. Çeviren A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- Plutarch, *Moralia Volume XIII, Part II*. Çeviren Harold Cherniss. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Rist, J. M. *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles 66-92*. Çeviren Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Epistles 93-124*. Çeviren Richard M. Gummere. Cambridge: Harvard University Press, 1925.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlâki Mektuplar*. Çeviren Türkân Uzel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- Simplicius. *On Aristotle Categories 7-8*. Çeviren Barrie Fleet. London: Bloomsbury, 2014.
- Stobaei, Ioannis. *Anthologium, Volume 2*. Derleyen Curtius Wachsmuth & Otto Hense. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1909.
- Striker, Gisela. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.



## Between Utility and Right: Where to Meet Animals?

### Yarar ile Hak Arasında: Hayvanlarla Nerede Buluşmalı?

Özgür Aktok<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>(Dr. Öğr. Üyesi), İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi,  
Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe  
Bölümü, İzmir, Türkiye

ORCID: Ö.A. 0000-0003-3730-334X

**Corresponding author/Sorumlu yazar:**

Özgür Aktok  
İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve  
Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir,  
Türkiye

**E-mail/E-posta:** ozgur.aktok@ikc.edu.tr

**Submitted/Başvuru:** 27.05.2021

**Revision Requested/Revizyon Talebi:**  
16.06.2021

**Last Revision Received/Son Revizyon:**  
18.06.2021

**Accepted/Kabul:** 19.06.2021

**Citation/Atf:** Aktok, Ozgur. "Between Utility  
and Right: Where to Meet Animals?" *Felsefe  
Arkivi- Archives of Philosophy*, 54 (2021): 29-47.  
<https://doi.org/10.26650/arc.943883>

#### ABSTRACT

As members of the most evolutionarily developed species on earth, most of us share the common-sensical belief that our treatment of animals should be based more or less on moral grounds. However, it is also an undeniable fact that for more than two millennia, from the appearance of the first moral theories in Ancient Greece until almost the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, this traditional moral concern for animals has gone hand in hand with their systematic *exclusion* from the moral community of human beings, which deprives them of basic protective rights against moral abuse and mistreatment. A radical paradigm shift in ethics emerges, especially in the last quarter of the 20th century, when some philosophers begin to question this anthropocentric conception of ethics and the "otherness" of animals in terms of their traditional location outside the ethical discourse. Peter Singer, who is a utilitarian, and Tom Regan, who defends the "rights view" against Singer's utilitarianism, are two prominent representatives of this new ethical approach. After showing how Singer and Regan reject speciesism, this paper focuses on Regan's critique of Singer's account and adds new objections that show that utilitarianism has serious general defects even if it is restricted to human beings. Moreover, these defects give rise to more complicated problems when utilitarianism is applied to animals. After pointing to some weak aspects in Regan's theory, the paper spells out the sketch of an alternative account that points to the possibility of a *synthesis of utility principle and right principle*. Accordingly, Regan's worse-off principle deduced from the rights view is interpreted as a *formal* principle, while the utility principle as the *material content* of it is accepted: as long as there is no violation of the worse-off principle, one ought to deduce particular commands to maximize utility for specific cases out of the application of the utility principle. In this context, the worse-off principle has only a *negative* and *formal* function that prevents the utility principle from overriding individual rights by giving it its obligatory form..

**Keywords:** Applied Ethics, Animal Morality, Speciesism, Utilitarianism, Rights View

#### ÖZ

Evrimin yeryüzündeki en gelişmiş türünün üyeleri olarak, hayvanlara davranma biçimimizin az ya da çok ahlaki temellere dayanması gerektiği yönündeki sağ duyuşal görüşte çoğumuz uzlaşırız. Ancak ilk etik teorilerin Antik Yunan felsefesinde ortaya

çıkmasından yirminci yüz yılın neredeyse son çeyreğine kadar süren iki bin yılı aşkın süre boyunca, hayvanlara yönelik bu geleneksel ahlaki ilginin, bir yandan da onların insanlar-arası ahlak topluluğundan dışlandığı ve bu nedenle temel hakların koruyuculuğundan mahrum kalarak ahlaki bakımdan istismar edildikleri bir yaklaşımla iç içe geçerek günümüze kadar ulaşmış olduğu inkar edilemez bir gerçektir. Yirminci yüzyılın özellikle son çeyreğine girerken, bazı filozofların bu insanmerkezci etik anlayışını ve hayvanların etik söylem alanının dışındaki konumlandırılışlarını sorgulamaya başlamalarıyla birlikte, etikte radikal bir paradigma değişimi ortaya çıkar. Yarırcılığı savunan Peter Singer ve buna karşı haklar-görüşünü öne süren Tom Regan, hayvanları da içeren, daha kapsayıcı bu yeni etik yaklaşımın önde gelen iki temsilcisi olarak belirir. Bu makale, ilk olarak Singer ve Regan'ın türcülüğü nasıl reddettiklerini gösterdikten sonra, Regan'ın Singer eleştirisine odaklanarak bu eleştiriyi yeni itirazlar ile geliştirmektedir. Bu itirazlar, yarırcılığın yalnızca insanlara sınırlandırıldığı zaman bile ciddi sorunlarla karşılaştığı ve hayvanları da içerecek şekilde uygulandığında daha da karmaşık problemlere neden olduğunu göstermektedir. Makale bu bağlamda Regan'ın teorisindeki bazı zayıf noktalara temas ettikten sonra, en sonunda yarırcılık ile haklar-görüşünün bir sentezinin olanağına işaret eden alternatif bir yaklaşımın *taslağını* öne sürmektedir. Bu alternatif yaklaşım, Regan'ın haklar-görüşünden çıkarsadığı "daha-kötü-olma" ilkesini (the worse-off principle) formel bir ilke olarak kabul ederken, Singer'in yarar ilkesini bu formel ilkenin materyal içeriği olarak yorumlamaktadır: "Daha-kötü-olma" ilkesi çiğnenmediği sürece, yarar ilkesinin uygulanmasından ahlaki durumlara yönelik tikel buyruklar yarar maksimize edilecek şekilde türetilmelidir. Bu bağlamda, "daha kötü olma" ilkesinin, yalnızca yarar ilkesinin bireysel hakları çiğnemesini önleyen negatif ve formel bir işlevi vardır ve bu ilke, kendi işlevini, yarar ilkesinin bireysel hakları çiğnemesini ona yükümlülük formunu sağlamak yoluyla önleyerek gerçekleştirir.

**Keywords:** Uygulamalı Etik, Hayvan Ahlakı, Türcülük, Yarırcılık, Haklar Görüşü

## Introduction: Speciesism as Irrational Exclusion of Animals from Moral Community

The ethical view that only human beings are worthy of moral consideration is called "speciesism." In 1970, Richard Ryder coined this term by pointing to the fact that "since Darwin, scientists have agreed that there is no 'magical' essential difference between human beings and other animals, biologically-speaking. Why then do we make an almost total distinction morally? If all organisms are on one physical continuum, then we should also be on the same moral continuum." Basing his definition of speciesism on this insight, Ryder concludes that the view defending such an essential difference is "just 'speciesism,' and as such, it is a selfish emotional argument rather than a reasoned one."<sup>1</sup> In another paper, Ryder uses the term again in comparison to "racism" to show their similarity:

In as much as both "race" and "species" are vague terms used in the classification of living creatures according, largely, to physical appearance, an analogy can be made between them. Discrimination on grounds of race, although most universally condoned two centuries ago, is now widely condemned. Similarly, it may come to pass that enlightened minds may one day abhor "speciesism" as much as they now detest "racism." The illogicality in both forms of prejudice is of an identical sort. If it is accepted as morally wrong to deliberately inflict suffering upon innocent human creatures, then it is only logical to also regard it as wrong to inflict suffering on innocent individuals of other species. ... The time has come to act upon this logic.<sup>2</sup>

1 Richard D Ryder, "Speciesism Again: the original leaflet", in *Critical Society* 2 (2010 Spring): 1-2. Erişim 7 Mayıs 2021.

2 Richard D Ryder, *Animals, Men and Morals*, ed. Stanley, Roslind Godlovitch, John Harris (London: Victor Gollancz, 1971), 81.

While Ryder's coinage and introduction of the term "*speciesism*" is followed by a multiple number of works<sup>3</sup> popularizing it further, it is especially Peter Singer's philosophical contribution to it in his path-breaking work *Animal Liberation* that brings it to a peak level of maturity. Singer makes speciesism into a basic concept in the study of contemporary ethics, which shifts the focus from man to animals and tries to formulate a more inclusive, unitary moral theory than the traditional ones, applicable not only to human beings, but also to animals. Like Ryder, Singer underlines the pattern similarity of speciesism to racism:

The racist violates the principle of equality by giving greater weight to the interests of members of his own race, when there is a clash between their interests and the interests of those of another race. Similarly the speciesist allows the interests of his own species to override the greater interests of members of other species. The pattern is the same in each case.<sup>4</sup>

If we focus on Singer's further definition of speciesism as "a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of members of one's own species and against those of members of other species,"<sup>5</sup> and look at speciesism within its two basic functions of "inclusion" and "exclusion," it can be characterized as an *unjustified exclusion* of animals by human species from moral community. The ethically undesirable consequence of speciesism is not difficult to establish: Since the exclusion of animals means that they are not equal with us, *homo sapiens*, they are kept out of the range of the *protective power* of the ethical principle of equality. This deprivation results in a systematic abuse and mistreatment of animals in various ways: factory farming, animal slaughter, blood sports, taking of their fur and skin, etc.

It is an important question how fruitful Singer's and Regan's critiques of speciesism have been with respect to the consistency of their expansion of ethics beyond the traditional human-centered morality if we take into consideration that their basic concern seems to be restricted to *animals* rather than the whole ecological system of our planet. There have been serious objections to both philosophers, which proclaim that even though their ethical theories take into consideration a considerable number of animals, this seeming expansion of the range of ethical discourse fails to overcome the anthropomorphic conception of morality. It is argued that, in this way, despite their critique of traditional ethics as a form of speciesism, Singer and Regan fall prey to a new hierarchy between members of moral community because their views are somehow still conditioned and limited by the traditional anthropomorphic conceptual tools and ways of making sense of animal morality. Environmental ethics as a critical response to this allegedly

3 Two examples to consider how the term is used in a larger and comparative context: Andrew Oberg, "All too human? Speciesism, racism, and sexism", *Think* 15 (2016), 43. Erişim 10 Mayıs 2021. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/think/article/abs/all-too-human-speciesism-racism-and-sexism/71147DF4646FC4F68601FB61C949E4E1> ve Simon Cushing, "Against "Humanism": Speciesism, Personhood, and Preference", *Journal of Social Philosophy* 34 (2003 October): 556-57. Erişim 10 Mayıs 2021. URL: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9833.00201>

4 Peter Singer, *Animal Liberation* 2<sup>nd</sup> Ed (London: Jonathan Cape, 1990), 6.

5 Peter Singer, *Animal Liberation*, 5-6.

anthropomorphic conception of animal ethics seems to demand to include more radically *as much components of our ecological unity as possible* no matter whether they are animals or not (ecological components like microorganisms, more primitive animals, plants, inorganic natural beings like mountains, rivers, etc.). These radical critiques of anthropomorphism<sup>6</sup> resulting from environmental ethical approaches remain beyond the scope of this paper because it aims to solve certain specific problems within the sphere of animal morality concerning animal rights and liberation as is problematized by Singer and Regan. It is another important task to discuss how to respond to these critiques in the larger context of the debates over environmental philosophy. However, since these critiques are not directly relevant to the basic argument this paper aims to develop, they are put aside for now to be worked out in a separate writing.

In the following sections, first I aim to show how Regan and Singer reject speciesism. Second, I present Regan's critique of Singer's theory while adding my own objections that show that utilitarianism is a flawed doctrine in general, even if it applies only to the human species. Moreover, these flaws give rise to more complicated problems when utilitarianism is expanded to include animals, as Singer attempts to do. After pointing to some weak aspects in Regan's theory, I elucidate the sketch of an alternative account that points to the possibility of a synthesis of the utility principle and the right principle. In this context, as I will try to show in the last section, in this alternative possible account, Regan's worse-off principle (derived from the right principle) has only a negative and formal function that prevents Singer's utility principle from overriding individual rights by giving it its obligatory form.

## 1. Singer's Critique of Speciesism

Singer tries to show that the universal "no harm" principle of utilitarianism actually covers animals if we interpret it as a principle which attempts to reduce *suffering* for all living beings, including human beings. If we examine animals empirically without speciesist bias, it is not hard to detect that they *can suffer* just like human beings. Speciesism results partly from the ignorance of this fact and the presupposition that animals lack the capacity for suffering.<sup>7</sup> Singer mentions good empirical reasons that undermine these traditional ideas based on speciesism. This ignorance about animals and their suffering leads to an inconsistent application of the universal principle of utility. In Chapter 1 of *Animal Liberation*, Singer also presents a critique of the traditional conception of equality that excludes animals from the range of the application of the utility principle. In the traditional picture, equality should be granted to those which have *greater*

6 As examples of this kind of critiques see Holmes Rolston, *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, New York: Routledge, 2012. J. Baird Callicot "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 21(4)/2012: 299-309. For a general presentation of such critiques also see Haluk Aşar, "Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları" in *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (30) (2018), 239-251.

7 One such example of negligence or ignorance is Descartes's conception of animals as *automata*. Despite the empirical appearance that animals suffer when exposed to pain-producing stimulus, he insists on his conviction that this is only a misleading illusion at the observational level and animals actually do not feel pain at all because unlike human beings, they lack soul. According to Descartes, animals belong purely to the realm of the physical universe governed by mechanical laws of nature.

capacities. Since human beings constitute the species with greater capacities on earth, animals are kept out of the discourse of equality by being excluded from the realm of possible beings that deserve equality. Traditional conception seems to see equality as an “internal” criterion among the members of an enclosed group of beings. As Singer claims, however, instead of rejecting the difference and trying to force beings to fit our traditional and anthropomorphic definition of equality, we can try to reinterpret it such that it embraces the plurality, diversity, and richness of living beings. In this case, animals, too, fit our new definition. Since the traditional conception puts beings into a hierarchical structure on the basis of their moral capacity, intelligence, physical strength, etc., Singer refuses to consider such capacities as requirements for equality. However, giving up *these* capacity requirements does not necessarily mean a rejection of the “capacity requirement” *completely*. He rather minimalizes the requirements and offers one simple criterion: *the capacity for suffering*. Consequently, Singer’s utilitarian solution to the problem is to increase total enjoyment and to decrease total suffering for all living beings, including animals. The virtue of Singer’s work seems to be its insight into the problems of the traditional conception. He questions the current definition of eligibility to be equal, and offers a new definition, which can cover the diversity and richness of living beings.<sup>8</sup>

## 2. Regan’s Critique of Speciesism

Basing his ethical views concerning animals on Kantian legacy, Regan rejects utilitarianism as a form of consequentialism, and develops a *deontological* approach upon the key concept of “right.” According to the deontological approach, the rightness or wrongness of a moral action does not result from its consequence; it is rather determined by the respect for the inherent value of the individual who is affected by that action. Accordingly, we cannot treat another individual merely as a means to an end and have the duty to respect him/her as a person no matter whether our treatment increases or decreases the total amount of utility for the greatest number. To act on the basis of utilitarian principle is nothing but taking an individual to be an instrument and seeing him/her as having an instrumental value in reaching the goal of utility. Such attribution of instrumental value to human beings is categorically rejected by Kant’s as well as Regan’s ethics of obligation. However, despite this Kantian framework of his position, Regan diverges from it partly by rejecting its basic assumption that *morality should be based strictly on universal rationality exceptionally found in human reason*. Instead of “being rational,” Regan proposes the criterion of “being subject-of-a-life” to characterize the eligibility for being a member of a moral community. Accordingly, Regan’s key concept of *being subject-of-a-life*

involves more than merely being alive and more than merely being conscious.  
 ... individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and

8 Peter Singer, *Animal Liberation*, 2nd ed. London: Jonathan Cape, 1990.

logically independently of their being the object of anyone else's interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value – inherent value – and are not to be viewed or treated as mere receptacles.<sup>9</sup>

As can be seen, “being subject-of-a-life” is a much broader concept than “being rational” because the latter covers a considerable number of animals, even if not all of them. In the light of this new criterion then, animals, too, have rights and as human species, we are not allowed to abuse them in favor of our interests. In this way, Regan believes he has shown the inconsistency of the traditional conception of morality by looking for empirical evidence pointing to the fact that many animals can actually be seen as *individuals* who are subjects of a life just like human beings. Clearly, Regan's “being subject-of-a-life” criterion is richer than Singer's minimalist criterion of “being capable of suffering.” It means having a psycho-physical identity over time involving skills like having beliefs, desires, memory, perception, intention, self-consciousness, and a sense of future.

From the respect principle concerning subjects-of-a-life, Regan deduces the “no harm” principle, which is non-utilitarian. In his paper “Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights,” Dale Jamieson summarizes perfectly how Regan bases the respect principle on the postulate of inherent value, and then how he deduces the no harm principle from the respect principle while showing in which way this deduction is related to the ethically non-utilitarian concept of justice:

Regan argues in the following way. Everything with inherent value must have equal inherent value, since the alternative would lead to a “perfectionist” theory of justice, one which sanctions differential treatment of individuals on the basis of the degree to which they exemplify various virtues. According to Regan, perfectionist theories of justice have morally pernicious consequences and, hence, are unacceptable. Since both moral agents and “patients”-those individuals, like infants and most animals, who can be benefited or harmed but are not responsible for their actions-are “subjects of a life,” they are of equal inherent value. Next Regan introduces the Respect Principle, which “rests on” the Postulate of Inherent Value. It states that we must treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value. According to Regan, the Respect Principle requires not only that we refrain from treating others in ways forbidden by this principle but also that we come to their defense when they are threatened by moral agents. Regan takes the Respect Principle to imply the Harm Principle. This principle tells us that we must not harm either moral agents or patients, since to harm them is to treat them in ways which do not respect their inherent value. Regan goes on to argue that these principles generate basic rights: creatures who have inherent value have basic rights. It is not merely that it would be wrong for us to treat others in ways that are forbidden by these principles but, rather, that to do so would be unjust.<sup>10</sup>

9 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, (University of California Press, 1983), 243.

10 Dale Jamieson, “Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights”, *Ethics* 2 (1990), 350.



So, the crucial difference between Singer and Regan is that Regan attaches an equal inherent value to each particular member of the moral community, and as a result, he also attaches *the right not to be harmed* by others. The difference of this principle from the utilitarian “no harm” principle is that the latter does not attach an *inherent* value to animals and human beings themselves, but an *intrinsic value* to the calculable utility outcomes they can produce. This difference also constitutes the heart of Regan’s objection to Singer’s utilitarianism for its conception of moral agents as mere “receptacles” of values which lack inherent value.

### 3. Regan’s Critique of Singer’s Utilitarianism

At first sight, we cannot find any apparent weakness in Singer’s account with respect to its success in dealing with speciesism. Actually, Singer’s criterion of “being capable of suffering” is even more minimalistic and simple, and therefore *more inclusive* than Regan’s relatively complex criterion of “being subject-of-a-life.” If this is the case, then how can we make sense of the fact that Regan constructs his whole ethics upon a harsh critique of Singer’s utilitarianism? The answer is not difficult to find: although being “anti-speciesist” is a *necessary* condition for being a good ethical theory concerning animals, it is not *sufficient* and does not automatically guarantee that an ethical theory does not have more general and serious problems. *Actually, this is exactly the way Regan argues against Singer:* as Regan tries to show, problems arise within a utilitarian framework because utilitarianism is a flawed doctrine in general, regardless of its rejection of speciesism, and it fails to give a plausible account if applied to animals in particular. That is why, in the rest of this paper, I won’t restrict the scope of discussion particularly to animal morality, but focus on more general aspects of Singer’s utilitarianism and Regan’s rights view, before I come back to theoretical issues concerning particular situations involving animals.

As Jamieson correctly notes, Regan starts his argumentation against Singer with a standard and traditional critique of utilitarianism:

A familiar objection to utilitarianism is this: utilitarianism regards individuals as valuable only insofar as they contribute to making the world a better place; when individuals cease to so contribute, either by being unhappy themselves or by causing others misery, it is not wrong to kill them. But this conclusion is unacceptable. Regan’s positive theory begins from this familiar objection. He charges that utilitarianism views individuals as “mere receptacles” for value<sup>11</sup>

Regan’s critique can be summarized as follows: Utilitarianism is an *aggregative* theory that makes calculations about the utility of keeping human beings alive, yet it ends up missing the crucial point that *it is individuals themselves* who should be valued in the first place. However, they are treated as “mere receptacles” for value. If utility is taken as the only and primary criterion, then utilitarian calculations lead to some hypothetical cases in which the maximization criterion is achieved but morally unacceptable actions take place, like *victimizing* someone or a minor group for the greater utility of majority. Regan expresses this problem in one of his counter-examples perfectly:

<sup>11</sup> Jamieson, “Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan’s Theory of Rights”, 349-350.

That utilitarianism is an aggregative theory -different individuals' satisfactions or frustrations are added, or summed, or totalled- is the key objection to this theory. My Aunt Bea is old, inactive, a cranky, sour person, though not physically ill. She prefers to go on living. She is also rather rich. I could make a fortune if I could get my hands on her money, money she intends to give me in any event, after she dies, but which she refuses to give me now. In order to avoid a huge tax bite, I plan to donate a handsome sum of my profits to a local children's hospital. Many, many children will benefit from my generosity, and much joy will be brought to their parents, relatives, and friends. If I don't get the money rather soon, all these ambitions will come to naught. The once-in-a-lifetime opportunity to make a real killing will be gone. Why, then, not kill my Aunt Bea? Oh, of course I might get caught. But I'm no fool and, besides, her doctor can be counted on to cooperate (he has an eye for the same investment and I happen to know a good deal about his shady past). The deed can be done ... professionally, shall we say. There is very little chance of getting caught. And as for my conscience being guilt-ridden, I am a resourceful sort of fellow and will take more than sufficient comfort -as I lie on the beach at Acapulco- in contemplating the joy and health I have brought to so many others. Suppose Aunt Bea is killed and the rest of the story comes out as told. Would I have done anything wrong? Anything immoral? One would have thought that I had. Not according to utilitarianism. Since what I have done has brought about the best balance between totalled satisfaction and frustration for all those affected by the outcome, my action is not wrong. Indeed, in killing Aunt Bea the physician and I did what duty required. This same kind of argument can be repeated in all sorts of cases, illustrating, time after time, how the utilitarian's position leads to results that impartial people find morally callous. It is wrong to kill my Aunt Bea in the name of bringing about the best results for others. A good end does not justify an evil means. Any adequate moral theory will have to explain why this is so. Utilitarianism fails in this respect and so cannot be the theory we seek.<sup>12</sup>

Regan's "murder of the aunt" example above typically lets us realize something intuitively wrong in this scenario because, despite the maximization of utility, the murder of an innocent person disturbs us deeply: "Poor Aunt Bea does not deserve to be killed," we say. Regan's critique is that the utility maximization for the greatest number sometimes leads to a violation of the respect principle. We can find many similar examples indicating that the utility principle is satisfied even though someone is murdered or severely harmed, and this seems to be ethically unacceptable. Another typical example of this sort was already given by Mc Closkey at the end of 1950's:

---

12 Tom Regan, "A Case for Animal Rights" in *Advances in Animal Welfare Science* Ed. M.W. Fox & L.D. Mickley (Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986), 185-186.

Suppose that a sheriff were faced with the choice either of framing a Negro for a rape that had aroused hostility to the Negroes (a particular Negro generally being believed to be guilty but whom the sheriff knows not to be guilty)—and thus preventing serious anti-Negro riots which would probably lead to some loss of life and increased hatred of each other by whites and Negroes—or of hunting for the guilty person and thereby allowing the anti-Negro riots to occur, while doing the best he can to combat them. In such a case the sheriff, if he were an extreme utilitarian, would appear to be committed to framing the Negro.<sup>13</sup>

In the Sheriff scenario, framing the Negro, which maximizes utility at the cost of being unjust to him, appears to be an ethically unacceptable outcome. Note that the term “extreme utilitarianism” in the example is used as the older version of the term “act utilitarianism,” which is distinguished from “rule utilitarianism” in contemporary ethics. In the 1950’s, extreme utilitarianism, as opposed to restricted utilitarianism, was used in the sense of the classical utilitarian approach as found in Jeremy Bentham’s ethics that attempts to justify each action directly on the basis of utility calculation. However, since this kind of a justification requires an impractical method (each time and for each action, one has to make calculations and make a decision on that particular evaluation, and this does not work efficiently given the complexity of many situations and the subjective epistemic limitations which easily result in misjudgments in the long term), some advocates of utilitarianism develop a more complex form of utilitarianism which tries to justify an action on the basis of *long-term rules* rather than *immediate particular acts*. This rule-based utilitarianism is called “restricted utilitarianism” because it does not base its justification on the immediacy of particular actions and can avoid utility maximization in the short term. Extreme utilitarianism seems to be concerned with an immediate set of actions and short-term outcomes, and that is why it is called “extreme.” On the other hand, “restricted utilitarianism” might prevent one from applying the maximization of utility principle in the short term without taking into consideration the long-term negative outcomes, since the long-term negative outcomes might outweigh the short-term positive gains.<sup>14</sup> However, this classical terminology is replaced later by the act- vs. rule-utilitarianism distinction, especially with the rise of rule-oriented utilitarianism in the second half of the 20<sup>th</sup> century.<sup>15</sup> Hare argues that rule utilitarianism collapses into act utilitarianism and there is *no essential difference* between the two versions except that the latter is a more generalized version of the former.<sup>16</sup>

13 H. J. McCloskey, “An Examination of Restricted Utilitarianism” in *Philosophical Review* 66 (1957 October): 466-485.

14 Extreme vs. restricted utilitarianism as terminology can be found in Smart, J. J. C. Smart, “Extreme and Restricted Utilitarianism”, *Philosophical Quarterly* 6 (1956): 344-354. and McCloskey, “An Examination of Restricted Utilitarianism”, 466-485.

15 Urmson’s interpretation of Mill’s utilitarianism as a form of rule-oriented utilitarianism plays a crucial role in the emergence of this new approach and terminology. See J. O. Urmson, “The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill”, *Philosophical Quarterly* 3 (1953): 33-39.

16 M. Hare, “The Presidential Address: Principles” in *Proceedings of the Aristotelian Society* 73:(1972-1973): 1-18.

Regan distinguishes between two sorts of utilitarianism: *Hedonistic* utilitarianism and *preference* utilitarianism. The latter is Singer's position, as Singer himself explicitly defines his position as preference utilitarianism. Unlike hedonistic utilitarianism, according to which right actions are determined as those that maximize pleasure, preference utilitarianism proposes to promote actions that fulfil the *interests* of those beings involved.<sup>17</sup> Regan's distinction, which is already formulated by Singer himself, however, does not play a crucial role in his criticism of Singer's position because he argues against Singer on the ground of a more general problem intrinsic to *all forms* of utilitarianism. As Regan declares, utilitarianism in general "provides no basis for the rights of animals and instead contains within itself the grounds for perpetuating the very speciesist practices it was supposed to overthrow."<sup>18</sup> For example, considering animal experimentation, "for the utilitarian, whether the harm done to animals in pursuit of scientific ends is justified depends on the balance of the aggregated consequences for all those affected by the outcome."<sup>19</sup>

As can be seen, Regan's objection to Singer's utilitarianism shows us general defects in the theory regardless of its variations. That is why, as Regan's example of the "killed aunt" shows, in many hypothetical utilitarian scenarios, the sum of trivial interests of a big group outweighs and violates the most fundamental, crucial interests and rights of one individual or small group, and this is a serious problem for utilitarianism. This violation might take worse forms like killing an individual or a group of people because it serves greater utility.

#### 4. Further Objections to Utilitarianism

A common utilitarian reply to such examples could be that these examples describe unusual, extreme situations, which we normally do not face, and even if we faced them, then the public knowledge of such cases would be expected to lead to a great psychological harm in the long term. The anxiety and feeling of insecurity of each individual that such victimization can happen to him/her or his/her own relatives automatically results in the long term in a *minimization* of utility rather than *maximization*. The utilitarian, therefore, concludes that in the long term, such situations are expected to disappear because maximization of utility would necessitate not victimizing the minority. I will show that the following counter-examples reject this defense.

Consider a society consisting of people, the majority of whom have the psychological disorder of *sadism*. They have a tendency to get considerable pleasure and excitement from victimization. There is nothing wrong in thinking of such a possible scenario in which most of the people have *a certain permanent psychological character*, even if it can be categorized as "pathological." The majority is motivated for such a controlled and limited victimization. According to the utilitarian,

---

17 See Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 2011), 13. Susan Krantz argues against this version of utilitarianism as a version of subjective preferentialism because in Singer's approach, what is right and wrong is based on individual preferences (interests) and there is nothing that is in itself good or bad. See Susan F. Krantz, *Refuting Peter Singer's Ethical Theory: The Importance of Human Dignity* (Westport: Greenwood Publishing Group, 2002), 28–29.

18 Regan, *The Case for Animal Rights*, 315.

19 Regan, *The Case for Animal Rights*, 392.

in such a society, such victimizations turn out to be ethically right because they contribute to greater utility. For example, if the total sum of pleasure of 1000 unvictimized people is 1000 units, assuming that each individual gets 1 unit of pleasure from the pain of the victimized minority, and if the total sum of pain of 10 people is 990, assuming that each victimized individual suffers 99 units of pain, the total sum of pleasure outweighs the total sum of pain. However, it seems obvious that merely the empirical/psychological fact about the members of a society consisting of sadists cannot make an act or a situation morally right or wrong; if such victimizations are wrong, then their wrongness should result from certain moral criteria, which cannot be made *contingent* and *dependent* upon the psychological situation of the members of a society.

Now consider a second scenario: you are a utilitarian living in a country in which the government kills the richest people and uses their money for the poor and sick people, and it saves thousands of lives by doing that. This government has a peculiar “Robin Hood” ideology that consists in “taking from the rich and giving to the poor.” These victimizations are organized in such a professional way that the deaths of the victims seem completely natural and there is a law which enables the state to take the victims’ possessions and money to use it for public good. One day, you accidentally come to know this fact. At that *particular* time then, you should find such victimizations right because they maximize the overall utility. Suppose the government falls from power after some time, and the strange secret ideology of the state as well as the terrible murders are revealed to the public. Consequently, people fear and get enough psychological harm to such a level that stopping such victimizations turns out to produce maximum utility. As a utilitarian, then, at the time you come to know this new piece of information, you have to change your mind and condemn the victimizations for being morally wrong. There is nothing different with the victimizations themselves, the murders; they are one and the same, but as a utilitarian, you have to change your mind just because of the contingent fact that people now get psychological harm because of the *contingent* disclosure of a secret of the previous government. This example shows that basing the rightness or wrongness of actions on the accidental appearance or disappearance of side effects – namely, the anxiety that is caused – indicates a serious problem with the utilitarian ethical decision-making process.

Moreover, is there not something ethically disturbing and embarrassing in rendering the criterion for finding an action right or wrong on such negative motivations as “fear” or “anxiety” for oneself and one’s own relatives? It seems that there is a sense in which people in an ethically ideal society have the capacity to recognize the rightness or wrongness of actions independently of being threatened and frightened of “what will happen to them in future.” The ethical process of finding the victimizations wrong in a utilitarian scenario seems too inefficient to produce proper ethical responses when faced with situations that require immediate action: First we have to wait until a sufficient number of the “survivors” have a sufficient amount of anxiety, and then make calculations. It turns out that only if these victimizations cause less utility than the case in which they are stopped, are we allowed to find those actions wrong. If you are a utilitarian, you are not allowed in the meantime to interfere with those victimizations, and worse, you are expected to find them ethically right. You should simply sit down and sanction all these murders just because there is no sufficient side effect in the society yet, and your calculations do not guide

you in preventing these murders from taking place. It seems that this utilitarian attitude simply distorts the most crucial characteristic of “ethical action,” our sense of responsibility in taking urgent actions when we are faced by sudden ethical problems. It seems that Regan’s critique of utilitarianism as a generally flawed doctrine has a point.

The utilitarian might still object in two ways. First, the criticism in these examples seems to be directed at “act utilitarianism” (or hedonist utilitarianism) that focuses on pleasure and pain. Singer’s version is preference-utilitarianism. However, this does not affect the existing problem. Susan Krantz rightly argues against Singer’s version of utilitarianism as a version of *subjective preferentialism* because in Singer’s account, what is right and wrong is based on individual preferences (interests) and there is nothing that is in itself good or bad.<sup>20</sup> Therefore, preference utilitarianism might already take the form of a hedonistic utilitarianism in case a community defines “interest” as “pleasure,” or even as “pleasure gotten from the pain of others” (sadism). We cannot even question or criticize the interests of the sadist community in the first example or the interests of the “Robin Hood” government in the second example on the basis of an objective/universal criterion. What they choose to maximize as their utility depends on how they “prefer” to define what “utility” is for them. So, the objection at hand fails.

Second, the utilitarian can point to “rule-utilitarianism” as an alternative to “act-utilitarianism” and “preference-utilitarianism,” insisting that rule-utilitarianism might provide a solution. However, as I have pointed out earlier, Hare justifiably argues that *rule utilitarianism collapses into act utilitarianism* and there is no essential difference between the two versions except that the latter is a more generalized version of the former.<sup>21</sup> The same problem would inevitably arise *in practice* even if one holds rule-utilitarianism to solve the problems arising in the examples above. Thus, different versions of utilitarian solutions to this kind of a problem are condemned to fail.

A third possible way for the utilitarian to reply is to remind us that these examples picture unusual and rare situations. Apart from these exceptional cases, utilitarianism works quiet well. But why should we choose “usual” situations in order to test an account? “Usual” does not necessarily mean “good” for testing, as much as “unusual” does not mean “inappropriate.” An account might work quite well in usual examples, whereas it might fail in the unusual ones, and it is the task of a philosopher to detect such failures to criticize an account. As utilitarianism teaches us, it is even better to question our usual, common-sense, and traditional convictions. Then why should we try to find examples, which are “usual,” if we question utilitarianism itself?

Finally, let’s complicate the situation further and consider an example involving animals. This counter-example will show clearly that utilitarianism is even less successful in dealing with ethical issues related to animals. Suppose that the minority group which is victimized this time consists of animals. Imagine that human beings experiment on animals and because of their experimentation, a considerable number of animals are killed. Yet these experiments by human

20 Krantz, *Refuting Peter Singer’s Ethical Theory: The Importance of Human Dignity*, 28-29.

21 Hare, “The Presidential Address: Principles”, 1–18.

beings on animals increase the overall utility for a very large population of human beings and outweigh the utility that would have been reached had those animals not been killed. In this scenario, the utilitarian assumption that public knowledge about the victimizations would in the long term eventually lead to a minimization of utility and therefore the victimizing action would be stopped in the long term *simply does not work*. Since human beings in this case would not fear for themselves and their peers, it seems hard for them to experience a sufficient amount of psychological harm to outweigh the overall utility human beings get from abusive animal experimentation. With animals then, the situation is even more complicated if we stick to utilitarianism as the primary ethical theory to solve our moral problems.

The basic problem with utilitarianism in all these examples can be characterized as its failure to grasp the ethical fact that *although utility is one of the most basic and important values, it is not the only and exhaustive one*. Trying to reduce all values to the value of utility results in situations in which, despite the maximization of utility, there is something ethically wrong going on. What disturbs us with the given examples in which a group of people or animals lose their lives is not solely “our old-fashioned moral convictions,” but the *fact* that an individual himself/herself, or his/her life, is a value regardless of the utility it leads to. This is an inherent value, as Regan rightly points out, and is not reducible to the utility it produces. The sacrifice of this value by utilitarianism disturbs us morally by informing us about the injustice of the situation. The utilitarian does not accuse us of being too conservative and obsessed with our old-fashioned intuitions, when for example, we are morally disturbed by the Jewish Holocaust carried out by the Nazis. We are disturbed by the Holocaust not as a result of making theoretical utility calculations, but by direct exposure to strong emotions. Our condemning the Holocaust as “evil” is a result of these feelings of our common humanity. Even a utilitarian would accept that our moral feelings are not totally irrelevant to the rightness or wrongness of actions, states, and events, and they have at least *some* cognitive function through which we are informed whether an action is right or wrong. At least, there is an undeniable correlation between our feelings and the moral status of actions if the situation is not too complicated. In every situation, there are two possibilities as to why we are ethically so disturbed: it is either because (1) our moral feelings misinform us and there is actually “nothing” wrong in what we experience, or because (2) our moral feelings reflect a *value violation*. Now, by ruling out the second possibility dogmatically, and sticking to the utilitarian principle, is it not the utilitarian who holds a conservative attitude? It is perfectly *possible* that the utility principle is not as exhaustive as the utilitarian presupposes it to be, and that our negative moral feelings might be based on our cognition of the violation of an ethical principle. Now, let’s compare: on the one side, there is the immodest assumption of the utilitarian that utility is an absolute value and that its maximization always produces “right” actions and states, and we are expected to disregard our moral feelings in favor of this abstract theoretical assumption. The utilitarian does not provide us with a justification, except from his/her insistence not to give up the principle of utility for the sake of the protection of the consistency of his/her monist value doctrine. On the other side, we have a strong negative moral feeling, which we normally rely upon in daily life in terms of its informative function about the



moral status of actions and states we experience all the time. Note that this informative function always goes hand in hand with our rational consideration and evaluation. In this case, it does not seem so plausible to disregard our moral feelings altogether in favor of the internal consistency of an ambitious theoretical project.

### **Conclusion: The Possibility of a Synthesis: Right as the Form of Utility**

As is known, the basic problem with deontological theories is their relative failure to provide empirically concrete criteria in particular situations about how to make a moral decision. “Duty” or “right” as abstract concepts seem to resist empirical quantification. In contrast, the utilitarian notions like utility, pain and pleasure, and interest appear to be more or less empirically calculable characteristics. This provides the attractive strength of utilitarianism in offering solutions for concrete situations. I think that Regan’s rights view, too, cannot completely overcome this general problem of classical deontological theories because he does not seem to offer a strong “positive” criterion instead of utility for ethical action. He seems to have only the “no harm” principle, which functions only as a negative, limiting condition. The rights view offers us a perfect model for the *prevention* of cases of injustice, but they are insufficient in offering us the *content* for the basic motive of ethical action in a positive manner, such as desire, interest, utility, etc. Another crucial problem with the rights view, as we encounter in Regan’s account, seems to be that it implies a stronger kind of “hierarchy” within animals compared to Singer’s utilitarianism when he attempts to look at them as individual subjects of a life. Since to be an individual requires certain sophisticated capacities like having beliefs, desires, memory, psychophysical identity over time, etc., more animals remain outside of Regan’s moral community since they do not possess those capacities, by which we can call them individuals. Singer’s account, however, seems to *employ a less hierarchical model*, which is minimalist: *only suffering matters*.

Although utilitarianism seems to have some advantages, which I mentioned, it has its own problem of producing ethically unacceptable consequences, and it fails to respond to the criticisms already pointed out. Because of the weak aspects found in both views, I will offer the *possibility of a third way*, which can be summarized roughly as a *synthesis of the utility principle with the respect principle* while retaining their independent status. However, this paper does not aim at a detailed account of this alternative view; it provides rather a sketch to be worked out in another study in detail. This means that what I will present here won’t be more than a rough idea pointing to the possibility of an alternative and non-monist conception of value. This alternative account is based upon a questioning of the utilitarian insistence on “utility” as the only value for the sake of which all other values should be seen as instrumental: why should we insist on a monism with respect to the existence of values just for theoretical consistency if we can solve more problems with the acceptance of a multiplicity of values? Do we have to stick to one absolute highest value and reduce all others to this single one? An anti-monist conception of value seems to be more plausible and promising because of the following reasons.

It is one thing to say that utility is an important value on the basis of which we can positively and constructively decide whether an action is right or wrong, and another thing to consider it



as the *only* (and hence, absolute) criterion for moral actions. While I accept the former, which appreciates the importance of utility as one of the most crucial ones, I reject the latter, which can be called an “absolutist” and “reductionist” account of value. The rejection of the absolutism of utilitarianism means here to accept utility as a *conditional* value; a value depending on the satisfaction of a further *formal* condition, which protects individuals from being victimized in unjust situations resulting from utility maximization. The rejection of reductionism of utilitarianism, on the other hand, means to accept the existence of at least one value other than utility, which is the inherent value of being a subject of life, which cannot be reduced to, and expressed by amounts of utility. This inherent value is there just in virtue of the existence of an individual regardless of what it contributes to the sum of utility. To reject utilitarianism in terms of its absolutist and reductionist form does not necessarily mean to reject *utility as such*. Unlike Regan’s “no harm principle,” which remains too minimalist, why can’t we pose “utility as much as possible” as a positive and constructive element of an ethical theory without sticking to it as the only value? It is perfectly possible to reject utilitarianism while holding the utility principle as one of the highest material values in an ethical account. In this paper, therefore, I defend the utility principle while limiting its scope of application with the right principle. *Accordingly, utility should be maximized as long as there is no violation of the right principle, which expresses the inherent and non-instrumental values of individuals*. So, although utility is a value, it is not the only one, and there is at least one more value, which is the value of the individual as the subject of utility.

This non-utilitarian value can be expressed as Regan’s “worse-off principle:”

Special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many would be if any other option were chosen, then we ought to override the rights of the many.<sup>22</sup>

According to this principle, which I take over as “the right principle” from Regan, majority does not always count as the ultimate authority, and we should sometimes *limit* the “summing up” process when individuals (human beings, animals) are severely harmed just because they accidentally belong to the minority outweighed by the utility of majority. This seems to be a legitimate protection of the minority, and individuals from a complete subordination to majority. Now, let me return to the previous examples in which there are victimizations in a society, which increases overall utility. The ethically disturbing contrast between majority and minority is much more present in these counter-examples, in which there is great harm done for the sake of the utility of the majority. The worse-off principle can be applied to all of these extreme examples we have seen. When the worse-off principle is applied to all of these cases, we no longer end up with morally disturbing results: the sadists are not allowed to murder and we are not allowed to experiment on animals.

---

22 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 1983. 2004), 305.

In this context, I interpret Regan's worse-off principle as a *formal* principle while accepting the utility principle as the *material content* of this formal principle. Accordingly, the worse-off principle has only a *negative* function, which prevents the utility principle from overriding individuality. As long as there is no violation of the worse-off principle, we can deduce particular commands for specific cases out of the application of the general utility principle of *maximizing utility for the greatest number*. That there is no violation of the worse-off principle by the utility principle here means that the empirically expressible utility statements have a conclusive moral validity *only if* they are in accordance with their *form* provided by the worse-off principle. Whenever the content turns out to violate this form, it is not a morally valid ethical command even though it maximizes utility. Within the limits of this form, the material content has flexibility: The maximization can be carried out in infinitely many ways and numbers in terms of quality as well as quantity only if it does not violate the obligatory form of the right principle. In this way, the worse-off principle functions as a "safety fuse" or an "inspector" which *forms* and *controls* the utility principle. It restricts and determines the ways of maximization by closing off some of its possibilities, which lead to the kind of cases in which the worse-off principle is violated. The crucial difference between Regan's "no harm" principle and the utility principle offered here is that this dual account of values does not try to deduce utility from the right principle, but acknowledges it as a positive and independent value of its own.

While offering a synthesis of utility and right principles, I also want to reply to a possible objection directed to Regan's worse-off principle. Dale Jamieson gives some powerful counter-examples to Regan's worse-off principle, and unless I offer a solution to the problem he points to, my employment of the worse-off principle might remain a doubtful enterprise. Jamieson gives the following counter-examples that point to cases going against our moral intuitions:

Consider two cases. In the first case John is crippled and Mary is not. We must either cripple Mary or cause John a slight headache. The Worse-Off Principle tells us that we must cripple Mary, since John crippled with a headache would be worse off than either John or Mary would be if both were crippled. Consider next a case in which there are a million people who are not crippled and one who is. We must either give the crippled person a headache, or cripple the million. The Worse-Off Principle tells us to cripple the million.<sup>23</sup>

I think that we can interpret Regan's principle in a way which can avoid the problem arising in Jamieson's counter-examples. Consider the first case: Jamieson is right in pointing to the fact that the *already crippled* John with a headache is *worse off* than either John or Mary would be if both were crippled. This is fine, but what about the difference between Mary's *prior* and *current* state, which is neglected by Jamieson? The *not-yet-uncrippled* Mary is *now* crippled and this tragic *worsening* of Mary's state is incomparably worse than the worsening of the state of John, who gets *just* a slight headache in addition to his already crippled body. The worse-off principle has to take into consideration not only the final distribution of certain positive or negative

23 Jamieson, "Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights", 361.

outcomes, but also *the prior states of the agents and how and in which way their prior states worsen* in comparison to one another in order to make a healthy decision in the light of the worse-off principle. Thus, I think that it is possible to defend the worse-off principle by *comparing* John's and Mary's worse-off states and showing that being crippled is much more "worse-off" than getting a headache, and this principle should be applied here in favor of Mary rather than John, although he is crippled *plus* gets a headache. In Jamieson's examples, that John is *already crippled at the prior state* is taken into consideration in the calculation of the final outcomes, but the fact that Mary is not yet crippled at the beginning is completely ignored. This seems to be an inconsistent application of the worse-off principle. Therefore, according to this reinterpretation of the worse-off principle, Jamieson's counter-examples fail.

Finally, let me now apply this utility-right synthesis account to a particular case in order to show that it works better than its alternatives and does not lead to the problems encountered in classical counter-examples. Suppose that you are a utilitarian as well as a sensitive person acquainted recently with the animal liberation movement. You learn more about the inhumane conditions in treating animals. Coming to know more details, you start to have a feeling that you are doing something morally wrong by eating meat, and consider the possibility of being a vegetarian. Suppose also that there is a special food which you consume, for which a mammal is killed. Consequently, this food produces a certain amount of utility such as gustatory pleasure for each individual who eats it. However, this food is consumed by such an enormous number of people and exported worldwide that the sum of these small amounts of utility for each individual, i.e. the total aggregate of utility resulting from eating this animal, outweighs the utility resulting from keeping these animals alive. Now, given all these conditions, your utilitarianism is incompatible with being a vegetarian because if you stop eating this food, then this would result in (1) your losing the pleasure of eating that food, which is a utility for you and (2) a decrease in the demand for that food, even though it is small and ignorable, which somehow can create a small negative effect in the overall production and utility maximization process. Whenever the company loses a customer that contributes to this system of utility maximization, the overall efficiency of the system is also harmed slightly. Even though you can ignore (2), there is still (1), which constitutes a strong reason not to give up eating meat. So, utilitarianism has to tell us, for this situation, that there is nothing wrong with your meat consumption. Actually in this picture, it is even morally advisable to go on with it.

Now, this is an example in which utilitarianism produces an ethically undesirable consequence in terms of how we treat animals morally. In contrast to it, the utility-right account I propose would not only allow someone to become vegetarian and stop eating that food, but also impose an *obligation* upon that person to do so. Since this account consists of a combination of the worse-off principle and the utility principle, and since utility can be maximized only within the limits of the fulfillment of the worse-off principle, one should look *first* at whether the formal condition is met before examining the content of utility maximization. If we look at the example, we can see that the material principle of utility overrides the formal principle of worse-off. The total sum of utility of a majority, which consists of people worldwide who eat the

food, overweighs the total sum of utility of a minority, which consists of animals. We cannot compare the utility of a minority directly to the utility of a majority without taking the worse-off principle into consideration. Instead, we should look what utility *a particular individual* from the majority group gains as a result of giving up the utility of *a particular individual from the minority group*. Only such a quantitative comparison between “the equal units” of utility, namely, two individuals, can yield us sufficient information about whether there is a violation of the worse-off principle. If you identify yourself as an individual from the majority group, you can see that you have the interest of the *taste and the nutritional value of the food*, which will be lost if the slaughter of these animals is ended. Nutritional value can easily be compensated through alternative ways of nutrition, so there is no loss for you with respect to it if you stop eating meat. It seems that for you as a particular individual, the only loss is the taste of the food, which gives you a certain amount of pleasure. In contrast to this, if we identify a particular individual animal killed to be eaten by you and compare the harm done to it to the harm you undergo when you give up eating, the harm done to the individual animal appears clearly *incomparably high*, and thus incomparably *unjust*: by eating that animal, you kill it in a completely unjust way. The price the eaten animal must pay is too high if it is eaten, in comparison to the price the human individual (which is you in this case) must pay if he/she stops eating it. On the one side, there is the taste of the food as the price to be paid by a human being, on the other side, there is the life of the animal as the price it has to pay. To go on slaughtering means to take the life of the animal away, although it is actually healthy and able to pursue a life of its own. Such a huge inequality of interests harshly violates the worse-off principle, and that is why you *ought* to renounce your individual right of eating meat. Eating meat violates a right of higher rank, which these animals possess just by virtue of their being animals. This higher rank right is nothing but their right to stay alive and it can override your right to eat meat according to the worse-off principle.

Utilitarianism has always been attractive for its relatively better capacity to offer solutions to concrete situations where we need empirical criteria to make moral decisions. Despite its attraction, however, it also faces many objections due to its compatibility with situations which we reasonably find ethically unacceptable. As I have shown, to condemn all our moral feelings which conflict with utilitarianism simply as *common-sense moral convictions* in favor of the theoretical consistency of the utilitarian account is groundless because there are good reasons to think that *utility is not the only value, though one of the most crucial ones*. Moreover, our moral feelings based on non-utilitarian intuitions have some sort of cognitive function that we rely on to a considerable degree. Given all this, it seems plausible to take over the strong aspect of utilitarianism while rejecting its “unintuitive” and “ambitious” part, and combine its common-sense aspect with the rights view. The right principle complements the utility principle at points exactly where the latter comes to its own limit, and fails to cover and explain an ethical situation by the mere principle of utility. Where the principle of utility doesn’t work anymore and leads to a morally unacceptable counter-example, as we have seen in many scenarios, the right principle takes hold of the situation. In this way, utility and right are proposed as two complementary values, in whose unity, utility functions as a conditional and material value, the scope of which is limited to the form of rights for all subjects-of-a-life without the slightest discrimination, no matter whether they are *human* or *non-human* beings.

**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.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

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

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

## References / Kaynaklar


- Aşar, Haluk. "Hayvan Haklarına Yönelik Temel Görüşler ve Yanılgıları" in *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (30) (2018): 239-251.
- Callicot, J. Baird. "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly*, 21(4)/2012: 299-309
- Cushing, Simon. "Against "Humanism": Speciesism, Personhood, and Preference"" in *Journal of Social Philosophy* 34 (2003 October): 556-571. Erişim 10 Mayıs 2021. URL <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9833.00201>
- Hare, R. M. "The Presidential Address: Principles" in *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972-1973): 1-18.
- Jamieson, Dale. "Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights" in *Ethics* 2 (1990): 349-362.
- Krantz, Susan F. *Refuting Peter Singer's Ethical Theory: The Importance of Human Dignity*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2002.
- McCloskey, H. J. "An Examination of Restricted Utilitarianism" in *Philosophical Review* 66 (1957 October): 466-485.
- Oberg, Andrew. "All too human? Speciesism, racism, and sexism". *Think* 15 (2016): 39-50. Erişim : 10 Mayıs 2021. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/think/article/abs/all-too-human-speciesism-racism-and-sexism/71147DF4646FC4F68601FB61C949E4E1>
- Regan, Tom. "A Case for Animal Right" in *Advances in Animal Welfare Science*. M.W. Fox & L.D. Mickley Ed. Washington, DC: The Humane Society of the United States, 1986/87, 179-189.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 1983.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, 2004.
- Rolston, Holmes. *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, New York: Routledge, 2012.
- Ryder, Richard D. *Animals, Men and Morals*, ed. Stanley, Roslind Godlovitch, John Harris, 41-82. London: Victor Gollancz, 1971.
- Ryder, Richard D. "Speciesism Again: the Original Leaflet" in *Critical Society* 2 (2010 Spring): 1-2. Erişim 7 Mayıs 2021. [https://web.archive.org/web/20121114004403/http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives\\_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf](https://web.archive.org/web/20121114004403/http://www.criticalsocietyjournal.org.uk/Archives_files/1.%20Speciesism%20Again.pdf)
- Singer, Peter. *Animal Liberation*. London: Jonathan Cape, 1990.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Smart, J. J. C. "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly* 6 (1956): 344-354.
- Urmson, J. O. "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill". *Philosophical Quarterly* 3 (1953): 33-39.





## Nurettin Topçu'nun Demokrasi Kavramına Yönelik Eleştirisi

### The Critiques of Nurettin Topçu on the Concept of Democracy

Can Karaböcek<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>(Doç.Dr.), Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırklareli, Türkiye

ORCID: C.K. 0000-0001-8202-5209

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Can Karaböcek

Kırklareli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırklareli, Türkiye

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

**Başvuru/Submitted:** 06.05.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 03.06.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 03.06.2021

**Kabul/Accepted:** 04.06.2021

**Atıf/Citation:** Karaböcek, Can. "Nurettin Topçu'nun Demokrasi Kavramına Yönelik Eleştirisi." *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 54 (2021): 49-61.

<https://doi.org/10.26650/arc.933882>

#### ÖZET

Yirminci yüzyıl Türk düşüncesinin Anadolu milliyetçiliğinin önemli bir figürü olan Nurettin Topçu'nun ahlak, din ve irade ve eğitim konusundaki görüşleri oldukça sık irdelenmiş ve bu alanda düşüncesinin özgünlüğünü ortaya koyan pek çok çalışma olmasına rağmen onun parlamenter demokrasi fikrine yönelik görüşlerini ele alan çalışma sayısı pek fazla değildir. Topçu'nun benimsediği Anadoluçuluk fikri 20. Yüzyılın başında ortaya çıkmış bir düşünsel akımdır ve farklı Anadoluçuluk ekollerinin varlığından söz edilebilir. Topçu'nun ruhçu milliyetçi sosyalist bir Anadoluçuluk fikrini savunması, onu diğer milliyetçi yaklaşımlardan farklı kılmaktadır. Özellikle Topçu'daki kapitalizm eleştirisi onun parlamenter demokrasi fikrine de eleştirel yaklaşmasına neden olmuştur. Nurettin Topçu geliştirdiği devlet anlayışı çerçevesinde demokrasiyi milliyetçiliğe aykırı bir sistem olarak görür ve bu yönden eleştirir. Bu eleştirinin sonucu olarak da parlamenter demokrasiye dayalı çoğulcu bir siyasal yapı yerine; korporatif otoriter bir siyasal sistemi önerir. Bu makalede düşünürün milliyetçilik anlayışı diğer milliyetçilik anlayışlarından ayrıldığı noktaları ortaya koyarak, kapitalizm eleştirisine dayalı olarak parlamenter demokrasi fikrine getirdiği eleştirileri ele alacağız ve parlamenter demokrasi yerine otoriter bir korporatizmi önerdiğini göstermeye çalışacağız. Bu çerçevede yazarın demokrasi kavramına getirdiği eleştirinin de popülist bir romantizm temelinde getirilen bir eleştiri olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Romantizm, parlamenter demokrasi, milliyetçilik, otoriter devlet, kapitalizm

#### ABSTRACT

Nurettin Topçu is an important figure of the Anatolian nationalism of the 20th century. Scholars have frequently examined Turkish thought, views on morality, religion, will, and education. Although many studies have revealed the originality of his thought in this area, studies addressing his views on the concept of parliamentary democracy are few. The idea of Anatolianism, as adopted by Topçu, is an intellectual movement that emerged at the beginning of the 20th century, such that various schools of Anatolianism have been established. Topçu's advocacy of a spiritual, nationalist, and socialist Anatolianism idea makes him different from other nationalist approaches.

In particular, the criticism of capitalism in Topçu's thought critically led to the formulation of the idea of parliamentary democracy. Nurettin Topçu has regarded democracy as an anti-nationalist system within the framework of the understanding of the state he developed within the framework of populist romanticism and criticizes it from this point of view. As a result of such a criticism, he has proposed an authoritarian corporate state system instead of a pluralist political structure based on parliamentary democracy. This study puts forward the points where Topçu's nationalism differs from other conceptions of nationalism. Moreover, the study examines Topçu's criticism of the idea of parliamentary democracy is based on a critique of capitalism and demonstrates that he proposes an authoritarian corporatism instead of parliamentary democracy. Using this framework, the study intends to illustrate that the author's criticism of the concept of democracy is also a criticism resulting from populist romanticism.

**Keywords:** Romanticism, Parliamentary democracy, nationalism, authoritarian state, capitalism

## EXTENDED ABSTRACT

Nurettin Topçu is an important figure of Anatolian nationalism during the 20th century. Many scholars have examined Turkish thoughts, views on morality, religion, will, and education. Although the literature reveals the originality of his thought in this area, studies that focused on his views on the idea of parliamentary democracy are few. The idea of Anatolianism purported by Topçu is an intellectual movement that emerged at the beginning of the 20th century, and many schools of Anatolianism were constructed. Topçu's advocacy of a spiritual, nationalist, and socialist Anatolianism idea makes him stand out from other nationalist approaches. Although Topçu is a nationalist thinker, his nationalism differs from Turkish nationalism. No systematic racism existed in Topçu's nationalism, and he criticized the Turkish thought of his time. Therefore, the study infers on the presence of an extremely strong anti-Semitism in his own thought. Although he strongly criticized biological racism, encountering the exclusion and moral criticism of certain ethnic groups in his thoughts is easy. The belief in Islam is an integral part of Topçu's nationalism. Topçu, who holds a mystical understanding of Islam, criticizes capitalism on this basis and intends to develop an anti-capitalist nationalism. In particular, the criticism of capitalism in Topçu's thought critically encouraged him to approach the concept of parliamentary democracy critically. Topçu is critical of modernism as well as capitalism and proposes a pastoral sociality where organic solidarity prevails instead of mechanical solidarity as an alternative to modernism. He advocates a political organization based on social leaders, which he conceptualizes as a nation mystic. Viewing pluralist parliamentary democracy as a result of capitalism, Topçu also directs his criticism of capitalism to parliamentary democracy. Moreover, Topçu's critique of parliamentary democracy is a result of his critique of capitalism. Instead, of a political organization based on the feudal mode of production, which was abolished by the capitalist mode of production, it objects to the idea of parliamentary democracy, which is the basic element of the political sphere that was reshaped by the bourgeois class. The strong critique of capitalism found in Topçu's thought does not lead him to a Marxist critique. Instead, Nurettin Topçu regards democracy as an anti-nationalist system within the framework of the understanding of the state he developed within the framework of populist romanticism and criticizes it from this point of view. As a result of this criticism, he proposes an authoritarian corporate state system instead of a pluralist



political structure based on parliamentary democracy. Topçu objects the alienation of man from his existence as a result of the instrumentalization of man and the consideration of capital as the highest value instead of labor in the capitalist mode of production and the social political organization model created by it. Thus, he aims for the elimination of this alienation in the corporate state system. This study presents the points where Topçu's nationalism differs from other conceptions of nationalism and examines Topçu's criticism of the idea of parliamentary democracy based on a critique of capitalism. Furthermore, the study intends to demonstrate that he proposes an authoritarian corporatism instead of parliamentary democracy. Using this framework, the study illustrates that the author's criticism of the concept of democracy is also a criticism resulting from brought populist romanticism. Lastly, this study reveals the similarities between Topçu's national socialism and German national socialism, and reveals that Topçu's criticism of democracy does not result in fascism. In other words, his objection to parliamentary democracy cannot be characterized as fascism because he provides freedom of thought with an essential place and harshly criticizes the political use of violence.

## GİRİŞ

20. Yüzyıl Türk düşüncesinin ayrıksı bir figürü olan Nurettin Topçu'ya yönelik ilginin son yıllarda arttığını gözlemleyebiliriz. Özellikle Türkiye'deki İslamcı-muhafazakar düşünce çevresi içerisinde Topçu'nun düşüncesi giderek daha fazla dikkat çekmeye başlamıştır. Topçu'nun İslâm, ahlak, insan, eğitim, milliyetçilik gibi konulardaki görüşleri bu bakımdan daha sıklıkla anılır olmuştur. Bu makalede Topçu'nun siyaset anlayışı çerçevesinde devlet anlayışına bağlı olarak demokrasi fikrine yönelik itirazları ele alınarak, düşünürün demokrasi fikrine yönelik eleştirilerinin otoriter korporatif bir devlet anlayışına yol açabileceği gösterilmeye çalışılacaktır.

### 1. Nurettin Topçu'nun Felsefi Arka Planı

Nurettin Topçu 1909 yılında Erzurumlu bir ailenin çocuğu olarak İstanbul'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İstanbul'da yaptı ve İstanbul Erkek Lisesi'nden mezun olduktan sonra 1928 yılında Millî Eğitim Bakanlığı'nın yükseköğrenim görmek üzere Avrupa'ya gönderdiği gençler arasına girerek, felsefe eğitimi yapmak üzere Fransa'ya gönderildi. 1934 yılında Maurice Blondel danışmanlığında hazırladığı doktora tezini başarı ile savunarak Sorbornne Üniversitesinden mezun oldu. Danışmanı olan Blondel ve Fransa'da tanıştığı Louis Massignon düşünceleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Katolik bir filozof olan Blondel'in hareket felsefesinden oldukça etkilenmiş ve Hallâc-ı Mansur üzerine çalışması da bulunan Massignon'un tasavvufi yorumu Topçu'nun düşüncesini oluşturmada oldukça etkili olmuştur. Danışmanı olan Blondel'in 'Şarkta en az bir asır daha felsefe yapılmaz' diyerek Fransa'da kalması yönündeki teklifini reddetmiş ve Türkiye'ye dönmüştür. Avrupa'daki tahsilini başarı ile tamamlayan öğrenciler İstanbul Üniversitesinde görevlendirilirken, kendisi istemesine rağmen İstanbul Üniversitesi'nde görevlendirilmeyerek<sup>1</sup>, Galatasaray Lisesinde Felsefe Öğretmeni olarak görevlendirildi. Bu görevi esnasında, okul müdürünün, dönemin hatırlı kişilerin çocuklarının notlarının yükseltilmesi talebini reddetmesi sonucunda, BMM'nin ilk dönem vekillerinden olan Hüseyin Avni Ulaş'ın kızı Fethiye Hanım ile evlendiği gün, İzmir Lisesi'ne tayini çıkartılmıştır.<sup>2</sup> İzmir'de görev yaparken daha sonra yıllarca kendi görüşlerini ortaya koyacağı Hareket dergisini çıkarmaya başladı. Derginin 4. sayısında yayınlanan 'Çalgıcılar' adlı hikâyesinden dolayı tekrar tayini çıkartılarak İstanbul Vefa Lisesine görevlendirildi.<sup>3</sup> Vefa Lisesinde 4 yıl çalıştıktan sonra Denizli'ye tayini çıkar ve orada Said-i Nursi ile tanışır. Ancak Topçu'nun yaşamında oldukça etkili olmuş asıl dinî figür Nakşi şeyhi Abdulaziz Bekkine'dir. Aralarında Bekkine'nin vefatına kadar sürecektir derin bir dostluk ve fikir alışverişi olacaktır. Denizli'de bir yıl çalıştıktan sonra tayini İstanbul Erkek Lisesi'ne çıkar. Daha sonra tekrar Vefa Lisesi'nde, Haydarpaşa Lise'sinde ve son olarak da emekli oluncaya dek İstanbul Erkek Lisesi'nde çalışır. Bunların dışında ek görev olarak uzun yıllar Robert Kolej'de ve İstanbul İmam Hatip Okulu'nda dersler vermiştir. Öğretmenlik görevini devam ettirirken 1947

1 Bunun nedeni, Nurettin Topçu'nun Cumhuriyetin kurucu kadrolarının politik yaklaşımı ile uyumlu olmayan bir tutuma sahip olması olarak yorumlanabilir.

2 Bkz. İsmail Kara, "Ahlâk Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 4* (2016), 10.

3 Bkz. A.g.e., s.11 ayrıca Ezel Erverdi, *Nurettin Topçu: Düinden Kalanlar ve Geleceğe Umular*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2018) 431-435.

yılında ‘*Sezgiciliğin Değerleri*’ başlıklı tez ile doçent olmuştur. Topçu’nun bu tezi Türkiye’deki ilk felsefe doçentlik tezidir ve kabulünden çok sonra ‘*Bergson*’<sup>4</sup> adıyla kitap olarak basılmıştır.<sup>5</sup> Doçentlik tezinin kabulüne rağmen kendisine üniversitede görev verilmemiş ve öğretmenlik görevine devam etmiştir. 1961 yılında Adalet Partisi’nden Konya’dan senatör adayı olmuş ancak seçilememiştir. Öğretmenlik görevine devam ederken yazılı üretimine çoğunlukla kendi kurduğu Hareket Dergisi’nde devam etmiş, oldukça üretken bir yazar olan Nurettin Topçu<sup>6</sup> 1975 yılında İstanbul’da vefat ettiği yıla kadar ardında çok sayıda eser bırakmıştır.

Topçu’nun *İsyan Ahlakı* adlı eserinde kendisini gösteren irade fikri ile harmanlanmış kişi anlayışı, onu bireye dayalı toplumsallık fikrine götürmez. Blondel’den ilham alarak geliştirdiği hareket felsefesi mistik bir dini tavra varır. “Topçu kurtuluşu, mistiğin ahlaki isyanında bulur.”<sup>7</sup> Topçu için mistik önemli bir figürdür. Ulûhiyet ile bağ kurarak şahsiyetini oluşturmuş ahlaki bir kişiliktir mistik. Topçu’nun düşüncesinde din kadar merkezi bir konumda yer alan diğer bir unsur ise millettir.

## 2. Topçu’nun Milliyetçiliği

Nurettin Topçu kendisini milliyetçi olarak görür ve 1953 yılında kurulan Milliyetçiler Derneği’nin “bir nevi manevi başkanı”<sup>8</sup>dir. Ancak Topçu’nun milliyetçiliği Ziya Gökalp’ın milliyetçiliğinden, Turancı milliyetçilikten ve Nihal Atsız’ın ırkçı milliyetçiliğinden farklıdır. Topçu’nun milliyetçiliğini Anadolu milliyetçiliği olarak nitelendirebiliriz. Anadoluculuk akımı Birinci Dünya Savaşı’nın hemen ertesinde mütareke yıllarında ortaya çıkmış bir milliyetçilik olarak karşımıza çıkar.<sup>9</sup> İmparatorluk coğrafyasının dağılmasıyla ve Avrupa’dan yayılan ulus fikrinin Osmanlı aydınları arasında yaygınlaşması ile eriyen imparatorluğun kurtuluşu olarak öne sürülen bu fikir, daha sonra cumhuriyet döneminde de farklı biçimler alarak devam etmiştir.

Topçu’nun Anadoluculuk anlayışında etnik unsur ile inanç unsuru karışmış bir haldedir. Topçu için Türk milletini oluşturan esaslar “...madde bakımından Anadolu’nun coğrafyası üzerinde yaşayan bir çiftçi millet varlığı, ruh bakımından İslâm’ın bu millete sunduğu ruh ve ahlak örgüsü”<sup>10</sup>dür. Türklerin Anadolu’ya gelmesi ile bu coğrafyaya İslâm aşısı vurulmuş ve daha önce çiftçilik ve hayvancılığın hâkim olduğu coğrafyada ruhsal unsur da yerleşmiştir. Bu birleşimle coğrafya, toprağa dayalı iktisadi faaliyet ve İslâmiyet’in birleşimiyle Anadolu bir kendilik olarak var olmuş ve Türk milletinin mekânı olmuştur. Köylülük Topçu’da yalnızca bir meslek olarak anılmaz. Köy’ün sunduğu pastoral yaşam içerisinde insan doğa ile irtibatını

4 Nurettin Topçu, *Bergson*, (İstanbul: Dergâh Yay.,2006) Eserin ilk basımı Hareket Yayınlarından 1968 yılında yapılmıştır.

5 Topçu’nun doçentlik tezi ile ilgili daha fazla bilgi için Bkz. Ali Birinci, “Nurettin Topçu’nun Bergson’la İlgili Doçentlik Tezi Hakkında Bilgiler ve Vesikalar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (2014), 253-274.

6 Topçu’nun eserlerinin listesi için Bkz. Kara, “*Ahlâk Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu*”, 18-23.

7 Ali Osman Gündoğan, “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Aylık edebiyat Dergisi* 109 (2006), 21.

8 Erverdi, *Nurettin Topçu: Dünden Kalanlar ve Geleceğe Umular*, 54.

9 Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Ülken Yay., 1992) 477.

10 Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2007), 142.

koparmamıştır. Köy, emeğin meta haline gelmediği, dayanışmacı bir toplumsallık ile teknolojinin hâkimiyetinden ziyade doğanın ve insan iradesinin hâkim olduğu bir yaşama dünyasını imler. Organik bir toplumsallık biçimidir köy ve taşra. Topçu'nun Türk milletinin mekânı olarak gördüğü Anadolu, henüz kapitalistleşmemiş, sanayileşmemiş, tekniğin hâkimiyetine girmemiş, dinin saf haliyle yaşandığı bir mekândır. Kırsalın ve kırsalda yaşayan köylünün metafizik bir boyutu vardır. "...çiftçi veya köylü, bir yandan sadeliğe ve samimiliğe vurgun yaşamış, öbür yandan, varını kumarla biriktirmeyen hakikî sahip hüviyeti yaşatmış ve bu hüviyetin sabırlı ve nasibine razı oluş değerleriyle ayakta tutmuştur...Tabiatla sürekli bir kaynaşma içinde yaşayan, ruhunu tabiatlaştıran ve tabiatı ruhlaştıran bu insanın iş ahlâkı Anadolu'da İslam'ın başka yerlerde veremediği tabiat metafiziğini yaratmış, onu halk destanlarıyla beslemiştir."<sup>11</sup> Kapitalist üretim biçiminin hakim olması ile beraber sermayenin mekanı haline gelen şehirlerde oluşan yeni yaşam biçimi ise insanın şahsiyetini oluşturmaya imkan sağlamaz, doğa ile insan arasındaki birliği bozar ve kozmopolit bir kültürel yaşam yarattığı için de milli kültüre katkıda bulunmaz. Bu kozmopolit yaşam içerisinde yetişmiş olan entelektüel ise milletin ruhuna herhangi bir katkı sağlayamaz. "Şehirlerin ve devlet kapılarının yetiştirdiği sözde münevver, bu memleketin sahibine hiçbir şey verememiştir."<sup>12</sup> Milli kültürün mekanı taşradır ve taşrayı tanımayan, bilmeyen, ona yabancı olan entelektüel organik entelektüel<sup>13</sup> olarak görmez Topçu. Bu açıdan Topçu, milleti yalnızca etnik köken bakımından aynı olan insanların topluluğu olarak görmez. Bu bakımdan Turancı milliyetçilikten ayrılır ve Turancı görüşü sert bir şekilde eleştirir. "içtimaî realiteye boyun eğmeyi ahlak ideali haline getiren Ziya Gökalp, son nesillerimizin ideal yaratmaktan aciz, bitkin ruhunun mesullerinden sayılır. Onun ideal yaptığı Turan hayali de, muhtevası olmadığından... çocuk rüyası halinde zihinlere sunularak sade muhayyile macerası halinde kalmış bir davadır."<sup>14</sup> Topçu için Turancılık fikri Anadolu'ya uygun değildir. "Anadolu'da Turan'ın felsefesi yapılmaz, Fırat kıyılarında step edebiyatı yaşayamazdı."<sup>15</sup> Aynı şekilde İslamcılık fikrine de mesafelidir. "İslamcılar, bu memleket çocuğunu yetiştiren emek ve toprağın hakkını inkâr ettiler...memleket çocuğu, zaman zaman soydan ve vatandan ayrı İslamcılık, yine vatan toprağından kaçan Turancılık gibi bedenden ve kalpten ayrılmış sevdalar peşinde koşmaktan yorulmuş, aldanmış ve memleket mukadderatını her biri bir devirde aldatmıştır."<sup>16</sup> Irkçılık ise yalnızca maddi unsuru temel aldığı için de, millet fikrini doğru bir şekilde ifade etmez. Bu noktada Türk ırkçılığına mesafeli olan Topçu, konu Yahudilere geldiği zaman ırkçı diyebileceğimiz bir tutum sergiler.

### 3. Topçu'da Anti-Semitizm ve Milliyetçilik

Topçu'nun düşüncesinde biyolojik anlamda bir ırkçılığın bulunmadığını hatta bu türden bir ırkçılığı materyalist bir temele dayandığı için şiddetli bir şekilde reddettiğini söyleyebiliriz.

11 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 119.

12 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 120.

13 Burada organik entelektüel ifadesi Gramsci'nin organik aydın nitelemesi ile ilişkili olarak düşünülebilir. Topçu'nun organik aydını burjuva sınıfının ya da işçi sınıfının tarihsel bloğunun bir parçası değildir ama köylülüğün bir parçasıdır.

14 Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, (İstanbul: Dergâh Yay.,2004), 21.

15 Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 29.

16 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 134.

Ancak Topçu'da kültürel anlamda bir ırkçılığın bulunduğunu iddia etmek için yazılarında yeterince veri olduğunu görülür. Özellikle Yahudiler ile ilgili sözleri kesif bir anti-semit olduğunu kanıtlar niteliktedir. Topçu'nun doçentlik tezini üzerine yazacak kadar görüşlerini benimsediği Henri Bergson'un Yahudi olması, onun anti-semitizminin biyolojik bir ırkçılığa varmadığının göstergesidir. Topçu, Yahudiliği yer yer kapitalizm ile özdeşleştirse de, Yahudi kimliğini kapitalizm eleştirisinden öteye taşır ve insanlığın uğradığı felaketin baş sorumlusu olarak görür. Topçu'nun anti-semitik yaklaşımlarına eserlerinden küçük iki örnek vermek ondaki anti-semitizmi görmek için yeterlidir: "Yahudi ise ne hukuki, ne ahlaki varlığı olmayan bir bezirgandır. Ne düşünen, ne de yapan insandır; o alıp satan adamdır; yani büyük pazarların dolandırıcısıdır. Gözleri kamaştırıcı para kuvveti arkasından bütün milletleri sürüklemek suretiyle bugün insanlığı uçurumların en müthişine götürmektedir. Dünyanın hiçbir tarafında milli devlet bırakmamaya kararlı olan Yahudi yumruğu mason teşekkülleri halinde ve zehirleyici bir kasırğa gibi dünyayı dolaşiyor. İnsanlık bu büyük belaya karşı birlik halinde teşkilatlanıp da seferber olmazsa, yarını karanlıktır."<sup>17</sup> "Yahudilerin hiçbir millete ve böylelikle hiçbir yerde insanlığa dost olmadıkları apaçık bir hakikattir."<sup>18</sup> Ancak bu anti-semitizm Nazizmdeki gibi Yahudilerin imhasını bir yol olarak görmez. Bu açıdan Topçu'nun anti-semitizmi şiddet unsurunu barındırmayan bir anti-semitizmdir.

Topçu'nun hoş görmediği tek etnik grup Yahudiler değildir. Aynı zamanda diğer bazı etnik gruplara yönelik olumsuz görüşleri olduğunu da söyleyebiliriz. "Nurettin Topçu'da bir popülist olarak yabancı düşmanlığı ve bu bağlamda ortaya çıkan komplo teorilerini sık bir şekilde gözlemek mümkündür."<sup>19</sup> Topçu'nun yazdığı öykülerin analizinden şöyle bir sonuç çıkmaktadır: "Arap, Boşnak, Arnavut, Çerkez ve Girit kökenli İmparatorluk halkı, kendilerine kucak açan Anadolu'ya ve Anadolu insanına karşı her zaman kötü duygular, düşünceler beslerler ve her fırsatta kötülük yaparlar. Nerede değerden yoksunluk ve bir alçaklık varsa onlardan birisi oradadır. Öykülerin kötü, alçak, namussuz, fırsatçı, hiçbir değer yargısı tanımayan tiplerini ya Arap, ya Çerkez, ya Arnavut ya da Boşnak'tır."<sup>20</sup>

Topçu Anadolu'yu mistik bir coğrafya olarak kurarken, yeni kurulmuş Cumhuriyetin sınırları içerisinde yaşayan Müslüman Türk etnik kimliğini millet ile özdeşleştirir. Bu bakımdan Pantürkizm'den ve Panislamizm'den ayrılır. Cumhuriyet ile kurulan ulus-devletin resmî ideolojisi ile uyumlu olan bir millet anlayışı ile karşılaşırız Topçu'da. Yazılarında Cumhuriyetin kurucu kadrolarının politik eğilimlerine yönelik bir eleştiri izlenimi edinsek de bu noktada ulus inşası çabası içerisindeki kurucu ideoloji ile bu noktada örtüşüğünü söyleyebiliriz. Topçu'nun cumhuriyetin kurucu kadrolarının siyasal yaklaşımlarına yönelik temel eleştirisi, bu kadroların siyasal yaklaşımlarının seküler modernist temelli bir tasavvura dayanmasıdır. Batı düşüncesinin model alınarak bir modernleşme çabasına yönelik eleştirisinde Topçu, batının örnek alınmasını kökten eleştirmez. Bu bakımdan Topçu için batı dünyası ve düşüncesi özsel olarak olumsuzlanmasını

17 Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 115-116.

18 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 130.

19 Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergâh Yay., 1992) 119.

20 Hüseyin Su, "Yarınki Türkiye'nin Öyküleri", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 109 (2006), 353.

gereken bir dünya değildir. Topçu'nun düşüncesi Şarkiyatçı söylemin oluşturduğu Doğu-Batı dikotomisinin dışında kalır. Modernleşen, sekülerleşen, sanayileşen, kapitalistleşen Batı karşısında bir de mistik olan Batı, ruhun rönesansını yaşamış olan Batı, pastoral bir Batı, ruhçu bir Batı vardır. Bu bakımdan Topçu'nun düşünce dünyasındaki karşıtlık Doğu-Batı karşıtlığı değil; modern olan ile mistik olan, rasyonelleşmiş olan ile romantik olan, kapitalistleşmiş olan ile prekapitalist olan arasındaki karşıtlıktır. "Topçu'nunki klasik bir Doğu-Batı sorunu değil...bir 'aşkın yurtsuzluk' durumu ya da modern teknolojinin otantik varoluşu tehdit ettiğini vurgulayan Heidegger'in 'Varlık'ın unutulması' sorunudur. "<sup>21</sup> Topçu bu karşıtlıklar içerisinde mistik olanın, romantik olanın, kapitalist olmayanın tarafındadır. "...romantizm hareketi, Batı'nın gençliği idi. O gençliğe ihtiyar küremiz her zaman hayrandır."<sup>22</sup> Batı'da gerçekleşmiş olan romantizmin bir gün Anadolu'da da doğmasını beklemektedir.<sup>23</sup> Onun için Anadolu'nun kurtuluşu mistiklerin yaratacağı bir romantizmdir.

#### 4. Topçu'nun Devlet Anlayışı

Topçu için devlet, yurttaşların refahını ve bireysel hak ve özgürlüklerini koruyan siyasal bir organizasyon değil, bunu aşan etik bir idealdir. Şahsiyetlerin bir araya gelerek oluşturduğu toplumsal yapı ancak bir devlet teşekkül ettirdiği takdirde manevi bir anlama kavuşur. İnsan topluluklarını bir yığın olmaktan çıkartıp onların birliğine mana sağlayan şey devlettir. Devlet ile mutlak varlık arasında sıkı bir ilişki vardır. Kişi ancak devletin bir üyesi olması sayesinde gerçek anlamına kavuşur." Fert kendini ancak bir devlet iradesinde tamamlanmış hisseder. Fertten çıkararak sonsuzluğa doğru ilerleyen irade, yeryüzünde devlet iradesiyle tamamlanıyor."<sup>24</sup> Yalnızca kişinin şahsiyetinin değil aynı zamanda toplumun da gerçek anlamda tamamlanması devlet aracılığıyla gerçekleşir. "Devlet fertten Allah'a götüren yoldaki bir durak yeridir. Topluluk ancak devlet olduğu zaman, manevi bir varlık değerini kazanır."<sup>25</sup> Bu nedenle Topçu'nun düşüncesinde devlet denilen siyasal organizasyon ne sınıflar arasındaki çatışmada egemen sınıfın yönetsel bir aygıttır ne de bireylerin doğal haklarını korumak ve çıkarlarını gerçekleştirmek üzere oluşturdukları bir siyasal organizasyondur. Bu açıdan Topçu, ne Marksist ne de liberal siyaset teorilerinin devlet anlayışını benimser. Topçu devleti manevi, metafizik bir temelde ele alır. Devlet, insanı sonsuz olana taşıyan bir kurumdur. Sonlu bir varlık olan insanın sonsuz olan ile ilişkisi ancak devlet sayesinde gerçekleşir. "Devlet, fertlerle Allah arasındaki bir bağ, kurulmuş bir köprü sayılabilir. Hayatımızı daha yüksek bir hayata ulaştıran, onun hayatı olur."<sup>26</sup> Bu noktada Topçu'nun devlet anlayışında Hegel'in devlet anlayışının bir etkisini görebiliriz. Hegel'in devlet anlayışında da "Devlet özgürlüğün, e.d. saltık son ereğin olgusallaşmasıdır ve kendi uğruna varolur; ve yine anlaşılmalıdır ki, insan taşıdığı tüm değeri, tüm tinsel edimselliği yalnızca Devlet yoluyla taşıy

21 Fırat Mollaer, "Nurettin Topçu İçin Bir Entelektüel Biyografi Denemesi", *Nurettin Topçu* içinde Der. İsmail Kara (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,2009), 49.

22 Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 17.

23 Bkz. A.e., 78.

24 Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 166.

25 A.e., s.47

26 A.e., s.48

(...) Devlet yeryüzünde bulunduğu gibi tanrısal İdeadır.”<sup>27</sup> Hegel'deki gibi mantıksal ve ayrıntılı bir serimleme yapmasa da, devleti mutlak olan ile ilişkiye sokmasında ve neredeyse devleti mutlak iradenin bir yansıması olarak görmesi ile ortak bir nokta olarak değerlendirilebilir. Devleti, içkin bir alandan aşkın bir kaynağa bağlayan ve otoriteyi kamusalılıktan çıkarıp sonsuz olan ile ilişkilendiren Topçu'nun devlet tasavvuru bu nedenle otoriter bir tona sahiptir.

## 5. Topçu'nun Demokrasi Eleştirisi

Topçu “Demokrasi, gerçek milliyetçiliğin idare sistemi olamaz.”<sup>28</sup> diyerek kendi milliyetçiliğinde demokrasinin yeri olamayacağını belirtir. Topçu için egemenliğin yegâne kaynağı yurttaşların iradesi değildir. “...hakimiyet veya otoritenin kaynağı nerededir?...bir tarafta milletin hayatından doğar...fertlerden doğarak bir anda fertlerin üstüne yükselir. Fert için mukaddesat kaynağı olur. Onun diğer kaynağı ise ilahidir, mistiktir; zira kendini kurucu olan unsurların, yani insan fertlerinin bütünü açıklanamaz.”<sup>29</sup> Bu bakımdan siyasal otoritenin bir diğer kaynağı aşkın bir kaynaktır. Bu nedenle bu aşkın kaynak ile irtibatı bulunmayan kişilerin egemenliğin kullanımında söz sahibi olması uygun değildir. Siyasal gücü kullanacak olanlar mesuliyet sahibi olan kişiler olmalıdır. Siyasal gücün kullanımı tüm yurttaşlara terk edilemez çünkü halkın çoğunluğu yüksek ahlaki idealleri kavramaktan uzaktır. Halkın çoğunluğu kendi kişisel çıkarlarını öncelerler ve nefislerinin peşinde koşar. “Her yerde cahili âlimden, şahsı menfaat düşkününü faziletlisinden, nefesine düşkünleri hizmet ehli olanlarından kat kat fazla sayıda bulunan halk, toplum düzenini en iyi şekilde yürütmeye kabiliyetli değildir. Bu yüzden çoğunluğun oyuna başvurulmuş her yerde haksızlık ve kötülük kendini gösterecektir.”<sup>30</sup> Bu açıdan çoğunluk iradesi her zaman hakkın iradesi anlamına gelmediğinden Hakk'ın iradesini hâkim kılabilecek bir otorite tarafından siyasal güç kullanılmalıdır. Bu noktada elitist bir siyasal anlayışa sahip olduğunu düşünebiliriz. “...elitist bir siyaset ve devlet anlayışına sahip olan Nurettin Topçu'nun eserlerinde eşitlik önemli bir kavram olarak yer almaz.”<sup>31</sup> Genel menfaati bilen ve bunu gerçekleştirmeyi amaç edinmiş olan ilahî olan ile bağlantısını kurmuş olan mistikler vasıtasıyla kurulacak bir yönetim mesuliyete dayalı bir yönetim olacağından herkesin hakkını gözetecek ve adil bir şekilde toplumu organize edecektir. Bu bakımdan yönetici halkın iradesine boyun eğen değil hatta kimi zaman onunla çatışan bir durumda olacaktır. “Bu büyük fertlerin ahlak iradesi, cemiyette her zaman halkın ahlaki istemeyen, hem de çok kere ahlak kıyafetine bürünerek ahlaki çiğneyen istek ve iradesiyle çarpışır...Daima sahnenin iç tarafında, ahlak kahramanlarıyla halkın boğuşması vardır...halk fazileti değil, saadeti istiyor.”<sup>32</sup>

Parlamentar demokrasi'nin temel kabulü olan siyasal eşitlik fikrine de mesafelidir Topçu. Yurttaşların siyasal bakımdan eşit sayılmasının bir eşitsizlik doğurduğunu düşünür. “...bu

27 G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yay.,2006), 36.

28 Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 130.

29 A.e., 47.

30 A.e., 127.

31 İsmail Kara, “Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu'da Siyaset ve Devlet Telakkisi”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 109 (2006), 250.

32 Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlana ve Tasavvuf*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2013), 90.

rejimde 'bilenle bilmeyen bir' olmaktadır. Zira her vatandaş aynı oy hakkına sahiptir. Bu hususta cahille âlimin, filozofla amelenin, şerir ile velinin farkı tanınmıyor.”<sup>33</sup>

Topçu için parlamenter demokrasi bireysel çıkarların tatminine dayandığı için yüksek bir ideali gerçekleştirmede başarılı olamaz. Kapitalist üretimin hâkim olduğu toplumlarda sermaye grupları daha etkin olduğu için siyasal partiler bu küçük grupların çıkarlarını genel çıkarmış gibi sunarlar. Dar siyasal grupların kendi menfaatini gerçekleştirmesine dayalı olan parlamenter demokraside halkın enerjisi ve heyecanı boş yere tüketilir. “Doğunun, ilim zihniyetini benimsememiş ve ödev iradesi ise asırların uyusukluğu içinde çürümüş memleketlerinde, demokrasinin manzarası acıklıdır. Buralarda, seçim cambazlığına bağlanmış demokrasi gösterisi içinde halkın heyecan ve enerjisi harcanarak fert ve zümrelerin hırs ve menfaatleri ile gizli teşkilatlara bağlı despotik kuvvetlerin hazin bir karışımı yaşatılmaktadır. Milletleri bu kuvvetlerin pençesinden kurtaracak olan, otoriteye dayanan milliyetçi sosyalizmdir.”<sup>34</sup> Kapitalizmin egemen olduğu toplumsal yapıda siyasal partiler sınıfların çıkarını gerçekleştirme amacını taşırlar. “Halk içinde şahsi menfaatlerini, yani küçük ve göze görünmez istibdatlarını hâkim kılmak isteyenler, partiler kurar, partilerin içinde zümreler ve köşeler meydana getirirler. Mümessil salâhiyetle meclise girerler. Bunların meclisi, sade kendi emellerinin basamağı olacağından, millete bunlardan iyilik gelmez. Burada, her zümrenin millet saadet ve varlığından bir avuç kapmasını temin eden fikirler kanunlaştırılır. Memleket bunlar tarafından sömürülür, geriler ve sahibini arar.”<sup>35</sup>

Topçu için parlamenter demokrasi aynı zamanda toplumu ahlaki bakımdan da geriletken bir siyasal sistemdir. “Demokrasinin gerçek şekli olan çok partili rejim devrinde vatandaş ahlakının düştüğünü görüyoruz.”<sup>36</sup> Parlamenter demokrasinin ahlaki zaafa yol açmasının nedeni, insanların şahsi çıkarlarının, grup çıkarlarının, maddi çıkarlarının peşinde koşarak manevi olandan uzaklaşmalarına neden olmasıdır.

Topçu için demokrasinin bir diğer olumsuz yanı toplumun bilgili ve kültür sahibi üyelerini aşağı çekmesidir. Yüksek kültürel ve ahlaki bilince sahip kişileri çoğunluğun seviyesine indirmesidir. “İçtimaî sınıf imtiyazlarını, nihayet irade ve değerler sahasında ortadan kaldıran modern demokrasi...zararlı sonuçlar doğurdu. Aşağı sınıf halkı tutup kültürlü insanların seviyesine doğru yükseltecek ve o seviyenin frenleriyle bütün bir hayatı bir tempoda yürütecekken, üstün seviye ve kültür sahiplerini halkın hizasına indirdi; onların iradesini halkın emrine verdi.”<sup>37</sup> Bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi Topçu, halk ile millet mistikleri adını verdiği kişiler arasında hiyerarşik bir ilişki olması gerektiğini savunur. Bu nedenle kurtuluşun yolu “Bizi, hepimizi devlete konma vaadleri ile oyalayıp sarhoş ederek seçimler bekleten partililik rejimleri değil, hakikatı, sanatı, ahlaki yükselterek insanlığı Allah'a doğru götürecektir mesul insanların irade kudretine dayanan hâkimiyetler”<sup>38</sup>dir.

33 Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 120.

34 A.e., 121-122.

35 Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı* (İstanbul, Dergâh Yay.2008), 21.

36 Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 133.

37 Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 91.

38 Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 132.



Topçu parlamenter demokrasi yerine getirdiği öneri şudur: “Devlet programı ,devlet teşebbüsü ve devlet kontrolüne dayanan; devletin ortak işleteceği mahalli kooperatiflerin sermayesini kullanan, köylünün emeği ile çalışan, kârına köylüyü ortak yapan sosyalist sistem. Bu sosyalizm, ana unsur olarak fabrika amelesini değil, işlettiği toprağın asıl sahibi olan toprak işçisini, yani köylüyü alacaktır. Ticaret hayatında ise loncaların yeni görüş ve ihtiyaçlara uygun olarak canlandırılması lazımdır.”<sup>39</sup>

## SONUÇ

Topçu'nun parlamenter demokrasi eleştirisi onun kapitalizm eleştirisinin de bir sonucudur. Kapitalist üretim biçiminin parçalayıp yok ettiği feodal üretim biçimine dayalı bir siyasal örgütlenme yerine, burjuva sınıfının yeniden biçimlendirdiği siyasal alanın temel ögesi olan parlamenter demokrasi fikrine itiraz eder. Topçu'nun düşüncesinde bulunan güçlü kapitalizm eleştirisi, onu Marksist bir eleştiriye götürmez. Marksizm diyalektik bir materyalizme dayandığı için reddedilir. Topçu için “Rus Komünizmi dünyamızda kapitalizm rejimine tepki olan, tarihimize yabancı, milletimin mukaddesatına düşman bir davadır. Bunlar iradeyi büsbütün inkâr ederek, konusu hayattan ibaret ekonomik gerçekliğe bağlanan realistlerdir.”<sup>40</sup> Topçu parlamenter demokrasi fikrini prekapitalist bir toplumsal yapı tahayyülüne bağlı olarak eleştirdiği için İslâmî bir içerikle donanmış kişi iradesine dayalı otoriter bir yapılanma önerir. Kapitalist üretim biçimi ve onun yarattığı toplumsal siyasal örgütlenme modelinde, insanın araçsallaşması ve emeğin yerine sermayenin en üstün değer sayılması sonucu insanın kendi varlığına yabancılaşmasına yönelik bir itirazdan bulunan Topçu, bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılmasını korporatif bir devlet sisteminde görür. Bu noktada “Devlet, dayanışma hareketinin şuuru olmalıdır. Devletin üstüne aldığı vazife, insanî ve evrenselidir. Onun görevi, ferdî hareketin verimini toplamak ve evrensel olabilmek için ona yeterli güç ve enerjiyi sağlamaktan ibarettir.”<sup>41</sup> “Devlet, büyük çoğunluğu köylü olan kütlenin iradesini yaşatan merkeziyetçi, otoriteli ve mesuliyetli devlettir.”<sup>42</sup> Sonsuz olan ile ilişki içerisinde olan bir otorite tarafından, topluma ruhçu ilkelere göre şekil veren yüksek ahlaki ilkeleri takip eden bir lider ve meslek örgütlerinin temsilcileri ile birlikte yönetim işlevinin gerçekleştiği bir siyasal yapıyı önerir. Topçu'daki otoriter bir siyasal yapıya dayalı bu romantizm neredeyse faşizme dayanacaktır. Ancak Topçu'nun bu yaklaşımını faşizmden ayıran şey kategorik olarak siyasal şiddetin reddidir. İslami bir sosyalizm önerisinde bulunan Topçu'da İslam inancı merkezi bir konum teşkil etmesine rağmen, bu İslam anlayışı şiddeti reddeden bir anlayıştır. “İslam'ı yükseltmek için kin, kılıç ve şiddet silahlarını kullananlar Allah yolunun dışında dolaşan gerçek imansızlardır.”<sup>43</sup> Oldukça ateşli bir antikomünist olan Topçu, komünist gençlere karşı şiddet uygulanmasını son derece yanlış bulur ve bunu sesli bir biçimde dile getirir. “Amerika komünizme düşmandır; komünizmde Müslümanlığa düşman olduğu için Amerika'yı desteklemek her Müslümanın üzerine vaciptir; bu belki de bir cihaddır. Desteklemek için ne

39 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 150.

40 Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 21.

41 Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı*, Çev. Mustafa Kök, Musa Doğan (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 91.

42 Topçu, *Yarınki Türkiye*, 151.

43 Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlana ve Tasavvuf*, 99.

lazımsa yapılır, gayeye varmak için adam öldürmek caiz olur; hele öldürülen komünist ise... Biz, İslam aleminin bütün sefaletler mahşeri olan bugünkü haline sebep olarak, asırlardır din adına yapılan zulüm ve zilletleri görmekte haklı olduğumuza inanıyoruz.”<sup>44</sup> Topçu'nun İslam anlayışında diğer gruplara yönelik şiddet İslam ile bir araya gelmeyecek şeylerdir. “Kin ile dinin bir damlasının bile yanyana barınmayacağını her iki taraftan bilen, anlayan bulunmuyor.”<sup>45</sup> Bu açıdan demokrasi eleştirisi faşizm ile sonuçlanmaz. Topçu'nun Alman faşizminin lideri olan Adolf Hitler'in siyasi ideolojisi olan Nasyonel Sosyalizmi takdir eder. “Hitler, ideali hülyaya çığnetti.”<sup>46</sup> diyerek nasyonel sosyalizmin idealini doğru bulduğunu ima eder. Topçu Hitler'in fotoğrafını yaşamının sonuna kadar çalışma odasında asılı olarak tutar. Alman nasyonel sosyalizmden esinlenmiş ancak onu tüm unsurları ile benimsediğini söylemek mümkün değildir. Nasyonel sosyalizm Topçu için “Doktriner bir besin kaynağı değilse de, bir ilham kaynağı”<sup>47</sup>dir. Siyasal şiddeti reddetmesi ile bu noktada Alman nasyonel sosyalizminden ayrılır. Faşizmden ziyade popülist bir romantizme daha yakındır. Topçu'nun parlamenter demokrasiye yönelik bu eleştirisi popülist romantizm ile eklenilebilir. “Romantizmin bu biçimi hem sanayi kapitalizmine hem de monarşiye ve köleliğe karşıttır ve modern-öncesi ‘halk’ın köylü ve zanaatkâr cemaat yaşamı ile üretim biçimlerini toplumsal başkalık olarak kurtarmaya, onarmaya ya da geliştirmeye özlem duyar...Bu kapitalizm eleştirisi sürekli olarak pre-kapitalist bir altın çağa göndermede bulunduğundan ve korporatist ya da cemaatçi türde yapılar içerisinde bir araya gelmiş küçük zanaatkarların ve mülk sahibi köylülerin patriarkal bir toplumunu hayal ettiğinden romantiktir.”<sup>48</sup>

**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

- Birinci, Ali. “Nurettin Topçu'nun Bergson'la İlgili Doçentlik Tezi Hakkında Bilgiler ve Vesikalar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26 (2014), 253-274.
- Tanıl Bora, “Nurettin Topçu'da Anti-Kapitalizm ve Sosyalizm Pis Burjuva ve Kul Hakkı”, 40 Yıl Sonra Nurettin Topçu: “Nurettin Topçu Bugün Bize Ne Söyler?” Der. Musa Kazım Arıcan, Mustafa Orçan, Muhammed Enes Kala, 78-84. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2016.

44 Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 225.

45 Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlana ve Tasavvuf*, 24.

46 Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, 203.

47 Tanıl Bora, “Nurettin Topçu'da Anti-Kapitalizm ve Sosyalizm Pis Burjuva ve Kul Hakkı”, 40 Yıl Sonra Nurettin Topçu: “Nurettin Topçu Bugün Bize Ne Söyler?” Der. Musa Kazım Arıcan, Mustafa Orçan, Muhammed Enes Kala, (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2016), 79.

48 Michael Löwy, Robert Sayre, *İşyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, Çev. Işık Ergüden (İstanbul: Alfa Yay., 2016), 112-113.

- Ezel Erverdi, Ezel. *Nurettin Topçu: Düünden Kalanlar ve Geleceğe Umular*. İstanbul: Dergah Yay, 2018.
- Gündoğan, Ali Osman. “Topçu ve Hareket Felsefesi”, *Hece Aylık edebiyat Dergisi* 109 (2006): 15-22.
- Hegel, G.W.F. *Tarih Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yay.,2006.
- Kara, İsmail. “Ahlâk Davasına ve Muallimliğe Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 4 (2016): 6-23.
- Kara, İsmail. “Bir Siyasi İhya Hareketi: Topçu’da Siyaset ve Devlet Telakkisi”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 109 (2006): 244-254.
- Löwy, Michael, Sayre, Robert. *İşyan ve Melankoli: Moderniteye Karşı Romantizm*, Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Alfa Yay., 2016.
- Mollaer, Fırat. “Nurettin Topçu İçin Bir Entelektüel Biyografi Denemesi”, *Nurettin Topçu içinde* Der. İsmail Kara, 22-61. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.,2009.
- Öğün, Süleyman Seyfi. *Türkiyede Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergah Yay., 1992.
- Su, Hüseyin. “Yarınki Türkiye’nin Öyküleri”, *Hece Aylık Edebiyat Dergisi* 109 (2006): 349-356.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye’nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yay., 2006.
- Topçu, Nurettin. *Bergson*. İstanbul: Dergah Yay.,2006.
- Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*. İstanbul, Dergah Yay.2008
- Topçu, Nurettin. *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*. İstanbul: Dergah Yay.,2004.
- Topçu, Nurettin. *İslam ve İnsan: Mevlana ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yay., 2013.
- Topçu, Nurettin. *İşyan Ahlakı*, Çeviren Mustafa Kök, Musa Doğan. İstanbul: Dergah Yay., 2006.
- Topçu, Nurettin. *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergah Yay., 2007.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 1992.





## Ayn Rand'ın Egoizminde Ahlakın Temellendirilmesi ve Bağlayıcılığı Problemi

### The Problem of Justification and the Binding Force of Ethics in Ayn Rand's Egoism

Cemre Demirel<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>(Doktora Öğrencisi), İstanbul Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Fakültesi Felsefe Ana Bilim Dalı,  
İstanbul, Türkiye

ORCID: C.D. 0000-0002-3279-0620

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Cemre Demirel  
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi  
Felsefe Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
**E-posta/E-mail:** cemredemirel@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 07.03.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
08.06.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
09.06.2021

**Kabul/Accepted:** 14.06.2021

**Atıf/Citation:** Demirel, Cemre. "Ayn Rand'ın Egoizminde Ahlakın Temellendirilmesi ve Bağlayıcılığı Problemi." *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 54 (2021): 63-80.  
<https://doi.org/10.26650/arc.892452>

#### ÖZET

Bireyciliğe ve rasyonel egoizme dayalı objektivizm felsefesi ile Ayn Rand, bugün bile tartışmalı bir filozoftur. Ayn Rand her tür kolektivist ahlaka karşı çıkar ve temele toplumun faydası yerine bireyin kişisel faydasını yerleştirir. Ona göre her insan kendi mutluluğundan sorumludur ve bireyin amacı kişisel fayda maksimizasyonunu sağlamak olmalıdır. Rand, "Yemin ederim ki ne bir başkası için yaşayacağım ne de bir başkasının benim için yaşamasını isteyeceğim" sözü ile fedakarlığın zannedildiği gibi erdemli olmadığını, aksine bir ahlaksızlık olduğunu ve iyi yaşama arzusunda olan insanın ondan kaçınması gerektiğini vurgular. Ayn Rand, en başta merkeze Tanrı'yı ya da toplumu koyan ahlak anlayışları olmak üzere tüm etikleri keyfi olarak niteler. Ona göre kurucusu olduğu objektivist etik ise, isminden de anlaşılacağı üzere objektiftir ve aklın bir ürünü olmaktan çok, aklın gerçekliği keşfidir. Bu nedenle Rand'ın ahlak felsefesi insanların keyfiyetine ve kاپrislerine değil, objektif gerçekliğe dayalıdır. O, doğa kanunları kadar kesin ve gerçektir. Bu makalede Ayn Rand'ın bu iddiası sorgulanmış, onun ahlak felsefesinin de keyfi öğelere yer verip vermediği incelenmiştir. Bunun adına, önce Ayn Rand'ın objektivizminin ne olduğu kısaca anlatılmıştır. Ardından kendisinin kurucusu olduğu bu ahlak felsefesinin temelinin ne olduğu ve bağlayıcılık probleminde makul bir yanıt verip veremediği incelenmiştir. Bunun için, sadece makalelerinden değil, felsefesini kapsamlı bir şekilde anlattığı romanlarından da alıntılar yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ayn Rand, Objektivizm, Ahlak felsefesi, Egoizm, Bireycilik

#### ABSTRACT

Ayn Rand remains a controversial philosopher as her view of objectivism is based on individualism and rational egoism. Ayn Rand opposed all collectivist morality and built her philosophy on individual self-interest. She believed human beings are responsible for their happiness and should seek the maximization of self-interest. Contrary to the popular belief, she emphasized the immorality of acts of sacrifice: "I swear by my life and my love of it that I will never live for the sake of another man, nor ask another man to live for mine." Thus, she contended that a good life entailed the

avoidance of sacrifice. Rand was a remarkable advocate of ethical egoism: she denounced all ethics based on God's command or social interest for the absence of any objective basis. Rand's philosophy of objectivism, as its name implies, is founded on objective reality instead of arbitrariness and whims. According to Rand, objectivist ethics is discovered, not invented, by mind. Nevertheless, Ayn Rand's objectivism also confronted the problem of being arbitrary. This article questions Rand's claims and investigates potential arbitrary elements in her ethics. Primarily, the paper describes her philosophy, examines Ayn Rand's grounding of morality, and elucidates how she avoids the problem of moral obligation. This study also references Rand's major novels along with her articles.

**Keywords:** Ayn Rand, Objectivism, Moral philosophy, Egoism, Individualism

## EXTENDED ABSTRACT

This study purposed to probe whether Ayn Rand's objectivist ethics is grounded in a nonarbitrary moral basis, as she claimed. It also examined the binding force of objectivism to determine whether a moral agent can always find a due reason to act in congruence with objectivist principles.

Ayn Rand was a rational and ethical egoist. Her moral philosophy was constructed based on individual rational self-interest. She believed that the highest moral purpose of an individual entailed the pursuit of personal happiness in the light of reason. She strongly opposed altruistic and collectivistic doctrines as they mandated self-sacrifice as a virtue. In her view, the promotion of self-sacrifice signified that human beings were just a means to an end and that they were to live and act for the sake of others. Objectivism opposes all sacrifice because Rand believed that every human being was an end rather than a mere means and commanded the right to live for the self. To summarize, Rand's objectivist ethics defended selfishness and individualism against altruism and collectivism because, according to her, individual life was the ultimate goal.

However, a well-known problem of moral philosophy becomes pertinent at this point, i.e., conflict of interest. How can two moral agents agree when their interests clash? Ethical egoism functions well when both parties voluntarily accept to surrender a part of their interests to avoid further loss, but who must be sacrificed when an agreement is impossible? Objectivism recognizes every human being as the ultimate purpose; hence, it is not morally appropriate to sacrifice the interests of the other. Moreover, rational self-interest can never recommend self-sacrifice. Two objectivist principles thus appear inevitably contradictory in such a case. More importantly, why should the more powerful individual not break the rules, sacrifice the other, and maximize self-interest?

Rand's objectivism is a form of ethical egoism that renders it difficult to discover a satisfying solution to the issue of conflict of interest. For instance, her basic political principle may be cited as follows: "No man may initiate the use of physical force against others." This value seems arbitrary in its basis when it is beneficial for an individual to harm another. Why should individuals sacrifice their self-interest while self-interest is the grounding of their morality? What is the foundation of the political principle of objectivism? Rand emphasized that rationality

should guide the pursuit of self-interest; however, it remains unclear why and when rationality mandates that an individual should surrender self-interest.

The question, “Why should I always be moral?” is unanswered by Rand’s objectivism. It may sometimes be profitable for an individual to secretly or publicly avoid the rules even as others obey them if a person is strong enough to prevent adverse consequences. It is perfectly acceptable to be a good person as long as it maximizes an individual’s self-interest, but one may not always find enough reason to be moral. For instance, a person may not be sufficiently rewarded or may be punished for a moral act.

In objectivist ethics, moral obligation undoubtedly depends on reward and punishment. According to Rand, only those who obey objective reality and objectivist ethics are likely to live a good life and avoid misery. This claim evokes two problems. First, it is not realistic. Second, the boundaries between morality and success, talent, or fortune are blurred, and they can all become factors of reward and punishment.

John Galt, the protagonist of *Atlas Shrugged*, states, “I will never live for the sake of another man, nor ask another man to live for mine.” The rejection of self-sacrifice is coherent with Rand’s rational egoism; however, this study questioned whether Galt would always find enough reason not to sacrifice others for his benefit. In terms of rational egoism, the answer is no.

## Giriş

Ayn Rand pek çok açıdan tartışmalı bir filozoftur, hatta birçoklarınınca filozofluğu dahi tartışmalıdır. Bir kesim tarafından çok sevilirken, bir başka kesim tarafından şiddetle nefret edilmesinin sebebi esasen ideolojiktir, zira Ayn Rand'ın radikal bireyciliği ve anti-kolektivizmi, küçük devlet anlayışı, kapitalizmin ABD'deki hâlini dahi beğenmeyecek kadar radikal bir kapitalist olması, sol görüşlü birisi açısından Rand'ın hakkaniyetli bir biçimde eleştirilmesini güçleştirmektedir. Laissez faire, laissez passer (bırakınız yapınlar, bırakınız geçsinler) kapitalizmini savunan Rand, iktisadi açıdan liberteryenliğe yakın bir konumda olsa da metafizik ve felsefi gerekçelerle kendisini o yönde konumlandırmaz, aksine liberteryenlere şiddetle karşı çıkar ve onları akıl yerine keyfiliği ve sübjektivizmi merkeze aldıkları için sert bir şekilde eleştirir.<sup>1</sup>

Ayn Rand'ın ahlak felsefesi aynı zamanda kapitalizm ile oldukça ilintilidir, zira ona göre kurucusu olduğu objektivist etik, kapitalizmin ihtiyaç duyduğu ahlaki temeldir.<sup>2</sup> Bir başka deyişle kapitalizmden bağımsız bir objektivist etik düşünülemez. Bunun sebebi iktisadi özgürlükler sağlanmadan bireyin sosyal özgürlüğünün de sağlanamayacak olması ve bu iktisadi özgürlüğü sağlayan yegâne sistemin laissez faire laissez passer kapitalizmi olmasıdır.<sup>3</sup> Ayn Rand'a göre devlet yalnızca güvenliği sağlamakla mesul olmalıdır; içeride polis, dışarıda asker olarak vatandaşının güvenliğini sağlamak devletin biricik görevidir.<sup>4</sup> Devlet piyasalara asla karışmamalı, vergiler kaldırılmalıdır. Hatta *Atlas Shrugged*'ın baş karakteri John Galt, kendisiyle pazarlık yapmaya çalışan devlet görevlilerinden tüm devlet memurlarının kovulmasını ister.<sup>5</sup> Rand'ın bu görüşlerinin onun bireyciliğiyle doğrudan ilişkisi vardır, zira devletin ekonomiye her müdahalesi -ki buna devletin iş kurmaya ve yönetmeye kalkışması da dahildir- aynı zamanda bireyin özgürlüğüne müdahale etmesi demektir. Zira Rand, sosyal alandaki bireycilik ile iktisadi ve siyasi alandaki bireyciliği asla birbirlerinden ayırmaz. Hür teşebbüsü ve bireysel özgürlükleri sonuna kadar savunan Ayn Rand için devlet, bireyin hayatı ve hakları üzerinde karar alma yetkisine sahip olamaz. Aksi takdirde ne bireyden ne de bireyin özgürlüğünden bahsedilebilir.<sup>6</sup>

Ayn Rand'a göre henüz hiçbir filozof keyfi olmayan saf akılcı bir ahlak sistemi geliştirememiştir.<sup>7</sup> Bu çalışmada incelenecek husus, Ayn Rand'ın kurduğu ahlak felsefesinin de keyfiyet probleminden mustarip olup olmadığıdır. Bunun için öncelikle Ayn Rand'ın ahlak felsefesi ve egoizmi kısaca anlatılacak, ardından Ayn Rand'ın objektivist etiğinin iddia edildiği gibi saf akılcı ve objektif öğelerden mi oluştuğu yoksa onun da keyfiyet problemiyle karşı karşıya mı olduğu incelenecektir.

1 Ayn Rand, *Philosophy: Who Needs It*, (New York: Penguın Group, 1984), 202.

2 Ayn Rand, *Bencilliğin Erdemi*, Çev. Nejat Kandemir, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2013), 45.

3 *A.g.e.*, 45.

4 *A.g.e.*, 144.

5 Ayn Rand, *Atlas Vazgeçti*, Çev. Belkıs Dışbudak, cilt 3, (İstanbul: Plato Film Yayınları, 2010), 681.

6 Ayn Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, (New York: Penguın Group, 1986), 239-240.

7 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 13.



## 1. Objektivist Etik

Ayn Rand'ın objektivist etiğinin; kolektivizmin tam karşısında konumlanmış bir bireycilikten ve özgeciliğin tam karşısına konumlanmış bir bencillikten oluştuğunu söyleyebiliriz. Ahlak felsefesine objektivizm ismini vermesinin sebebi, bu ahlak kurallarının dünyanın objektif ve somut gerçeklikleri olmasıdır. Yani Rand açısından objektivizmin sunduğu ahlaki kurallar, doğa kanunları kadar net ve gerçektirler. Onların reddedilmesi, onların gerçekliğinden bir şey götürmez. Bireycilik ve bencillikle birlikte Ayn Rand'ın objektivizminin üstüne kurulu olduğu bir diğer sütun da akılcılıktır. Zira insan hayatta kalmak için akla muhtaçtır, onu kullanmadan hayatta kalmaz ve hayat, ahlakın standardıdır.<sup>8</sup> Dolayısıyla insanın hayatta kalma aracı olan akla karşı olan, aynı zamanda hem ahlaka hem de hayata karşıdır. Ayn Rand bir etiğe ihtiyaç duyma sebebimizi şöyle açıklar:

“Öyleyse insanın peşinden koşacağı doğru amaçlar nelerdir? Onun hayatta kalmasının gerektirdiği değerler nelerdir? Bu etik biliminin cevaplama gereken bir sorudur ve baylar bayanlar, insanın bir ahlak sistemine ihtiyaç duymasının sebebi işte budur.”<sup>9</sup>

Yani Rand'a göre etiğin en temel işlevi insanın yaşamasını sağlamaktır. Bu nedenle ona göre insanı öldüren şey kötü, insanı yaşatan şey iyidir. Bunu sağladıktan sonra insanın ahlaki olmadaki çıkarı ve amacı ise *insanca* yaşamaktır. Yani ahlak sadece bir parazit gibi hayatta kalmayı sağlamaz, o aynı zamanda *iyi yaşamı* da sağlayan bir araçtır.<sup>10</sup>

İyi yaşam ise ancak kişinin kendi mutluluğunun peşine düşmesi ile mümkündür. Ayn Rand mutluluğun peşine düşmeyi, yaşamın sürdürülmesiyle aynı şey olarak görür. Zira yaşamı kişinin nihai değeriyken, mutluluk bu yaşamındaki en üstün amaçtır, dolayısıyla yaşama uğraşı ve mutluluk arayışı ayrı şeyler olarak görülemezler.<sup>11</sup> Yani objektivist etiğin rasyonel kişisel çıkar çatısı altında bir araya getirilebilecek üç temel bireyci amacı olduğunu söyleyebiliriz: Yaşam, iyi yaşam ve mutluluk. Ayn Rand'ın objektivist etiği, Aristoteles'in erdem etiği gibi *iyi yaşamı* amaçlayan bir mutluluk etiğidir. Esasında Rand'ın objektivizminin temellerini Aristoteles'te bulmak mümkündür. Aristoteles, Ayn Rand'ın ifadesiyle onu etkilemeyi başaran tek filozoftur ve tüm filozofların en büyüğüdür.<sup>12</sup> Rand her ne kadar kendisiyle gerek metafizik gerek etik birçok konuda ayrılığa düşse de Aristoteles'in insanlığın bugün sahip olduğu medeniyetin ve bilimler de dahil olmak üzere her türlü rasyonel değer mimarı olduğunu söyleyecek kadar Aristotelesçi bir filozoftur.<sup>13</sup>

Rand pek çok kez felsefi doktrinleri “akılcı ve mistik”, “bireyci ve kolektivist” şeklinde sınıflandırır. Bu şablonları felsefe tarihine uyguladığında Aristoteles ve etkisindekileri akılcı ve

8 *A.g.e.*, 17.

9 *A.g.e.*, 26.

10 *A.g.e.*, 28

11 *A.g.e.*, 38.

12 *A.g.e.*, 13.

13 Ayn Rand, *For the New Intellectual*, (New York: Penguin Books, 1961), 18.

bireyci, Platon ve etkisindekileri ise mistik ve kolektivist olarak konumlandırır. Ona göre Platon, Plotinus ve St Augustine'in asırlarca hüküm süren mistisizmi ve kolektivizmi, Thomas Aquinas'ın Aristotelesçiliği ile son bulmuş ve bu sayede Rönesans yolu açılmıştır.<sup>14</sup>

Ayn Rand'ın Aristoteles'e duyduğu hayranlığın haklı gerekçeleri vardır. Öncelikle mantığın kurucusu olarak Aristoteles, Rand açısından Platon'un kalıntılarını taşıyor olsa bile insanlık tarihinde aklın mistisizme karşı galibiyetini simgeler.<sup>15</sup> Aristoteles'in "Varlık vardır, A=A" özdeşlik ilkesi ve dış dünyanın akıldan bağımsız var olan objektif bir gerçeklik olması, Rand'ın etiğinin temellerini oluşturur.<sup>16</sup> Öyle ki ahlak da Ayn Rand için objektif bir şekilde vardır, insana ve akla düşen ise onu inşa etmek değil, keşfetmektir.<sup>17</sup> Dış dünyanın varlığı, ahlak da dahil olmak üzere, insan tarafından yaratılamaz, yalnızca keşfedilebilir. Yani Rand'a göre akıl hem gerçekliğin hem de objektif ahlakın keşif aracıdır.

Aristoteles'te mutluluk (*eudaimonia*), sırf kendi için istenen, kendinde amaç olan şeydir.<sup>18</sup> Mutluluk kendine yeterlidir ve kendine yeterli olan şey de hem amaçtır hem de başka bir şey uğruna istenmeyen şeydir.<sup>19</sup> Bir mutluluk etiği olan objektivizmde de mutluluğa biçilen rol aynıdır. Mutluluk hem başka bir şeye araç olmayıp kendisi için istenen şeydir<sup>20</sup> hem de insanın hayattaki en yüksek ahlaki amacıdır.<sup>21</sup> Dahası Ayn Rand da akla uygun yaşamın mutlu yaşam olduğunu söyleyen Aristoteles gibi<sup>22</sup>, bu mutluluk haline ancak akıl ve erdemle erişileceğini, irrasyonel talepler ve duygusal kaprislerin, yani akıldışı olanın izinden gidilerek mutluluğa ulaşılamayacağını söyler.<sup>23</sup>

Mutluluğun bir kendinde amaç oluşu ve aklın hem mutluluğa hem de hakikate ulaşmadaki rolü hususlarında uzlaşsalar da radikal bir bireyci olan Ayn Rand ile insanın toplumsal hayvan olduğunu söyleyen Aristoteles'in bireyin toplum ve devlet karşısındaki ahlaki konumu hususunda elbette derin ayrılıkları vardır. Aristoteles'te devlet, insanın politik tabiatı gereği doğal bir oluşumdur.<sup>24</sup> Dolayısıyla insana toplum içinde yaşamayı yeğleyen şey, başkalarına duyduğu sevgi ve muhabbetir. Aristoteles'e göre devlet, yalnızca vatandaşlarını koruyan ve rahatça ticaret yapmayı mümkün kılan bir oluşum değildir. Bunlara ek olarak devlet, hem diğer insanlara olan sevgimiz sonucu ortaya çıkan doğal bir oluşumdur hem de insanın iyi yaşamını amaçlar.<sup>25</sup>

Ayn Rand ise radikal bireyciliği gereği, en büyük filozof olarak tanımladığı Aristoteles'ten toplum içinde yaşam ve devletin görevleri hususlarında tamamen ayrılır. Ayn Rand'a göre

14 *A.g.e.*, 19.

15 *A.g.e.*, 18.

16 *A.g.e.*, 18.

17 Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, 30.

18 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b

19 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097.

20 Ayn Rand, *Anthem*. (Signet Book, 1961), 85.

21 Rand, *For The New Intellectual*, 100.

22 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1178.

23 Rand, *For the New Intellectual*, 108.

24 Aristoteles, *Politika*, 1253a.

25 Aristoteles, *Politika*, 1280b, 1281a.

toplum içinde yaşamanın insana sağladığı iki kazanç vardır: Bilgi de dahil olmak üzere alışveriş ve işbölümü. Hatta bu kazançlar dahi sadece özgür ve akılcı insanların bulunduğu bir toplumda mümkündür, aksi takdirde parazitlerin ve fedakârlık ahlakının hüküm sürdüğü bir toplum bireye bunları sağlamayacağı gibi onu sömürecek ve başarısından dolayı cezalandıracaktır.<sup>26</sup> Ayn Rand'ın ideal akılcı insanı elbette asosyal bir birey değildir fakat onu diğer insanlarla bir araya getiren faktör başkalarına duyulan koşulsuz bir sevgi değil, rasyonel kişisel çıkarıdır. Aristoteles, bütünü parçadan önce gelmesi gerektiğini ve devletin, aileden yahut bireyden önce geldiğini söylerken<sup>27</sup>, Ayn Rand işte bu kolektivizmin tam karşısında konum alır. Onun için devletin ya da toplumun birey karşısında öncelenmesi söz konusu olmadığı gibi, anayasa bireyi devlete karşı korumak için vardır.<sup>28</sup> Aristoteles'te devlet, bireyin iyi yaşamını sağlama hususunda aktif rol alması gereken bir oluşumken, Rand için devletin böyle bir misyonu yoktur. Devletin yegâne görevleri güvenliği sağlamak ve hukuku tesis etmektir.<sup>29</sup> Mınarşizmi gereği Rand, devletin birey hayatına yönelik her tür müdahalesine -ne amaçla olursa olsun- karşıdır. Aristoteles'in, devletin sadece alışverişini ve güvenliği sağlamakla kalmadığını söylediği yerde Ayn Rand çizgiyi tam olarak orada çeker ve devletin görevlerini bunlarla sınırlar.

Aristoteles'in gerek siyaset felsefesi gerek etiği kolektivist öğeler barındırır da Rand, görüldüğü üzere ona hakkını teslim etmekten çekinmez. Zira Aristoteles'in karşısındaki Platon ve Rand'ın aynı Platoncu gelenekten saydığı Augustinus, Kant, Hegel gibi filozoflar öylesine kolektivizmin taraftarlarıdır ki, Aristoteles'i biraz da stratejik bir hamleyle onlar karşısında bireyciliğin kurucusu olarak konumlandırır. *Devlet*'te asker ve filozof sınıfının komün yaşamı gerektiğini savunan ve onlara özel mülkü yasaklayan Platon'un karşısında, *Politika*'da hocasına karşı özel mülkiyeti savunan ve özel mülkiyeti kaldırmanın birtakım erdemleri de ortadan kaldıracağını, zira ancak özel mülkiyetin olduğu bir toplumda cömertlik gibi bir erdem mümkün olabileceğini söyleyen Aristoteles vardır.<sup>30</sup> Bu durumda Ayn Rand'ın Aristoteles'i, kendisinden çok uzak bir anlamda olsa da, yine de bireyci olarak görmesi için yeterli gerekçesi olduğunu söylemek mümkündür. Kısacası, Ayn Rand'ın objektivist etiğinin bilhassa bireycilik hususunda Aristoteles ile tamamen uzlaştığını söylemek imkânsız olsa da, aralarındaki -bir kısmı yukarıda da zikredilen- temel uzlaşıların bu farklarına galip geldiğini söyleyebiliriz.

Ruhun akla uygun faaliyetini erdem olarak tanımlayan Aristoteles gibi, Ayn Rand için de akıl erdemli hayatı mümkün kılan yegâne araçtır. Akla değil de duygulara, kaprislere, keyfiyete tabi yaşayarak ahlaklı ve dolayısıyla mutlu olmak mümkün değildir. Ayn Rand'a göre bir parazit gibi hayata tutunanlar, yani değer üretmeden değer talep edenler ya da ürettiğinden fazlasını talep edenler hem ahlaksızca yaşamaktadırlar hem de irrasyonel isteklere sahiptirler. Bunun daha iyi anlaşılması için *Atlas Shrugged*'ın başkahramanı John Galt'ın yaptığı meşhur konuşmadan<sup>31</sup> şu alıntıyı yapmak yerinde olacaktır:

26 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 43-44.

27 Aristoteles, *Politika*, 1253b.

28 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 173.

29 *A.g.e.*, 173.

30 Aristoteles, *Politika*, 1263a.

31 John Galt, *Atlas Shrugged*'ın son bölümlerinde ülkenin radyo yayınına ele geçirir ve çok uzun bir konuşma yapar. Bir manifesto şeklindeki bu uzun konuşmada esasen Ayn Rand, kitap boyunca anlatmak istediklerini, objektivist etiği ve kapitalizmin objektivist etik içerisindeki rolünü bir monolog şeklinde anlatmıştır.

“Dünyaya gelmiş herkesin hiç çalışmadan yaşama hakkı olduğunu söylüyorlar, bunun tersini açıkça gösteren kanunlara aldırmaksızın her insanın asgari geçim standartlarına sahip olma hakkı olduğunu, kendisine yiyeceğini, giyeceğini, barınağını vermek gerektiğini ileri sürüyorlar. Bunun için hiçbir çaba göstermesi gerekmez, bu onun doğal ve doğuştan hakkıdır diyorlar. Vermek... Ama kimden alınarak vermek? Boşluk! Her insan, dünyada yaratılan teknolojik yararlar da eşit hakka sahiptir diyorlar. Yaratılan... Ama kimin tarafından? Boşluk! Sanayicilerin savunucusu pozunda gözükmüş korkaklar şimdi ekonomiyi şöyle tarif ediyorlar: “İnsanların sınırsız arzularıyla, sınırlı miktarda sunulan mallar arasında bir ayarlama”. Sunulan... Ama kimin tarafından? Boşluk!”<sup>32</sup>

Yukarıdaki alıntıda defalarca vurguladığı üzere Ayn Rand için “Hem pastam dursun, hem karnım doysun”<sup>33</sup> demek, özdeşlik ilkesine (A=A) aykırı olduğu için irrasyonel ve dolayısıyla da ahlaksız bir talepte bulunmak demektir. İnsan ancak rasyonalite ile hayatta kalabileceği için, irrasyonel olan yani akla aykırı olan şey aynı zamanda insan için kötüdür. Sosyalizmin ve benzeri kolektivist ekonomik sistemlerin insanlara vaadi de Ayn Rand için iki anlama gelir: Ya olmayan serveti dağıtmaya çalışmak -ki bu irrasyonellik ve dolayısıyla kötülüktür- ya da serveti hak sahiplerinden zorla alarak yağmalamak -ki bu da zorbalıktır-. Fedakârlığa dayalı olan kolektivist ekonomik anlayışlar bu sebeple hem akla karşıdır hem de ahlaken kötüdür. Akla karşı oldukları için çalışmazlar, işlevsizdirler, bu nedenle insan hayatına da karşı oldukları için kötüdürler.<sup>34</sup> John Galt aynı konuşmanın devamında şunları der:

“Modern bir fabrikada çalıştığınız zaman size ücretiniz yalnız kendi emeğinize karşılık değil, o fabrikayı mümkün kılan tüm üretici deha için veriliyor... Onu kuran sanayicinin çalışması, biriktirdiği parayı yeni ve denenmemiş bir şeye yatırmayı seçen yatırımcının çalışması, levyelerini çektiğin makineleri çizip tasarlamış olan mühendisin çalışması, zamanını harcıyıp ürettiğin ürünü asıl yaratmış olan mucidin çalışması, o ürünün yaratılmasını mümkün kılmış olan fizik kanunlarını keşfetmiş fizikçinin çalışması, insanlara nasıl düşünüleceğini öğreten, sizin lanetleyip durduğunuz filozofun çalışması. (...) Aldığınız maaş çekinin sırf sizin fiziksel emeğinize karşılık olduğunu, o rayları kaslarınızın gücüyle ürettiğinizi iddia etmeye cesaret edecek misiniz? Sizin kaslarınızın değeri ancak Orta Çağ'daki demircinin yaşam standardı kadardır. Geri kalanı Hank Rearden'dan size armağandır.”<sup>35</sup>

Ayn Rand, Marksist teorideki artı değer bir sömürü aracı olmadığını, aksine yatırımcıların ve dehaların çalışması sonucu elde edilen ve hak edilen bir kazanç olduğunu iddia eder. Buna delil

32 Rand, *Atlas Vazgeçti*, cilt 3, 579.

33 Ayn Rand, bu sözü esasen *The Fountainhead*'de “You can't eat your cake and have it too.” (Pastanı hem yiyip hem de ona sahip olamazsın) ve *Atlas Shrugged*'de “You can't have your cake and let your neighbour eat it too.” (Pastanı hem komşuna yedirip hem de ona sahip olamazsın) şeklinde iki farklı şekilde dile getirir. Her iki şekilde de dile getirmek istediği, fedakârlık talep eden kolektivizmin imkânsızlığıdır. Var olmayan bir pastayı dağıtmak da mümkün değildir, fedakârlık talep eden ve var etmeden sahip olmak isteyen insanların yaptığı, imkânsız istemektir.

34 Rand, *Philosophy: Who Needs It*, 98-99.

35 Rand, *Atlas Vazgeçti*, cilt 3, 617.

olarak *Atlas Shrugged*'da yatırımcıları ve dehaları üretim sahasından çeker. Bir başka deyişle tersine grev yaparak işçileri değil işverenleri greve çıkarır ve üretim durma noktasına gelir. Ayn Rand'ın görüşünde işveren sömüren, işçi sömürülen olmak zorunda değildir, hatta vergilendirmenin yüksek olduğu yahut sosyalist politikaların devreye girdiği ekonomik sistemlerde işveren sömürülen durumundadır. Zira az bulunan deha ve yetenek sahibini, her yerde bulunan kas ve beden işçisiyle eşit duruma çekmeye çalışmak, deha ve yetenek sahibinin aşağı çekilmesi, dolayısıyla sömürülmesi ve başarısından dolayı cezalandırılması anlamına gelir.<sup>36</sup>

Kapitalizmin işleyiş prensibi, Ayn Rand'ın objektivizmiyle son derece paraleldir. Bu sevgi için de böyledir. Ayn Rand'ın objektivist etiğinde sevgi de çıkar beklentisiyle yapılan bir alışveriştir.<sup>37</sup> Bir kişiyi, sırf insan olduğu için değil, onun bize ifade ettiği değerler ve erdemler hatırına severiz, bu sebeple karşılıksız sevgi bir yanılığdan ibarettir. Sevdiğimiz kişi için yaptıklarımız ise fedakârlık değil, ona duyduğumuz sevginin getirdiği zorunlu sorumluluklardır. Sevdiğimiz kişi için eğer belli başlı eylemleri yapmıyorsak, o kişiyi zaten sevmiyoruz demektir. O eylemleri yapıyor oluşumuz ise fedakârlık değil, bencilce bir sevginin getirdiği sonuçlardır.<sup>38</sup>

Ayn Rand'a göre tıpkı sevgi gibi ahlak da bir ticarettir. Kapitalizmde bireyler nasıl gönüllü olarak alışveriş yapan tüccarlara ve bu ticaretleri karşılığında kişisel faydalarını maksimize etmeyi bekliyorlarsa, birbirlerine sevgi besleyen iki kişi nasıl ki aralarında görünmez bir ticaret anlaşması varmışçasına karşılıklı fayda sağlıyorlarsa, ahlaki ve manevi alanda da bu çıkar beklentisi üzerine kurulu ticaret prensibi geçerlidir.<sup>39</sup>

Yani Rand'a göre kişi ahlak hususunda da rasyonel çıkarlarının peşinde olmalı, bu uğurda ahlaki eylemlerde bulunmalıdır. Immanuel Kant'ın deontolojisinin tam aksine, çıkar beklentisi, ahlaki eylemin ana sebebidir. Ne amaçla olursa olsun bencil bir arzu içeren eylemin ahlaki olamayacağını söyleyen Kant'ın ödev etiğini<sup>40</sup> birçok yerde oldukça sert bir şekilde eleştiren Rand'a göre bencilliğin ve arzuların düşman görüldüğü özgecil bir ahlak anlayışı olan ödev etiği insanlardan çok 'zombilere' uygundur.<sup>41</sup> Bu tabiri kullanmasındaki sebep, Rand'a göre Kant'ın deontolojisinin pratikte uygulanmasının, insanın tabiatı gereği imkânsız olmasıdır.<sup>42</sup> Rand, bir tür altruizm (özgecilik) olarak tanımladığı Kant'ın ödev etiğinin insanlarca büyük ölçüde kabul gördüğünü fakat bu kabulün aynı zamanda ilgili ahlak anlayışını pratikte uygulamanın imkânsızlığı sebebiyle suçluluk duygusunu da beraberinde getirdiğini söyler.<sup>43</sup> Kişisel mutluluk arayışının ve arzuların kötülük olarak kabul edildiği bir ahlak anlayışı, Rand için ahlaktan çok ahlaksızlığı emreder, zira insanın tüm doğal arzularını ahlakın önünde bir engel saymaktadır. Oysa rasyonel olabilme kapasitesine sahip bir canlı olan insan, iyi yaşama arzusu ve amacı ile

36 Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, 64.

37 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 42.

38 *A.g.e.*, 42-43.

39 *A.g.e.*, 42.

40 Immanuel Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 12-13.

41 Rand, *For the New Intellectual*, 26-27.

42 Rand, *Philosophy: Who Needs It*, 95.

43 *A.g.e.* 95.

ahlaklı davranmalıdır. Yani Rand'a göre Kant'ın ödev etiği hem imkânsızdır hem de imkân dahilinde bile olsa ahlaken kötüdür, zira fedakârlığı emreder.

Hiçbir filozofun kaprislere ve keyfiyete dayanmayan bir ahlak sistemi geliştiremediğini iddia ederken Ayn Rand'ın özellikle hedefinde olan filozoflardan biri elbette yine Kant'tır. Rand'a göre Kant, nedenselliğin yerine ne olduğu yeterince açık olmayan ödev kavramını koymuş, bu sebeple akli, keyfiyet ile ikame etmiştir.<sup>44</sup> Ödev etiği, söz gelimi ebeveynlerin çocuklarına “Bunu yapmak zorunda olduğun için bunu yapmak zorundasın” demesini gerektireceğinden ötürü çocuğun gerçekçi zorunluluklar, yani nedensellikler ile bağını koparmış olacaktır. Çocuğa ahlaki bir tavsiye ya da emir verilirken, ona gerekçe olarak somut sebepler yerine döngüsel bir ödev ilkesi telkin edilecektir. Yani herhangi bir fayda ya da mutluluk getirecek olan B sonucu için, öncelikli A ahlaki eyleminin yapılması gerektiğini buyurmak yerine, A eyleminin sırf ödevi saygıdan dolayı yapılması gerektiğini söylemek, Rand'a göre insan doğasını yok saydığı kadar nedenselliği ve akli da yok sayar.<sup>45</sup> Bu ise Rand'a göre, aklın, birazdan değineceğimiz ‘keyfiyet’ ile ikamesidir.

## 2. Objektivist Etik Ahlakın Temellendirilmesi ve Bağlayıcılığı

Ayn Rand, geliştirilmiş tüm ahlak felsefelerini, onu inşa eden filozofun keyfiyetine tabi olmakla yargılar. Ayn Rand, rasyonel ve bağlayıcı bir ahlak felsefesi *keşfetmek* için problemin temeline inilmesi gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

“Hiçbir filozof, insanın bir değerler sistemine niçin ihtiyaç duyduğu sorusuna akılcı, objektif olarak ispatlanabilir ve bilimsel bir cevap vermemiştir. Bu soru cevapsız kaldığı sürece hiçbir akılcı, bilimsel, objektif etik sistemi keşfedilemez ve tanımlanamaz.”<sup>46</sup>

Ayn Rand tüm filozofların keyfiyete (*arbitrariness*) ve kaprislere (*whims*) dayalı etik sistemleri geliştirdiğini iddia ederken, kendi etiğinin, objektivizm isminden de anlaşılacağı üzere herkes tarafından gözlemlenebilen objektif gerçekliklere ve nedenselliklere dayandığını ileri sürer. Bu objektif ahlaki ilkeleri keşfedecek olan ise elbette Rand'ın en üstün hayatta kalma aracı olarak gördüğü akıldır.<sup>47</sup> Rand'a göre akıl, insanın duyuları tarafından sağlanan materyali tanımlayan ve bütünleyen bir melekedir.<sup>48</sup> İnsan, hayvanların yaptığı gibi sadece duyularıyla hayatta kalmaya muktedir değildir, zira onun kendi besinini dahi üretmesi gerekir ki bu da akıl gerektiren bir süreçtir.<sup>49</sup> Bu gibi sebeplerden ötürü Rand, insana özgü hayatta kalma aracı olarak tanımladığı akla karşı gelenlerin, aynı zamanda insan hayatına da karşı geldiğini söyler. Buna bağlı olarak Rand, merkeze bireyin yerine ödevi koyan etiklere karşı olduğu gibi, merkeze Tanrı'yı ve toplumu koyan etik anlayışlarının da akılcı değil keyfi olduklarını belirterek onlara karşı durur:

44 *A.g.e.*, 95-98.

45 *A.g.e.*, 133-134.

46 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 13.

47 Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, 16.

48 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 24.

49 *A.g.e.*, 25.

“Filozofların çoğu etik alanındaki geleneksel mistisizm tekeline kırmaya ve güya akılcı, bilimsel ve dinsel olmayan bir ahlaki tanımlamaya çalışmışlardır. Ancak onların bu teşebbüsleri sadece Tanrı'nın yerine toplumu koyarak, bunları toplumsal gerekçelerle haklılaştırmaya çalışmaktan ibaret olmuştur. Aleni mistikler, keyfi ve hesabı verilmeyen ‘Tanrı iradesi’ni bir iyilik standardı olarak ve kendi etiklerinin bir gerekçesi olarak almışlardır. Neo-mistikler ise Tanrı iradesi yerine ‘toplumun çıkarı’ni koymuşlar, böylece ‘iyinin standardı toplum için iyi olandır’ gibi bir tanımın girdabına düşmüşlerdir.”<sup>50</sup>

Ayn Rand için merkeze Tanrı’yı koyan etik anlayışları ne kadar keyfiyse, merkeze toplumu koyan etik anlayışları da o kadar keyfidir, yalnızca toplumu merkeze koyanlar daha akılcı oldukları iddiasıyla ortaya atılmışlardır fakat bu bir aldatmacadan ibarettir.<sup>51</sup> Ayn Rand ahlaki Tanrı ile temellendirenlere klasik mistikler veya ruh mistikleri derken, ahlaki Tanrı yerine topluma temellendirmeye çalışanların bu güruhtan çok farklı olmadığını vurgulamak için onlara da “neo-mistikler veya beden mistikleri” adını koyar.<sup>52</sup>

Rand’a göre ahlak da, tıpkı akıl gibi, insanın hayatta kalma araçlarından biridir.<sup>53</sup> İnsanın bir değerler sistemi olan ahlaka ihtiyaç duyma sebebi budur. Objektif gerçekliğin nedensel ve zorunlu bir ürünü olan bu ahlaki keşfedecek aracın, yani aklın göz ardı edilmesi durumunda kaprislere dayalı keyfi etik anlayışları inşa edilir ve kaprislere dayalı tüm bu ahlaki doktrinler akla karşı oldukları için insan hayatına da karşı olmak durumunda kalırlar. Rand kaprisi, kişinin sebebini bilmeksizin veya bu sebebin öğrenilmesi ile ilgilenmeksizin sahip olduğu arzu şeklinde tanımlar.<sup>54</sup> Yani kapris, aklın ve nedenselliğin değil, keyfin ve arzuların ürünüdür. Aslında bu bağlamda Ayn Rand’ın ahlak *inşa etmek* ile uğraşan herkese karşı çıktığını söyleyebiliriz. Zira ahlak ona göre *keşfedilebilir* bir şeydir ve bu keşif işi de akla aittir.<sup>55</sup> Ahlakı keşfetmek yerine onu inşa etmeye kalkışmak ise objektif gerçekliğin ve nedenselliğin keşfinden çok yapay buyruklar içereceğinden ötürü, bu teşebbüsler akıl yerine keyfiyete ve kaprislere dayalı birer inşa olmak zorunda kalacaklardır.

Ayn Rand’da aklın keşfedeceği bu nesnel ahlakın dayandığı temel ise kişisel çıkardır.<sup>56</sup> Her insan kendi rasyonel çıkarını arttıracak eylemlerde bulunmalı ve asla kendisini başkaları uğruna feda etmemelidir. Ahlakın nihai amacı ise kişinin kendi hayatıdır. Kişinin kendi çıkarını temel alarak kendi hayatını amaç edinmesi, elbette bir başkasının yahut başkasının çoğulu olan toplumun isteklerini baz almasından daha makul bir zemine geçiştir fakat bu da birzadan değineceğimiz üzere etikle ilgili birtakım başka sorunlara gebe dir.

Ayn Rand için özsel bir değer olan hayat, kendinde amaçtır. Bununla birlikte hayat, insanın değerler standardıdır. Tüm değerler, hayatın kendisinden türemek zorundadırlar. Zira Rand’a

50 *A.g.e.*, 13.

51 Rand, *Philosophy: Who Needs It*, 197.

52 Rand, *For The New Intellectual*, 138, 148, 149, 158.

53 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 27.

54 *A.g.e.*, 12.

55 Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, 21.

56 Tara Smith, *Ayn Rand’s Normative Ethics: The Virtuous Egoist*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 23.

göre değer de dahil olmak üzere tüm kavramlar epistemolojik olarak hayat kavramına bağlıdır.<sup>57</sup> Bu sebeple hayatı destekleyenler iyi, hayata karşı gelenler kötüdür. İnsan hayatına zarar veren herhangi bir şey, nihai değer olan ve tüm değerlerin kendisinden türediği hayata zarar verir ve diğer değerlerin var olmasına bile müsaade etmez. Hayatın olmadığı yerde erdemden, mutluluktan, iyiden, güzelden yani herhangi bir değerden söz edilemez.

Etik anlayışının merkezine hayatı koyan ve onu hem nihai amaç hem de nihai değer olarak gören Rand, işte buradan hareketle insanın hayatına ve dolayısıyla kişisel çıkarına zarar veren her şeyi kötü addeder. Bir rasyonel egoist ve aynı zamanda ahlaki egoist olarak Rand, insanın rasyonel kişisel çıkarına faydalı olan şeyi yapması gerektiğini savunur.

Özetle, hayatı insanın nihai değeri ve amacı, kişisel çıkarı ise ahlakının temelidir. Fakat bu temellendirme, her ne kadar Ayn Rand akılcı insanların çıkarlarının asla kesişmeyeceğini iddia etse de<sup>58</sup>, çıkar çatışmasının kaçınılmaz şekilde olduğu durumlarda yetersiz kalmaktadır. Örneğin iş başvurusunda bulunan benzer yeteneklere sahip iki adaydan birinin diğerine çelme takmaması için ya da torpil ile haksız bir şekilde işi kapmaması için objektivist etik tatmin edici bir cevap vermekten uzaktır. Eğer tüm toplum bu şekilde ahlaksız yollarla iş edinirse, uzun vadede bunun *benim* de zararına olacağı açıktır. Fakat tek bir benlik sahibi birey olarak *benim* bu tür oyunlara başvurmamam için, objektivizm geçerli bir neden sunamaz. Zira ben kendi hayatım için ve kişisel faydam için doğru olanı yapmakla mükellefimdir ve diğer aday, bana yaşatacağı ufak bir vicdan muhasebesi dışında benim için pek bir şey ifade etmemektedir. Hayatın nihai amaç, kişisel çıkarın da ahlakın temeli yapılmasının yol açtığı zorluklardan birisi, tek başına *benim* ahlaksızlık yapmamam için her zaman yeterli gerekçeyi sağlayamamasıdır.

Ayn Rand, bu duruma cevap olarak çıkar çatışmasının akılcı ve özgür toplumlarda yaşanmayacağını iddia etmekte ve problemi adeta görmezden gelmeyi tercih etmektedir.<sup>59</sup> Fakat o da kişisel çıkarın ahlakın temeli yapılmasının kaçınılmaz olarak doğuracağı sonuçları bildiğinden ötürü bir sosyal prensip geliştirir. Bu sosyal prensip *Atlas Shrugged*'de defalarca dile getirilen “Ne bir başkası için yaşayacağım ne de bir başkasının benim için yaşamasını isteyeceğim” prensibidir. Ayn Rand bu prensibi *Virtue of Selfishness*'ta şöyle açıklar:

“Objektivist etiğin temel sosyal prensibi, tıpkı yaşamın kendi başına bir amaç olması gibi, her insanın da kendi başına bir amaç olduğu, başkalarının refahı ya da amaçları için amaç olmadığıdır ve bu yüzden insanın ne kendisini başkalarına feda ederek ve ne de başka insanları kendisine kurban ederek kendisi için yaşaması gerektiğidir. Kendisi için yaşamak, insanın en yüksek ahlaki amacının, kendi mutluluğunu başarmak olduğu anlamına gelir.”<sup>60</sup>

57 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 17-18. Bruce J. Avolio ve Edwin E. Locke, “Contrasting different philosophies of leader motivation: Altruism versus egoism,” *The Leadership Quarterly* 13 (2002): 171.

58 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 81-82.

59 *A.g.e.* 81-82.

60 *A.g.e.*, 35.



Kişinin nihai amacı ve nihai değeri kendi hayatı ve ahlakının temeli de kişisel çıkarıysa, bu durumda Ayn Rand'ın bu sosyal prensibi neye göre geliştirdiği söylenebilir? Kendi hayatını kendi nihai amacı edinen bir insan, niçin *her insanın* hayatını kendinde amaç olarak görmekle mükellef olmalıdır? Eğer bireyin kişisel çıkarını arttıran şey akılcı ve iyiye, bu insan niçin başkalarına asla zarar vermemek üzere bir hassasiyet geliştirmek durumunda olmalıdır? İş başvurusunda bulunan aday, tek başına bir hile kaçamağı yaptığı takdirde işe alınabilecekken, niçin birdenbire Kant'ın deontolojisindeki gibi tüm insanları kapsayan bir maksim ile hareket etmektedir? John Galt'ın meşhur “başkaları için kendimi feda etmeyeceğim” ilkesi rasyonel egoizm ile uyumluyken, bu mottunun devamındaki “kendim için başkalarını feda etmeyeceğim” ilkesi nereden gelmektedir? Egoizmin nesnel hakikatlerinden mi, yoksa Ayn Rand'ın kaprislerinden mi? Bu sorunun cevabı ikinci şık gibi durmaktadır, zira kişisel çıkarı temel alan bir ahlaki öğretinin kişisel çıkardan taviz verme konusundaki kriteri net değildir.

Ayn Rand hem bir rasyonel egoist hem de bir ahlaki egoisttir. Rasyonel egoizm, kişinin kendi çıkarına olan eylemin rasyonel olduğunu söylerken, ahlaki egoizm, bu eylemin ahlaken iyi olduğunu söyler.<sup>61</sup> Kişinin yararına olan eylemin rasyonel olduğunu söylemek makulken, bu eylemin aynı zamanda ahlaklı olduğunu söylemek için elimizde yeterli gerekçe yoktur. Ayn Rand, rasyonellik ile ahlakı, egoizm çatısı altında birleştirmeye çalışsa da kişisel çıkarı arttıran, yani rasyonel olan eylemin her zaman ahlaklı olması mümkün değildir. Elbette *çoğu zaman* ahlaklı davranmak, bireye birçok maddi ve manevi yarar sağlar. Bu gibi durumlarda rasyonellik ile ahlaklılığın örtüştüğü muhakkaktır. Ancak ahlaklı davranmak *her zaman* bireyin kişisel çıkarına hizmet etmemektedir. Bu durumda egoizm çatısı altında evlendirilmeye çalışılan rasyonellik ve ahlak, birbirleriyle çatışmak durumunda kalacaktır. Yahut Ayn Rand'ın belirlediği sosyal prensip gibi, ahlakının temelini oluşturan kişisel çıkar kavramıyla uyuşmayan yeni ilkeler belirlenerek bu sorun çözülmeye çalışılacaktır. Fakat böyle bir çözüm girişimi Ayn Rand'ın hem nihai değer olarak belirlediği kişinin kendi hayatına hem de ahlakın temeli olarak belirlediği kişisel çıkara uymayan, keyfi ve çelişkili bir teşebbüstür. Kısacası sorumuz oldukça nettir: Kişisel çıkarı *temele alan* seküler bir ahlak, *neye dayanarak* zaman zaman kişisel çıkarımdan vazgeçmemi tembihlemektedir?

Elbette ahlaki egoizmde de ahlaki egoizmin bir türü olan objektivizmde de kişi kendisinden başkasını düşünmeyen karikatürize bir bencil değildir, aksine her iki ahlaki öğreti de kişiye başkalarını düşünmek ve yardımsever olmak için gayet makul gerekçeler sunmaktadır, ta ki bu durum failin fayda maksimizasyonuna hizmet edene kadar. Yaptığı eylemin kişiye sağladığı maddi, psikolojik ya da sosyal faydalar toplamı, eylemin maliyetinden fazla olduğu sürece, kişinin o eylemi yapmak için makul gerekçeleri vardır. Ancak başkasını düşünmenin kişi için haddinden fazla maliyetli olduğu türden çıkar çatışması durumlarında, bu makul gerekçeler ortadan kalkmaktadır. Bu durumda Ayn Rand'ın getirmiş olduğu sosyal prensip, herhangi bir temele sahipmiş gibi gözükmemektedir.

61 Robert Shaver, “Egoism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Spring 2019 Edition), erişim 14.03.2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/egoism/>.

Benzer durum, Ayn Rand'ın objektivizm adına getirmiş olduğu politik prensip için de geçerlidir. Bu politik prensibe göre meşru müdafaa durumları hariç hiç kimse bir diğere karşı fiziksel güç kullanımı başlatamaz.<sup>62</sup> Fakat temeli bireyin rasyonel kişisel çıkarına dayanan bir etik sisteminde, şiddet kullanımının da neden her zaman yanlış olmak zorunda olduğu açıklanamayacaktır. Kısıtlı kaynaklara sahip bir mekânda A ve B kişilerinin -ya da topluluklarının- yaşadığını varsayalım. Tüm kaynaklar bir şekilde B'nin eline geçmiştir ve A'nın hayatta kalmak için dahi yeterli kaynağı yoktur. Öte yandan B'nin de A'ya bakmak ve onunla kaynaklarını paylaşmak için yeterli gerekçesi yoktur, zira A'nın B'ye sunacağı herhangi bir meziyeti yoktur ve dolayısıyla B'nin A ile işbirliği yapmak için yeterli gerekçesi yoktur. Bu durumda A'nın önünde iki seçenek vardır: Ya fiziksel güç kullanarak B'nin sahip olduğu kaynakları ele geçirecektir ya da yok olacaktır. Kişisel çıkarı A'ya, B'nin hatırına ölmeyi kabullenmesi gerektiğini söylemeyecektir, bu çıkar A'ya hayatta kalmak için her yolu denemesi gerektiğini tembihleyecektir. A'nın B'ye saldırmamak için sunacağı gerekçeler, kişisel fayda bağlamında kendi ölümünü kabullenmesine, yani hayatından vazgeçmesine yetmeyecektir. Bilhassa nihai amacı kişinin hayatının kendisi ve hayatta kalmak olan objektivizme göre, A'nın kendini B için feda etmesinin hiçbir rasyonel gerekçesi olamaz. Fakat objektivizmi bir kapitalizm etiği, hatta kapitalizmin ihtiyacını duyduğu ahlaki temel<sup>63</sup> olarak tanımlayan Ayn Rand'ın özel mülkiyetin gaspını onaylaması da mümkün gözükmemektedir. Bu durumda şiddet kullanımının neden her zaman kişisel çıkarı aykırı olması gerektiğini söyleyecek akılcı bir gerekçe yoktur. Özellikle de ahlaki “kişinin hayatta kalması için gereken değerler sistemi” olarak tanımlayan Rand'ın, A'nın B'ye saldırmaması ve onun mülkiyetini gasp etmemesi hususunda sunabileceği gerekçeler hem keyfi hem de çelişik olmak durumunda kalacaktır.

Ayn Rand'ın ahlak felsefesinde çözümsüz kalan bir diğer husus da ahlakın bağlayıcılığıdır. Ahlakın temellendirilmesi ve bağlayıcılığı şüphesiz ki ayrı kavramlardır. Temellendirilmiş bir ahlak da hâlâ bağlayıcı olmayabilir. Bağlayıcı bir ahlak, ödül ve ceza vaadinde bulunmalıdır ki o ahlaki kurallara uymak konusunda bir zorunluluk hissi geliştirmek mümkün olsun. “Bu kurallara uymam ve uymamam durumlarında beni neler bekliyor?” sorusuna ne kadar isabetli cevaplar veriyorsa bir ahlaki öğreti, onun o ölçüde bağlayıcı olduğunu da söyleyebiliriz. İnananlarına “Bu kurallara uymalısınız fakat bu kurallara uymak size bir fayda sağlamayacağı gibi uymamak da bir zarar getirmeyecek” diye seslenen bir ahlaki öğreti, hatta bu bir din bile olsa, bağlayıcı değildir. Ahlakı bir ticaret olarak gören ve iyiliğin ödül beklentisiyle yapılması gerektiğini savunan Ayn Rand'ın kriterleriyle yargılayacak olursak bu tür bir ahlakın hiçbir bağlayıcılığı olmayacaktır.

Ayn Rand kuşku yok ki bu bağlayıcılık probleminin farkındadır ve buna cevap olarak yaşamının yolunun objektivist etik olduğunu, buna uymayanların hayatta kalamayacaklarını yahut ancak düşük standartlarda, insana yaraşır olmayan şekillerde yaşayabileceklerini söyler. Ayn Rand'ın objektivizm felsefesi, kapitalizmi de bünyesinde barındırır. Objektivizmi Ayn Rand, kapitalizmin metafizik ve ahlaki yönü olarak tanımlar.<sup>64</sup> Bir insan, kapitalizmin ve onun

62 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 44.

63 *A.g.e.*, 45.

64 Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal*, 9-10.

moral dayanağı olan objektivizmin temel ilkelerine uyduğu sürece ahlaklıdır ve bu ölçüde doğa tarafından ödüllendirilecektir. Yaşamının yolu objektivist değerler olduğu için, bu değerlere uymayan kişiler de doğa tarafından cezalandırılacaktır. Issız adada tek başına yaşayan bir insan nasıl ki doğanın kurallarına boyun eğmek ve oyunu kuralına göre oynamak zorundaysa, aynı zorunluluk toplum içerisinde yaşayan insan için de geçerlidir ve ıssız adada geçerli olan kurallar büyük ölçüde toplum içinde de geçerlidir. Issız adada var olma mücadelesi veren insanın birtakım kuruntulara ve kaprislere göre karar vermesi, akli ve mantığı devreden çıkararak doğa kanunlarını görmezden gelmeyi tercih etmesi, doğa tarafından görmezden gelinmeyecek ve kuvvetle muhtemel bu kişinin hayatına mal olacaktır. Issız bir adada hayatta kalmanın kuralları bellidir ve bu kurallar akıl ve rasyonalite eşliğinde doğa kanunlarını göz önünde bulundurarak kararlar almayı gerektirir. Aynı durum toplum içinde yaşayan insan için de geçerlidir ve insan, rasyonalite yerine toplumun kaprislerine göre yaşamayı tercih ederse er ya da geç doğa tarafından cezalandırılacaktır. Ayn Rand'ın etiğindeki bağlayıcılık, yani "Ben bu kurallara niçin uyayım ki?" sorusunun cevabı budur: Yaşamak için ve insana yaraşır şekilde yaşamak için.

Ayn Rand, objektivizmin bağlayıcılığını göstermek adına *The Fountainhead* ve *Atlas Shrugged* gibi ünlü romanlarında bir nevi karma sistemi uygular. Bu romanların sonunda objektivizmin, liberalizmin ve kapitalizmin ilkelerine uygun yaşayan karakterler mutlu sonlarla ödüllendirilirken, bu ilkelere karşı gelen yahut bu ilkelere karşı gelmese dahi yine de bu ilkeler doğrultusunda yaşamayan karakterler felaketlerle ve kötü sonlarla cezalandırılırlar. İşte Ayn Rand'ın romanlarında uyguladığı pozitivist karma budur. Peki hayat gerçekten böyle midir? Herkese şaşmaz bir şekilde yaptığını mı verir? Ayn Rand buna kanıt olarak ironik bir şekilde suçluları ve diktatörleri gösterir.<sup>65</sup> Ona göre suçlular ve diktatörler gibi kimseler amaçlarını ancak kısa bir süreliğine gerçekleştirebilirler fakat nihai olarak kaybetmeye mahkumdurlar.<sup>66</sup> Oysa yeterince güçlü suçlular olarak tanımlayabileceğimiz diktatörler çoğu zaman ahlaki kuralları tanımamış ve bunların pek azı hak ettiğini bulmuştur. Ayn Rand'ın bu gibi insanların amaçlarını 'kısa süreliğine' gerçekleştirebileceklerini söylerken kastettiği kısa süre eğer bu insanların hayatları boyuysa, o halde Ayn Rand'ın nihai amacını hayat olarak gördüğü objektivist ahlakı, ölümlerin hayatları için olmalıdır.

Herkes belirli ahlaki ilkelere sahip insanlardan oluşan bir toplumda yaşamak ister. Bu, kişisel çıkarlarla da örtüşür. Herkesin herkesle savaş halinde olduğu Hobbes'un doğal durumundaki gibi kaotik bir dünyada yaşamak elbette arzulanır bir şey değildir. Fakat başkalarının ahlaklı olmaları benim için faydalıyken, benim ahlaklı olmam benim için her zaman faydalı mıdır? Erdem etiğini ya da ödev etiğini savunan filozoflara göre ne olursa olsun ahlaklı olan yapılmalıdır, fakat konumuz gereği bu soruyu ahlaki egoizm bağlamında ele alacağız. Kişisel çıkarı temel alıyorsa ve öte dünyaya dair inançlarımızın da olmadığını varsayıyorsa, bu durumda ahlaklı olmanın her zaman kişisel çıkara hizmet ettiğini söylemenin bir yolu yoktur. Elbette ahlaki egoizme göre kişisel çıkara hizmet eden şey zaten ahlaklıdır, fakat şimdilik ahlaklıdan kasıtlı hemen hiç kimsenin itiraz etmeyeceği dürüst olmayı, ahlaksızdan kasıtlı da yalan söylemeyi ele alalım. Kişi, dürüst olması

65 Rand, *Bencilliğin Erdemi*, 29.

66 *A.g.e.* 29.

sebebiyle cezalandırılabilmesi ya da dürüst olmaması durumundaki kadar ödüllendirilmeyeceği pek çok durumla karşılaşabilir. Aynı şekilde yalan söylemekle ödüllendirileceği ya da yalan söylememesi durumundaki kadar cezalandırılmayacağı pek çok durumla da karşılaşabilir. Bu durum; şiddet, gasp, cinayet gibi tercih edilmeyecek birçok eylem için de geçerlidir. O halde kişi yeterince güçlüyse, yasalardan ve insanların yargılamalarından da kaçabiliyorsa, bu eylemler de onun kişisel çıkarını en fazla arttıran eylemlerse, niçin bunları yapmamak zorunluluğunda olsun? Ahlaki egoizme göre toplum nezdinde kötü sayılan bu eylemler, bireyin kişisel fayda maksimizasyonunu sağlayan seçenekler oldukları sürece iyi eylemlere dönüşmek zorundadırlar.

Ahlaki egoizme göre toplumun ahlaklı olması bireyin kişisel çıkarına hizmet ederken, bireyin bu kalabalığın içinde tek bir 'ben' olarak kötülük yapmaması için her zaman yeterli gerekçe yoktur. Bu sebeple Ayn Rand'ın kendi etiğinin bağlayıcılık probleminde de bir cevap sunduğunu göstermek adına eserlerinde objektivizmin yolundan giden kahramanları daima mutlu sonla ödüllendirmesi pek de gerçekçi gözükmemekte, hatta bir tür pozitivist karma sistemini andırmaktadır. Adam Smith'in iktisattaki görünmez elinin ahlak evreninde geçerli olan bir türü gibi, Ayn Rand'ın çizdiği dünyada da görünmez bir el yahut doğa, objektivistleri muhakkak ödüllendirmekte, diğerlerini ise cezalandırmaktadır. Ayn Rand'ın mistisizm olarak gördüğü herkesin hak ettiğine kavuştuğu öte dünya inancını bu dünyaya taşımaya çalıştığı; suçluların ve diktatörlerin er geç hak ettiklerini bulacakları iddiasından ve romanlarındaki karma sisteminden anlaşılabilir. Bunun gerçekçi olduğunu söylemek güçtür.

Kısacası, bağlayıcılık kapsamında Ayn Rand'ın haklı şekilde eleştirdiği etik anlayışlarında olduğu gibi kendi etik sisteminde de tatmin edici bir cevap sunmadığı soru şudur: "Niçin bu ahlaki kurallara her zaman uymak zorunda olalım?"

Ayn Rand'ın, objektivizmin bağlayıcılık probleminde bir cevap sunduğunu ispatlamak adına dünyada bir tür ödül-ceza sistemi olduğunu göstermeye çalışması<sup>67</sup>, esasen egoist bir filozof açısından gayet tutarlıdır. Her ne kadar bu tür bir ödül-ceza sisteminin dünyada her zaman geçerli olduğunu söylemek, yukarıda da üzerinde durduğumuz gibi güç olsa da bu tür mutlak bir ödül-ceza sisteminin gerçekten var olması bu sefer de başarı ile ahlakın birbirine karışmasına yol açacaktır ki bunun izlerini Ayn Rand'ın eserlerinde görmek mümkündür. Sözelimi *The Fountainhead*'deki Howard Roark ve *Atlas Shrugged*'deki John Galt karakterleri Ayn Rand'ın ve objektivizmin ideal insanlarıdır. Fakat Nietzsche'nin *Übermensch*'inin<sup>68</sup> etkisinin izlerini

67 *A.g.e.*, 37.

68 Nietzsche'nin Ayn Rand üzerindeki etkisi esasen apayrı bir çalışmayı hak edecek kadar kapsamlıdır. Ayn Rand, felsefesinin Nietzsche'ninkinden temelde tamamen farklı, hatta zıt olduğunu söylemekle birlikte (Bunun için Ayn Rand'ın Atlas Society tarafından yayınlanan 13 Aralık 1964 tarihli "*Objectivism vs. Nietzscheanism*" başlıklı radyo programına bakılabilir. Rand bu kayıta tamamen objektivizmin, Nietzsche ile olan ayrılıklarından bahsetmektedir. Erişim 09.06.2021, <https://www.youtube.com/watch?v=tYCCOIBSJW8>) Rand'ın roman karakterlerinde Nietzsche'nin hayatı olumlayan ve kendisi için yaşayan ideal insanının, yani *Übermensch*'in etkisi bu iki filozofu okuyanlarca kolayca fark edilebilir. Ayn Rand, Nietzsche'nin felsefesinden gerçekten de pek çok yönden ayrılır ve Nietzsche'nin egoizmi ile karıştırılmamak adına gösterdiği hassasiyet bu sebeple oldukça anlaşılır bir durumdur. Öyle ki, Nietzsche'nin sübjektivizmi, akılcılığa karşı olması ve aklı irade ile ikame etmesi, özdeşlik ilkesi A=A yerine 'oluş'u temel alması, Rand'ın objektivizmi ile çok büyük temel farklılıklardır. Hatta Ayn Rand açısından Nietzsche

gördüğümüz bu karakterler aynı zamanda gerçekte görmenin neredeyse imkânsız olduğu kusursuz karakterlerdir. Bu kusursuzlukları sadece ahlaklarını değil, başta meslekleri olmak üzere hayatlarının hemen her alanında son derece başarılı olmalarını da kapsamaktadır.

Başarı ile ahlakın bu derece iç içe geçmesinin yol açtığı bir diğer güçlük ise; talihsizlik, doğal felaket, yanlış hesaplama, hastalık gibi ahlaktan bağımsız sebepler yüzünden bedbaht olan insanların, objektivizmin kötü karakterleriyle aynı kadere mahkûm olacak olmalarıdır. Başarısızlık hangi noktada sadece başarısızlık, hangi noktada ahlaksızlıktır? Eğer başarısızlık, ahlaksızlık değilse, o halde çeşitli sebeplerden ötürü başarısız olan insanların kötü sonlarını objektivist etik ne ile açıklamalıdır? Dünyada kişisel çıkarı dayalı bir adalet sisteminin -ki bu ancak ödül-ceza ile mümkündür- var olabilmesi için başarı, yetenek, talih gibi faktörler de ahlak ile aynı ödüle sahip olacaklardır ve böyle bir durumda yeteneksiz bir ahlakının cezalandırılması yahut talihli bir ahlaksızın ödüllendirilmesi mümkündür. Kısacası birçok açıdan ahlaklılığı bu dünyada *mutlak* bir ödül-ceza sistemine tabi tutmak imkânsızdır.

## Sonuç

Ayn Rand tüm etik anlayışlarını nesnellik ve akıl yerine keyfiyete dayalı oldukları gerekçesiyle reddetmektedir. Bununla beraber kurucusu olduğu objektivist etik de bu keyfiyete tabi gözükmektedir. Başkalarına zarar vermeye dayalı olan ve sağduyuya aykırı birçok muhtemel kötü eylemi, ancak objektivist ahlakın temeli olarak gösterdiği kişisel çıkarla bağdaşmayan sosyal ve politik prensipler geliştirerek kötülük olarak tanımlayabilmiştir. Bu sosyal ve politik prensipler, bireyin nihai amacı olan kendi hayatına da, ahlakının temeli olan rasyonel kişisel çıkarına da ters olabilme potansiyeline sahiplerdir ve bu nedenle hem objektivizmin kendi temeliyle çelişik hem de keyfidirler. Nihai amaç olarak hayatın kendisini ve hayatta kalmayı seçen bir ahlak anlayışı, bu nihai amaca en fazla hizmet eden her eylemi iyi ya da en azından mubah görmek durumundadır. Aksi takdirde hayata ve kişisel çıkarı hizmet etseler de rastgele bazı eylemlere sosyal prensip adı altında kötü demenin tutarlı bir yanı yoktur. Öte yandan, ahlakın çıkış noktası olarak bireyin ya da daha doğru ifadeyle ‘ben’in seçilmesi insan hayatına dokunan başarılı bir hamle de olsa, Ayn Rand ‘ben’ için ya da hayatta kalmak için faydalı olanın niçin muhakkak ahlaklı olduğuna dair yeterli gerekçe sunmamaktadır. Son olarak ahlakın bağlayıcılığı hususunda da objektivizmin açıkları vardır. Yeterince güçlü olanın niçin bu ahlaki kurallara uyması gerektiği problemine cevaben dünyada kurmaya çalıştığı ahlaki ödül-ceza sistemi gerçekçi gözükmemektedir.

Ayn Rand sayısız insanın beğenisini, sayısız insanın da nefretini kazanmış, dolayısıyla kabul edilsin yahut edilmesin etkileyici bir filozoftur. Bu çalışmada onun sadece ahlak felsefesinin temeli ve bağlayıcı yönü ele alınmış, bu minvalde gerekçeler sunularak eleştiriyeye tabi tutulmuştur. Bu, onun felsefesinin tamamen geçersiz ya da değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, iyi ya da kötü yönde pek çok kişiyi etkileyen Ayn Rand’ın, daha çok üstünde düşünölmeye ve kritik edilmeye layık olduğunu düşünmekteyim.

---

bir mistiktir ve objektivizmden sadece farklı değil, aynı zamanda ona karşıttır da. Fakat tüm bu farklılıklara rağmen gerek *The Fountainhead*deki Howard Roark, gerek *Atlas Shrugged*deki John Galt sadece kendi değerleri için yaşayan ve bu değerleri kendisi yaratan, ceza korkusundan dolayı değil fakat kendini olumlamak için yaşayan, güçlü ve ideal karakterler oluşlarıyla Nietzsche’nin *übermensch*’ini çağrıştırmaktadır.

**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

- Aristoteles. *Politika*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Aristoteles. *Nikomakho'sa Etik*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Avolio, Bruce J. ve Locke, Edwin E. "Contrasting different philosophies of leader motivation: Altruism versus egoism." *The Leadership Quarterly* 13 (2002): 169-91.
- Badhwar, Neera K. ve Long, Roderick T. "Ayn Rand". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Fall 2020. Erişim 28.02.2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ayn-rand/>.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Machan, Tibor R. "Teaching Ayn Rand's Version of Ethical Egoism." *The Journal of Ayn Rand Studies* 3, no 1 (2001): 71-81.
- Machan, Tibor R. "Egoism and Benevolence.", *The Journal of Ayn Rand Studies* 1, no 2 (2000): 283-91.
- Rand, Ayn. *Atlas Vazgeçti*. Çeviren Belkıs Dişbudak. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2003.
- Rand, Ayn. *Bencilliğin Erdemi*. Çeviren Nejat Kandemir. İstanbul: Plato Film Yayınları, 2013.
- Rand, Ayn. *Capitalism: The Unknown Ideal*. New York: Penguin Group, 1986.
- Rand, Ayn. *For the New Intellectual*. New York: Penguin Group, 1961.
- Rand, Ayn. *Philosophy: Who Needs It*. New York: Penguin Group, 1984.
- Rand, Ayn. *Anthem*. Signet, 1961.
- Shaver, Robert. "Egoism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Spring 2019. Erişim 14.03.2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/egoism/>.
- Smith, Tara. *Ayn Rand's Normative Ethics: The Virtuous Egoist*. New York: Cambridge University Press, 2006.



# Ütopya ve Siyaset: Popper, Fukuyama ve Liberal Sol Yaklaşımların Ütopya Yorumunun Ernst Bloch Üzerinden Eleştirisi

## Utopia and Politics: Critiquing the Popper's, Fukuyama's, and Liberal Left's Interpretation of Utopia through Ernst Bloch

Barış Aydın<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>(Dr.), Antalya, Türkiye

ORCID: B.A. 0000-0002-2629-5228

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Barış Aydın

Antalya, Türkiye

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

**Başvuru/Submitted:** 12.01.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**

21.03.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:**

23.04.2021

**Kabul/Accepted:** 30.04.2021

**Atıf/Citation:** Aydın, Barış. "Ütopya ve Siyaset:

Popper, Fukuyama ve Liberal Sol Yaklaşımların

Ütopya Yorumunun Ernst Bloch Üzerinden

Eleştirisi." *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*,

54 (2021): 81-96.

<https://doi.org/10.26650/arc.p.858597>

### ÖZET

Bu çalışma ilkin, ütopyacı düşünceye karşı istikrarlı bir muhalefet yürüten liberal düşüncenin sağ kanadındaki Karl Popper ve Francis Fukuyama gibi *kanonik* isimlerin yaklaşımlarının, zamanın sosyo-ekonomik gelişmelerinin katkısıyla genel siyaset düşüncesinin ana akımına bürünmesi sürecini ve ütopyaya ilişkin fikirlerini değerlendirecektir. Bir kez müesses nizam haline geldiği vakit menşesindeki ütopyacı niteliklerin hilafına değişimin ancak tedricen olması gerektiğini ve aksini savunan siyasal tavır alışların da yersiz radikalizmle malul siyaset dışı yönelimler olduğunu iddia eden ana akım liberal çizginin savunucuları olarak Popper ve Fukuyama, bu çizgilerini radikal bir antikomünizmle taçlandırmışlardır. Aynı çizgide bu kez liberal düşüncenin sol cenahındaki sol-sosyalist fikri inkişaf döneminin ürünü çaplı toplumsal değişim taleplerini, radikal diye tabir ederek neredeyse affedilmez birer kusur gibi kabul eden kimi sol liberal feminist yaklaşımlar ile *yenilginin* sözde faturasını bu radikalizme keserek siyasal faaliyetini *melankolik bir yazıklanmanın* ötesine geçiremeyen birtakım liberal sol tavrıların bu süreçteki rolü tartışılacaktır. Sonuç itibarıyla bu çalışma, çoğunlukla itham biçiminde zikredilen ütopyacılık tabirini, bu menfi kullanımın nesnesi olmaktan kurtarmak için alternatif ve daha iyi bir yaşama dair yolların çeşitlenmesinin önemli bir başlangıç noktası olarak bir paye gibi kabullenip sahiplenen Ernst Bloch'un *umut* mefhumu üzerinden yepyeni bir ontolojik ve epistemolojik inşaya tabi tutarak, ütopyacılığın bir tür iade-i itibarına odaklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Umut İlkesi, Öngörücü Tasavvur, Sol Melankoli, Tarihini Sonu, Antikomünizm.*

### ABSTRACT

This study will first evaluate how the approaches of canonical names Karl Popper and Francis Fukuyama, who were originally consistently opposing utopian thought, have become the mainstream of general political thought with the contribution of socioeconomic developments and their opinions on utopia. Popper and Fukuyama



were proponents of a mainstream liberal line of thinking claiming that once it becomes the establishment, any change should only be gradual despite the utopian qualities of its origin, and political attitudes arguing otherwise are extra-political orientations crippled by undue radicalism. They have thus crowned their line of thinking with a radical anticommunism. In the same line, the study will discuss the roles of left liberal feminist approaches—which deemed the social change demands brought by the development of left-socialist thought as radical, as if they were unforgivable mistakes—and the roles of certain left liberal attitudes who found a so-called “fault” in this radicalism and did not take their political activity beyond a melancholic regret. Consequently, this study will focus on restoring the reputation of the term “utopianism” used as an allegation in two ways: (1) by accepting it as an important starting point for the diversification of the paths to an alternative and better life; and (2) by approaching it through a brand new ontological and epistemological construction based on Ernst Bloch’s concept of hope to absolve it from being an object of negative use.

**Keywords:** *Principle of Hope, Anticipatory Consciousness, Left Melancholy, End of History, Anticommunism*

## EXTENDED ABSTRACT

In the political world following the Cold War, the claim that Western liberal values and approaches constitute the primary form of thinking is not only an assertion, but it has almost assumed the identity of a natural scientific law. Because of this now established approach, many attempts with the goal of a full-fledged political social transformation—albeit gradual—have been characterized as naïve at best or as dangerous in the worst case, serving against the interests of the *established free world*, even if they did not make demands for political change that were perceived as radical as revolution. Therefore, utopia and utopianism have been evaluated as a kind of infantile disorder without any value in the eyes of both right and left political thought, and they have been considered a type of empty signifier as an outdated and out-of-circulation field of thinking.

This text focuses on the historical journey of the ideas of renowned figures such as Karl Popper and Francis Fukuyama, who have taken a determined critical attitude toward utopian approaches and positioned on the right side of liberal thought. It analyzes their ideas as they become the main route of political theory with the influence of the social and economic conditions of the day, and their thoughts on utopia. Meanwhile, it observes some feminist liberal left conceptions operating on the left of liberal thought that considered the desire for radical social revolution; this was essentially the product of the left-socialist awakening that lasted from the 1950s to the late 1970s as too maximalist and as an unforgivable error, especially in the post-Cold War period. In summary, the basic orientation of this work is to render utopianism, which has been discarded as a kind of dreaminess, as an object of ontological and epistemological recovery and reconstruction in accordance with the Hope Principle of Ernst Bloch, who enthusiastically undertook it as a kind of force hunting embodied by a different imagination of world and life, at a stage in which the idea of utopia is denigrated and discredited.

While the claim that the leftist/socialist movements and approaches when a focus on total rather than gradual change prevailed—especially with the effect of May 68 and Latin American Guerrillaism—was disabled by a utopian adventurism that did not grasp the status quo of the social and was a standard memorization of the right in the past, this jargon has been the dominant



language in the post-Cold War world and has also become an argument frequently voiced by some sections of the left. The spread of this discourse to leftist/socialist approaches has resulted in the only form of left political action being a non-productive, non-transformative, and non-reflective pseudo-criticality, replacing current mourning with an obsession with a melancholic non-object by giving up the demands of radical change as the justification of the conditions of the day and, supposedly, for tactical reasons. The discrediting of revolutionary, radical demands in the eyes of the left also bears serious parallels with Popper's unfair deeming of utopian thought and Fukuyama's tremendous self-confidence in declaring it completely unnecessary without even accepting a collocator. At this point, the revolutionary and innovative meaning that Ernst Bloch attributes to utopia, utopian thought, and hope is important as it emphasizes these ideas and approaches as potentially radically transforming and constructing social life in the future in a better, egalitarian, and liberal way.

In this sense, Bloch, who believes that philosophy is or should be the product of the joint praxis of cultural production and criticism, has perceived the philosophical horizon of a utopian socialist ontology that does not yet exist—apart from the enlightened fragments of the possible future possibility—in some metaphysical, mystical, or theological parts of what appeared in the past and the present and in those of which we are not yet conscious. In other words, in Bloch's philosophy, every product of human sociality, beyond categorical distinctions such as rational or irrational, artistic or every day, and the like, has become the subject of thinking as a sociocultural heritage that contains the force of another kind of life. These products, which were especially overlooked and dismissed, have been studied even more carefully.

To sum up, in the post-Cold War era, when the idea of a social revolution extinguished, Bloch, stating that the utopian thought continues to sound as unfinished, unclosed pages in the past, is a *sui generis* thinker that focuses on the strength of the idea of a massive social revolution against liberal approaches, declaring it the winner. He also clearly demonstrates that this self-styled victory can be problematized through the notions he constructs with a new ontological, epistemological understanding. As a result, Bloch embraced the utopian thought that Popper, Fukuyama, and some left liberals deemed dangerous, unnecessary, and even irrelevant to the point of the day as an example that social life can be reconsidered with a different understanding of reality and temporality. From the exact point that these names criticize it through, Bloch reintroduced it as a special kind of understanding of the demand for a better world.

“Ve eğer bu [hakikat] olgulara tekabül etmiyorsa -ve biz Marksistler için olgular bir sürecin şeyleşmiş anlarından başka bir şey değildir- bu durumda, yaşlı Hegel’in dediği gibi *olgulara geçmiş olsun* (um so schlimmer für die Tatsachen).”<sup>1</sup>

## Giriş

Günümüz siyasal arenasında -bilhassa Soğuk Savaş sonrasında- Batılı liberal değer ve yaklaşım biçimlerinin düşünmenin asli formunu teşkil ettiği iddiası, bir iddia olmanın ötesinde adeta doğa bilimsel bir yasa hüviyetine bürünmüştür. Bu artık yerleşik hale gelmiş yaklaşım biçiminin sonucunda, devrim gibi *radikal* addedilen siyasal değişim taleplerine bile varamadan, tedricen de olsa teşekküllü bir siyasal toplumsal dönüşüm hedefindeki birçok girişim dahi, *müesses özgür dünyanın* hilafına hizmet eden, en iyi ihtimalle naif en kötü durumda da tehlikeli sıfatlarıyla nitelendirilir olmuştur. Böylelikle ütopya ve ütopyacılık hem sağ hem de sol siyasal düşünce nezdinde kıymeti harbiyesi olmayan bir tür *çocukluk hastalığı* biçiminde değerlendirilmiş ve modası geçmiş, tedavülden kalkmış bir düşünme sahası olarak bir nevi *boş gösteren* gibi telakki edilir hale gelmiştir.

Siyasal düşüncenin her iki cenahı açısından da siyasal teorik-pratik faaliyet, artık, uzak erimli kimi radikal hedeflerden ziyade yakın hedefli, neredeyse bugünden yarına tatbik edilecek pragmatist nitelikli, küçük ölçekli değişim taleplerinden müteşekkil, gündelik yaşamın sevk ve idare tekniklerinden ibaret gibi düşünülmektedir. Burada, ütopyacı yaklaşımlara kararlı bir eleştirel tavır takınan liberal düşüncenin sağ yanında konumlanan Karl Popper ve Francis Fukuyama gibi namlı isimlerin fikirlerinin, günün toplumsal ve iktisadi koşullarının da etkisiyle siyasal teorinin temel güzergahı formuna bürünmesinin tarihsel seyrine ve onların ütopya bahsindeki düşünceleri irdelenecektir. Bununla birlikte liberal fikriyatın sol tarafında iş gören, esasen ellilerden yetmişlerin sonuna kadar süren sol-sosyalist uyanışın mahsulü olan radikal sosyal devrim isteğini -özellikle Soğuk Savaş sonrası dönemde- fazla maksimalist addedip affı olmaz hata kabilinden değerlendiren bazı feminist liberal sol anlayışlar ile çöküşün kabahatini toplumsal koşullardan kopuk bir hayalcilikten beslendiklerini düşündükleri radikalliğe yükleyerek politik pratik olarak nostaljik bir hayıflanmayı kafı sayan sol liberal fikirlerin, mezkur sağ liberal anlayışları meşrulaştıran karakterine ve onlarla kimi ortaklıklarına dikkat çekilecektir. Özetle bu çalışmanın temel yönelimi, ütopya fikrinin kötülenerik gözden düşürüldüğü bir evrede, daha çok bir tür hayalcilikle birlikte adı anılan ütopyacılığı, başka türlü bir dünya ve hayat tasavvurunun tecessüm ettiği kuvve avcılığı olarak düşünüp hevesle üstlenerek, ıskartaya çıkartılmış bu mefhumu, Ernst Bloch’un *Umut İlkesi* uyarınca ontolojik ve epistemolojik anlamda bir yeniden ihya ve inşanın nesnesi kılmaktır.

1 Ernst Bloch ve Michael Löwy, “Olgulara Geçmiş Olsun”, Çev. U. Uraz Aydın, *Ernst Bloch’la Söyleşiler* içinde, Ed. U. Uraz Aydın (İstanbul: Habitus Yayınları, 2015), 37.

## 1. Popper ve Fukuyama'da Ütopyanın Liberal Yergisi

Solda ve hatta klasik Marksist metinlerde de sosyalizan yönelimli ütopyalara dönük sarkazma varan çapta acımasız eleştiriler zikredilmiş olsa bile bu eleştirelilik ya da eleştireliliğin ötesinde kötüleme, karalama literatürünün bayraktarlığını esas itibariyle liberal tandanslı yazar ve düşünürler yapmıştır. Liberal düşünce bir kez cari liberal kapitalist düzenin ana akımı hüviyetine bürünüp kendi durumunu tahkim ettikten sonra menşesindeki ütopyacı kök ve motivasyonları neredeyse inkâr etmiş ve kendini siyaset ve siyasalın yegâne tanımlayıcısı, hatta doğal mecrası olarak lanse ederek değişimin de ancak tedricen ve *usulünce* gerçekleşmesi gerektiğini salık veren bir “kademeli reformizmi” benimsemiştir<sup>2</sup>.

Bu minvalde kurulu düzene muhalif sol-sosyalist akım ve hareketler de tavsiye edilen kademeli reform güzergahı açısından -kimisi benzer bir aşamacılığı benimsemiş olsa bile- aralarındaki doz farkına bakılmaksızın neredeyse tümünden mutlak öteki, düşman biçiminde telakki edilmiştir. Bu sebeple müesses nizamın amiral gemisi Amerika Birleşik Devletleri özelinde de mezkûr ütopyacılık karşıtlığının bu liberal versiyonu Doğu Bloku'nun çöküşü sonrası nesnesini kaybetmiş görüne bile anti-komünist söylemle de göbekten iltisaklı olmuştur. Bu süreç sonrasında liberal, neo-liberal ve neo-muhafazakâr gibi türlü biçimlere bürünen liberal düşünce nezdinde antikomünizm, dozajı giderek azalsa bile kurulu düzene muhalif hareketlere gösterilen tepkiler bakımından adeta bir *Prokrustes yatağı*<sup>3</sup> olarak liberal ütopya karşıtlığının *dip akıntısı* biçiminde iş görmeye devam etmiştir.

İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı muazzam tahribatın kökenindeki sosyo-ekonomik nedenleri göz ardı edip mezkur savaş arızı nitelikli iki ideolojik sapkınlığın çekişmesinden doğan bir *talihsizlik* gibi hayli yüzeysel bir noktadan değerlendiren dönemin liberal anlayışı, savaşın karşı taraflarında yer almış Nazizm ve Reel Sosyalizmi aynı sepete atarak sanki bir ve aynı şey derekesinde indirgemiş ve bu kanlı kavgayı teşekküllü toplumsal dönüşüm düşüncesi olarak *devrim* mefhumunun şeytanlaştırmasının vesilesi haline getirmiştir. Müesses nizama dönük şikayetlerin adeta esastan değil usulden tartışılması gerektiğini salık veren bu yaklaşımıyla liberalizm, böylelikle kendini de cari nizamın *ortak grameri* olarak konumlandırmayı başarmıştır. Sol-sosyalist düşünce de teşekküllü toplumsal değişim fikrinin en mükemmel örneklerinden biri olarak liberal düşünür ve akımlar tarafından en mühim rakip biçiminde değerlendirilmiş ve liberalizmin tehdit algısı ve pozisyonu da bu ekseninde şekillenmiştir.

Liberal düşüncenin ütopya karşıtlığının İkinci Dünya Savaşı sonrasında en yetkin örneklerinden biri olan Karl Popper'in *Açık Toplum ve Düşmanları* çalışması, dönemin iki kutuplu dünyasında Soğuk Savaşın liberalizmin ideolojik ve kurumsal düzeyde hakimiyetine en ciddi

2 Kathi Weeks, *Çalışma Sorunu*, Çev. Tamer Tosun (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 238.

3 Bir Antik Yunan efsanesine göre Prokrustes namı bir haydut yoldan geçenleri elinde bulunan biri kısa biri uzun iki yatağa, uzunları uzuvlarını keserek kısaya uygun hale getirip yatırmak kısıraları da uzuvlarını çekip uzatarak uzun yatağa yatırmak suretiyle işkence edermiş. Bkz. Colette Estin ve Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çev. Musa Eran (Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2002), 11. Bu minvalde Prokrustes yatağı çağlar boyunca dar kafalılığın, taammüden indirgemenin, laf söz dinlemez otokratlığın simgesi olarak anılmaktadır.

tehdidi oluşturacağı öngörüsüyle kaleme alınmış ve -Popper'in de itiraf ettiği gibi- Marksizm'in her şeyden daha büyük bir sorun olduğu yönünde çubuğun fazlasıyla büküldüğü bilinçli bir teyakuzun ürünü olmuştur<sup>4</sup>. Polemik niteliğindeki bu çalışmada Popper'in akıl ve arzu arasında uzlaşmaz bir karşıtlığın olduğu savı üzerine temellendirdiği yaklaşımı, kendinden menkul bir biçimde duygu ve arzuların arınmış bir akıl nosyonuyla davranan, nesnel ve yansız yargıdan kaynaklanan rasyonel tavrı dolaysızca icraya ehil rasyonel liberal birey ön varsayımından hareket etmektedir.

Popper ayrıca, bu biçimde tanımladığı rasyonel bireyin idealleriyle kişinin ya da kitlelerin salt duygularına seslenen ve oradan alacağı duygusal tepkileri derinleştirip tutkulu bir angajmana dönüştürerek bir tür bağnazca intisabı hedefleyen *ütopyacılar* arasında da kategorik bir ayrıma gitmektedir. Popper'a göre, rasyonalist tavır kendi varoluşumuz ve onun cüzi iradesine, kısıtlılıklarına yönelik bir farkındalığa kapı aralarken, ütopyaçı tavır bu türden meseleler karşısında cüzi çözümlerden ziyade büyük soruların peşinde bir histeriye fazlasıyla meyyaldir<sup>5</sup>. Bir başka açıdan Popper nazarında akıl, insan toplumsallığı ve müşterek ahenk talep ve ufkuyla rabıtalı iken ütopyaçı anlayış, tabiatı itibarıyla kaosla ilişkili olduğundan buna uygun düşünce akıldışı duygulanımlara yönelerek Hobbesçu anlamda bir şiddetin müsebbibi olmaktadır<sup>6</sup>.

Bugünkünden farklı bir dünya ve toplumsal yaşam arzusundan kaynaklanan teşekküllü bir dönüşüm fikri olarak ütopyaçı tavrın ayartıcılığını kendi de teslim eden Popper, bu hevayı da her daim makul, akli tepki ve pratikler içinde olmanın cefası ve sürekli *doğruda* durma yönündeki müteyakkız halin yorgunluğuna bağlamaktadır<sup>7</sup>. Bu minvalde cari dünyadan başkasına yönelik ütopyaçı arzu ve hayaller Popper'in felsefesinde, potansiyel olarak tehlikeli ve yıllardan beri süzülüp gelen teorik-pratik rasyonel mirasın insana kazandırdığı akli muhakeme kabiliyetinde görece kırılğanlıklar yaratarak akamete uğratan kimi olumsuzlukların müsebbibi biçiminde değerlendirilmektedir. Liberalizme muhalif, bilhassa sosyalist/komünist nitelikli siyasal eylem ve değişim girişimlerini *ütopyacı mühendislik* olarak damgalayıp onun karşısında *liberal aşamalı mühendislik* modeli öneren Popper, sosyal anlamda en yüce iyinin peşinde, ona meftun ve tüm siyasal eylemini sadece bu çerçevede sevk ve idare eden büyük çaplı devrimler uğruna savaş vermekten ziyade bunun yerine en büyük ve acil kötülükleri tespit edip onların giderilmesi ve teskin edilmesi yönünde cari sistemde küçük ölçekli değişimler lehine mücadele etmeyi salık vermektedir<sup>8</sup>.

Ağır bilançolu iki dünya savaşından muzaffer çıkmış liberal kapitalist düzenin yeni yeni toparlanmaya çalıştığı evrede kaleme aldığı bu çalışmasında Popper, mezkûr rejimlerin felsefi ve siyasal arka planını teşkil ettiğini düşündüğü Marx ve Platon gibi isimler üzerinden, cari liberal kapitalizmin karşısında alternatif mahiyetinde yer almaya gayret eden reel sosyalist rejimleri

4 Weeks, *Çalışma Sorunu*, 239.

5 Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations* (New York & London: Basic Books, 1962), 363.

6 Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2 Hegel, Marx ve Sonrası*, Çev. Harun Rızatepe (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 202.

7 Popper, *Conjectures and Refutations*, 358.

8 Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1 Platon*, Çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 155.

tehlikeli ve akıldışı bir ütopyacılıkla malul olmakla eleştirmiştir. Dolayısıyla Popper'e göre *Hür Dünyanın* bundan sonraki selameti açısından izlemesi gereken yegâne iktisadi ve siyasi güzergâh, yine kendine referanslı bir akıl nosyonunu haiz rasyonel siyasal eylemliliğin biricik adresi olan liberalizmden başkası değildir ve cari durumda ona muadil makul bir başka seçenek de yoktur.

Popper'in dönemin şartlarından kaynaklı müteyakkız ruh halinin aksine tarihin artık sonunun geldiği iddiasının ferah feza ileri sürülebileceği, Doğu Bloku'nun çöküşünün eli kulağında olduğu bir tarihsel kesitte bunun özgüveniyle söz alan Fukuyama da liberal demokrasilerin sınırlarının tedricen gelişmesinin ve bu yolla ortaya çıkan ufak değişimlerin toplumsal yaşamın sevk ve idaresi bakımından tek ve en makul yol olduğu konusunda Popper'le mutabıktır. Popper halen yaşamakta olan ve her şeye rağmen bir alternatif güzergâh olarak kitleleri etkileme gücünü haiz bir muarız karşısında mukayeseli bir analiz çabasında Fukuyama artık iyice çaptan düşmüş rakibini muhatap dahi kabul etmeden adeta liberal demokrasinin küresel zaferinin düğün alayından konuşur gibidir.

Fukuyama 1989'da yayımlanan *Tarihin Sonu mu?* başlıklı oldukça ses getiren makalesinde, son yıllarda cereyan eden siyasal gelişmelerin bundan sonraki dünya adına esaslı bir değişimin işareti olarak okunması gerektiğini belirtmiş ve bu hadiselerin basit birer tarihsel sona eriş olmaktan ziyade insanlığın ideolojik dönüşümünün zirvesine varıldığı, toplumsal yaşamın yönetiminin en mükemmel biçimi olarak Batı Liberal Demokrasisinin cihanşümul bir hüviyet kazandığı gerçeklerinden hareketle adeta tarihin sonuna şahitlik edildiğini dile getirmiştir<sup>9</sup>. Hadisenin basitçe ideolojik bir kamplaşmanın bir tarafının tarih sahnesinden çekilmesinden ibaret olmaktan çok bizatihi bu haliyle Hegelci anlamda bir tarihin sonuna işaret ettiğini iddia eden Fukuyama, Batı'nın bu su götürmez zaferinin ona alternatif olmak amacındaki makul seçeneklerin de büsbütün ortadan kalkmasında temayüz ettiğini savlamıştır<sup>10</sup>.

Buradan hareketle Fukuyama'ya göre cari durumda insanlık, herhangi bir ideolojik-politik düşüncenin kendini müşterek insan yaşamının en doğru, mükemmel ve nihai biçimi gibi sunup bu yönde mücadele yürütmesinin gerekli olmaktan çıktığı bir tarihsel kesite ulaşmıştır<sup>11</sup>. Doğu Bloku ülkelerindeki hükümetlerin, müesses otoriter yönetimler ve planlı ekonomi politikalarından mürekkep çifte krizin sonucu çöküp gitmeleriyle beraber iki binli yılların eşliğinde insanlığın elinde evrensel vasfını haiz ve onu hak eden liberal demokrasi, bireyin özgürlüğü ve halk egemenliğinden müteşekkil bir rejim olarak Batıda mütehakkim olan siyasal rejimlerin kaldığını belirten Fukuyama, bu cari durumu Fransız ve Amerikan Devrimleri esinli özgürlük ve eşitlik ideallerinin sadece dayanıklılığı olarak değil yeniden yaşam bulma konusundaki maharetine yormak gerektiğini dile getirmiştir<sup>12</sup>.

Bu noktada liberal demokratik kapitalizm bahsinde Fukuyama, bir pozisyonu diğerine karşı savunmaktan ziyade zaten zaferini ilan edip tekelleşmiş bir pozisyonu olduğu haliyle benimsemek

9 Francis Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", Çev. Yusuf Kaplan, *Tarihin Sonu mu?* içinde, Der. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 22-23.

10 Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", 22.

11 Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", 40.

12 Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, Çev. Zülfü Dicleli (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011), 76.

ya da betimlemek ve önceki liberal düşünürlerin savunmacı reflekslerinden farklı olarak tehlike teşkil ettiği düşünülen ütopya fikirlere yapılan duygusal yatırımın da sürecin kendi doğallığında etki ve cazibesini kaybederek adeta cari Batı liberalizminde vücut bulduğunu söylemek dışında yeni bir şey yapmamıştır. Bir diğer deyişle *eski toprak liberallerin* ütopya alternatifleri tehlikeli ve olmaması daha iyi olacak olan biçiminde telakki eden müteyakkız yaklaşımlarının karşısında Fukuyama'nın kalem oynattığı tarihsel evredeki neoliberal yaklaşımlar nezdinde bu seçenekler artık tehlikeli bile olamayacak kadar çaptan düşüp lüzumsuzlaşmış ve siyasetin gerçek bir konusu olmaktan çıkmıştır.

Bütün bu tarihin sonu anlatısına karşın bu sürecin sonrasının pek o kadar keyifli olmayabileceğini, kendisinin bile kimi zaman *nostaljik bir yazaklanmayla* çelişkilerin varlığından beslenen sanat ve felsefenin yokluğuna iç geçirdiğini belirten Fukuyama, kendi gibileri bile hüzünlendiren bu sıkıcı evrenin, kim bilir belki bir gün tekrar tarih kapısının yeniden açılmasıyla son bulabileceğine dair bir ihtiyat payı da bırakmıştır<sup>13</sup>. Popper'in tedirginliği ve Fukuyama'nın timsah gözyaşlarına rağmen Soğuk Savaş sonrasının tek kutuplu dünyasında, Margaret Thatcher gibi simge isimlerin önderliğinde neoliberal söylem, hem cari gerçeklik hem de olası geleceklerden tümünün geçerli dili olarak kendini tahkim etmeyi başarmış, daha doğru bir deyişle bu söylem dünyanın olmakta olduğu halden başka bir biçimde olmasının imkansızlığına iman etmeyi sürekli vaaz eden "yeni bir tür ekonomik kadercilik"<sup>14</sup> vasıtasıyla bir nevi *artırılmış gerçeklik* hüviyeti kazanmıştır.

## 2. Feminizm ve Sol Liberal Melankolinin Ütopyas(ızlığı)

Soğuk savaş dönemindeki Popper'in teyakkuzunu haklı çıkaracak çapta palazlanan ve reel sosyalist rejimlerin çöküşünü mütekip Fukuyama tarafından da müstehzi bir edayla rakipsiz ilan edilen neoliberal dilin dönemin adeta *lingua franca'sı* haline gelmesi, sağdan sola bütün siyasal toplumsal ideoloji ve yaklaşımları da enine keserek hepsini farklı boyut ve çapta olsa bile etkilemiş, sol/sosyalist düşüncenin çeşitli türleri arasında liberalizmin özgürlükçü ve tedricen değişim boyutuna vurgu yapan ve eski karşıtlık dilinden ziyade bu ortak lisanın içinden konuşmayı makul ve geçerli tek yol kabul eden liberal ön takılı kimi yeni güzergahlar uç vermeye başlamıştır. Bilhassa Mayıs 68'in ve Latin Amerika Gerillacılığının etkisiyle tedricen değişimden ziyade topyekûn değişime odaklı bir acilciliğin hüküm sürdüğü dönemin sol/sosyalist hareket ve yaklaşımlarının toplumsalın olmakta olduğu haliyle kavranmasından uzak *ütopya bir maceracılıkla* malul oldukları savı, önceleri sağın standart bir ezberiyken Soğuk Savaş sonrasının dünyasında hâkim dilin bu jargon olmasıyla beraber solun kimi kesimlerine de sıklıkla dillendirilen bir argüman haline gelmiştir.

Bu minvalde feminizm, zaten eskiden beri mensubu olduğu sol camia içinde bile olası bir devrim sonrasında *kolaylıkla* halledilebilecek toplumsal cinsiyet eşitliği gibi -aynı zamanda kadınlığın doğal sıfatları olarak sürekli zikredilen tabirlerle müsemma bir biçimde- *süflü, naif* ve

13 Fukuyama, "Tarihin Sonu mu?", 49.

14 Pierre Bourdieu, "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism", *New Left Review* 227 (1988), 128.

*ütöpic hülyalarla fazla meşgul olmakla sıklıkla itham edilmesiyle ilginç bir noktada durmaktadır. Bu minvalde ütopyacı düşünce de toplumsal gerçeklikle gevşek bağları ve meselelere duygulanımsal boyutta yaklaşımıyla kadınsılaştırılmış, feminizm de kimilerince benzer biçimde “bir kuramsal uygulama ve politik müdahale tarzı olarak”<sup>15</sup> cinsiyetçi doğallaştırmaların tarihsel niteliğini vurgulamasıyla ütopyacı tavrın kadınsılığının mümeyyiz bir örneği biçiminde telakki edilmiştir. Buradan hareketle feminizm, cari toplumsal cinsiyet rejiminin doğal temelleri haiz olduğu şiarına karşı sorgulayıcı ve ezber bozucu bir tavır takındığı için hızlıca gerçeklikle bağı kopuk olarak yaftalanarak pratik siyaset sahasının marjinal unsurlarından biri gibi konumlandırılmıştır.*

Solun güçlü olduğu 70’li yıllar, salt toplumsal cinsiyet eşitliğiyle yetinmeyip aile, heteroseksüel ilişki, aşk, evlilik vb. birçok toplumsal kurumun lağvedilmesi gerektiğini savunan, üretim araçları üzerindeki kontrolün kadınlarca ele geçirilmesi gerektiğini vaaz eden, cari toplumsal cinsiyet rejiminin tümünden yıkılması, tersine çevrilmesi ya da devrime tabi tutulmasının icap ettiğini salık veren radikal feminist hareket ve taleplerin muazzam bir çeşitlilik ve yaygınlıkta zikredildiği bir tarihsel dönem olmuştur. Buna rağmen üzerinden henüz yirmi yıl geçmeden rüzgârın neoliberal siyasal dil lehine dönmesiyle bütün handikaplı toplumsal kesimlerinin kazanımları hızla gerilemeye başlamış ve sürekli bir yangın söndürmeyle meşgul olunan savunma döneminde eski radikal talepler tümünden tedavülünden kalktığı gibi bunların ezkaza dillendirilmesi bile tehlikeli hatta ihanet olarak görülür olmuştur<sup>16</sup>.

Bütün bu gelişmelerin sonucunda toplumsal cinsiyetin cari halini dönüştürme ufku şimdilerde yerini, istenilen boyutta olmasa bile eskiye göre daha çeşitlenmiş bir toplumsal cinsiyet skalasının en azından olduğu haliyle korunması ve eşitlik yönünde küçük çaplı girişimlerle yetinilmesine bırakmıştır. Aileyi lağvetmek şöyle dursun kadınların çalışma hayatına katılımının artmasıyla eşit çalışma haklarına odaklı hayli dar bir çerçeveye sıkışılmış, kapitalizm bir sorunsal olmaktan ziyade menfi etkileri teskin edilmesi gereken bir *hafif kusur* olarak telakki edilir hale gelmiştir<sup>17</sup>. Bir başka deyişle feminist radikal talepler, değişen sosyo-ekonomik şartların mevcut kazanımlara yoğun saldırısının bertarafı adına bir kenara bırakılmış, artık gündem dahi olmaktan çıkmıştır.

Mayıs 68 sonrasında toplumsal cinsiyet bahsinde radikal talepleri besleyen bakiyesinin 80’ler itibarıyla yerini tarihin, insanın ve metafiziğin ölümünü ilan eden postmodern yaklaşımlara bırakmasıyla feminist düşünce de bu süreçten nasibini almıştır. Postmodernistlerin büyük anlatıların ölümü temelinde sürdürdükleri tartışmayı kimi ana akım feministler, cari toplumsal cinsiyet rejiminin kökleştiği tarih, insan ve metafizik gibi büyük anlatıların çözüldürülmesinde kullanışlı bir enstrüman olarak sitayişle sahiplenmiş; fakat bu yönelim de toplumsal yaşamın çözümlenmesi bakımından önemli açılımlar sağlamış olsa bile cari toplumsal pratiklerin devrimci dönüşümünü mümkün kılacak bir siyasal eylemlilik ve faillik sorununu beraberinde getirmiştir. Bir diğer deyişle postmodernizm feministlere, egemen erkek anlatıların yapıçözümüne uğrattılmasında ve cari düzenin bihakkin tarifinde müthiş bir maharet kazandırmasına karşın

15 Weeks, *Çalışma Sorunu*, 244.

16 Robin D. G. Kelly, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, (Boston: Beacon, 2002), 11.

17 Weeks, *Çalışma Sorunu*, 247.



feminist düşüncenin menşesindeki siyaseten radikalliği, kurtuluş ideallerini ve ütopyacı damarı ise hayli tavsatıp sorgulanır hale getirdiği gibi kavramsal özgünlüğünü de tartışma konusu olma tehlikesiyle baş başa bırakmıştır<sup>18</sup>.

Bütün bunların yanı sıra aynı dönemde her türden normatif talebi zımni bir totaliterlik talebi olarak telakki eden ve bunların yerine liberalizmin aşamacılığına paralel bir fragmanterliği öneren postyapısalcı düşüncenin yeni sol akımlar üzerindeki etkisi de eski tarz toplumsal devrim nosyonunun giderek gözden düşmesine yol açmıştır. Teşekküllü ve normatif herhangi bir projeyi özcü, temelci, totaliterliğe meyyal, çoğulculuk karşıtı gibi sıfatlarla etiketleyen bu yaklaşım, feminizm ve yeni sol düşüncenin bu minvalde her türlü girişimden imtina edip kendinden menkul ve amorf bir geniş katımlılık adına sahipsiz bir siyaset iradeden ziyade palyatif tedbirlerle günü geçirmeye dönük etkinliklerin mikro siyaset diye adlandırılması üzerinden işler hale gelmiştir. Bir başka deyişle bu yaklaşım sol camiada “her zaman bir hükmeden politik hakikat varsa, en azından köktenci olmamalı; her rejim bir işgale, en azından işgal gücü olmamalı”<sup>19</sup> gibi suya sabuna dokunmaktan mümkün merteye imtina etmeye dayalı bir siyaset yapma tarzını cari kılmıştır. Totaliterlik iddiasının bu bol kepçe kullanımının sonucunda “totalitarizm nosyonu da kariyeri boyunca işlevi *serbest radikalleri ehlileştirmek* olan ve böylece toplumsal bedenin politik-ideolojik iyi halini korumasını sağlayan ana ideolojik *antioksidanlardan* biri”<sup>20</sup> haline gelmiştir.

Bilhassa akademik nitelikli sol/sosyalist düşüncede Soğuk Savaş sonrasında hasil olan eski tip bir normatif düşünceye yönelik teyakkuz hali, bugünden farklı bir geleceğin inşasına dönük ütopyacı tahayyüllerin terk edilmesinin yanı sıra o güne kadar elde edilmiş görece kazanımların muazzam bir saldırı altında olduğu savıyla giderek cari statükoyu korumaya dönük bir muhafazakarlığı da beraberinde getirmiştir. Böylelikle ortaya, müesses nizamın teşekküllü ve köklü bir tenkidini siyasal eylemliliğe tercih eden; nesnel pratiklerin cari hallerine yönelik dikkate değer ve baskın bir seçenek öner(e)meden iş görmeyi kafi sayan; daha da sıkıntı verici bir biçimde potansiyel imkan ve bereketinden ziyade bizzat kendi yoksunluk ve iktidarsızlığına meftun olan; kendini geleceğe dair ümitliken değil kenarda ve kifayetsizken rahat ve huzurlu belleyen; böylelikle adeta ruh misali canlılar dünyasında gezinerek yitirdiği arzu ve geçmişine melankolik bir saplantıyla takılıp kalan bir sol çıkmıştır<sup>21</sup>.

Nihayet, köklü değişim taleplerinden günün şartlarını bahane edip güya taktik nedenlerle feragat ederek cari yası melankolik bir *yok nesneye* saplantıyla ikame edip oradan üretici, dönüştürücü ve reflektif olmayan bir sözde eleştirelliği sol siyasal eylemin yegâne formu haline getirmek, ütopyacı düşüncüyü Popper’in amiyane biçimde tehlikeli sayması ve Fukuyama’nın da muazzam bir özgüvenle artık bir muhatap bile kabul etmeden onu büsbütün lüzumsuz

18 Seyla Benhabib, “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, Çev. Feride Evren Sezer, *Çatışan Feminizmler* içinde, Haz. Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser (İstanbul: Metis Yayınları, 2008), 26-29.

19 Wendy Brown, *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 101.

20 Slavoj Žižek, *Biri Totalitarizm mi Dedi?* Çev. Halil Nağcıoğlu (Ankara: Epos Yayınları, 2006), 7.

21 Wendy Brown, “Sol Melankoliye Direnmek”, Çev. Şeyda Öztürk, *Cogito* 51 (2007), 273.



ilan etmesiyle ciddi paralellikler taşımaktadır. Bu minvalde Ernst Bloch'un ütopyaya, ütopyacı düşünceye ve umuda yüklediği devrimci ve yenilikçi anlam, bu fikir ve yaklaşımların toplumsal yaşamın gelecekte daha iyi, eşitlikçi ve özgürlükçü bir mecrada köklü bir biçimde dönüştürülüp inşa edilmesinin imkanını, geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman ayrımının ötesinde bir yekpare zaman tasavvuru üzerinden türeten bir yaklaşıma verdiği esinle oldukça dikkate değerdir.

### 3. Ernst Bloch'da Ütopya ve Umut

Ernst Bloch sadece düşünce dünyası açısından değil içinde anıldığı Marksist gelenek bakımından da ütopya, umut, kültür-sanat gibi genellikle bu geleneğe bile devrimci siyasal eylem bakımından yan sorun ve meseleler olarak görülen ve kimi zaman iyice göz ardı edilen mefhumlara, felsefesinde merkezi bir konum atfetmesiyle ayrıksı bir düşünürdür. Belli bir akıldışılığın tezahürü olarak telakki edilen ve yüksek felsefe ile siyaset bakımından da dikkate değer bulunmayarak *ıskarta kavramlar* diye üzerinde pek durulmayan bu mefhumların, ilerideki iyi toplum ideali bakımından hayli kilit mefhumlar olduğunu düşünen Bloch, aklın düşünüldüğü kadar rasyonel ilkeler üzerinden değil kimi zaman ve hatta sıklıkla arzu eden, hayal kuran bir veçheye de sahip olduğunu belirterek bu dünyaya dair yeni bir şey söylenebilecekse eğer bunun, işte tam da aklın bu melekeleri vasıtasıyla ancak mümkün olacağını dile getirmektedir.

Ütopya karşıtı düşüncenin temel dayanak noktası, salt bir hesaplama ve tasnif melekeli olarak telakki edilip oldukça dar bir çerçevede tarif edilen akıl nosyonu olduğu ve bu nosyon vasıtasıyla ütopya ve geleceğe ilişkin çaplı dönüşüm projeleri de aklın bir parçası olmaktan ziyade onun karanlık, istenmeyen ya da yok farz edilen bir tarafı ya da akıldışı sıfatlarıyla kodlanan tüm bu arzu ve duygular tarafından sevk ve idare edildiği için Popper ve Fukuyama gibi isimler açısından ütopyacı düşünce ve yaklaşımlar, akıl ve izanla izah edilebilir olmanın çok uzağında şeyler olarak düşünülmüştür. Bu noktada Bloch'un itirazı tam da bu hayli dar akıl kavramsallaştırmasına yönelmiş, Marksizm'in birçok farklı biçimine de sirayet eden bu kendinden menkul nesneliliğin aklın tamamını temsil eder hale gelmesinin yarattığı son derece teknik, soğuk ve sözde analitik akılcı düşüncenin *soğuk akıntısı* karşısında bu ünlü Alman düşünür, aklın arzu, tahayyül ve umudu da bünyesinde taşıyan bir bütünlük olarak kavranmasına dayanan *sıcak akıntıyı* ön plana çıkartmıştır.

İnsani bilgiyi sadece ampirik bir doğruluk nesnesi yahut belli hesaplanabilirliklerin doğrusal bir çıktısı olmaktan ziyade eleştirel nitelikleri ve potansiyel muhtevası bakımından da değerlendirmeyi öneren Bloch, bu türden bir epistemolojinin de ancak, aklın birtakım mantıksal varsayımların teyit aracından ya da şeyleri olmakta oldukları şekliyle ele alan bir melekedeki daha çok şeylerin sürekli hareket halinde oluşlarını anlık karelerle yakaladığının farkında ve olanın daha da iyi olabileceğine vakıf bir yeti olarak kavranmasıyla mümkün olduğu kanaatinde<sup>22</sup>. Bir diğer deyişle ütopyacı düşüncüyü akıl, gerçekçilik ve bunlardan mülhem kimi kategorilerden türetilen ölçütlerle başarısız olarak yaftalayan yaklaşıma karşı akli sadece olmuş olanın betimi, tasnifi yahut kavranmasına indirgemeyerek onu olmuşun, olanın ve olacak olanın potansiyeller,

22 Ernst Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, Çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 25-26.

arzulardan ve tahayyüllerle beraber dinamik kavranışının adı olarak düşünen Bloch'a göre ütopya da böylelikle gerçekliğin özel bir türü biçiminde temayüz etmektedir.

Bloch'un aklı, *arzu*, *umut* ve *tahayyül eden bir meleke* biçiminde tanımlarken ortaya attığı *henüz mevcut olmayan* (not-yet-become), *henüz bilincinde olunmayan* (not-yet-conscious) ve *umut ilkesi* (principle of hope) mefhumları, sadece ütopyacı düşüncenin anlaşılması bakımından değil toplumsal yaşamın tüm veçhelerinin kavranmasına dönük hayli yenilikçi bir ontolojik epistemolojik model önermektedir. Popper, Fukuyama gibi isimlerin yanı sıra kimi Marksist yaklaşımların da amentüsünü teşkil eden olmuş olanı gerçekliğin ta kendisi olarak mutlaklaştıran ve onu sadece vaktıyla sınırlayan daraltılmış, donmuş gerçeklik anlayışına karşı Bloch, gerçekliği bir oluş sürecinden salt bir olgu olarak soyutlamaktan ziyade onu, bitmemiş geçmiş, şimdi ve en önemlisi mümkün gelecek arasında dallanıp budaklanmış bir süreç olarak kavramak gerektiğini belirtmekte ve *öngörücü tasavvurun* da mezkur gerçekliğin mütemmim bir cüzü olduğunu savunmaktadır<sup>23</sup>. Bir başka deyişle *henüz olmayan* diye adlandırdığı bu ontolojiyle Bloch, gerçekliği geçmiş, bugün ve mümkün gelecek arasında salınan ve bunların tümünü kapsayan bir biçimde kavramsallaştırmakta ve gerçek olan her şeyin salt bir tarihe değil aynı zamanda bir ufka da sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Bloch'a göre *gerçek gerçeklik*, şimdiki zamanı, bitmemiş geçmiş, bugün ve mümkün gelecek sathında arzu, hayal, korku, endişe ve özlem gibi insani mefhumlarla ilişkili hem soykütüksel hem de etrafla rabitalı biçimde kavrama ve anlama gayesini ifade etmektedir<sup>24</sup>.

Bloch'a göre *henüz bilincinde olunmayan* da geleceğin ne olduğunun *öngörücü bilinci* ve *yeninin zihinsel doğum yeri*<sup>25</sup> anlamına geldiği gibi -insan bilinci ve ürünleri maddi dünyanın bir parçası olduğu için- insan varlığının *henüz bilincinde olunmayan* arzuları da dünyanın kendisinin henüz gerçekleşmemiş ütöpik içeriğine tekabül etmektedir. Bloch bu ütöpik muhtevanın, insandaki *henüz bilincinde olunmayana*, bütünüyle dünyada henüz zuhur etmemiş, henüz açığa çıkmamış ya da henüz beyan edilmemiş olana ilişkin olduğunu belirtmiş ve bütün bunların henüz zuhur etmemiş kategorisi üzerinden bilhassa tarihte ve dünyada neyin yaklaşmakta olduğuyla etkileşime girdiğini ve karşılık verdiğini ileri sürmüştür<sup>26</sup>. Böylelikle Popper ve Fukuyama'da gerçekliğe aykırı *egzotik bir meyve* gibi arzileştirilen ütopya düşüncesi Bloch'un bu kavramsallaştırması vasıtasıyla, *gündüz düşleri* gibi ihmal edilmiş kategorilerde cisimleşerek toplumsal yaşamın dönüştürülmesi bakımından onların anladığı anlamda da gerçeklikten köklenen fakat zaman ve mekanın tamamını kat eden kıymetli bir kaynak hüviyetine bürünmüştür.

Sosyo-kültürel ürünler ve popüler muhayyilede yalınkat bir egemen sınıfendoktrinizasyonunun ötesinde kuvve halinde bulunan *henüz bilincinde olunmayanı* ya da *umut ilkesi* temelli bir nüveyi de gören yaklaşımıyla Bloch, sosyalist düşüncenin sıklıkla görmezden geldiği birtakım mefhumların sosyalist bir ütopyanın cari kılınması adına tedavüle sokulmasını sağlamıştır. Sanat sanat için midir toplum için midir dikotomisine karşı sanatın içindeki kuvveye dikkat kesilerek

23 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 246-247.

24 Weeks, *Çalışma Sorunu*, 255.

25 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 151.

26 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 31.

sanatı ütopyayı maddi kılan materyalist bir umudun mütecessim hali gibi telakki eden Bloch, büyük eseri *Umut İlkesi*'nde de mezkûr hayallerin, gündüz düşlerinin, siyasi ve sosyal ütopyaların, felsefenin, dinin, masalların, mitlerin, mimarlığın ve popüler kültürün adeta ansiklopedik bir soruşturması ve derlemesini yapmıştır. Bir başka deyişle Bloch'ta *umut*, insanlarda bir kuvve hatta doğal bir eğilim olarak bulunan fakat üzerinde talimle yetkinleştirip öğrenilebilen bir meleke olarak cümle sosyo-kültürel mühimmattan bulup devşirilebilen, soyut halleri olabilse de somut haliyle insanın içgüdüsel yaşama açlığı ve tutkusunun doğal bir bileşeni olarak sadece bir beklenti olmanın ötesinde insan bilincinin temel bir hattı, tüm nesnel gerçekliğin temel bir belirlenimini de teşkil etmektedir<sup>27</sup>.

Bu anlamda Bloch'un sürekli surette insanlık tarihini doğal tarihle mündemici bir şey olarak kavrayan yaklaşımı, maddi varlıklar insan türü için var kalmaya devam ettiği sürece, kültürel ürünleri, maddi dünyanın kendisinde var olan arzuların somutlaştırılması olarak okumasına imkân tanımış ve böylelikle Bloch, maddenin yapısında, merkezi bir eksiklik etrafında düzenlenen yaratıcı bir çabayla, *yaşanan anın karanlığı* olarak adlandırdığı şey ekseninde sevk ve idare edilen insanoğlunun yaratıcı özneliği arasındaki belirli bir geçişliliği sürdürülebilir kılmıştır<sup>28</sup>. Öte yandan *Ütopya'nın Ruhu*'ndaki Bloch da *yaşanan anın karanlığı*nda insanoğlunun varlığına göre bir deneyim teorisi geliştirme gayesiyle salt hafıza, beklenti ve insan yaratıcılığının mahsullerinden müteşekkil bir tevafukla ancak kişinin kendi kendisiyle yüzleşmesinin mümkün olabileceğine vurgu yaparak bunu yapmadığı durumda kişinin, kendini yaşadığı fakat bir tecrübe unsuru haline getiremediği bir deneyim evreninden çıkmaktan aciz olduğunu iddia etmiştir<sup>29</sup>.

Mezkûr kısır döngüden çıkışın yolları olarak yaratıcı sanat ve *gündüz düşlerinin* kıymetini müdafaa ederken Bloch, *umut ilkesi* gibi herhangi bir yerde tesadüfen ortaya çıkan, sanatın ütöpik işleviyle eş anlamlı olan ve öznel niteliği de haiz şiirin, aynı zamanda sanatsal ve bilimsel deha, dini öngörülü deha ve şiirsel dehayı da ihtiva etmesi hasebiyle *sanatsal aydınlanmanın ebesi* hüviyetinde olduğunu savunmaktadır<sup>30</sup>. Bu nedenle, Marksistlerin genellikle reddettiği bir terim olan *deha* (genius) mefhumu da Marx'ın iddia ettiği gibi doğayla insanlığın, insanlıkla doğanın, özneyle nesnenin hemhal olması ve sınıf bölünmeleriyle yabancılaşmanın sonunu mümkün kılması sebebiyle, hakiki gerçekliğimizin pekiştirilmesi ve yoğunlaştırılması ya da öngörülmuş beklentiler bakımından her daim şiirsel bir karakter arz etmektedir<sup>31</sup>. Dahası Bloch'a göre kimi sanatçılar ve genç Marx gibi birtakım akademisyenler, tutkuyu ve hayal gücünü titiz bir analizle birleştirerek bilinçli bir biçimde, her bir rakip karşısında, sahte bilincin ampirik gerçekliğini yüceltebilmektedir ki böylelikle bu gibi dehalar bize, herkes geliştiği için bireyin de içinde geliştiği sınıfsız bir toplumun gerçek olasılığını barındıran hakiki bilincimizin varlığını göstermektedir<sup>32</sup>.

27 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 19-24.

28 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 242.

29 Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, Çev. Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 2000), 191.

30 Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature*, Çev. Jack Zipes ve Frank Mecklenburg. (Cambridge: MIT Press, 1988), 160.

31 Bloch, *The Spirit of Utopia*, 175.

32 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 161.

Bu anlamda tarihin amacını, insanların sıklıkla, ama yanlış bir biçimde kendilerini geçmişte buldukları hayaliyle evlerinde hissettikleri bir dünya yaratmak olarak tarif eden Bloch, bu ütopyacı hülyanın maddi olarak mümkün olmasının yanı sıra yalnızca insan pratiğiyle değil birçok olasılığın maddenin kendisine içkin olarak bulunması sebebiyle de imkân dahilinde olduğunu iddia etmektedir. Bu minvalde Bloch'un ütopya vizyonu, başka romantiklerin aksine modernlik öncesi hayat formları ve sosyal şartlara başvurmadan yahut onlara methiyeler düzmeden, ütopyik projesinin temel direkleri olarak *gündüz düşleri*, *öngörücü tasavvur* temelli özlemleri ve geçmişin cümle sosyo-kültürel mühimmatında gerçekleşmemiş vaatleri önceleyen tavrında vücut bulan *devrimci romantizm ruhundan* da<sup>33</sup> ciddi izler taşımaktadır. Bununla birlikte, kendi adına felsefenin sonsuz ilerlemesi fikrini geliştirmeye ve her felsefi sistemin öznenin birliği ve nesneyi mutlak bir bende ya da birisinde aramak istediğine dair atfedilen acımasız koşulu göstermeye çalışan ve bunun da esasen estetik olarak entelektüel sezgide, teorik olarak da karenin daireye yaklaşımı gibi ancak *sonsuz yaklaşım* (infinite approximation) olması durumunda mümkün olduğunu ifade eden Friedrich Hölderlin<sup>34</sup> gibi önde gelen romantiklerin aksine Bloch'un Marksizm'le aşılanmış ütopyacı yaklaşımı, insanlık tarihinin sonluluğu içinde ütopyik bir *heimat* yaratma ihtimaline açık olmayı temel meşgale haline getirmiştir.

Bloch'un nazarında, hakiki gerçekliğimizin öngörölmüş beklentileri, dehanın yaratımları veya ufku olarak geniş çapta tanınan üretimlerle sınırlı olmadığı gibi mayasında *ütopyik bir ışımaya* taşıyan her şeyi de<sup>35</sup> bu minvalde değerlendirmek gerekmektedir. Ütopyacı iddiasını *Umut İlkesi*'nde adamakıllı geliştiren ve destekleyen Bloch, bir dizi gerçek ve muhtemel ihtiyacı bir kuvvetsizlikle ilişkili gören gibi kimi dikkate değer olmayan umut biçimlerinin sınırlı ve yanıltıcı olabileceğine dikkat çekse bile<sup>36</sup>, yine de metalaştırılmış düşük kültür ürünleri, serüven tutkusu ve hatta faşizmde dahi sosyalist neviden bir varlık formuna yönelik özlemin eprimiş resimlerinin müşahede edilebileceği kanaatindedir. Henüz gerçekleşmemişin sosyalist ontolojisi olan ütopyacı müşteregin bu boyutunun, devrimci bilinci besleyen ve orada ütopyaya ve geçmişe duyduğumuz en derin özlemin ifası ve dinamik bir süreç biçiminde ulaşılan bir icrasını garanti ettiğini belirten Bloch'a göre, oradan geleceğin keşfine çıkarken, ütopyayı asla son, statik veya mutlak bir koşul biçiminde değil neredeyse tanımlı gereği "geçmişin hayalperest ve melankolik bir tefekkürüne dalma[nın]" da ötesinde "geçmiş devrimci bir eylem için, ütopyik bir geleceğe yönelik praksis için canlı bir kaynak haline getir[en]" bir süreç olduğu gerçeğinden hareketle tanımlamak ve gün yüzüne çıkarmak gerekmektedir<sup>37</sup>.

Bütün coşkusuna karşın her türlü umut, hikmet, hüsnü kuruntu ya da dünya hakkında, yalnızca düşünmeyle bir şeyin değişmeyeceğini de bilen Bloch, tüm ütopyacı özlem biçimlerinin, gelecekteki olasılıkları reddeden ve ütopyacı düşünceyi azımsayan ütopya karşıtı veya materyalist tutumlardan daha muteber olduğu konusunda ömrünün sonuna kadar oldukça sert ve kararlı

33 Michael Löwy ve Robert Sayre. *İsyan ve Melankoli*, Çev. Işık Ergüden (İstanbul: Versus Yayınları, 2007), 245.

34 Friedrich Hölderlin, *Essays and Letters on Theory*, Ed. ve Çev. Thomas Pfau (Albany: SUNY Press, 1988), 160.

35 Bloch, *The Spirit of Utopia*, 171.

36 Bloch, *Umut İlkesi Cilt 1*, 406.

37 Löwy ve Sayre, *İsyan ve Melankoli*, 257.

bir tutum içerisinde olmuş ve soyut ile somut ütopya arasında metodolojik ayrıma gitmiştir. Dileğe hiçbir şeyi değiştirme arzusunun eşlik etmediği ya da dileğin, değişmeyen bir dünyadan arda kalmış dilek sahibinin değişen konumundan başka bir şey olmadığı durumda *soyut ütopya*, belki de piyangodaki büyük ikramiyeyi kazanmak gibi bir hüsnü kuruntudan ibarettir<sup>38</sup>. Somut ütopyanın her daim gerçekten mümkün olan geleceğe doğru bir plan yönelimli olduğunun bilincindeki Bloch'un nazarında bu mefhum her zaman sosyalisttir -ki gerçek bir imkân da sınıf bilincini, kolektif praksisleri ve nihayetinde ne kadar az kan dökülürse o kadar iyi olacak bir miktar şiddeti de içeren bir devrimi gerektirmektedir.

## Sonuç

Toparlamak gerekirse felsefenin kültürel üretim ve eleştirinin müşterek praksisinin ürünü olduğu ya da olması gerektiğine inanan Bloch, gelecekteki muhtemel imkânın aydınlanmış parçaları haricinde *henüz var olmayan ütopya* bir *sosyalist ontolojinin* felsefi ufkunu da geçmişte ve günümüzde görünen ve *henüz bilincinde olunmayan* metafizik, mistik yahut teolojik bir parçası şeklinde ifade etmiştir. Bir diğer deyişle Bloch'un felsefesinde insan toplumsallığının her ürünü, akılcı ya da deşil, sanatsal ya da gündelik vb. gibi kategorik ayrımların ötesinde başka türlü bir yaşamın kuvvesini içince barındıran sosyo-kültürel miras olarak tümünden düşünmenin konusu haline getirilmiş, bilhassa göz ardı edilen, kenarda bırakılan ürünler daha da dikkatle incelenmiştir.

Toplumsal devrim düşüncesinin iyice çaptan düştüğü Soğuk Savaş sonrası dönemde bu düşüncenin bitmemiş geçmişte kapanmamış sayfalar olarak ses vermeye devam ettiğini belirten Bloch, kendini muzaffer ilan eden liberal yaklaşımlar karşısında çaplı bir toplumsal devrim düşüncesinin kuvvesine odaklanan tavrı ve yeni bir ontolojik epistemolojik anlayışla inşa ettiği mefhumlar aracılığıyla bu kendinden menkul zaferin sorunsallaştırılabilir olduğunu bütün açıklığıyla gösteren yaklaşımıyla özgün bir düşünürdür. Sonuç olarak Popper, Fukuyama ve kimi sol liberallerin tehlikeli, lüzumsuz ve hatta günün konusu olamayacak çapta konu dışı addettiği ütopya düşüncesini Bloch, toplumsal yaşamın başka türlü bir gerçeklik ve zamansallık kavrayışıyla yeniden ele alınabileceğinin örneği olarak tam da bu isimlerin eleştirdiği noktadan sahiplenmiş ve onu daha iyi bir dünya talebinin özel bir kavrayış türü olarak yeniden gündeme taşımıştır.

---

**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.

---

38 Ruth Levitas, "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia", *Utopian Studies* 1(2) (1990), 14-15.

## Kaynaklar / References

- Benhabib, Seyla. "Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak", Çeviren Feride Evren Sezer, *Çatışan Feminizmler*. Hazırlayan Seyla Benhabib, Judit Butler, Drucilla Cornell ve Nancy Fraser. 25-43. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature*. Çeviren Jack Zipes ve Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988.
- Bloch, Ernst. *The Spirit of Utopia*. Çeviren Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Bloch, Ernst. *Umud İlkesi Cilt 1*. Çeviren Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Bloch, Ernst ve Löwy, Michael. "Olgulara Geçmiş Olsun." Çeviren U. Uraz Aydın. *Ernst Bloch'la Söyleşiler*. Editör U. Uraz Aydın. 33-45. İstanbul: Habitus Yayınları, 2015.
- Bourdieu, Pierre. "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism." *New Left Review* 227 (1998): 125-130.
- Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Brown, Wendy. "Sol Melankoliye Direnmek." Çeviren Şeyda Öztürk. *Cogito* 51 (2007): 267-274.
- Estin, Colette ve Helene Laporte. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. Çeviren Musa Eran. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2002.
- Fukuyama, Francis. "Tarihin Sonu mu?" Çeviren Yusuf Kaplan. *Tarihin Sonu mu?* Derleyen Mustafa Aydın ve Ertan Özensel. 22-49. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Fukuyama, Francis. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çeviren Zülfü Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011.
- Hölderlin, Friedrich. *Essays and Letters on Theory*. Editör ve Çeviren Thomas Pfau. Albany: SUNY Press, 1988.
- Kelly, Robin D. G. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press, 2002.
- Levitas, Ruth. "Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia." *Utopian Studies* 1(2) (1990): 13-26.
- Löwy, Michael ve Robert Sayre. *İsyan ve Melankoli*. Çeviren Işık Ergüden. İstanbul: Versus Yayınları, 2007.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*. Çeviren Murat Belge. İstanbul: Birikim Yayınları, 2000.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations*. New York & London: Basic Books, 1962.
- Popper, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 1 Platon*. Çeviren Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Popper, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları Cilt 2 Hegel, Marx ve Sonrası*. Çeviren Harun Rızaatepe. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Weeks, Kathi. *Çalışma Sorunu*. Çeviren Tanju Tosun. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Zizek, Slavoj. *Biri Totalitarizm mi Dedi?* Çeviren Halil Nalçaoğlu. Ankara: Epos Yayınları, 2006.



## Neo-Kantçı Ahlak Felsefesi Bağlamında Sosyal Demokrat Revizyonizm Tartışmaları

### Social Democratic Revisionism Debates in the Context of Neo-Kantian Moral Philosophy

Onur Alp Yılmaz<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>(Öğr. Gör.), Işık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: O.A.Y. 0000-0001-6158-7165

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Onur Alp Yılmaz  
Işık Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İnsan Toplum Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye  
**E-posta/E-mail:** onuralp.yilmaz91@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 19.11.2020

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
25.01.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
02.03.2021

**Kabul/Accepted:** 04.03.2021

**Atıf/Citation:** Yılmaz, Onur Alp. "Neo-Kantçı Ahlak Felsefesi Bağlamında Sosyal Demokrat Revizyonizm Tartışmaları. *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 54 (2021): 97-116.  
<https://doi.org/10.26650/arc.828061>

#### ÖZET

Kant, bir 18. yüzyıl filozofu olmasına karşın, görüşleri kendi döneminde olduğu kadar sonraki yüzyıllarda da yankı uyandırmış ve birçok kişiye ilham kaynağı olmuştur. Kant'ın ahlak felsefesi üzerinden yürüttüğü tartışmalar, onun siyaset felsefesi de dahil olmak üzere tüm felsefesinin mihriverini oluşturmuştur. Kant'ın birey odaklı felsefesi, bir yandan liberal ideolojinin takipçileri arasında tartışma konusu olurken, diğer yandan da 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sosyal demokratlar arasında tartışmalara konu olmuştur. Almanya'da Lassalle'le başlayan bu tartışmalar, Fabian Hareketi'yle sürmüştü ve Bernstein'le doruk noktasına ulaşmıştır. Bu hareketler, Ortodoks Marksizmden koştukça daha etik merkezli bir noktaya evrilmiş ve adeta neo-Kantçı bir projeye dönüşmüştür. Bu dönüşümü besleyen ve sosyal demokrat revizyonizmin temellerini oluşturan tartışmaya Bernstein ve Kautsky arasında yaşanmıştır. Kant ve Marx'ın ahlak anlayışlarını mevcut toplum üzerinden tartışan ikili, buradan sosyal demokrasiye bir gelecek planı, iktidar stratejisi ve toplum tahayyülü de çıkarmak için çabalamışlardır. Bir yandan daha muğlak bir ahlak tanımı olan Marx'ın ve dolayısıyla Marksizmin ahlak görüşleri iki tarafından yorumlanırken, diğer yandan da Kant'ın ahlak anlayışının sosyal demokrasideki rolünün ne olması gerektiği tartışılmıştır. Bu bağlamda bu çalışma, öncelikle Kantçı ve Marksist ahlak anlayışlarını karşılaştırarak birbirinden ayırdığı noktaları gözler önüne sermiştir. İkinci olarak bu çalışmada, sosyal demokrasinin hangi alanlarda Kantçı felsefeyi takip ettiği, Lassalle, Fabian Hareket, Kautsky ve Bernstein'in görüşleri tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kant, Marksizm, Ahlak Felsefesi, Revizyonizm, Siyaset Felsefesi

#### ABSTRACT

The views of the eighteenth-century philosopher, Immanuel Kant, resonated in his time as well as in the following centuries and inspired several subsequent philosophers. Kant's debates on moral philosophy formed the axis of his entire philosophy, including the praxis of his own political philosophy. While, on one hand, Kant's individual-oriented philosophy has been the subject of discussion among the followers of liberal ideology, on the other hand, it has been the subject of discussion



among social democrats since the second half of the nineteenth century. These discussions, which started with Lassalle in Germany, continued with the Fabian Movement and reached their peak with Bernstein. As these movements broke away from orthodox Marxism, they evolved into a more ethically-centered point and transformed into a neo-Kantian project. The debate that enriched this transformation and formed the basis of social democracy as an ideology and political praxis took place between Bernstein and Kautsky. The duo, who discussed Kant and Marx's understandings of morality by focusing on the existing society, tried to instigate a plan, strategy of power, and social strategy of ruling power. On one hand, the moral views of Marx form a more ambiguous definition of morality, and thus, the wider meaning of Marxism was interpreted by the duo; on the other hand, the role of Kant's moral understanding in social democracy was discussed. In this context, this study first compares the Kantian and Marxist understanding of ethics, revealing the points where they differ from each other. Second, in this study, areas of social democracy following the Kantian philosophy, views of Lassalle, the Fabianist Movement, and the work of Kautsky and Bernstein are discussed.

**Keywords:** Kant, Marxism, Moral Philosophy, Revisionism, Political Philosophy

## EXTENDED ABSTRACT

Although Marxism has been an ambiguous philosophy on morality, there is still no consensus among Marxist philosophers in this field. Therefore, discussions on Marxist morality have a vast literature available to understand how Marx focuses on morality and the existent moral values. It is possible to classify the philosophers' ideas into two groups depending on their understandings of Marxist morality. While the first group believes that Marx's philosophy always included a moral philosophy, the second claims that he understood morality as an obstacle to overcome in his age of maturity. In addition to these groups, the ideology of social democracy, which derives in part from Marxism, discussed Marx's understanding of morality and decided on how to approach the existent moral values. As a result of the discussions on moral philosophy between social democrat ideologists, Bernstein and Kautsky, the social democratic bloc disassociated itself not only organizationally but also ideologically.

Although Bernstein did not ignore class-based politics, he aimed to transform social democracy into an ethics-based ideology, which can be described as a neo-Kantian moral and political view. The basis of his new idea was integrating class-based politics into the existing society by welcoming individual rights and freedoms. In other words, his idea of ethics-based class politics did not prioritize the revolution, but action. His main motivation was to reform the capitalist system without violence. Alternatively, Kautsky still prioritized Marxist arguments. He strongly supported that the transfer of the means of production is a must, believing that it is the core of socialism. Kautsky approached social morality as a pressure instrument of dominant classes, namely, the bourgeoisie, while Bernstein remarked that no one can destroy civil society. In other words, contrary to Bernstein's view that individuality can develop only in a free society, Kautsky believed that free will is not possible in a class society that is inherently morally manipulated. As seen above, their differences on moral philosophy directly affected their strategy to reach the ideal society, political system, and state.



Moral and ethical preferences also specify a social transformation method, which legitimizes or illegitimizes the violence required to establish a left-oriented regime. Bernstein's idea marginalized and illegitimized violence as it called on the bourgeoisie to transform the system in favor of the proletariat. However, Kautsky objected to Bernstein's idea as he believed that the proletariat would reject a possible alliance with the bourgeoisie. He always supported a homogeneous proletariat. Therefore, it is possible to mention that the continuous discussion between orthodox Marxist and social democrats is not only political but also philosophical. In other words, at the core of discussions is philosophical preference: a Kantian morality or the Marxist one. While the former categorically opposes the dictatorship, including the proletariat variant, the latter aims to establish a proletariat dictatorship by overturning bourgeois democracy. The former aims to reform the system to create a more equal society, and the latter aims to do away with the system to create an equal one. The former prioritizes the need to create an awareness of citizenship, while the latter tries to reach an international class consciousness.

In this context, this study primarily discusses social democratic revisionism and orthodox Marxist antirevisionism on the philosophical side to understand how the philosophical basis affects ideological preferences, which include power strategy, ideal social, and institutional imaginations. Second, this study aims to demonstrate in which subfields social democrats are differentiated under the names of revisionists and antirevisionists. Finally, this study offers a conceptual perspective historically from Lassalle and the Fabian Movement's theoretical frameworks to Kautsky and Bernstein's discussion to determine the steps of the social democratic roadmap toward neo-Kantianism.

## Giriş

18. yüzyılın en önemli filozoflarından olan Kant'a kadar felsefe, insan zihninin nesne çerçevesinde şekillendiğine inanan bir anlayışın egemenliği altında hüküm sürmüştür. Kant ise bu yaygın kanıyı tersine çevirerek, nesnenin insan zihni çevresinde şekillendiği hipotezini ortaya atmıştır. Bu noktadan sonra Kant'ın tüm felsefesi, insan zihnine yüklediği bu kurucu rol üzerinden ilerlemiştir. Kant'ın rasyonalizm ve ampirizmin birleşiminden elde ettiği sentezle kurduğu kendine ait kritik felsefe de yine kendi çağının devrim niteliği taşıyan atılımlarından biri olmuştur. Kant, bu sentezine rağmen numenler alanı olan metafizik alana geçildiğinde, kendi kritik yönteminin imkansız hâle geldiğini düşünmüştür. Çünkü ona göre, bu alanda akıl ve deneyimin sentezi olarak ortaya çıkan bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Bu alan, duyuların ötesine geçtiği için akıl ve duyuların ortak çalışmasını burada yürütmek Kant tarafından imkânsız olarak algılanmıştır.<sup>1</sup>

Kant'ın etik anlayışının mihrine koyduğu düşünceye özgürlüktür. Ancak Kant'ın özgürlük anlayışı, ödevlerden bağımsız bir anlayış olmanın aksine; ödevlerle simbiyotik ilişki içinde olan bir anlayışı temsil eder. Kant'ın ödev ettiği dini bir içerikle bulanmış bir vaziyette değildir, aksine sekülerleştirilmiştir. Kant, ne Tanrı tarafından koyulan yasanın ne de doğa tarafından belirlenen zorunlulukların insan davranışlarını belirlemesiyle insanların özgür kılınamayacağını söyler. Çünkü her iki vaziyette de insan davranışını belirleyen şey, dışsal bir faktörün zorlamasıyla gerçekleşecektir. Kant'a göre, insan davranışını iyiye yönlendirecek şey yalnızca onların kendi koydukları ödevlerin peşinden gitmeleri olabilir. Kant'ın inancına göre, insanların ortak iyileri son tahlilde örtüşecek ve insanlar iyi iradelerinin yönlendirmesiyle iyi olanın peşinden koşacaklardır.<sup>2</sup> İnsanların duygularının, kişilerin anlık ihtirasları ya da uzun erimli hedefleri doğrultusunda dürtüler yoluyla belirlenebildiğini tespit eden Kant, bu yüzden ahlak felsefesini usa dayandırma yolunu tercih eder.<sup>3</sup> Kant, bu felsefesini evrensel kılacak şeyin insanların eylemlerini, kendisini evrensel bir yasa yapıcı olarak tahayyül etmesi olacağını ifade etmiş ve kişilerin kendilerini ve eylemlerini bir istisna olarak algılamamaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>4</sup> Onun ahlak felsefesi; bireylerin adalet, eşitlik ve özgürlüğe duyduğu ebedi özlem fikri çerçevesinde şekillenmiştir ve buna bulduğu çözüme insanlığın hedeflenmesi ve bu tartışmaların ana odak noktasını oluşturması olmuştur. Onun bahsettiği kavramların, sosyal demokrasinin evrensel ilkeleri olması, bu ideolojiyi Ortodoks Marksist düşünceden ayıran ideologların ilgisini çekmiş ve bu, Kantçı felsefeden yararlanmalarıyla sonuçlanmıştır. Öyle ki, onları Marksist düşünceden uzaklaştıran her adım, Kantçı felsefenin sınırlarına bir adım daha yaklaştırmıştır.

Bu çalışma literatüre sosyal demokrasinin revizyonist fikirlerinde Kantçı felsefenin izlerini sürerek katkı sunmayı amaçlar. Literatürde, Marksizm ve Kant felsefesini karşılaştıran birtakım

1 Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 123

2 Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", çev. Yasemin Tezgiden *Cogito*41-42 (2005), 351.

3 Hannah, Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar," 352.

4 Immanuel Kant, *Gelecekteki Her Metafizığe Prolegomena*, çev. İonna Kuçaradi ve Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995), 48-50.

eserler bulunmasına karşın,<sup>5</sup> bu çalışmalar bir sosyal demokrasi karşılaştırması yapmaktan ziyade Ortodoks Marksizme kapitalizm ve dolayısıyla liberalizm karşısında ahlaki bir üstünlük sağlama gayesindeki çalışmalarıdır. Ayrıca, sosyal demokrasi ve özellikle Bernstein üzerindeki Kant etkisinden bahseden çeşitli çalışmalar olsa da bu tartışmalar<sup>6</sup> da meselenin derinlemesine bir incelemesini yapmayı, yalnızca yüzeysel bir tespit niteliği taşırlar. Son olarak, yine klasik liberalizm, Ortodoks Marksizm gibi ideolojilerle sosyal demokrasiyi karşılaştıran eserler olmasına karşın,<sup>7</sup> bu çalışmalar da sosyal demokrasi ve Kant arasındaki izdüşümlere odaklanmaktan ziyade, sosyal demokrasinin bu ideolojilere karşı rüşünü ispatlama gayesinde dirler. Dolayısıyla, bir 18. yüzyıl filozofu olan Kant'ın bir sonraki yüzyılda başlayan revizyonizm tartışmalarında erken dönemden itibaren yarattığı etkiyi ve yine 20. yüzyıla da sarkan bu fikirleri kavramak açısından önemli görünmektedir. Ek olarak, Kant'ın sosyal demokrat ideoloji üzerindeki etkilerini incelemek, sosyal demokrasinin hangi noktalarda Marksizmden kendisini soyutlayıp Kant'ın felsefesine yaklaştığını görmek açısından da önem taşımaktadır, ki bu yakınlaşma aslında sosyal demokrasinin liberalizmle ve burjuva demokrasisiyle barışma sürecini de temsil etmektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Marksist ahlak anlayışından başlayarak, Kant'ın ahlak görüşleri üzerinden bir arka plan verildikten sonra, sosyal demokrat revizyonizm tartışması için bir fikirselsel temel aktarılmıştır. İkinci bölümde, sosyal demokrat revizyonizm üzerinde, Kant'ın ahlak yasası çerçevesinde şekillenen siyaset felsefesinin izleri karşılaştırmalı bir perspektiften incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise sosyal demokratların Kant üzerinden revizyonizmlerine çizdikleri rota Kautsky ve Bernstein üzerinden açıklanmış ve yarattıkları meşruiyet tartışılmıştır.

## 1. Marksizm ve Kantçılığın Temel Ahlak Görüşleri

Marksizmin ahlak felsefesini anlamak için Marx'ın ahlakla ilgili görüşleri, 1845'te kaleme alınan Alman İdeolojisi ve öncesi olmak üzere iki döneme ayrılabilir. Çünkü Marx, 1845 sonrası yazdıklarında öncülü olan filozofların ahlak felsefesi alanında yazdıklarını pejoratif bir üslupla kritik ederken, öncesinde yazdıklarında ise yabancılaşmadan insan doğasının gelişimine kadar birçok ahlak temelli konuya değinmiştir. Bu noktada da Marx üzerine yazılanları iki gruba ayırmak mümkündür; Brenkert ve Peffer gibi isimleri kapsayan bir grup Marx'ın felsefesinin her zaman ahlaki içerdiğinden bahsederken; diğer yandan Althusser ve Lefebvre gibi isimler, Marx'ın gençlik dönemi yazılarından sonra ahlakı, aşılması gereken bir kambur olarak algıladığından bahsederek, bunu Marx'ın anti-idealist (*hümanist*) dönemi olarak görmüşlerdir.

İlk gruptakilerin bakış açısına göre, ikinci gruptakilerin Marx'ta ahlak görüşünün olmadığını düşünmelerinin nedeni, Marx'ın ahlakın sonuçlarıyla değil nedenleriyle ilgilenmesinden kaynaklandığını ve onun sonuca bakarak “en yüksek iyi”yi görmek gibi bir yola başvurmaması

5 Bkz. Kojin Karatani, *Transkriptik Kant ve Marx Üzerine*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2017)

6 Bkz. Deniz Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2003) ve İhsan Kamalak, “Sosyal Demokrasiyi Tanımlamak: Eduard Bernstein'in Yaklaşımı Üzerinden Bir Deneme İlkeleriyle Sosyal Demokrasi”, *Sosyal Demokrasi Okumaları İçinde*, Der. İbrahim Sarıtaş (Ankara: Orion, 2012)

7 Yurdagül Fincancı, *Günümüzde Sosyal Demokrasi*, (İstanbul: TÜSES Vakfı Yayınları, 1993)

ve buradan bir ahlak yasası çıkarmaması ile ilişkilendirilmiştir. Hatta Marx, böyle bir davranışın içinde olanları “ahlaki vaaz” vermekle eleştirmiştir.<sup>8</sup> Brenkert’in de ifade ettiği gibi Marx, prensiplere ve yasalara odaklanan bir ahlak anlayışını ikinci plana itmiş ve bunun yerine mevcut sistemin eleştirisi içinde mevcut olan ahlakın da eleştirisi ve dönüşümüne odaklanmıştır.<sup>9</sup> Brenkert, Marx’ın soyut ve kuramsal olanla değil, somut ve pratik olanla ilgilendiğini ifade etmiştir.<sup>10</sup> Bu doğrultuda fikir beyan eden bir diğer kişi olan Peffer ise Marx’ın bir ahlak doktrineri olmamakla beraber, her zaman bir ahlak normunu satır aralarında görmeyen mümkün olduğunu ifade etmiş ve Marx’ın ahlak anlayışını 1841-1843 yılları arasında yazdıklarıyla “Radikal liberalist” olduğu ilk dönem, 1843’te yazdıklarıyla “Devrimci Hümanist” olduğu ikinci dönem, 1844’te yazdıklarıyla “Özgün Marksist” olduğu üçüncü dönem, 1844 ve 1847 aralığında yazdıklarıyla “Geçiş Dönemi” yaşadığı dördüncü dönem ve 1848’den ölümüne kadar uzanan periyotta yazdıklarındaki ahlak görüşlerinden bahsettiği beşinci dönem olmak üzere toplam beş dönemde sınıflandırmıştır.<sup>11</sup> Peffer, Marx’ın başlarda bireyin amaçlarını seçebilmekte özgür olduğu gibi Kant’tan mülhem, liberal ilkelere uzak olmayan ve daha birey merkezli bir ahlak anlayışını benimserken, gitgide ahlakın toplumsal boyutlarına, somut olana ve pratiğe yönelmiş ve özellikle 1848’den sonraki çalışmalarında hiçbir sapma olmadan doğrudan iktisat ve sosyolojiyi çalışmalarının mihrine koyduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup>

İkinci gruptakilerin bakış açısına göre ise Althusser’de somutlaştığı üzere, ahlakın aşılması gereken bir kambur olduğu fikri Marx’ta özellikle *Alman İdeolojisi* eserinden sonra ortaya çıkmış bir fikirdir. Ona göre Marx’ın bu dönem öncesi yılları, spekülasyon felsefesiyle içli dışlı olduğu yıllar olmakla beraber, bu eserin ardından Marx, Hegel’in diyalektiği, idealizmiyle (*hümanizm*) saptırdığını ifade ederek eleştirmeye başlamıştır.<sup>13</sup> Benzer doğrultuda görüşler taşıyan Lefebvre ise Marksizmin bireyin arzularının esiri olduğunu ve kendisini dizginleyebileceği bir sınırın dahi olmadığını belirterek, “burjuva ahlakı” olarak tanımladığı liberal ahlak anlayışına negatif baktığını ifade etmiştir. Marksizme göre, ahlak olarak nitelendirilen şey aslında bu kuralları, yaptırım gücü (devlet) veya teolojik-metafizik öğeler aracılığıyla toplumu manipüle ederek kendi lehine kullanması ve gerçeği çarpıtmasından başka bir şey değildir.<sup>14</sup> Bu ahlak anlayışı, her tür yeni fikir akımına kapalı olarak, hatta yer yer bu yeni fikir akımlarının izinden gidenleri günahkâr sayarak, kendi sürekliliğini sağlamaktadır. Nitekim bu dinle harmanlanmış ahlak anlayışı, acı ve yoksulluk karşısında sabır ve sebatı başka bir evrende ödüllendirilecek bir erdem olarak lanse etmiştir.<sup>15</sup> Marksist anlayışa göre, ahlakı kutsayan bu tavır, mevcut düzenin meşrulaştırmasının en dâhiyane yolu olmuştur. Marksistler tarafından, yalnızca ahlaki normları koyanların faydasına olduğuna inandırılan bu ahlak anlayışının bizatihi kendisi ahlaksızlık olarak yorumlanmıştır.<sup>16</sup> Marksistler, yalnızca ahlakın değil, hukukun da bahsi geçen mukteditlerin, egemen sınıfların

8 George G. Brenkert, *Marx’ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı, 1998), 22.

9 Brenkert, *Marx’ın Özgürlük Etiği*, 31.

10 A.g.e., 43.

11 R. G. Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Ayrıntı, 2001), 45-86.

12 Peffer, *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, 73-75.

13 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: İthaki, 2015), 117-118.

14 Henri Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm*, çev. Doğan Görsev, (İstanbul: Yordam, 2014), 65-66.

15 Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm*, 67.

16 A.g.e., 69.

çıkarlarını korumak için, onların tahakkümlerini meşru kılmak için ortaya çıkan ve ilerlemeye ket vuran bir araç olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>17</sup> Tüm bu araçlar modern çağın sınıflı toplumlarında burjuvazinin çıkarlarına hizmet ederken, proletarya da kendisiyle özdeşleştirdiği onurlu yoksullukla ve emeğiyle para kazanmakla kendisini avutmuştur.

Ancak yine kapitalizmin tüm yükünü sırtlanan bu sınıf, öz-yabancılaşmasını kırdığı anda, tüm bu yabancılaşılma kavramlarından hem kendisini hem de toplumu kurtarabilecek yegane gücü temsil etmiştir.<sup>18</sup> Hedef, rolü önceden tanımlanmış ve manipüle edilmiş, pozitivizmin işbölümü şablonuyla bulunduğu toplumsal katmana hapsettiği işçi sınıfını uykusundan uyandırıp bütüncül insana (*homme total*) ulaşmaktır.<sup>19</sup> Bunun yolu da insanların varlıklarını belirleyen şeyin bilinçleri değil, toplumsal varlıkları oldukları ön kabulünden geçmektedir. Başka bir ifadeyle, insanlar ahlak, hukuk gibi öğretileri kendi varlıklarının bir parçası olarak, doğal ya da doğuştan getirmemiş, toplum tarafından manipüle edilmeleri sonucunda bu kurallara adapte olmuşlardır.<sup>20</sup> Bu yüzden, kapitalist toplumda burjuvazinin kendisini kayırmaya ve proletaryayı tahakküm atlına almaya yönelik sözde bireyciliğinden kurtulup; Marksist manada bir bireye, proletaryaya kendisini kusurlu hissettiren parça başı çalışma gibi uygulamalardan, teorik ve pratik düşünme kapasitelerini geliştirecek bir donanım sağlamaya ve *homme totale* ulaşmaya ihtiyaç vardır.<sup>21</sup>

Marx'ın genel olarak ahlak felsefesi olup olmadığıyla ilgilenen bu görüşlerin ortaklaştığı nokta, Marx'ın mevcut felsefeye getirdiği eleştirilerdir. Bu anlamda, bu görüşlerden bahsedildikten sonra Kant'ın insan, ahlak, din, özgürlük, etik gibi alanlardaki fikirlerinden bahsetmek, sosyal demokrasinin Marksizmden hangi noktalarda farklılaştığını anlamak açısından faydalı olacaktır. İlk olarak Kant, Rousseaucu bir etkiyle insan-odaklı bir felsefi yorum geliştirme çabası içinde olmuştur. Bu çaba, Kant'ın ampirizm ve rasyonalizmin sentezini yapma çabasında vücut bulmuştur.<sup>22</sup> Daha açık bir ifadeyle Kant, bilginin kaynağının akıl olduğu fikriyle, insan zihninin boş bir levha (*Tabula Rasa*) olarak dünyaya geldiği fikrinin bir sentezini yapmıştır. Aslında us ve deney-gözlemin birbiriyle çatışıyor görünen bu yorumunu; deneyden elde edilen bilgiye us vasıtasıyla form verilmesi olarak açıklamıştır.<sup>23</sup> Kant'ın felsefi alanda yaptığı devrim, o döneme kadar insan aklının nesneyle bağdaştığı iddia edilirken; onun bu hipotezi tahtından ederek, nesnenin insan zihniyle bağdaştığını söylemesi olmuştur. Kant'ın bu anlayışına göre, akıl, edilgen değil etken bir pozisyondadır. Alternatif bir beyanla Kant, bilginin insan zihninin bir ürünü olduğunu ve kaynağının da deneyimden geldiğini söylemiştir. Kant'a göre, aklın bilgiye yaptığı formal katkı da bu doğuştan getirilen *a priori* deneyimler vasıtasıyla olmaktadır. Buradan çıkardığı sonuç da Kant'ı, insanın zihninde kendisine özellikler yükleyebildiği ve kodlayabildiği şeyleri bilmeye muktedir olduğu sonucuna götürmüş ve buradan fenomenler ve numenler olmak üzere iki farklı alan ortaya çıkmıştır.<sup>24</sup>

17 Friedrich Engels ve Karl Marx, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Cem Eroğul, (İstanbul: Yordam, 2017), 99.

18 Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm*, 71.

19 A.g.e., 74.

20 Engels ve Marx, *Felsefe İncelemeleri*, 99.

21 Lefebvre, *Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm*, 77.

22 Aysel Demir, *Kant Ahlak Siyaset* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 13.

23 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 14.

24 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994), 85.

Kant, özne olan insanın bilgisi ya da etken olduğu sınırı fenomenler dünyası olarak belirlemiştir. Kant'ın “kendinde şeyler” olarak kategorize ettiği alansa numenlerin, metafiziğin alanıdır ve akıl-deneyim ikilisinin ürünü olan bilgi, bu alanda imkânsız hâle gelmiştir. Tanrı, ruh, evren ve maddenin yapısıyla ilgili olan bu alan, duyuların ve deneyimlerin dışına çıktığı için bu alanda insan, deneyimden yoksundur. Bu da aklı metafizik alanda deneyimden yoksun bir hâlde bırakır ve bu koşulda da bilgiye ulaşmak için gerekli sentezin ortaya çıkması imkânsız hâle gelir. Bu noktada da insanın bilgiden uzak, metafizik alanla ilgili, dinler dünyasıyla ilgili düşünce ve inanışları ortaya çıkar ve bunların hangisinin doğru olduğunu bilmek de imkânsızdır.<sup>25</sup> Nitekim insan, metafizik alanla ilgili düşünceleriyle değil, ussal düşünceyle özgürlüğünün önündeki engelleri bertaraf edebilir.<sup>26</sup>

Kant, siyaset felsefesi de dâhil tüm felsefi görüşlerini üzerine oturttuğu ahlak felsefesine giden yolu, teorik ve pratik us olmak üzere iki temel ayak üzerine inşa etmiştir. Aslında bu ayırım, olan ve olması gereken arasındaki farktır. Olan, teorik usun alanını, fenomeni oluştururken, olması gerekense pratik usun alanını, numenler dünyasını oluşturur. Duyulardan beslenen “olan” ampiriktir ve insanı düşünme yeteneğine iten de odur (*teorik us*).<sup>27</sup> Olanı gerekense, insanı eylemde bulunma kuvvetini temsil eder ve duyulardan beslenmediği için de ampirik değildir (*pratik us*).<sup>28</sup> Teorik cephe, insanı zorunluluğun bir parçası haline getirirken, pratik cepheyse insanın özgürlüğünü temsil eder. Teorik cephede insan, arzularına göre hareket eden bir aktördür ve parçası olduğu doğanın kurallarına zorunlu olarak uymak zorundadır. Kant'a göre, insanı hayvandan ayıran cephe olan pratik cephedeyse insan, usuyla hareket eder ve irade sahibidir.<sup>29</sup> İşte bu irade ve özgürlük sahibi olduğu cephe, insanın ahlak yasasını olanaklı hâle getirdiği alandır. Bu alanda eylem, doğadaki gibi bir etki-tepki formülüyle sınırlandırılmaz. Bu alanda yegâne ussal varlık olan insan, belli ilkelere ve yasalara uyarak eylem ve bu erdemli eylem de onu bir yandan hayvanlardan ayırırken, diğer yandan da ahlaklı kılar.<sup>30</sup> İnsanın özgür olabilmesi için işte bu numenal dünyanın farkında olabilmesi, başka bir deyişle, us sahibi olması gerekmektedir.<sup>31</sup> Bu noktada Kant'ın görüşlerinin Marksizmle uyduğu çağrışımı ilk anda belirse de aslında bu fikir Marksizmin insan zihninin algıladığı ahlak yasalarının toplumsal bir kalıbın içinde şekillendiği görüşüyle neredeyse taban tabana zıttır. Çünkü Marksizm mevcut toplumu ve kuralları bir bağımsız değişken olarak algılayıp, insanları ve özellikle işçileri ona bağımlı olarak tasvir ederken; Kant, henüz insanların ahlaki ölçülere uygun hareket ettiği ve toplum sözleşmesine dâhil olduğu “amaçlar krallığının” kurulmadığını ifade etmiştir.<sup>32</sup>

Kant, ussal bir varlık olan insanı dünya üzerinde nevi şahsına münhasır bir özne olarak algılamıştır. Kant'ın insana biçtiği en önemli misyon, insan olma erdemine ulaşmaktır. Kant,

25 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 168.

26 Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, 123.

27 Immanuel Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014), 3-4, 17-18.

28 Kant, *Pratik Akıl Eleştirisi*, 118.

29 Kuehn, *Immanuel Kant*, 20.

30 Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, çev. Afşar Timuçin, (İstanbul: Metis, 1983) 24.

31 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 64-65.

32 Kant, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, 50.

insanın bundan evla bir görevi olamayacağını beyan etmiştir. Kant, özgürlük ve ahlak yasasının vücut bulacağı yer olan amaçlar krallığının kuruculuğu görevini yüklediği pratik usun teorik usa karşı ahlaki üstünlüğünü savunur.<sup>33</sup> Benzer bir bağlamda, koşulsuz buyruğun bir koşula bağlı olan buyruğa karşı üstünlüğüne de işaret eden Kant'ın koşula bağlı olarak tanımladığı ve insanların arzu-isteklerine ev sahipliği yapan kısmı koşullu buyruktur.<sup>34</sup> Bu alan, bir sonuca ulaşmak için bir eylemi yapma zorunluluğu olarak da ifade edilebilir. Örneğin, “Sosyalizme ulaşmak istiyorsanız, örgütlenin ve sınıf mücadelesi verin” böyle bir önermedir. Burada herkesin arzu ve isteklerinin farklılaşmasından kaynaklı olarak bir evrensel zorunluluktan bahsetmenin mümkün olmaması, onun üstün ilke olmasına engeldir.<sup>35</sup> Buna karşın, insanın pratik usa dayanan yanı da koşulsuz buyruğa işaret eder. Başka bir ifadeyle, bir eylemi bir sonuca ulaştırmak için değil, sadece “iyi” ve ahlaki olduğu için yapma anlamına gelir ve bu bakımdan evrensel bir nitelik taşır.<sup>36</sup> Burada bir sonuç beklenmediğinden, eylemin sonucuyla ilgilenilmez ve amacın iyi olması ahlakilik ölçütü olarak değerlendirilir. Buradaki örnek, “Sosyalizme ulaşmak istiyorsanız, örgütlenin ve sınıf mücadelesi verin” önermesinin aksine, yalnızca “Örgütlenin ve sınıf mücadelesi verin” şeklinde olabilir ve sonucunda sosyalizme ulaşıp ulaşılmayacağı bu önermenin ilgi alanının dışındadır. Burada iyiyi istemenin başlıca kendisi iyidir ve bir sonucun öncülü olarak düşünülmez.<sup>37</sup> Kant'ın bu iyiyi adanmışlık fikrini dayandırdığı destekse ödev ahlaki olmuştur. Kant'ın mihverine ahlaki yerleştirdiği felsefesinin başlangıç noktası ödevdir ve Kant, ödevden yasa kavramına erişmiştir.<sup>38</sup> Ödev kavramının Kant'ın felsefesinde üstlendiği rol, iyiden tecrübeden azade bir evrensel ahlak yasasına ulaşmak için yegâne birleştirici olmasıdır.<sup>39</sup> Koşullu buyruk içinde değerlendirilen her türlü eylem, ödev kavramının dışında kalırken; koşulsuz buyruğun içinde kalan her eylem ödev kavramına uygundur. Diğer bir deyişle, yapılan eylemlerin sonuca değil, ahlaki yasaya uygunluğuna, amacının iyiliğine bakılarak ödev ahlakına aykırı olup olmadığı test edilebilir. Ödev ahlaki Kant'ın ana sorusu olan “Kendi maksimimi herkes için bir evrensel yasa olarak isteyebilir miyim?” sorusuyla bağlantılıdır ve Kant'a göre eğer birey buna uygun eyliliyorsa o eylem ahlaklıdır. Ahlak yasası, doğa yasaları gibi kaçınılmaz şekilde karşı çıkılmaz olmamakla beraber, özgür insana seslenen gereklilik yasalarıdır. Nitekim Kant'a göre, isteme eylemi gibi ödev ahlaki da *a priori* olan ustan gelmekle beraber, insan özgürleştiğçe ödev ahlaki ön plana çıkmaktadır.<sup>40</sup>

## 2. Kant'ın Siyaset Felsefesi ve Sosyal Demokrasi İlişkisi

Aslında Kant'ın liberal bir düşünür olması başlı başına sosyal demokrasinin sosyalizmden kapitalizmle uzlaşır revizyonist bir çizgiye sarması bağlamında anlamlı görünürken, Kant'ın sosyal demokrasi açısından da felsefi açıdan da son derece önemli bir yeri vardır. Genellikle Bernstein'le özdeşleştirilen sosyal demokrasinin Marksizmin sınıf temelli toplumsal çözümlemesinden

33 A.g.e., 50-51.

34 J. K. Uleman, *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, (NY: Cambridge University Press, 2010), 67-68.

35 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 30.

36 Uleman, *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*, 67.

37 Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, 24.

38 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 69-71.

39 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 52.

40 A.g.e., 55.



uzaklaşarak etik ilkeleri merkeze koyan, bireyin ahlaki statüsü ve haklarına vurgu yapan neo-Kantçı bir projeye dönüştürülmesi meselesini, Alman sosyal demokratları içinde Lassalle'in, İngiltere'deyse Fabianların düşüncelerine kadar götürmek gerekir.

İlk olarak Lasalle (1825-1864), Marx'ın kapitalist devletin çelişkiler sonucunda yıkılacağı, sonra sınıfların ortadan kalkacağı ve sonucunda da devlet denen mefhumun yok olacağıyla ilgili görüşlerine karşı çıkarak, devleti var olması gereken bir yapı olarak yorumlamıştır. Lassalle, henüz işçi hareketinin yeni filizlendiği bir dönemde, işçilerin haklarını demokratik yollarla ele geçirebileceklerine inanmış ve bunun için işçilere yol olarak Almanya'nın ulusal birliğini tamamlama ve ulus devletleşme sürecinde oynamaları gereken etken rolü göstermiştir.<sup>41</sup> Bu da aslında işçilere Kant'ın tüm insanlar için yaptığı toplumsal birlik için ahlaksal bir görev yükler. Lassalle de tıpkı Kant'ın yaptığı gibi, insanın amaç alındığı bir amaçlar cumhuriyeti fikrini desteklemiş ve amaçlar cumhuriyetinde insanlığın amaca evrilmesiyle beraber, ahlak yasası idealinin de bireysellikten toplumsallığa dönüşeceğine inanmıştır.<sup>42</sup> Lassalle'in işçilere toplumun diğer üyeleriyle birlikte devletin kuruculuğuyla ilgili yüklediği misyon da yine kaynağını Kantçı yaklaşımdan alır. Kant'a göre de bireyin kamusal özne olarak sahneye çıkmasına dayanak oluşturacak bir amaçlar cumhuriyeti şemsiyesi altında yaşamak ussal bir davranıştır.<sup>43</sup> Kant'ın amaçlar cumhuriyeti fikri; kişilerin, aynı zamanda çağdaş sosyal demokrasinin de ilkeleri olan özgürlük ve eşitlik gibi temel haklarının karşılıklı olarak garanti altına alındığı bir düzendir. Kant'a göre bu düzen, irade birliği, ödev ahlaki gibi erdemli davranışları yurttaşlar için karşılıklı birer zorunluluk haline getiren toplum sözleşmesinin de vücut bulmuş halidir.<sup>44</sup> Lassalle de, işçilerin daha kuruluşundan itibaren bu sözleşmenin eşit bileşenlerinden biri olarak, demokratik yollarla elde edebileceğine inanmıştır.<sup>45</sup> Lassalle'i görüşleri bakımından Kant'a yaklaştıran bir diğer argümanı da kamusal alanla simbiyoz içinde bulunan demokrasiyi hayatta tutacak olan şeyin "zor" olduğuna olan inancı olmuştur.<sup>46</sup> Nitekim Kant da hak, adalet, hukuk ve özgürlük gibi değerlerin vücut bulabilmesi için bir kamusal alana olan ihtiyaçtan bahsetmiş ve bu kamusal alanda eşitliğin bozulmaması için çeşitli sınırlamaların uygulanması gerektiğini de vurgulamıştır. Kant'a göre bu sınırlamaları uygulayacak yegâne güç, devletin zorudur. Kant, baskıyı onaylayan bu fikrini, "engellemenin engellenmesi" olarak meşrulaştırmıştır.<sup>47</sup>

Doğduğu günden beri sınıf siyasetine mesafeli duran Fabian Hareketi de bir yandan Kantçı ahlak ve etik yorumlarından etkilenirken, diğer yandan da yer yer onun siyaset felsefesinden faydalanmışlardır. Webb'lerin Kant'ın *a priori* anlayışına, "İki kere ikinin dört ettiğini anlamamız için dış dünyadan gelen bir deneyime muhtaç değiliz" açıklamasıyla yaptıkları övgü, onları

41 Sheri Berman, *The Social Democrat Moment*, (Cambridge: Harvard University Press, 1998) 72.

42 Kant, *Gelecekteki Her Metafizığe Prolegomena*, 51-54.

43 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 111.

44 A.g.e., 112.

45 Deniz Kavukçuoğlu, *Sosyal Demokrasiye Temel Eğilimler*, (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2003), 15.

46 Berman, *The Social Democrat Moment*, 72.

47 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 144.



Kant'a yaklaştırırken, aynı ölçüde de Marksizmden uzaklaştırmıştır.<sup>48</sup> Her şeyden önce bir entelektüel kulüp niteliği taşıyan Fabian Topluluğu, toplumsal sorunları çözenin en geçerli yolunun bilim yolunda ilerlemek olduğuna inanarak, Kant'ın ampirizmine yakın bir tutum sergilerken; özgür bireylerden oluşan bir entelektüeller kulübü niteliğiyle de Kant'ın rasyonalist düşüncesine yaklaşarak benzer bir senteze yönelmişlerdir.<sup>49</sup> Nitekim Fabiancılar bu belirlemelere uygun olarak teorik olmaktan ziyade pratik ve deneyci olarak tanımlanmıştır.<sup>50</sup> Kant'ın, Ortaçağ'ın dini etiğinin rasyonalize edilmiş hâli<sup>51</sup> gibi ortaya sunduğu ahlak yasası da yine Fabiancıları Kant'a yaklaştıran niteliklerden biri olmuştur. Fabiancılar, Kant'ın bu anlayışına paralel, ancak rasyonalize edilmemiş bir hâlinin uzantısı olarak, İsa'nın dininin insancıl kardeşlik argümanına sarılmıştır.<sup>52</sup> Fabiancıları Kant'a yaklaştıran bir diğer argümanları da onların sosyalizm anlayışlarının sosyalizmin daha toplumcu anlamına yakın bir kullanımı olması ve onu rasyonelleşmiş bir bireycilik olarak anlamlandırmaları olmuştur.<sup>53</sup> Bu bakımdan Fabiancılar, rasyonalizmi kendisinin dayanaklarından biri olarak seçen Kant'a bu manada da yaklaşırlar.

Londra'da kaldığı yıllarda Fabiancı etki altında kalan Bernstein'in de birçok görüşü Fabiancılarla aynı doğrultuda olmakla beraber o, tartışmayı daha da ileri bir noktaya taşımmıştır.<sup>54</sup> Bernstein, sınıf kavgasını tebliğ eden ve proletarya diktatörlüğüne öykünen görüşlerini reddederken, bunun yerine, işçi sınıfının demokrasi dahilinde, Marksizmin karakteri gereği gerici bulduğu burjuva partileri de dahil olmak üzere tüm partilerle ittifaklar kurarak daha iyi bir yaşama ulaşabilecekleri inancını taşımıştır.<sup>55</sup> Bu inanç, Kant'ın rasyonel olarak ahlaki seçim yapan özgür bireylerin toplum sözleşmesine birbirlerine bağlı ve bağlayıcı şekilde dâhil olmaları inancına yakın bir inanç noktasına tekabül etmektedir. Diğer bir beyanla Bernstein'in görüşü, kapitalist sistemi ışlah ederek, toplum sözleşmesini daha ehil hâle getirecek bir düşünce sistemidir. Bu noktada, Ortodoks Marksizm ve neo-Kantçı revizyonizm tartışmasını yürüten Kautsky ve Bernstein'in görüşlerinden bahsetmek gerekir.

20. yüzyılın başında parti, kooperatif ve sendikalar vasıtasıyla örgütlenen Alman sosyal demokratlarının günden güne güç kazanmasıyla beraber, örgüt içinde bir tartışma da ortaya çıkmıştır. Bir yanda kendisini gelecekte cebir yoluyla yapılacak bir devrime hazırlayanlar varken, diğer yanda bu kitleliliğin getirdiği güçten hareketle mevcut düzenin içinde yalnızca yarının değil bugünün emekçilerinin de hayatını daha iyi bir hâle getirebileceğini düşünöenler ortaya çıkmıştır. İkinci grubun savunduğu görüşlerin başlangıç noktası, Bernstein'in ortaya

48 Mark Bevir, "Sidney Webb: Utilitarianism, Positivism, and Social Democracy," *Journal of Modern History* 70 (2002), 12.

49 Cenk Saraçoğlu, "Sosyal Demokrasi", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, Der. Gökhan Atılğan ve E. Attila Aytekin, (İstanbul: Yordam, 2018), 367.

50 Anıl Çeçen, *Sosyal Demokrasi*, (Ankara: Devinim, 1984), 52.

51 Marcel Gauchet, *La religion dans la democratie*, (Paris: Gallimard, 1998), 47-50.

52 Çeçen, *Sosyal Demokrasi*, 55.

53 Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*, (Londra: Tauris, 2010), 30.

54 Çeçen, *Sosyal Demokrasi*, 16.

55 Marius S. Ostrowski, *Eduard Bernstein on Social Democracy and International Politics*, (Oxford: Macmillan, 2018), 2.

attığı revizyonizmle birlikte olmuştur. Bu görüşler, İkinci Enternasyonal'in Paris'te toplanan 1900 tarihli ilk toplantısında da tartışılmıştır. Bu tartışmayı başlatan, Bernstein'in revizyonist görüşleri kadar, Millerand'ın Fransa'da hükümete girmesi olmuştur.<sup>56</sup> Millerand'ın Fransız hükümetinde yer alması, sosyalist geleneğin burjuva sınıfının bir baskı aracı olarak kodladığı ve bu yüzden yıkılması gerektiğini ifade ettiği devlet yönetiminde bir sosyalistin ilk defa yer alması anlamına gelmiştir. Kongreye göre, bir sosyalistin, Millerand'ın burjuva hükümetine alınmasının nedeni, sosyalist örgütlenmenin hızlı gelişmesi olmuştur. Bir başka ifadeyle, sosyalist hareketin yükselişinden endişe eden burjuvazi, tehlikede gördüğü özgürlüklerini korumak için pasifize etmek istediği sosyalist hareketten birini hükümete dahil etmiştir.<sup>57</sup>

İtalyan delegesi Enrico Ferri ve Fransız delegesi Jules Guesde Ortodoks Marksizme ait argümanları tekrar ettikten sonra Guesde, her bileşen ülke hareketinden Millerand refleksiyle hareket eden biri çıkması durumunda, hükümet üyelerinin hükümetlerinin askeri harcamalarını onaylamakla yükümlü olmalarından kaynaklı olarak, Sosyalist Enternasyonal'in amacının ve varlığının ortadan kalkacağını ifade etmiştir.<sup>58</sup> Tartışmaların sürdüğü esnada Enternasyonal'in ana gücü olan Alman delegasyonu, ev sahibi Fransız delegasyonu arasındaki bölünmüşlüğü derinleştirmemek adına daha mutedil bir tutum sergilemiştir. Netice itibariyle Kautsky'nin okuduğu kararda, geçici bir istisnai önlem olarak sosyalistlerin burjuva hükümetlerine girebileceğini ifade edilerek revizyonistleri rahatlatırken, bunun yanında Millerand'ın bu kararı partisine onaylatmamasını kınayarak da ilerleyen süreçte bu tür bir eylemlerde bulunulmasının önüne geçmeye çalışmıştır.<sup>59</sup> Ancak bu mutedil tavır, Alman sosyal demokratları arasındaki fikinsel ve örgütsel ayrılığı engelleyememiştir.

Alman sosyal demokratlarının revizyonizm ve devrimcilik bağlamında yaptıkları tartışma, Eduard Bernstein ve Karl Kautsky arasında cereyan etmiştir. Kautsky, Marx'ın artı değer görüşünü, kapitalizmin bunalımlardan kaçınılmaz krize ulaşacağı fikrini desteklemiştir. Diğer bir beyanla Kautsky, kapitalist sistemin işçilerin sürekli yoksullaştığı bir ortamda, sermayenin giderek sınırlı sayıda kişide toplanacağı görüşünü savunmuştur. Ona göre, bunun sonucunda üretim araçlarının sosyalleştirilmesi sosyalizme doğru bir yol açacaktır.<sup>60</sup> Kautsky, sınıf tahakkümünün aracı olarak gördüğü devletin sosyalistlerce yıpratılması gerektiği fikrini savunurken, sosyal reformlar için bile olsa onunla uzlaşılması gerektiğinin altını çizmiştir.<sup>61</sup> Bernstein ise Kautsky'nin aksine, Marx'ın kapitalizmin kaçınılmaz krizi ve çöküşüyle sosyalizme gidileceği fikrinin yanlışlandığını ifade etmiştir. Marx'ın beklentisinin aksine ne orta sınıf kaybolmuş ne de sınıf çatışmaları keskinleşmiştir.<sup>62</sup> Bernstein, sermayenin de Marx'ın öngördüğü gibi giderek sınırlı kişide-grupta

56 James Joll, *The Second International*, (Londra ve Boston: Routledge & Kean Paul, 1974), 94.

57 Joll, *The Second International*, 95.

58 A.g.e., 96.

59 A.g.e., 97.

60 George D. H. Cole, *History of Socialist Thought*, (New York: St. Martin's Press, 1963), 267-268.

61 Karl Kautsky, *The Class Struggle (Erfurt Program)*, çev. Willian E. Bohn, (Şikago: Charles H. Kerr & Company, 1910), 35-36.

62 İsmail Cem, *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir: ... ve Türkiye'de Olabilirliği*, (İstanbul: Cem Yayınları, 1984), 26-27.

toplanmadığını, hisse senedi gibi yollarla daha da yayıldığını söylemiştir. Bu yüzden sosyalizme kaçınılmaz bir krizin sonucu olarak değil, aşamalarla gidilebileceğini belirten Bernstein, nihai sonucun kaçınılmazlığı fikrine karşı çıkmıştır.<sup>63</sup> Bu görüşleri, yukarıda belirtildiği şekliyle Kautsky tarafından eleştirilen Bernstein, bu eleştirilere Kant'ın koşulsuz buyruğunun bir uzantısı olarak, "iktisadi felaket" tezinin kendisi için hiçbir şey ifade etmediğini ve kendisi için toplumsal gelişme ve işçi sınıfının öz-hareketini kapsayan hareketin her şey olduğunu belirterek karşılık vermiştir.<sup>64</sup>

Ayrıca Bernstein, devletin bir tahakküm aracı olduğu ve bu yüzden mutlak suretle yıpratılması gerektiği fikrine de muhalefet etmiş ve işçilerin "nihai amaç" gibi gerçekleşmeyecek bir ütopya etrafında kenetlenmektense daha pratik amaçları için kenetlenerek ekonomik zorlukları ve sosyal güvencesizliklerini aşacak aksiyonlara girişmeleri gerektiğini belirtmiştir.<sup>65</sup> Bernstein, bunun meşru siyasi zemin olan parlamento mücadelesine odaklanarak ve yerel yönetimlerde iktidar sahibi olarak gerçekleşeceğini belirtmiştir. Bu yolla, kapitalizmin hukuki ve iktisadi düzeninin ehlileştirilip, işçiler lehine adımlar atılabileceğinin altını çizmiştir. Daha açık bir ifadeyle Bernstein, anarşistler ve sosyalistler arasındaki ayrımı yok ettiğine inandığı şiddet yöntemini reddederek, meşru zemin içinde hareket etmenin sosyalistlerin sosyo-politik stratejileri açısından en uygun yöntem olduğunu vurgulamıştır.<sup>66</sup> O, şiddete dayalı devrim yöntemini evrimsel bir yöntemle ikame ederek, daha uzun erimli ve barışçı bir mücadeleyi kabul etmiştir. Bu yüzden o, sosyal demokrat hareketin işçi sınıfına dayanan kitlesini iktidar amacına ulaşmak için nicel olarak yetersiz bulmuş ve parlamenter mücadelede söz sahibi olabilmek için liberal partilerle geçici ittifaklar kurulabileceğini savunmuştur.<sup>67</sup> Çünkü Bernstein'in önceliği işçilerin sosyoekonomik refahını sağlamak gibi pratiktir ve bugünün amaçlarını da yerine getirir niteliktedir. Ayrıca Bernstein, Kant'ın devletlerin demokratik dönüşümüne duyduğu inanca paralel bu görüşlerinin yanında, sınıfsal uzlaşmayı öngören barışçı sosyal demokrat partilerin savaş gücünü korumasının da anlamı kalmadığını belirtmiştir.<sup>68</sup> Bu noktada "vatansız proleter" fikrinin de ortadan kalktığını ve Kant'ın toplum sözleşmesine katkı sunma görevinin bir yansıması olarak, işçilerin artık ulusal devletlerin içinde birer vatandaş olduklarını ve ehlileştirilmiş bir demokraside, sosyal demokraside bunun daha da ideal bir forma bürüneceğini vurgulamıştır.<sup>69</sup> Ancak Kautsky, işbirliğine yönelen bir sosyal demokrat harekette işçi sınıfının bu koalisyon içinde görünürlüğünü ve etkisini kaybedeceği inancıyla bu fikre karşı çıkmıştır, O, sosyal demokrat partinin işçilerle özdeş ve homojen niteliğini koruması gerektiğini savunmuştur.<sup>70</sup>

Kautsky, önceliğini eşitsizliğin önüne geçmek, refahın yeniden dağıtılması gibi kavramlar olan revizyonistlerin bu tutumunu Kantçı anlamda ahlakçılığın bir uzantısı olarak görmüş, neo-Kantçı

63 Tanıl Bora, *Almanya'da Sosyal Demokrasinin Doğuşu (1848-1913)*, (İstanbul: SODEV, 2004), 89.

64 Fazıl Sağlam, "Bernstein", *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi Cilt I* içinde, Der. Mete Tunçay, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1976), 367-370.

65 Sağlam, "Bernstein", 86-87.

66 Eduard Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, çev. Alkım Cerit ve Evren Bülayıcı, (İstanbul: Kavram, 1991), 150-151.

67 Cem, *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir: ... ve Türkiye'de Olabilirliği*, 86-87.

68 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 124.

69 A.g.e, 124-125.

70 Cem, *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir: ... ve Türkiye'de Olabilirliği*, 100.

revizyonistlerin adalet ve eşitlik gibi mevcut burjuva toplumunun verili düzenini ıslah etmeye yönelik kavramlarına karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, Bernstein'in kendini adadığı paylaşım adaleti meselesi, sosyalizmin özünü, üretim araçlarının el değiştirmesi fikrini iskalamıştır.<sup>71</sup> Sınıfsal alanda Bernstein ve Kautsky'nin bir diğer çatışma alanları da köylülerle ilgili olmuştur. Bernstein, köylülerin lehine bir tarım politikasının da sosyal demokratlar tarafından savunulması ve çiftçilerin desteklenmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Ayrıca böyle bir politikanın sonucunda çiftçilerin olumlu ya da olumsuz olarak etkilenmelerinin kendi ilgi alanının dışında olduğunu belirterek de Kant'ın niyetin iyiliği ve ahlakiliğini önceleyen, sonuçla ilgilenmeyen koşulsuz buyruğunun paralelinde hareket etmiştir.<sup>72</sup> Ancak Kautsky, Marx'ın görüşlerinin paralelinde bir tutumla, köylülerin proleter değil, aksine tepkici olduklarını ve onlarla bir işbirliğinin sosyalizmin terki anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>73</sup>

Kautsky, Alman sosyalizm tartışmalarında etkili olan neo-Kantçılığa, Kant'ın etik anlayışını Marksizmle harmanlama ve bu vasıtayla Kant'ı sosyalizmin kurucularından sayma fikrine karşı çıkmıştır. O, Bernstein'in "Evrimsel Sosyalizm" başlıklı eserinde Kant'ı ikiyüzlülüğün panzehri olarak sunduğu ve Hegel diyalektiğini de sosyalist hareket içindeki bu ikiyüzlülüğe bir zemin hazırladığı fikrinden hareketle savunduğu neo-Kantçılığın karşısına materyalizmi koymuştur.<sup>74</sup> Bernstein ise ilgili eserindeki "Kant Cant'a Karşı" bölümünde ele aldığı görüşlerde, İngilizce bir terim olan "Cant"ın ikiyüzlülük anlamına geldiğini söylemiştir. Bernstein, bu ikiyüzlülüğü, sosyalistler dâhil insanların geleneksel varsayımlara meydan okuyamadıkları için gelenekleri özünden farklı, kendi istedikleri doğrultuda içeriklendirmeleri olarak açıklamıştır. O, "özgürlük hareketi" olarak tanımladığı sosyalist hareketin mücadele biçimi olarak, önceden karar verilmiş bir hazır reçetenin her durumda uygulayamayacağını not etmiş ve hazır reçetede ısrar edenlerin zamanla kaçınılmaz olarak ütopyacılaşacaklarını belirtmiştir. O ayrıca, İngiltere'de kendisinin öngördüğü gibi işçilerin yasal yollarla ve demokratik düzen içinde yaşam koşullarının iyileştiğini söylemiş ve bunu ütopyacılaşma düşmeyen devrimcilik olarak yorumlamıştır. Ona göre, işçi sınıfı, pratik amaçlarına hizmet etmeyen tüm kuram ve ilkeleri mutlaka terk edeceği için aslında revizyonist hareket, sosyalizmin kendisini de kurtarma hareketidir.<sup>75</sup>

Bernstein, Kautsky'nin aksine diyalektik materyalizmi reddetmiş ve bunun Hegel'den Marksizme miras kalan bir kambur olduğunu ifade etmiştir. Bu miras, sosyal demokrasiyi bir yandan spekülâtif bir dünyaya iterek ütopyacılık riskine sürükleyip ampirik olguyu terk etmek, diğer yandan da şiddeti olumlamak gibi iki tehlikeye ittiğini belirtmiştir. Bernstein, Hegel'in bu köhnemiş fikirleri yerine Kant'ın eleştirel yaklaşımının benimsemesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>76</sup> Bernstein, evrimin sürekli yeni güç sahiplerini ve yeni olguları getirmekte olduğunu ifade etmiştir. Bu yüzden, Marx'ın ortaya koyduğu görüşlerin yetersiz olduğunu ve bunun da evrimin önemini

71 A.g.e., 101-102.

72 Cole, *History of Socialist Thought*, 265.

73 John Vaizey, *Çağımızın Devrimleri: Sosyal Demokrasi*, çev. Ahmet Gazioğlu, (İstanbul: Efes Yayınları, 1974), 47.

74 Karl Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, çev. Celal Kanat, (İstanbul: Kavram Yayınları, 1990), 45.

75 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 141-144.

76 Cole, *History of Socialist Thought*, 294-297.

küçük gösterdiğini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Ancak mevcut çağda sınıflar-arası bir çatışma yaşanmasının zorunlu olmadığını belirten Bernstein, sınıfsal bir uzlaşmanın ve devletin demokratik yollarla dönüştürülmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup>

Ahlak alanına gelindiğinde, Kautsky'e göre ahlaki standartlar, toplumla aynı şekil ve ölçüde olmasa da toplumsal değişimle beraber değişime uğrar. Bunlar, norm hâline evrildiğinde ise, tüm üstyapı kurularında olduğu gibi, üretim tarzı gelişimi ve buna bağlı olarak sosyal gereksinimlerin değişiminin aksine bir süre bunlardan bağımsız bir şekilde varlığını sürdürebilirler. Bu geçici bağımsız varoluş hâli, Marksizmin egemenliğine karşı koyamayanlar (*revizyonistler*) tarafından Kant'ın *tinine* (*geist*) sığınmak için bir sebep olmuştur. Onlar, buradan hareketle tin ve ekonominin birbirini karşılıklı olarak etkilemesi ve bir yandan beraberce toplumsal gelişimi kontrol ederken, diğer yandan da eşgüdümlü olarak ilerlemeleri anlamına gelen etkileşim ilkesine yaslanmışlardır. Diğer bir ifadeyle, kapitalist sistemin ıslah edilmesine bireyin muktedir olduğunu düşünmüşlerdir. Kautsky'e göre, çelişkiler çözülsede dahi, bu mevcut üstyapıyı düzenlemek anlamına gelir ve bu durumda yeni bir üstyapı kurulamaz. Ayrıca ahlaki normlar, bağımsız hâle evrildikleri andan itibaren katı ve statükocu bir duruma geldikleri için yeni çelişkilere muhtaç olan ilerlemeyi de durdururlar.<sup>79</sup> Bernstein'in anlayışında sınıf kavgasından anlaşılması gereken iş çevreleriyle işçiler arasında zorunlu olarak yürütülmesi gereken bir kavga olmamıştır. Onun anlayışına göre, işçi sınıfının ahlaki ve entelektüel birikimini geliştirmesi asıl kavga ve işçilerin yurttaşlık mertebesine yükselebilmesi için bunun sağlanması şarttır.<sup>80</sup> Çünkü Bernstein'e göre, eğitimsiz bir işçi sınıfından sosyal adaleti sağlayacak ve toplum sözleşmesini daha ehil hâle getirecek bir entelektüel ve ahlaki seviyeye sahip olması beklenemez.<sup>81</sup> Bernstein'in bu görüşleri, Kant'ın ödevi ahlaki bir yasa olarak gören ve eyleyken eyleminin evrensel bir yasa gibi, tüm insanlar için geçerli olabilecek şekilde eyleyebilen bireyin ancak özgür bir birey olabileceği anlayışıyla örtüşür.<sup>82</sup> Kant'ın bireyin rasyonel bir varlık olmasından kaynaklandığına inandığı özgürlük anlayışına, Bernstein de bireysellik duygusunun ancak özgürlük içerisinde gerçekleşebileceğine olan inancı vurgulamasıyla destek vermiştir.<sup>83</sup> Bu iki felsefe, birbirini tamamlayıcı niteliktedir çünkü Kant'a göre de bireyin özgürlüğünün kısıtlanması kabul edilemez ve bu ahlaki ilkeye de aykırıdır. Kant, devletin dahi bireyin özgürlüğü için araçsal bir anlamı olduğunu vurgulamıştır.<sup>84</sup>

Kautsky'e göre ise bireye indirgenmiş ahlak ve bireyin çatışan ihtiyaçları, ilkel toplumlarda da su yüzüne çıkabilse de sınıfların ortaya çıkışıyla beraber bu çatışmalar daha problematik bir hâl almışlardır. Ancak sınıflı toplumlar ve sınıfsız ilkel toplumlar arasındaki temel fark, sınıfsız toplumların zora başvurulmadan yönetilebilir olmasıdır. Çünkü bu toplumlarda tikel çıkarlar mutlaka birbirini etkileyeceğinden, tikel çıkarlar ve dolayısıyla tikel ahlaki normlar da korunabilir.

77 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 146.

78 Cem, *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir: ... ve Türkiye'de Olabilirliği*, 60-61.

79 Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, 48.

80 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 148.

81 A.g.e, 152.

82 Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 18.

83 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 93.

84 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 142.

Ancak sınıflı toplumlarda ahlak, egemen sınıfın bir baskı aracı hâline geldiği için burada tikel ahlaki normlar değil, egemen sınıfların çıkarına hizmet eden ahlaki normlar egemendir. Bu yüzden sınıflı toplumlarda egemen sınıfların kazanılmış hakları ancak cebir yoluyla ellerinden alınabilir.<sup>85</sup> Nitekim sınıflı toplumlarda ahlak ve ödev bilincini veren toplum değil, vicdandır. Başka bir ifadeyle, sınıflı toplumlarda çoğunluğun görüşüne ya da ahlaki normlarına karşı, sınıf bilinciyle ya da sınıf çatışmasının etkisiyle isyan ederek bu hâkim normlara karşı hareket edilebilir. Bu yüzden sınıflı toplumlarda hapis ve işkence gibi yaptırımların sınıf refleksiyle hareket etmekten çok daha az etkili olduğu gözlemlenebilir. Kautsky'e göre bunlara katlanmak, "utanca ve aşağılanmaya" maruz kalmaya tercih edilirler.<sup>86</sup> Kautsky, sınıfsız toplumdaki eski dinlerde ahlak ve kutsallar arasında bir bağ olmadığından bahsederken; sınıflı toplum inanışlarında ahlak, tanrı ve ahiret yaşamı arasında simbiyotik bir ilişki kurulduğunu belirtmiştir. Bunun sebebinin sınıfsız toplumlarda bireyin, toplum tarafından kamuoyu vasıtasıyla kontrol altına alınabileceğini belirterek açıklayan Kautsky, sınıflı toplumlarda ise çatışmanın toplum ve birey arasında değil; sınıflar-arasında olmasından kaynaklı olarak kamuoyu baskısının mümkün olmadığını belirtmiş ve bu yüzden de egemen sınıfın, fiziksel şiddet ve ekonomik güce, bunları korumak ve meşrulaştırmak için de kiliseye, güvenlik güçlerine ve hukuka ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.<sup>87</sup>

Bernstein ise burjuvazinin işçilerin konsantrasyonunu odağından kaydırarak onları hegemonya araçlarıyla sömürdüğünü iddia eden ve sosyal demokrat partileri; işçilerin partisi, işçileri örgütleyecek parti olarak gören Marksistlerin aksine, sivil toplumun kimse tarafından tahrip edilmeyeceğini iddia etmiştir. Bernstein, sosyal demokratların amacının salt bir işçi partisine dönüşmek ya da işçileri proleter olarak kodlayıp onları buldukları toplumsal katmana hapsedmek olmadığını ifade ederek, onların amacının aynı zamanda işçileri de yurttaşlık mertebesine ulaştıracak bir evrensel yurttaşlığı gerçekleştirmek olduğunu belirtmiştir.<sup>88</sup> Bu evrensel yurttaşlık tanımı ve iyi olana yönelme anlayışının da Kant'ın iyiliğin evrenselliği ve amaçlar cumhuriyeti fikirleriyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Ayrıca Bernstein'in burada burjuva devletine karşı bir isyan noktasından hareket eden Marksizmden koparak, onun yerine devleti ehil, işçiyi yurttaş hâline getirmeye amaçlayan görüşleri de yine Kantçı felsefenin izlerini taşımaktadır. Çünkü Kant da bir yerde devlete karşı isyan etmenin müesses nizamı bozarak kaosa sebep olacağını söylerken, diğer yandan da örneğin Fransız Devrimi'ni olumlayarak bir paradoksun içine düşmüş gibi görünmektedir.<sup>89</sup> Ancak insan haklarının tahribata maruz kaldığı bir despotik rejimde, ayaklanma Kant'a göre de meşru olarak algılanabilir.<sup>90</sup> Bernstein de işçilerin ayaklanma ihtimaline karşı daha mutedil bir noktaya gelen burjuva demokrasisinde, toplum sözleşmesine yurttaşlık bağlamında işçileri dahil ederek, ayaklanma olmadan, müesses nizamı revize ederek, herkesin özgürlüğüne ve haklarına riayet edilen bir ülkenin barışçıl yollarla da

85 Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, 48.

86 A.g.e., 48-49.

87 A.g.e., 49.

88 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 113.

89 Demir, *Kant Ahlak Siyaset*, 146.

90 Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", 347.

kurulabileceğine inanmıştır. Bernstein'in bu inancı, onun görüşlerinden esinlendiği Kant'ın bir çelişkinisi de çağın gereklerini göz önünde bulundurarak çözmüştür.

Kautsky, Kant'ın 'kategorik imperative'ini kapitalist toplumlarda kişinin eylemlerini şekillendiren bir evrensel yasa olduğuna yaptığı vurgu nedeniyle fazla kuramsal, pratikten uzak ve olanaksız bulmuştur. O, bunun nedenini çok biçimsel olması ve kendisini bireyin iyi niyetine dayandırması olarak açıklamıştır. Kautsky, salt usun temel yasası gibi bir evrensel yasanın geçerli olmasının ancak bireyin arzularının özgürce şekillenmesiyle mümkün olduğunun altını çizmiştir. Bu bağlamda Kant'ın çatışmayı bireyler bazında ve toplumsal olanla toplumsal olmayanın çatışması olarak görmesi, sosyal çatışmanın bireyin isteklerinden bağımsız geliştiği noktasını ıskalamasına neden olmuştur. Başka bir deyişle Kautsky, çatışmanın yalnızca bireysel çıkarlar ve toplumsal çıkarlar arasında değil, sınıflar-arasında cereyan ettiğinin altını çizmiştir. Ona göre, etik temel yasası, bireysel iyinin yerine toplumsal iyinin tercih edilmesi olarak anlaşılacaksa bu, Kant ve sosyalistleri ortaklaştırırdı. Çünkü genel etik yasası, toplumun gözlemlenmesi üzerinden ortaya çıkartılmaktadır. Buna karşın Kant ve neo-Kantçı revizyonistler ise öncesiz-sonsuz, tüm deneyimlerden tecrit edildiğini iddia ettikleri bağlayıcı bir ahlak yasasından bahsetmişlerdir. Onlara göre bu yasa, üzerinde olduğu deneyim tarafından bozulmadığından saf bir zorlayıcı güç niteliği taşımaktadır.

Bu bağlamda Kautsky, Kant'ın toplumu bir bireyler toplamı olarak algıladığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Kant, insanların etkileşimlerini iyi ya da kötü niyetlerine ve isteklerine bağlamıştır.<sup>91</sup> Kautsky'e göre Kant, toplumun işbölümü ve işbirliğine dayanan bir organizma olduğunu ve dolayısıyla etkileşimin de kendi istek ve niyetinden bağımsız olarak da gelişebildiğini kavrayamamıştır. Bu da onun işbölümü dolayısıyla oluşan meslekler arasındaki bağımlılık ilişkilerini görememesine sebep olmuştur. İşbölümüne dayalı bu bağımlılık, burjuva toplumu içinde önce çıkar, sonra da sınıf çatışmasına dönüştüğünden Kant ve neo-Kantçı revizyonistlerin birey odaklı bakışları bu noktayı gözden kaçırmıştır.<sup>92</sup> Bernstein ise sosyal demokrasinin burjuva ahlakı yüzünden bir esaret değil, daha fazla özgürlük yaratacağını, ancak bu özgürlüğün anarşist ideolojinin algıladığı gibi; bireyin topluma karşı tüm sorumluluklarından azledilmiş biçimde değil, özgür iradelerine ket vuran tüm engellerden kurtarılmasıyla mümkün olacağını belirtmiştir. Bireylerin hem özgür bireyler olup hem de birbirlerinin özgürlük alanlarını kısıtlamayacakları yöntemi de Bernstein, toplumsal örgütlenme olarak açıklamıştır ve onu Kant'a en çok yaklaştıran tanımlamasını yaparak sosyal demokrasiyi, "örgütleyici liberalizm" olarak açıklamıştır.<sup>93</sup> Kant da toplum sözleşmesini doğal hakkın kamusal hakka evrilmesi süreci olarak yorumlamış ve rasyonel özgürlük temelli bir organizasyondan bahsetmiştir. O da Bernstein'in iddia ettiği gibi, böylesi büyük bir rıza örgütlenmesinin vücut bulabileceği yegâne sivil toplum aygıtını devlet olarak görmüştür.<sup>94</sup>

91 Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, 59.

92 A.g.e., 59-60.

93 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 116.

94 Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*. çev. Yavuz Abadab ve Seha Meray, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960)



Kautsky'e göre, kuşkucu olduğunu iddia edip Marksistleri sekterlikle suçlayanların ahlaki normların insanın üzerindeki iktidar ilişkileri tarafından topluma çeşitli yollarla empoze edilmeyip, Kantçı manada bir tercih ürünü olduklarında ısrar etmelerinin asıl kendisi bir sekterlik hâline gelmiştir. O, "Kuşkuculuk, zorunluluğun kabulünden nasıl doğabilir?" sorusuyla ahlakın insan seçiminin bir ürünü olduğunda ısrar edenlerin kuşkuculuk iddialarını sorgulamıştır.<sup>95</sup> Kantçı felsefede kategorik imperative, doğa ve toplumun üzerinde adeta bir rasyonel tanrıca yaratmıştır. Dolayısıyla mutlak bir ahlak fikrini benimseyen neo-Kantçı revizyonistler de benzer bir soruna karşı karşıyadırlar. Çünkü mutlak ahlak fikrinin kaçınılmaz dayanağı metafizik bir ögeye yaslanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, kuşkuculuk adına Kant felsefesini öne çıkaran revizyonistler, hem muğlak bir metafiziğe hem de mevcut sınıflı toplumda hangi ahlak anlayışının "değerli" ahlak anlayışı olduğu konusunda bir belirsizliğe düşmüştürler. Bu muğlaklıktan kaynaklı olarak, mevcut burjuva ahlakının 'evrensel hukuk sistemi' iddiası dolayısıyla bu ahlak biçimi toplumu teröre iten proleter ahlak anlayışına tercih edilebilecekken; aksine, sosyalizmin kaçınılmaz olduğunu gören bir kişi de proleter ahlakı daha üstün sayabilir. Ancak burada önemli olan nokta, revizyonistlerin iddia ettikleri gibi neo-Kantçı felsefi temelin, toplumu zorunlu olarak sosyalizme, sosyal demokrasiye götürceği iddiasının Kautsky tarafından birbiriyle çatışan bu iki yönü gösterilerek yanlışlanmaya çalışılması olmuştur.<sup>96</sup> Kautsky'e göre, Neo-Kantçı revizyonistlerin bu muğlak tutumlarına karşı, önceliği iktisadi çelişiklere veren ve bu alanda net bir duruşu olan Marksizmin ahlak anlayışı nettir ve proleter olandan yanadır. Bu yüzden Kautsky'e göre, onların ahlak alanındaki bu muğlaklıkları, aslında sosyalist iktisadi anlayıştan ayrılmalarının doğal bir sonucu olmuştur. O, sosyalizmi hayattan değil, masa başında okuduklarından öğrenmiş olanların sosyalistliklerinin dayanağının Kant olmasının mümkün olmadığını ifade etmiş ve bu dayanağın Marx'ın zengin literatürü olduğunu hatırlatmıştır.<sup>97</sup>

Bernstein ise Kant'ın kendisine ettiği rehberliği ve ona öykünmesinin sebebini, biraz da dönemin, Kautsky dahil, Ortodoks Marksistlerine karşı iğneleme maksadıyla, "Bizim önderlerimizin yaptıklarından hangisinin değerli olduğunu ve yaşayacağını, neyin yok olacağını ve yok olması gerektiğini açıkça görebilen bir düşünür (...)"<sup>98</sup> olarak tanımlarken, kendi revizyonist felsefesine olan katkısını da uğrunda mücadele edilmesi gereken ilkelerin belirlenmesinde daha objektif kararlar verebilmesi için vazgeçilmez bir düşünür olduğunu vurgulamıştır.<sup>99</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada, sosyal demokratların Marksist perspektiften Kantçı perspektife doğru yönelişleri ve Kantçı perspektifi kendi sol anlayışları içinde sentezlemeleri tartışılmıştır. 18. yüzyıla ve ardil çağlarına damgasını vuran Kantçı felsefenin ana hatları olan özgürlük, eşitlik, etik ve adalet gibi kavramlar, sosyal demokrat önderleri etkilemiş ve onları yeni bir paradigma arayışına itmiştir. Ortodoks Marksizmin mevcut ahlakı bir burjuva dayatması olarak gören görüşüne karşın sosyal demokratlar, özgür insanın usunda şekillenen Kantçı ahlak anlayışına yaklaşmışlardır.

95 Kautsky, *Seçilmiş Politik Yazılar*, 61.

96 A.g.e., 62-63.

97 A.g.e., 63.

98 Bernstein, *Evrimsel Sosyalizm*, 153.

99 A.g.e, 153.



Sosyal demokratlar, uzun yıllardır Ortodoks Marksistler tarafından revizyonist olmakla suçlanmaktadırlar. Revizyonizm tartışması, özellikle Keynesci ittifakın dağılmaya ve neoliberal politikaların yükselmeye başladığı 1980 sonrası dönemde pejoratif bir niteliğe bürünmüş ve sosyal demokratlar, Ortodoks Marksistlere karşı psikolojik üstünlüklerini görece kaybetmişlerdir. Ancak geçmişe dönüp bakıldığında revizyonizm meselesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmamış, aslında tam da Kant'ın öngördüğü gibi özgür iradenin bir seçimi olarak tercih edilmiştir. Ayrıca pejoratif anlam kazanan revizyonizm kavramı da Bernstein tarafından açık yüreklilikle ve olumlu bir anlamda kullanılmıştır. Ortodoks Marksizmin öngördüğü gibi bir proleter diktatörlüğün ahlakiliğini de sorgulamaya giden sosyal demokrat önderler, burjuva demokrasisinin daha ehil bir hâle evrilebileceği inancıyla Kant'ın amaçlar cumhuriyeti üst-felsefesine yaklaşmışlardır. Ortodoks Marksizmin zorla ele geçirmeye çalıştığı iktidarın da bir tahakküm aracına dönüşeceğine olan inançla revizyonistler, devletin özgürlükleri koruyacak bir araç olarak demokratik yollarla ele geçirildikten sonra toplum sözleşmesi dahilinde işçiler de dahil olmak üzere herkesin yurttaş olarak sayıldığı bir özgürlükler cumhuriyetini hedeflemişlerdir.

Bu rejimde özgürlüklerin teminatı olarak görülen devlet, yalnızca özgürlükleri korumak için değil, sosyal adaleti sağlamak için de sisteme müdahale edebilecek ve kamulaştırmalar vasıtasıyla da tekelleşmelerin önüne geçebilecek bir kurum olarak kurgulanmıştır. Diğer bir ifadeyle aslında, zor kullanımı açısından Kant'a yaklaşan revizyonistler, kamulaştırma ve tekellerin kırılması fikirleriyle de hâlâ Marksist görüşlerin etkisinde bir görüntü çizmişlerdir. Bu bağlamda, liberalizm ve Marksizm arasında bir yere hapsedilen sosyal demokrasiyi; liberal düşünceyle bireysellik yerine öncelendiği yurttaşlık gibi fikirlerle ayırışan Kant'a yakınlığı ve Marx'ın diyalektiğinden kendini soyutlasa da refahını arttırmak için öncelendiği kitlenin hâlâ işçiler olması bakımından Kant ve Marx arasında bir yerde değerlendirmek de mümkün gözükmektedir.

**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. *Marx İçin*. Çeviren. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Arendt, Hannah. "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar." Çeviren. Yasemin Tezgiden *Cogito*41-42 *Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant*, (2005), 340-380.

Berman, Sheri. *The Social Democrat Moment*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

Bernstein, Eduard. *Evrimsel Sosyalizm*, Çeviren. Alkım Cerit ve Evren Bülaycı, İstanbul: Kavram, 1991.

Bevir, Mark. "Sidney Webb: Utilitarianism, Positivism, and Social Democracy". *Journal of Modern History* 70, (2002), 2-62.

- Brenkert, G. George. *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Çeviren. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bora, Tanıl. *Almanya'da Sosyal Demokrasinin Doğuşu (1848-1913)*, İstanbul: SODEV, 2004.
- Çeçen, Anıl. *Sosyal Demokrasi*. Ankara: Devinim, 1984.
- Cem, İsmail. *Sosyal Demokrasi Nedir, Ne Değildir: ... ve Türkiye'de Olabilirliği*, İstanbul: Cem Yayınları, 1984.
- Cole, George . D. H. *History of Socialist Thought*, C. III, New York: St. Martin's Press, 1963.
- Demir, Aysel. *Kant-Ahlak-Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Engels, Friedrich ve Marx, Karl. *Felsefe İncelemeleri*, Çeviren. Cem Eroğul, İstanbul: Yordam, 2017.
- Fincancı, Yurdağül. *Günümüzde Sosyal Demokrasi*. İstanbul: TÜSES, 1993.
- Gauchet, Marcel. *La religion dans la democratie*, Paris: Gallimard, 1998.
- Goldmann, Lucien. *Kant Felsefesine Giriş*. Çeviren. Afşar Timuçin, İstanbul: Metis, 1983.
- Joll, James. *The Second International*, Londra ve Boston: Routledge & Kean Paul, 1974.
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. Çeviren. Yavuz Abadab ve Seha Meray, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu: Ankara, 1994.
- Kant, Immanuel. *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, Çeviren. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kant, Immanuel. *Pratik Akılın Eleştirisi*, Çeviren. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2014.
- Kamalak, İhsan. "Sosyal Demokrasiyi Tanımlamak: Eduard Bernstein'in Yaklaşımı Üzerinden Bir Deneme İlkeleriyle Sosyal Demokrasi." *Sosyal Demokrasi Okumaları*. Derleyen İbrahim Sarıtaş, 3-22. Ankara: Orion, 2012.
- Karatani, Kojin. *Transkritik Kant ve Marx Üzerine*. Çeviren. Erkan Ünal, İstanbul: Metis, 2017.
- Kautsky, Karl. *The Class Struggle (Erfurt Program)*, Çeviren. Willian E. Bohn, Şikago: Charles H. Kerr & Company, 1910.
- Kautsky, Karl. *Seçilmiş Politik Yazılar*, Çeviren.. Celal Kanat, İstanbul: Kavram Yayınları, 1990.
- Kavukçuoğlu, Deniz. *Sosyal Demokraside Temel Eğilimler* (3. bs.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2003.
- Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*. Çeviren. Bülent Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Lefebvre, Henri. *Sosyalist Dünya Görüşü: Marksizm*, Çeviren. Doğan Görsev, İstanbul: Yordam, 2014.
- Ostrowski, Marius. S. *Eduard Bernstein on Social Democracy and International Politics*. Oxford: Macmillan, 2018.
- Peffer, R. G. *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, Çeviren. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Sağlam, Fazıl. "Bernstein." *Sosyalist Siyasal Düşünüş Tarihi*, C. I Derleyen. Mete Tunçay, İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1976.
- Saraçoğlu, Cenk. "Sosyal Demokrasi." *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. Derleyen. E. Atilla Aytekin ve Gökhan Atılğan. 363-378, İstanbul: Yordam, 2018.
- Sassoon, Donald. *One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century*. Londra: Tauris, 2010.
- Uleman, J. K. *An Introduction to Kant's Moral Philosophy*. NY: Cambridge University Press, 2010.
- Vaizey, John. *Çağımızın Devrimleri: Sosyal Demokrasi*, Çeviren. Ahmet Gazioğlu, İstanbul: Efes Yayınları, 1974.

### 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 yurtdışından 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. Telif hakkı 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 kuruluştaki 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 ulaşılabilecek 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
  - ✓ ORCIDs 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 yayıncı 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>
		...../...../.....

