

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Sayı 34, Güz 2022
Issue 34, Autumn 2022

Bilgi için/For Information

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Yazışma Adresi

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye/ANKARA
TURKIYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Eda ÇAKMAKKAYA

Melek Candan ÖZTÜRK

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

Dil Editörleri / Language Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr./Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)

Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

Yrd.Doç.Dr./Asst.Prof.Dr. Barry STOCKER (İstanbul Teknik Üniversitesi)

Prof.Dr. Şafak URAL (İstinye Üniversitesi)

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

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source and TÜBİTAK ULAKBİM, and also served as full text by these databases.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan AYDIN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER
(Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fehmi BAYKAN
(Emekli Öğretim Üyesi)

Prof. Dr. Lokman ÇİLİNGİR
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Fikri GÜL
(Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Kurtul GÜLEŇ
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Nazım HASIRCI
(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Yasemin İŞIKTAÇ
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Can KARABÖCEK
(Kırklareli Üniversitesi)

Prof. Dr. Mine KAYA KEHA
(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Muharrem KILIÇ
(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Emel KOÇ
(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Demet KURTOĞLU TAŞDELEN
(Anadolu Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Enver ORMAN
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜNER
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ogün ÜREK
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Sengün M. ACAR KESKİN
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER
(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Dilek ARLI ÇİL
(Maltepe Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ
(Mersin Üniversitesi)

Doç. Dr. Lale Levin BASUT
(Yeditepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI
(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Seyit COŞKUN
(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA
(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN
(Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK
(Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU
(Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ
(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin EFİL
(İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan GEÇGİN
(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN
(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa HAYKIR

(Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal İŞBİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN

(Bayburt Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat KELİKLİ

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Gamze KESKİN YURDAKURBAN

(Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Barış MUTLU

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan SALĞAR

(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Emine Funda SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Corry SHORES

(Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM

(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre AKBAY

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgür AKTOK

(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR

(Erciyes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ

(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba AYAS ÖNOL

(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa BİNGÖL

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Berk ÇAYCI

(İstanbul Ticaret Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Baver DEMİRCAN

(Üsküdar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cemzade Kader DÜŞGÜN

(Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

(Ankara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ

(İstanbul Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ekin KAYNAK İLTAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Yurdagül KILINÇ

(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Doğan Barış KILINÇ

(Dicle Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Filiz BAYOĞLU KINA

(Atatürk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Melike MOLACI

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Sait SADIKOĞLU

(Marmara Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Rabia SAĞLAM

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tonguç SEFEROĞLU

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sevinç TÜRKMEN

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Pınar TÜRKMEN BİRLİK

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özlem ÜNLÜ

(Selçuk Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Dr. Eda ÇAKMAKKAYA

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Merve ERTENE

(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ

Dr. Erman KAÇAR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Fatma Betül TATLI

(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RÖNESANS'TA ARİSTOTELESÇİLİK
ARISTOTELIANISM IN THE RENAISSANCE

Ercan SALĖAR (1-24)

HUKUKUN İKİ BEDENİ: DOĞAL VE POZİTİF HUKUK DİKOTOMİSİNDE
ARİSTOTELES'İN YERİ
*TWO BODIES OF THE LAW: THE PLACE OF ARISTOTLE IN THE DICHOTOMY
OF NATURAL AND POSITIVE LAW*

Murat BAYRAM (25-43)

ADALETİN SAĞLANMASINDA HUKUKA YÖNELİK BEKLENTİLER ÜZERİNE
FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME
*A PHILOSOPHICAL EVALUATION ON THE EXPECTATIONS FROM LAW IN
ENSURING JUSTICE*

Celal YEŞİLÇAYIR (45-64)

"KENDİNİ BİL!" BUYRUĞU ÜZERİNE
ON THE COMMAND "KNOW THYSELF"

Lokman ÇİLİNGİR (65-86)

PLATON: KRATYLOS DİYALOĞU ÇERÇEVESİNDE ADLARIN KÖKENİ
*PLATO: THE ROOTS OF SIGNIFIERS IN THE FRAMEWORK OF CRATYLOS
DIALECT*

Müğe KUŞ MUMCU (87-104)

LACAN VE LEVİNAS'TA DİLİN KURUCU İŞLEVİ
THE CONSTRUCTIVE FUNCTION OF THE LANGUAGE IN LACAN AND LEVINAS

Faezeh AKDENİZ (105-121)

SCHOPENHAUER VE NİETZSCHE'DE SANAT VE YAŞAM
ART AND LIFE IN SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE

Ayşe Bilge DEMİR (123-141)

İKÂ VE USÛL KAVRAMLARI BAĞLAMINDA TÜRK MÛSİKİSİNİN MANTIKSAL
YAPISININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER
*SOME THOUGHTS ON THE HISTORICAL TRANSFORMATION OF THE LOGICAL
STRUCTURE OF TURKISH MUSIC IN THE CONTEXT OF THE CONCEPTIONS OF
IQÂ AND USÛL*

Hülya ALTUNYA - Erdoğan ATEŞ (143-166)

SPINOZA'NIN GEOMETRİK YÖNTEMİNİN DESCARTES'İN MATHESIS
UNIVERSALIS PROJESİ VE YÖNTEM ANLAYIŞI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ
*INVESTIGATION OF SPINOZA'S GEOMETRICAL METHOD IN THE CONTEXT
OF DESCARTES' MATHESIS UNIVERSALIS PROJECT AND UNDERSTANDING
OF METHOD*

Ebru AYDIN ÇAĞLIYAN (167-186)

"HER BELİRLENİM BİR YADSIMADIR": HEGEL, SPİNOZA VE AKOZMİZM
"EVERY DETERMINATION IS NEGATION": HEGEL, SPINOZA, AND ACOSMISM

Övünç CENGİZ (187-207)

MÜLKİYET SORUNU ÜZERİNE HEGEL VE MARX
HEGEL AND MARX ON THE QUESTION OF PROPERTY

Doğan Barış KILINÇ (209-230)

MARX'İN İNSAN ANLAYIŞINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: İNSAN
DOĞASI İNSANA ÖZGÜ NİTELİKLER İLE SINIRLANDIRILABİLİR Mİ?
*A RECENT DISCUSSION ABOUT MARX'S CONCEPT OF HUMAN:
CAN HUMAN NATURE*

Ekin KARABABA (231-248)

POLİTİK BİLİM FELSEFESİ TARTIŞMALARINA OTTO NEURATH'İN KATKISI
*OTTO NEURATH'S CONTRIBUTION TO DISCUSSIONS IN THE POLITICAL
PHILOSOPHY OF SCIENCE*

Ahmet Dinçer ÇEVİK (249-277)

VAROLUŞ FELSEFESİNDE BİR PROBLEM OLARAK: KAYGI
AS A PROBLEM IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY: ANXIETY

Arslan TOPAKKAYA - Gülsima URTEKİN (279-299)

GELENEĞİN ANLAMI VE ANLAMA DENEYİMİNDEKİ ROLÜ
*THE MEANING OF TRADITION AND THE ROLE IN THE EXPERIENCE OF
UNDERSTANDING*

Yakup KAHRAMAN (301-319)

FELDMAN'IN MUTLULUKLA İLGİLİ TUTUMSAL HAZCILIK TEORİSİ
FELDMAN'S THEORY OF ATTITUDINAL HEDONISM ABOUT HAPPINESS

Necati Murad OMay (321-338)

JOHN STUART MILL'İN DİN ANLAYIŞI: İNSANLIK DİNİ
*JOHN STUART MILL'S UNDERSTANDING OF RELIGION: THE RELIGION OF
HUMANITY*

Ferhat AKDEMİR (340-359)

DEMOKRİTOS'TA TANRI İNANCI
BELIEF IN GOD IN DEMOCRITUS

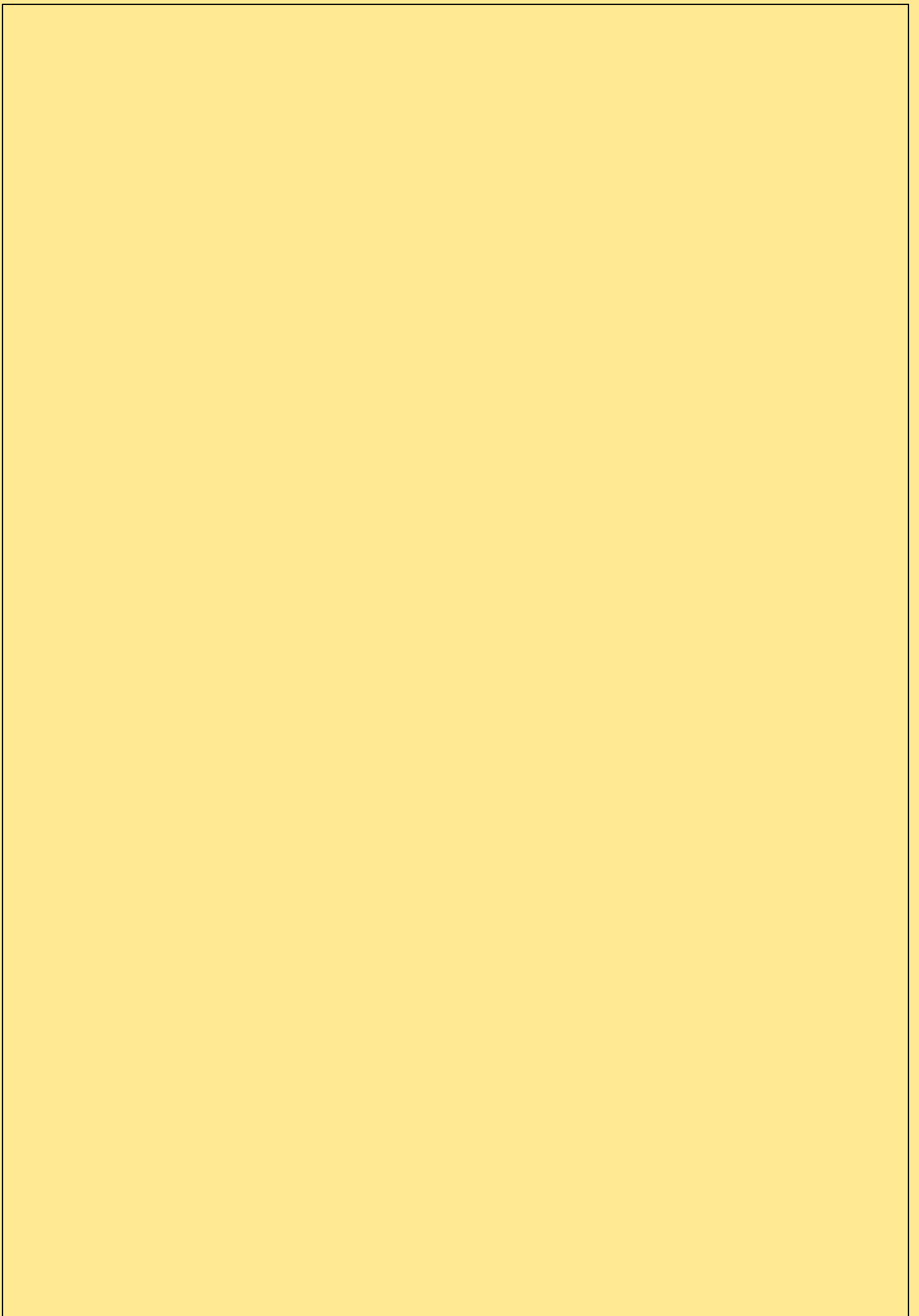
Ahmet KAYALI (361-379)

Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayımlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayımlanabilir.
- 6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşınmalı ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir "Öz", 4 ile 8 sözcükten oluşan "Anahtar Sözcükler", bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir "Abstract" ve "Keywords" eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjinleri A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar ve Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır. Daha fazla detay ve örnek için <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules> adresine bakılabilir.*
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **İnternet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart'ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs'ın 15-31'i arası, Güz sayıları Aralık'ın 15-31'i arası yayımlanır.

Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase.
The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic.
The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **6000 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to **<http://dergipark.org.tr/pub/flsf>**.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal.
The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References and Bibliography** should be according to Chicago style.
For more information: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules>
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September.
Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive.
Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1128111

RÖNESANS'TA ARİSTOTELESÇİLİK

Ercan SALĞAR*

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Rönesans'ta Aristotelesçilik akımlarının yeri ve öneminin ne olduğunu araştırmaktır. Yaygın görüşe göre, modern bilim ve düşünce Rönesans'ta Aristotelesçi bilim anlayışının eleştirilmesi ve yadsınmasına binaen ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu anlayışı savunanlara göre, Rönesans'ta Aristoteles felsefesinin tamamıyla ortadan kalktığı, bunun yerine Platoncu felsefenin geçtiği ve nihayetinde modern bilimin oluşumunda da Platoncu felsefenin etkin olduğu ileri sürülür. Oysa Batı literatüründe kısmen bilinen, ülkemizde ise neredeyse hiç bilinmeyen karşı teze göre, Aristoteles felsefesinin ya da Aristotelesçiliğin Rönesans ve hatta 17. yy'da dahi tamamıyla ortadan kalkmadığı, aksine evrilerek modern bilim ve düşünceye zemin hazırladığı iddia edilir. Bu bağlamda çalışmamızda, hem bu tartışmalı konuya ışık tutması hem de ikinci ekolün savları bağlamında literatüre katkı sağlaması bakımından, Rönesans'ta Aristotelesçilik konusunu ele aldık. Neticede, mevcut kaynaklar dahilinde Aristotelesçi felsefenin Rönesans ve 17. yy'da tamamıyla ortadan kalkmadığı aksine bu felsefenin Padua Üniversitesinde, metodolojik bağlamda daha da geliştirilerek, Galileo öncülüğündeki modern bilimsel yöneme zemin hazırladığı görülmüştür.

Anahtar sözcükler: Rönesans, Aristoteles, Aristotelesçilik, modern bilim

ARISTOTELIANISM IN THE RENAISSANCE

ABSTRACT

The aim of this study is to research the place and importance of Aristotelian movements in the Renaissance. According to the common view, modern Science and thought emerged in the Renaissance due to the criticism and rejection of the Aristotelian conception of Science. In addition, according to those who support this understanding, it has been argued that Aristotle's philosophy completely disappeared in the Renaissance, Platonic philosophy replaced it, and finally Platonist philosophy was effective in the establishment of modern Science. However, according to the counter thesis, which is partially known in the Western literature and almost unknown in our country, it has been argued that Aristotelian philosophy or Aristotelianism did not completely disappear in the Renaissance and even in the 17th century, on the contrary, it evolved and laid the groundwork for modern Science and thought. In this context, in our study, we discussed the issue of Aristotelianism in the Renaissance in terms of both shedding light on this controversial issue and contributing to the literature in the context of the arguments of the second school. As a result, it has been seen that Aristotelian philosophy did not completely disappear in the Renaissance and 17th century, within the available sources, on the contrary, this philosophy was further developed in a methodological context at the University of Padua and laid the groundwork for the modern scientific method led by Galileo.

Key words: Renaissance, Aristotle, Aristotelianism, modern Science

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Konya / Türkiye
E-posta: ercan.salgar@selcuk.edu.tr ORCID: 0000-0002-4452-6413

Makalenin geliş tarihi: 08.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 13.10.2022

Submission Date: 08 June 2022
Approval Date: 13 October 2022

Giriş

Bütün zamanların en büyük filozoflarından birisi, şüphesiz Aristoteles olmuştur. Muhtemelen düşünce tarihi içerisinde felsefi ve bilimsel etkileri bakımından yalnız hocası Platon, ona rakip olabilir. Olağanüstü bir üretkenliğe sahip olan Aristoteles, yaşamı boyunca başta mantık olmak üzere, biyoloji, fizik, metafizik, astronomi, etik, politika ve poetika olmak üzere birçok araştırma alanı ile ilgilendi ve bunları dizgesel, kapsamlı ve açıklayıcı bir şekilde sundu. Aristoteles'in söz konusu alanlara ilişkin teorileri, kendinden sonraki birçok düşünür ve akıma bir yol gösterdiği gibi bir tartışma zemini de yaratarak, yeni fikirlerin ortaya çıkmasına vesile oldu. Bu nedenle Aristoteles felsefesi, kendisinden sonra Geç Antik Çağ'da, Orta çağ İslam ve Hristiyan kültürlerinde, Rönesans'ta ve hatta günümüzde belirli alanlarda (metafizik, etik, politika) hep başvurulan bir otorite olmuştur.

Aristoteles'ten sonra, felsefesinin önemli ve değerli görülmesi, akabinde takipçilerinin bu felsefeyle ilgilenmelerine, bu felsefeyi açıklığa kavuşturma isteğine ve bir şekilde bu felsefeden istifade etme eğilimlerine dönüşür. Nitekim Aristoteles takipçilerinin, Aristoteles eserlerini yorumlaması ve bunların süreç içerisinde dikkate alınması, "Aristotelesçi" ve "Aristotelesçilik" gibi kavramların ortaya çıkmasına yol açar. Buna göre, Aristotelesçilerin Aristoteles yorumları, felsefe tarihinde salt bir Aristoteles'in yanında ayrı bir Aristotelesçilik akımını da ortaya çıkarır. Bu Aristotelesçi akımlar, Geç Antikçağ'dan 17. yy'a kadar hem Aristoteles felsefesinin taşıyıcısı hem de geliştiricisi olurlar. Fakat bu bağlamda en temel tartışma konularından birisi de Rönesans'ta Aristotelesçiliğin durumunun ne olduğudur. Bu tartışmayı önemli ve değerli kılan daha temel husus ise, modern bilim ve düşüncenin oluşumunda Aristotelesçi felsefenin yeri ve öneminin ne olduğudur.

Bu doğrultuda 20. yüzyılın başlarında E. Burt ile başlayan ve A. Koyre ile de olgun formuna ulaşan sava göre, Rönesans'ta Aristoteles felsefesinin tamamıyla ortadan kalktığı, bunun yerine Platoncu felsefenin geçtiği ve nihayetinde modern bilimin oluşumunda da Platoncu felsefenin etkin olduğu ileri sürülür.¹ Bu anlayış, bir anlamda modern bilim ve felsefenin, Rönesans ve 17.yy'larda Aristotelesçi felsefenin eleştirilmesi ve tamamıyla yadsınmasına binaen ortaya çıktığını savunur. Nitekim bu düşünürler açısından böylelikle de Yeniçağ bilimi ortaya çıkmıştır. Koyre'nin olgunlaştırdığı bu görüşler, daha

¹ A. Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000. 44. Ayrıca bkz. John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, 9-10.

sonradan ünlü takipçisi T.S. Kuhn tarafından da benimsenerek, uluslararası düzeyde daha popüler hale getirilir.

Buna karşın, Amerikalı düşünür John H. Randall, 1940 yılında kaleme aldığı “The Development of Scientific Method in the School of Padua” (Padua Okulunda Bilimsel Yöntemin Gelişimi) adlı makalesinde Aristoteles felsefesinin ya da Aristotelesçiliğin Rönesans ve hatta 17. yy’da dahi tamamıyla ortadan kalkmadığını, aksine bu felsefenin metodolojik bağlamda Padua okulunda daha da geliştirildiğini ve böylelikle evrilerek modern bilim ve düşünceye zemin hazırladığını öne sürer.² Randall’ın ilk kez gündeme getirdiği bu sav, 1970-1980’li yıllar arasında seçkin tarihçiler, Charles Schmitt ve E. Grant tarafından da ele alınarak pekiştirilip, savunulmuştur.

Ne var ki Koyre ve takipçilerinin ileri sürmüş oldukları sav hem Batı literatüründe hem de ülkemizde yeterince bilinmekte ve kabul görmektedir. Oysa Randall ve Schmitt’in öncülüğünü yaptığı ikinci görüşler ise özellikle de ülkemizde neredeyse hiç bilinmemektedir. Bunun nedenleri ayrı bir tartışma konusu olurken, konumuzun amacı da ima edilmiş oldu. Buna göre çalışmamızın temel amacı, Türk literatürüne katkı sağlaması bakımından ikinci görüşler bağlamında, Rönesans sürecinde Aristotelesçiliğin yeri ve öneminin ne olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca bununla birlikte bir özel amaç da literatürde modern bilimin oluşumunda Aristotelesçi geleneğin ne derecede katkısının olup-olmadığını açığa çıkarmak olmuştur.

Bu maksatla çalışmamızın sağlam ve güvenilir temellere oturması için öncelikle “Aristotelesçi” ve “Aristotelesçilik” gibi kavramların anlam sınırlarını belirlemeye çalıştık. Çünkü metinde görüleceği üzere, özellikle de Rönesans sürecinde kimin Aristotelesçi olduğu ya da kimlerin Aristotelesçi akıma dahil olduğu gibi hususlar tartışma konusu olacaktır. Dolayısıyla çalışmamızda ilk etapta bu kavramların anlamlarını açık bir şekilde ortaya koymak ana hedef olmuştur. Bunun için de öncelikle tarihsel olarak, Rönesans öncesinde Aristotelesçiler ve Aristotelesçilik gibi akımların kimler ve neler olduğu betimsel bir şekilde ortaya konulmuş daha sonra bunların benzer ve farklı yönleri mukayese edilerek, söz konusu terimlerin anlamları belirlenmeye çalışıldı. Sonraki bölümlerde ise bu tanımlarla birlikte Rönesans’ta ve özellikle

² John, H. Randall, “The Development of Scientific Method In the School of Padua”, *Journal of the History of Ideas*, Apr., 1940, Vol. 1, No. 2, 177-206, Charles B. Schmitt, “Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism”, *History of Science*, Vol 11, Issue 3, 1973, 159-193, E. Grant, “Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy”, *History of Science*, Vol 25, Issue 4, 1987, 335-358.

de Padua Üniversitesinde ortaya çıkan Aristotelesçiler ve Aristotelesçilik akımları ele alındı.

Rönesans Öncesi Aristotelesçilik

Aristoteles yaşamı boyunca başta mantık olmak üzere, biyoloji, fizik, metafizik, Astronomi, etik, politika, poetika olmak üzere birçok araştırma alanı ile ilgilendi ve kapsamlı bir felsefe ortaya koydu.³ Onun felsefesini dizgesel bir şekilde sunmasının yansira anlaşılır, açıklayıcı, eğitici ve öğretici bir şekilde ortaya koyması felsefe tarihi içerisinde onu, rakiplerine nazaran hep üstün kılmıştır. Bu nedenle Aristoteles felsefesi, kendisinden sonra Geç Antik Çağ'da, Orta çağ İslam ve Hristiyan kültürlerinde ve Rönesans'ta hep başvurulan (yararlanılması gereken) bir otorite olmuştur.⁴

Aristoteles'ten sonra felsefesinin önemli ve değerli görülmesi, akabinde takipçilerinin bu felsefeyle ilgilenmelerine, bu felsefeyi açıklığa kavuşturmak isteğine ve bir şekilde bu felsefeden istifade etme eğilimlerine dönüşür. Nitekim Aristoteles takipçilerinin, Aristoteles eserlerini yorumlaması ve bunların süreç içerisinde dikkate alınması, Aristotelesçi ve Aristotelesçilik gibi kavramların ortaya çıkmasına yol açar.

4

Bu çerçevede ilk Aristotelesçilerin, Aristoteles'in ölümünden sonra onun kurduğu okul olan Lise'de (Lyceum'da) ortaya çıktığı söylenebilir. Aristoteles 323 yılında Lise'yi terk ettikten sonra, okulun başına parlak öğrencisi, Theophrastus (M.Ö. 371-287) geçer. Yaklaşık otuz altı yıl Lyceum'un başında bulunan Theophrastus, bazı metafiziksel hususlarda hocasını eleştirmiş olsa da genel hatlarıyla hocasının felsefe anlayışını benimsemiş ve bu doğrultuda verimli çalışmalar yürütmüştür.⁵ Theophrastus'tan sonra, Lise'nin başına birçok yönetici (Lampsacuslu Strato, Troaslı Lyco, Ceoslu Aristo, Critolaus, Tyreli Diodorus, Erymneus, Rodoslu Andronicus, Alexander of Aphrodisias) geçer ve Aristoteles felsefesi ekseninde çalışmalar yürütülür.

Bu süreçte Aristoteles felsefesi, lise sınırları içerisinde kalır ve çok fazla tanınmaz. Ne var ki bu durum, M.Ö.1. yy'a doğru değişir. Lisenin son yöneticilerinden olan Rodoslu Andronicus'un (M.Ö.58), Aristoteles külliyatını tasnif ve tashih edip sunmasından sonra Aristotelesçi felsefeye belirli düzeyde

³ Detaylı bilgi için bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, 26-vd.

⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3 (Aristoteles)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 34-35.

⁵ Ayrıca bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, 2020, 224-230.

bir ilgi artar. Böylelikle Aristoteles'in eserlerine yönelik ilk şerh (yorumlama) çalışmalarının tohumları atılır. Günümüze ulaşan en eski Aristoteles şerhleri Afrodisiaslı İskender'e (Alexander of Aphrodisias, yaklaşık M.S. I-II. yy) aittir. İskender, Aristoteles'in başta *Metafizik*, *Ruh Üzerine*, *I. Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* olmak üzere birçok eseri üzerine yorumlar yazar.⁶

İskender'in Aristoteles'in eserlerini yorumlamasının temel gayesi, bunları açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymanın yanında, onun gerçek düşüncelerini ortaya çıkarma gayesinden ibaretti.⁷ İskender'in Aristoteles felsefesine yönelik bu tutumu, daha sonradan ona, "Aristoteles'in en otantik yorumcusu" unvanını kazandıracaktır.⁸ Çünkü görüleceği üzere, İskender'den sonraki birçok yorumcunun amacı, Aristoteles'in fikirlerini olduğu gibi korumak ve aktarmak değil de Aristoteles ile Platon arasında uzlaşma bulmak ve bu iki filozofu tek felsefi bakış açısı içerisinde sunmak olacaktır.⁹ İskender'in yorumlarıyla birlikte artık felsefe tarihinde salt bir Aristoteles'in yanında Aristotelesçilik akımı da başlamış olur. Hatta bu Aristotelesçilik, tarihsel süreç içerisinde Aristoteles'in kendi felsefesinden daha çok tartışılır bir hale gelir. Bu tartışmalar, özellikle Rönesans'ta Aristotelesçiler arasında İskender'i savunanalar ve savunmayanlar olarak da kendini gösterecektir.¹⁰

İskender'den sonra Aristoteles felsefesinin incelenmesi ve eserlerinin yorumlanması, Yeni Platoncu akıma geçer. Fakat Yeni Platoncular, kendilerini Platon'un takipçileri olarak gördükleri için onların Aristoteles felsefesine yaklaşımları İskender'den farklı olur. İskender Aristoteles felsefesini gerçekte olduğu gibi açıklamaya ve aydınlatmaya çalışırken Yeni Platoncular, Platoncu felsefeyi meşrulaştırmak ve gerekçelendirmek için Aristoteles'e yönelirler.¹¹ Diğer bir deyişle, Yeni Platoncuların, Aristoteles yorumları ya Platoncu felsefeyi temellendirme ya da Platon ve Aristoteles arasında bir uzlaşma sağlama gayelerinden ibaretti. Hatta onlar bir anlamda Aristoteles eserlerini, Platoncu felsefeye bir giriş niteliğinde düşünmüşlerdir. Söz gelimi, Yeni Platonculardan

⁶İskender hakkında detaylı bilgi için bkz. Dorothea Frede, "Alexanders of Aphrodisias", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Mart 12, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/>

⁷ Andrea Falcon, "Commentators on Aristotle", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Nisan 11, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>

⁸ Falcon, "Commentators on Aristotle"

⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 5, (6. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 17.

¹⁰ Ernest Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çeviren. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka yayınları, 2021, 247-248.

¹¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Cilt 5, 17.

Porphyrrios'un (M.S. 234-305) öğrencileri için hazırlamış olduğu *Isagoge* adlı eseri Aristoteles mantığına girişı temsil eden kategorilerin bir özeti idi.¹²

Yeni Platoncuların Aristoteles yorumları, Geç Antikçağın sonuna kadar devam etti. Hatta bu süreç içerisinde Themistius (317-387), Simplicius (480-560) ve John Philoponus (490-570) gibi düşünürlerin, Aristoteles'in doğa felsefesi üzerine yazdıkları yorumlar etkileyici olmuştur. Söz konusu düşünürlerin Aristoteles'in başta *Fizik*, *Meteoroloji*, *Oluş ve Bozuluş* ve *Ruh Üzerine* olmak üzere çeşitli eserleri üzerine yorumlar yazdıkları bilinmektedir. Bu yorumlarda öne çıkan en önemli fikirlerden birisi de Aristoteles'in doğa felsefesine ilişkin bazı eksik ve kusurlarının belirtilmesiydi. Simplicius ve Philoponus, genel hatlarıyla Aristoteles'in zamanda sonsuz evren fikrinin, Ay-altı ve Ay-üstü evren ayrımlarının, hareket anlayışının ve fırlatma hareketinin eksik ve yetersiz olduğunu belirterek, bazı çözüm önerileri ileri sürmüşlerdi. İlginçtir ki bu eleştiri ve yorumların, VIII. yy'da Arapçaya ve buradan da XII. yy'da Latince'ye tercüme edilmesi, hem Aristotelesçi doğa felsefesinin sonraki seyrini belirlemede ve hem de modern doğa bilimlerinin oluşumunda etkili olacaktır.¹³

Aristoteles felsefesine yönelik bu bahsedilenler, Hristiyanlığın doğu kesiminde gerçekleşmekteydi, oysa aynı zamanlarda Batı bölgesinde durum bu kadar canlı değildi. Diğer bir deyişle, Hristiyanlığın Batı kesiminde Aristoteles felsefesine o kadar da bir ilginin olmadığı görülmektedir. Yalnızca M.S. 6. yy. dolaylarında Boethius'un Aristoteles'in mantık eserlerini (*Kategoriler*, *I. Analitikler*, *II. Analitikler*, *Topikler* ve *Sofistik Deliller*) tercüme ettiği ve bunlardan *Kategoriler* eseri üzerine yorumlar yazdığı bilinmektedir.¹⁴ Boethius sayesinde Latin Batı dünyası, Aristoteles'in mantık külliyatını tanıır. Fakat bu süreçten sonra Aristoteles Latin Batı'da 12. yy'a kadar unutulacaktır.

Buna mukabil, M.S. 8. yy'da İslam dünyasında başlayan tercüme hareketi ile hem Aristoteles felsefesi hem de Aristoteles'in yorumcularının eserleri İslam kültürüne aktarılır. Aristoteles felsefesi, İslam kültüründe Hristiyanlığa nazaran daha çok ilgi ve itibar görür. Nitekim bu doğrultuda, İslam düşüncesinde bir Aristotelesçilik (meşşai) akımının doğduğu bilinmektedir.¹⁵ "Meşşai" terimi, Arapçada Aristoteles takipçilerine atfedilen Grekçe "peripatos" sözcüğüne denk

¹² Falcon, "Commentators on Aristotle"

¹³ David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chigago: The University of Chigago Press, 2007, 160.

¹⁴ Betül Çotuksöken & Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2000, 104.

¹⁵ İslam literatünde Aristoteles ve felsefesinin nasıl ele alınıp, değerlendirildiğine ilişkin detaylı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

düşecek şekilde, yürüyen ve gezinen anlamına tekabül eder.¹⁶ Meşşailer, arasında Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar en bilindik ve meşhur olanlarıdır. Bu filozoflar, Aristoteles felsefesini benimsemenin yanında bu felsefeyi tanıtmayı, geliştirmeyi ve en önemlisi de İslam dini ile uzlaştırmaya çalışmayı başlıca bir misyon görmüşlerdi. Onlar bu maksatla Aristoteles eserlerini titiz bir şekilde inceleyip, bunlar üzerine yorumlar yazmışlardır.

Bu yorumlardan İbn Rüşd'e ait olanlar Aristotelesçiliğin oluşum ve gelişimi açısından önemlidir. İbn Rüşd meşşailer arasında Aristoteles felsefesine en sadık kalan filozof olduğu gibi Aristoteles'in neredeyse bütün eserlerine yorumlar yazmıştır. Bu yorumlar, kendisinden sonra İslam kültüründe pek dikkate alınmamışsa da Latin Batı'da çok yönlü bir etkiye sahip olur.¹⁷ İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları Latin Batı'da bir kesim tarafından Aristoteles'i anlamak için ele alınırken bir kesim tarafından da Aristoteles'in en doğru yorumcusu olarak dikkate alınır. Bu ikinci kesim, Batı'da Latin İbn Rüşdcüler olarak da anılacaklardır.

Neticede, İslam kültüründe meşşailerin çalışmalarıyla bir İslam Aristotelesçiliğinin, yani Aristoteles'i, ağırlıklı olarak İslami değerlere göre anlama ve yorumlamanın ortaya çıktığı söylenebilir. Ayrıca böylelikle Aristoteles felsefesinin yorumuna ilişkin hatırı sayılır bir külliyat da ortaya çıkar. Aristoteles'e ilişkin bu külliyatın 12. yy'da Arapça üzerinden Latin Batı'ya aktarılması hem Aristoteles felsefesinin hem de Aristotelesçiliğin seyri açısından etkili olur. Bu noktada birçok tarihçi, İslam düşünürlerinin Batı literatürüne önemli bir katkı sağladıklarını belirtir. Ünlü bilim tarihçi A. Koyre, Arap filozofların (özellikle de İbn Sina ve İbn Rüşd'ün) Aristoteles yorumlarının Latin Batılılara Aristoteles felsefesini aktarmada ve tanıtmada büyük kolaylık sağladığını belirtir.¹⁸ Seçkin Fransız düşünür Ernest Renan ise İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin Batı'ya aktarılmasının Aristotelesçilik adına bir dönüm noktası olduğunu ileri sürer.¹⁹

Nitekim 12. yy'da Aristoteles felsefesi ile Aristoteles yorumlarının Batı literatürüne aktarılmasıyla birlikte Aristotelesçilik farklı eksenlerde daha da çeşitlenir. Buna göre, bir tarafta Aristoteles felsefesini Hristiyan dogmalarıyla ilişkilendirerek yorumlayan Aristotelesçiler (A. Magnus ve A. Thomas)

¹⁶ Mahmut Kaya, "Meşşaiyye", *İslam Ansiklopedisi Cilt 29*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, 393-396.

¹⁷ İbn Rüşd'ün felsefesi ve Batı'daki etkileri için bkz. Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çeviren. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka yayınları, 2021.

¹⁸ A. Koyre, "Ortaçağ Felsefesinde Aristotelesçilik İle Platonculuk", *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000, 16.

¹⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 154.

bulunurken diğer tarafta Aristotelesçi felsefeyi, İbn Rüşd yorumları, yani akıl ve iman ayrımı çerçevesinde benimseyen ve savunan, Latin İbn Rüşdcüler (Sigerus De Brabant ve Boethius Dacus) olur.²⁰

13. yy. dolaylarında Paris Üniversitesinde bu her iki Aristotelesçi ekol arasında hararetle tartışmaların yaşandığı görülür. Tartışmayı körükleyen temel mesele, Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde belirttiği, "evren, ezeli ve ebedidir", "doğada determinizm geçerlidir", "evrende boşluk yoktur" ve "Tanrı hareket etmeyen ilk hareket ettiricidir" türünden savlardan kaynaklanmaktaydı.²¹ Buna göre Thomasçılar, Aristoteles'in söz konusu savlarıyla birlikte genel felsefesinin Hristiyan dogmalarıyla uzlaştığını belirterek, İbn Rüşdcüleri yadsırlarken, İbn Rüşdcüler ise akıl ve imanın birbirinden farklı iki ayrı alan olduğunu söyleyerek, hem Aristoteles'i farklı eksende değerlendirmişler hem de Thomasçuları eleştirmişlerdir. Bu tartışmaların yaşandığı esnada, yani 1277 yılında kilise devreye girerek hem Aristoteles'in birçok eserini yasaklar hem de Latin İbn Rüşdcüleri Paris Üniversitesinden tasfiye eder.²²

Aristotelesçi Kimdir, Aristotelesçilik Nedir?

Buraya kadar, tarihsel süreç içerisinde Aristoteles'ten sonra takipçilerinin ya da izleyicilerinin tutum ve davranışlarına bakılarak, Aristotelesçi kimdir ve Aristotelesçilik nedir? Türünden sorulara kabaca bir yanıt vermek mümkündür. Buna göre Aristoteles'i ya otorite olarak kabul eden ya da onun felsefesini önemli ve değerli gören dolayısıyla da Aristoteles'in eserlerini aydınlatmaya çalışan ve yorumlayan düşünürleri, "Aristotelesçi" olarak tanımlamak olanaklıdır. Bu bağlamda Aristotelesçilik de söz konusu Aristotelesçiler tarafından yorumlanan Aristoteles felsefesi olmaktadır.

Bahsedildiği üzere, Aristoteles felsefesi Aristotelesçiler tarafından dönemin koşulları bağlamında düşünürlerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre ele alınıp, yorumlanmıştı. Söz gelimi Afrodisiaslı İskender, Aristoteles'i gerçekte olduğu gibi aktarmaya çalışırken, Yeni Platoncular Platoncu felsefeyi temellendirmek için Aristoteles'in eserlerini yorumlamıştılar, İslam ve Hristiyan kültürlerindeki Aristotelesçiler (Meşşailer, Thomasçılar) ise Aristoteles'i ağırlıklı olarak dini gayeler açısından yorumlamıştılar. Elbette burada her düşünürü eşit derecede değerlendirmek yanlış olur. Örneğin, meşşailerin üyelerinden olan İbn Rüşd,

²⁰ Charles B. Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", *History of Science*, vo. 11, Issue. 3, 1973, 160.

²¹ Detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 2001.

²² Detaylı bilgi için bkz. Pierre Duhem, *Medieval Cosmology*, Edit. and Trans. by Roger Ariew, Chicago: The University of Chicago Press, 1985, 180-181.

Müslüman olmasına rağmen akranlarına nazaran Aristoteles'in özgün fikirlerine olabildiğince daha sadık kalmaya çalışmıştır.²³ Aristoteles'in eserlerini farklı gayeler doğrultusunda yorumlayan Aristotelesçiler, süreç içerisinde orijinal Aristoteles felsefesinin yanında yorumladıkları Aristoteles'in, yani Aristotelesçi akımlarının ortaya çıkmasına vesile olurlar. Diğer bir deyişle Aristotelesçilerin, Aristoteles eserlerini yorumlamaları, tarihsel süreç içerisinde bir yanda Aristoteles'i diğer yanda kendilerini takip edenler olarak iki ayrı Aristoteles felsefesinin doğmasına yol açar.

Öte yandan burada karşımıza çıkan temel sorulardan birisi de bir Aristotelesçinin Aristotelesçi sayılabilmesi için Aristoteles'in hangi fikir ya da eserine bağlı kalması gerektiğidir. Bu soruya tek bir cevap vermek olanaksızdır. Çünkü Aristoteles birçok farklı alana ilişkin fikir ve eserler ileri sürmüştü. Gerçi Aristoteles bilimler tasnifinde, pratik ve productive (üretici) bilimlerden ziyade teorik olanları ve bunlar arasında da metafiziği en önemli bilim saymıştı.²⁴ Bunun yanında Aristoteles, mantığa bilimler tasnifinde yer vermemişti, onun nazarında mantık bütün bilme faaliyetlerinin ön koşulu, yani aracıydı. Fakat belirtmek gerekir ki, Aristoteles sistemci bir filozoftu, dolayısıyla o ne kadar da metafiziği en değerli bilim olarak görmüşse de doğa felsefesi başta olmak üzere diğer bilimlerin de gerekliliğinin farkındaydı. Nitekim onun bu farkındalığı, söz konusu bilimsel disiplinler üzerine de bağımsız çalışmalar yapmasını ve eserler kaleme almasını sağlar.

Orta çağ bilim tarihçisi E. Grant, Aristoteles felsefesinin merkezini doğa felsefesi oluşturduğunu ve takipçilerinin de en çok bu alanla ilgilendiklerini esas alarak, "Aristotelesçi" kavramını bu bağlamda kullanmanın doğru olacağını söyler.²⁵ Grant'ın bu savı, bir yönüyle geçerlidir. Gerçekten de Aristotelesçiler tarafından Aristoteles'in doğa felsefesi, Geç Antik dönemden Rönesans'a kadar muhtelif yönleriyle ele alınmıştır. Hatta bu noktada Aristotelesçiler arasında Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserinin bir süreklilik örneği teşkil ettiği de söylenebilir. Bu eser, Geç Antikçağ'da İskender'den, Rönesans'ta Latin İbn Rüşdüclere kadar birçok Aristotelesçi tarafından yorumlanan bir yapıt olmuştur. Hatta *De Anima* adlı eser, Aristotelesçiler arasından bir bölünme yarattığı gibi Aristotelesçilik akımının şekillenmesinde de önemli etkileri olmuştur.²⁶

²³ Bkz. Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdüclük*, 84-vd.

²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 1025b.

²⁵ Edward Grant, "Ways to Interpret the Terms Aristotelian and Aristotelianism in Medieval and Renaissance Natural Philosophy", 342.

²⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdüclük*, 247-248.

Öte yandan Aristotelesçiliğin, sadece Aristoteles'in doğa felsefesi üzerinden seyrettiğini söylemek pek de açıklayıcı gözükmemektedir. Çünkü Tarihsel süreç içerisinde Aristotelesçilerin Aristoteles'in mantık eserlerine bir ilgi ve bağlılık gösterdikleri ve bunun da Geç Antikçağ'dan Rönesans'a kadar bir süreklilik gösterdiği bilinmektedir. Bu bilgiler ışığında, Aristotelesçilerin, ustalarının eserlerini dönemin koşulları çerçevesinde ilgi ve ihtiyaçlara göre ele aldıkları söylenebilir. Böylelikle de Aristoteles'ten sonra takipçilerinin dahi Aristoteles felsefesini bütün yönleriyle ele alıp, benimsemedikleri açıktır. O halde Aristotelesçiliği bir ya da birkaç eserle sınırlamak yerine, Aristoteles'in bütün eserlerini üzerinden değerlendirmek, Aristotelesçileri ve Aristotelesçiliğin seyrini anlamak açısından önemlidir.

Rönesans'ta Aristotelesçilik

Rönesans'ta Aristotelesçilik Latin İbn Rüşdcülerin öncülüğünde İtalya'nın kuzeyinde bilhassa Padua Üniversitesinde başlar. Bu çerçevede Rönesans Aristotelesçiliğinin kaynağının Orta çağ olduğu söylenebilir; çünkü değinildiği üzere, Latin İbn Rüşdcülük, Geç Orta çağ'ın eseridir.

Orta çağda Aristotelesçilik daha çok skolastik felsefe adı altında Fransa ve İngiltere'de yaygınlık kazanmıştı. Oxford Üniversitesinde bu felsefe daha çok mantık çalışmaları ekseninde ele alınırken, Fransa'da Paris Üniversitesinde doğa felsefesi açısından ele alınmıştı.²⁷ Lakin her iki yerde de Aristotelesçilerin temel gayesi, Hristiyan dogmalarını Aristoteles felsefesi ile temellendirmeye, bir anlamda Aristoteles felsefesini Hristiyanlaştırmaya çalışmaktı. Ne var ki Paris Üniversitesinde Aristoteles felsefesine yönelik tek yaklaşımın bu olduğu söylenemez. Bahsedildiği üzere, A. Magnus ve A. Thomas gibi kiliseye bağlı düşünürler, Aristoteles'i Hristiyan öğretisi açısından değerlendirirken, İbn Rüşd'ün Batı'daki takipçileri olan Latin İbn Rüşdcüler ise Aristoteles'i dinin dışında daha seküler bir tarzda ele almaktaydılar. Nitekim Paris Üniversitesinde bu her iki Aristotelesçi akım arasında şiddetli tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Kilisenin Paris Üniversitesinde egemen olması ve Latin İbn Rüşdcülerden rahatsız olması, akabinde bu düşünürlerin baskıya uğramasına ve hatta üniversiteden tasfiye edilmesine kadar gider.²⁸

Paris Üniversitesinden tasfiye edilen Latin İbn Rüşdcüler İtalya'ya, Padua üniversitesine geçerler ve böylelikle de Rönesans Aristotelesçiliği

²⁷ Paul O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma : Storia E Letteratura, 1984, 554-555.

²⁸ Duhem, *Medieval Cosmology*, ss. 180-181.

başlamış olur.²⁹ Burada merak edilen sorulardan birisi de Latin İbn Rüşdcülerin neden başka bir yere değil de İtalya'ya özellikle de Padua Üniversitesine gitmeleridir. Fransız düşünür Ernest Renan Padua Okulunun Orta çağ alışkanlıklarını sürdürdüğünü ve skolastik felsefeden tam olarak kopmadığını ve bu felsefenin karakteristik özelliklerini devam ettirdiğini ileri sürer.³⁰

Buna karşın Randall, Kristeller ve Schmitt gibi seçkin tarihçiler ise Rönesans sürecinde Padua ve Bologna gibi İtalyan üniversitelerinin Paris ve Oxford gibi üniversitelerden hem vizyon hem de misyon bakımından farklı olduğunu belirtmişlerdir.³¹ Bu anlayışa göre, İtalyan üniversiteleri, 15. yy. dolaylarında Oxford ve Paris'e göre daha seküler bir eğitim modelini benimsemişler ve bu da yöneticiler tarafından desteklenmekteydi.³² Bunun yanında, Oxford ve Paris Üniversitelerinde Aristoteles eksenli mantık ve doğa felsefesi dersleri daha ön plandayken, İtalya'da, Bologna ve Padua Üniversitelerinde ise başta tıp, hukuk ve retorik gibi disiplinler daha öncelikliydi.³³ Hatta Rönesans tarihçisi Kristeller, İtalya üniversitelerinde 15. yy. öncesinde mantık ve doğa felsefesi gibi disiplinlerin olmadığını, bunların İtalya'ya daha sonradan Paris ve Oxford üzerinden geldiğini ileri sürer.³⁴

Bu noktada ikinci görüşü savunanların daha haklı olduğu söylenebilir. Çünkü Latin İbn Rüşdcüler Paris Üniversitesinden skolastik düşünürlerin baskısı nedeniyle ayrılmışlardı. Şayet Padua Üniversitesinde katı bir skolastik felsefe eğitiminin olduğu ve yöneticiler tarafından da bunun dayatıldığı kabul edilirse, Latin İbn Rüşdcülerin buraya gelmemeleri gerekirdi, lakin gelmişlerdi. O halde buradan 15. yy'da İtalyan Üniversitelerinin Oxford ve Paris üniversitelerden gerek yönetim gerekse eğitim-öğretim vizyonu açısından farklı olduğu çıkarılabilir.

Öte yandan Latin İbn Rüşdcüleri, Padua Üniversitesine yönelten en önemli sebeplerden birisi de bu üniversitenin tıp eğitimiyle ön plana çıkmasıydı.³⁵ Padua Üniversitesinde Hipokrates, Galen ve İbn Sina gibi filozofların eserleri başlıca kaynaklar olarak okutulmaktaydı. Ayrıca Padua üniversitesinde tıp alanı, doğa felsefesinin bir alt alanı olarak görüldüğü için iyi bir hekim olmak için doğrudan tıp derslerinin yanında, doğa felsefesi dersleri de gerekli görülüyordu. Bu da o zamanlarda doğa felsefesinde tek otorite olan

²⁹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 227.

³⁰ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 227.

³¹ John H. Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua" *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, No. 2, 1940, 179.

³² Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 179.

³³ Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 183.

³⁴ Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 575-576.

³⁵ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 229.

Aristotelesçi doğa felsefesine bir ihtiyacı hissettiriyordu. Gerçi Aristoteles tıp alanı üzerine bağımsız bir çalışma yapmamıştı, fakat onun biyolojiye ilişkin *Parva Naturalia* adlı eserinin bazı bölümleri (*On Sense and The Sensible*) tıp ve doğa felsefesi ilişkisine değinmekteydi.³⁶ Nitekim bu eserler de Latin İbn Rüşdcüler tarafından iyi bilinmekteydi. Bunun yanında İbn Rüşdcüler Geç Orta çağ'dan beri Latin Batı'da hekimlik yönleriyle de ün salmışlardır.³⁷

Bütün bu hususlar, dönem itibariyle Latin İbn Rüşdcüleri Padua Üniversitesine yönelmek için yeterli nedenlerdi. Latin İbn Rüşdcülerin Padua Üniversitesine yerleşmeleriyle birlikte süreç içerisinde Padua'da tıp üzerine eğitim almak isteyenler aynı zamanda Aristoteles'in doğa felsefesini de öğrenirler.³⁸ Nitekim dönemin tanınmış birçok Aristotelesçisi (A. Achillini, Simone Porzio vb.) hem tıp üzerine hem de doğa felsefesi üzerine eserler yazdıkları bilinmektedir.³⁹

Elbette Aristotelesçiliğin Padua Okulu özelinde Rönesans'ta yaygınlık kazanmasına neden olan etmenler sadece entelektüel unsurlar değildir. Bunun yanında bazı dışsal etkenlerin olduğunu da belirtmek gerekir. Bunlardan birisi, tercüme yoluyla özgün ve orijinal Aristoteles külliyyatının artması, diğeri ise matbaayla birlikte tercüme edilen Aristotelesçi eserlerin kısa sürede birçok kişi ve eğitim kurumuna ulaşmasıdır.⁴⁰

Padua Üniversitesi ve Aristotelesçiliğin Evrimi

Bahsedildiği üzere, Rönesans'ta Aristotelesçilik Padua Üniversitesinde Latin İbn Rüşdcüler aracılığıyla 14.yy'ın ikinci yarısında başlar ve 17. yy'a kadar varlığını sürdürür. Latin İbn Rüşdcüleri Padua'ya çeken en önemli etken, burada tıp ve doğa felsefesi alanlarında bağımsız çalışmaların yapılmasıydı. Buna Padualı öğretmenlerin İbn Rüşdcülerin tıp bilgilerinden istifade etme gereksinimi de eklenince, İbn Rüşdcülüğün burada kısa süre içerisinde başat

³⁶ Eva del Soldato, "Natural Philosophy in Renaissance", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: Mart 7, 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/Aristotelianism-Renaissance/>

³⁷ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 62.

³⁸ Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 183, Kristeller, *Studies in Renaissance Thought And Letters*, 575-576, ayrıca Rönesans'ta tıp ve doğa felsefesi ilişkisi için bkz. Eva del Soldato, "Natural Philosophy in Renaissance",

³⁹Soldato, "Natural Philosophy in Renaissance", Erişim Tarihi: Mart 7, 2022, <https://plato.stanford.edu/entries/Aristotelianism-Renaissance/>

⁴⁰ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", 160, 173; Henrich Kuhn, *Aristotelianism in the Renaissance*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Ağustos 16, 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/Aristotelianism-Renaissance/>

konuma geçmesi kaçınılmaz olur. 14. yy'ın ikinci yarısından 15. yy'ın ilk yarısına kadar İbn Rüşdcülük, Padua Üniversitesinde neredeyse tek otorite olur. Diğer bir deyişle İbn Rüşdcülük, bu süreç içerisinde Padua'da Aristotelesçiliğin tek yorumcusu olur. Bu esnada Tieneli Gaetano, Paul Venice ve A. Achillini gibi seçkin İbn Rüşdcüler öne çıkar.

İbn Rüşdcülerin Aristoteles yorumları, felsefeye ve dine yönelik görüşleri, süreç içerisinde bazı düşünür ve çevrelerin tepkisine yol açar. İbn Rüşdcülere yönelik en ciddi eleştiriler, onların "ruh" hakkındaki görüşlerinden dolayı gelmiştir. İbn Rüşdcüler genel hatlarıyla bireysel ruhun ölümlü olduğunu dolayısıyla da ölümden sonra bedenini dirilişini yadsıtmaktaydılar.⁴¹ Gerçi onlar, daha sonradan ölümden sonra aklın Tanrı'ya döndüğünü söyleyerek, belirli düzeyde ölümsüzlük inancını kurtarmaya çalışmışlardı, fakat bu görüşler özellikle de Hristiyan düşünürler tarafından çok da ikna edici görülmedi.⁴² Dolayısıyla çok geçmeden İbn Rüşdcülere yönelik eleştiriler, hem Padua Üniversitesi dışından hem de içinden olmak üzere iki farklı koldan gelir.

Padua dışından eleştiri yöneltenler bilhassa Platoncular ve Hümanistler olur. M.Ficino öncülüğünde Floransada kurumsallaşan Platoncu felsefe (1469), bir açıdan Padua ve Venedik bölgesinde gelişen İbn Rüşdcü felsefeye bir tepki olarak doğar.⁴³ Ficino bu doğrultuda İbn Rüşdcülere karşı ruhun ölümsüz olduğunu gerekçelendirmek için Platoncu felsefenin argümanlarını kullanır.⁴⁴ Ne var ki Ficino ve takipçilerinin İbn Rüşdcülere yönelik eleştirileri, dönem itibarıyla çok da etkili olmaz. Çünkü Rönesans düşünürü, daha somut ve gerçekçi argümanlarla tatmin olan bir insandır. Dolayısıyla Petrarca ile başlayan hümanist düşünürlerin İbn Rüşdcülere ve bir anlamda Arap Aristotelesçilerine yönelik eleştirileri daha yıkıcı olur.⁴⁵

Petrarca Latin İbn Rüşdcüleri doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki ayrı açıdan eleştirir. Dolaylı olarak bakıldığında, Petrarca tarihsel bir kritik temelinde bütün bir Orta çağ medeniyetinin Antik Yunan'a nazaran başarısız ve

⁴¹ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 120-123.

⁴² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 248.

⁴³ Charles B. Schmitt, "Reappraisals In Renaissance Science", *History of Science*, vol. 16. 1978, 206-207.

⁴⁴ Kristeller P. Oscar & Paul O. Kristeller, "Marsilio Ficino And The Roman Curia", *Roma Humanistica Studia In Honorem Revi Adm.* Leuven: Leuven University Press, 1985, 96.

⁴⁵ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 231, Kristeller, *Studies in Renaissance Thought And Letters*, 560-561, Marco Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like? From Petrarch To Galilei", *HOPOS, The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, vol. 7, no.2, 2017, 236.

karanlık olduğunu dolayısıyla İslam Medeniyetinin de ortaya koymuş olduğu bilim ve felsefe mirasının önemsiz ve değersiz olduğunu çıkarsamıştı.⁴⁶

Hatta Petrarca döneminde İbn Rüşdcüler daha çok tıp alanında ön plana çıktıkları için Petrarca da onları, bu açıdan ciddi bir şekilde eleştirmişti. Renan'ın aktardığına göre, Petrarca bir arkadaşına yazdığı mektupta, Arap tıbbının tavsiyeleriyle iyileşmek istemediğini ve hatta Arap adları taşıyan ilaçları bile kullanmak istemediğini belirtmiştir.⁴⁷ Bununla birlikte Petrarca, İbn Rüşdcülerin bireysel ruhun ölümlü olduğu hususunda da eleştirilerini esirgemeyerek, Arap zihniyetinin materyalizmi temsil ettiğini belirtmiştir.⁴⁸

Öte yandan Petrarca'nın İbn Rüşdcülere yönelik en önemli eleştirilerinden birisi de Aristoteles'i yanlış yorumladıkları iddiasıydı. Petrarca bu iddiasını, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülerin Yunanca bilmediklerine dayandırarak onları, yorumlar üzerinden yorumlar yaptıkları için eleştirmiştir. Bu hususta Petrarca ve izleyicileri, diğer Yunan filozoflar gibi Aristoteles'in de doğru bir şekilde anlaşılması için Antik Yunanca üzerinden okunması ve değerlendirilmesi gerektiğini telkin ederler. Hatta hümanistlerin bu bağlamda, Antik Yunan literatürünü orijinal dilinden Latinceye kazandırarak, Rönesans kültürüne önemli bir hizmet sundukları da bilinmektedir.⁴⁹ Hümanistler bu doğrultuda titiz filolojik çalışmalarla Aristoteles felsefesine ilişkin birçok özgün ve orijinal eseri de gün yüzüne çıkarmışlardır.⁵⁰

Bu ifadelerden Petrarca özelinde hümanistlerin Grek Aristoteles'i değil de onun Skolastik ve Arap yorumcuları olan Aristotelesçileri eleştirdiğine dikkat çekmek gerekir.⁵¹ Petrarca şöyle der: "Aristoteles'e karşı söyleyecek sözüm yok, cahilliğime rağmen sevdiğim hakikat adına söyleyeceğim bir şey var. Ve bizim aptal Aristotelesçilerimize karşı söyleyecek çok şeyim var."⁵² Petrarca'nın Aristoteles ve Aristotelesçilere yönelik bu tutumu, daha sonradan Coluccio Salutati, Leonardo Bruni ve Lorenzo Valla gibi seçkin hümanistler tarafından da sürdürülür. Onlar da Grek dilinde okunan Aristoteles'e saygı

⁴⁶ Charles, G. Nauert, *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011, 26-28.

⁴⁷ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 231.

⁴⁸ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 232.

⁴⁹ Kristeller, *Studies in Renaissance Thought And Letters*, 558-559.

⁵⁰ Kristeller, *Studies in Renaissance Thought And Letters*, 577, Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", 168.

⁵¹ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", 168.

⁵² Aktaran, Marco Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like? 230.

duyarlarken, onun yorumcuları üzerinden okunan Aristoteles'i eleştirdikleri bilinmektedir.⁵³

Hümanistlerin Aristoteles'i orijinal metinlerden okuma telkinleri ya da özgün ve orijinal Aristoteles'e dönme çağrıları, süreç içerisinde gerek Rönesans'ta gerekse Padua Üniversitesinde Aristoteles felsefesine yönelik bakış açısını dönüştürmede önemli bir rol oynar. Özellikle de bu dönüşümün Padua Üniversitesinde gerçekleşmesi, modern bilim ve felsefenin oluşumu açısından önemlidir. Renan'ın aktardığına göre, 1497 yılında Padua Üniversitesinde Aristoteles'i özgün Grekçe metinlerden okumak için bir kürsü kurulur.⁵⁴ Bu bir anlamda İbn Rüşdcülüğe, yani Arap Aristotelesçiliğine karşı Helenci olanın meydan okumasıydı.

Padua Üniversitesinde Aristoteles felsefesine yönelik bu yaklaşım ya da Aristoteles'i Yunanca metinler üzerinden okuma ve anlama girişimi, özellikle de yeni kuşak tarafından ilgiyle karşılanır.⁵⁵ Nitekim böylelikle Padua içerisinden İbn Rüşdcülüğe karşı Pompanazzi öncülüğünde İskenderci Aristotelesçiler öne çıkar. Pompanazzi Aristoteles'in bilinen ilk yorumcusu olan Afrodisiaslı İskender'i kendisine rehber edinerek, İbn Rüşdcülere meydan okur.⁵⁶ İskenderciler ve İbn Rüşdcüler arasındaki en temel anlaşmazlık noktası, ruhun ölümsüzlüğü sorunuydu. Bahsedildiği üzere, İbn Rüşdcüler bireysel ruhun ölümlü, fakat aklın ölümden sonra tanrıya döndüğünü söyleyerek bir anlamda ölümsüzlüğü savunan Aristotelesçiler olmuşlardır. Pompanazzi öncülüğündeki İskenderciler ise bu görüşü şiddetle eleştirerek, bir anlamda Aristoteles felsefesinin çarpıtıldığını belirterek, ruhun ve aklın tamamıyla ölümlü olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁷

16. yy'ın ikinci yarısına gelindiğinde, Padua Üniversitesinde Giacomo (Jacopo) Zabarella (1533-1589) ile birlikte Aristoteles felsefesine bakış açısı, bir anlamda Aristotelesçi akımlar çeşitlenir. Zabarella hümanist bir çevrede yetişmişti dolayısıyla da hümanistlerin fikirlerinden etkilenmişti.⁵⁸ Bahsedildiği üzere, hümanistler, Grek menşei Aristoteles'i önemserlerken skolastik ve Arap Aristotelesçileri eleştirmiştiler ve bunu da onların, Aristoteles'i Yunancadan okumadıklarına dolayısıyla da yanlış yorumladıklarına dayandırmışlardır.

⁵³ Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like? From Petrarch To Galilei", 231.

⁵⁴ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 268-269.

⁵⁵ Edward Grant, "Aristotelianism and the Longevity of the Medieval World View", *History of Science*, cilt 16, no.2, 1978, 102.

⁵⁶ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 247.

⁵⁷ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 247-vd.

⁵⁸ Heikki Mikkeli, "Giacomo Zabarella", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Mart 16, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/zabarella>

Zabarella hümanistlerin bu telkinlerini dikkate alarak hem Yunanca öğrenmiş hem de Aristoteles'i Yunanca metinler üzerinden anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.⁵⁹

Zabarella bununla birlikte hümanistlerden farklı olarak, Aristoteles'in bilimsel yöntem anlayışı üzerinde daha çok yoğunlaşır. Padua Üniversitesinde Zabarella ile birlikte Aristotelesçilerin ilgi alanları ruh konusundan mantık ve metodoloji sorunlarına kayar. Bunun en temel sebeplerinden birisi de o dönemlerde tıp disiplini özelinde en uygun bilimsel yöntemin hangisi olduğu tartışmasıydı. Randall'ın belirttiği üzere, Galen'in tıp araştırmaları için önerdiği bilimsel yöntem anlayışı Padualı öğretmenler nazarında tartışılır. Bu tartışmalar da zamanla Aristotelesçi bilimsel yöntem anlayışının irdelenmesine yol açar. Diğer bir deyişle Padualı öğretmenler, tıp eğitimi özelinde en uygun bilimsel yöntemin hangisi olduğunu öğrenmek için önce Galen'e daha sonra Aristoteles'e, yani onun mantık ve metodolojisine başvururlar.⁶⁰

Dönem itibariyle bu tutumu sergileyenlerden birisi de Zabarella olur. Zabarella da ideal bir bilimsel yöntemin nasıl olması gerektiği hususunda Aristotelesçi felsefeye başvurur. Zabarella bu çerçevede Aristoteles'in bilimsel yöntemle ilgili olan *II. Analitikler* adlı eserini irdeler. Aristoteles söz konusu eserinde bilimsel prosedürün duyu deneyimi (tümevarım/epagoge) ile başladığını; fakat tümdengelim (syllogism) ile karakterize olduğunu ileri sürmüştü. Çünkü Aristoteles için bilimin mantığı keşif değil de kanıtlayıcı (apodeiktik) olmalıydı.⁶¹

Zabarella Aristoteles'in bu bilimsel izleğini kendine özgü bir terminolojiyle kabul eder. Buna göre, Zabarella'da Aristotelesçi tümevarım aşaması çözümlenme (resolution), tümdengelim aşaması da birleştirme (composition) olarak adlandırılır.⁶² Bunun dışında Zabarella "çözümlenme" olarak adlandırdığı ilk aşamada Aristoteles'ten farklı olarak deney ve gözleme daha geniş bir yer verir.⁶³ Diğer bir deyişle, Zabarella, açıklayıcı ilkelere ulaşmak için gözlemlerden daha fazla yararlanılması gerektiğini öne sürer. Zabarella böylelikle, Aristotelesçi bilimsel izleği tersine döndürerek, tümdengelimden

⁵⁹ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", s. 169, Mikkeli, *Giacomo Zabarella*, Erişim tarihi: Mart 16, 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/zabarella>

⁶⁰ Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 184.

⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. Aristoteles, *İkinci Çözümlenmeler*, çev. Ali Houshiary, YKY, İstanbul 2005, I. Kitap.

⁶² Mikkeli, "Giacomo Zabarella", Erişim tarihi: Mart 16. 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/zabarella>

⁶³ Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 194.

ziyade, tümevarım aşamasına daha önem vermiş, bir anlamda kanıtlayıcı neden (reason) anlayışından keşfedici neden (cause) anlayışına geçmiştir.⁶⁴

Zabarella'nın Aristotelesçi yöntemdeki tümevarım (çözümleme) aşamasını daha ön plana çıkarması, zamanı açısından manidardır. Bilindiği üzere, Rönesans'ta coğrafi keşiflerle birlikte yeni kıtaların, bölgelerin, canlıların, bitkilerin ve madenlerin keşfedilmesi ve Kepler ve Brahe gibi astronomların teleskop aracılığıyla gökyüzüne ilişkin keşifleri, hep gözlem esaslıydı. Bütün bunların, Zaberalla gibi çağının aydınına gözleme dayalı bir yöntemin önemli ve değerli olduğu fikirlerini aşılması olağandır. Fakat ilginçtir ki, söz konusu gözlemlerin birçoğu Aristotelesçi doğa felsefesine aykırıydı. Ne var ki, Zabarella ve takipçileri için bu süreçte Aristoteles'i yaşatmanın tek yolu, onun bilimsel yönteminin deneysel ve gözlemsel yönüne vurgu yapmaktı.

Nitekim Zabarella'da bu doğrultuda diğer Aristotelesçilerin aksine Aristoteles'in mantık ve bilimsel yöneme ilişkin görüşlerini benimsemenin gerçek bir Aristotelesçi tutum olduğunu ileri sürer.⁶⁵ Zabarella, bu maksatla eserlerinde gerçek bir filozof ve Aristotelesçinin vizyon ve misyonunu yorumcu ya da sahte Aristotelesçilerden ayırmaya çalışmıştır. Ona göre, gerçek bir filozof, başkalarının otoritesinden ve sözlerinden değil, deney ve akıldan yola çıkarak, gerçeği kendi başına araştıran kişidir.⁶⁶ Zabarella'ya göre bu yöntem, aynı zamanda Aristoteles felsefesinin ana karakteridir. Dolayısıyla Aristoteles'in metinlerini okuyan ve yorumlayan gerçek bir filozof, eğer deneyimle çelişen bir olgu ile karşılaşır, onun bazı fikirlerinin yanlış olduğunu ve ondan farklı düşündüğünü açıkça kabul etmelidir.⁶⁷ Zabarella'nın temsil ettiği Aristotelesçi yorum, daha sonradan Padua Üniversitesinde Francesco Piccolomini (1523-1607) gibi düşünürler tarafından da savunulur ve sürdürülür.

Zabarella'nın ölümünden sonra Padua Üniversitesinde Aristotelesçi kürsünün başına Cesare Cremonini (1550-1631) geçer. Cremonini ne Zabarella, ne İbn Rüşdcü ne de İskenderci çizgideki Aristotelesçileri benimser, O kendine özgü bir Aristotelesçi bakış açısını izler.⁶⁸ Bahsedildiği üzere Zabarella ve takipçilerine göre, esasen Aristotelesçi olmak, Aristoteles'in yönteminin takipçisi olmak, yani gerçeği bulmanın ampirik ve rasyonel yolunun takipçisi

⁶⁴ Randall, "The Development of Scientific Method in the School of Padua", 186.

⁶⁵ Aktaran, Randall, "The Development of Scientific Method In the School of Padua", ss. 196-197.

⁶⁶ Aktaran, Randall, "The Development of Scientific Method In the School of Padua", s. 197.

⁶⁷ Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like? From Petrarch To Galilei", s. 235.

⁶⁸ Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, s. 285.

olmaktı. Oysa Cremonini'ye göre Aristotelesçi olmak, Aristoteles'in bütünüyle söz ve eserlerine sadık kalmak demektir.⁶⁹ Cremonini bu tutumunu gerçekten de pratik yaşamda sergilemiştir. Söylenene göre, Galileo Aristotelesçi evren anlayışını yadsımak için Cremonini de dahil olmak üzere Aristotelesçi öğretmenleri kendi yaptığı teleskoptan bakmasını önerir. Ne var ki Cremonini Galileo'nun bu teklifini reddetmiş ve ustasının (Aristoteles'in) sözlerine ve metinlerine sadık kalmayı daha doğru bulmuştur.⁷⁰

Bu ifadelerden Cremonini'nin Aristotelesçi felsefeye deyim yerindeyse, kör kütük bağı olduğu onun felsefesini yanlış gösterecek insanlara ve araçlara da tahammülü olmadığı çıkarılabilir. Cremonini için Aristotelesçi olmak onun eserlerini eksiksiz yorumlamak ile eşdeğerti. Fakat Cremonini Aristoteles'in eserlerini, Zabarella'nın yolundan giderek özgün Grekçe metinlerden okumayı reddetti ve Yunanca öğrenmedi. Onun nazarında Aristoteles'i bilmek için Aristoteles'in Latince tercümeleleri ve yorumcularının (İbn Rüşdcülerin Ve İskendercilerin) eserleri yeterliydi.⁷¹ Cremoninin bu Aristotelesçi olma kriterleri, döneminin koşullarına göre çok katıydı ve benimsenecek esneklikte değildi. Dolayısıyla da bu geleneksel Aristotelesçi akım Cremoninin 1631 yılında ölümüyle birlikte son bulur. Ayrıca böylelikle Padua Üniversitesinde 14. yy'ın ikinci yarısından itibaren başlayan Aristotelesçilik akımı da bitmiş olur.⁷²

Buraya kadar sadece Padua Üniversitesi özelinde kendini Aristotelesçi olarak tanımlayan çok farklı düşünür ve akımların olduğu görüldü. Bunu Rönesans geneline yaydığımız zaman Aristotelesçiliğin daha önce hiç olmadığı kadar çeşitlilik gösterdiği görülmektedir.⁷³ Fakat ilginçtir ki Aristotelesçilik adıyla çeşitlenen bu akımların bazı önemli noktalarda Aristoteles'ten ayrıldıkları görülür. Rönesans tarihçisi Schmitt'in belirttiği üzere, Rönesans Aristotelesçileri Aristoteles felsefesine bağı olduklarını beyan etmişler de yine de bazı önemli ilkeler çerçevesinde ayrılmışlardı. Söz gelimi Aristotelesçiler, madde-form ilişkisi, dört element, evrenin ezeliiliği ve ruhun ölümlülüğü gibi hususlarda ayrılmışlardır.⁷⁴ Buna göre, bazı Aristotelesçiler evrenin zamanda sonsuz olduğunu reddederlerken, bazıları da Gök kürelerinin varlığını ve gökyüzünün değişmezliğini yadsımışlardı. Daha da

⁶⁹ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", s. 160, Marco Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like?", 236.

⁷⁰ Sgarbi, "What Does A Renaissance Aristotelian Look Like? From Petrarch To Galilei", 233.

⁷¹ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", 170.

⁷² Renan, *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, 287.

⁷³ Bkz. Grant, "Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy", 343.

⁷⁴ Schmitt, "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", 160.

ilginç olanı, kendini Aristotelesçi ilan eden Thomas White (1593-1676) adlı bir doğa filozofu, Kopernik sistemini doğru olarak kabul eder, hatta bu gerçeğe ulaşmak için bazı Aristotelesçi fikirleri kullanır.⁷⁵

Pekâlâ neden böyle bir durum ortaya çıkmıştı? E. Grant bunun gerekçesini şöyle açıklar: “Ortaçağ sürecinde Aristotelesçiler açısından ciddi tehditler yoktu, oysa Rönesans da Aristoteles felsefesine karşı ortaya çıkan yenilik ve keşifler Aristotelesçileri zor duruma sokar ve onlar da çağın koşullarına ayak uydurmak için Aristoteles’e karşı öne sürülen her türlü yenilik ve keşfi, bir şekilde sindirmeye çalışırlar.”⁷⁶

Sonuç

Aristoteles felsefesi, Aristotelesçiler aracılığıyla Rönesans ve hatta 17. yy’ın ikinci yarısına kadar mevcudiyetini bir şekilde korumayı başarmıştır. Hatta bu felsefe, sahneyi terk ederken bile sonraki kuşaklara kendi özünden bir şeyler bırakmayı ihmal etmedi. Metin içerisinde de ağırlıklı yer verdiğimiz, Amerikalı düşünür Randall, bu hususu önemseyerek modern bilimin gerçek babasının Aristoteles olduğunu söyler. “Ona göre, Rönesans metinleri ne kadar titiz bir şekilde incelenirse incelenir, bu süreçte Aristoteles’ten en radikal kopuşların bile yine Aristotelesçi çerçeve içinde, yani Aristotelesçi metinlerin eleştirel incelenmesiyle gerçekleştiği görülür”. Benzer şekilde ünlü Rönesans tarihçisi C. Schmitt de yaptığı araştırmalarla Randall’ın görüşlerini pekiştirmiştir. Ona göre de Aristotelesçi bilim anlayışı gerek Rönesans’ta gerekse 17. yy’da bir anda ortadan kalkmamıştır. Schmitt Aristotelesçi bilimsel yöntemin özellikle de Padua Üniversitesinde geliştirilerek, dönemin modern tıpçıları tarafından ele alındığını ileri sürer. Ona göre bunun en bariz örneğini William Harvey (1578-1657) temsil eder. Harvey’in modern fizyolojiyi kurarken metodolojik açıdan beslendiği en temel kaynak Aristoteles olmuştur.⁷⁷

Tarihsel olarak bakıldığında, söz konusu düşünürlerin tezlerinin zeminini oluşturan en temel tutum, Rönesans’ta Aristoteles’e bakış açısının değişmesi, yani yeni bir Aristotelesçilik hareketinin başlamasıdır. Diğer bir deyişle, Rönesans’ta Aristoteles felsefesinin modern bilim ve düşünce açısından

⁷⁵ Grant, “Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy”, 350. Ayrıca bkz. E. Grant, “Aristotelianism And The Longevity of the Medieval World View”, 100-101.

⁷⁶ Grant, “Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy”, 341-342.

⁷⁷ Schmitt, “Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism”, 177.

önemli olmasına yol açan etken, yeni bir Aristotelesçilik hareketinin ortaya çıkmasıdır. Bu hareketin ilk tohumlarını Hümanistler atar. Petrarca öncülüğünde hümanistlerin Aristoteles'i orijinal metinlerden okuma telkinleri ya da özgün ve orijinal Aristoteles'e dönme çağruları, süreç içerisinde hem Rönesans çevresinde hem de Padua Üniversitesinde Aristoteles felsefesine yönelik bakış açısını dönüştürmede önemli bir rol oynar.

Hümanist fikirlerden etkilenerek, Padua Üniversitesinde yeni bir Aristotelesçilik akım yaratan düşünür, Zabarella olur. Zabarella'nın Aristoteles'in yöntem ekseninde Aristotelesçiliği tanımlaması ve bir Aristotelesçinin deney ve gözlemlere kesinlikle itibar etmesi gerektiğini telkin etmesi, modern bilimsel yöntem ve düşüncenin oluşması bakımından etkili olur. Elbette burada modern bilimsel yöntemin doğrudan Aristotelesçi yöntemden veya Zabarella'nın yorumlarından ortaya çıktığı iddia edilmemektedir. Aristoteles'in metodolojisinde matematik hemen hemen hiç yoktu ve kontrollü deneyler ise modern tarzda değildi. Zabarella ise deneysel yönetime ustasından daha fazla önem verse de matematik konusunda onu takip etmiştir. Oysa modern bilimsel yöntem, gözlem, matematik ve kontrollü deneylerin uygun bir şekilde uzlaştırılması ile karakterize olur.

20

Dolayısıyla burada Randall ve Schmitt gibi düşünürlerin de vurguladığı gibi belirtmek istenen husus, Zabarella ile başlatılan Aristotelesçi yöntem anlayışının eleştirisi ve yorumu, süreç içerisinde modern düşünürlere de yansiyarak, modern bilimsel yöntemin oluşmasında aracılık ettiğidir. Nitekim metodolojik anlamda bu Aristotelesçi olma anlayışı, Padua Üniversitesi dışında, bilhassa da Yeni Platoncu felsefeye eğilimli Telesio, Bruno ve Galileo gibi çağının önde gelen düşünürleri tarafından da önemsenir. Bu düşünürler de Aristoteles'i harfiyen ve körü körüne savunmak yerine Aristoteles'i bir hakikat araştırmacı olarak felsefi-bilimsel yöntemi açısından dikkate almayı daha doğru bulurlar.

Örneğin, modern bilimin kurucularından kabul edilen Galileo, bir anlamda Aristotelesçi bilim anlayışını eleştirdiği *İki Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı eserinin birçok yerinde, tıpkı Zabarella ve takipçileri gibi dönemin Aristotelesçilerini, Aristoteles'in eserlerine körü körüne bağlı oldukları, deney ve gözleme önem vermedikleri için eleştirmiştir.⁷⁸ Galileo için de gerçek bir Aristotelesçi olmak, Aristoteles'in eserlerine körü körüne bağlı olmak değil de, deney ve gözlem esaslı yöntemini benimsemektir. Galileo böylelikle, gerçek bir Aristotelesçinin gözlem ve deneyle elde etmiş olduğu bilgilerin Aristoteles

⁷⁸ Ayrıca bkz. Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, 152.

felsefesine aykırı gelmesine karşın yine de benimsenmesi gerektiğini ve hatta bunu Aristoteles'in de onaylayacağını söyler.⁷⁹ Nitekim Galileo bu ifadeleriyle, bir anlamda Aristoteles'i bütünüyle yadsımadığını, aksine onun deney ve gözlem temelli bilimsel yönteminin takipçisi olduğunu ima etmektedir.

Galileo'yu bu noktadan sonra Zabarella'nın yorumladığı Aristotelesçi yöntemden ayıran en önemli husus, gözlemsel olguları niteliksel değil de niceliksel olarak ele alması, yani matematiği kullanması olur. Nitekim Galileo'nun böylelikle matematik ve deneyi birleştirerek modern bilimsel yöntemi tesis ettiği yaygın bir kanıdır.

⁷⁹ Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, 35,174,179.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: YKY, 2001.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Cilt 5*, (6. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Cilt 3 (Aristoteles)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Çotuksöken, Betül & Babür, Saffet. *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Duhem, Pierre. *Medieval Cosmology*, Edit. and Trans. by Roger Ariew, Chicago: The University of Chicago Press, 1985.
- Galileo, Galilei. *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.
- Grant, Edward. "Aristotelianism And The Longevity Of The Medieval World View", *History of Science*, Cilt 16, no.2, 1978.
- Grant, Edward. "Ways To Interpret The Terms Aristotelian And Aristotelianism In Medieval And Renaissance Natural Philosophy", *History of Science*, Vol 25, Issue 4, 1987.
- Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. "Meşşaiyye", *İslam Ansiklopedisi Cilt 29*, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koyre, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Koyre, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
- Kristeller, O. Paul. *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma : Storia E Letteratura, 1984.

- Kristeller P. Oscar & Paul O. Kristeller, "Marsilio Ficino And The Roman Curia", *Roma Humanistica Studia İn Honorem Revi Adm.* Leuven: Leuven University Press, 1985.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, 2020.
- Lindberg, C. David. *The Beginnings of Western Science*, Chigago: The University of Chigago Press, 2007.
- Nauert, G. Charles. *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü*, çev. Bahar Tırnakçı, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2011.
- Randall, H. John. "The Development of Scientific Method In the School of Padua", *Journal of the History of Ideas*, Apr., 1940, Vol. 1, No. 2, 177-206.
- Renan, Ernest. *İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük*, çeviren. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka yayınları, 2021.
- Ross, David. *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Schmitt, B. Charles. "Towards A Reassessment of Renaissance Aristotelianism", *History of Science*, Vol 11, Issue 3, 1973, 159-193.
- Schmitt, B. Charles. "Reappraisals In Renaissance Science", *History of Science*, vol. 16. 1978, 200-214.

İnternet Kaynakları

- Falcon, Andrea. "Commentators on Aristotle", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Nisan 11, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-commentators/>.
- Frede, Dorothea. "Alexanders of Aphrodisias", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Mart 12, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/>.
- Kuhn, Henrich. *Aristotelianism in the Renaissance*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi, Ağustos 16 2021. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotelianism-Renaissance/>.
- Mikkeli, Heikki. "Giacomo Zabarella", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim tarihi: Mart 16. 2021, <https://plato.stanford.edu/entries/zabarella>.

RÖNESANS'TA ARİSTOTELESÇİLİK
ARISTOTELIANISM IN THE RENAISSANCE
Ercan SALĖAR

Soldato, Del Eva. "Natural Philosophy in Renaissance", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Erişim Tarihi: Mart 7, 2022,
<https://plato.stanford.edu/entries/aristotelianism-Renaissance/>

HUKUKUN İKİ BEDENİ: DOĞAL VE POZİTİF HUKUK DİKOTOMİSİNDE ARİSTOTELES'İN YERİ

Murat BAYRAM*

ÖZ

Hukuk felsefesi için bir mihenk taşı ve temel olan Aristoteles felsefesi, günümüzde birbirinden keskin sınırlarla ayrılan iki tartışma olan doğal ve pozitif hukuk için önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak Aristoteles'in yasanın doğal ve pozitifliği arasındaki ayrımı günümüzde olduğundan daha azdı ve Aristoteles bu iki düşünce yapısına politik adaleti de ekleyerek hukuk felsefesini farklı bir perspektife taşımıştır. Çalışmamızda Aristoteles'in doğal ve insan yapımı hukuku politik adalet altında ele almasının nedenlerine değinerek, aynı zamanda Aristotelesçi doğal yasa ifadesinin çelişikliğinden (değişebilirliği ve değişmezliği) hareketle Stoacı ve Thomas Aquinasçı anlamda bir doğal hukuk düşüncesini dile getirip getirmediğine değineceğiz.

Anahtar Kelimeler: Doğal Hukuk, Pozitif Hukuk, Aristoteles, Stoacılar, Thomas Aquinas

TWO BODIES OF THE LAW: THE PLACE OF ARISTOTLE IN THE DICHOTOMY OF NATURAL AND POSITIVE LAW

ABSTRACT

Aristotle's philosophy, a cornerstone and foundation for the philosophy of law, has an important place for natural and positive law, two debates that are separated from each other with sharp boundaries today. However, Aristotle's distinction between the natural and positivity of the law was less than it is today. Aristotle added political justice to these two mindsets and brought the philosophy of law to a different perspective. In our study, we will touch upon the reasons why Aristotle deals with natural and man-made law under political justice, at the same time, based on the contradiction (mutability and immutability) of the Aristotelian natural law expression, we will touch on whether it expresses a natural law idea in the Stoic and Thomas Aquinasian sense.

Key Words: Natural Law, Positive Law, Aristotle, Stoics, Thomas Aquinas

* Dr. Öğretim Üyesi, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Hukuk Bölümü, Bingöl / Türkiye
E-posta: mbayram@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4768-8282.

Makale geliş tarihi: 23.06.2022
Makale kabul tarihi: 21.10.2022

Submission Date: 23 June 2022
Approval Date: 21 October 2022

Giriş

Hukukun gerçekte insanlar tarafından ortaya konulan ve ahlaktan farklı olan pozitif yasalardan mı, yoksa ahlaka tekabül eden doğru, adil, doğal bir yasadan mı ibaret olduğu hukukun iki bedeni düşüncesi hukuk felsefesi tarihinde tartışılmıştır. Doğal hukukun çeşitli tanımlarında ortak olan unsur, doğal hukuk olarak tanımladığımız şeyin özü, insanın irade edimlerinin önemi olmayan normların geçerliliğidir, dolayısıyla oluşturdukları değerler hiçbir şekilde keyfi, öznel veya görelidir.¹

Doğal olan her dönemde farklı anlamlarla kuşatıldığı için, genel geçer bir doğal olan tanımları yapmak oldukça güç olmuştur. Bu bazen sadece doğaya (physis) uygunlukla belirtilmiş, bazen Tanrı ile bazen de usa uygunlukla ifade edilmiştir. Bu nedenle Aristotelesçi anlamda doğal hukukun Thomas Aquinasçı gibi bir anlama sahip olup olmadığı ve aynı zamanda modern bir anlamı içerip içermediği üzerinde birçok tartışma yapılmıştır. Ve genellikle Aristoteles'te doğal hukukun temelleri olduğu iddia edilmiştir. Aristoteles eserlerinde yasadan bahsederken doğal olana ara sıra gidip geldiği açıktır. Peki, Aristoteles hangi anlamda bir doğal yasadan bahseder? Günümüze kadar gelen doğal ve pozitif hukuk karşıtlığını ima eden bir tavrının olduğunu söyleyebilir miyiz?

Hem “doğal” kavramı hem de “hukuk” kavramı çok muğlaktır ve son derecede tartışmalıdır. Doğal sözcüğü, insan doğasına ve genel olarak evrenin doğal düzenine atıfta bulunmak için kullanılmıştır.² Bazen mevcut bir durumu tanımlamak için bazen de ideal olarak mümkün olanı tanımlamak için kullanılmıştır. Hukuk, bu anlamlardan herhangi birinde doğaya içkin ve doğadan çıkarılabilen bazı normlara atıfta bulunmak için çeşitli şekillerde kullanılmıştır. Aynı zamanda, hukuk daha yüksek (ilahi) bir otoriteden gelen yaptırımları olan bir reçete anlamına da gelir. Hukukun bu iki anlamı, çoğu kez, bir kavramsal iş bölümü yoluyla birleştirilmiştir; bu anlamlardan birincisi, doğal hukuk bilginin kaynağını belirtirken, ikincisi, doğal hukukun varlığının

¹ Pozitif hukuk insan davranışının bir düzenidir; ancak doğal düzenden, yalnızca yapay bir düzen, yani bir insan yaratımı olması ve bu haliyle kendisini yalnızca insanın eseri olarak sunması bakımından farklıdır. Doğal düzen ile karşılaştırıldığında her zaman az çok keyfi görünür. Pozitif hukuk, kendi özünde, doğal hukukla olan bu ilişkiden bağımsız olarak geçerli, bağlayıcı bir düzen olan hukuktur. Bu nedenle, doğal hukukla çelişmesi nedeniyle haksız sayılması gerektiğinde bile bağlayıcıdır. Pozitif hukuk özünde bir zorlama düzenidir ve doğal hukukla doğrudan zıtlık içindedir. Bkz: Hans Kelsen, *Essays In Legal And Moral Philosophy*, Translated. Peter Heath, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973, 30-32.

² Aristoteles doğa hakkında konuşan ilk felsefecileri Tanrılar hakkında konuşan öncellerinden ayırır. Bkz: Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, 108; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

ve geçerliliğinin veya zorunlu gücünün temelini içerir.³ İnsan doğasına ve evrenin doğasına atıfta bulunarak doğal hukukun kaynağını gündeme getiren Aristoteles, physis-nomos arasındaki ayrıma dayanan felsefi bir doğal hukuk geliştirir. Aristoteles, ilahi bir adalet doktrinini ön plana vermekten çok hukukun pratik doğasını vurgular. Bu anlamda kendisinden sonraki doğal hukukçu düşünürlerden ayrılır.

Aristoteles sonrası doğal hukukun serüveni Stoacılar ve Thomas Aquinas tarafından metafizik kökenli bir yöne girerek eski physis-nomos arasındaki ayrıma dayanan felsefi anlamından uzaklaşır. Öncelikle Stoacılığın ana fikri, kozmosun birliği ve düzenidir. Kozmos, tamamen gerçek veya eksiksiz olan tek şeydir. Bu nedenle Tanrısal olarak kabul edilir. Bir bütün olarak dünyanın düzenini veya logosunu kavrayabilmesi anlamında, yalnızca insanlar akılları aracılığıyla kozmos ile bir olma potansiyeline sahiptir. Bu düşünce Hıristiyan teolojisinde önemli ölçüde kullanılarak doğal yasa, ilahi yasanın bir yansıması olarak görülür. Bu bağlamda çalışmamızda Aristoteles'in doğal yasa kavramının ilahi olup olmadığına ve hangi anlamlarda kullanıldığına değinerek, günümüzde iki zıt kutup olarak görülen doğal ve pozitif hukuka Aristotelesçi bakışı ele alacağız. Özellikle politik adalet altında işlediği doğal ve yasal veya geleneksel adalet düşüncesi kendisinden sonraki çoğu doğal ve pozitivist hukuk görüşünden farklı bir yol izleyerek bu iki kutbu nasıl politik adalet altında birleştirdiğini tartışacağız.

Politik Adalet Temelinde Doğal Hukuk

Doğal hukukun temellerinin bulunduğu Aristoteles'in bu konudaki görüşlerinin çoğu zaman yanlış anlaşıldığı ileri sürülmektedir. Ayrıca, bazı yorumcuların düşündüğünün aksine, Aristoteles'in doğal adalet hakkındaki yorumlarının, onun politik düşüncesini bir bütün olarak anlamamız için esas teşkil ettiği de ileri sürülmektedir.⁴ Öncelikle Aristoteles'in doğal hukuk ile ilgili görüşleri *Nikomakhos'a Etik*'te geçen şu ifadelerinden kaynaklanır:

Siyasi hukukun bir türü doğal, bir türü de uyuşmsaldır. Doğal olan her yerde aynı güce sahiptir ve kanılara göre değişmez;

³ Knud Haakonssen, "Natural Law," içinde *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, New York: Routledge, 2001, 1205.

⁴ Leo Strauss doğal hak (*natural right*) ifadesini tercih eder. Bkz. L. Strauss, "Natural Law," *International Encyclopedia of Social Sciences*, 11, New York, 1968, 81. Ancak M. Salomon Shellens'in işaret ettiği gibi, birçok yorumcu bu bağlamda "doğal hukuk" tabirini kullanır. Bkz. M. Salomon Shellens, "Aristotle on Natural Law", *Natural Law Forum*, 72 1959, 74. Bu nedenle Aristoteles'in adalet kavramı daha sonradan Stoa felsefesinde ve skolastik felsefede doğal hukuk ile ilişkilendirilmiştir.

uylaşım sal olanda ise başlangıçta şöyle ya da böyle olması fark etmez, ama konduktan sonra fark eder.⁵

Aristoteles bu pasajda üç farklı adalet türüne atıfta bulunur: Bunlar, “politik adalet”, “doğal adalet” ve “yasal ya da geleneksel adalet” dediği uylaşım sal olandır. Bugün bu meseleler hakkında yazan yorumcuların çoğu, Stoacı geleneğin iki taraflı yaklaşımını benimsediğinden sadece iki tür adalet veya hukuk arasında, yani bir yanda doğal hukuk ve diğ er yanda pozitif hukuk arasında doğrudan bir ayırım yaparlar. Aristoteles'in sınıflandırma sistemi bundan daha karmaşıktır. Doğal adalet ile yasal veya geleneksel adalet arasında bir ayırım yaptığı kesinlikle doğrudur. Ancak buna ek olarak, bir yanda politik adalet, diğ er yanda yasal ya da geleneksel adalet dediği şeyin tam olarak aynı şey olmadığını da öne sürer. Onun görüşüne göre, yasal veya geleneksel adalet, politik adaletin yalnızca bir parçasıdır. Bu, Aristoteles'in siyasi düşüncesini tartışırken pozitif hukuk terimini nasıl kullanmamız gerektiği sorusunu gündeme getirir. Bu terimi Aristoteles'in yasal adalet düşüncesine atıfta bulunmak için mi yoksa politik adalete atıfta bulunmak için mi kullanmalıyız? Genellikle pozitif hukukla ilişkilendirilen özellikler, Aristoteles'in yasal veya geleneksel adaletle ilişkilendirdiği özelliklerle hemen hemen aynıdır.⁶

Önceki düşünürlerin aksine Aristotelesçi kavramların kendine has özelliği, doğal olan ile yasal veya geleneksel olan arasındaki ayırımın tam da politik adalet alanı içinde yer almasıdır.⁷ Aristoteles'in hukuki adalete atfettiği bu özellikler, yasal adaletin pozitif hukuk kavramıyla özdeşleştirilmesine destek verir. Ya bir yasama organı tarafından genel bir norm olarak kabul edilen bir norm (*nomos*) anlamında “yasallaştırılmış hukuk” olarak veya somut durumlar için özel bir norm olarak kararlaştırılmıştır. Aynı zamanda, Yunanlılar için *nomos* nosyonunun, yaygın nitelikteki gelenek veya hukuk-öncesi toplumsal kullanımlar olarak ilk anlamından, toplu bir karar yoluyla alenen müzakere edilmiş veya onaylanmış bir tür norm olarak yazılı hukuka doğru evrildiği de iyi bilinmektedir. Erken Orta Çağ terimleriyle ifade edilen

⁵ Bu metin Türkçe'ye ilk çevirilerinde şöyle geçer, “medeni hukukun bir türü doğal, bir türü de yasaldir...” Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988, 107. Ancak sonradan yapılan bazı değişikliklerle güncellenmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta “political justice” ilk çevirilerinde “medeni hukuk” olarak görülmesidir. Biz çalışmada daha çok “politik adalet” olarak kullanacağız. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2017, 104.

⁶ T. Burns, “Aristotle and Natural Law,” *History of Political Thought* 19, no 2 (1998): 144-145.

⁷ F. D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995, 75.

Aristotelesçi yasal adalet, bu nedenle, *ius ab hominibus institutum*, yani “kaynakları her halükarda insan faaliyetinde bulunan hukuk”tur.⁸

Aristoteles’in eserlerinde doğal adalet ile ilgili çok çelişkili ifadeler kullanması onun düşüncesini anlaşılabilir kılmayı zorlaştırıp ve Aristoteles’i temel olarak kabul eden doğal hukukçu düşünürlerin işini kolaylaştırmıştır. Bunun için Stoacı veya Aquinasçı anlamda bir doğal hukukun Aristoteles için söz konusu olup olmadığını açık bir şekilde ortaya koymak oldukça güç olacaktır. Bunun için bu çelişkili ifadeleri ele alıp incelemek doğal hukukçu düşünürlerin Aristoteles’i neden temel olarak kabul ettiğini ve aynı zamanda pozitif hukukçularca da Aristoteles’in görüşlerinin neden temel alındığını anlamayı sağlayacaktır.

Doğal hukuk ilkelerinin evrenselliği ve değişmezliği üzerinde çoğu düşünürün hem fikir olduğu açıktır. Ancak yukarıdaki pasajın devamında Aristoteles’in doğal adalet ilkelerinin değişebilirliği veya değişmezliği hakkındaki görüşleri birbiriyle tutarsız görünmektedir.

Her ne kadar tanrılarda belki hiçbir şekilde değişmiyorsa bile, bizde tümüyle değişken olan –ama bir kısmı doğal bir şey, bir kısmı da doğal olmayan bir şekilde değişen- doğal bir hukuk vardır.⁹

Pasajın başında, doğal adaletin değiştirilemez (*akineton*) olduğunu açıkça ima eder. Çünkü onun her yerde aynı güce sahip olduğunu söyler. Bununla ne demek istediğini açıklamak için kullandığı örnek; “Ateşin hem burada hem de Perslerde yakması”¹⁰ gerçeğidir. Ayrıca, daha sonra değişebilir (*kineton*) dediği yasal adalet ile doğal adaleti karşılaştırır. Hem doğal adaletin hem de yasal adaletin eşit olarak değişebilir olduğunu söyler. Dolayısıyla sorunlarımızdan biri, bu açık çelişkiyi çözmek için Aristoteles’in burada söylediklerini anlamlandırmaktır. Düşünmemiz gereken şey, Aristoteles’in, her iki adalet türünün de eşit derecede değişebilir olduğu söylenebilse de, doğal olan adalet ile yasal ya da geleneksel olan adalet arasında net bir ayrım yapabileceğimizi ileri sürmesinin nasıl mümkün olduğudur.

Aristoteles *Magna Moralia*’da da doğal olanı tanımlarken değişime tabi olduğunu ifade eder: “Hakkın bir doğal olanı bir de yasal olanı vardır. Tabi bunları hiçbir şekilde değişmeyen şeyler varsaymamak gerekir; zira doğal

⁸ Jesús Vega, “Aristotle’s Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law,” *Journal of Ancient Philosophy* IV, no 2 (2010): 5.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 104.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 104.

olanlar bile değişime tabi olur.”¹¹ Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te politik bir adalet düşüncesi çizdiği için daha çok değişkenliğe sahip yasalar söz konusudur. Dolayısıyla burada bir anlamda doğal adalet pozitif yasalara tabi bir şekilde değişkenliğe sahip olur. *Magna Moralia*'daki şu ifade Aristoteles'in polise ilişkin olanın değişebileceğini ve yasal adalet altında işlendiğini kanıtlar: “Polise ilişkin olansa yasal olandır, doğal olan değil.”¹² Ancak *Retorik*'te daha çok mahkeme karşısında kendi haklarını savunan kişi olduğu için burada retorik öğretmenlerinin değişmeyen evrensel hukuktan faydalanması gerektiği söylenir: “Eğer yazılı yasa bizim davamıza karşı şeyler söylüyorsa biz mutlaka evrensel yasaya başvurmalı ve onun daha büyük hakkaniyetinde ve adaletinde direnmeliyiz.”¹³

Aristoteles'in doğal adaletin değişebilirliği ve değişmezliği hakkındaki görüşleri, ahlaki geçerlilik/zorunluluk kavramıyla çok açık bir ilişkiye sahiptir. Doğal adalet ilkelerinin ahlaki geçerliliği sorunuyla ilgili olarak, Aristoteles'in daha sonra bu ilkelerin aslında değişebilir olduğunu kabul etmesinin açık bir iması, bu ilkelerin gerçekte katı ahlaki zorunluluk meseleleriyle ilişkili olmadığı için evrensel bir ahlaki geçerliliğe sahip olmadığıdır.¹⁴

Bunun böyle olduğu, doğal adaleti yasal veya geleneksel adaletle karşılaştırdıktan sonra, Aristoteles'in, kesinlikle değişebilir olan yasal veya geleneksel adaletin, başlangıçta kayıtsız olan eylemlerle ilgisi olduğunu iddia etmeye devam etmesi gerçeğinden açıkça görülmektedir. Başka bir deyişle, ahlaki bakış açısından bakıldığında kendi içlerinde kayıtsız olan eylemlerin emredilmesi, yasaklanması veya izin verilmesi ile ilgilidir. Bu açıklamaların ardında yatan açık sonuç, değişmez ve her yerde aynı güce sahip olan adalet ilkelerinin, yani doğal adalet ilkeleri, açıkça ahlaki olarak kayıtsız olmayan eylemlerin emredilmesi veya yasaklanması ile ilgilidir. Bunun önemli bir sonucu, Aristoteles'in cinayet, hırsızlık ve zina gibi eylemlerin tüm toplumlarda, her zaman ve her yerde zorunlu ve ahlaki olarak yanlış olması gerektiği görüşünde olmasıdır. Tüm toplumların, bu tür eylemlerin gerçekleştirilmesini yasaklayan politik adalet ilkelerini içeren yasal sistemleri olmalıdır. Bu eylemlerle ilişkilendirilen adalet ilkeleri, yalnızca dar görüşlü veya tarihsel olarak özgül değil, evrensel bir ahlaki geçerliliğe sahiptir. Bu, en azından Aristoteles'in doğal adalet ilkelerini değişmez olarak nitelendirdiğinde aklında görünen şeyin bir parçasıdır.¹⁵

¹¹ Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, 107-108.

¹² Aristoteles, *Magna Moralia*, 107-108.

¹³ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 87.

¹⁴ Burns, 156.

¹⁵ Burns, 146.

Mesela, cinayetin yanlış olduğunu belirten doğal adalet ilkesini alalım ve Aristoteles için ahlaki geçerliliği açısından bu ilkenin kesinlikle evrensel olduğunu varsayalım. Ahlaki açıdan konuşursak, hiçbir birey bir cinayeti işlemekle haklı çıkarılamaz ve hiçbir toplum, kendi pozitif hukuk sistemi içinde ve bu sistem aracılığıyla cinayet eyleminin gerçekleştirilmesine izin vermekte asla haklı görülemez. En azından bu anlamda, cinayeti yasaklayan doğal adalet ilkesi kesinlikle değiştirilemezdir. Ancak, cinayeti yasaklayan adalet ilkesi ampirik olarak evrensel olmayabilir, çünkü bazı toplumların politik adalet sistemleri cinayet eylemine haksız yere izin verir.¹⁶ Dolayısıyla bu da Aristoteles'in politik bir sistemde geçerli yasanın doğal olanın değil yasal olduğu görüşünde yatar.

O halde, doğal adalet ilkelerinin bir yanda biçimsel ya da soyut varlıklar olarak ya da diğer yanda somut varlıklar olarak düşünülebileceğini vurgular. Bu şekilde, Aristoteles'in ampirik evrensellikleri açısından bakıldığında, bu ilkelerin aynı anda hem değişebilir hem de değiştirilemez olabileceğini çelişkisiz bir şekilde ileri sürmesinin nasıl mümkün olduğunu açıklayabiliriz.¹⁷ Dolayısıyla, "hem burada hem de Perslerde yanan ateşe" yapılan göndermenin eleştirel anlamı şu şekilde yorumlanmalıdır: Doğal adaletin bu tür bir zorunluluk ve evrenselliğe sahip olduğuna inananlar, pozitif hukuka göre epistemolojik ve ontolojik bir hata yaparlar (yanlışlıkla pratik akli teorik akılmış gibi alırlar).¹⁸

Aristotelesçi teorinin, hukuku pozitif ve doğal hukuka bölen dualist bir teori olmadığı açıktır. Daha çok, her ikisinin de belirli ortak özellikleri paylaşması gerçeğiyle ima edildiği gibi, kurucu unsurları arasındaki içsel bir bağlantıya işaret eder. Değişkenlik, ayırt edici bir kriter olarak değil, hukukun geleneksel ve doğal boyutu arasında bağlayıcı bir unsur olarak iş görür. Her türden adaletin bir tür uzlaşım ve değişken bir doğası olacaktır, her türden pozitif hukuk zorunlu ve kalıcı bir doğaya sahip olacaktır. Bu zorunluluk ve evrensellik unsuru, Aristoteles'i, hukuku salt çıplak uzlaşımına ve dolayısıyla hukuk felsefesini bir tür "ideolojik-pozitivist" kavrayışa indirgeyen her türlü yasal pozitivismden açıkça uzaklaştırır.¹⁹

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'teki doğal adalet tartışması hakkında not edilmesi gereken bir diğer nokta, doğal adalet tanımlamasının politik adaletin belirsizliğine mahkum bırakmasıdır. Aristoteles "politik adaletin bir kısmı doğal, bir kısmı yasal" derken, doğal hukukun politik adalet ile belirsiz

¹⁶ Burns, 158.

¹⁷ Burns, 160.

¹⁸ Vega, 21.

¹⁹ Vega, 10.

ilişkinde atıfta bulunur. Bu belirsizlik iki şekilde yorumlanmıştır. İlk olarak pozitif hukukun içeriğinin doğal hukuk ile temellendirildiği Stoacı doğal hukuk anlayışıdır. İkincisi doğal hukukun pozitif hukukun bir görünümü olduğu düşünce yapısıdır. Aristoteles'te doğal hukukun öncüsü olarak görülen birinci kısımda genellikle Stoacı ve Aquinasçı anlayışların temelleri bulunur. Burada dikkate değer olan Aristotelesçi anlayışın ikinci yorumu olan ve Hans Kelsen tarafından ileri sürülen Aristoteles'te doğal hukukun basitçe devletin pozitif yasasının kurucu bir parçası olduğu düşüncesidir.²⁰

Kelsen'e göre, *Nikomakhos'a Etik*'in ana konusunu oluşturan ahlak, politik bir ahlaktır. Bu, erdemin, yasa koyucu olarak devlet adamının gerçekleştirmek istediği bir şey olduğu, vatandaşları devletin yasalarına ve dolayısıyla pozitif hukuka uymaya ikna ettiği anlamına gelir. Adalet yurttaşın bir erdemidir ve bu haliyle pozitif hukuka göre davranmaktan ibarettir. Bu nedenle, *Nikomakhos'a Etik*'in birinci kitabında Aristoteles, pozitif hukuktan farklı ve muhtemelen onunla çelişebilecek herhangi bir adaleti peşinen hariç tutmaktadır.²¹

Kelsen'e göre ahlaki erdemlerin hiçbiri bize doğa tarafından verilmediği için bir erdem olan adalet doğa tarafından verilmez. Çünkü doğa ile Aristoteles burada olayların zorunlu ve değişmez akışını anlar. Doğası gereği taş düşer ve doğası gereği ateş yukarı sıçrar. İnsan, doğası gereği, taşın düşmesi ve ateşin yukarı sıçraması gibi, doğası gereği sadece adil değildir. Bir insan hem adaletli hem de adaletsiz davranabilir. Dolayısıyla adalet, doğa tarafından sağlanmıyorsa, doğal hukuk da olamaz. Çünkü doğal hukuk, doğanın verdiği adalettir. İnsan genel olarak doğası gereği erdemli değildir, bu nedenle özel olarak adil değildir, ancak yasanın bir sonucu olarak böyledir. Doğa değil, yasa koyucu yurttaşları erdemli ve dolayısıyla adil kılar. Aristoteles, iyi devlet adamının yurttaşları ancak onları iyiye, yani adil yasalara tabi kılarak erdemli kıldığını söyler.²²

Eğer doğal hukuktan, tüm pozitif hukuk düzenlerinde ortak olan buyruklardan başka bir şey anlamıyorsak, o zaman her pozitif hukuk, doğal hukuktur. Bu durumda, sözde doğal hukuk, pozitif hukuk için bir değerlendirme standardı olarak işlev görür ve gerçek doğal hukuk için gerekli olan işlevi yerine getiremez. Aristoteles, yalnızca pozitif hukuku haklı çıkarmak için doğal hukuk kavramını kullanır. Özellikle kölelik sorununa karşı tutumunda açıkça görülebileceği gibi Aristoteles, bu kurumu, doğası gereği köle olan erkeklerin

²⁰ Burns, 147.

²¹ Kelsen, 123-124.

²² Kelsen, 126.

var olduğu gerekçesiyle savunur. Aristoteles, doğal hukuk ya da doğal adalet kavramını sadece pozitif hukuku haklı çıkarmak için kullanır.²³

Pozitif hukuktan farklı ve muhtemelen onunla çatışan, kelimenin özel anlamıyla adalete eşdeğer bir doğal hukuk fikri, Aristoteles tarafından etiğinde kasıtlı olarak kaçınılır, ancak *Retorik*'inde açıklık kazanır. Burada, ilk kez, doğal hukuk, evrensel hukuk olarak, özel hukuk olan pozitif hukuk olarak karşımıza çıkar. Evrensel hukukun doğal hukukla özdeşleştirildiği pasajda pozitif hukuk yazılı veya yazısız olarak tanımlanır.²⁴ Aristoteles'in mahkeme salonu savunucusuna öne sürmesini tavsiye ettiği şeyin, Aristotelesçi doğal hukuk teorisi olmadığı açıktır. Çünkü bu doğal yasa, pozitif yasanın tersine değişmezdir ve Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te onun hakkında söyledikleriyle doğrudan çelişir. *Retorik*, Aristotelesçi hukuk felsefesini sunmakla değil, daha çok savunucuya, o zamanlar yaygın olarak kabul edilen bir doğal hukuk teorisini kullanmasını tavsiye etmekle ilgilidir.²⁵ *Nikomakhos'a Etik*'te "yaşayan adalet sıfatıyla hâkim, davanın tarafları arasında adalatten başka hiçbir şeyin peşinde olmayan bir aracıdır."²⁶ Ancak *Retorik*'te savunucu sıfatında olan avukat "yaşayan adaletin" haksızlığını engellemesi için doğal olana gönderme yapması gerekir. Nitekim "yaşayan adalet" Aristoteles'te politikanın sınırlarındadır, dolayısıyla politikanın sınırlarında kalan bir doğal adalet ile savunma yapılamaz. Savunucunun işine gelecek olan politik alanın sınırlarında olmayan evrensel olan, yani *Kreon'a* karşı *Antigone'nin* eylemini haklı kılacak olan doğal yasadır. Bu bağlamda pozitif yasa Kralın altındaysa doğal yasa üstündedir ve bu ikiliği "bir arabulucu olarak hâkim imgesi"²⁷ tarafından aşılır.

²³ Kelsen, 132; Aristoteles "doğal kölelik ile yasal köleliği birbirinden ayırmadan köleliğin ne olduğunu açıklayamadı." Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 48.

²⁴ Yazılı olmayan yasalar terimi ilk etapta evrensel olarak geçerli olduğuna inanılan veya alternatif olarak tüm Yunan dünyasında geçerli olduğuna inanılan belirli ahlaki ilkelerdi. Yazarları tanrıları ve doğal dünyayla (*physis*) yakından bağlantılıydılar. Bir ülkenin hukuku kadar geleneklerini de ifade ettiği için, yazılı olmayan *nomoi* o ülkede doğru ve hakkaniyetli olduğuna inanılanın anlamıydı, ancak pratikte yazılı bir hukuk külliyatına dahil edilemedi. Yine de, belirli bir davanın değerlendirilmesinde dikkate alınırdı. Ancak yazılı olmayan yasaların beşinci yüzyıl destekçileri, aynı zamanda pozitif *nomoi*'nin sınırlamalarına ve hatalarına karşı *physis* tarafındaydılar. Aristoteles'in daha önceki el kitaplarından yola çıkarak bir retorik el kitabı yazdığı unutulmamalıdır. Amacı, evrensel doğa yasasının hüküm sürdüğünü görmek değil, bir avukatın kendi durumuna en uygun şekilde yazılı ve yazılı olmayan yasa kavramlarıyla nasıl hokkabazlık yapabileceğini göstermektir. Bkz: W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, 118-129.

²⁵ Kelsen, 136.

²⁶ Ernst H. Kantorowicz, *Kralın İki Bedeni: Orta Çağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 183.

²⁷ Kantorowicz, 188.

Avukata ayrıca, yazılı olmayan kanunun ihlalinin yazılı kanunun ihlalinin daha büyük bir suç olduğu görüşünü benimsemesi tavsiye edilir. Ama Aristoteles hemen şunu ekler: “yazılı olmayan yasalar kuvvete dayanmazken, yazılı yasalar kuvvete dayanacaktır. Yazılı yasaları çiğneyen suçun daha kötü olduğu ileri sürülebilir.”²⁸ O halde, doğal ve pozitif hukuk ilişkisi hakkında birbirini dışlayan iki görüş vardır: Retorik öğretmenin bazı durumlarda birinin avantajlı olduğunu, bazı durumlarda diğesinin avantajlı olduğunu beyan ettiği; ama ahlak öğretmenin hangisinin doğru olduğuna dair Aristoteles hiçbir cevap vermez. Kelsen’e göre, Aristoteles’in bu sessizliği ilahi kökenli bir doğal hukuk doktrinini desteklemediğinin göstergesidir.²⁹ Aristoteles’in izleğinde doğal ve pozitif hukukun ilahi kökenli olup olmadığını açıklamak için Aquinasçı ayrımı ve bağlamları ortaya koymak yerinde olacaktır.

İlahi Hukuk Temelinde Doğal Hukuk

Genellikle doğal adalet ilkeleri fikri Platon ve Aristoteles’ten başlayarak Aquinas tarafından izlenen düşünce silsilesi tarafından ifade edilir. Ancak Aristoteles teolojik anlamda bir doğal hukuk öğretisi ortaya atmamış olsa da Aquinas’ın açık bir şekilde teolojik içerikli doğal hukuk teorisini geliştirmesi Aristotelesçi felsefe temelindeydi.³⁰ Teolojik içerikli doğal hukuk teorisi, doğal ilkelerin, insana akıl bahşeden Tanrı’dan türetildiğini ve insan aklının da normlar koyan pratik bir akıl olduğu üzerine kuruludur. Bu açıdan Orta Çağ’da doğa yasası tüm pozitif hukuklardan ayrı olarak kendi başına var olduğu için, herhangi bir krallığa veya devlete bağlı olmadığı varsayımına dayanır. Hukukun bu ikiliğini Aquinas pozitif hukukun cibri gücünü temsil eden Prens’in doğa yasasının yöneltici gücüne gönüllü olarak tabi olduğunu savunarak aşmaya çalıştı.³¹

Aquinas, aklın kuralıyla uyumlu olanın adil olduğunu ve aklın ilk kuralının doğa yasası olduğunu öğretir. Elbette doğal hukuk, pratik bir sebep olarak doğrudan doğruya insan aklından çıkar; ancak bu insan aklının ilahi akla ve *lex naturalis*’in *lex aeterna*’ya katılması nedeniyle ve bu ölçüde mümkündür. Çünkü doğal hukukta ilahi aklın *lex aeterna*’sı tezahür eder. Doğal hukukun otoritesi nihai olarak Tanrı’nın otoritesidir. Thomas’ın doğal hukuk teorisinin teolojik-metafiziksel temelinden şüphe yoktur. Bu gerçek bir doğal hukuk

²⁸ Aristoteles, *Retorik*, 87.

²⁹ Kelsen, 136.

³⁰ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 2011, 425.

³¹ Kantorowicz, 188.

teorisidir. Ancak bir doğal hukuk kavramının ilk olarak açıkça tanımlanması ve açık bir şekilde ilahi kökenli olduğunun söylenmesi Stoa felsefesinden kaynaklanır.³²

Stoacı Hrisippos'a göre hukuk, yönetici ve rehber olarak hükmetmeli, dolayısıyla doğru ve yanlışın ölçütü olmalı, tabiatı siyasi olan hayvanlara ne yapmaları gerektiğini emretmeli, yapmamaları gerekenleri yasaklamalıdır. Hrisippos, hangi hareket tarzının doğru olduğuna ilişkin her sorunun ilke olarak doğal hukuka başvurularak yanıtlanabileceğini düşünür. Hrisippos'un görüşüne göre Stoacı doğal hukuk ahlaki bir standart belirler ve doğru eylemleri emreder.³³ Her şey için ortak olan yasa, doğanın gerçek akışından okunabilir. Doğanın gerçekte ne olduğuna ilişkin deneyim, doğadaki makul yapıyı keşfedebilir. Bu yapı, ilahi ilkenin biçimlendirici etkisinin sonucudur. Her şeye hakim olan doğru sebebin açık bir şekilde Zeus ile özdeşleştirilmesi tesadüf değildir. Stoacılar Zeus adını kullanarak, bireysel, kişisel bir Tanrı'nın teistik tasvirini uyandırdılar.³⁴

Stoacı felsefeyi takip eden Cicero, pozitif hukuktan farklı olarak ebedi ve değişmez olan doğa yasasının yaratıcısının ve yargıcının Tanrı olduğunu öğretir. Stoacı doktrinler, doğal hukuk teorisi de dahil olmak üzere sonraki felsefe üzerinde hesaplanamaz bir etkisi olan Cicero'nun eklektik yazılarında önemli ayrıntularla tasvir edilmiştir. Cicero *Yasalar Üzerine* adlı eserinde temel olarak Stoacı yasa düşüncesini "her şeyi akılla düzenleyen ya da yasaklayan tanrının zihni olduğunu" ifade eder.³⁵ Cicero'ya göre, Stoacı doğal hukuk teorisi, doğaya uygun doğru akıl, evrensel, değişmez ve ebedidir.³⁶

Yükümlülük kavramı Stoa öğretisinde yerini ve şeklini bulmaya başlarken, sorunlu doğası ortaya çıkar. Bu, büyük ölçüde, doğal hukuk fikirlerini en etkin biçimde uygulayanların, yani Cicero ve Romalı hukukçuların, Stoacılığın kozmik yönünü vurgulamamalarından kaynaklanıyordu. Bunun yerine, doğal hukuku, uygun şekilde eğitilmiş zihin tarafından elde edilebilecek bir makullük ideali ile özdeşleştirme eğilimindeydiler. Bu tür ahlaki kendi kendine yeterlilik, Hıristiyanlık güç kazandıkça bir kenara itildi.³⁷ Stoa'nın ve Cicero'nun etkisi, patristik doğal hukuk doktrininde ve özellikle de Stoa'dan *lex*

³² Stoacı etiğin dini karakter ışığında gördüğümüzde anlamlı olur. Bkz: Christoph Jedan, *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, New York: Continuum International Publishing Group, 2019, 3; Kelsen, 138-141.

³³ Jedan, 122-123.

³⁴ Jedan, 127.

³⁵ Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, 37.

³⁶ Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, 201.

³⁷ Haakonssen, 1207.

aeterna kavramını devralan ve şöyle haykıran Augustinus'ta belirgindir: "Doğanın yasanı insanların yüreğine Tanrı'dan başka kim yazdı?"³⁸

Aristoteles metafiziğinin ve Hıristiyan teolojisinin büyük bir sentezinde Aquinas, Tanrı'nın ebedi aklının veya yasının özel bir örneği olarak bir dünya görüşünü sunar. Ona göre, diğer tüm varlıklar arasında, akıl sahibi yaratık, hem kendisi hem de başkaları için sağduyulu olmak suretiyle, inayetten pay aldığı ölçüde, İlahi takdire en mükemmel şekilde tabidir. Bu nedenle, Ebedi Akıldan bir paya sahiptir, bu sayede kendi uygun eylemi ve amacına doğal bir eğilim gösterir ve ebedi yasanın rasyonel yaratılmışı bu katılımına doğal yasa denir.³⁹

Aquinasçı doğal hukuk doktrini vahiy edilen Tanrıbilimden ayrılmaz bir yapıya sahiptir.⁴⁰ Strauss, doğal hukukun reddinin Tanrı'nın reddi olarak gören düşünceye karşı Aristotelesçi doğal hukukun Tanrı taktirine bağlı olmadığını söyler.⁴¹ Doğal düzen, insana dayanmayan, keyfi olarak yaratılmayan, kendiliğinden meydana gelen bir düzendir. Tabiri caizse, bir şekilde nesnel olarak verilmiş ve dolayısıyla insan tarafından bir şekilde kavranıp tanınabilmesine rağmen, insanın öznel iradesinden bağımsız olarak var olan temel bir olgudan kaynaklanır. Bu nesnel olgu ya da temel ilke, doğa ya da Tanrı'dır. Kelsen'e göre, doğal hukuk teorisini bu şekilde anladığımız adalet doktrini için, arzu edilen adil veya doğal düzeni doğadan mı yoksa Tanrı'dan mı üretmeye çalıştığı önemli bir fark yaratmaz. İnsanın doğasından türetilen doğal yasa, zaten insan iradesinden çıkan pozitif yasaya çok yakındır. Esasen yasalarda ifadesini bulan akıl üzerine kurulu bir doğal hukuk teorisi ile herhangi bir hukuka tabi olmaktan ayrılmış, Tanrı'nın her şeye kadirliğine dayanan bir teori arasındaki karşıtlık, bir hukuk içinde doğal ve pozitif hukuk arasındaki nispi karşıtlığı zaten açıkça ortaya koymaktadır.⁴² Bu anlamda Kelsen, Aristotelesçi doğal hukuku pozitif hukukun içinde yer aldığını belirtir. Ancak insan aklından bağımsız Aquinasçı anlamda Tanrısal yasanın pozitif hukuk ile karşıtlığının olduğunu söyler.

Aquinas gerçekten de pozitif hukukun geçerliliğini doğal hukuktan aldığını ileri sürer.⁴³ Doğal hukuk öğretmenleri, kilise babalarından Kant'a kadar bir klişe olarak kalan bir versiyonda, pozitif hukukun tüm geçerliliğini doğal hukuktan aldığını, özünde, doğal yasanın salt bir yayılımı olduğu iddia

³⁸ Kelsen, 142.

³⁹ Aquinas, s. 1333.

⁴⁰ Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 191.

⁴¹ Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 119.

⁴² Kelsen, 29-30.

⁴³ Finnis, 28.

edildi.⁴⁴ Pozitif hukukçuların değerden bağımsız bir hukuk inşa etme çabalarına karşı çağdaş doğal hukuk kuramcısı olan John Finnis'e göre hukuk ile ilgilenen herkes neyin iyi olduğuna dair varsayımlarda bulunmak zorundadır, dolayısıyla değerden bağımsız bir hukuk kuramı düşünülemez.⁴⁵ Temelde Aquinasçı yorum olan iyinin yapılanması ve akılla ulaşılması doğal hukukun kökeni olarak kabul edildi. Dolayısıyla yasadan önce gelen bu doğal iyi bir bağlayıcılığa sahiptir.

Aynı zamanda Aquinas, bu doğal iyinin alışkanlık olmadığını ileri sürerek geleneksel anlamda oluşmuş yasalardan da ayırır. Doğal yasa bir alışkanlık değildir. Çünkü doğal yasa akıl tarafından tayin edilir.⁴⁶ Dolayısıyla doğal yasa tüm insanlar tarafından ortaktır ve bilinir. Aquinas için doğal hukukun iki aşaması vardır. Birincisi, doğal yasanın kendisinden türetildiği ve ilahi taktirin bir yönü olan Tanrı'nın rolüdür. İkincisi, doğal hukuku keşfeden ve onu akılla türeten insanın pratik rasyonalitesidir. Çünkü doğal hukuk hesabında, bir kişinin hayatında yalnızca analiz ve tümdengelim temelinde bilinemeyecek birçok önemli ahlaki yargı vardır ve yaşamda ahlaki olarak doğru hareket tarzının kolayca ve güvenle yapamayacağı çok sayıda durum vardır. Ahlaki yargılama kapasitesi son derece gelişmiş ve kusursuz olmadıkça ayırt edilemez. Bu nedenle, bir kişinin hayatını oluşturan seçimlerin çoğunda, eğer yetkin ahlaki yargılar kolayca yapılacaksa, Aquinas'ın *prudentia* dediği şey gereklidir. *Prudentia*, Aristoteles'in genellikle pratik bilgeliği olarak tercüme edilen *phronesis* nosyonunun Aquinas'ın yorumudur. Aristoteles'i takip eden Aquinas, pratik bilgeliği entelektüel bir erdem, pratik zekânın uygun işini iyi yapma eğilimi olarak görür. Bu iş, somut ahlaki yargılarda bulunmaktır.⁴⁷

Ahlaki yargıları kolayca ve doğru bir şekilde yapmak için gelişmiş kapasitenin birkaç koşulu vardır. Biri, Aquinas'ın *synderesis*⁴⁸ dediği doğal bir eğilim aracılığıyla herkes tarafından bilinen doğal yasanın evrensel ilkelerinin farkındalığıdır. Bu nedenle, bir kişi eylemlerinin iyi olanla tamamen uyumlu

⁴⁴ Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge: Mass., 1945, 416.

⁴⁵ Finnis, 3.

⁴⁶ Çoğu doğal hukuk teorisyeni, çağdaş neo-skolastik yazarlardan Aquinas'a kadar uzanan ve Aquinas'ın ahlaki yazılarını klasik bir kaynak olarak alan sürekli bir ahlaki araştırma geleneğinin bilinçli olarak üyeleridir. Son olarak, bu ahlaki araştırma geleneği, erdem ahlaki yaşamdaki rolüne güçlü bir vurgu yapar ve çağdaş erdemler etiğinin makul bir şekilde atası olarak kabul edilebilecek olan Aristoteles'in ahlaki analizlerine büyük ölçüde dayanır. Bkz: Aquinas, 1350; Joseph Boyle, "Natural Law and the Ethics of Traditions," içinde *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George, Oxford: Clarendon Press, 1992, 4.

⁴⁷ Boyle, 13.

⁴⁸ Doğanın bize bahsettiği ilk pratik ilkeler özel bir güce değil, *synderesis* dediğimiz özel bir doğal eğilime aittir. Bu doğal eğilim iyinin yapılmasını ve kötülükten kaçınılmasını emreder. Bkz: Aquinas, 541.

olması için, mevcut alternatiflerin özelliklerine karşı duygusal tepkilerini değerlendirebilmeli ve kontrol edebilmelidir. Bu değerlendirme ve kontrol, kişinin ilgili ahlaki erdemlere, yani duygusal tepkilerin ahlaki açıdan doğru bir kişiliğe entegre edildiği karakter özelliklerine sahip olduğunu varsayar. Dolayısıyla, Aquinas'ın öne sürdüğü gibi, eğer kişi eylemde bulunurken tamamen rasyonel olacaksa pratik bilgiye ihtiyaç vardır ve bu erdem ahlaki erdemler olmadan imkânsızdır. Böylece, doğal hukuk hesabına göre, ahlaki erdemlerin ahlaki bilgide indirgenemez bir rolü vardır. Ahlaki yargıları doğru ve kolay bir şekilde yapmak için gelişmiş kapasite için gerekli olan karakter eğilimleri olarak, olgun, yetkin ahlaki karar verme için gereklidirler. Ancak, ahlaki erdemlerin, doğal hukukun evrensel ilkelerinin bilgisinden bağımsız bir ahlaki bilgi kaynağı oluşturmadığı açıktır. Ancak bu karakter özellikleri, doğal hukuk ilkeleri tarafından şekillendirilmedikçe ahlaki erdemler olamaz.⁴⁹ Doğal hukuk, yaratılmış dünya düzenini gösteren ve *synderesis* yoluyla insanın ne yapması gerektiğini gösteren belirli evrensel ve apaçık ilk ilkeleri yansıttığı sürece, insanın pratik aklıdır.⁵⁰ Böylece, kendi içinde doğal (yani evrensel ve değişmez) olan doğal hukuk, insan pratiğinde uygulandığı özel koşullarda değişebilir.

38

Bu nedenle, doğal hukuk teorisine göre erdemler ahlaki yaşamın önemli bir parçası olmasına rağmen, bilişsel işlevleri kesinlikle sınırlıdır ve doğal yasaya tabidir. Aquinas'a göre erdemler, iyi yaşamın ilkeleridir, ancak onlar içsel ilkelerdir, ahlaki yaşama biçim veren eğilimlerdir. Tanrı, insanları çeşitli şekillerde iyi yaşamaya yönlendirir, bunlardan biri onlara talimat vermektir. Bunu yasa yoluyla yapar ve doğal hukuk bu talimatın bir parçasıdır.⁵¹ Aristotelesçi gelenekte doğa, yalnızca biçimsel nedenselliğin nesnesi tarafından değil, aynı zamanda ereksellik tarafından da belirlenir. Doğa en iyiyi hedefler.⁵²

Burada benimsenen Aristotelesçi hipotez, hukuk veya adaletin “doğal” ögesinin *physis* alanında değil, *praxis* alanında, yani politik ve ahlaki gerçekliklerin ait olduğu çerçevede (polis çerçevesi) bulunduğudır. Başka bir deyişle, söz konusu metinlerde sözü edilen doğa kavramı, politik ve ahlaki pratik perspektifinden epistemolojik ve ontolojik olarak yorumlanmış bir doğadır. Dolayısıyla, yasal ve doğal adalet arasındaki içsel bağlantı, yalnızca, her

⁴⁹ Boyle, 14.

⁵⁰ Aquinas, 541.

⁵¹ Boyle, 15.

⁵² Russell Hittinger, “Natural Law and Virtue: Theories at Cross Purposes,” içinde *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George, Oxford: Clarendon Press, 1992, 60.

ikisi de daha üstün ve daha geniş bir bütünlüğün bileşenleri oldukları için, paylaştıkları politik doğaya dayandırılabilirler.⁵³

Şimdi, tam olarak, bu özel ve olumsal maddi alanlar, insan meselelerinin alanıdır, yani orada şeylerin varlığının insan eylemine (praksis) bağlı olduğu ve dolayısıyla her zaman kendi icrası ve kendi ürünleri etrafında döndüğü yerdir. Bu nedenle burada ahlaki, yasal ve politik gerçekler söz konusudur. Onları yöneten ilkeler, fiilen evrensel olamaz, çünkü bunlar *ex post actione* ilkelerdir.⁵⁴ Sonuç olarak, insan eylemlerinin olumsallığından, değişkenliğinden ve tikelliğinden o ölçüde etkilenirler. Burada gerçek bir evrensel bilgi değil, eylemin kendisiyle aynı ölçekte verilmiş ve olası, kanısal ve tesadüfi bir doğaya sahip eşit derecede tikel ve olumsal bilgi türlerini buluruz. Bununla birlikte, Aristoteles aynı zamanda etik ve politikanın, onlara içsel olarak ilham veren logos'un gerektirdiği rasyonel temellendirme açısından yorumlanması gerektiğini varsaymaktadır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında; siyaset biliminin araştırdığı adil eylemlerin çok çeşitliliğe izin verdiğini, böylece onların doğa tarafından değil, yalnızca uzlaşımın var olduklarının düşünülebileceğini savunduktan sonra, yalnızca rasyonel bir temeli olan görüşler ve teorilerin dikkate alınması gerektiğini ifade eder.⁵⁵

Buradan hareketle Aristoteles'in tamamen pozitivist bir hukuk pratiği görüşünü ve onun karakteristik "ayırma tezi"⁵⁶ savunduğu iddia edilemez. Çünkü ona göre, adalet sadece yasal biçimle değil, aynı zamanda içeriğiyle de ilgilidir. Hukuk kurallarının ahlaki içeriklerle içsel bir bağlantısı vardır. Bununla birlikte, yasal adaletin otoritesi, ne salt biçimsel-usulsel ne de içerikten bağımsız bir rasyonaliteye dayalı değildir. Resmi baskıyla desteklenen kurumsal, yetkili kararlardan oluşması yine de hukuku ahlaki söylemden ayırmaz. Tam tersine bunlar, asli ahlaki nedenlere güçlü bir şekilde bağlıdır.⁵⁷

O halde, bu tür ahlaki içeriklerin politik adalet çerçevesinin ötesine yerleştirilmiş Thomist anlamda evrensel bir doğal adalete ait olduğunu kabul etmenin herhangi bir inandırıcılığından yoksun olduğu açıktır.⁵⁸ Bu normlar

⁵³ Vega, 11.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 294; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 119.

⁵⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10-12.

⁵⁶ Belirgin bir şekilde modern bir iddia, hukukun sistematik ve titiz bir analizinin "hukuk ve ahlakın ayrılmasını" gerektirdiği ısrarıdır. Bu sıklıkla "ayırma tezi" olarak adlandırılır ve genellikle hukuki pozitivistimin tanımlayıcı özelliği olarak kabul edilir.

⁵⁷ Vega, 24.

⁵⁸ Aristoteles "ilahi adalet" fikrinin gülmünç olduğuna inanır. Kendinden öncekilerle karşılaştırıldığında, Aristoteles'in felsefesi, doğa kavramının (teolojik arka planıyla birlikte) sofistlerin zamanlarından gelen farklı normatif kullanımlarına yönelik

pozitif hukuktan ne öncedir ne de sonradır; bunun yerine, yasal kurumların pratiğinin karmaşıklığına içsel olarak bağlı oldukları için her zaman ona dahil edilirler. Dolayısıyla, yasama kurallarının dayandığı meşrulaştırıcı ilkelere, ideallere veya değerlere dayanan eleştirel bir ahlakın varlığı, yine de kısmen, siyasi bir kurum olarak hukukun bir sonucudur.⁵⁹

Aristoteles'e göre, pratik ahlaki sorunlar, yalnızca doğal adalet ilkelerine başvurularak çözülemez. Aristoteles'in görüşüne göre, bunlar yalnızca salt yasal veya geleneksel olan bir yasaya başvurularak da çözülemezler. Bu tür sorunlar, ancak doğal adalet ilkesi ile yasal veya geleneksel adalet ilkesinin birbirleriyle kombinasyon halinde birlikte uygulanmasıyla çözülebilir. Aristoteles'in görüşü, bu iki türün ilkelerinin hiçbir zaman fiilen birbirinden ayrı var olmadığıdır. Her zaman birbirleriyle kombinasyon halinde var olurlar ve her zaman ayrılmaz, bileşen parçalarını oluşturdukları belirli bir politik adalet ilkesiyle ilişkilendirilirler. Doğal adalet ilkelerinin somut varlığı, onlara pozitif hukukta belirli bir belirleme verilmiş olmasına bağlıdır. Belirli bir polis politik adalet ilkeleri içinde içkin olarak var olurlar.⁶⁰ Bu anlamda Ernest Barker'e göre Aristoteles'in doğal ve yasal olanı karşıt olarak değil, birbirini tamamlayıcı olarak ayırt etmeliyiz.⁶¹ Bu Aristotelesçi düşünce Hegelci felsefede şöyle ifade edilir: "tabii veya felsefi hukuk ile pozitif hukuk ayrı ayrı şeylerdir, ama bu ayrılığı bir zıtlık veya bir çelişki haline getirmek, vahim bir hata olur."⁶²

Sonuç

Aristoteles'in bir doğal hukuk teorisyeni mi yoksa bir pozitivist mi olduğu sorusu yorumcular tarafından farklı şekillerde yanıtlanmıştır. Bazıları, belki de çoğu, Aristoteles'in bir doğal hukuk teorisyeni, hatta siyasi düşünce tarihindeki ilk doğal hukuk teorisyeni olduğunu iddia eder. M. Salomon Shellens'in işaret ettiği gibi, "filozoflar ve tarihçiler hemen hemen her zaman Aristoteles'in doğal hukukun babası olduğunu iddia ederler."⁶³ Ancak Hans

eleştirisinin bir sonucu olarak, hukuk kavramının kutsallıktan arındırılmasıdır. Bkz: Vega, 19; Bkz: P. Aubenque, "La loi selon Aristotle", *Archives de Philosophie du Droit XXV*, (1980): 150.

⁵⁹ Vega, 26.

⁶⁰ Cicero ve Stoacı doğal hukuk anlayışı modern zamanların liberal doğal hukuk teorisinin öncülleri iken, Aristoteles muhafazakar doğal hukuk anlayışının kurucu babasıdır. Montesquieu, Burke ve Hegel gibi isimlerin yazılarında bulunabilir. Bkz: Burns, 154-155.

⁶¹ E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959, 327.

⁶² G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991, 35.

⁶³ Shellens, 72.

Kelsen gibi bazıları, Aristoteles'in doğal hukuk kavramını tamamen reddettiğini ileri sürdüler. Tabi bu, Kelsen'in yanlış bir şekilde öne sürdüğü gibi, Aristoteles'in hiçbir şekilde bir doğal yasa kuramcısı olmadığı anlamına gelmez. Bunun tek anlamı, Aristotelesçi doğal hukuk teorisi ile Stoacı ve Aquinasçı doğal hukuk teorisi arasında önemli farklar olduğudur. Nitekim Aristoteles'in doğal hukukun kaynağı konusundaki düşüncesi ardıllarından önemli farklar olduğu açıktır. Çünkü Aristoteles, doğal hukukun metafizikselliğinden (Tanrısallık) çok biçimselliğini ön plana verir. Bu noktada Aristoteles insan doğasından bağımsız bir doğal hukukun politik varlıklar olan bizde işlemeyeceğinin farkındadır. Bu amaçla politik adalet altında ele aldığı doğal hukuk biçimsel olmanın yanı sıra içsel bir ahlaki öğretilerdir.

Aristotelesçi doğal hukuk doktrini, beşinci yüzyılda Sofistler tarafından ortaya atılan physis-nomos arasındaki eski ayrıma dayanan felsefi bir gelişme olmakla birlikte özgünlüğünü hukukun pratik doğasından alır. Aristotelesçi doğal adalet kavramının uygun bir şekilde okunmasının, metafizik doğal hukuk kavramına götürmekten çok, hukukun pratik doğasını vurgular. Aristoteles'in politik adalet dediği şey, tam da diğerlerinin yanı sıra ahlaki içeriklerin ve değerlerin içinde işlediği hukukun kurumsal mimarisidir. Aristotelesçi tanım, özetle hem doğalcı metafizikten hem de biçimci pozitivizmden oldukça farklı olan gerçek bir hukuk felsefesinin temel aksiyomlarını içerir. Bu doğrultuda hukukun önemi etikten siyasete giden bir devletin inşası için gerekli olan pratik bir araçtır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles, *Magna Moralia*, çev. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aubenque, P. "La loi selon Aristotle", *Archives de Philosophie du Droit XXV*, (1980): 147-157.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*, Christian Classics, 1981.
- Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*, New York, 1959.
- Burns, T. "Aristotle and Natural Law," *History of Political Thought* 19, no 2 (1998): 142-166.
- Boyle, Joseph. "Natural Law and the Ethics of Traditions," içinde *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Cicero, *Devlet Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Guthrie, W. K. C. *The Sophists*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 2011.
- Haakonssen, Knud. "Natural Law," içinde *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrence C. Becker, Charlotte B. Becker, New York: Routledge, 2001.
- Hegel, G. W. F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal, 1991.
- Hittinger, Russell. "Natural Law and Virtue: Theories at Cross Purposes," içinde *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Jedan, Christoph. *Stoic Virtues: Chrysippus and the Religious Character of Stoic Ethics*, New York: Continuum International Publishing Group, 2019.
- Kantorowicz, Ernst H. *Kralın İki Bedeni: Orta Çağ Siyaset Teolojisi Çalışması*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.

- Kelsen, Hans. *Essays In Legal And Moral Philosophy*, Translated. Peter Heath, Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973.
- Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*, Cambridge: Mass., 1945.
- Miller, F. D. *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Strauss, Leo. *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Strauss, L. "Natural Law," *International Encyclopedia of Social Sciences*, 11, New York, 1968.
- Shellens, M. Salomon. "Aristotle on Natural Law", *Natural Law Forum*, 1959.
- Vega, Jesús. "Aristotle's Concept of Law: Beyond Positivism and Natural Law," *Journal of Ancient Philosophy* IV, no 2 (2010): 1-30.

HUKUKUN İKİ BEDENİ: DOĞAL VE POZİTİF HUKUK DİKOTOMİSİNDE ARİSTOTELES'İN
YERİ
*TWO BODIES OF THE LAW: THE PLACE OF ARISTOTLE IN THE DICHOTOMY OF
NATURAL AND POSITIVE LAW*
Murat BAYRAM

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1166282

ADALETİN SAĞLANMASINDA HUKUKA YÖNELİK BEKLENTİLER ÜZERİNE FELSEFİ BİR DEĞERLENDİRME*

Celal YEŞİLÇAYIR**

ÖZ

Hukuk felsefesinin temel uğraş alanlarından biri, hukuk ve adalet arasındaki ilişkiselliği aydınlatmaktır. Söz konusu ilişkisellik rasyonel ve evrensel bir bakış açısıyla tartışılmaktadır. Bu çerçevede elinizdeki çalışmanın amacı, hukukun, adaletin sağlanmasındaki sorumluluğunu felsefi bir bakış açısıyla incelemektir. Çalışma içinde temel olarak şu problemler ele alınmaktadır: Hukuk ve adalet ilişkisi bağlamında "doğal hukuk", "pozitif hukuk", "şekli adalet" ve "içerikli adalet" kavramlarının analizi. Aynı zamanda "hukukun üstünlüğü" ve "hukuk devleti" gibi söylemlerin adalet bağlamında irdelenmesi. Hukuk devleti ve adil devletin aynı şey olup olmadıklarının serimlenmesi. Demokratik ve liberal devletlerin hukuk sistemlerinde adaletin durumu. Bahsi geçen problemler felsefi metin analizi yöntemiyle ele alınmaktadır. Son tahlilde ise hukuk ile adalet arasındaki uyumsuzluğa ilişkin bazı bulgular ve sorunların giderilmesine yönelik bazı öneriler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, adalet, hukuk felsefesi, şekli adalet, içerikli adalet

A PHILOSOPHICAL EVALUATION ON THE EXPECTATIONS FROM LAW IN ENSURING JUSTICE

ABSTRACT

One of the main fields of study of philosophy of law is to clarification the relation between law and justice. This relationality is discussed from a rational and universal point of view. In this context, the aim of the study in your hand is to examine the responsibility of law in providing justice from a philosophical point of view. The following problems are mainly addressed in the study: Analysis of the concepts of "natural law", "positive law", "formal justice" and "contextual justice" in the context of the relationship between law and justice. At the same time, examining discourses such as "rule of law" and "state of law" in the context of justice. Exposing whether the rule of law and the just state are the same thing. The state of justice in the legal systems of democratic and liberal states. The aforementioned problems are handled with the method of philosophical text analysis. In the final analysis, there are some findings regarding the incompatibility between law and justice and some suggestions for eliminating the problems.

Key Words: law, justice, philosophy of law, formal justice, contextual justice

* Bu çalışma 8-10 Haziran tarihlerinde Bitlis Eren Üniversitesi tarafından düzenlenen 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan ve daha önce tam metni yayımlanmamış olan "Hukuk Yalnızca Yasalar ve Mahkemelerden mi Oluşur? Hukukta Felsefenin Önemi Üzerine Bir Değerlendirme" adlı bildirinin genişletilmiş ve düzenlenmiş tam metin halidir.

** Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Gümüşhane / Türkiye, E-posta: celalyesil@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3132-920X

Makalenin geliş tarihi: 24.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 27.10.2022

Submission Date: 24 August 2022
Approval Date: 27 October 2022

Bir Çin Şiiri

Davacı zengin, davalı yoksulsa
Zenginden yana işler yasa
Davacı yoksul, davalı zenginse
Davalıda kalır yine nizalı arsa
Davacı da davalı da zenginse davada
Özür diler çekilir aradan kadı
Davacı da davalı da yoksulsa, bak,
Sade o zaman işte yerini bulur hak
Can YÜCEL¹

Giriş

Mevzuat, yargı, yargıç, müeyyide gibi kavram ve süreçlerden oluşan hukukta temel amaç, toplumsal anlamda adaletin hayata geçmesini sağlamaktır. Bununla birlikte felsefe tarihi boyunca düşünürlerin, hukuk ve adalet ilişkisinin nasıl olması gerektiğine yönelik fikirler ileri sürdükleri bilinmektedir. Böylelikle hukuk felsefesi disiplini ortaya çıkmıştır ve hukuk ile adalet ilişkiseliliği bu alanın ilgilendiği temel konularından biri haline gelmiştir. Bu çerçevede “Adalet, hukuk süreçlerinden ortaya çıkan sonuç mudur?” yoksa “Hukuk süreçlerinde temel bir ölçüt olarak alınan adalet ilkeleri var mıdır?”, “Hukuk süreçleri yasalar ve yargıdan mı ibarettir?”, “Hukuka uygun olup adalete aykırı durumlar var mıdır? gibi soruların ve bunlara yönelik cevapların hukuk felsefesi alanında tartışıldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda adaletin sağlanması bakımından “hukuksal yargı kararının adil olup olmadığı, yargı erkinin gerçekten bağımsız ve nesnel olup olmadığı”² gibi problemlerin üzerinde önemli tartışmaların yapıldığı görülmektedir.

Kanaatimize göre hukuk yalnızca normatif ve sınırlı bir bilim/disiplin olarak düşünüldüğü takdirde bu alanın meşruiyetini sorgulamak mümkün olamayacaktır. Hukukun meşruiyetinin irdelenmesi bakımından yukarıda bahsi geçen hususlar, hukuk felsefesi çerçevesinde eleştirel ve analitik yöntemlerle

¹[http://www.physics.metu.edu.tr/~uoyilmaz/TurkSiiri/cagdasturksiiri/canyucel/canyucel-\(bircinsiiri\).htm](http://www.physics.metu.edu.tr/~uoyilmaz/TurkSiiri/cagdasturksiiri/canyucel/canyucel-(bircinsiiri).htm). Erişim Tarihi: 20.08.2022.

² Murat Satıcı, “Yargı ve Hukuk: Adalet, Yasallık ve Demokrasi Uğraklarında Yargı Meselesi”, içinde *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, Kurtul Gülenç, Özlem Duva (Haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, 214.

analiz edilmektedir.³ Bununla birlikte hukuk felsefesinin, hukukun meşruiyetini sorgularken rasyonel ve evrensel bir bakış açısına başvurduğu bilinmektedir. Sözü konusu sorulara ve sorunlara istinaden elinizdeki çalışma, hukuk felsefesi bağlamında hukukun, adaletin sağlanmasındaki yükümlülüğünü hangi ölçüde gerçekleştirdiğinin tartışılmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede hukuk, adalet, hak vb. mefhumlar, alan yazından seçilen felsefi kaynakların ışığında, metin analizi yöntemiyle ele alınıp, tartışılmaktadır.

Elinizdeki çalışmada öncelikle hukuk ve adalet kavramları, hukuk felsefesi bağlamında serimlenmektedir. İkinci adımda ise hukuk felsefesi açısından hukuk ve adalet türleri tahlil edilmektedir. Bu minvalde hukukun niçin doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak tasnif edildiği irdelenmektedir. Aynı zamanda bu ikili sınıflandırmanın etkisi ile ortaya çıkmış olan şekli adalet ve içerikli adalet türlerinin aydınlatılması amaçlanmaktadır. Söz konusu hazırlık aşamasının ardından hukuk ve adalet arasındaki ilişkiselliğin analizine geçilecektir. Bu bağlamda hukukun üstünlüğü, hukuk devleti, adil devlet, insan hakları, demokrasi ve liberalizm gibi unsurlar çalışmamızın amacı doğrultusunda tartışılacaktır. Böylelikle hukuk süreçleri ve adalet mekanizması arasında nasıl bir ilişkinin olduğunun göz önüne serilmesi amaçlanmaktadır.

Son tahlilde ise bahsi geçen konular ve tartışmalardan hareketle bazı bulgulara ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede hukuk ve adalet arasında halen yaygın kabul gören anlayış ile adaletin sağlanması bakımından arzu edilir duruma yönelik bazı tespitler oluşturulacaktır. Aynı zamanda hukuk alanında meşruiyetin sorgulanması ve gereken iyileşmelerin yapılması bakımından niçin felsefeye gereksinim olduğuna değinilecektir. Araştırmamızın bazı sınırlılıkları da söz konusudur. Ayrı ve geniş bir araştırma konusunu gerektireceğinden hukukun kaynağı sorunsalı ile hukuk-ahlak ilişkisi, hukuk-görgü kuraları ilişkisi ve hukuk-din ilişkisi gibi konulara çalışma içinde yer verilmemektedir. Çalışmamıza temel kavramların analizi ile başlayıp sonrasında hukuk ve adalet arasındaki ilişkiye geçelim.

1. Hukuk ve Adalet

Hukukun ne olduğu ile ilgili olarak hukuk felsefesi ve hukuk bilimi bağlamında bazı ortak tanımlarının olduğu bilinmektedir. Alain Supiot'a göre hukuk, Tanrı tarafından vahiyle gönderilmediği gibi bilim insanları tarafından

³ Nuray Azizoğlu, "Hukukta Felsefe Neden Gereklidir? Aristoteles Düşüncesinden Hareketle Felsefi Bir Soruşturma", içinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi 29. Kitap*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2021, 59.

da keşfedilmiş bir şey değildir.⁴ Buna göre hukukun zaman içinde insanlar tarafından oluşturulmuş bir düzen olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Tarihsel olarak incelendiğinde hukuk sistemlerinin ortaya çıkışının devletlerin kurulduğu döneme tekabül ettiği görülmektedir.⁵ Schopenhauer'e göre haksızlıklar ve adaletsizlikler olmasaydı kimsenin aklına devlet fikri gelmeyecekti.⁶ Bununla birlikte hukuk kurallarının teşekkülünde örf, adet, değer ve ahlak gibi geleneklerin etkili oluşu bilinmektedir.⁷ Şu halde sözlü geleneğe bağlı olarak oluşan ve müeyyidesi olmayan birtakım normlar, devletlerin ortaya çıkışı ile birlikte bağlayıcılığı olan hukuk kurallarına dönüşmüşlerdir. Böylelikle toplumsal hayat, devletlerin geliştirdiği hukuk sistemi ile düzenlenmiştir. Aynı zamanda belirlenmiş kurallara uyulması devletin yaptırım gücüyle kontrol edilmektedir. Hukukun ne olduğuna ilişkin analizlerle birlikte adaletin ne olduğu ve hukuk-adalet ilişkisinin nasıl olması gerektiğine dair sorular karşımıza çıkmaktadır.

Adaletin neliği ve nasıl sağlanması gerektiğine ilişkin filozofların birbirinden farklı fikirleri ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Söz gelimi Platon, *Devlet* adlı eserinde “adalet, güçlünün işine gelendir” anlayışına karşı çıkarak, herkes için geçerli bir adalet anlayışının mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.⁸ Onun düşüncesinde filozof krallar devleti adil bir biçimde yönetecek kişilerdir.⁹ Aristoteles ise *Retorik* adlı eserinde mahkemede yargılamanın adil olması adına, yargıcın duygu mekanizmasını iyi kontrol etmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰ Onun bu düşüncesi hukukla adalet arasındaki ilişkinin sağlanması bakımından önem arz etmektedir. Montaigne ise “Kanunlar doğru oldukları için değil, kanun oldukları için yürürlükte kalırlar”¹¹ ifadesiyle çağında yaşanan adaletsizliklere işaret etmektedir. Genel olarak düşünüldüğünde adalet, adil olanın hayata geçirilmesi anlamına gelmektedir. Bu çerçevede hukukun temel amaçlarından birinin adaleti

⁴ Alain Supiot, *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çeviren. Bilge Açımız Ünal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, 21.

⁵ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 15.

⁶ Arthur Schopenhauer, *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009, 85.

⁷ Ahmet Battal, *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2009, 7.

⁸ Platon, *Devlet*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, 338, 347, 17-28. Onun bu eserindeki diyaloglarda ağırlıklı olarak Sokrates yer almaktadır.

⁹ Platon, *Devlet*, 473 d,e, 182.

¹⁰ Aristoteles, *Retorik*, çeviren. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, 1354a-1355a, 33, 34.

¹¹ Montaigne, *Denemeler*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 14.

gerçekleştirmek olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.¹² Hatta H. Birsen Örs'e göre hukuk, "insanların ortak yaşamının sonucudur, ortak adalet arayışlarının ürünüdür".¹³ Şu halde hukukun gerçekten adalet arayışının sonucunda mı doğduğu ve hukukun hangi ölçüde adaleti sağladığı önemli bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyu ve girişte ifade etmeye çalıştığımız soruları tartışmamız, hukukun adil olmak bağlamında meşruiyetini anlaşılır kılmak bakımından önem arz etmektedir. Söz konusu tartışmalara geçmeden önce hukuk felsefesi bağlamında hukuk ve adalet türlerini serimlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle çalışmamızın temel kavramları/unsurları daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

2. Hukuk Felsefesi Açısından Hukuk Türleri

Aristoteles, *Retorik* adlı yapıtında "Özel yasa, her topluluğun kendi koyduğu ve kendi üyelerine uyguladığı yasadır [...]. Evrensel yasa doğanın yasasıdır"¹⁴ ifadeleriyle hukukun tasnifi hakkında önemli bir fikir vermektedir. Bu ayrım düşünce tarihi boyunca genel kabul görmüştür ve günümüzde hukuk felsefesi bağlamında temel olarak iki hukuk türü üzerinde durulmaktadır. Bunları doğal hukuk ve pozitif hukuk olarak sınıflandırmak mümkündür. Günümüz hukuk bilminde ideal ya da olması gereken hukuk olarak da tanımlanan doğal hukuk kuramı filozofların yüzyıllar boyunca üzerinde fikir yürüttükleri konulardan biridir. Aynı zamanda hukuk felsefesinin analiz ve temellendirmelerinde başvurduğu rasyonel yöntem çerçevesinde doğal hukuku temel bir referans noktası olarak gösterdiği anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu çerçevede doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ayrımları ve ilişkiselliği aydınlatmak, hukuk ile adalet arasındaki uyum sorunsalının anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

2.1. Doğal Hukuk

Doğal hukuk kuramı bütün insanların doğal haklarla dünyaya geldiği düşüncesini ifade eden bir kavramdır. Bu kuramın özünde insan doğasında

¹² Battal, *Hukukun Temel Kavramları*, 10.

¹³ H. Birsen Örs, "Küresel ve Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü ve Hukuk", içinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi 21*. Kitap, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010, 74.

¹⁴ Aristoteles, *Retorik*, 1373b, 82.

¹⁵ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021, 137.

evrensel adalet ilkelerinin mündemiç olduğu düşüncesi yatmaktadır.¹⁶ Bununla birlikte doğal hukuk düşüncesinin temellerinin eski dönemlere kadar geri gittiğini ifade etmemiz mümkündür. Antik Dönem’de Platon’dan daha önce Buda ve Konfüçyüs’ün tek tek iyinin/adaletin ötesinde evrensel iyinin/adaletin olabileceğine dair fikirler ileri sürdükleri ortaya çıkmaktadır. Bazı Sofist filozofların ve Stoacıların da devlet kanunlarının üstünde insanların kendi doğalarından getirdikleri haklarının olduğunu ve insanların doğaları gereği eşit olduklarını savundukları bilinmektedir.¹⁷ Bununla birlikte Cicero, Hugo Grotius, Kant, John Rawls ve Amartya Sen gibi düşünürler doğal hukuk geleneği içinde yer almaktadırlar. Görebildiğimiz kadarıyla doğal hukuk geleneğine bağlı düşünürler, bütün insanlar için geçerli adalet anlayışına ulaşmak bakımından insan aklının muktedir olduğunu savunmaktadırlar.

2.2. Pozitif Hukuk

Doğal hukukun insanın doğası ile ilgili akıl temelli evrensel adalet anlayışı ortak bir kabule/inanca dayanmaktadır. Bu hukuk türünün ülkelerin kendi karar verdikleri hukuk ile aynı şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Beşeri ya da yapma hukuk olarak da tanımlanan pozitif hukuk, ülkelerin kendi öncelikleri, çıkarları ve stratejilerine göre belirlenmektedir. Bununla birlikte pozitif hukuk ülkeden ülkeye değişebildiği gibi aynı ülkede zamanla da değişebilmektedir.¹⁸ Bu çerçevede pozitif hukuk sistemleri ve buna bağlı anayasaların mevcut siyasi otoritenin ideolojisine göre belirlendiği ve iktidarın değişmesiyle birlikte bu yasaların da değişebileceği anlaşılmaktadır. Söz konusu özelliğine istinaden Kirchmann pozitif hukukun içinde boşluklar, çelişkiler, eskimiş ve keyfi hükümler olduğunu iddia etmektedir. Bu bağlamda o böylesi bir hukuk anlayışının müptelası olan hukukçuları “sağlam olanı bırakıp, çürümüş tahta yiyen kurtlara” benzetmektedir.¹⁹

Kirchmann’ın pozitif hukuka yönelik eleştirisinin abartılı bir tutum olduğu akıllara gelebilmektedir. Bu çerçevede pozitif hukuk sistemleri olmadan toplum hayatında bir düzenin olmayacağı düşünülebilir. Lakin pozitif hukuk sistemlerinin adaletin sağlanması bakımından üzerine düşen görevi yerine getirip getirmediğinin irdelenmesi önem arz etmektedir. Söz gelimi

¹⁶ David Bruce Ingram, *Hukuk Felsefesi*, çeviren. Zeynep Su Dağabak, Ankara: Fol Kitap, 2020, 36.

¹⁷ Celal Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019, 21-31.

¹⁸ Faruk Andaç, *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Detay Yayıncılık, 2010, 14.

¹⁹ Julius Hermann von Kirchmann, “İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği”, çeviren. Coşkun Üçok, içinde *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı 6, (1949): 198.

günümüzdeki sığınmacılık sorunsalına yönelik bakımından doğal hukuk ile pozitif hukuk farklı yerlerde durmaktadırlar. Doğal hukukun adalet anlayışına göre dünya, insanlığın ortak evidir ve başkalarının haklarına zarar vermedikleri müddetçe insanların başka ülkelere sığınma hakkı vardır. Pozitif hukuka göre ülkelerin sığınmacıları kabul etmemesi adalete aykırı bir durum değildir. Buna göre doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında adaletin meşruiyeti bakımından da ciddi bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hans Kelsen, H. L. A. Hart²⁰ ve Joseph Raz,²¹ pozitif hukuk geleneğinin önemli temsilcileri olarak bilinmektedirler. Doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki temel farklılıklara değindikten sonra yine bu minvalde adalet türlerine değinmeye çalışalım.

3. Hukuk Felsefesi Açısından Adalet Türleri

Hukuk felsefesi bağlamında adaleti temel olarak iki başlık altında ele almak mümkündür: 1. İçerikli Adalet 2. Şekli Adalet. Bu ayrım, aynı zamanda doğal hukuk ve pozitif hukuk tasnifinin bir yansıması olarak düşünülebilir.

3.1. İçerikli Adalet

İçerikli adalet anlayışı, yaygın olarak “belirli temel ilkelerin yerine getirilmesini talep eden adalet olarak”²² tanımlanmaktadır. Buna göre adalet, biçimsel olmaktan ziyade ancak belli ilkelerin yerine getirilmesi ile tecelli edebilir. Söz gelimi insan hakları ve sosyal adalet gibi taleplerin hayata geçirilmesi²³ içerikli adaletin önemseydiği koşullar arasında yer almaktadır. XX. Yüzyıl filozoflarından John Rawls, *Bir Adalet Teorisi* adlı yapıtında, Hart’ın savunduğu pozitif hukukun (ve şekli adaletin) aksine, içerikli adalet anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre adalet, insanların temel haklarını temel bir ilke olarak almalıdır.²⁴ Buna göre içerikli adalet anlayışında adil olan ve bu nedenle itaat edilmesi gereken bir adalet anlayışı kast edilmektedir.²⁵ Şekli adaletin pozitif hukuku işaret etmesine karşın içerikli adalet, doğal hukuka işaret etmektedir. Hatta pozitif hukukun tanımında adalet ilkesinden neredeyse

²⁰ Ingram, *Hukuk Felsefesi*, 45 vd.

²¹ Daha Fazla bilgi için: Joseph Raz, *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

²² Gülriiz Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, içinde *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı 53, (2004): 29.

²³ Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, 29.

²⁴ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çeviren. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Kitabevi, 2020, 32 vd.

²⁵ Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, 32.

hiç söz edilmezken, doğal hukukun özünde adalet ilkesine dayandığı anlaşılmaktadır.²⁶ Buna göre içerikli adalette sıklıkla hukukun kaynağından ve insanların doğuştan getirdiği temel haklardan ilkesel olarak söz edilmektedir. Adaletin biçimsel yönünden ziyade içerik olarak kadim haklara geri dönülmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Düşünceleriyle Rawls'a da ilham kaynağı olan Kant, doğal hukukun özünün bozulmadan pozitif hukuka evrilmesi gerektiğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Ona göre doğal durumda haklar, bir *postulat* hükmündedir. Henüz hukuk dizgesi tarafından güvence altına alınmamış "önsel haklar" olarak mevcuttur. Eğer bu hakların doğal durumda bir geçerliliği olmasaydı sivil durumdaki hukuk sistemini oluşturmak mümkün olamazdı.²⁷ Kant'ın ifadesiyle "Sivil topluma geçmeden önce herhangi bir kazanım geçici bir şekilde bile olsa tanınmasaydı, sivil durumun bizzat kendisi olanaksız hâle gelirdi."²⁸ Doğal durumdaki bu kazanımların, rasyonel bir biçimde ele alınarak, sivil durumdaki yasalara aktarılması gerekmektedir. Şu halde "Aralarındaki fark, yalnızca sivil durumun bu yasaların yürürlüğe girdiği koşulları (dağıtım adaletine uygun olarak) sağlamasıdır."²⁹ Buna göre Kant'ın doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında kurduğu ilişki, *içerikli adalet* ile *şekli adalet* arasındaki bağın nasıl olması gerektiğine dair önemli bir fikir vermektedir. Böylelikle hukuk sistemleri doğal hakları bir ölçüt olarak alacağından içerikli adalet anlayışı da hayata geçebilecektir.

Hukukun adaleti sağlaması bağlamında genel/tümel ve özel/tekil hususlar arasında bir takım sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle içerikli adalet bakımından söz konusu sorunların çözümü önem arz etmektedir. Platon "Bir şey için iki kural koyması olanaksızdır, [...] bir şey için hep tek kural koymalıdır"³⁰ derken genel bir yasadaki söz etmektedir. Aristoteles ise genel yasanın özel/tekil durumlarda adil bir biçimde yorumlanması için yargıçların takınması gereken ölçülü/itidalli tutumdan söz etmektedir.³¹ Söz konusu sorunsalla ilgili olarak Ronald Dworkin içerikli adaletin sağlanması adına her sorunu/konuyu bilgi ve becerisiyle titizlikle inceleyip, adaleti sağlayacak, ideal

²⁶ Hayrettin Ökçesiz, *Hukuk Devleti*, İstanbul: Afa Yayınları, 1998, 22-25.

²⁷ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi*, çeviren. Altan Heper, Ankara: Fol Kitap, 2022, 161-165.

²⁸ Kant, *Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi*, 165.

²⁹ Kant, *Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi*, 165.

³⁰ Platon, *Yasalar*, çeviren. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1998, 719d. 179.

³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, 1130a-1132a, 91-96.

"Herkül Yargıç" modelini önermektedir.³² Şekli adalet anlayışı ve bu görüşü savunanların görüşleri, içerikli adalet ile kıyaslandığında önemli ölçüde farklılaşmaktadır.

3.2. Şekli Adalet

Şekli adalet anlayışı, "hukuk kurallarının kendileriyle değil, bu kuralların uygulanmasıyla ilgili adalet"³³ olarak tanımlanmaktadır. Adaleti biçimsel olarak ele alan bu anlayışa göre hukuka uygun davranış ile adalet bir ve aynı anlama gelmektedir. Şekli adalet türü "kanun, kanun olduğu için adildir"³⁴ anlayışını temel bir prensip olarak almaktadır. Buna göre adalet, yetkili organlar tarafından çıkarılmış olan kuralların bütünüdür.³⁵ Şekli adalet anlayışında hukuk süreçleri anayasa, mevzuat, mahkeme, suç, müeyyide, infaz gibi aşamalardan oluşmaktadır. Bu adalet anlayışının oluşumunda modern dönemin bilimsel ve pozitivist kesinlik arayışlarının oldukça etkili olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Söz konusu gelişmelerin bir yansıması olarak pozitivist akım, hukuk alanına da sirayet etmiştir.

Felsefi eleştirelilik açısından bakıldığında hukuk ve adaleti bir ve aynı şey olarak gören şekli adaletin gerçek anlamda adaleti sağlaması oldukça tartışmalıdır. Çünkü şekli adalet düşüncesinde hukukun meşruiyetinin sorgulanmadan, doğrudan adaletle özdeş sayılması söz konusudur. Bununla birlikte şekli adalet anlayışını pozitif hukuk kuramının bir yansıması olarak tanımlamak yerinde bir tutum olacaktır. Ronald Dworkin, "pozitif hukuk" ve "şekli adaletin" benimsendiği sistemleri "kanun devleti" olarak tanımlamaktadır. Kanun devletinde ise yasaların içeriği sorgulanmayıp, ülkenin yasalara göre yönetilmesi temel bir prensip olarak kabul edilmektedir. Böylesi bir sistemde yalnızca kanunların uygulanması önemsenmektedir. Bu görüşü savunanlar, hukuk devletinin görevinin kanunların adil olup olmadığını tartışmaktan ziyade, kanunların uygulanması olduğunu ifade etmektedirler. Söz konusu hukuk ve adalet anlayışını eleştiren Dworkin, yasaların içerik olarak adil olduğu bir hukuk ve adalet anlayışını savunmaktadır.³⁶ Onun işaret ettiği adalet anlayışı şekilden ziyade, muhteva ile ilgilenmektedir. Buraya kadar yer verdiğimiz kavramlar ve analizler çerçevesinde hukuk ve adalet arasındaki

³² Hasan Tuna Göksu, "Ronald Dworkin'in Adalet Kuramında Temel Kavramlar: Haklar, İlkeler ve İdeal Yargıç Herkül", içinde *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 0/4 (2014): 114.

³³ Uygur, "Adalet ve Hukuk Devleti", 31.

³⁴ Selahattin Keyman, *Hukuka Giriş ve Metodoloji*, Ankara: Doruk Kitabevi, 1981, 61-64.

³⁵ Uygur, "Adalet ve Hukuk Devleti", 31.

³⁶ Ronald Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, 11, 12.

ilişkiyi tartışmaya geçebiliriz.

4. Hukuk ve Adalet İlişkisinin Analizi

Kanaatimize göre buraya kadar anlatılanlar bağlamında hukuk ve adaletin bir ve aynı şey olmadığı anlaşılmaktadır. Adalet, adil olanın sağlanması iken hukukun adaleti gerçekleştirmek için ortaya çıkmış bir sistem olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ancak hukukun adaleti sağlamadığı yetkinliği iyi analiz edilip, aydınlatılmış değildir. Görebildiğimiz kadarıyla şekli adalet anlayışında adalet, hukuk süreçlerinin neticesinde ortaya çıkan durumdur. İçerikli adalet anlayışına göre ise adalet, hukuktan çıkarılacak bir sonuç değil, daha ziyade hukukun benimsediği ilkeler/öncülleri olmalıdır. Buna göre içerikli adaletin önemsendiği temel haklar, hukuk ya da yasalara bağlı olarak ortaya çıkmış unsurlar değildirler. Şu halde insan hakları ve diğer temel hakları pozitif hukukun insanlara bahsettiği birer hak türü olarak görmek doğru bir tutum değildir. Bunun yerine hukuk sistemlerinin temel hakları/doğal hakları ölçüt olarak alması içerikli adaletin sağlanması bakımından önem arz etmektedir.³⁷ Dolayısıyla pozitif hukuka işaret eden şekli adalet ile doğal hukuku ölçüt alan içerikli adalet arasında temel bir farklılığın ve gerilimin olduğu anlaşılmaktadır.

Hukuk felsefesi bağlamında her iki hukuk ve adalet türü arasındaki söz konusu farklılığın/gerilimin nedenlerini tartışarak, hukuk ve adalet ilişkisine dair bazı verilere ulaşmamız mümkündür. Bu çerçevede öncelikle “hukukun üstünlüğü” konusu temel bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu ifade günlük hayatta ve adalet süreçlerinde sıklıkla başvuru alan temel söylemlerden biridir. Aynı zamanda “hukuk devleti ve adil devlet”in aynı şey olup olmadığının irdelenmesi gerekmektedir. Diğer taraftan pozitif hukuk sistemlerinin insan haklarıyla uyuşup uyuşmadığının aydınlatılması önem arz etmektedir. Bu çerçevede hukuk devletlerinde mahkemelerin verdiği idam cezası/ölüm cezasının tartışılması söz konusu karşıtlığı anlamak açısından yerinde olacaktır. Bununla birlikte liberal ve demokratik hukuk devletlerinde adalet sorununun olup olmadığını irdelemek gerekmektedir. Zikredilen hususların tahlil edilmesi ile birlikte hukuk ve adalet ilişkisi bakımından bazı tespitlere ulaşmak mümkün olacaktır.

4.1. “Hukukun Üstünlüğü” Sorunsalı

“Hukukun Üstünlüğü” özellikle, hak, hukuk, adalet gibi sorunlar söz

³⁷ Harun Tepe, *İnsan Hakları Felsefesi*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 138.

konusu olduğunda sıklıkla karşımıza çıkan ve hemen her kesimden insanın kullandığı bir ifadedir. Kanaatimize göre “Hukukun Üstünlüğü”nün gerçekleştiği ve korunduğu müddetçe adaletin gerçekleşeceğine dair yaygın bir kanaat söz konusudur. “Hukukun Üstünlüğü” kavramı 1982 Anayasası ile birlikte Türk Hukuk Sisteminde yer almaya başlamıştır.³⁸ Diğer taraftan “Hukukun Üstünlüğü”nü temel bir ilke olarak belirlemiş ülkelerin hukuk bilimi minvalinde “Hukuk Devleti” olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Ancak “Hukukun Üstünlüğü”nün hayata geçmesi ile adaletin sağlandığına yönelik kanaatin oldukça tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde hukuk felsefesi hukukun en üst değer olarak benimsenmesi durumlarında adaletin de en üst değer olup olmadığını anlamaya çalışan bir disiplindir.

Bununla birlikte “Hukukun Üstünlüğü”nü benimseyen ve bir hukuk devleti olduğunu iddia eden ülkelerdeki adaletin durumu incelendiğinde birtakım hak ihlallerinin yaşandığı görülmektedir. Ülkemizin önde gelen hukuk bilimcilerinden Yaşar Karayalçın, söz konusu sorunsala dikkat çekmeye çalışmaktadır. Ona göre bazı anayasalar, insan hakları, temel özgürlükler ve kuvvetler ayrımı gibi ilkeleri içermedikleri halde o ülkelerde hukukun üstünlüğünün mutlaklaştırılması mümkündür.³⁹ Aynı zamanda hukukun üstünlüğü anlayışının fazla yüceleştirilmesi ile birlikte bir hukuk fetişizminin ortaya çıkması da kaçınılmaz olacaktır.⁴⁰ Karayalçın’ın ileri sürdüğü bu fikirler Joseph Raz’da daha belirgin bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Ona göre insan onurunu ve temel hakları yadsıyan uygulamaların olduğu ülkelerin de hukuk devleti olarak tanımlanması pekâlâ mümkündür. Böylesi ülkelerde önemli olan pozitif hukuk sisteminin ve şekli adaletin yürürlükte olmasıdır.⁴¹ Raz, zaten pozitif hukuk anlayışını benimsediğinden söz konusu durumu adaletsizlik olarak görmemektedir.

Hukukun üstünlüğüne rağmen temel hakların niçin ihlal edildiği temel bir sorunsal olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın önceki bölümlerinde yer verdiğimiz hukuk ve adalet ayrımlarının Hukukun üstünlüğü problemi çerçevesinde önemli bir sorun teşkil ettiğini ifade edebiliriz. Şu halde hukukun ideal biçimi olan doğal hakların, pozitif hukuk sistemlerinde ölçüt olarak alınmadığı durumlarında söz konusu hak ihlallerinin ve adaletsizliklerin ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.⁴² Dolayısıyla hukukun üstünlüğünün

³⁸ Yaşar Karayalçın, “Hukukun Üstünlüğü (Kavram - Bazı Problemler)”, içinde *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 47/03, (1992): 193.

³⁹ Karayalçın, “Hukukun Üstünlüğü (Kavram - Bazı Problemler)”, 205, 206.

⁴⁰ Karayalçın, “Hukukun Üstünlüğü (Kavram - Bazı Problemler)”, 213.

⁴¹ Raz, *The Authority of Law*, 211.

⁴² Karayalçın, “Hukukun Üstünlüğü (Kavram - Bazı Problemler)”, 202.

benimsenmesine rağmen yaşanan sorunların temelinde doğal köklerinden koparılmış ve şekli adalet sistemine dayanan hukuk devleti anlayışı olduğu anlaşılmaktadır.

4.2. Hukuk Devleti ve Adil Devlet

Hukukun üstünlüğü problemine benzer biçimde hukuk devletinin adil devlet olup olmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Kelsen'e göre doğal hukuktan bağımsız olarak, pozitif hukuk/yapma hukuk anlayışı saf hukuk kuramıdır.⁴³ Hukuk devleti olmanın koşulu da söz konusu pozitif hukuk anlayışını ülkede hâkim kılmaktır. Bu çerçevede hukuk devletinin adil bir devlet olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır. Söz konusu ayrımı ve ortaya çıkardığı sorunsalı günümüzden çok önceleri Cicero'nun yazılarında görmekteyiz: "pek çok yasada içsel olan, adil olanı ve doğruyu seçme duyusu ve düşüncesidir. Böylece, bir toplulukta herhangi bir türden bir yasa, insanlar kabul etmiş olsalar bile, doğru aklın ebedi adaletine uymadıkça bir yasa olmayacaktır"⁴⁴ Buna göre yasaların genel kabul görmesinden ziyade doğru aklın kurallarının önemsenmesi ve bunlara uyulması gerekmektedir. Şu halde aklın doğru kullanımı, yasaların adil olup olmadığını ortaya çıkaracak bir anahtar hükmündedir.

Amerikalı yazar Jodi Picoult'a göre hukuk sistemleri, adaletin güvencesi olmaktan ziyade, iyi poker oynamaya benzeyen yapılardır.⁴⁵ Görebildiğimiz kadarıyla hukuk, kendi başına adaletin güvencesi olmadığı gibi, iyi delil, iyi avukat, iyi savunma ve iyi hal gibi hususlar ile yargı süreçlerinden haklı çıkma işlemi olarak yorumlamak mümkündür. Dolayısıyla adaletin sağlanması bağlamında hukuk devleti konusunu eleştirel bir anlayışla gözden geçirmek önem arz etmektedir. Söz konusu sorunsal çerçevesinde içerikli adalet anlayışının savunucularından Amartya Sen'in fikirleri aydınlatıcı mahiyettedir. Ona göre hak ve hukuk arasındaki ilişki doğru sağlanmalıdır, çünkü hakkın; hukukun çocuğu değil, ebeveyni olarak düşünülmesi gerekmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla hukuku önceleyip hakkı yalnızca hukukun sonucu/ürünü olarak gören anlayışların adaletin sağlanması bakımından tehlike arz ettiğini

⁴³ Hans Kelsen, *Saf Hukuk Kuramı*, çeviren. Ertuğrul Uzun, İstanbul: Nora Kitap, 2016, 1.

⁴⁴ David Ingram, *Law*, London: Continuum International Publishing Group, 2006, 16. Aktaran: Murat Satıcı, "Hukuk Felsefesine Neden İhtiyacımız Var?", içinde *İnsan ve İnsan Dergisi*, Sayı 6/21, (2019): 714.

⁴⁵ Jodi Picoult, *Kız Kardeşim İçin*, çeviren. Serkan Gökteş, İstanbul: April Yayıncılık, 2020, 249.

⁴⁶ Amartya Sen, "Elements of the Theory of Human Rights", içinde *Philosophy and Public Affairs*, 32 (4), (2004): 327.

söyleyebiliriz. Bunun yerine hakkı önceleyip hukuku temel haklar çerçevesinde organize eden yapıların/ülkelerin adalet adına önemli bir adım attıklarını iddia edebiliriz. Bununla birlikte hukuk devleti ile adil devletin birbirinden farklı şeyler oldukları anlaşılmaktadır. Adalet mekanizmasının salahiyeti bakımından hukuk devleti olmaktan ziyade adil devlet olmanın önemli bir gereksinim olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü adil devlet adaleti önemseyen ve bunu mekanizmayı gerçekleştirmeyi birinci vazife edinmiş bir devlet olacaktır. Bu koşul sağlandığında hukuk sistemini adalet anlayışını gerçekleştirmeye yönelik bir sistem olarak inşa etmek mümkün olacaktır.

4.3. Hukuk Devleti ve İnsan Hakları

Hukuk devleti ifadesine istinaden böylesi bir yapıda insan haklarının önemsendiği fikri akıllara gelebilmektedir. Ancak “Hukukun Üstünlüğü” sorunsalı çerçevesinde yer verdiğimiz Raz’ın düşünceleri, hukuk devleti ve insan hakları olgusunu farklı şeyler olarak düşünmemiz gerektiğine işaret etmektedir. Buna göre insan haklarının temelini oluşturan yaşama hakkı ilkesinin hukuk devleti minvalinde irdelenmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere yaklaşık yirmi yıl önce ülkemizde yasa ile yürürlükten kaldırılan idam cezası/ölüm cezası, halen 53 ülkede uygulanmaya devam edilmektedir.⁴⁷ İdam cezası, devlet eliyle yaşama hakkına doğrudan bir müdahale ve bu hakkın gasp edilmesi olduğundan insan haklarına aykırı bir durumdur. XVIII. Yüzyıl filozoflarından Cesare Beccaria Bonesana, *Suçlar ve Cezalar Hakkında* adlı eserinde “Acaba insanlara hemcinslerini boğazlamak hakkı nereden gelebiliyor?”⁴⁸ diye bir soru yönelterek, insan hakları ihlaline yaklaşık üç yüzyıl önceden dikkat çekmeye çalışmıştır. Federica Mogherini’ya⁴⁹ göre “İnsan hayatı hiçbir hükümet ya da devletin mülkiyeti değildir. Hiçbir ülke vatandaşlarını öldürme hakkına sahip değildir”.⁵⁰ Temel bir insan hakları ihlali olan idam cezasının hukuk felsefesi bağlamında da oldukça tartışmalı bir sorunsal olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre hiçbir insanın ve ülkenin bir insanın yaşama hakkını elinden alması hakkaniyete/adalete uygun değildir. Diğer taraftan insan hakları ve *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* bağlamında idam cezasının temel bir hak

⁴⁷ <https://www.gzt.com/jurnalist/idam-cezasi-hangi-ulkelerde-uygulaniyor-3488026>, Erişim Tarihi: 19.08.2022.

⁴⁸ Julien Damon, “Cesare Beccaria (1738-1794)”, içinde *Informations Sociales*, 7, Volume: 127, (2005), pp. 21. Aktaran: Nesibe Kırış, “İdam Bir Ceza Mıdır?”, <https://metapolitik.net/idam-bir-ceza-midir/>, Erişim Tarihi: 19.08.2022.

⁴⁹ Eski İtalya Dışişleri Bakanı ve Avrupa Birliği Dışişleri ve Güvenlik Politikaları Yüksek Temsilcisi.

⁵⁰ <https://www.gzt.com/jurnalist/idam-cezasi-hangi-ulkelerde-uygulaniyor-3488026>, Erişim Tarihi: 19.08.2022.

ihlali olup olmadığı günümüzde bir çok alanda tartışılmaktadır.

Bununla birlikte alışkanlık olarak birçok kişinin idam cezası ifadesini sıklıkla kullandığı bilinmektedir. Kanaatimize göre temel bir hak ihlali olduğundan dolayı hukuk literatüründe idam diye bir cezanın olması oldukça tartışmalı bir durumdur. Nesibe Kırış'a göre "İdam bir insanın yasal yollarla 'cezaen' öldürülmesi anlamına geliyor". Oysa "Geriye kalan öldürülmüş 'şey' için idam ne bir cezadır ne de bu suçları işleyebilecek diğer kişiler için caydırıcı etki bırakan bir durumdur. Böylece 'cezalandırma' eylemi aslında gerçekleşmez, onun yerini kelimenin tam anlamıyla 'yok etme' eylemi alır".⁵¹ Buna göre idamın, temel insan haklarına aykırı olmakla birlikte, ceza olarak yargı sistemlerinde yer almasının bile sakıncalı bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü idamın cezadan ziyade özünde öç alma duygusuna dayalı bir eylem olduğu ortaya çıkmaktadır: "Aslında ölüm cezası yalnızca primitif [ilkel] bir güdü olan 'intikam' amacına hizmet eder".⁵² Yurttaşlardan oluşan bir hukuk devletinin intikama dayalı böylesi bir eylemi ceza olarak belirlemesini insanlık tarihinin kara bir lekesi olarak nitelendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla hukuki olan her şeyin insan haklarına uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna göre hukuki nitelendirmesi yapılırken bir hak ve adalet ihlali olmayacağına dair bir güvencemiz mevcut değildir. Kanaatimize göre eğer yaşama hakkı temel bir insan hakları ilkesi olarak mevcut ise bu hakkın herhangi bir merci tarafından gasp edilmesini temel bir hak ihlali olarak nitelendirmek yerinde bir tutumdur. Diğer taraftan alışkanlık eseri adil olup olmadığı sorgulanmayan yapılar bunlarla da sınırlı değildir. Demokratik ve liberal yapıların da hukuk felsefesi bakımından irdelenmesi önem arz etmektedir.

4.4. Demokrasi ve Liberalizmde Haklar Sorunu

Demokratik yönetimler özünde eşit oy hakkı ilkesine dayalı bir *ethos*'a dayanmaktadırlar. Lakin ülke yönetimine en fazla oyu alan parti/partiler seçildiğinden çoğunluğun tercihi meşru sayılmaktadır. Böylelikle demokratik yönetimlerin siyaset anlayışında azınlıkta kalanların tercihlerinin pek önemsenmedikleri anlaşılmaktadır. Buna göre demokratik ülkelerde yalnızca eşit oy hakkının olduğu ancak siyasetin uygulanmasında eşit haklardan ziyade çoğunluğun tercihleri önemsenmektedir. Bununla birlikte siyasi iktidarların kendilerini yönetime getiren kitleye hoş görünmek için daha ziyade onların isteklerine göre bir yönetim anlayışı belirledikleri ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla demokratik yönetimlerde temel hakların korunması tartışmalı bir

⁵¹ Kırış: "İdam Bir Ceza Mıdır?", Erişim Tarihi: 19.08.2022.

⁵² Kırış: "İdam Bir Ceza Mıdır?", Erişim Tarihi: 19.08.2022.

hal almaktadır ve insan haklarının korunmasına ilişkin bir teminat söz konusu değildir.⁵³ Buna göre insan hakları ve demokrasinin sıklıkla birlikte ele alınmasını alışkanlık kazanmış bir tutum olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü demokratik olmakla birlikte, insan hakları ve sosyal haklara aykırı durumlar ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir ifadeyle demokratik bir hukuk devletinde ağır insan hakları ihlalleri de yaşanabilmektedir.⁵⁴ Aynı zamanda demokrasilerde hukuku yalnızca yasalarla sınırlandırmak demokrasi, totalitarizm ve monarşi arasında sınırları daraltabilmektedir.⁵⁵ Böylelikle insan hakları başta olmak üzere birçok hak türünün demokratik karar alma süreçlerinde yok sayılması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü çoğunluğun takdirini ve tercihi kazanmak adına çeşitli hak ihlalleri ortaya çıkmaktadır.

Demokrasilerin yanında liberal sisteme dayalı devletlerin temel haklar ve özgürlükleri savunduğu akıllara gelebilmektedir. Bununla birlikte devletin güvenlik birimi oluşturacak şekilde küçülmesini savunan liberalizm taraftarlarının eserleri incelendiğinde durumun pek de öyle zannedildiği gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi Rawls'ın içerikli adalet fikrine karşı çıkan Robert Nozick, sosyal haklar konusunda devlete sorumluluk yükleyen bir sistem yerine devletin minimize edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁵⁶ Böylelikle liberal ve libertenyen düşünürlerin devleti adeta güvenlik birimine indirgemeye yönelik bir çaba içinde oldukları görülmektedir. Böylesi bir anlayışta devletlerin, yurttaşlara yönelik eğitim, sağlık ve sosyal haklar gibi hizmetleri de söz konusu değildir. Devlete, yurttaşların can ve mal güvenliğinin sağlanması dışında herhangi bir sorumluluk yüklemeyen liberal anlayışlar insan haklarının hayata geçmesi ve korunması bakımından oldukça sorunludur. Buna göre yaşama hakkının içeriğini oluşturan, beslenme, sağlık, barış, çevre vb haklar sağlanmamış olacaktır. Dolayısıyla demokrasi ve liberalizm gibi sistemlerdeki hukuk yapılarının adaleti sağlamak konusundaki işlevlerinin oldukça sorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan sosyal hakların sağlanması bağlamında liberal ve libertenyen düşünürlerden farklı görüşler ileri sürenler de vardır. Çalışmamız bağlamında konunun yalnızca adaletsizlik olarak nitelendirilebilecek boyutlarına dikkat çekmeye çalıştık.

⁵³ Yeşilçayır, *İnsan Hakları Felsefesi*, 84, 95.

⁵⁴ Uygur, "Adalet ve Hukuk Devleti", 35.

⁵⁵ Satici, "Hukuk Felsefesine Neden İhtiyacımız Var?", 714.

⁵⁶ Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çeviren. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 24.

Sonuç Yerine

Araştırmamızın sonuna doğru yaklaşırken yer vermeye çalıştığımız analizler çerçevesinde bazı bulgular oluşturmamız yerinde olacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla hukuk devletinin inşası ve hukukun üstünlüğünün sağlanması ile adaletin tecelli etmesi aynı şey değildirler. Şu halde hukuki olmak ile adil olmak birbirinden farklı şeylerdir. Pozitif hukuk savunucuları, ülkelerin belirlediği hukuk sistemlerinin yürütülmesi neticesinde ortaya çıkan şekli adaletin meşru olduğunu kanaatindedirler. Böyle bir anlayışta adalet daha ziyade hukuk süreçlerinin neticesinde ortaya çıkan bir ürün olarak görülmektedir. Doğal hukuk savunucularına göre ise içeriğinden koparılmış bir adaletin gerçek anlamda adil olması mümkün değildir. Aynı zamanda hukukun üstünlüğünü önemseyen hukuk devletlerinde birçok hak ihlalinin yaşanması dikkat çekmektedir. Pozitif hukuk savunucularının yanında birçok liberal düşünür de devletin, insan hakları ve sosyal hakları sağlamak gibi bir sorumluluğunun olmadığını ileri sürmektedirler. Bununla birlikte hukuk devletlerindeki yasalar, yargı, mahkeme, yargıç, savcı, müeyyide gibi olguların adaletin garantisi olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte hukuk devletlerinde yasalar, yargı, mahkeme, yargıç, savcı, müeyyide gibi olgularda adaletin garantisinin olmadıkları ortaya çıkmaktadır.

60

Oluşturmaya çalıştığımız söz konusu bulgulardan hareketle hukuk süreçlerinin insani ve adalet minvalinde iyileşmesi adına bazı önerilere ulaşmamız mümkündür. Toplumlardaki hak ihlallerinin ve adaletle ilgili sorunların giderilmesi bakımından hukuk alanında bazı adımların atılması önem arz etmektedir. Şu halde hukuk devleti, pozitif/yapma hukuk, şekli adalet gibi yapılar, gerçek anlamda bir adalet mekanizması olmadığı gibi birçok hak ihlaline de kapı aralamaktadırlar. Bunun yerine hukukun asli köklerine/özüne dönmek ve böylece hukukun mutlaka uyması gereken temel ilkelerini ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bu bağlamda doğal hakların özünün bozulmadan pozitif/yapma hukuka dönüştürülmesini öngören Kant'ın hukuk felsefesi önemli bir dayanak noktası olarak bizlere fikir vermektedir. Şu halde adaleti pozitif hukukun sonucu olarak gören anlayıştan ziyade adaletin pozitif hukukun öncüsü ve temeli olduğu bir anlayışa doğru evrilmek önem arz etmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için hukukun kökeninde yer alan, insan onuru, insan hakları ve temel hakların tanınması gerekmektedir. Amartya Sen'in ifade ettiği gibi hakkı hukukun çocuğu olarak görme anlayışını terk edip, hukuku hakkın çocuğu olarak tanımlayan ve bunu uygulayan anlayışa geçilmelidir. Böylelikle dünya genelindeki hak ve adalet ihlallerinin önlenmesi adına önemli bir adım atılmış olacaktır.

Bununla birlikte bahsi geçen analizlerin ve bulguların ortaya

çıkabilmesi için felsefenin hukuka yönelimi ile metodolojisinin önemsenmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Hukuk felsefesinin hukuk alanını rasyonel ve evrensel bir bakış açısıyla soruşturması ile hukukçuların içlerinde oldukları alanla ilgili göremedikleri birçok bulgu ortaya çıkabilmektedir. Çünkü bu alanda İlkçağ'dan günümüze değin sürekli gelişim halinde olan hukuka ilişkin birçok aydınlatıcı düşünce yer almaktadır. Böylelikle hukukun dar normatiflik çemberini aşarak, doğal haklarla ilgili kökleriyle hemhal olması mümkün olacaktır. Şu halde felsefenin hukuka yönelimi gereksiz bir girişim olmanın ötesinde hukuk alanının iyileşmesi ve yeniden yapılandırılabilmesi adına vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Böylelikle daha adil hukuk ve daha adil devletin de yolu açılmış olacaktır.

ADALETİN SAĞLANMASINDA HUKUKA YÖNELİK BEKLENTİLER ÜZERİNE FELSEFİ BİR
DEĞERLENDİRME
A PHILOSOPHICAL EVALUATION ON THE EXPECTATIONS FROM LAW IN ENSURING
JUSTICE
Celal YEŞİLÇAYIR

KAYNAKÇA

- Andaç, Faruk. *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Detay Yayıncılık, 2010.
- Aristoteles. *Retorik*, çeviren. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Azizoğlu, Nuray. "Hukukta Felsefe Neden Gereklidir? Aristoteles Düşüncesinden Hareketle Felsefî Bir Soruşturma", içinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi 29. Kitap*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2021, s. 59-67.
- Battal, Ahmet. *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara: Gazi Kitabevi, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Damon, Julien. "Cesare Beccaria (1738-1794)", içinde *Informations Sociales*, 7, Volume: 127, (2005): 3-27.
- Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Göksu, Hasan Tuna. "Ronald Dworkin'in Adalet Kuramında Temel Kavramlar: Haklar, İlkeler ve İdeal Yargıç Herkül", içinde *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 0/4 (2014): 114-132.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2021.
- Ingram, David. *Law*, London: Continuum International Publishing Group, 2006.
- Ingram, David Bruce. *Hukuk Felsefesi*, çeviren. Zeynep Su Dağabak, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziği Hukuk Öğretisi*, çeviren. Altan Heper, Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Karayalçın, Yaşar. "Hukukun Üstünlüğü (Kavram - Bazı Problemler)", içinde *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı 47/03, (1992): 193-214.
- Kelsen, Hans. *Saf Hukuk Kuramı*, çeviren. Ertuğrul Uzun, İstanbul: Nora Kitap, 2016.
- Keyman, Selahattin, *Hukuka Giriş ve Metodoloji*, Ankara: Doruk Kitabevi, 1981.
- Kırış, Nesibe. "İdam Bir Ceza Mıdır?", <https://metapolitik.net/idam-bir-ceza-midir/>, Erişim Tarihi: 19.08.2022.

- Montaigne. *Denemeler*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çeviren. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ökçesiz, Hayrettin. *Hukuk Devleti*, İstanbul: Afa Yayınları, 1998.
- Örs, H. Birsen. "Küresel ve Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü ve Hukuk", içinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Arkivi 21*. Kitap, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2010, s. 71-83.
- Picoult, Jodi. *Kız Kardeşim İçin*, çeviren. Serkan Gökteş, İstanbul: April Yayıncılık, 2020.
- Platon. *Devlet*, çeviren. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Platon. *Yasalar*, çeviren. Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*, çeviren. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Kitabevi, 2020.
- Raz, Joseph. *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Satıcı, Murat. "Yargı ve Hukuk: Adalet, Yasallık ve Demokrasi Uğraklarında Yargı Meselesi", içinde *Yargıya Felsefeyle Bakmak*, Kurtul Gülenç, Özlem Duva (Haz.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016, s. 213-235.
- Satıcı, Murat. "Hukuk Felsefesine Neden İhtiyacımız Var?", içinde *İnsan ve İnsan Dergisi*, Sayı 6/21, (2019): 713-724.
- Schopenhauer, Arthur. *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Sen, Amartya. "Elements of the Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, 32 (4), (2004), s. 315-356.
- Supiot, Alain. *Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çeviren. Bilge Açımız Ünal, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008.
- Tepe, Harun. *İnsan Hakları Felsefesi*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Uygur, Gülriz. "Adalet ve Hukuk Devleti", içinde *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Sayı 53, (2004): 29-38.
- von Kirchmann, Julius Hermann. "İlim Olmak Bakımından Hukukun Değersizliği", çeviren. Coşkun Üçok, içinde *Ankara Üniversitesi Hukuk*

ADALETİN SAĞLANMASINDA HUKUKA YÖNELİK BEKLENTİLER ÜZERİNE FELSEFİ BİR
DEĞERLENDİRME
A PHILOSOPHICAL EVALUATION ON THE EXPECTATIONS FROM LAW IN ENSURING
JUSTICE
Celal YEŞİLÇAYIR

Fakültesi Dergisi, Sayı 6, (1949): 181-212.

Yeşilçayır, Celal. *İnsan Hakları Felsefesi*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

İnternet Kaynakları

[http://www.physics.metu.edu.tr/~uoyilmaz/TurkSiiri/cagdasturksiiri/canyucel/canyucel-\(bircinsiiri\).htm](http://www.physics.metu.edu.tr/~uoyilmaz/TurkSiiri/cagdasturksiiri/canyucel/canyucel-(bircinsiiri).htm). Erişim Tarihi: 20.08.2022.

<https://www.gzt.com/jurnalist/idam-cezasi-hangi-ulkelerde-uygulaniyor-3488026>, Erişim Tarihi: 19.08.2022.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1146539

“KENDİNİ BİL!” BUYRUĞU ÜZERİNE

Lokman ÇİLİNGİR*

ÖZET

“Kendini bil”, “aşırıya kaçma”, “kanaatkâr ol” şeklinde bütün kadim toplumlarda karşımıza çıkan ahlaki/dini buyruklar “ölçülülük” veya “aklıbaşındalık” erdeminin yansımaları olarak görülebilir. Çin medeniyetinden Sümer ve Mısır medeniyetlerine değin kadim bilgelik bu ölçülülük erdeminin zengin örnekleriyle doludur. Ölçülülük kavramının tarihinde önemli bir aşamayı, bilgiye dayalı bilgelik olarak tanımlayabileceğimiz İyonyalı düşünürlerin felsefi etkinliği oluşturur. Lakin felsefenin bu ilk dönemindeki, daha doğrusu, doğa felsefesi evresindeki bilge-filozoflar, insanı doğrudan değil de daha çok insanın da ait olduğunu varsaydıkları doğa (physis) üzerinden inceleme konusu yaptılar. Doğadaki çeşitliliğin ve değişimin sebebini rasyonel bağlamda araştırırken aslında doğada bir düzen ve ölçü bulmaya çalıştılar. Bu çabaya ölçü arayan insanın aslında ölçünün bizzat kendisi olduğu bilinci örtük de olsa eşlik etmiştir. Zira, bütün İyonyalı filozoflar Delphi tapınağının girişine kazanmış olan “Kendini bil” buyruğuna bağlı kaldılar. Lakin bu buyruğun salt felsefi boyutuyla dile getirilmesi ve felsefenin yüzünü bütünüyle insana çevirmesi ancak Protagoras ve Sokrates (Platon) ile mümkün olur. İnsan ile birlikte toplumsal ve kültürel hayat da felsefenin problem sahasına dahil olmuştur. Denilebilir ki antik dönemde “kendini bil” buyruğunun ölçülülük kavramı ile ilişkisi bir yandan Protagoras üzerinden “Her şeyin ölçüsü insandır” a, diğer yandan da Sokrates aracılığıyla “Her şeyin ölçüsü Tanrıdır” a dönüşmüştür. İşte bu çalışmanın asıl amacı, “kendini bil” buyruğunun ve ölçülülük erdeminin Protagoras ve Sokrates ile birlikte epistemolojik ve etik sahadaki yansımalarını açıklığa kavuşturmadır.

Anahtar kelimeler: kendini bil, ölçülülük, ölçü-insan, insan doğası

ON THE COMMAND “KNOW THYSELF”

ABSTRACT

All moral/religious commands that we encounter in ancient societies, like “Know thyself”, “be prudent” or “be frugal”, can be seen as the manifestations of virtues of “temperance” or “practical wisdom”. From the ancient civilization of China to the Sumerian and Egyptian civilizations, ancient wisdom contains innumerable examples of this virtue of temperance. In the history of the concept of temperance the practice of Ionian philosophers which can be described as wisdom grounded on knowledge constitutes a significant phase. However, sages-philosophers of the first period of philosophy, more accurately, of the period of philosophy of nature, investigate human being not directly as it is in itself but through the investigation of nature and as a part of nature. While investigating the cause of change and manifoldness in nature, they tried to find an order and measure in it. This endeavor was accompanied by the secret awareness of the investigator that the measure which he was seeking after was in fact himself; given that all Ionian philosophers were committed to the command “Know thyself” inscribed at the pediment of the Temple of Apollo at Delphi. Yet, reflecting on the command merely philosophically and the turn of philosophy entirely towards human being become possible only with Protagoras and Sokrates (Plato). Via questioning human being, social and cultural life are included in the field of problems as well. It can be affirmed that the relation of the command “Know thyself” to the concept of temperance becomes through Protagoras’s ideas “Human is the measure of all things” on the one hand and through Sokrates’ ideas “God is the measure of the all things” on the other. Hence the main purpose of this article is to examine, through Protagoras and Sokrates’ ideas, different manifestations of the command “Know thyself” and the virtue of temperance in epistemological and ethical realms.

Keywords: know thyself, temperance, homo mensura, human nature

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, Samsun / Türkiye
E-posta: lokman.cilingir@omu.edu.tr ORCID ID: 0000-0003-0121-9744

Makalenin geliş tarihi: 21.07.2022
Makalenin kabul tarihi: 03.11.2022

Submission Date: 21 July 2022
Approval Date: 03 November 2022

Giriş

“Kendini bil” düsturu ile insan kendini, dolayısıyla bizzat düşünceyi esaslı bir şekilde felsefi eleştirinin konusu kılmıştır. Sofistler ama özellikle Protagoras ve sonrasında Sokrates, kendinden öncekilerden farklı olarak entelektüel çabayı doğadan insana yöneltmede bir dönüm noktası olmuştur. Ancak “kendini bil” ilkesi ve onun bir yansıması olan “ölçülülük” erdemi bu iki düşünürde adeta birbirine karşıt şekilde konumlanmıştır. Birine göre “Her şeyin ölçüsü insan”, diğerine göre ise “Her şeyin ölçüsü Tanrı”dır. Her iki önerme ontolojik ve epistemolojik olduğu kadar pratik bir anlam da yüküldür. Diğer bir deyişle, Protagoras ve Sokrates sadece teorinin değil aynı zamanda *praksisin* bir ölçütünü ortaya koymaya çalışmıştır.¹

Ölçülülük buyruklarının (“kendini bil”, “haddini bil”, “aşırıya kaçma”) doğrudan insanın özüne veya ruhuna dokunana bir boyutu vardır. Kant’ın tabiriyle, insanların çoğu tembellik ve korkaklık nedeniyle bütün yaşamları boyunca erginleşmemiş olarak kalmayı tercih etseler de, bir taraftan da kendi eylemlerinin ölçülerini geliştirme ve bu ölçü üzerinden kendilerini özgürce sınırlandırma eğilimine sahiptirler. İnsanın kendine koyduğu sınırlandırma ve ölçü aynı zamanda onun özel amacını oluşturur. Bu yönüyle insan tüm diğer canlılardan ayrılır. Keza insan harici canlılar doğal itkileriyle hareket ettiklerinden böyle bir yeteneğe ihtiyaç duymazlar, yani içgüdüleri yine kendi içgüdüleri tarafından engellenir, sınırlandırılır. Ancak insan, kendi doğasından, kendi evinden emin değildir. İnsan doğal sınırlarını aşır aşırılıklara sapma gücüne sahiptir. Bu yüzden olsa gerek, efsanelerde sıkça kör bir iştaha kapılan, anlamsız bir kibirle kendini yok eden insanın kaderi gözler önüne serilir. Alçak gönüllüğünü kaybeden, itidalden ayrılan, elindekilerle yetinmeyip aşırı hırsla kapılan İkaros’un makus talihi buna örnektir.² Buradan çıkarılacak sonuç, ahlaki bir varlık olan insanın, doğuştan hazır bulmadığı bu ölçüyü kendi güçlerinden hareketle oluşturmak zorunda olduğudur. İşte biz bu makalede, *mitos’tan logos’a geçiş* süreci bağlamında insan-doğa ve Tanrı kavrayışına koşut olarak ölçüt sorununun nasıl dönüşüme uğradığını –yaklaşımlar arasındaki benzerlikler ve farklılıkları da dikkate alarak- ortaya koymayı amaçlıyoruz. Bu maksatla ilkin Antik dönemde ölçüt sorununa ana hatlarıyla değindikten sonra,

¹ Bu yolda Protagoras ile Arsitophanes’in ortaya koyduğu Sokrates ve Platon’un gençlik döneminin diyaloglarının kahramanı Sokrates’in birbirlerine çok da zıt karakterler olmadıkları anlaşılmaktadır. Zira, Sokrates her ne kadar Sofistlerin epistemik göreceliğine karşı mesafeli dursa da, onlara, insanı ve değerleri incelemek, felsefeyi bilgelik ideali temelinde, retorik ve diyalektik bir teknikle kitlelere yaymak konularında tümüyle yakın durmaktadır. Bkz. W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi 3*, çev. Sabri Gürses. (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2021), 321vd.

² Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2017), 153.

ölçütün adresi ve mercii durumundaki insanın, Tanrı ve doğa ile ilişkisinin mahiyetinin nasıl anlaşıldığını göstermeye çalışacağız. Bu temel üzerinde ölçülülük buyruğunun Protagoras ve Sokrates üzerinden yeniden yapılandırılışını çözümlenerek araştırmamızı tamamlayacağız.

Ölçü Sorunu

Greklere bilgelik temelinde ortaya konulan ölçü sorununun nasıl gündeme geldiğinin izi Homeros ve Hesiodos'un düşüncelerinden başlanarak sürülebilir. Homeros'un şiirlerinde "ölçü (*metron*)" sözcüğünün, ölçüm aleti olan çubuk için ve mısır, yağ ve içki gibi nesnelerin miktarını belirtmek için kullanıldığı görülür.³ Buna karşın Hesiodos sözcüğü ahlaki sahaya taşıyarak, "uygun ölçüyü" ya da "insafli davranmayı" ifade etmek için kullanmaya başlar. *İşler ve Günler*'de, "Ölçülü ol, neyi ne zaman yapacağını bil" düsturunu tekrarlar.⁴ Ünlü yasa koyucu ve bilge Solon'da ise "kendini bil" ya da "ölçülü ol" ilkesi, "aşırıktan kaçın" şeklinde negatif olarak dile getirilir.⁵ Solon adalet (*dike*) sözcüğünün iki anlamına vurgu yapar. "Dike" bir yandan ölçüsüzlüğü cezalandıran adalet tanrıçasına bir yandan da yasalarca güvence altına alınan adalet düşüncesine gönderme yapar.⁶ Yasa koyucunun koyduğu kurallar nizamı anlamında "nomos", tanrıça *Dike* tarafından temsil edilen kozmik düzene karşılık gelir. *Dike*'nin toplumsal felaketler yağdırarak cezalandırdığı ölçüsüzlük ise *metron*'un ihlalidir. Diğer yandan Solon, kişinin sanılarıyla (*doksa*) hareket etmesinin düzensizliğe yol açacağına, ilahi ölçütlere tabi olmanın ise düzeni (*eunomia*) sağlayacağına inanır.

İyonyalı doğa filozofları doğada için olduğuna inandıkları ölçü ve uyumun insan eylemlerinde de aranması gerektiğini düşündüler. Genel kabul insanın doğanın ölçüsüne tabi olduğudur. Dolayısıyla insanın kendini bilmesi doğayı bilmesi, doğanın bir parçası olduğunun farkına varmasıdır. İnsan, *makro kosmos içinde mikro kosmos*'tur. Her şey hem kendi içinde hem de bütünle bir orantı içindedir. *Logos*, belirsiz ve biçimsizin karşıtı olarak, belirli, orantılı ve ölçülebilir olandır.⁷ Pythagorasçılar felsefedeki bu dönüşüme paralel olarak tapınağında "aşırıya kaçma", "sınırı aşma" düsturları yazılı olan Apollon'a derin

³ George Thomson, *İlk Filozoflar*, çev. Mehmet H. Doğan. (İstanbul: Payel Yayınları, 1988), 281.

⁴ Hesiodos, *Theogonia. İşler ve Günler*, çev. Ezra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 694.

⁵ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 38.

⁶ Bkz. Thomson, *İlk Filozoflar*, 280.

⁷ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 216.

saygı duydular. Zira onu, düzen, ölçü ve sınırın somutlaşmış hali olarak tazim ettiler, yücelttiler. Evrende var olan her şeyin bir yeri ve sınırı vardır. Kimse kimsenin sınırına müdahale edemez. Yani insan kendisine tanınan sınırlarının dışına çıkamaz, çıkmamalıdır. Sınırsızlık ve ölümsüzlük ancak tanrılara mahsustur. Benzer bir tavrı Herakleitos'ta da görebiliriz. O da, insanın kader tarafından belirlenen sınırı aşmasını ve kibirli (*hybris*) davranmasını hoş karşılamaz. Kibir ve güç zehirlenmesi yasa (*nomos*) ve adaletin sınırlarını aşırır. Dolayısıyla kibir, bir insanın tutkularının esiri olması ve her türlü ölçüyü aşması demektir. Doğadaki savaşın bir benzerinin ahlaki sahada da sürdüğüne inanılır. Bu savaşın sonucunda kazanan özgürleşir, kaybeden köleleşir.⁸ Bu dönemde zikretmek istediğimiz ikinci düşünür Demokritos'tur. Protagoras üzerinde oldukça etkili olduğu bilinen Demokritos'a göre, insan için en büyük iyilik, ruh duruluğu ve mutluluktur (*eudaimonia*), buna varmanın yolu da ölçülülüktür. “Ölçülülük hoş şeyleri çoğaltır ve hazzı daha büyük kılar”. Şayet “ölçü aşırsa en hoş şey en hoşa gitmeyen olabilir.”⁹

Ölçülülük¹⁰ kavramının bildiğimiz anlam genişliğine erişmesi Platon ile birlikte mümkün olmuştur. Platon'un, ideal hayat tarzını tasvir ederken dayandığı kavram ölçülülüktür. Ruhunu ve hayatını iyi düzenlemiş olan doğru bir insanın durumu, ölçülülük halidir.¹¹ Platon, ölçülülüğü ruhun kısımları arasındaki uyum ilkesi üzerinden açıklamayı tercih eder. Zira ölçülülük ruhun erdemidir.¹² Ruhun bütün parçalarının uyumlu çalışmasının ifadesidir. Ruhun düzeni ölçülülüğü, ölçülülük iyiliği, iyilik ise mutluluğu doğurur. Dolayısıyla, “mutlu olmak isteyen ölçülülüğü aramalı, uygulamalı, ölçüsüzlükten kaçabildiğince kaçmalıdır”.¹³ İdeal hayatı oluşturan karışımdaki en değerli şey ölçü (*metron*) ve orandır (*symmetron*). Denilebilir ki Platon iyiliğin gücünü

⁸ Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yor. Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005, fr. 115, 117.

⁹ Walter Kranz, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal yayınları, 1984, 175.

¹⁰ Antik dönemden beri ana erdemlerden biri kabul edilen “sophrosune” (Lat. *temperantia*) günümüz Türkçesine genelde “ölçülülük” diye çevrilir (bkz. F.E. Peters, *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 343-344). Ancak ölçülülük yerine Arapçadan gelen “itidal” ve “iffet” sözcükleri de sıkça kullanılır. Adalet ile aynı kökten (*adl*) türetilen itidal sözcüğü ölçülülük, ılımlılık, soğukkanlılık, dengelilik, düzgünlük ve doğruluk gibi anlamlara gelir (bkz. Mustafa Çağrı, “İffet”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 506-507).

¹¹ Bkz. Platon, *Philebos, Diyaloglar*, haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, 60d-e.

¹² Bkz. Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2013, s. 238-244.

¹³ Platon, *Gorgias*, 507d.

güzelin doğasında, güzellik ve erdemi de ölçü ve oranda görmektedir.¹⁴ *Kharmides* diyalogunda geometrideki “altın oran” veya Pythagorasçıların sayıya yükledikleri mistik anlamlar ölçülülük düşüncesinin yansımaları olarak serimlenir. Ünlü *Devlet* diyalogunda ise ölçülülük, ruhtaki iyi yanın, kötü yanı buyruğu altına almasıdır. Diğer bir deyişle, ruhun akıllı parçasının diğer kısımları kontrol etmesi, böylece insanın tutkularına, yani nefesine hâkim olmasıdır.¹⁵ Ölçülülük ideal toplumun bütün tabakalarına yayılan bir erdemdir.¹⁶ *Theaitetos* diyalogunda sofist ile filozof arasında yapılan karşılaştırmada, filozofun “tanrılara benzer” (*homoiosis theo*)¹⁷ olduğundan söz edilir. Nihayet *Yasalar*’da “ölçülü olanı, kendine benzediği için tanrı sever”¹⁸ denilerek ölçülülük tanrıya dost olmanın ve tanrı tarafından sevilmenin koşulu olur. Genel olarak Platon üstün erdemler olarak aklıbaşındalığı (*phronesis*), aklıbaşındalığa eşlik eden ölçülülüğü ve bu ikisinin bir araya gelmesinden oluşan adalet (*dikaioisyne*) ve cesaret (*andreia*) erdemlerini kabul eder.

Aristoteles, ruhun akıldan pay alan kısmına paralel olarak karakter ve düşünce erdemleri ayrımı yapar. Karakter erdemleri *orta yol* öğretisi ile ilgilidir. Buna göre ahlaki olarak doğru eylem, iki aşırı uç arasında kalan eylemdir.¹⁹ Bir düşünce erdemi olan aklıbaşındalık (*phronesis*) genel olarak orta yolun ne olduğunu göstermekle yükümlüdür.²⁰ Bu çerçevede ölçülülük arzu ve iştahalar söz konusu olduğunda ölçüyü belirleyen biricik erdemdir. Çünkü “...kendini tüm hazlara kaptıran ve hazlardan hiçbirini reddetmeyen kişi haz düşkünü bir insan olur; yabani gibi, kendini bütün hazlardan yoksun bırakan kişi, sanki duygusuz bir varlık olur. Böylece hazda ölçülülük ve cesaret, aşırılıkla ve yetersizlikle kaybolur; oysa bunlar doğru ölçü sayesinde korunur.”²¹

Bütün bu tarihsel arka plan ölçülülüğün ahlaki bir kavram olarak inşa edilmesinin tarihi olarak okunabilir. Buna göre ölçülülük, az ile yetinme, azı iyi çoğu kötü bulma anlamında kendi kendine seçilmiş bir kısıtlamadır. Ölçülülük

¹⁴ Bkz. Platon, *Philebos*, 64d-65a.

¹⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, 430e-431a.

¹⁶ “Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnızca bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşırı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz” (Platon, *Devlet*, 432a).

¹⁷ Platon, *Theaitetos*, 176b.

¹⁸ Platon, *Yasalar*, 716c.

¹⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınları, 1988, 1106b.

²⁰ Bkz. Tufan Çötök, “Antikçağ’dan Günümüze Phronesis Kavramı”. *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII*, Doktora Tez Özeti, Sakarya Üniversitesi, s. 6-7.

²¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1104-a.

öncelikle, çeşitli zevklere olan eğilimi dizginleyen ve temel ihtiyaçları karşılamada doğru ölçüye uymayı sağlayan ahlaki bir erdemdir.

Ölçünün Mercii: Tanrı-Doğa ve İnsan

Antik dönemin bilgelik ideali, mitsel diye adlandırılan ve doğa-Tanrı-insan anlayışının karmaşık bir bütün oluşturduğu yaklaşımdan beslenir. Kuşkusuz mitsel döneme dair genel kabul gören bir insan anlayışı²² ortaya koymak güçtür. Zira yazılı kaynakların yetersizliği ve görüşlerin çeşitliliği buna pek imkân tanımamaktadır. Ancak yine de insanın/insanlığın kültürel gelişiminin başlangıcına dair sınırlı ölçüdeki yazılı kaynaklar ve varsayımlardan hareketle denilebilir ki bu dönemde insan henüz doğrudan bilim ve felsefenin hedefinde değildir. İnsan daha çok doğa dolayımıyla gündeme gelir, yani henüz doğadan bağımsız bir insan görüşü mevcut değildir.²³

Doğal felaketlerden ve felaketlerin yol açtığı toplumsal çalkantılardan tanrılar ve tanrıların da üstünde olan “kader” sorumlu tutulur. Kader, Zeus’un bile tabi olduğu, bilinemez, kestirilemez bir güç olarak tasavvur edilir. Yine de tanrılar kaderi etkilemede insanlardan üstün sayılır.²⁴ Doğada vuku bulan olaylar, Zeus’un gözetiminde ve otoritesinde, siyasi bir koalisyona benzeyen tanrılar koalisyonu tarafından idare edilir. Ancak sıra insanlar arası ilişkilere geldiğinde kuralları koyan ve gelenekleri koruyan öncelikle Zeus’tur. Buna rağmen Zeus’un ve diğer tanrıların yapıp ettiklerinde bir yasalılık veya süreklilik aranmaz. Tanrıların insan işlerine karışmasının ahlaki olmadığı düşünülür. Zira tanrılara iyi ve adil oldukları için değil güçlü oldukları için tapınılır. Hatta Homeros’un insan kahramanları sıkça tanrılardan daha dürüst

²² Max Scheler, “İnsanın varlıktaki yeri nedir?” sorusunun birbiriyle ilgisi olmayan üç şekilde cevaplanabileceğini söyler. Bunlardan biri “felsefi,” biri “teolojik”, biri de “doğa bilimsel”dir. Scheler’in felsefi olarak adlandırdığı insan anlayışı, Antik-Yunan düşüncesiyle olgunlaşan, insanı akıl sahibi bir varlık olarak gören ve insan aklını her şeyin temelinde yatan insanüstü bir değer olarak konumlayan yaklaşımdır. Genel bir tasvir açısından faydalı olsa da bu ayrımın örneğin “mitsel” dönemi hesaba katmadığı gibi bu dönemin insan bakışını açıklamakta da yetersiz kaldığı aşikârdır (bkz. *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe. (Ankara: Ayraç), 35).

²³ Antik Grek mitolojisinde insanın irtibatlandığı evrenin yaratılış miti için Platon’un *Protagoras* diyaloguna bakınız (320d-321d). Söz konusu mitte Pasajın sonuna doğru Protagoras’ın, siyaset sanatının temelini “doğruluk ve ölçülülük” diye nitelendirmesi dikkate şayandır. Başta Protagoras olmak üzere Sokrates öncesi düşünürlerin ağırlıklı olarak İyonyalı olması ve İyonya’nın liman şehirlerinin Anadolu uygarlıkları kadar Sümer ve Mısır medeniyetleriyle yakın ilişki içerisinde bulunması bu topraklarda yetişen düşünürlerin en az Grek mitleri kadar diğer kadim toplumların mitsel miraslarından da etkilendiklerini gösterir

²⁴ Hasan Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2022, s. 47.

ve güvenilir olarak tasvir edilir. Hesiodos, Homeros'tan farklı olarak adalet ilkesini esas alır ve Zeus'un ahlaki niteliklerini öne çıkarır. Tanrı ahlaki düzeni tesis edecek bir işlev üstlenir. Kader ise hala her şeyi kuşatan bir ahlak ilkesi olarak anlaşılır. Hesiodos'un *Theogonia*'sında Olympos'ta tahtını kurmuş tanrıların kökeninin ne olduğu sorusuyla birlikte, tanrılarla bağlantılı olarak topyekûn dünyanın nasıl oluştuğu sorusu gündeme taşınır. Ancak hala her şeye kadir kozmik güç "Eros"tur, yani her şey şahsi varlıklar arasında gerçekleşen evlilik ve doğumun etkisiyle gerçekleşir.²⁵

Buraya kadar aktarılanlardan anlaşıldığına göre, doğadaki her şeyin bir ruha sahip olduğunu var sayan (canlılık/animizm) mitolojik dönemden, bilhassa Homeros'un etkisiyle, ilkel insan biçimci çok tanrılı bir dinsel döneme geçiş yapılır. Homeros'un *İlyada* ve *Odyseia* destanlarında karşılaşılan bu dönüşümde, doğa olaylarına tanrısallık atfedilerek her doğa olayı farklı bir Tanrıyla açıklanır. Antropomorfik olarak adlandırabileceğimiz mitsel dönemde insan, "insanileşen doğa"nın tüm olaylarında iradi ve amaçsal bir yön var sayar. Tıpkı insanı ve insanın yaşam alanını yarattığı gibi, dünyayı da tanrıların yarattığına inanılır. Güneşin doğuşundan batışına, yağmurun yağmasından rüzgârın esmesine ve nihayet yangın ve deprem gibi olağanüstü olaylara kadar doğada insanların karşı karşıya kaldığı her şey, insanın yaşamı ve kaderiyle irtibatlanır.²⁶ İnsanileşen bu doğa ve doğal olaylarla insanın kendi arasına mesafe koyması ancak ilk doğa filozofları ile mümkün olur. Bu şekilde insanın ihtiyaç, istek ve düşüncelerinin doğrudan doğa olaylarına yansıdığı evrensel insanileşme evresini, kozmolojik spekülasyonların hâkim olduğu bir dönem izler. Genel kanaat, tüm kozmosun (*makro kosmos*) yasalarının insan (*mikro kosmos*) üzerinde de etkisi olduğudur. Antik dönem insanı kendini doğaya bağlı gördüğü sürece makul bir dünya görüşüne erişemez.

Erken dönemlerde insan ikili bir yapı (beden ve ruh) dahilinde kavranır. Pythagorasçılar ve Sokrates'te karşımıza çıkan beden (*soma*) ve ruh (*psykhe*) kavramları Homeros'ta açık bir şekilde dile gelir.²⁷ Beden burada insan öldükten sonra geriye kalandır. Lakin ruh sadece tinsel bir varlık değil aynı zamanda dumanımsı maddi bir varlık olarak da hesaba katılır.²⁸ Homeros'un insan tasvirini anlamak için *soma* ve *psykhe* kavramlarıyla birlikte kullandığı diğer kavramlara da göz atmak gerekir. Bu kavramlardan biri *eidōs*'tur. *Form*

²⁵ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, s. 43.

²⁶ Bkz. Gerald Hartung, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: Philipp Reclam, 2018, 13.

²⁷ Bkz. Azra Erhat, *İşte İnsan*, İstanbul: Can Yayınları, 2008, 172.

²⁸ Erhat, Homeros'un metinlerinde insan ruhunu anlamlandıran dört sözcüğe dikkat çeker. Bunlar *psykhe*, *thymos*, *phren* ve *menos* sözcükleridir (*İşte İnsan*, 37).

anlamına da gelen *eidōs* görme kökünden türetilmiş olup, Homeros’ta bedenün üç boyutla göze görünen şekli demektir. *Eidōs*’a yakın bir sözcük olan *eidōn* ise görünüşten ziyade *görüntü*dür. “İmge ruh” ya da “gölge ruh” anlamlarına da gelir.²⁹ *Morphe* sözcüğü ile birlikte *eidōs*, beden güzelliği olarak insanın dış yapısında, düşünme ve konuşma yeteneği olarak iç yapısında anlam kazanır. Üfleme, soluklanma anlamlarına gelen *psūkhō* kökünden türetilen *psychē*, ruh, can, soluk çağrışımlarıyla Homeros’ta sıkça karşımıza çıkar.³⁰

Ruh ve beden şeklindeki ana ayırmadan sonra antik dönemin en fazla üzerinde durduğu ruhun kendi içindeki bölümlenmesidir. Bunlar *akıl*, *öfke* ve *iştah/arzudur*. Örneğin, geleneksel ayırmadan hareket ettiği anlaşılan Platon’a göre ruhun, 1) düşünüp taşıyan, hesaplayan, akıllı bir yanı (*to logistikōn*), 2) savaşı, zaferi, üstün gelmeyi arzulayan, cesaret sahibi öfkeli bir yanı (*to thymoeides*) ve 3) yeme, içme ve cinsellik gibi bedenün ihtiyaç duyduğu şeyleri arzu eden iştaha (*to epithetikon*) kısmı vardır.³¹ Platon bu ayrımı *Phaidros* diyalogunda biri asil ve güzel (irade/öfke), diğeri çirkin (arzular) iki at tarafından çekilen bir at arabası örneğinde kullanır. Buna göre arabanın sürücüsü akıldır.³²

Milattan önce altıncı ve beşinci asra gelindiğinde mitler kişiselleştirilir ve evrenin oluşumu ile doğadaki dönüşümler doğal nedenlere bağlı olarak açıklanmaya başlanır. Doğa (*physis*), canlı, akılsal, kendinden değişimleri başlatan ve sürdüren maddi bir töz olarak kavranır. Başlangıçta olan, ilkesel olan veya tanrısal olan aynı anlamda kullanılır³³. Ancak Miletli filozofların olup biteni tecrübi ve rasyonel bir tarzda açıklamaya çalışmaları ilahi yaratıcı bir gücü ya işlevsiz kılar ya da daha ziyade doğada içkinleştirir. Örneğin,

²⁹ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 324.

³⁰ Homeros’un “bir görüntü, bedenün benzeri” diye tasvir ettiği ruh, *Odysseia*’nın on birinci bölümünde, Odysseus’un ölüler diyarına inişi tasvir edilirken şu bağlamda kullanılır:

“Ölümlülerden biri öldü mü, yasadır bu
can ayrılır ayrılmaz ak kemiklerinden
kaslar artık etleri, kemikleri tutmaz olur,
yok eder onları ııldıyan ateşin zorlu gücü,
ruh uçar gider kanatlanmış gibi” (Od. XI, 218)

İlyada’nın yirminci üçüncü bölümünde ise *psychē*’ye şu şekilde gönderme yapılır:

“Ruh kaçmıştı bir duman gibi
Yerin altına, ıslık çala çala”

³¹ Bkz. Platon, *Timaios*, 69c-70c.

³² Platon, *Phaidros*, 246. Ruhü organizmanın yaşam ilkesinden başka bir şey olarak görmeyen Aristoteles de ruhun 1) düşünsel-akılsal (*to dianoetikōn*), 2) duyuşsal-arzulayıcı (*to aisthetikōn*) ve 3) organik-bitkisel (*to threptikōn*) bölümleri ve yetilerinden söz eder. Bunlardan ilk ikisi akılla irtibatlıdır, bu yüzden de insani erdemlerin kaynağıdır. Sonuncusu ise akılla ve insani erdemlerle irtibatlı değildir.

³³ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 155.

Anaksimenes'e göre evrensel töz ile tanrısal töz aynı anlama gelir ve bununla insan ruhunu oluşturan havanın tözü birbirinden ayırt edilemez.³⁴ Pythagorasçılar ve Orpheusçular benzer bir eğilimle evren ile insan arasında bir yakınlık tesis ederler. İnsanların çokluğu ve sonluluğu sadece bedensel boyuttadır. Oysa insanın gerçek ve kalıcı yönü ruhtur ve tanrısal olan ruhun bedene hapsi ölümle son bulur. Bu dönemde iki farklı ruh anlayışının kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Bunlardan ilki, yukarıda söz edildiği gibi, *psykhe* diye adlandırılan ve "ölümden sonra uçup giden ruh" görüşüdür. Diğeri ise bedenlerden bedene geçerek varlığını devam ettiren ve *daimon* diye adlandırılan ruh inancıdır. *Daimon* özünde tanrısal ve ölümsüz olarak kabul edilir. Pythagorasçılar bazen her ikisini birden *psykhe* olarak adlandırır.³⁵ Bütün olarak bakıldığında ise Pythagorasçılar için bireysel ruh, parçası olduğu evrensel ruha ancak ölüm doğum/yeniden doğuş çarkından tümüyle kurtulmakla katılabilir. Bu haliyle felsefe Pythagoras'ta bir yaşam tarzı, bir arınma veya kurtuluş teorisi kimliğine bürünür.³⁶ Pythagorasçılar şeylerin ölçülebilir olduğuna ve onların iç yapılarında ve birbirleriyle ilişkilerinde bir orantıya sahip olduğuna inanırlar.³⁷ Sonuçta ölçü ve oran düşüncesi Pythagorasçılar'da inanç mertebesine taşınır. Yukarıda da belirtildiği gibi, dünya eksiksiz bir bütündür, her yönüne düzenin hâkim olduğu tam bir *kosmos*'tur. Buradan sınır, ölçülülük ve düzen ilkelerinin eşlik ettiği kuramsal düşünceler dini-etik sahaya taşınır. Ölümlüler ile ölümsüzler, tanrılar ile insanlar arasındaki sınıra itaat etme bilgece tevazünün (alçak gönüllülük) esası kabul edilir. Pek çok kaynağa göre de *philo-sophos* sözcüğünü ilk kullanan veya bunu kendisine yakıştıran ilk düşünür Pythagoras'tır.³⁸ Zira ona göre Tanrı dışında kimse bilge (*sophos*) olamaz.³⁹ Buna göre insanın asıl yönelimi Tanrıya benzemek olmalıdır. Bu da ancak bilgeliğin peşinden gitmekle mümkündür.

Bütün doğa akraba varlıklardan oluşur.⁴⁰ Parmenides algısal bilgiyi küçümseyerek "bir"lediği ve "sabit"lediği varlık düşüncesiyle her türlü değişim ve devinimi reddeder. Oysa Herakleitos evrendeki her şeyi "logos'un

³⁴ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 211.

³⁵ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 325.

³⁶ Geniş bilgi için bkz. Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Cem Yayınları, 2004.; ayrıca John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.

³⁷ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 216.

³⁸ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 214.

³⁹ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 215.

⁴⁰ Doğada varolan her şeyin akraba olduğu düşüncesi Platon'un *Gorgias*'ında şöyle dile getirilir: "Filozoflar bize diyorlar ki Kallikles, dostluk, düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlıdır; işte evrene bu yüzden Kosmos, ya da düzen derler, düzensizlik, karışıklık demezler dostum." (507e-508a)

yönlendirdiği sürekli bir akış ve dönüşüm döngüsü olarak kabul eder. Ebedi olan yalnızca *logostur*.⁴¹ Empedokles İyonyalıların tek ilkesi yerine dört öğeyi getirir ve bunları da *sevgi* ile *nefretin* birleştirip ayırdığını söyler. Aynı zamanda bu psişik ilkeleri ahlaki iyi ve kötünün sebebi sayar. Leukippos ve Demokritos ise sonsuz uzayda yüzen sonsuz sayıda maddeciklerden söz eder. Bu anlayış tanrısallığın etkisini doğadan tümüyle uzaklaştırmanın taşlarını döşer. Keza atomcular, evrendeki bütün oluşu salt mekanik tarzda kör bir zorunluluğun eseri olarak gördüler. Zamanla yaygınlaşan çelişik doğa ve tanrı tasavvurları felsefede de bir kafa karışıklığına yol açar. Oysa, Ritter'in de haklı olarak vurguladığı gibi, asıl önemli olan “gerek İyonya felsefesinin gerekse klâsik felsefenin *arke* kavramıyla tanrısal varlığı ‘olağan’, ‘günlük’ şeylerle, yani tabii olarak varolan şeylerle birleştirip böylece ‘bütünü’ insanın iş hayatıyla, pratik hayatıyla siyasî düzenlerini de içine alan dünya olarak yorumladığını görebilmektir.”⁴² Bu tespitten hareketle denilebilir ki, Sofistler ve Sokrates'in felsefenin yüzünü insan ve topluma çevirme girişimleri, yaşadıkları dönemde felsefenin sözü edilen bakış açısına bir tepkidir.

Ölçülülük Buyruğu: Kendini Bil!

74

Hemen hemen bütün kadim toplumlarda, “kendini bil”, “ölçülü ol”, “sınırı/haddini aşma”, “aşırılıktan uzak dur” türünden ahlaki buyruklarla karşılaşırız. Delphi (Apollon) tapınağının⁴³ girişine kazılı olduğu söylenen “kendini bil” düsturunu Grekler Tanrı Apollon'un kendilerine buyurduğu ilk emir olarak gördüler.⁴⁴ Bu buyruğu ilk dillendirenin Yedi Bilge olduğu

⁴¹ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, 22.

⁴² Joachim Ritter, “Aristoteles und die Vorsokratiker”, *Felsefe Arkivi*, Yıl 1955, Cilt 3, Sayı 2, 34.

⁴³ Öğüt almak için kahinler Gaia'ya, yerin derinliklerine kulak verirler. Bunun için en uygun ortam mağaralar ve kayalıkların olduğu yerlerdir. M. Ö. 8. yüzyıldan itibaren Delphi kehanette bulunan Apollon'un merkezi haline gelir. Parnassus Dağı'nın yamacında gizemli bir kaya yarığı vardır ve onun derinliklerinden çıkan buharlar insanları trans haline sokacak kadar büyüleyicidir. Apollon kısa süre sonra önemli kişi ve yöneticilerin öğüt aldığı en meşhur panhellenik kâhin olur. Böylece kehanet (*Oracle*) toplumsal kararları ve siyaseti etkileyen bir güç haline gelir. Geniş bilgi için bkz. Marion Giebel, *Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte*, Stuttgart: Reclam Verlag, 2001.

⁴⁴ Bkz. Hermann Tränkle, *Gnothi seauton. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs*. In: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge, Bd. 11, 1985, 19–31. Rivayete göre Delphi tapınağının girişinde bilindik iki buyruk vardı. Bunlar “Kendini bil (*gnôthi seautón*)” ve “Aşırıya kaçma (*medên ágan*)” buyruklarıdır. Arkeolojik değil sözlü aktarmalara bağlı olarak bildiğimiz bu buyruklara bir buyruk daha eklenir. O da “Sen O'sun (*él*)”. “Kendini bil” buyruğunun insanın kendi üzerine derin tefekkür yönü zamanla ön plana çıksa da, aslında bu sesleniş tanrı Apollon'un kendini ziyaret edenleri selamlama sözcüğü olarak düşünülmüştü. Buna

söylenir.⁴⁵ Aslında bütün bilgiler bilgeliklerini Apollon'a borçluymuş. Hikâyeye göre, bir zamanlar Miletli balıkçıların ağına çok değerli bir üç ayak takılır. Balıkçıların her biri onu sahiplenmek için kavgaya tutuşurlar. En sonunda kararı kâhinin vermesi konusunda anlaşılır. Kâhin bu değerli parçanın en bilge insana verilmesini tavsiye eder. Bu şekilde üç ayağı Miletliler ilkin kendi hemşerileri Thales'e hediye etmek isterler ancak Thales tevazu göstererek hediyeyi reddeder. Sonra onu diğer bilgelere teklif ederler ancak hiçbiri bu teklifi kabul etmez ve nihayet sıra yedi bilgeden biri olan Solon'a gelir. Solon kâhinin kehanetini nasıl yorumlayacağını bilir, zira istenilen niteliğe sadece Apollo'nun sahip olduğunu ve ona ithaf edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁶ En bilge kişinin kim olduğu sorusu üzerine girilen bu sorgulama, Grekçede *philo* (sevgi) sözcüğünün (bilge sever, bilgeliğin peşinden giden) gerçek anlamına da gönderme yapar. Bu haliyle *philo*, *sophos* sözcüğüyle karşıt bir anlam yüklenir. Yedi kişiden hiçbirinin kendilerini bu ödüle layık görmemesi, kendilerini zaten bilgeliğe sahip olan (*sophoi*) değil, bilgelik arayan insanlar olarak (*philo-sophoi*) saydıkları anlamına gelir.

Elbette "kendini bil" buyruğu teorik boyutta değerlendirilebilir. Lakin çoğu zaman anlaşıldığı gibi bu buyruk aynada kim olduğumu ya da ne olduğumu görmek gibi salt teorik bir sorun değildir, daha ziyade kendini bilme yoluna girebilmeyi sağlayan pratik bir ilkedir. "Kendini bil" buyruğu içsel bir bakış açısından da çözümlenebilir. Bu durumda o, içsel derinliğimizdeki düşünceleri keşfetme çabası olur. Ancak bu buyruktaki asıl vurgu, kendi bireysel sınırlılığımızı kavramaya yöneliktir. Deyim yerindeyse, kadim bilgeliğin düsturunda insanın kendini bilmesinin koşulları sunulmaktadır. Buna göre *ilk* olarak, uyumlu bir *kosmosa* ait olmak, *ikinci* olarak nereden gelip nereye gittiğimizin yani ne olduğumuzun bilincinde olmak ve *üçüncü* olarak insani varoluşumuzun şartlarının ve sınırlılıklarının farkında olmak. Böylece buyruk, Tanrıya saygı duyulması temelinde, bireysel sorunların içsel öze yüzleşerek çözülmesini yani "iç dünya"nın bilgisinin "dış dünya"daki sorunların çözümüne kılavuzluk etmesini hedefler.

karşılık ziyaretçiler bütün tazim ve tevazuları ile Tanrıya "Sen O'sun/Sensin" diye cevap verirler. Üçüncü buyruk da tekrar Tanrı tarafından insanlara, kendi varlıklarını tanımları, kendi varlıklarının ve varoluşsal koşullarının bilgisine varmaları anlamında bir hatırlatmadır.

⁴⁵ Bkz. Johannes Engels, *Die Sieben Weisen. Lehren, Leben und Legenden*, München: C. H. Beck Verlag, 2010, 9 vd.

⁴⁶ Bkz. Erich Ackermann (übers. und hrsg.), *Die Weisheit des antiken Griechenlands*, Köln: Anaconda Verlag; 2018, 11.

“Kendini tanıma ve ölçülü olma (*sophrosyne*) olanağı her insanda bulunur”⁴⁷ diyerek “kendini bil” buyruğunu sistematik düşüncenin konusu yapan ilk filozof Herakleitos olmalıdır. “Kendini bil” buyruğu ile birlikte Delphi tapınağında yazılı olan diğer iki buyruk “aşırıktan kaçın” veya kimi aktarımlardaki haliyle “her şeyde ölçülü ol” ve “kefalet, yıkım çoktan gelmiştir”⁴⁸ deyişlerinin de Herakleitos’un yorumunda birlikte içerildiğini görmekteyiz. Doğru düşünce herkeste ortak olduğu halde çoğu insan bundan bihaberdir. Çoğunluk, “uyanık olanların” paylaştıkları dünyaya ait değildir. Diğer bir deyişle açık bir şekilde “kendini bilme” ile “ölçülülük/aklıbaşındalık” arasında bir bağ kurulur. Kendini bilmenin aynı zamanda hayatına yön vermek olduğuna inanan Herakleitos’un bütün arzusu, insanların her şeyi oluşturan ve yönlendiren logos’un bilincine vararak yaşamalarıdır.⁴⁹ Öte yandan, insanın ölçülü olmasını gerektiren şey nedir, diye sorulursa, verilecek cevabın kuşkusuz doğa filozoflarının da içinde buldukları atmosferde hâkim olan evren algısı ve bilgi anlayışıdır. Zira kadim anlayışa göre evrende mükemmel bir harmoni ve düzen mevcuttur. Evrende hükmeden bu uyum insan ve toplumda da hükmetmektedir. Bu sebeple gerçek bilgelik Herakleitos’a göre “tektir, her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir”.⁵⁰ Epistemik-etik boyuta taşınan bilgelik bilgide seçiciliği şart koşar. Bilgeliğin bu boyutu 40. Fragmanda şöyle dile getirilir:

“Çok şey öğrenmek anlayışlı olmayı öğretmez. Öğretseydi, Hesiodos ile Pythagoras’a ve de Ksenophanes ile Hekataios’a öğretirdi.”⁵¹

Gerçek bilgelik, “logos’u işiterek her şeyin bir olduğunu kabul etmek”tir.⁵² Dolayısıyla aklın, *nous*’un ölçülerine uygun olmayan sıradan malumatın kıymeti olmadığı gibi insanı olgunlaştırma niteliği de yoktur.

⁴⁷ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak, Ankara Kabalcı Yayınları, 2009, s. 116.

⁴⁸ “Kefalet, yıkım çoktan gelmiştir”. Birine kefil olmuştan onun doğuracağı yıkım yakındır şeklinde anlaşılabilir bu deyim bağımlılık veya yetersizlik üzerinden negatif bir sınırlandırmayı içerir ve esasen bireyin özgürlüğünün kısıtlanması demektir. Dolayısıyla insan ancak kendini bilerek eylemekle özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırma imkanına kavuşur. Bkz. Doğan Göçmen, “‘Kendini Bil!’. Neşet Ertaş, Rousseau ve Felsefi Bir Emrin Anlam ve İçermeleri Üzerine”, s. 2. Erişim tarihi 5.3.2022, https://www.academia.edu/32219852/Ne%C5%9Fet_Erta%C5%9F_Rousseau_veya_Kendini_Bil_Emrinin_Felsefi_Anlam%C4%B1_Nedir.

⁴⁹ Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, İstanbul: İthaki yayınları, 2011, 159.

⁵⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, 41.

⁵¹ Herakleitos, *Fragmanlar*, 40.

⁵² Herakleitos, *Fragmanlar*, 50.

Ölçüye Sahip Olan İnsandan Bizzat Ölçü Olan İnsana

İnsanın ölçünün kendisi olması düşüncesine geçiş Sofistler ile gerçekleşir. Sofistler, genel olarak İyonya düşüncesinin antik Yunanistan'da hâkim olduğu bir dönemi takiben yani mitsel açıklama ve nedenselliğin yerini doğal ve tecrübi nedenselliğin aldığı bir iklimin sonrasında yetişen düşünürlerdir. Ancak sofistleri doğrudan İyonya veya Elea okulunun takipçileri olarak değerlendiremeyiz. Zira hem ilgi alanları hem de kabul ettikleri ilkeler bakımından öncekiler ile aralarında esaslı bir kopma söz konusudur. İlgi alanlarındaki benzerlik haricinde Sofistlerin bütünlükçü bir sisteminden söz etme imkânı yoktur. Yine de Protagoras söz konusu olduğunda onun üzerinde Anaksimandros'un, Demokritos'un ve Herakleitos'un etkisi olduğunu aşıkardır. Ancak önemli olan sofistlik dönüşümde etkili olan ana argümanlardır. 5. Asırda toplumsal ve politik değişimler Atina ve İyonya şehirlerinin ihtiyaç ve sorunlarının farklılaşmasına sebep olur. İyi bir toplum, adil yasalar ve erdemli vatandaş yetiştirilmesi öncelikli hedef olur. Bu durum ister istemez birbirleriyle taban tabana zıt fikirler üzerinden zor bir çatışmaya giren İyonyalı ve Elealı düşünürlere olan ilgiyi azaltır ve felsefenin ilgisini pratik sorunlara yöneltir. İşte Sofistler bu yeni dönemin ihtiyaçlarına cevap veren düşünürler grubu olarak karşımıza çıkarlar. Elbette onlar temel entelektüel ilgilerden uzak değildiler ve kendilerinden önceki felsefi birikimden haberdar idiler. Buna rağmen ilgi alanları, yöntemleri ve takip ettikleri amaçları açısından farklılaşan Sofistler, değişen toplumsal ve tarihsel koşullarda felsefenin teorik ilgisini bir kenara atıp ağırlıklı olarak insana ve toplumsal değerlere yöneldiler. Bunu yaparken doğrudan bireyi, birey olarak insanı, insanın oluşturduğu dili, dini, sanatı ve siyaseti çıkış noktası olarak aldılar.⁵³ Sofistlerin ilgileri pratikle sınırlı kaldı, teori ile ancak pratik sorunları gerekçelendirme ve meşrulaştırma ölçüsünde ilgilendiler. Bu yönelime uygun olarak Sofistler kendilerini öncelikle pratik/siyasi yaşam öğretmeni, vatandaşlık eğitmeni olarak takdim ettiler. Şüphesiz böyle bir iddianın arkasında belli bir hayat anlayışı veya bir dünya görüşü olmak zorundadır. Zira biri kendisini erdem veya siyasal erdem öğreticisi olarak sunuyorsa, siyasal veya ahlaki iyiye dair bir yaklaşımı var demektir. Yahut kim gençleri hayata hazırladığını iddia ediyorsa, onlara nasıl bir hayat veya insan modeli sunacağını biliyor olmalıdır.

Sofizmin ilk ve en önemli temsilcisi, "kendini bil" buyruğunu ölçülülük erdemi zemininde yeniden inşa ederek günümüze değin süren bir etkiye sahip olan Protagoras'tır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Protagoras'tan önce, evrendeki

⁵³ Werner Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 110.

bütün varlıkların aslı faili, yönetici ilkesi yani *arkhe*, ölçünün de bizzat kendisi kabul edildi. Buna göre tüm varlıklar akraba sayıldı ve insan da bu kozmik düzenin bir parçası olarak görüldü. Ancak Protagoras ile bu düzen kavramı parçalandı. Deyim yerindeyse, kendinden öncekilerin doğada aradıkları ölçüyü (*metron*) o, insanda ve insanın kültürel üretiminde aradı. Artık bundan böyle “her şeyin ölçüsü insan” olmalıydı.

Protagoras’ın *Hakikat Üzerine* adlı kaybolmuş eserinin ilk cümlesini oluşturan ve antik dönemde sıkça alıntılanan bu önermenin (ölçü-insan) Platon’un *Theaitetos* diyalogu ile Aristoteles’in *Metafizik*’inde yoruma tabi tutulduğunu görüyoruz. Platon bu ifadeyi Sokrates’in ağzından, “şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir”⁵⁴ şeklinde dile getirir. Bu tespitin hemen öncesinde, “bir şey bilen kimse bildiğini algılar” çıkışı yapılarak, buradan da sensualizmin parolası olan yargıya varılır: “bilgi algıdan başka bir şey değildir.”⁵⁵ Bu şekilde Platon, “her şeyin ölçüsü insandır” ile “bilgi algıdır” deyimleri arasında sıkı bir bağ kurar.⁵⁶ Aristoteles ise ölçü-insan önermesini, “duyularla görünen şeyin doğru olması gerektiği”⁵⁷ şeklinde özetler ve onu görünüş ve varlığın eşitlenmesi olarak değerlendirir. Yine Protagoras’a ait olan “her konuda birbirine karşıt iki görüş açısının bulunduğu”⁵⁸ yönündeki ifadeyi, ölçü-insan önermesi ile birlikte ele alarak şu eleştiriyi getirir:

“...bir yandan, eğer bütün görüşler ve izlenimler doğru ise, bütün yargılar aynı zamanda hem doğru, hem de yanlış olması gerekir. Zira çok sayıda insan birbirine karşıt görüşlere sahiptir ve bu insanlardan her biri kendi görüşlerini paylaşmayan insanların yanlıgı içinde olduklarına inanır. Bunun sonucunda, o halde, bir aynı şeyin hem olması hem de olmaması gerekir. Öte yandan, eğer durum böyleyse, bütün görüşlerin doğru olmaları gerekir. Çünkü doğru ve yanlış düşüneneler, karşıt görüşlere sahiptirler. Eğer şeylerin kendileri, sözünü ettiğimiz görüşün varsaydığı gibiyse, insanların tümünün doğru düşünmeleri gerekir.”⁵⁹

⁵⁴ Platon, *Theaitetos* 152a.

⁵⁵ Platon, *Theaitetos* 151e.or

⁵⁶ Bkz. Nedim Yılmaz, *Protagoras’ın Görelilik Anlayışı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalı yayınlanmamış doktora tezi, 56.

⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 1009 b.

⁵⁸ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe II*, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kalcı Yayınevi, 1995, 85.

⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1009 a.

Böylece Aristoteles, bilgiyi (duyusal) algı ile eşitleyerek ölçü-insan önermesini tümüyle sensüalist bir zeminde yorumlayan hocası Platon'dan kısmen uzaklaşır. Yani Aristoteles önermenin bilginin kaynağı ya da ölçüsü olarak bilim ya da duyu ile değil, daha ziyade bu iki yetiyi kullanan insanla ilgili olduğunu söyler.

Bu noktada önemli bir ayrımın altını çizmemiz gerekir. Zira, "her şeyin ölçüsü insandır" önermesinde "her şey", algının konusu olan, insanla belli bir ilişki içinde var olan, daha doğrusu insani olan şeyleri ima etmektedir. Bu bizim aşırı duyumcu (sensüalist) yorumlara karşı mesafeli durmamız anlamına gelir. Çünkü Protagoras'ın duyumculuğunu ve göreceliğini yorumlarken arka planı dikkate almak zorundayız. Onun, kendinden önceki doğa filozoflarının kılı kırk yaran yargılamalarına karşın bir bakıma sağduyunun sesi olmaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü o daha genç yaşlarda çok farklı kültür ve toplumları tanıma imkanı bulmuş, dolayısıyla insan topluluklarının yani insan türünün farklılığına ikna olmuş bir filozoftur. Yani, Protagoras'ın o koşullarda tür olarak insan (*homo generalis*) kavramını anlamlı bulması düşünülemez. Buna göre onun ölçüyü birey olarak insanda (*homo individualis*) aramasının en önemli sebebi dönemin kültürel ilişkiler ağı ve hâkim inanç atmosferidir. Dolayısıyla söz konusu koşullar, Protagoras'ın insan türünün farklılığının tanınmasından bireysel çeşitliliğin tanınmasına geçişine imkân tanımıştır denilebilir.

Ancak konu toplumsal meselelere ve inanca geldiğinde Protagoras'ın tavrının belli ölçüde farklılaştığı görülür. Bu ayrışmayı Platon'un iki farklı diyalogu üzerinden okumak da mümkündür. Örneğin, *Protagoras* diyalogunda ünlü sofistin ağzından aktarılan insanın kökenine dair efsanede "edep ve utanma"nın bütün insanlarda "genel" olduğu ve eşit dağıtılması gerektiği belirtilmektedir.⁶⁰ Yine adalet ve doğruluk duygusunun her insan için geçerli kabul edildiği ve bunun bütün insanlara öğretilmesi gereken "genel" bir siyaset sanatı olduğu vurgulanmaktadır. Lakin, Protagoras'ın bu nitelikleri genel olarak kabul etmesinin altında, insanların bir arada yaşaması gereğine dair kabulleri yatmaktadır. Denilebilir ki, *Protagoras* diyalogunun umumi karakteri etik ve politik meselelerde ölçü-insan önermesinin *genel* veya *kolektif* boyutta ele alındığını göstermektedir. Yani insan orada daha ziyade tür olarak dikkate alınmıştır. Bir zamanlar yeni kurulan Thurioi kenti (M.Ö. 444) için yasa taslağı hazırlamış olan Protagoras, sosyal ilişki ve bağların korunmasından yana tavır alır gibidir.⁶¹ Din ve tanrısallık söz konusu olduğunda ise Protagoras'ın iki farklı ve hatta çelişkili görünen yaklaşımlar sergilediği söylenebilir. Bunlardan ilki

⁶⁰ Bkz. Platon, *Protagoras*, 322 c.

⁶¹ Bkz. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, 83.

teolojik şeylerin ölçüsünün insan türü olduğu; ikincisi ise ölçünün birey olarak insan olduğu şeklindedir. Bununla birlikte bu çelişki, Protagoras din hakkındaki görüşü mevcut dine atıfta bulunandan ayırt edildiğinde ortadan kalkabilir. Yani ölçü-insan önermesi tanrısal şeyler alanına aktarılırsa genel, yerel inançlar alanına uyarlanırsa bireysel bir nitelik kazanmaktadır.

Fakat *Theaitetos* diyaloguna gelindiğinde, insan-ölçü önermesinin tek tek bireyler bazında kullanılmasına yönelik keskin bir vurgu vardır. Aynı ayrı bireyler ile tek tek siteler yer değiştirmiş bir şekilde göreceli yaklaşıma kapı aralanır. Her bir site kendi başına ahlaki ve siyasi iyinin belirleyicisi konumuna yükseltilir. Site veya toplumlar kendi doğrusunu ve adaletini tesis etmekle mükellef olur. Üstelik herhangi bir sitenin kendi yasalarının evrensel doğruluğundan söz etmesi makul karşılanmaz. Bu şekilde Protagoras’ın epistemolojisi kolay bir şekilde etik-politik göreceliğe varır ve insan ilgili kavramların da ölçüsü olur.

Ölçünün İnsani Görecelikten Arındırılması

“Kendini bil” buyruğunu tüm felsefi çabalarının merkezine yerleştiren düşünür şüphesiz Sokrates’tir. Sokrates için felsefenin en önemli ve öncelikli görevi doğa değil insandır, ruhtur, benliktir.⁶² Oysa kendinden önceki doğa

⁶² *Kharmides* diyalogunda Sokrates’in görüşlerini açık bir şekilde ortaya koyduğu uzunca bir alıntı şöyledir: “Daha da ileri gidip, Delphoi yazıtının yazarı gibi, bilgelik, özellikle kendini bilmektir diyeceğim. Sanırım bu yazı tapınağın alınlığına, alışılmış ‘Hoş geldin!’ selamının yerine, bunun doğru olmadığını, insanların birbirlerini hoşnut ve neşeli olmağa e değil bilge olmağa özendirimleri gerektiğini göstermek için tanrının bir selamı olarak yerleştirilmiştir. Tanrı tapınağına girenleri insanların selamından farklı sözcüklerle böyle selamlar; sanırım yazıtın yazarı da böyle düşünüyordu: Nitekim giren her adama ‘Bilge ol!’ diyor. Ama bunu bir kahin gibi biraz bilmeceli bir şekilde söyler; çünkü ‘Kendini tanı’ ve ‘Bilge ol’ sözleri, yazıtın ve benim dediğime bakılırsa, aynı şeydir. Ama yanılabilir insan; sanırım sonradan ‘Aşırılıktan kaçın’ ve ‘Kefil olmak kendini iflas ettirmektedir’ yazılarını kazdıranlar da böyle yanılmışlardır. ‘Kendini tanı’ sözünü, tanrının gelenlere bir selamı olarak değil de, bir öğüt olarak almışlar, sonra kendileri de kurtarıcı öğütler vermek isteyip bu yazıtları kazdırmışlardır.” (164d-165a).

Bu noktada Sokratik diyaloglara yönelik iki karşıt yaklaşımı hatırlatmakta fayda var. Bu diyalogların *realist* mi yoksa *anti-realist* bir yaklaşım mı içerdiği tartışma konusudur. Realist yaklaşıma göre Sokratik diyalogların temel sorunu, ileride Platon’un idealar kuramını önceleyecek bir biçimde, içkin tümelleri yüklem eksik gibi ve Aristoteles’in de vurguladığı özcü bir tanımla gerçekleştirilmiştir. Diğer bir deyişle etik özsel gerçekliklerin doğalarının tanım aracılığıyla araştırılmasıdır asıl maksat. Oysa anti-realist yaklaşımı benimseyen yorumcular için diyaloglar epistemolojik idealist bir karakterdedir. Bu yaklaşım aynı şekilde Platon’un ilk dönem Sokratik diyaloglarında “kendini bil” düsturunda saklı olan evrensel ve saf etik bilgiyi ortaya koymanın öncelikli ödev olduğunu göstermektedir. Yani asıl amaç düşüncenin kendisi, bilincin bilme faaliyeti veya bilginin kendisidir. Bkz. Erdal Cengiz, *Ahlaki Realizm (Felsefe Ansiklopedisi)*.

filozofları daha çok Tanrı'yla özdeşleştirilen doğanın mekanik yönünü açıklamaya çalıştılar. Ahlaki ve toplumsal meselelere yönelik bir bakış açısı oluşturmayı denemediler. Her şeyin sebebini “evrensel akıl (*nous*)” olarak kabul eden Anaksagoras bile bütün oluşumları kozmik döngüyle açıklamayla yetindi.⁶³ Güzelliğin içkin olduğu doğanın düzenli ve uyumlu şekilde hareket ettiği, belli bir amaca doğru ilerlediği hesaba katılmadı.⁶⁴ Zira Sokrates'e göre ancak böyle bir niteliğe sahip doğada felsefenin asli ödevi olan ruhun yetkinleştirilmesi veya insanın kendini yetiştirmesi mümkün olabilir. Bu bağlamda felsefi pratiğin amacı, ahlaki iyiliği teşvik etmek, mutlu bir yaşama kılavuzluk etmek ve ruhun tutkularından kurtularak kendisinin efendisi olmasını temin etmektir.⁶⁵ Ancak bu yola koyulan insanın öncelikle kendi sınırlarını bilmesi, neyi bilip neyi bilemeyeceğini keşfetmesi gerekir.

Yukarıda üç ayak hikayesinde gündeme gelen “en bilge insanın kim olduğu” sorgulamasının Sokrates versiyonu da mevcuttur. Buna göre Delphi kâhini bir gün Sokrates'e, Atina'nın en bilge insanının kendisi olduğunu söyler. Bu sözün ne anlama geldiğini anlamak için Sokrates Atina sokaklarında karşısına çıkan yaşlı genç, kadın erkek herkese, neyi bilip neyi bilmediklerini sorarak, en bilge insanın kendisi olduğunu söyleyen Delphi'li kâhinin söylediklerinin ne maksatla söylendiğini anlamaya çalışır. Sonuçta fark eder ki, başta Sofistler olmak üzere herkes tam olarak hiçbir şeyi bilmediği halde her şeyi bildiğini sanmaktadır. Sokrates'in bu durumun farkında olması tam da kâhinin Sokrates'i en bilge olarak göstermesinin gerekçesidir. Bu yaklaşım Platon'un *Apologia*'sında Sokrates'in konuşmasından çıkarımlanan, “hiçbir şey bilmediğimi biliyorum” anlam boyutuna taşınır.⁶⁶ Sokrates'e göre insanlar ve başta Sofistler, her şeyin hakikatini bilemeyeceklerini dahi bilmekten aciz durumdadırlar. Sofistleri insani alçak gönüllülüğe davet eden Sokrates, kendini bilmede ilk adımın, insanın her şeyi bilemeyeceği bilinciyle sürekli bilgeliğin peşinden koşmak olduğunu söyler.

İstanbul: Etik Yayınları, 2003; ayrıca bkz. Schiller, F. C. Scott. *Plato or Protagoras*. London: Marshall, and Co., 1908; Paul Natorp. *Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism*. Trans: Vasilis Politis, Sankt Augustin Germany: Academia Verlag, 2004.

⁶³ Bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi II*, 226 vd.

⁶⁴ Bkz. F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. çev. A. M. C. Şengör & S. Onan, İstanbul: TİB Yayınları, 2017, s. 24.

⁶⁵ Bkz. Gernot Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 2001, 47vd.

⁶⁶ Sokrates ile özdeşleşen ünlü deyim, “hiçbir şey bilmediğimi biliyorum”, Platon'un diyaloglarında harfiyen bulunmaz, aksine deyim Platon'un *Sokrates'in Savunma* konuşmasından bir kısaltmadır.

“Kendini bil” buyruğunu hareket noktası olarak alan Sokrates, onun üzerinden felsefi zeminde evrensel bir erdem ahlaki oluşturmaya çalışır.⁶⁷ Bu maksatla Sokrates erdem kavramı üzerine yoğunlaşır. Ona göre insan ruhu, *iyilik ve erdemi* gerçekleştirmeye ehliyetlidir. Zira insan ruhu insanda tanrısal olan şeydir. Dolayısıyla, “kendini bil” buyruğu bilgi/bilgelik erdemi temelinde “ruhu yetkinleştirmek” olarak anlaşılır.⁶⁸ *Phaidros* diyalogunda bu yaklaşım şöyle ifade edilir:

“Zeus’a bağlı olanlar, ruhu Zeus’a benzemeye çalışanları izlerler. Bundan dolayı doğasında filozofluk ya da yönetmek olan insanları bulurlar. Onları bulup âşık oldukları zaman da ellerinden geldiğince onlara daha fazla benzemeye çalışırlar.”⁶⁹

Sokrates, kendini, kendi ruhunu tanımayan kişinin, doğayı anlamaya çalışmasının nafil olacağını düşünür. Ona göre esas olan, beden bilgi erdemi sayesinde ruhun akılsal yönüne tabi olması ve ona uygun bir hayat tarzı yaşamasıdır. Bu maksatla insan önce neyi bilip bilemeyeceğini bilmeli, ölçülü olmalı ve bedenini ruhsal iyiye uygun şekilde yetiştirmek için elinden geleni yapmalıdır.⁷⁰

Kharmides diyalogunda Sokrates, “Kendini bil” ilkesinin başlangıcındaki tanrısal buyruk muhtevasından uzaklaşıp, kişilerin kendilerine yönelik bir öğüt niteliğine kavuştuğunu belirtir.⁷¹ Dolayısıyla, başlangıçta buyruğun mercii tanrısal kabul ediliyordu ancak zamanla tanrısalın içselleştirilmesi, *daimon*laştırılması söz konusudur. Yani insan, buyruğun muhatabı olduğu gibi merciidir de. İçsel Ben’inin ona “Kendini bil/tanı” buyruğunu yöneltmesinin arkasında Sokrates’in yaptığı gibi “Ben kimim?” sorusuna cevap arama güdüsü yatar. Bu soruya verilecek cevap dairevi bir şekilde “Ben benim” olsa da, bu dolayımılama içsel Ben’inin bilincine varmamı sağlar. Her eylem ve söylemde bir şeyler yapan ve söyleyenin Ben olduğumu fark ederim. Bu *kendilik bilinci* sayesinde kendimi bedenimle ve çevremle birlikte algıları, kendimi tarihsel bir kimliğe sahip bir varlık olarak hissedirim. İşte bu insan kendilik bilinci üzerine yükselen aşkın bir ölçüye erişir:

“Öyleyse, hangi eylem tanrının hoşuna gider ve ona uyar? Eski bir ilkeye göre, bir tek eylem: doğru ölçüde olduğunda, bir şey benzeri için hoştur, ölçüsüz olanlarsa, ne birbirlerine ne de ölçülü olanlara hoştur. Bizim için her şeyin ölçüsü, dedikleri gibi, ‘insan’ değil, daha çok

⁶⁷ Bkz. Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 26.

⁶⁸ Bkz. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, 5.

⁶⁹ Platon, *Phaidros*, 252.

⁷⁰ Bkz. Platon, *Alkibiades*, I. 128b-129a.

⁷¹ Bkz. Platon, *Kharmides*, 165a.

tanrıdır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince ona benzemesi zorunludur.”⁷²

Kendini bilme ve ölçülülük/aklıbaşındalık arasında kurulan bu sıkı bağ sadece Sokrates veya Platon’a özgü olmayıp antik dönemden günümüze değin diri tutulan bir erdem anlayışının ortak özelliğidir

Sonuç

Çalışmamızda antik dönemde yaşam bilgeliğinin en temel düsturları olan “kendini bil” buyruğunun felsefi faaliyete eşlik eden dönüşümünü takip etmeye çalıştık. İlk onun, tanrısal bir buyruk olmaktan ziyade insanların kendilerine yönelik olarak algıladıkları ahlaki bir öğüt olarak anlaşıldığını gördük. Ancak “kendini bil” buyruğu İyonyalı doğa filozofları ile birlikte epistemik bir dönüşüme uğrar ve bilgi problemi tartışmaları içinde değerlendirilmeye başlanır. Zira İyonyalı filozoflar kendini bilmenin veya ölçülü davranmanın doğayı, kozmosu bilmekten geçtiği anlayışını benimsediler. Onlar doğada bulduklarına inandıkları ölçü ve uyumun insanda da aranması gerektiğini savundular. Ölçünün muhatabı olan insanın nasıl bir yapıya sahip olduğu yani insanın doğası sorunu en az ölçülülük buyruğu kadar geçmişin bilge ve düşünürlerini meşgul etti. Pythagorasçılar, belirgin bir biçimde, ölçülülük ve düzen ilkelerini ahlaki-dini sahaya taşıdılar. Onlar için hayatın yegâne amacı, ölçülü ve bilgece bir yaşam tarzıyla bireysel ruhun, doğum/yeniden doğuş çarkından tümüyle kurtularak evrensel ruha katılması oldu. Benzer şekilde Herakleitos ölçülülüğü ahlaki yükümlülükle irtibatlandırarak, kendini bilmeyi ve ölçülü olmayı logosun sesine kulak veren her insanın temel sorumluluğu olarak konumladı.

Kendini bil buyruğunun esaslı dönüşümü Sofistler ama bilhassa Protagoras ile gerçekleşir. Zira Protagoras, doğa filozoflarının tesiri ile ilksel madde veya arkede aranan ölçünün bizzat insanın kendisinde aranması gerektiğini güçlü bir şekilde dile getirir. Birey olarak insan hem bilginin hem değer ölçüsü haline gelir. Bireyliğe vurgu, insanın duysal algıları, toplumsal ve kültürel deneyimleriyle ölçüyü belirleyen merci olmasına vurgudur. Böyle bir yaklaşımın epistemik ve etik alanda doğuracağı sorunlar Sokrates’i bir yandan insanın doğasının değişmeyen boyutu üzerine yani insan ruhu üzerine düşünmeye bir yandan da iyinin ve doğrunun ölçütünü tanrısal olarak değerlendirebilecek ezeli ve ebedi bir temele bağlamaya yöneltti. Zira gelip geçici ve duysal olan ne bilgide ne eylemde bize yol gösterebilir. Bu şekilde Sokrates ve Platon’da ruhun akısal, değişmez yahut tanrısal yönü ölçünün de mercii yapılır. Denilebilir ki, “kendini bil” düsturunun Sokrates üzerinden yeniden yapılandırılması günümüze değin süren felsefi bir pratiğin esasını oluşturur.

⁷² Platon, *Yasalar*, 716c.

KAYNAKÇA

- Ackermann, Erich (übers. und hrsg.). Die Weisheit des antiken Griechenlands. Köln: Anaconda Verlag; 2018.
- Aristoteles. Fizik, çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. Metafizik. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. Nikhomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınları, 1988.
- Aydın, H., *Mitos’tan Logos’a Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2013.
- Aydın, H., *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları, 2022.
- Barnes, Jonathan. Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, çev. Hüseyin Portakal. İstanbul: Cem Yayınları, 2004.
- Böhme, Gernot. Der Typ Sokrates. Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 2001.
- Burnet, John. Erken Yunan Felsefesi, çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2013.
- Cengiz, Erdal. Ahlaki Realizm (Felsefe Ansiklopedisi). İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Capelle, Wilhelm. Sokrates’ten Önce Felsefe II, çev. Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Cornford, F. Macdonald. Sokrates Öncesi ve Sonrası, çev. A. M. C. Şengör & S. Onan. İstanbul: TİB Yayınları, 2017.
- Cornford, Francis. Bilgiğin Başlangıcı Eski Yunan’da Felsefi Düşüncenin Kökleri. Çeviren: Şahin Filiz-Fatih Özeş. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. İslâm Ansiklopedisi. 21: 506-507. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çötök, Tufan. Antikçağ’dan Günümüze Phronesis Kavramı. Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII, Doktora Tez Özeti, Sakarya Üniversitesi.
- Engels, Johannes. Die Sieben Weisen. Lehren, Leben und Legenden. München: C. H. Beck Verlag, 2010.
- Gerald Hartung. Philosophische Anthropologie, 2018 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG. Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen.

- Giebel, Marion. Das Orakel von Delphi. Geschichte und Texte. Stuttgart: Reclam Verlag, 2001.
- Göçmen, Doğan. “Kendini Bil!’. Neşet Ertaş, Rousseau ve Felsefi Bir Emrin Anlam ve İçermeleri Üzerine”, s. 2. <https://www.academia.edu/32219852>, Erişim tarihi: 5.3.2022.
- Guthrie, William Keith Chambers. Yunan Felsefe Tarihi III Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates. Çeviren: Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.
- Herakleitos. Fragmanlar, çev. Cengiz Çakmak. Ankara Kabalcı Yayınları, 2009.
- Hesiodos. Theogonia. İşler ve Günler, çev. Ezra Erhat- Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 694.
- Erhat, Azra. Mitoloji Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitapevi 2017.
- Erhat, Azra. İşte İnsan. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Guthrie, W.K.C. Yunan Felsefe Tarihi 3, çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2021.
- Hartung, Gerald. Philosophische Anthropologie. Stuttgart: Philipp Reclam, 2018.
- Hegel, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Auf der Grundlage der Werkausgabe von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 18. Frankfurt/Main 1996.
- Jaeger, Werner. İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi. İstanbul: İthaki yayınları, 2011.
- Kranz, Walter. Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar, çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Leartius, Diogenes. Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi yayınları, 2013.
- Natorp, Paul. Plato's Theory of Ideas An Introduction to Idealism. trans: Vasilis Politis, Sankt Augustin. Germany: Academia Verlag, 2004.
- Peters, F. E. Antik Yunan Terimleri Sözlüğü, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. Diyaloglar. haz. Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Ritter, Joachim. “Aristoteles und die Vorsokratiker”, Felsefe Arkivi, Yıl 1955, Cilt 3, Sayı 2, ss. 18-37.

"KENDİNİ BİL!" BUYRUĞU ÜZERİNE
ON THE COMMAND "KNOW THYSELF"
Lokman ÇİLİNGİR

Scheler, Max. İnsanın Kosmostaki Yeri, çev. Harun Tepe. Ankara: Ayraç, 1988.

Schiller, F. C. Scott. Plato or Protagoras. London: Marshall and Co., 1908.

Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. İstanbul: H Yayınları, 2014.

Thomson, George. İlk Filozoflar, çev: Mehmet H. Dogan. İstanbul: Payel Yayınları,

1988.

Tränkle, Hermann. Gnothi seauton. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs. In: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Neue Folge. Bd. 11, 1985.

W. Nestle. Vom Mythos zum Logos. Stuttgart: 1940.

Yılmaz, Nedim. Protagoras'ın Görelilik Anlayışı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Erzurum: 2008.

Zeller, Werner. Grek Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1165840

PLATON: KRATYLOS DİYALOĞU ÇERÇEVESİNDE ADLARIN KÖKENİ

Müge KUŞ MUMCU*

ÖZ

Bu çalışmada, Platon'un Kratylos adlı metninden hareketle iki farklı görüş olan uylaşımçılık ve doğalcılık üzerinden adların doğruluğu tartışması ele alınacaktır. Bu tartışma adların işlevi, adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki ilişki, bir şeyin kaç doğru adı olabileceği ve son olarak adların ilk verilmesiyle ilgili dört ana savı içermektedir. Peki, adların doğruluğu üzerinde yükseldiği zemin anlam mıdır, yoksa sözcüklerin kendileri midir? İşte bu soru çerçevesinde adların kökeni incelenecektir. Sonrasında Kratylos'un temel sorunsalı olan dil ve kavramsal içerikleri irdelenecek; sonuç bölümünde ise çalışmanın asıl amacı olan adların kökeni sorusuna Platon açısından bir yanıt verilerek, genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Ahahtar Kelimeler: Platon, Kratylos, Dil, Adların Kökeni, Adların Doğruluğu, Uylaşımçılık, Doğalcılık.

PLATO: THE ROOTS OF SIGNIFIERS IN THE FRAMEWORK OF CRATYLOS DIALECT

ABSTRACT

In this study, deriving from the text of Plato's Cratylus, two different views will be discussed, namely the discussion of correctness of signifiers over naturalism and conventionalism. This discussion includes four main arguments: the function of signifiers, the relation between signifiers and the signified, how many correct signifiers one signified could have and finally how signifiers were given in the first place. Then, is the basis on which signifiers stand the meaning itself or the words themselves? The root of signifiers will be discussed within this framework. Following this, language and the conceptual content composing the main problem area of Cratylus will be investigated. In the conclusion part, the question of the roots of signifiers which is the main research question will be answered based on the framework of Plato and a general evaluation will be presented.

Keywords: Plato, Cratylus, Language, Roots of Signifiers, Correctness of Signifiers, Conventionalism, Naturalism.

* Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, YÖK 100-2000 Proje Asistanı, E-posta: muge_k1990@hotmail.com ORCID No: 0000-0002-9493-5020.

Makalenin geliş tarihi: 08.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 13.10.2022

Submission Date: 08 June 2022
Approval Date: 13 October 2022

Giriş

Grek dünyasında üzerinde kafa yorulan önemli sorunlardan birisi de adlar ile adlandırılan şeyler arasındaki ilişkidir. Felsefe tarihinin dille ilgili olan bu en eski tartışmalarında Pythagoras'a kadar geri götürülebilen doğalcı görüş, bu ilişkinin doğal olduğunu ve şeylerin sesleri taklit ederek özlerini yansıtıklarını söyler. Bu doğalcı görüşün karşısında ise Demokritos'a dayandırılan ve adların nesnelere rastgele verildiğini ileri süren uylaşımçılık vardır. Platon'un Kratylos diyalogunda daha detaylı yer vereceği tüm bu uylaşımçılık ve doğalcılık tartışmasında Eskiçağdan bugüne kadar cevap bekleyen tek bir soru vardır. Dil ve dünya arasındaki ilişki nedir?

Felsefenin ışığında dil-dünya ilişkisine baktığımızda, dilin dünyayı temsil etmesi veya resmetmesi hususunda bazı açıklama modelleri görürüz. Ayrıca bunu M.Ö. 5 yüzyılın Grek dünyasındaki physis ile nomos (thesis) yani doğa ve uzlaşma tartışmasına kadar geri götürdüğümüzde; bir ad ifade eden kelimelerle, onların adı olduğu şeyler arasında, yani genelde dil ve dünya arasında bir uygunluk olduğuna ilişkin varsayımın genel kabul gördüğüne şahit oluruz. Hususi anlamda Batı felsefesi bu düşünceyi, bu varsayımı Platon'dan beri örtük veyahut açık, kendisinde bulundurmıştır. Batıda farklı bir düşüncenin gelişmesi ise ancak yapısalçılık ile mümkün olmuş; dil-gerçeklik ve dil dünya uygunluğunun zorunlu olmadığı düşüncesi konusunda, günümüz yapısalcılara gelinceye değin, aradan yüzyıllar geçmiştir¹.

Platon'a gelinceye kadar dilin yapısı ve onun gerçeklikle olan bağlantısı anlamdan ziyade kelimenin temsil ettiği gerçeklik bağlamında ele alınmıştır. Platon'la birlikte bu seyir değişmiş, dildeki anlam problemi felsefenin ciddi bir konusu olmuştur. Platon felsefesinde sözcük ve nesne birbirine öyle bağlıdır ki sözcük nesneyi düşünce düzleminde temsil eder. Platon'a göre her dil betimlemedir, nesnel gösterge ile belli bir anlam resim halini alır. Kavramların özünde ise nesnelere gerçekliği ortaya konulabilir². Yani düşünce aslında dil ile beraber hareket eder. Dil, gerçekte düşüncenin nihai noktasıdır. Biz düşünmeden dili kullanamayız. Belki düşünüp dil ile ifade etmeyebiliriz; ama ifade etmemiz için düşünce eyleminin gerçekleşmesi gereklidir. Demek ki adlar (onomalar) nesnenin simgesinden öte bir şeydir, onun gerçek bir parçasıdır. Zaten Platon dil ve anlam üzerine yazdığı Kratylos adlı eserinde, kavramın yansması olan adın aslında nesnesini gerçek anlamda yansıtıp yansıtmadığını

¹ Ömer Naci Soykan, Arayışlar Felsefe Konuşmaları-1, İstanbul: Küreyel Yayınları, 1998, 103.

² Bedia Akarsu, Dil-Kültür Bağlantısı, 3.Baskı, İstanbul: İnkilâp Yayınevi, 1998, 29-30.

tartışma konusu yapar. Nitekim Platon için kavramlar ideadadır bu yüzden dile değil varlığa aittir, adlar (onomalar) ise dile aittir.

Kratylos diyalogunda başlarda üstü kapalı da olsa adların (onomaların) nereden ve nasıl geldiğine dair sorular zemininde dilin parçası olan adların kökeni sorgulanmaktadır. Bu sorunun cevabı uylaşımçılık ve doğalcılık adı verilen iki temel yaklaşım çerçevesindedir. Şöyle ki bir tarafta dilin taşıyıcı olan insanın eseri olduğu diğer tarafta dilin kökeninin doğada olup kelimelerin eşyayı yansıttığı şeklindeki görüşün tartışılması Kratylos diyalogunun konusunu oluşturur.

Kratylos'ta Platon, Sokrates'in ağzından konuşarak kendi düşüncelerini dile getirirken; iki rakip gücü Hermogenes (uylaşımçı) ile Kratylos'u (doğalçı) konuşturur. Yani adların doğruluğunun bir uzlaşmaya bağlı olduğunu söyleyen Hermogenesçi yaklaşımla, her nesne için doğru bir adlandırmanın olduğunu savunan Kratylos'un fikirleri bu diyalogun çıkış noktasını oluşturur. Diyalogda genel olarak dört soruya yanıt aranır. Adları ilk kim verir yani kökeni nedir? Adların işlevi nedir? Adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki bağ nasıldır? Bir eşyayı ya da nesneyi adlandırırken onun tek mi yoksa birden çok mu doğru adı olduğuna nasıl karar veririz?

Tüm bu sorular çerçevesinde bu çalışmada, Kratylos metni değerlendirilecek, uylaşımçı ve doğalçı dil anlayışlarının ortak paydasının gerçekliği bulmada yol gösterici olan diyalektik yöntemi olanaksızlaştırdığı gösterilecektir. Ayrıca Platon'un bu iki görüşü gözden geçirirken, grameri ilgilendiren bazı görüşleri de ortaya koyması ve kelimelerin sınıflandırılmasını yapmasına mütevellit ikinci bölümde metnin temel sorunsalı olan dil ve kavramsal içeriklerinin irdelenmesine yer verilecektir. Nitekim logos üzerine bir araştırma sunan Kratylos'un, işe ana malzemesini unsurlarına ayırarak başladığı göz önünde bulundurulduğunda nomos-physis arasındaki karşıtlığın incelenmesinin de bizim için son derece önemli olacağı açıktır. Sonuç bölümünde ise çalışmamızın asıl amacı olan adların kökeninin ne olduğuna dair soruya Platon açısından bir yanıt verilerek, genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1.Uylaşımçılık Ve Doğalcılık Karşıtlığı

Adların bilgi vermek ve başkalarına bir şeyler öğretme konusunda etkin bir işlevi olduğu konusunda gerek Sokrates ve Hermogenes gerekse Kratylos anlaşır. Bu ortak kabul aslında Sokrates'in diğer ikisine onaylattığı bir

savdır. Sokrates (Platon), savının daha anlaşılır olması adına adların tıpkı delme işlemi yapan bir burgu veyahut dokuma görevini gören bir mekik örneğinde olduğu gibi konuşma ve adlandırmada kullanılan birer araç olduğunu göstermeye çabalar. Hermogenes'in de onayladığı gibi adlar sayesinde nesnelere doğalarına göre birbirinden ayırt edip başkalarına bir şey öğretebiliriz³. Kratylos ise Sokrates'in savunduğu doğalcılığı irdelemeye başladığında kendisine doğrulattığı bu savı kendisi de şöyle dile getirir:

SOKRATES: (...) Bize göre adlar hangi gizil güce sahiptir ve onları neyin güzel hale getirdiğini söyleyebiliriz?

KRATYLOS: Bana öyle geliyor ki ey Sokrates, öğretmektir; bunun böyle olduğu yalın bir gerçektir⁴.

Adlar ile onların adlandırdıkları şeyler arasındaki bağ nasıldır sorusu kapsamında Hermogenes ve Kratylos tamamen karşıt görüşlere sahiptir. Diyalog, Sokrates'in "kişi bir şeye ne ad koyarsa, o ad o şeyin adı olur" savının doğruluğu çerçevesinde iki ayrı görüşü dile getirir.

HERMOGENES : Kratylos şöyle diyor , ey Sokrates. Her şey doğal olarak ortaya çıkan en doğru ada sahipmiş ki bu ad insanların aralarında anlaşarak eşyayı çağırdıkları bir şey, onlara yakıştırılan bir ses parçası değilmiş, ancak her birinin doğuşundan ortaya çıkmış bir doğruluğu varmış ve hem Hellenler hem de barbarlar için adların hepsi aynıymış.

...

HERMOGENES :Ey Sokrates, sık sık konuşmuşluğum var Kratylos'la da, başka pek çoklarıyla da, sözleşme ve hemfikirlikten başka, adın bir doğruluğu olduğu sonucuna varamıyorum. Zira bana öyle görünüyor ki bir şeye her ne ad koyarsan koy, o onun doğru adıdır⁵.

Yukarıdaki paragraflardan da anlaşılacağı üzere birincisi adların doğruluğuna ilişkin doğalcılığı, ikincisi ise uylaşımıcılığı işaret etmektedir. Hermogenes'e göre adlar (onomalar) ile varlıklar arasındaki bağ Kratylos'un

³ Platon, Kratylos-Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler 1.cilt, Çeviren. Erman Gören, 1.Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, 387e-388c.

⁴ Platon, Kratylos, 435d.

⁵ Platon, Kratylos, 383b, 384d.

savunduğu gibi doğal değil, aksine yapay bir bağıdır. Onomalar anlamlarını, nesneye uygun karşılıklarından değil aksine insanlar arasındaki uzlaşımından alır. Nitekim onomaların çok anlamlı olması halinde de anlamlardan hangisinin geçerli olacağını nesneye uygunluk değil, insanlar arasındaki uzlaşım belirler. Adlar ve onların adlandırdıkları şeyler arasındaki bağın uyuşimsal olduğunu Hermogenes şöyle ifade eder:

HERMOGENES: (...) Bir şeye her ne ad koyarsan koy, o onun doğru adıdır. Yine bu ad bir başkasıyla ikame edildiğinde, artık eskisiyle çağrılmadığından, bir sonraki ad bir öncekinden daha az doğru olmaz, bu tıpkı evimizdeki bir köleyi bir diğeriyle ikame etmek gibidir. Çünkü hiçbir ad doğal olarak ortaya çıkmış olan bir şeye sahip değildir, bu sadece onları koyanların ve de alıştıranların âdeti (nomos) ve alışkanlığıdır (ethos)⁶.

Hermogenes bu konudaki açıklamalarına devam ederek, farklı toplum ve milletlerin sahip oldukları dilsel farklılıkların yanı sıra aynı dile hâkim olanlar arasında dahi aynı nesneye ya da eşyaya her bir kimsenin farklı ad verebileceğini söyleyerek adlandırmaların farklılığına dikkat çeker.

HERMOGENES: Ben bir şeyi bir adla çağırırım, benim koyduğum ad başkadır, sıran geldiğinde senin koyduğun başka. Benzer şekilde, kent-devletlerinde de belirli şeylere < içlerinden her biri için > birbirinden farklı adlar yakıştırıldığını görüyorum. Bu Hellenlerle diğer Hellenler arasında olduğu gibi, Hellenlerle Barbarlar arasında da böyledir⁷.

Buradan şunu çıkarabiliriz ki uyuşımçı cepheyi savunanlar için yanlış ad diye bir şey doğru değildir çünkü bir nesneye verilen her adın kendine göre bir doğruluğu vardır bu yüzden yadsınamaz.

Kratylos'a göre ise adlar uyuşım ile belirlenmediği gibi, adlar ve onların adlandırdıkları şeylerin arasında doğal bir bağ vardır. Bu her şeyin doğaları gereği gözeterek konulmuş adları olduğu anlamına gelir. Adlar ve onların adlandıkları şeyler arasındaki bağ, yanlış adın varlığını olanaksız kılan bir şeydir. Nitekim bu ilişkinin sayesinde adlar aracılığıyla şeylerin özlerinin

⁶ Platon, Kratylos, 384d-e.

⁷ Platon, Kratylos, 429b.

başkalarına aktarılması mümkün olmaktadır. Kratylos'a göre adlar ile adlandırıldıkları şeyler bir ve aynı şeyler olduğundan, bu aynılık sayesinde nesnelere kendilerinin de bilineceğini şu şekilde iddia eder:

KRATYLOS: Adları bilen kişi, şeyleri de bilir.

SOKRATES: Belki de, ey Kratylos, şunu kastediyorsun: Birisi bir adın nasıl/ ne türden olduğunu biliyorsa- ki bu şeyin nasıl/ne türden olduğudur- aynı zamanda o şeyi de bilir. Mademki adın benzeridir, o halde birbirinin benzeri olan her şey için tek bir hüner vardır. Buna göre, adları bilen birinin şeyleri de bileceğini söylüyorsun bana⁸.

Sokrates'in duruşu ise adlar ile adlandırılan şeyler arasında doğal bir bağ olduğu noktasında Kratylos'un duruşuna yakındır. Sokrates'e göre bilmek dediğimiz şey, herkes için ortak olan özlerin kendisine ulaşmaktır. Çünkü şeylerin ya da nesnelere sahip olduğu tek bir öz vardır. Fakat Kratylos'dan farklı olarak Sokrates, adlar ve onların adlandırdıkları şeylerin aynı olmadığını söyleyerek, birbirine indirgenmesine karşı çıkar. Sokrates'e göre eğer öyle olsalardı, hiç kimse ad ve adlandırılan şey arasında bir ayrıma varamazdı⁹.

Devamında Platon Sokrates'in ağzından, birincil ve ikincil adlar ayrımı yaparak; birincil adları yani kökleri, şeylerin özlerinin harfler ve hecelerle birebir benzetilmesi olarak tanımlar. Sokrates'in bu görüşünün arka planında yatan şey ise, harflerin de aynı adlar gibi bir özünün olduğu ya da bir doğayı işaret etmesidir. Örneğin, "r" (rho) harfi, hareketin bir benzerini yapmak amacıyla adları koyanlar için "devinim" (kinêsis) güzel bir aleti olarak görülür. İlk önce bizzat "akmak" (rhein) ve "akışta" (rhoê) bu harf aracılığıyla taklit ediliyor, devamında titremek (tromos), koşmak (trekhein) gibi eylem adlarında "r" harfinin geçişine rastlanıyor diyebiliriz¹⁰.

İkincil adlar ise birinci adlardan türeyerek şeylerin özünü belirler. Dolayısıyla Sokrates'in Kratylos'a diğer bir itirazı, bu ikincil adların türemesine ilişkindir ve birinci adlar ikinci adları oluştururken onlara birtakım harfler eklenip, çıkarılabilir. Buna karşın biz o adın neyi imlediğini bilebiliriz fakat söz konusu olan artırma ve eksiltme işlevi uyuşma dayanır¹¹. Örneğin Sokrates'e

⁸ Platon, Kratylos, 435d-e.

⁹ Platon, Kratylos, 432d.

¹⁰ Platon, Kratylos, 426d-e.

¹¹ Platon, Kratylos, 423e.

(Platon'a)¹² göre, hızlı bir değişim ve dönüşümü ifade eden "thallein" (gelişip serpişmek) sözcüğünün aktarmak istediği anlamı yine de kendilerinden yapıldıkları "thein" (koşmak) ve "hallesthai" (atlamak, zıplamak) adları vermektedir¹³.

Sokrates'e göre her ne kadar hece ve harfler aracılığıyla şeylerin özleri yansıtılsa da bunun çıktısı olan doğru adın içeriğine ister istemez adlandırılan şeylere benzemeyen harf dizinleri karışacaktır. Buna rağmen Sokrates doğru bir adın neyi imgelediğini uylaşımçılık yoluyla bilebileceğimizi söyler. Bu noktada Kratylos doğru bir adın içine yanlış harflerin karışabileceği gerçeğini kabul etmelidir¹⁴. O halde Sokrates'in Kratylos'un doğalcılığını tam anlamıyla benimsemese de alt yapısı itibarıyla doğalcı olduğunu ayrıca belli sınırlar içerisinde uyuşma kapı araladığını söyleyebiliriz.

Peki, bir şeyin kaç doğru adı vardır? Hermogenes'e göre bir şeye verilen her ad doğrudur ve adın doğruluğu insanlar arasında bir uzlaşma bağlıdır bundan dolayı her adın doğruluğundan söz edilebilir. Nitekim aynı şeye farklı farklı adlar verilebilir ve hangisinin doğru olduğu noktasında görüş birliği bulunmamaktadır. Hermogenes'e göre, tıpkı kölelere olduğu gibi bir nesneye öncesinde verilmiş bir ad değiştirilip yerine yenisi verilirse, hem eski adın hem de yeni adın aynı ölçüde doğru olduğu söylenebilir. Hatta Hermogenes daha da ileri giderek şunu söyler:

SOKRATES: Ben herhangi bir var-olanı bir adla çağırduğumda, örneğin şimdi bir "at" kastederek onu "insan" diye veyahut da "insan"ı kastederek onu "at" diye adlandırdığımda, kamu nezdinde o "at", bireysel olarak benim nezdimde ise "insan" mıdır ya da kamu nezdinde o "insan", bireysel olarak benim nezdimde ise "at" mıdır? Bunu mu kastediyorsun?

HERMOGENES: Bana öyle gibi görünüyor¹⁵.

¹²Platon'un eserlerinde ne zaman Sokrates'in ne zaman Platon'un konuştuğu felsefe tarihi açısından tartışmalıdır. Örneğin Platon'un geç dönem diyaloglarında tartışılan konuya dair, ilk dönem diyaloglarında olmadığı şekilde belli yargılara ulaşılmaktadır ve bu da onun Sokrates'in üzerinden kendisinin konuşuyor olduğu şeklinde bir yoruma yol açmaktadır. Ancak ilk dönem diyaloglarında ele alınan konu sonuçsuz bitmektedir. Yukarıdaki ifadede Platon'un Sokrates üzerinden konuştuğu varsayılmaktadır.

¹³ Platon, Kratylos, 414b.

¹⁴ Platon, Kratylos, 434d, 435c.

¹⁵ Platon, Kratylos, 385a.

Bir şeye verilen her adın doğru olduğu ve her adın adlandırılan şeyin özünü gösteren bir şey olduğu düşüncesinden hareketle, Hermogenes'in yanlış adların olanaksız olduğuna dair bir çıkarımından bahsedebiliriz.

Kratylos'a göre ise doğru adın tanımında adlandırdığı şeyi birebir imgeleyen bir yapıda olması yatmaktadır. Kratylos için bir şeyin adının hem yabancılar hem de Yunanlılar için doğru olduğu Hermogenesçi savdan hareket edersek, bir şeyin özünün tek bir adla dile getirebileceğini dile getirebiliriz. Bunun sonucunda tıpkı Hermogenes gibi yanlış bir adlandırmadan söz edilemez çünkü yanlış bir şey söylemek demek, olmayan bir şey söylemek demektir. Öyleyse yanlış bir şey söyleyen kişinin söyledikleri kısmen ne doğrudur ne de yanlıştır sadece bir takım anlamsız seslere tekâmül eder. Kratylos bunu bir örnekle şöyle açıklar:

KRATYLOS: Bence bu türden şeyler söyleyen biri, sanki tunç bir kazana vurarak hareket edermiş gibi, kendi kendine beyhude hareketler yaparak yalnızca gürültü çıkarmaktadır.

Tüm bunlar neticesinde Kratylos açısından bir şeyin sadece tek bir doğru adı olduğu fikri bizi yanlış bir şey söylemenin olanaksızlığına bu da bir adın tanımı gereği doğru olduğu sonucuna götürmüştür.

Sokrates ise her adın doğru olduğunu söyleyen Hermogenes'e karşı her adın doğru olamayacağını şu şekilde göstermek ister: Sokrates'e göre doğru söylemek (*alethe legein*) gibi yanlış söylemek (*pseude legein*) de var olduğuna göre; doğru önermelerin (*logos alethes*) dışında bir de yanlış önermeler (*logos pseudes*) vardır. Adlardan oluşan her bir önerme aslında parçası olan adın da doğru ya da yanlışlığını gösterecektir. Çünkü bir şeyin neyse o olduğunu gösteren doğru önermeler ve olmadığı şeyi söyleyen yanlış önermeler sahip oldukları her parçanın da doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyen şeylerdir¹⁶.

O halde Sokrates her adın doğru olamayacağı fikrinden hareket ederek, Kratylos'un "tek bir doğru ad" savını benimser. Mekik örneği üzerinden yine bir tartışma açan Platon, Hermogenes'e "tornacının mekiği yaparken elinde kırılması durumunda yenisini yaparken kırık mekiği mi göz önünde bulundurur yoksa kırılan mekiği yaparken esinlendiği biçimi mi?" sorusunun karşılığında "esinlendiği biçim" cevabına istinaden mekiğin özünün ne olduğu konusunda karşı tarafla bir görüş birliğine varmıştır¹⁷. Öyleyse, bir mekik yapılırken, dokuma işinin doğasına (*physis*) uygun düşen biçimine bakılır. Bu aynı

¹⁶ Platon, Kratylos, 385b-c.

¹⁷ Platon, Kratylos, 389a-e.

zamanda bir şeyin özüne uygun bir şekilde adlandırılması esnasında adın kendisine bakıldığının göstergesidir.

Nasıl ki bir demirci aynı amaç yani delme işlevi için aynı demiri kullanmıyorsa buna benzer şekilde, Sokrates açısından da adın biçimi adlandırılan şeyin özüne uygunsa, o adı oluşturan harf ve hecelerin ne olduğu veya adı kimin verdiğinin bir önemi yoktur¹⁸.

Demek ki Platon'a göre doğru adların adlandırdıkları şeylerin özünü göstermesi bir şeyin tek bir doğru adı olduğu sonucuna götürür. Zaten herkes için geçerli olan ortak bir ad olduğundan söz ediyorsak Platon'un nezdinde adın kendisi tek bir doğru addan ibaret olacaktır. Burada aklımıza şu soru gelebilir. Kratylos'un doğru dediği adlar ile Sokrates'in sözünü ettiği gibi adın kendisinin tek bir doğru olduğu şeyler bir ve aynı mıdır?

Kratylos'un doğru dediği adlar, günlük yaşamda kullanılır olmaları bakımından Sokrates'in adın kendisi dediği adlardan ayrılır. Çünkü Sokrates'in tarif ettiği adlar günlük yaşamda kullanılan adların kendisine model olacak türdendir. Şöyle ki günlük yaşamda kullanılan adlar insanların eseri olduğundan doğru veya yanlış olabilir. Oysa Sokrates'in adın kendisi dediği adlar hep doğrudur¹⁹. Bu tartışma ise bizi adları kimin koyduğu sorusuna götürecektir.

Hermogenes'e göre şeylere herkes istediği adı verebileceğinden kimlerin adları ilk verdiği konusunda tartışmak anlamsızdır. Kratylos ise adların doğru olma zorunluluğundan kaynaklı olarak adları ilk verenin insanlar değil, onların üstünde bir güç olduğunu söyler. Doğru adların adlandırdıkları şeylerin özlerini yansıtmaları gerektiğinden yola çıkarak, ad-koyucuların da bu özleri bilen insanlar olmaları gerekliliğini çıkarabiliriz. Zaten Sokrates Hermogenes'le ad-koyma işi konusunda konuşurken, Kratylos'un ad-koyucular hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

SOKRATES: Ey Hermogenes, göze alınan ad koyma işi, senin sandığın gibi, önemsiz bir iş değil, ne de önemsiz adamların, rastgele adamların işi. Kratylos adların doğal bir şekilde şeylere dayandığını ve herkesin adların ehli olamayacağını, ancak sadece doğaya göre olan ada bakışlarını yönelten ve her

¹⁸ Platon, Kratylos, 389e-390a.

¹⁹ R.Levent Aysevener, "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 19, Sayı 2(2002):161.

bir şeye harfler ve hecelerle kendi biçimine göre ad koyan
birinin bunu yapabileceğini söylerken doğru söylüyor²⁰.

Adları kimin koyduğu konusunda Sokrates, Hermogenes'in herkesin ad koyma işi yapabileceği görüşüne karşı ad-yapıcılar (onomatourgos), başka bir deyişle yasa koyucular (nomothetes) dan bahseder²¹. Sokrates doğalcı bir tavırla Kratylos'a benzer şekilde insanüstünde bir gücün tabiri caizse Tanrılar tarafından adlandırma yapıldığını bu yüzden de doğru adlandırmalardan söz edildiğinin altını çizer. Fakat Tanrıların verdiği doğru adlarla bizim günlük yaşamda kullandığımız doğru adların bir ve aynı olmadığı üzerinde durarak, Tanrının kendisinin bilinmesinin olanaksızlığına benzer şekilde onların verdikleri adlar konusunda da bilgi edinmek olanaksızdır der. Dolayısıyla Sokrates soruşturmasını insanların verdiği adlarla sınırlı tutarak şeylerin özünü harfler ve hecelerle taklit etmeye çalışan insanlara yasa koyucular adını verir. Nasıl ki bir dokumacı mekiği gereğince kullanmayı tornacıya borçluysa, nesnelere ad verme işinin ise herkesin değil ad-yapıcı olan bu yasa koyucuların işi olduğunu dile getirebiliriz. Peki, bu yasa koyucular şeylerin özünü taklit ederken nasıl bir yol izler?

96

Sokrates bu konuyla ilgili şu şekilde bir açıklamada bulunur: Onlar ilk olarak işe harfleri ayırmakla başlamalıdır. Harfler kendi bünyesinde sesli, sessiz, çift sesliler gibi sınıflandırılabilir. Sonrasında adlandırılacak şeylerin kendisinin de ayrılması onların da sınıflandırılması gerekir. Ancak bu yolla adlandırılacak olan şeylerin hangi harflerle taklit edilebileceği başka deyişle özlerinin nasıl imgeleneceği çözümlenmiş olur. Bu yolla hangisi için tek bir harf hangisi için bir dizi harfe ihtiyaç olduğu görünür hale gelecektir. Sokrates'e göre yasa koyucu bu şekilde davranarak sesleri hecelere, heceleri adlara ve onları da önermelere dönüştürebilir²².

Ne var ki Sokrates'e göre yasa koyucular geniş bir vizyonla adlandırma yapsalar da onların içinden de işini kötü yapanlar çıkabilir. Bu yüzden şeylerine özüne ve bilgisine ulaşmada adların kendisinden değil de adlandırılacak olan şeylerden hareket etmek daha güvenilir bir yoldur. Tam da bu noktada başka bir şey daha gündeme gelir. Yasa koyucuların verdiği adları denetleyen başka insanlar vardır ki bunlar soru sormayı ve yanıtlamayı bilen diyalektikçilerdir²³.

²⁰ Platon, Kratylos, 390e.

²¹ Platon, Kratylos, 389a.

²² Platon, Kratylos, 424b-425b.

²³ Platon, Kratylos, 390d.

Yasa koyucuların adları uygun biçimde kurabilmesi için diyalektikçiye yani filozofun denetimine tabi olması savının arkasında ise epistemolojik bir kaygı yani filozofun gerçeği araştırmasında dili uygun bir heuristic araç olarak kullanması düşüncesi yatar. Zaten Sokrates (Platon), uylarımcı ve doğalcı dil anlayışlarını eleştirirken gerçekliği araştırmanın bir aracı olan diyalektik yöntemi olanaksızlaştırdıklarını göstermeye çalışır.

2. Kratylos'un Temel Sorunsalı: Dil Ve Kavramsal İçerikler

Kratylos metninin temel sorunsalı dildir. Platon dil sorunsalını büyük ölçüde felsefe yapmanın ilkelerini belirleme amacıyla ele alır. Platon'da insan ilk önce bir şeyi algılar, sonra onu dilsel anlamda betimler ve betimlenen şeyin dış dünyadaki haline bakar, sonra bunun kendi içindeki formunu bulmaya çalışır ve son olarak da bu formun gerçek idesiyle bağlantısını kurar. Bütün bu süreç birbirine bağlı olarak ilerler yani insanın dış dünyayla ilişkisi dil sayesinde mümkündür. Platon'un resmettiği bu süreçle varmak istediği amaç ise diyalektik yöntemle hakikati bulmaktır.

Nitekim Platon'un "Kratylos" adlı eseri felsefeciyile filoloğun çalışma alanlarının kesiştiği bir metindir. Bu kesişim alanını netleştirmek için; Yeni-Plâtoncuların Platon yorumlarına bakıldığında tartışma alanının diyalektik olduğunu görürüz, adların tartışma konusu edilmesi de bütünüyle diyalektiğin araçları olması nedeniyledir²⁴.

Platoncu felsefe logos'la (söylem) iş yapmakta ya da daha geniş anlamda diyalektik akıl yürütmeyi zorunlu kılmakta ısrar ederken de, logos'un yanılıcılığıyla şeyin kendisine yönelmenin gerekliliğini ifade ederken de pragmanın doğru bir şekilde anlaşılmasını hedef almıştır. Logos, onun katmanlı yapısı içindeki rhêma (dilsel ifade, sözcüğün zihindeki anlam karşılığı) ve bu sıradüzenin en alt basamağı olan onomaların (adlar) tartışma konusu olması felsefe yapmanın temel dayanağı olan pragma yüzündendir²⁵.

Platon'un ismi onoma, fiili ise rhêma diye ilk kez birbirinden ayıran tavrı, gramer açısından bir ayırım olmayıp mantıksal bir ayırım olduğundan özne ile yüklem arasındaki ayırma işaret eder²⁶. Logos ise Platon'un Kratylos diyalogundan hareketle, cümle ve ifade anlamlarıyla bir olarak kullanılmıştır.

²⁴ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar: Physis- Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme 2.Cilt, 1.Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, 9.

²⁵ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 40.

²⁶Rudolph Pfeiffer, History of Classical Scholarship, 1st Printing Edition, Oxford: University Press, 1968, 38-39.

Her daim keşfedilmeye açık olan pratik alana dair pragma; logos-onoma-rhêma ile örtüşmez ve onu tüketip yansıtamaz. Onomanın doğal seslerden etkilenip türetilen bir ad olması yani harf ve seslerden oluşması nedeniyle bu unsurların toplam doğruluğu bize onomayı doğru kılmaz. Dolayısıyla adların oluşturduğu bir dil ister uzlaşımçı isterse doğalcı zemini olsun hakikati bize göstermez. Platon'a göre bizler akış ve değişkenlik taşıyan physis alanı üzerinden hakikate varamayız, ancak nousun idealarla teması söz konusu olduğunda yani idealar üzerinden bir hakikate varırız. Bu yüzden logos'un doğru bir şekilde (hem orthôs/doğru hem de alêthôs/hakiki) kullanılabilmesinin yolu onomaların da doğru şekilde (hem orthôs/doğru hem de alêthôs/hakiki) tayin edilmesinden geçer. Bu da bizi ilk ad koyan nomothetês'in önemine götürecektir.

Kratylos'ta "ad"ın (onoma) var-olanların oluşturduğu mozaikğin parçalarını birbirinden ayırmak üzerine kullanılan bir alet gibi tanımlanması dille ilgili bakışın merkezinde durur. Bu nedenle, "ad"ı (onoma), dolayısıyla onun ait olduğu daha genel alan olan "söz"ü ya da "söylem"i (logos) doğru bir şekilde çözümlemek filozofun kendi aletini tanıması anlamına gelir. Nitekim "ad"lar (onoma) nasıl adlandırmanın aletleriyse, "söylem"(logos) de bu aletleri kullanan usta olan filozof ya da diyalektikçinin, deyiş yerindeyse, takım çantasıdır. Bu takım çantasını tanıma ve çözümlene gayreti her ne kadar metnin sonunda bu aletlerin güvenilirliği itiraf edilse de, sağlam bir felsefe dili kurmaya yönelindiğini açıkça belli eder²⁷.

Peki, ama sağlam bir felsefe dili kurmak neyi ifade eder? Buradaki sabitlik Kratylos metninde de geçtiği üzere özün (eidos) ne olduğunun aranmasıyla ilgilidir. Bu sabitlik aynı zamanda iki ana reddiyenin dayanağı olarak sunulmaktadır: Birincisi Protogoras'ın öznel göreceliliği, ikincisi Herakleitos'un akış kuramı reddiyesidir²⁸.

Platon ve Pratorgoras adların doğruluğu konusunda fikir ayrılıkları yaşarlar. Çünkü Gorgias ve Pratorgoras gibi Sofistler /uylaşımçılar varlığın dil ile ifade edilemeyeceği rölativist bir bakış açısını bizlere sunarlar. Doğruluğun yükseldiği zemin "anlam"/kavramsal içerik midir yoksa sözcüklerin kendileri/ nesnel karşılıkları mıdır? sorusu Pratorgoras'ın görelilik teorisine Platon'un

²⁷ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 11.

²⁸ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 11.

muhalefetini anlamının anahtarlarından biridir²⁹. Nitekim Sokrates (Platon) diyalogta Hermogenes'in adlandırması yapılacak olan bir şeye verilecek her adın doğru olacağı noktasında Pratorgorasçı düşünüp düşünmediğini şu şekilde sorar:

SOKRATES: Ey Hermogenes, sana uygun görüldüğü üzere varolanlar böyle, yani ne oldukları her bir birey için başka başka mı –tıpkı Pratorgoras'ın "her şeyin ölçüsünün insan olduğu"nu söylediği sözündeki gibi, o bunu söylerken olguların bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyle olduklarını kastediyordu- yoksa sence şeylerin kendilerinde özlerin bir sabitliği var mıdır?³⁰.

Sokrates, Hermogenes'in ileri sürdüğü uylaşımıcılığının alt zeminini oluşturan bu ontoloji ve epistemolojinin karşısına şeylerin kendilerine özgü değişmez doğaları olduğu görüşünü ortaya koyar. Nitekim aynı sav her şeyin sürekli değişim içinde olduğu Herakleitosçu yaklaşımında karşısında durur. Örneğin güzel şeyler değişir ama güzelliğin kendisi değişmez bu yüzden bilinen de her zaman var olan olacaktır.

Kratylos diyalogunda varlığın hiçbir zaman aynı durumda olmaması halinde varlığın gerçekliğinden söz edilemeyeceği belirtilir. Dahası bu gibi durumda olan bir varlık bilinemez. Bu durumda olan bir şey nasıl olur da varlığa bağlanabilir?³¹ Herhangi bir anda bir durumda kalması onun değişmediğini ortaya koyar. Platon'un burada yapmak istediği varlığı bir gerçekliğe bağlamaktır.

Adların karşılık geldiği nesnelere yansıtmayacağı görüşünü savunan Herakleitos'a göre varlığın ve düşünmenin kanunları bir ve ayrılmaz olduğundan logos söz olarak varlığın bir anlamıdır. Logos'a dayanan bu tür açıklamalar ise bizi Kratylosçu anlamda dilin doğal olduğu sonucuna götürecektir. Bunun neticesinde adlandırma yapan kişi nesnenin doğasına uygun bir adlandırma yaparsa ancak doğru bir addan söz edilebilir.

Herakleitos adlandırmanın güvensizliğini, Hippolytos'un aktardığı bir fragmanından hareketle karşıtlığın birliği ilkesinin ana fikri neticesinde göstermeye çalışır. Bu fragmana göre;

²⁹ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 31.

³⁰ Platon, Kratylos, 386a.

³¹ Platon, Diyaloglar, Çeviren. Teoman Aktürel, 8.Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011, 258.

Tanrı gündüz ve gecedir, kış ve yazdır,
savaş ve barıştır, tokluk ve açlıktır;
şekilden şekle girer tıpkı ateş gibi,
ıtırarla karıştığında (ateş)
adlandırılır her birinin rayihasına göre³².

Gece-gündüz (doğa-physis alanı) ve savaş-barış, tokluk- açlık (insandan kaynaklı alan) adlandırmadan kaynaklı ayrışmayı gözler önüne serer. Çünkü buradaki kavram çiftlerinden hiçbirisi diğeri olmadan varlığını sürdüremez. Tanrı'yı nitelemeye çalışan "gündüz" kelimesi sadece kendi yerine geçmesi kaçınılmaz olan karşıtıyla birlikte adlandırılmaz olanı adlandırmaya yeltenebilir. Bu kısaca, gündüzün yerine gecenin geçmesi demek değildir, karşılıklı konumlandırılmaları bağlamında adlandırmanın belli ölçülerde mümkün olacağı demektir.

Platon bir yandan diyalektiğin atası olarak gördüğü doğa (physis) in aracılığıyla adlandırmanın doğruluğunu sorgulayıp adlandırılmaz olanı adlandırmayı düşünürken, başka bir atayı yani yasa (nomos) u karşı karşıya getirir. Yasa (nomos) da insan deneyimlerinin uç noktalarını adlandırmak zorunda kaldığı durumlarda ürettiği physis karşısında "birbiri yerine geçme" ve "birbirine bağlı olma" kalıplarıyla işler. Kratylos da tıpkı gece- gündüz, savaş- barış, tokluk- açlık gibi biri diğerinin varlığına ihtiyaç duyan doğa ve yasa kavramları üzerine kurulmuştur³³.

Platon'un Kratylos eserinde öz (ousia) ya da doğa (physis) kavrayışları aracılığıyla konu şeylerin (pragma) durumundan edimlerin (praxis) durumuna ve sonunda adlandırma işlevine bizi götürecektir. Zaten adlandırmada daha önce de bahsettiğimiz gibi iki yön vardır. Birincisi adın kendisi diğeri ise ada yerleştirilmiş sesler ve hecelerdir. Platon'un "adın kendisi" öğretisi adın eidosu, ideası ve physis'ine yani Platon'un aşkın formuna gönderme yapmaktadır³⁴. Kratylos'daki temel ayırım da eidos (biçim) ve physis (doğa) ayırımıdır.

Bir zanaatkâr mekiğin biçimine ya da mekiğin kendisine baktıktan sonra doğasına bakışını yöneltir. Mekiğin nasıl yapıldığını belirleyen ikinci unsur ise hangi malzemenin (yün, pamuk vs.) dokunacağı yani eylem halinde nasıl bir doğası (physis) olduğudur. Mekiğin doğası ve biçimi arasındaki bu

³² Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 17.

³³ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 18.

³⁴ Erman Gören, Kratylos'a Yorumlar, 12.

bağlantı “kendisine ait olan biçim” üzerindedir³⁵. Bu durumda her bir şeye ait olan biçimler eylem halinde gerçekleştiği işler sayısınca ve niteliksel değeri o şeye ait biçimi kadar olacaktır. Fakat formundan pay alan bu nesnelere kendi formlarına göre adlandırmak problemlidir çünkü bu tür bir adlandırmada yönelinen physis tam anlamıyla yansıtılamayacaktır.

Physis sonsuz, sınırsız, belirsizlik ve döngüsellik içerir. Varlıktan yokluğa giden bir dinamiktir. Platon’a göre ad/yasa koyucular adları koyarken; adların değişmez doğası bilginin değişmez nesnesi değil, duyulur-değişen dünyadır. Tam da bu sebeple logosun tanımladığı nomos physis’i tam karşılayamaz. Physis’in bir taraftan gizemli, birliği- bütünlüğü olan, bölünemez bir yapıda olması diğer taraftan sınırsızlığı sebebiyle adlandırmanın onu sınırlandıracağı problemi gün yüzüne çıkacaktır. Dolayısıyla buradan nomos ve physis’in örtüşmediğini çıkarabiliriz.

Platon’a göre her bir adın tek bir karşılığı olduğunu iddia eden doğalcı bakış açısı adların çok anlamlı yapısının olduğu gerçeği karşısında nasıl hayaliyse, logos’u da sözcüklerin her anlama geldiği, her şeyi istediği gibi adlandıran sonsuz sayıda nomothetês’in etkin olduğu bir alan olarak kabul etmek son derece tehlikelidir. Dolayısıyla nomos’un bir eklenti olan alanı, physis’in keşfedilmeyen gizemlerini açık kılmaya devam eder. Kratylos’ta şeylerin kaynağı olan physis karşısındaki nomos’un hiç değilse ayakta kalacağı bir zemin hazırlar. Nomos’u koyma, yerleştirme ve tayin etme edimi ise physis’in kendiliğindenliğinin karşısına thesis’in (nomatik olan, malzemesi onomalar olan nous tarafından izah edilen nomos) özneye bağlılığını ön plana çıkarır. Bu şu demektir, bir yanda şimdi ve burada olan, kendiliğinden büyüyen, başı sonu belirsiz physis; diğer tarafta zaman ve mekâna bağlı thesis karşıtlığı vardır³⁶.

Bu ayrım, aslında thesis’in öngörülebilirliğini amaç edinen ve onu hakikat alanı için değerli sayan Sokratik tavır ile aldatma zeminindeki bir thesis’i öngören ve birey inisiyatifine indirgeyerek iş gören Sofistik tavrı da karşı karşıya getirir. Physis onoma’yı o da thesis’i gerektirir dolayısıyla adlandırmadan bağımsız olgusal, nesnel bir physis’ten söz edilemez. Logos’un son çözümlemede thesis’lerin bir toplamı olduğunu ve thesis’in physis’i betimleyerek anlaşılır kıldığını gerek Sofist gerekse Platoncu filozof kabul eder. Fakat sofist thesis’e physis’i uydururken; Platoncu filozof için physis temel olduğundan physis thesis’e uydurulur.

³⁵ Erman Gören, Kratylos’a Yorumlar, 15.

³⁶ Erman Gören, Kratylos’a Yorumlar, 47.

Adlandırmanın tek kaynağının physis olduğu Kratylosçu yaklaşımın bir sonucu olan “Adları bilen kişi şeyleri de bilir” önermesine Sokrates şu cevabı verir : “Dimag/izan (nous) sahibi hiç bir insan kendisini adlara emanet etmez, kendi ruhunun bakımını onlara teslim etmez”³⁷. Bu kısaca şu demektir logos’u araştırmak için yola çıkılan Kratylos’tan geriye elimizde güvenilir bir onoma/nomos koleksiyonu ve yine güvenilir nomothetês’in inşa ettiği öznelliğinden dolayı sati ve yüzeysel, dolayısıyla hakikat alanında başarısız bir logos kalmıştır. Tam da bu sebeple, başımızı onomatalardan kaldırıp, pragmataya çevirmemiz gerekir. Çünkü Platon’a göre nesnelere bilmenin yolu adlardan değil, nesnelere doğrudan kendisine müracaat etmekten geçecektir.

Sonuç

Şeyleri, nesnelere, gerçeği doğasına göre ayırt etmenin, birbirimize bir şeyler öğretmenin aracı Platon’a göre dildir. Dolayısıyla dil gerçekliği araştırmanın heuristik bir aracıdır. Peki, ad (dil) ile adlandırılan şey (gerçeklik) arasında nasıl bir ilişki vardır? Platon sadece, dil ve gerçeklik arasındaki doğruluk ilişkisinin uyuşma dayandığını öne süren dil anlayışını eleştirmekle kalmayıp bu ilişkinin doğal bir doğruluğa dayandığını ileri süren doğalcı dil anlayışını da eleştirmiştir. Ona göre gerçeklikle dil arasındaki olası ilişkide ne Hermogenes’in uyuşmacı yaklaşımının ileri sürdüğü gibi bir keyfilik ne de Kratylos’un doğalcı yaklaşımının varsaydığı gibi birebir bir benzeşim vardır. Her ne kadar Platon, adların kökeni konusunda doğalcı bir yaklaşımı benimsiyor gözükse de bu adın nesnesini doğru tasvir etmesi şeklindeki bir doğruluk olması bakımından Kratylos’un görüşünden ayrılır. Kratylos, adın ses yönü ile nesne arasında doğal bir ilişki olduğunu düşünürken; Sokrates (Platon) adın anlam içeriği ile nesnenin doğası arasında doğal bir ilişki olduğunu ileri sürmüştür. Nesnelere bilmenin yolu; ne ölçüde iyi birer taklit olursa olsunlar nesnelere imgelerinden başka bir şey olmayan adlardan değil, nesnelere doğrudan kendisine müracaat etmekten geçecektir Nitekim bir şeyi adlandırmak o şeyin özünü imgelemek, doğasını yansıtmak ise Platon’un şeylerin özleri arasında doğal bir bağ görmesi anlaşılır bir durum olacaktır.

Platon nesnelere özünün ses yoluyla taklit edilerek resmedilmesi olarak tanımlanan adların bizim bu dünyayı imgelememizin yegâne yolu olduğunu düşünmektedir. Bu resmetme yeteneği ise sadece nesnenin özünü bilen ve doğasını kavrayarak onu adlandıran diyalektikçiye bahşedilmiştir. Adları verenin adları, adlandırdıkları şeylere uygun olarak ortaya koyması

³⁷ Erman Gören, Kratylos’a Yorumlar, 48-49.

meselesi tıpkı bir mekikçinin mekiğini eidos'u yani mekiğin biçimini göz önüne alarak tasarlamasına benzemektedir. Buradaki savdan hareketle Platon şeylerin özyapılarına ulaşmamızı sağlayan ona uygun bir adın olabileceğini kabul ederken yani anlamın uzlaşım ile olmadığını ifade ederken, adların kullanımının uzlaşım sonucu olduğunu da kabul etmektedir. Çünkü Platon'a göre adlar nesnesinin özünü başka deyişle doğasını yansıtır yansıtmamasına bağlı olarak doğru ya da yanlış kurulmuş ad olabilmektedir. Gerçekliğin kendisine bağlı kılınan bu doğruluk ise, düzeltilebilir ve yanlışa açık bir doğruluk olduğundan, bizi diyalektiğe olanak tanıyan epistemolojik bir uzlaşımaya götürecektir. Sonuç olarak Platon adların doğal doğruluğunun ancak doğal uygunluğundan kaynaklı gündeme geleceğini fakat bu adları kullanırken uylaşmaya dayanmamız gerektiğini söylemiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. Dil-Kültür Bağlantısı. 3.Baskı. İstanbul: İnkilâp Yayınevi, 1998.
- Aysevener, R.Levent. "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi". Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. Cilt 19. Sayı 2(2002):153-166.
- Gören, Erman. Kratylos'a Yorumlar: Physis- Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme 2.Cilt.1.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Platon. Kratylos-Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler 1.cilt. Çeviren. Erman Gören. 1.Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Platon. Diyaloglar. Çeviren. Teoman Aktürel, 8.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2011.
- Pfeiffer, Rudolph. History of Classical Scholarship. 1st Printing Edition. Oxford: University Press, 1968.
- Soykan, Ömer Naci. Arayışlar Felsefe Konuşmaları-1. İstanbul: Küreyl Yayınları, 1998.

LACAN VE LEVINAS'TA DİLİN KURUCU İŞLEVİ

Faezeh AKDENİZ*

ÖZ

Dil düzeni, Levinas için öznenin konumlandığı, temellendiği ve Lacan için de öznenin yeniden oluştuğu düşünce dizgesinde ortaya çıkar. Özne, toplumsal/sembolik düzen tarafından öngörülen terimlerle kategorize edilen sosyal bir öznedir; çünkü ötekiyle herşeyden önce sembolik ve toplumsal düzeyde ilişki kurar. Kimliğini öteki ile yüzleştiği zaman, simgesel alanda, dil aracılığıyla kendini gerçekleştirerek oluşturur. Özne, varlığın bütünlüğünün egemenliğine karşı, kendisi aracılığıyla direniş anlarının yaratıldığı bir dilsel düzendir; dolayısıyla dilin düzeni, bir uyum ve direnç alanı, bir bütünlük ve sonsuzluk alanıdır. Dil, öznenin kendisini bir yasalar ve anlamlar sistemi tarafından bir başkası tarafından düzenlenmiş bulduğu bir düşünce sisteminin temel bir bileşendir. Her iki düşünür için de dil kurucu bir şekilde özneler-arasıdır.

Anahtar Sözcükler: Lacan, Levinas, Özne, Öteki, Dil, Özneler-arası

THE CONSTRUCTIVE FUNCTION OF THE LANGUAGE IN LACAN AND LEVINAS

ABSTRACT

The order of language emerges in the system of thought where the subject is located for Levinas and the subject is reconstituted for Lacan as well. The subject is a social subject categorized in terms prescribed by the social/symbolic order; for it relates to the other first and foremost on a symbolic and social level. When it confronts the other, it forms its identity in the symbolic space, by self-actualization through language. The subject is a linguistic order in which moments of resistance are created through itself against the domination of the totality of being; hence the order of language is a field of harmony and resistance, a field of unity and infinity. Language is a fundamental component of a system of thought in which the subject finds himself regulated by one system of laws and meanings by another. For both thinkers, language is constructively intersubjective.

Keywords: Lacan, Levinas, Subject, Other, Language, Intersubjective

* Dr. Faezeh Akdeniz, miss.pomon@yahoo.com/ ORCID: 0000-0002-4162-2485

Makalenin geliş tarihi: 03.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 14.11.2022

Submission Date: 03 June 2022
Approval Date: 14 November 2022

Giriş

Lacan'ın psikanalitik kuramında resmettiği insan öznesi bölünmüş bir öznedir ve parçalanmışlığı içinde belirlendiği düşünülen bir öznedir. Bu bağlamda her iki düşünür için de özne ne bir birliğe ne de kendi kendine bir yeterliliğe sahiptir ve en temelde bilme kapasitesine tam olarak sahip olamamak bakımından da akıl-dışı bir öznedir; buna göre, ötekinin varlığından önce ben henüz gerçekleşmemiştir ve ortada henüz bir özne yoktur; öyle ki birlik, kendi kendine yeten özgürlük, kapasiteden dolayı duyulan memnuniyet gibi özellikler henüz bilinmeyen şeylerdir. Ben'in yaratılışını ben olarak işaretleyen, ona misyonunu ve amacını, hatta varlığını veren, ötekinin müdahalesidir; dolayısıyla ben, kendisini her zaman ve yalnızca ötekinin gözünde, onun aracılığıyla özne olarak bulur. Öznenin Levinas'ta inşasını ve Lacan'da ötekinin müdahalesinin belirlediği imgesel ego benliğin yapılışını inceleyerek, öznenin başlangıçtaki doğasına ve diğeriyle olan birincil ilişkisine ışık tutmak mümkündür. Levinasçı ben ile Lacancı özne'nin her biri temelde diğerrinin müdahalesiyle yazılan bireyselliklerdir; ancak yine de kökten farklı iki ben vizyonu olarak kalırlar. Lacancı özne, henüz olmayan bir birlik varsayımına dayalı bir çocuğun *gerçekliğine* empoze edilen bir kurguyken, Levinasçı ben, ötekinin ötekiliğine tâbi olan, ötekinin temelde ben olmadığı ve bu nedenle göz ardı edilemeyeceği gerçeğiyle sorumluluğa çağrılan bir bendir. Özne sosyaldir; çünkü ötekiyle sembolik ve toplumsal düzeyde ilişki kurar ve bu bakımdan hem Lacan hem de Levinas için dil, bir uyum ve direniş zemini olarak bir "sonsuzluk ve bütünlük"¹ alanıdır. Özne hiçbir zaman sembolik alandan koparak bu alanın ötesine geçemez ve bu nedenle daima kendiliğin başkılığına yönelik amacında başarısız olur. Levinas ve Lacan'ın öznesi, öteki ile yüzleştiği zaman, simgesel alanda, dil aracılığıyla kendini gerçekleştirerek kimliğini oluşturur; dolayısıyla hem Levinas hem de Lacan için "özne sosyal sembolik evren tarafından öngörülen terimlerle kategorize edilen sosyal bir öznedir"². Levinas'ın dilin ötesinde varlıktan başka bir şeye yer açtığı yerde Lacan dili birincil düzlemde tutar. Öznenliğin belirlenmesinde dil ve öznenin onunla ilişkisi temel olarak ortaya çıkar. Dil düzeni Levinas için öznenin konumlandığı ve temellendiği, Lacan içinse öznenin yeniden oluştuğu düşünce sistemlerinde ortaya çıkar. Burada özne kendisini başka yasa ve düzenlere yani öznenin kendisini içine yerleştirdiği bir anlam sistemine tabi bulur. Yine de özne, varlığın bütünlüğünün egemenliğine karşı direniş anları yaratan bir dilsel düzenden ibarettir. Lacan için dilbilim öncelikle sembolik bir düzen ve anlam ve anlamlandırma düzeniyken Levinas için

¹ David Ross Fryer, *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press, 2004, 116.

² Fryer, *Intervention of the Other*, 117.

dilbilimin ontolojik olanla ya da varlığın kendisiyle özel bir ilişkisi söz konusudur. İki düşünür için de, dil öznenin kendisini bir yasalar ve anlamlar sistemi tarafından bir başkası tarafından düzenlenmiş bulunduğu bir düşünce sisteminin temel bir bileşendir. Onlar için dilin kendisinin bir başkalık alanı olarak işleyişi söz konusudur. Levinas için burada söz konusu olan öteki, dilbilim sisteminde ortaya konan anlam düzeninin ötesindeyken Lacan için bu öteki, dilin kendisi olarak sembolik düzendedir; bununla birlikte hem Levinas hem de Lacan için öteki, dilin söyleminde önemli bir rol oynar. Etik öznellikte öznenin konuşma etkinliği öznenin söylediği başka bir kişinin varlığını gerektirir. Bu nedenle her iki düşünür için de dilin özneler-arası olduğunu söylemek mümkündür.

Lacan'da Dil ve Bireysel Yabancılaşma

Lacancı psikanaliz, dili özneliğin, öznenin kuruluşunun aracı olarak vurgulayarak bir bakıma Saussure'ün "...her dil dünyayı değişik biçimde eklemeler ya da düzenler. Diller varolan ulamaları adlandırmakla kalmaz, kendi ulamlarını eklemeler. Bir dilin mekanizmasının tamamen özdeşliklere ve farklılıklara dayandığı" gözlemini onaylar³. Bununla birlikte Lacancı kuramsal söylemde dilden tam olarak ne anlaşıldığının ne tür ayrımlar ve tanımlamalar yapıldığının altının çizilmesi gerekir ve bu nedenle dilin ne olduğunu ortaya koymaya çalışırken ilkin Lacan'ın yapmış olduğu temel bir ayrıma dönmek gerekir. Bu temel ayrım "...*langue* ve *langage* arasındaki ayrımdır. Bu iki sözcük Lacan'ın yapıtında farklı anlamlara sahiptir; *langue* genel olarak, Fransızca ya da Almanca gibi özel bir dile gönderme yaparken *langage* bütün dillerden soyutlanmış bir genel dil dizgesine gönderme yapar. Bireysel dillerden ziyade, temel olarak *langage*'in bu genel yapısıdır Lacan'ın ilgisini çeken"⁴. Dolayısıyla Lacan'ın vurguda bulunduğu nokta onu Saussure' den ve Saussurcü dilbilimden ayırır; çünkü Lacan'ın düşüncesi bakımından Saussure'den farklı olarak üzerinde durulması ve anlaşılması gereken nokta im değil, gösterendir; tam da bu yüzden aslında bilinçdışıdır, çünkü gösteren, bilinçdışı ile kökensel bir bağlantı içindedir. Lacancı psikanalitik kuramda dil, çok kısa bir süre zarfında yeni doğanın üzerinde etkili olmaya başlar; bu, öznenin göstergelerin metonimik oyununa girerek aslında bir tür "kendilik" kurgusunu oluşturmasından başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle dil, biyolojik bedeni bir organizma olarak denetleyerek onun libidinal enerjisini düzenler ve böylece öznelliğe yol açar. Bu

³ Jonathan Culler, *Saussure*, Çeviren Nihal Akbulut, İstanbul, Afa Yayınları, 1985, 23.

⁴ Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York-London: Routledge, 2005, 96.

yüzden psikanalizde dil, bir yandan “yaratılış” ya da kurgudan, öte yandan da bir kayıp ya da bölünmeden sorumludur. Lacan'a göre, dil, özneyi yapıya bağlayarak *eksikliği*, dolayısıyla *dürtüleri* inşâ eder ve düzenlerken aslında öznedede hem onda hem de ötekinde adım adım nakşettiği kayıtlar aracılığıyla hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacak olan bir yabancılaşmaya neden olur; dolayısıyla beden ve nesnelere yapılandırılması kurucu bir asimetri oluşturmak için katmanlaşarak derinleşir ve boyut kazanır. Semboliğin özneliğin oluşumundaki kurucu etkisine sürekli vurgu yapan Lacancı söylemde bir kere daha anlaşıldığı üzere beden asla sadece biyolojik bir varlık değildir. Lacan, özellikle II. Seminer'den itibaren ötekini büyük “Ö” ile yazmayı başlar ve böylece öteki ile özneye ilişkin yenilikçi bir kuram geliştirmeye devam eder. Bu gelişim süreci içinde büyük öteki ile eş olarak anlaşılanlar sırasıyla yapı olarak *dil*, insan kültürünün yasal dokusu olarak *sembolik evre* ve Freud'un *bilinçdışıdır*. Öteki, Lacan'a göre, ancak bu üç bağlam ile uygun bir şekilde kavranabilir. Öznellik kavramına ilişkin gerçekleşen özel göndermeyle, Lacan'ın büyük ötekine karşı olan yeni ilgisi, “ego bir ötekidir” formülünden “ben bir ötekidir” formülüne doğru yön değiştirir ve özne artık ötekinin öznesi ile olumlu olarak özdeşleştirilir. Bu bağlamda *dilin öznesi*, *sembolik özne* ve *bilinçdışı özne* olmak üzere üç kategorik öznenen bahsetmek gerekir. Günlük bilinçli deneyim öznenin her durumda dile maruz kaldığını gösterir. Özne kendini daima dilin içinde bulur. Öznenin ilkin imgesel öteki ile görsel ayna görüntüsüne dayanan-yabancılaştırıcı tanımlanışı, dil ile birlikte söz konusu yabancılaşmayı daha da derin bir boyuta taşır. Öznenin imgesel yabancılaşması, daha ziyade kronolojik olmasa da mantıksal olarak onu öncelemeyen bir dilde yabancılaşma olgusu ile tekrarlanır. Bu bağlamda imgesel ve dilsel katmanların Lacancı kuramda iç içe geçtikleri görülür; yani imgesel de bir bakıma ifade edilir olabilmek, anlaşılır kılınabilmek için dilsel olana dayanır. Bununla birlikte Lacan dilde yabancılaşmanın başarıyla aşılabileceğini öne sürer; bu başarı, öznenin imgesel yabancılaşmasını ve narsistik yıkıcı eğilimlerini aşmasını da sağlayacaktır.⁵ Bu bağlamda *Dolu konuşma*⁶ adı verilen işlev, psikanalitik tedavi yoluyla evrensel dilde bireysel

⁵ Lacan, bunu özellikle 1953 tarihli, İngilizce 'ye de “Function and Field of Speech and Language” başlığıyla çevrilen makalesinde dile getirir.

⁶ Lacan'ın özellikle I. Seminerde ele aldığı *Dolu Konuşma-Boş Konuşma* ayrımı aslında Heidegger'in *Rede-Gerede Konuşma-Gündelik Konuşma* şeklindeki ayrımına dayanır; dolayısıyla izleyicisi olduğu Heidegger'de söz konusu olduğu gibi Lacan'da da en temelde otantiklikle ilgili bir vurgu vardır; buna göre *Boş konuşma* imgesel alana, dolayısıyla egoya ilişkin bir kategoriyken *Dolu konuşma* sembolik alana, dolayısıyla özneye ilişkindir. Lacan'a göre: “Dolu konuşma, biçimi hedefleyen konuşmadır, hakikat kişinin bir diğeri tarafından tanınması ile kurulur. Dolu konuşma etkin olan/eyleme geçiren konuşmadır”, (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Book 1, Freud's Papers on Technique*, Çeviren John Forrester New York- London: Norton & Company, 1991, 107). Buradaki Heideggerci etkiden de anlaşılacağı üzere dil hakikatin yeridir.

yabancılaşmanın etkin bir şekilde üstesinden gelmeyi içerir. Öte yandan, birkaç yıl sonra başka önemli bir makalesinde Lacan, aynı IV. ve V. Seminerlerde olduğu gibi, dilde yabancılaşmanın aslında aşılamayacağı izlenimini vermeye başlar; çünkü, Lacan'a göre artık öznenin bireysel konuşmasının evrensel dil alanına ve yasalarına tabi olduğu kesindir ve bu nedenle dilde yabancılaşmanın neden oluştuğunun daha ayrıntılı analiz edilmesi önemlidir. Lacan, bu bağlamda, öncelikle dil ve konuşma arasındaki ilişkiyi açıklamakla ilgilenir. Konuşma, herhangi bir konu hakkında bir dilin fiilen uygulanmasına karşılık gelir; dil ise öznenin önce gelir; dolayısıyla özne diğer öznelerle ilişkisinin indirgenemez bir aracı olarak kendisini dilde yabancılaşmış olarak bulur. Lacan'a göre, özne dilde dil aracılığıyla yabancılaşmıştır; çünkü dil parçalanmış bir yapı olarak, gösterenler ve gösterilenler ilişkisi içinde kendisiyle özdeş olamayan bir akış olarak seyrederek; zira dil, her şeyden önce zamansal bir karaktere sahiptir; başka bir şekilde ifade edilecek olursa dilde kelime aracılığıyla aktarılmak istenen anlamın, kelimenin söylendiği an ile anlaşıldığı an ya da anlar arasında boşluklar bulunmasından kaynaklanan bir eksikli yapısı söz konusudur; dolayısıyla söylenenin ya da işaret edilenin hiçbir zaman asla söylenmek istendiği şekliyle aktarılamadığı bir başarısızlık dilsel-öznenin kaçınılmaz yazgısıdır. Bu durumda öznenin ilişkide olduğu kişi tam olarak onun ne demek istediğini kavrayamaz; çünkü dilsel olanın temel eksiklik ikâmesi olması dolayısıyla kelimeler öznenin arzusunu uygun bir şekilde, yani onu tatmin edebilecek şekilde iletilemez. Bu nedenle Lacan, her bir öznenin öteki ile tam olarak konuşmasını engelleyen evrensel bir dil duvarının varlığından dem vurur. Öteki ile konuşma, hem öznenin “gerçek” arzusu hakkındaki bilinçdışı bir konuşma hem de öznenin, öteki bilinçdışı özneye konuşması olarak anlaşılmalıdır. Yabancılaşmanın bir göstergesi olarak dil duvarı, imgesel yabancılaşma ile örtüşür; çünkü öznenin ötekiyle sembolik düzeyde sürdürdüğünü zannettiği diyalog her zaman bu sembolik düzeyle iç içe geçmiş olan imgesel düzeyin varlığında kırılmaya uğratılır; çünkü özne, konuştuğu sürece özne olması nedeniyle bir bölünmeye maruz kalır. Konuşmada ve konuşma nedeniyle, özne asla kendisini tam olarak sunamaz. Bu, bir yanıyla Kartezyen cogito'nun da yıkımıdır; çünkü özne, artık bilinçdışı düzeyde düşünen bir yapıdır. Bilinçdışı özne, kişinin bastırılmış arzularını temsil eder. Bu bağlamda Lacan'a göre, egonun *dolu konuşmanın* işlevi tarafından iletilen bir arzusunun sembolik diyalektiği, imgesel yabancılaşmaya dayanan bir arzusunun görsel diyalektiğine karşıdır; çünkü *dolu konuşma* özneye arzusunun farklı, narsisistik olmayan bir tatminini sunabilir. Özne, konuştuğunda bilinçdışı bastırılmış arzusunun özgüllüğü öteki tarafından tanınabilir. Bu nedenle Lacan'a göre “dolu konuşma,

öznelarası ilişkinin kurucu aracıdır”⁷. Bu bağlamda denebilir ki, psikanaliz, egodaki özneyi nesnelleştiren imgesel tanımlamaları *dolu konuşma* yoluyla sembolize etmeyi amaçlamaktadır. Sembolik ilişkide, imgesel ilişkiden türeyen dil duvarına *dolu konuşmada* aktarılan aracılığıyla müdahale edilir. Öznenin bilinçdışı mesajı normalde özne tarafından varsayılmaz ve gizli kalır. Bu, tam olarak öznenin günlük hayatta içine düştüğü dildeki yabancılaşmadır. Lacan'a göre, “...esasen yabancılaşmış bir ilişki olan imgesel ilişki kesintiye uğratır, yavaşlatır, engeller ve ters çevirir. Gene de dil ilişkisi özne ve büyük öteki arasında başka bir özne olduğu sürece devam eder”⁸. Buradan da anlaşılacağı üzere özne ötekinin mesajını sadece imgesel muadiliyle bir yabancılaşma üzerine kurulmuş bir ego olarak alabilir; dolayısıyla öznelarası düzeyde, ötekinin mesajı her zaman tersine çevrilmiş bir biçimde alınır. Bu nedenle Lacan'a göre, öznelarası düzeyde, ancak psikanalitik tedavi sayesinde, bilinçdışı mesajın geri alınabilmesi mümkün görünür. Özne mesajı, sadece psikanalitik tedavinin sonunda, o da ötekinin kendisine kasıtlı olarak göndermesiyle alabilir; öte yandan, günlük yaşamda mesaj ötekinden sürekli olarak geri alınır; ancak alınan mesajın doğruluğundan hiçbir zaman emin olunamaz. Lacan için, bir insanın herhangi bir anlamı ötekine simgesel katmanın ötesinde iletmediği, asla geçişli olarak söylenebilir bir şey değildir. Burada ileti ve anlam üst üste bindirilir; öyle ki: “...iki özne arasında kurulan iletişimde dolaşan bağımsız bir nesne olarak bir anlamı yoktur”⁹. Her zaman anlamda açık olmayan, örtük bir ileti bulunur. Lacan'ın III. Seminerde belirttiği gibi: “...bilinçdışı, bu cümle, bu sembolik yapı, bir ağ gibi insanca yaşamış tüm deneyimleri kapsar... Her zaman orada, az ya da çok gizlidir”¹⁰. Dil asla imgesel değildir; bununla birlikte *dilsel duvar* sadece bireysel öznenin kendi imgesel özdeşlikleriyle inşa edilir. III. Seminerde temelde birbirinden farklı üç dil kavramından bahseden Lacan'ın “naive” olarak tanımladığı ilkine göre, “..., şeylerin, bir iz gibi, sözcüklerin sırasına göre bir üst üste binmesi söz konusudur. İkincisine gelince, dil, ileri doğru atılan büyük bir adım gösterenin hedefine, ancak başka bir anlamlandırmaya gönderme yaparak bir başka gösterenin aracılığıyla ulaştığı söylenerek gerçekleşir. Üçüncü dil kavramında anlam, gösteren tarafından yapılmadan mümkün olur”¹¹. Lacan, sonuç olarak eşzamanlı yapılandırılmış

⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'Objet*, Paris: Seuil, 1994, 37.

⁸ Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, Mass., United States: MIT Press Ltd, 2007, 41.

⁹ Slavoj Žižek, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, Massachusetts, United States: MIT Press, 1992, 102.

¹⁰ Jacques Lacan, çeviren Russell Grigg, *The Seminar of Jacques Lacan: Book 3, The Psychoses*, New York- London: Norton & Company, 1997, 112.

¹¹ Jacques Lacan, çeviren Russell Grigg, *Seminar of Jacques Lacan: Book 3, The Psychoses*, New York- London: Norton & Company, 1997, 224.

karşit gruplar dizgesi olarak dilin, artzamanlı olarak, zamanda meydana geldiğinin tekrar tekrar altını çizer. Bu bağlamda söylem, dilin öznelarası boyutunu vurgularken dil, özneleri önceleyen bir yapı olarak kurulur; dolayısıyla konuşmayla dili ayıran en temel şey konuşmanın her şeyden önce ötekilerle konuşmak anlamına gelmesidir. Buna göre, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişkinin bire bir olmaktan çok uzak olduğunu aşıkardır. Dil zamanla gelişir; belirli bir dilin belirli bir göstereni tarihsel olarak farklı işlevlere sahip olabilir. Bununla birlikte gösterilenin hiçbir zaman tek bir gösterene gönderme yapmadığı, tersine gösterenler arasında karmaşık bir ilişkinin söz konusu olduğu gelişkin bir evrensel yapı işlemektedir ve bu bağlamda Lacan için dile yapısalcı yaklaşım gösterenin öznesinin varoluşunu izlememize dolaylı olarak yardım ettiği sürece önemlidir.

Levinas'da Dil ve Yüzün Tezahürü Olarak Söylem

Levinas, dili yorumlarken dilin, konuşuluyor olması olgusu üzerinden yüze olan bağlantısını düşündürmeye çalışır; ama bunu yaparken de dili, konumu birincil olan bir eylemsellik olarak düşünür: "...konuşma, işin üzerinde ve üstünde yer alan ilk eylemdir; eylemsi eylemdir, kişinin emeğini ve dünyasını ötekine cömertçe sunması, ilk etik jesttir"¹². Konuşan, her durumda, ilkin birinci tekil şahıs olarak ben'in özneliğine gönderme yapar; ama bu aynı zamanda konuşanın yüz olduğunu da söylemektir; dolayısıyla yüz konuşur ve konuşurken de işaret eder, kasteder; yüzün kastettikleri ya da imâ ettikleri, demekte oldukları, *söylemesinden* başka bir şey değildir aslında. Levinas'ın dile ilişkin düşüncelerini onun etik temelli düşüncesi bağlamında, ama aynı zamanda bütünsel düşünce geleneğine ait her türden dil anlayışına da karşit bir yaklaşım örneği olarak anlamak gerekir. Levinas, dili, yapısalcılığın kurucusu Saussure'da olduğu gibi, bütüncül bir yapının kendi mantıksal sistematiği içinde atomik öğelerin birbirleriyle kurduğu *farklılıklara* dayanan bir ilişkisellik üzerinden anlamak yerine, ben'in ötekinin yaklaşımı ile boy gösteren- ve dil kuramcılarının anladığı anlamsal düzeye dahi temelini veren -anlam-olusturucu, anlam-kurucu kökensel bir eylemselliği olarak anlar; bununla birlikte Levinas'ın anladığı anlamda etik ilişkide ötekinin yüzünün konuşmasında ortaya çıkan *anlamlama* her türlü ufuktan ya da dünyadan da yoksundur; çünkü ben'e komşusu olarak yaklaşan öteki, başkalığının anlamı olan sonsuzluğunda, kültürün ve toplumsal kodların, dolayısıyla bilince tanıdık olanın sınırlarını aşar; işte tam da bu nedenle Levinas'ın *söyleme* olarak adlandırdığı dilsel edim, aslında

¹² Emmanuel Levinas, çeviren Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University press, 2007, 174.

tarihsel olan tüm dillerin berisinde yer alır. Yüz konuşur; çünkü yüzün bizzat tezâhürü *söylemedir* ve bu, Levinas'ın aynı zamanda *yakınlık* olarak da adlandırdığı *duyarlılık* ya da temas kipinden başkaca bir şey değildir. Levinas'a göre, "konuşma yoluyla iletilen mesaj ne olursa olsun, konuşma her şeyden önce temastır"¹³. Bu temas yakınlık açısından anlaşılmalıdır ve yakınlık analizi bizi etik özneliliğin kalbine getirecektir. Öteki tekilliğinde bulunduğu için düşünülemez ya da kavramsal çerçeveye sokulamaz. Başka bir deyişle; eğer bir başkasının tekilliğini gerçekten tanıyacaksak, bunun düşünce yoluyla olması olanaksızdır; aksi takdirde temasın yakınlığını kaybolur. Bu temas ise kökensel anlamıyla dildir, etik bir dildir. Öteki, temsil edilen bir şey değildir, belirli değildir. Dil, kökensel konumu bağlamında, özne ve nesne ilişkisine indirgenemeyen bir ilişkiselliği olanaklı kılar. Tematikleştirilmenin ve temsilin bozulduğu noktada kökensel anlamıyla dil oluşur; bu bağlamda dil, temsil edilemez bir tekillik ile temastır. Bu orijinal dil, "ötekinin temelidir ve aynı zamanda temas, hassasiyet ve sorumluluktur"¹⁴. Bu nedenle, iletişimde öteki ile temasın yakınlığı, zevk veya yaşam bağlamında ortaya çıkan hassasiyetten niteliksel olarak farklı olan bir duyarlılık biçimi olarak konumlanır. Yakınlık, Levinas tarafından, oluşma koşulları olan zevk ve yaralanma açısından ikili bir farklılık içinde tanımlanır. Etik olan bağlamında öteki her durumda ben'in karşısında direnir ve dışarıda kalır. Dilin ötekenden bana nasıl geçtiği, yani temasın nasıl gerçekleştiği ilişkinin herhangi bir içerikten, yani söylenenden önce kesin olarak söyleme eylemi ile ilgili olması ile bağlantılıdır.¹⁵ Söyleme bu dilin kavramsal içeriğine bakılmaksızın, dilde öteki ile temel ve ilksel karşılaşmadır ve kendisini belirterek sunmak, konuşmaktır. Söyleme, sadece

¹³ Emmanuel Levinas, çeviren Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht, Boston: Lancaster, Martinus Nijhoff Publisher, 1987, 115.

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 116.

¹⁵ Levinas dil yorumu bağlamında *söylenen* olarak çevrilebilecek olan *le dit* ile *söyleme* olarak çevrilebilecek olan *le dire* arasında çok temel bir ayrım yapar. Levinas'a göre "...söyleme, sözel göstergelerden, anlambilimden ve sözdiziminden önce gelir. Söyleme, başkasına sergilenişin ta kendisidir; başkası içindir ve eğer Levinas, burada söz konusu olan şeyi nitelendirmek için Söyleme terimini kullanıyorsa, bunun sebebi, kelimeleri önceleyen, dilsiz ya da çılgına daha yakın bu 'dil' ile 'anlamın anlamının' açılışının/başlangıcının yapılmasının gerekli olmasındandır" (Calin Rodolphe-François David Sebbah eviren Murat Erşen, , *Levinas Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınevi, 2011, 116). Söyleme ile söylenen arasındaki ilişkiyi başka bir düzlemde Heidegger'in varlıkbilimsel ayrımının Levinas tarafından dönüştürülmüş biçimi olarak okumak da olanaklı görünür; nasıl ki var olanların her birinin oldukları şey olmaları, var olanlarla varlığın/olmanın arasındaki temel farklılığa dayanıyor idiyse, Levinas'ta da tarihsel dilin, iletişimin, dildeki içeriklerin, oldukları biçimiyle, tüm farklılıkları içinde olmalarının koşulu, onlardan temelde farklı olan söyleme ile olanaklıdır; yani Levinas'ın varoluşu etik bir oluş olarak bir söylenen/söyleme farkı üzerinden okuması söz konusudur; varlıkbilimsel düşüncenin ya da bütünsel, dizgeci bakışların gözden kaçırdığı, unuttuğu ise tam olarak bu ayrımın kendisidir, dolayısıyla etik olandır.

sezginin veya düşüncenin bir çeşitlemesi değil, dışarda olanla kurulan kökensel bir ilişkidir. Ötekini tanıma ve ötekine ulaşma iddiası, ancak dil ilişkisinde belirginlik kazanan öteki ile gerçekleşir, burada esaslı ve belirleyici olan ötekinin çağırması ya da seslenişidir. Çağırana ya da seslenen, benim anladığım bir şey ya da nesne değildir; herhangi bir kategoriye de âit değildir. Kendisine hitâp edilen yüzün, yalnızca kendisine referansı vardır. Dilin söylemesi, çağırması, dilin ele geçirdiği, dengesini bozduğu, musallat olduğu ben'in kendisini içinde bulduğu sorumluluktur aynı zamanda; dolayısıyla ötekinin çağırması, nidâsı ben'i olmaktan öteye davet eden bir çağrıdır; yani *ben-öteki* ilişkisinde kendini belirginleştiren ötekinin varoluşunun, ben'in olmaklığından bile öncelikli ve acil olduğuna işaret eden bir çağrı; çünkü Levinas'ın ifâdesiyle "...konuşma edimi, edilgenliğin edilgenliğidir"¹⁶. Çünkü, konuşmasında ötekinin buyruğuna bir yanıt verirken, ben, aslında bu emri ona itaat ederek anlamlandırır; zira "...çağrı, yanıtta anlaşılır"¹⁷. Ben, emir alırken, art-zamansal olarak, emir verir. "Ben, kendi yerimdeyimdir; ama, öteki, etik olarak bu yeri benden önce işgâl etmiştir"¹⁸. Burada Levinas'ın sözünü ettiği edilgenlik, etkinliğin karşıtı olan bir edilgenlik değildir; dolayısıyla bilme edimiyle ilişkisinde etkin olabilme ya da olamama anlamında kendi üzerine dönerek irâdî olarak eyleme geçen bir kurucu özne değil, bir *konuşanın buyruğuna karşılık veren* ve bu yanıtlayışında yaşamdan zevk alan ben ile birlikte merkezinden ve yerinden edilen, *kurulan* ve *kurucu* olan bir özne söz konusudur. Levinas'ın düşüncesinde; söz konusu olan söylemdir ve söylemede altta yatan bir koşul olarak yüz-yüze ilişkide yüzün ifâdesi olarak bir *temel buyruk* olarak sunar her dâim kendisini: "Yüzün mutlak çıplaklığı, üzerini kapatıp örtecek bir şeyden ya da maskeden yoksunluğuyla, mutlak anlamda savunmasız olan yüz, benim onun üzerindeki gücüme, şiddetime karşı koyandır; bu karşı koyuşu o kadar mutlak bir biçimde olur ki, o, bizzat karşı koymanın kendisi olur. Bana kendisini ifâde eden ve benimle yüz yüze gelen varlık ifâdesi aracılığıyla bana *hayır* der.... O, düşmanca bir güç ya da tehditin *hayır*ı değildir; o, bu yüzü sunanı öldürmenin olanaksızlığıdır...Yüz, öteki aracılığıyla haber kipinde değil, emir kipinde etkilenme hâlimizdir"¹⁹. Kısacası ben ve öteki arasında zorunlu olan bakışsız diyalog, her durumda ben ile karşısındaki bir ihtiyaç sahibi arasında vuku bulur; "...yüz bu ilişkide kendisini ben'in karşısında var olan nesnelere başka bir biçimde açar"²⁰. Yüz, çıplaktır, yoksundur, bir yakarış ve aynı zamanda bir emirdir ve "...niyaz ve talep eden.... Vermeyi kabul

¹⁶ Emmanuel Levinas, çeviren Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, USA: Duquesne University Press, 2011, 92.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, 114.

¹⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, 115.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Philosophical Papers*, 21.

²⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 73.

eden olduğu içindir ki niyaz edip talep eder-...yüzün tezahürü yüzdür... Ötekini tanımak bir açılıştır. Ötekini tanımak, vermektir"²¹. Bu, "...beni mutluluk veren dünya sahipliğimi sorgulamaya çağırır"²². Dolayısıyla dil birbiriyle ilişkide olan iki özneyi gerektirir; bu, yüz yüze ilişkiden başka bir şey değildir aslında ve yüz yüze ilişki de ister istemez ötekinin ihtiyacını, yoksunluğunu ortaya çıkarır; ötekinin ihtiyacı, çağırısı ise ben'i doğrudan doğruya sorumlu olmaya, bir yükümlülüğün altına sokar. Dil olmaksızın var olan ilişkide farklılığın somut gerçekleşiminde yalnızca özdeşlik ve içkinlik söz konusudur; çünkü öznenin var olanlarla gene kendisine dönerek kurduğu bir ilişki vardır burada. Oysa dil en az iki farklı özneyi gereksinmesiyle aslı anlamda aşkınlığın olanağına yol açar; elbette insanî varoluştaki dil bağlamında sadece iki farklı özne yoktur; aynı zamanda dil bir topluluğun olanaklı koşulu olarak da kaçınılmaz bir yere sahiptir; çünkü konuşmak aynı zamanda dünyayı ortak kılmak, ortak mekanlar yaratmaktır; yani dil ötekinin çağırısı olarak etik bir temelde yükselmekle birlikte aynı zamanda evrenseldir, çünkü dilde bireyden bireye ve oradan da genele geçiş söz konusudur, bu genelliğin karakterinde ötekine benim olan şeyleri sunma arzusu yatar. Ötekini tanımak, bu bağlamda, ona sahip olunan şeylerin dünyası içinden gelmek anlamını taşır; işte tam da bu aynı zamanda topluluğu ve evrenselliği kurmaktır. Bu da Levinas'ı en geniş, dış halkada yer alması anlamında dil adalet ilişkisine getirir.

Öznel-arası ilişkide özne

Levinas için dil, olma/varlık fiilinin ortaya çıkabileceği ve zamanın varlıktan ziyade başka bir yer olarak durabileceği mekanizmayı sağlayacak olandır. Levinas'a göre, "...dil, varlıkları ve ilişkileri ikiye katlayan bir göstergeler dizgesine indirgenemez; kelimeler isimler olsaydı, bu anlayış bizim için zorunlu olurdu. Dil daha çok fiilin istisnası gibi görünür ve fiil olarak, zaten mantıklı yaşam zamansallaşmasını ve varlığın özünü taşır"²³. Dil, bir işaretler dizgesinden, bir isimler koleksiyonundan daha fazlasıdır. Dil, sadece düşüncemizin nesnelere temsili için işletilen bir dizge değildir; aynı zamanda gerçekte başka bir şeyin ifade edildiği bir dizgedir. O halde dil, varlığın içinde bulunduğu bir temalaştırma ve özdeşleşme olarak, hakikatin ta kendisine aittir ve ortaya çıkar. Şüphesiz basit bir sonuç olarak, iletişimin orijinal özü, varlığın ifşasına müdahale etmek zorunda olmasa da, iletişim imkandır. Her hakikat herkes için hakikati ima ettiğinden, iletişim kuşkusuz hakikat için bir koşuldur,

²¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 74-75.

²² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, 76.

²³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, 35.

ancak herkesin bu çağrışımı tamamen biçimsel, düşünülmemiş bir kanıt olarak kalır: iletişim olasılığı, konuşmanın mantıksal çalışmasının basit bir sonucu olarak verilir. Yine de, hakikatin evrensel özü tarafından varsayılan muhatap ile olan ilişkinin, bu muhatabın kendi tikelliği içindeki bir bilgisi olup olmadığını ve dolayısıyla hâlâ bilişin ilan ettiği ideallik ve evrensellik temelinde gerçekleşip gerçekleşmediğini sormalıyız. O halde, konuşmada, konuşma temasının dışında konumlanmış bir tekillikle, konuşma tarafından temalaştırılmayan ama yaklaşılan bir tekillikle bir ilişki olduğunu kabul etmek gerekir. Konuşma ve mantıksal çalışması, muhatabın bilgisinde değil, onun yakınında ortaya çıkacaktı. Bu yakınlık ilişkisi, bu iletişim, bu mesajlar ne olursa olsun, mesajların her iletiminin zaten kurulmuş olduğu bir noetico-noematik yapıya dönüştürülemez, orijinal dildir, kelimelerin veya önermelerin olmadığı bir dil, saf iletişimdir. Yakınlık, niyetin ötesinde, terimin ahlaki anlamıyla komşuyla olan ilişkidir. Bilinç, bir çokluğu temalaştırmaktan ve böylece onun birliğini ve kimliğini ilan ederek varlığı tezahür ettirmekten ibarettir. Ancak bir temas olarak dil, ideal olmayan birliği içinde komşuya dokunur. Dolayısıyla komşunun kendini göstermediğini, tezahür etmediğini söyleyebiliriz. Kimliğinin ilan edilebileceği, sürdürülebileceği, temalaştırılabileceği ve böylece ifşa edilebileceği çokluk ufkundan yoksundur. Dil, temas, başkaları tarafından "kuşatılmış" bir ben takıntısıdır · Obsesyon sorumluluktur. Ama saplantının sorumluluk özelliği bir özgürlükten kaynaklanmaz, çünkü aksi halde saplantı yalnızca bir bilinç haline gelmek olurdu. Bir saplantı olarak sorumluluk, yakınlıktır; akrabalık gibi, her seçilmiş bağdan önce gelen bir bağlıdır. Dil kardeşliktir ve dolayısıyla öteki için bir sorumluluktur ve dolayısıyla taahhüt etmediklerimin, başkalarının acıları ve hataları için bir sorumluluktur. Oyunun antipodlarında, sorumluluk içermeyen özgürlük, yakınlık benim özgürlüğüme atıfta bulunmayan bir sorumluluktur. Lacancı öznelliğe ilişkin olaraksa *sembolik* düzene daha ayrıntılı bir dikkat gösterilmeden eksik anlaşılacak bir yapıdır; burada öznenin dilde her şeyden önce özne olduğunu keşfederiz. Lacan burada, öznenin konuşan bir özne olduğu ve psikanalizin konuşan özneye ilişkin bir kuram olduğu argümanını sunar; dolayısıyla toplumun yapılanma düzeninin bir alanı olarak dil, fallusla ilişkimizin yeri olarak, başka bir şekilde söylenecek olursa, toplumu yöneten ve cinsel farklılığı metalaştıran yasanın yürürlüğe girmesi olarak, gizli anlamın yeri ve bilinçdışının yapısıdır ve bu yüzden de dil, psikanalizde yeni bir tema değildir; çünkü psikanaliz, en temelde bir tür "konuşma tedavisi" dir. Hasta konuşur, geçmiş deneyimlerini ve mevcut izlenimlerini anlatır; şikâyet eder, isteklerini ve duygusal dürtülerini itiraf eder. Bu nedenle, psikoterapide kelimelerin kullanımını küçümsemeyeceğiz ve analist ile hastası arasında geçen kelimeleri dinleyebilirsek memnun olacağız. Bununla birlikte dil sorununa en fazla dikkat çekilen yer Lacan'ın kuramıdır; çünkü burada dil, sadece bir amaca

yönelik bir araç ya da analiz aygıtı değil, aynı zamanda özneliliğin kendisinin de temeli olarak ortaya konulur; böylece Lacan'ın psikanalize temel katkısı, bir bakıma onu kuramını bir dil kuramı haline getirir. Konuşma, analitik ilişkiyi oluşturan temel olduğundan, Lacan için konuşmanın doğası gereği ilişkisel, öznelerarası olduğunu anlamak esastır. Ona göre, "...bir denetçisi olması şartıyla, sadece sessizlikle karşılansa bile yanıtız bir konuşma olmadığını göstereceğim: bu, dilin analizdeki işlevinin merkezidir"²⁴. Analizin işe yaraması için, analist sadece konuşmanın önemini kavramalı, aynı zamanda konuşmanın nasıl işlediğini ve konuşma alışverişinde nasıl bir görev gördüğünü de anlamalıdır. Konuşmanın ötesinde bir "gerçekliğe" geçmek hem analisti hem de hastayı yanlış bir "gerçek" arayışına götürür. Analiz, özneliliğin doğasını anlamayı ve öznenin, esasen diğeriyle bir değişim yoluyla oluştuğunu anlamayı amaçlar; dolayısıyla analizin *gerçeğin* yapılandırılmasında *imgesel*'in işlevini ve öznenin kendisini *sembolikte* konumlanmış bulmaya geldiği yolu anlamaya çalışırken yaptığı da tam olarak budur. Analizdeki özne, *yabancılaşma* olgusunu ve inşa edilmiş benlik duygusunun kurgusallığını idrak etmek, onunla yüzleşmek anlamına gelir; böylelikle özne, analizin amacını, "...gerçek bir konuşmanın ortaya çıkışı ve bir gelecekle ilişkisi içinde kendi tarihinin kendisi tarafından gerçekleştirilmesini başaracaktır"²⁵. Özne bu kavrayışlara ancak öznelerarası ilişkide, analizde gelebilir; bir başkası için yeniden inşa etme göreviyle özne, kendisini bir başkası olarak gerçekleştirir; dolayısıyla analizin tehlikesi ya hastanın ya da analistin belki de analizde ortaya çıkarılan kurgusal imgelerin somutlaştırılmasında bir gerçeği aramaya geri dönmesi, Lacan'a göre çok kolay bir olaydır. Analitik keşiflere nesnel bir statü eklemek, özneyi sadece İmgeselin yarattığı sahte birliğe daha fazla yerleştirir. Lacan şöyle yazar: "...burada söz konusu olan tehlike, öznenin olumsuz tepkisi değil; daha ziyade onun yabancılaşmasının yenilenmiş bir statüsündeki statik durumunun ya da heykelsi bir nesneleştirilmede- eskisinden daha az imgesel/kurgusal olmayan- imgesinin yakalanmasıdır"²⁶. Dolayısıyla Lacancı analiz, hastanın iç yaşamını ortaya çıkarırken, hastaya yaşamında yol gösterici bir güç olarak bilinçdışının yaygınlığını öğretmeyi amaçlar; böylece analiz yoluyla, özne, bilinçdışıyla temasa geçebilir. Lacan'a göre, "...bilinçdışı, somut söylemin parçasıdır ve bilinçli arzusunun sürekliliğini yeniden tesis etmede öznenin emrinde değildir"²⁷. Dil, konuşmanın kökeni ve rüyaların temelidir; çünkü rüyalar anlamları iletmeye çalışan imgelerle sembolik olarak işlev görürler; ancak aynı anda çelişkili ve çok sayıda anlam aktarılır ve

²⁴ Jacques Lacan, çevirenler Bruce Fink, Héloïse Fink, Russell Grigg, Çevirenler, *Écrits* New York-London: Norton & Company, 2006, 40.

²⁵ Jacques Lacan, *Écrits*, 88.

²⁶ Jacques Lacan, *Écrits*, 43.

²⁷ Jacques Lacan, *Écrits*, 49.

anlam belirsiz ya da üst-belirlenimli olarak oluşur. Lacan'ın psikanalizde sembolik kavramını kullanmasının iki amacı var gibi görünür: "...ilkın, bilinçdışının yapısını bir dilinkiyle karşılaştırmak, ikincisi de insan öznesinin, anlamın doğası gereği sembolik olan önceden belirlenmiş bir düzene nasıl dahil edildiğini göstermektir"²⁸. Sembolik, yalnızca bir şeyin değerini temsil etme gücü değildir; aynı zamanda kişinin özne olduğu hattır. Dilin bu düzeni, öznenin bir "kimlik" yaratırken bir öz-anlayış yaratmada üzerine çekebileceği ve çektiği "sembolün anlamı"nın kuyusudur. Tüm kimlik bir özdeşleşmedir ve öznenin özdeşleşebileceği anlamları sunan ise Semboliktir. Bu dil düzeni, bu "anlam deposu" tek bir kapsayıcı tema tarafından yönetilir – Baba'nın yasa ve onun tarafından belirlenen cinsel farklılık. Yasa böylece artık kendisini öznellik yapısı olarak sunar; çünkü sadece dil aracılığıyla, konuşarak öznelere haline gelebiliriz. Dil bize yapısında Oidipus'un dilini, yasalarını ve yasaklarını verir: "...öyleyse bu yasa, bir dil düzeni ile yeterince özdeş olduğu kadar açık bir şekilde ortaya çıkar"²⁹. Sembolik, kuşkusuz, imgeselin geçmişe dönük yaratımına dayanır; çünkü dil, gücünü yalnızca bilinçdışına başvurmak suretiyle özneye empoze edebilir; bununla birlikte özneyi düzenleyen semboliktir, yasaları her zaman imgesel tarafından çiğnenmesi gereken kurallar şeklinde yapan semboliktir. Dil, bu bağlamda öznenin ötekisidir; çünkü özne başlatıldığı bir düzen, ebeveynlerden çocuğa, babadan oğula geçen bir düzenle belirlenen bir yapıdır ve bu bağlamda öznenin yaptığı her hareket, kendisinden önce gelen bir düzene tabidir; çünkü dili bulduğumuz ve dilde öznelliği bulduğumuz şey *konuşmadır*. Lacan'a göre, "...konuşma aslında dilin armağanıdır"³⁰. Dahası, öznelliği bulurken, kendimizi bu dil değişimiyle inşa edilmiş öznelere buluruz ve bu nedenle kendimizi sadece bir geçmiş ve bir şimdiki ile ilişki olarak değil, aynı zamanda geçmiş ve şimdinin her zaman işaret ettiği bir gelecek söylemiyle ilişki içinde buluruz. Gerek Levinas gerekse de Lacan için dil, öznenin kendisini bir yasa ve anlamlar dizgesi olarak başkılık tarafından düzenlenmiş bulduğu bir düşünce sisteminin temel bir bileşeni şeklinde yorumlanır.

Yasa/ Öteki İçin Adalet

Yasanın düzeni dilin düzenidir ve dil arzunun ortaya çıkabileceği bir eksikliği ortaya çıkarır; öte yandan yasa aynı zamanda, aksi takdirde tamamen ötekiye bağımlı kalmaya devam edecek olan arzudan da doğar. "Arzu, arzu

²⁸ Jean Laplanche, J.-B. Pontalis, çevirenler Donald Nicholson-Smith, Daniel Lagache, *The Language of Psycho-analysis* London: Norton, 1974, 440.

²⁹ Jacques Lacan, *Écrits*, 66.

³⁰ Jacques Lacan, *Écrits*, 87.

arzusudur dediğim gibi ötekinin arzusu, başka bir deyişle yasaya tabidir”³¹. Amaç, her insan varlığını, günlük yaşamı ve bu tür kararları, böylesi bir başkalık ışığına, böylesi bir etiğin gücüne ve sorumluluklarımızın yükümlülüklerine maruz bırakmaktır. Başkalık ve etik sorumluluğa yönelik açık bir adalet olmaksızın toplum, insan ayırımından elde edilen olasılıklar üzerinde öngörülen modern, üstünlük vurgusunun işlerlik kazandığı bir yapıdır. Yasa, tıpkı ötekine karşı sorumluluğumuzdaki etik çabalarımızın asla yeterli olmayışı gibi, ben'in omuzlarında yükselen etik sorumluluğun bir başarısızlığıdır. Adalet, Levinas'a göre, şimdiki zamanı daima yeniden üretebilen gelecekte titizlikle ayıracağım bir “gelmekte olan” anlamına sahip olabilir. İşte tam da bu nedenle adalet, sadece yasal bir kavram olmadığı sürece, yasa ve siyasetin dönüşümünü, yeniden inşasını veya geri çevrilmesini sağlamak için açılmaktadır³². Ancak bu, başkalık adına her şeyin kabulüne izin veren bir adalet değildir; bununla birlikte Levinas'ın bizi yönelttiği ütopya, içimizdeki başkalık etiği, azizlere özgü bir iyiliğin gerçekleştirilemeyen ancak tüm ahlaki eylemlere rehberlik eden ilkelerinin, bunlarla ilişkili bazı gerçeklerin ve aktüalitelere kamusallaşmasını yasaklamaz. Söz konusu başkalık etiği, egemen ben'in öznel haklarının yeniden hesaplanması ve öznelerarasılık göz önünde bulundurularak ve her birimiz için zorunlu sorumluluklarımız ışığında, insan kimliğinin revizyonu ve varlığının ifadesidir. Eğer günlük eylemlerimizde ve davranışlarımızda etik olmaya çalışmanın gerekliliğini kabul edersek, başkalık ve ötekiliğe açık olmak için mutlaka ciddi bir yönlendirme yapmalıyız, birbirimize karşı etik davranma zorunluluğunu ve yükümlülüğünü kabul etmeliyiz. Ötekinin başkalığının ayırımına etik olarak açık olmak, hala bilinçli ben'in bir seçimidir; bununla birlikte bu zor bir seçimdir ve etik bir varlık çabasıdır. Bu seçimin kaygısı, asla tam olarak bilinçte yapılamamasıdır. Bu, etik seçim zaten eylemlerimizde anlayışımızın ötesinde bir şeye dahil olduğumuza ilişkin bir seçimdir; biz her zaman zaten birbirine bağlı bir özneler-arasılık içinde var oluruz. Bu nedenle, etik seçim, kendiliğinden kurtulmak ve öznelerarasılık içinde ifade edilen bilinemez başkalığın canlandırdığı cömertliğe yönelmiş, yeniden canlandırılan bir inanç ve armağanlı bir sevgidir; fakat yine de ötekiliğin başkalığı, toplum içinde olmak böyle bir zorunluluk, böyle bir çaba ve böyle bir inanca karşı duyarlılık gerektirir. Lacan'la Levinas'ın söylemleri birlikte ele alındığında *özneler-içre* olmak bakımından *arzu* ile *özneler-arası* olmak bakımından *yakınlık* kavramları ön plana gelir. Her iki kavram bağlamında da ötekilik her zaman zaten insan kimliğinin oluşumunda içsel olarak yapılanmıştır; çünkü öteki, öznenin bilincini ve kolektiviteyle olan bağını canlandıran ön toplumsallığın

³¹ Jacques Lacan, *Écrits*, 723.

³² Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being*, 195.

gerekli ve kurucu *olayıdır*. Başkalık ve sorumluluk, her birimize, kendimizin çıkarlarının ve önemlerinin ötesinde olduğunu hatırlatır. Buna göre, özne, etik yükümlülüklerin çabası ve adaletin uyanıklığı ile yükümlüdür; çünkü istediği için değil, ama toplumda özne olmanın asimetrik bir “insanlık-dışı” ile ilgili olması nedeniyle söz konusu yükümlülüklerle donatılmıştır. İnsanlar arası kardeşlik konusunda bireyleri sorumluluk sahibi olmaya ve yanıt vermeye iten adalettir; dolayısıyla adalet, ben için değil tüm ötekiler içindir. Adalet, yasanın ötesinde bir öznellik ifadesi, köken-öncesi bir başkalık etiği ve sembolik olanın canlanması anlamına gelir. “Yasa Lacan için sembolik içinde arzunun aracı olduğu halde Levinas için yasa adaletin işlevidir. Yasa adalet adına çalışır”³³. Lacan ve Levinas böyle bir ilerlemeyi bilinçli olarak ötekiliğe bağlılığı ve ben'in bütünlüğü ve aynı şey üzerindeki farklılığı düşünen belirsiz bir etik ve adaletle doğru hedefler.

Sonuç

Dil düzeni, Levinas için öznenin konumlandığı, temellendiği ve Lacan için de öznenin yeniden oluşturduğu düşünce dizgesinde ortaya çıkar. Bu dizge içinde özne kendisini, içine yerleştirdiği, diğer bir anlam dizgesi olan yasa ve düzene tabi bulur. Bununla birlikte yine de özne, varlığın bütünlüğünün egemenliğine karşı, aracılığıyla direniş anları yarattığı bu dilsel düzendir; dolayısıyla hem Levinas hem de Lacan için dil düzeni, bir uyum ve direnç alanı, bir bütünlük ve sonsuzluk alanıdır. Bununla birlikte, dil düzeninin her iki düşünür için çok özel anlamları vardır. Lacan için dilbilim öncelikle sembolik bir düzen ve anlam ile anlamlandırma dizgesiyken, Levinas için dilin ontolojik olan ile, yani *varlığın* kendisiyle özel bir ilişkisi vardır. O halde Levinas'a göre, öznenin dilbilimsel olana direnci, tekil olanın evrensel karşısındaki bir direnişi, bütünün parçaları olarak biri ve diğeri yerine birinin diğere direnmesidir. Bunda, dilin bütünlüğünün oluşturduğu ama buna dirençli olarak ortaya çıkan özne, ötekine bağlı ama yine de kendi içinde direnme gücünde dirençli bir öznedir. Lacan'a göre ise, dil düzeni kendi içinde bir sondur, tek gerekçelendirmez; dil ilk ve son kelimedir. Lacan'a göre direniş, ancak dizgenin kendi içinden, dildeki boşluklardan ve dizgenin kendisinin üst belirleyici gücünden gelebilir. Bu bağlamda dil düzeni gerçekten de özneye bir bölünme, bir gedik oluşturur; çünkü bir benlik, kendi içinde bir birlik olmayı reddederken, aynı zamanda birleşik bir özne olmayı da reddeder, tek ve tek olanın “efendisi” aynı zamanda özneyi çelişkili yönlerde düzenler. Ötekinin yüzü her zaman başkanın çağrısıdır; bu bağlamda yaklaşmak, her zaman bir çağrıdır. Sorumluluk, sorumluluğa

³³ Joseph Indaimo, *The Self, Ethics & Human Rights*, New York, London: Routledge, 2015, 223.

çağrılan bir varlıktır. Etik özne dile, diğerinin dilbilimsel çağrısına, suçlama ve zorunluluğa bağlıdır. Levinas, bu bağlamda dile bilinçli bir şekilde bakar; bunun temel nedeni metafizikten uzaklaşmaktır; böylece Levinasçı öznenin daha ayrıntılı olarak ortaya çıktığı görülebilir, bu özne, sadece ontolojik olmadan önce etik olarak ortaya çıkan bir özne değildir; aynı zamanda bir dil dizgesi ve bu haliyle, onu yapılandıran dil / *varlık* dizgesinin önünde ve arkasında sorumluluğunu ortaya koymaya çalışan dilbilimsel bir öznedir.; dolayısıyla hem Levinas hem de Lacan için özne, toplumsal/sembolik düzen tarafından inşa edilerek kategorize edilen ilişkisel, ele geçmeyen, kaygan, sabitlenmesi olanaklı olmadığı için tanımlamanın sınırları içine dahil edilemeyen karanlık bir alandır.

KAYNAKÇA

- Calin, Rodolphe ve François, David Sebbah. Çeviren Murat Erşen, *Levinas Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınevi, 2011.
- Chiesa, Lorenzo. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge, Mass., United States: MIT Press Ltd, 2007.
- Culler, Jonathan. *Saussure* Nihal Akbulut, çeviren İstanbul: Afa Yayınları, 1985.
- Evans, Dylan. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, New York-London: Routledge, 2005.
- Fryer, David Ross. *The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. New York: Other Press, 2004.
- Indaimo, Joseph. *The Self, Ethics & Human Rights*, New York, London: Routledge, 2015.
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book 1, Freud's Papers on Technique*, çeviren. John Forrester, New York- London: Norton & Company, 1991.
- Lacan, Jacques. *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'Objet*, Paris: Seuil, 1994.
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: Book 3, The Psychoses*, çeviren. Russell Grigg, New York- London: Norton & Company, 1997.
- Lacan, Jacques. *Écrits*, çevirenler Bruce Fink, Héloïse Fink, Russell Grigg, New York-London: Norton & Company, 2006.
- Laplanche, J. ve Pontalis, J. B. *The Language of Psycho-analysis*, çevirenler Donald Nicholson-Smith, Daniel Lagache, London: Norton, 1974.
- Levinas, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*, çeviren Alphonso Lingis, Dordrecht, Boston: Lancaster, Martinus Nijhoff Publisher, 1987.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*, Çeviren Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University press, 2007.
- Levinas, Emmanuel. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çeviren Alphonso Lingis, USA: Duquesne University Press, 2011.
- Zizek, Slavoj. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, Massachusetts, United States: MIT Press, 1992.

LACAN VE LEVİNAS'TA DİLİN KURUCU İŞLEVİ
THE CONSTRUCTIVE FUNCTION OF THE LANGUAGE IN LACAN AND LEVINAS
Faezeh AKDENİZ

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE SANAT VE YAŞAM

Ayşe Bilge DEMİR*

ÖZ

Bu çalışma Nietzsche ve Schopenhauer'ın tragedyaya yaklaşımları üzerinden onların yaşama ilişkin kavrayışlarını ele almaktadır. Nietzsche Schopenhauer'ın pesimizminin üstesinden yaşama sanatın gözüyle bakmak yoluyla gelir. Schopenhauer'da principium individuationis ile isteme arasındaki ilişkiyi sergiledik ve bu ilişkide insanın sanat yoluyla bir anlığına bile olsa istemeyi susturabildiği karşımıza çıktı. Schopenhauer'da yaşam, insanın kendisini bir şekilde ondan bağımsız kılması gereken bir şeydir. Yaşamın antagonizmasını ortaya koyan tragedyaya, insanın bu bağımsızlık çabasındaki çaresizliğine de ayna tutar. İkinci olarak, Nietzsche'nin yaşam ile sanat arasında sıkı bağlar kurmasının onu başka bir doğrultuya yönelttiğini savunduk. Tragedyanın Doğuşu'nda sanatı yaşamın gözüyle değerlendirme gayesinin diğer eserlerinde, yaşamı sanatın gözüyle değerlendirme gayesine dönüştüğünü ileri sürdük. Tragedyanın Doğuşu bu çalışma açısından, Nietzsche'nin diğer eserlerinden ayrı bir yere koymak suretiyle değerlendirilmedi. Bu kitabın öne sürdüğü Apollon Dionysos ikiliğini, sanatın sınırlarını aşan bir bağlamda yorumladık. Böylece bu ikiliği görünür kılan tragedyanın, yaşamın zenginliğinin iyinin ve kötünün ötesinde olumlanmasına teşvik ettiğini gösterdik. Sonuçta, Nietzsche'nin Dionysosçu olumlama ile Schopenhauer'ın pesimizmini aşabildiğini, fakat bir yandan da bunu varoluşun dehşetini ve terörünü reddetmeksizin yaptığını öne sürdük. Tasarım ve isteme olarak dünya düşüncesi ile Schopenhauer'ın sanatı bir teselli olarak gördüğü yerde, Apollonik ve Dionysosçu sanat düşüncesi ile Nietzsche'nin yaşamı teselli gereksinmeyen bir şey olarak gördüğünü ortaya koyduk.

Anahtar Kelimeler Tragedya, Sanat, Pesimizm, Tasarım, İsteme, Dionysos, Apollon

ART AND LIFE IN SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE

ABSTRACT

This study discusses Nietzsche's and Schopenhauer's understanding of life through their approaches to tragedy. Nietzsche overcomes Schopenhauer's pessimism by looking at life through an artistic scope. In Schopenhauer, first we have demonstrated the relationship between principium individuationis and will. We came across that in this relationship, one can silence the will, even for a moment, through art. For Schopenhauer, life is something one has to somehow make oneself independent from it. Tragedy, which reveals the antagonism of life, mirrors the desperation of human in this effort for independence. Secondly, we have argued that Nietzsche took on a different direction as he establishes close ties between life and art. We have also argued that his aim of evaluating art through the eyes of life in *The Birth of Tragedy* turned into an aim of evaluating life through the eyes of art in his other works. In this study, we have not considered *The Birth of Tragedy* apart from Nietzsche's other works. We have interpreted the duplicity of Apollo-Dionysus introduced in this book in a context transcending the boundaries of art. Accordingly, we have shown that the tragedy that renders this duplicity visible encourages the richness of life beyond good and evil. Finally, we have asserted that Nietzsche was able to transcend Schopenhauer's pessimism with a Dionysian affirmation while at the same time not denying the horror and terror of existence. We have demonstrated that while Schopenhauer regards art as consolation with his idea of world as representation and will, Nietzsche considers life as something that does not need consolation with the idea of Apollonian and Dionysian art.

Keywords Tragedy, Art, Pessimism, Representation, Will, Dionysus, Apollo

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Felsefe bölümü doktora öğrencisi, Muğla / Türkiye
E-posta: aysebilged@gmail.com ORCID: 0000-0001-7592-3051

Makalenin geliş tarihi: 18.04.2022
Makalenin kabul tarihi: 05.10.2022

Submission Date: 18 April 2022
Approval Date: 05 October 2022

Giriş

Friedrich Nietzsche'nin genel olarak sanata ve özel olarak tragedyaya yaklaşımını şekillendiren Apollon-Dionysos ikiliği, Arthur Schopenhauer'ın tasarım ve isteme olarak dünya düşüncesinden izler taşır. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu* da dahil olmak üzere özellikle ilk yazılarında -bazı yorumculara göre tüm yazılarında- Schopenhauer felsefesinin etkisi altındadır. Bununla birlikte Nietzsche'nin tragedyaya yaklaşımını şekillendiren çok özgün bir unsur vardır. Baştan söylemek gerekirse bu, Nietzsche'nin yaşamı olumlayıcı tavrıdır. Her iki filozof da kendi tarzında, yaşamın değerine ve anlamına ilişkin söylenen büyük sözleri tepkiyle karşılamış, yaşamın kendi başına bir değere ve anlama sahip olduğunu reddetmiştir. Bu çalışmada temelde bu iki filozofun yaşam karşısında sanata biçtikleri değer ele alınmaktadır. İlk olarak Schopenhauer'ın tasarım ve isteme olarak dünya düşüncesini inceleyecek, bu felsefi yapı içerisinde sanatın ve tragedyanın konumunu belirgin kılmaya çalışacağız. Daha sonra Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos ikiliğini ortaya koyarak, onun Schopenhauer'dan yalnızca tragedyaya ve sanat anlayışı bakımından değil, yaşam anlayışı bakımından da farklılaştığını; aslında bu ikinci farklılığın önce geldiğini öne süreceğiz. Sonuçta Nietzsche'nin, Dionysosçu yaşam anlayışı ile Schopenhauer'ın pesimizminin üstesinden geldiğini ve bunun da Nietzsche'nin yaşama, sanatın gözlüğüyle bakması ile mümkün olduğunu ortaya koyacağız.

Schopenhauer: Tasarım ve İsteme

Schopenhauer *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya'nın* ilk kitabında dünya deneyimini yeterli temel ilkesine bağlı kılarak açıklar. Özne, her türlü deneyimi yeterli temel ilkesinin dört kökünden birine göre 'tasarımlar'. Burada Berkeley'inkine çok yakın bir idealizmle karşı karşıya kalırız. Yani bizim tasarımlarımız, zihnin belirli kategorilerine bağlı olarak oluşturduğumuz şeylerdir. O halde objektivitenin nasıl tesis edileceğine yönelik bir problem, Berkeley'de olduğu gibi Schopenhauer'da da karşımıza çıkmaz mı? Gerçekten de Schopenhauer, özne ile nesne arasındaki ayrımı bilincin bir ürünü olarak koyar ve şunu ileri sürer: "Dünya benim tasarımımdır."

Ancak bu iddiada kalarak, dünya tasarımı ile rüya deneyimini ayırt edemeyiz. Tasarım, Hinduizm tarihinde Mâyâ ya da yanılısma denilen "görelî bir gerçekliği" oluşturur.¹ Bu nedenle Schopenhauer, bilgi tasarımlarımızın

¹ Robert Bruce Cowan, "Nietzsche's Attempted Escape from Schopenhauer's South Asian Sources in The Birth of Tragedy", *German Studies Review*, vol.30, no. 3, (2007): 539. Erişim Tarihi: Kasım 27, 2021. <https://www.jstor.org/stable/27668372>

ardındaki gerçekliği açıklamak için, Kant'ın kendinde şeylerine referansla, *isteme olarak dünyadan söz eder*. Peki isteme, dünya tasarımı bir rüyadan fazlası olduğunu nasıl garanti etmektedir? Benim tasarımı olan, yani algısal tasarımda duyumsadığım bir fenomenin kendinde bir gerçekliği, bir anlamı olduğu nasıl iddia edilebilir? Schopenhauer bu soruya cevap vermek için sırasıyla matematiğe, doğa bilimlerine ve felsefeye bakar ama umduğu açıklıkta bir cevabı hiçbirinden (farklı nedenlerle) ele geçiremez. Ancak bu soruşturma ona başka bir şeyi açık eder:

Bizler tasavvurların anlamını bilmek istiyoruz. Bu dünyanın tasavvurdan ibaret olup olmadığını soruyoruz; ki durum buysa bu dünya üzerimizden boş bir rüya ya da hayalet benzeri dumanlı bir görüntü gibi, hiç de dikkate değmez şekilde geçip gidecek demektir; yoksa bu dünya tasavvurdan başka bir şey midir, bundan daha fazlası mıdır, eğer öyleyse acaba ne olabilir diye soruyoruz. En azından şundan eminiz: 'Aradığımız şey külliyen tasavvurdan farklı olmak zorundadır ve hiçbir biçimi ve yasası da tasavvurunkilerle uzaktan yakından alakalı değildir; dolayısıyla bunun yasalarını keşfedebilmek için asla tasavvurları kullanamayız çünkü tasavvurları birbirine bağlayan yasalar sadece nesnelere - tasavvurları- birbirine bağlamaktadır; ki bunların kalıpları da yeterli temel ilkesidir'.²

Öyleyse Schopenhauer'a göre fenomenlerin ne'liği, yeterli temel ilkesinin belirleniminde olan tasarımlardan hareketle farkına varamayacağımız bir şeydir. Şeylerin özüne dışarıdan ulaşamayız, çünkü bu durumda elimizde yalnızca tasarımlar bulunur. Ancak isteme olarak dünya, tasarım olarak dünyanın gerçekliğini garanti eden bir şey olması bakımından, tasarımdan, dolayısıyla akıldan önce gelmektedir. Tüm tasarımlarımızın kaynağında isteme bulunmaktadır. İsteme ve tasarım birbirine indirgenebilir şeyler değildir. Çünkü önce isteme gelmektedir. Tasarımların ardında istemenin yatmasından hareketle Schopenhauer, fenomenin ne'liğini, yani istemeyi bedende ifşa eder.³ Şöyle ki; kendinde şeyi bilmek için özne, kendisini bir *individuum* yapan

² Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev: A.O. Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 196. Tırnak içerisindeki vurgular bana ait.

³ Burası Schopenhauer felsefesinin en can alıcı ve en kritik noktasıdır. Çünkü Schopenhauer burada yüzyıllardan beri ölüm uykusuna yatırılmış olan bedeni yeniden uyandırır ve felsefede yeni bir yol açar. Felsefeye genetik bir araştırmayı da dahil eder. Bu, insanın özüne ve bu özün ilerlemeyi gerektirdiğine dair büyük lafların sesini kısmak anlamına da gelecektir.

bağlardan ayrılmış bedensiz bir saf bilgi öznesi olmalıdır. Ancak böyle bir özne yoktur. Schopenhauer'a göre özne hiçbir meşru gerekçeyle bedeninden soyutlanamaz; ama bu bedenli özneyi iki farklı şekilde ele almak mümkündür: "Öncelikle beden, anlamanın algısında tasavvur, nesnelere arasında bir nesne olarak ve nesnelere için geçerli yasalara uygun şekilde mevcuttur."⁴ Bu bakımdan bedenim, tıpkı algıladığım ve tasarladığım diğer nesnelere gibi, algılayan ve tasarlayan olarak varlığımdan başka, ona yabancı bir şeydir. Ama eğer beden bundan ibaret olsaydı, eylemlere yol açan güdülerini doğa yasalarını belirleyen bir belirlenimden ayırt edemezdik. Oysa biz bu güdülerini capcanlı istemeler olarak duymaktayız. Böylece Schopenhauer şu iddiayı ileri sürer: "(F)akat beden aynı zamanda, tamamen farklı, yani herkese dolaysızca tanıdık gelen şekilde mevcuttur ki bunu *isteme* kelimesi belirtmektedir."⁵ Öyleyse bedenli özne, bilme yetilerinin veya güdülerinin belirleniminde olmasına bağlı olarak bir yanıyla tasarım, bir yanıyla istemedir.

Bedende dolaysızca farkına vardığım isteme, akıldan türetilmemiş olması nedeniyle yeterli temel ilkesine bağlı olmayan bir dayanak sunmaktadır. İstemeyi kavrayıştaki bu dolaysızlık, sadece beden söz konusu olduğunda mümkündür. Ancak Schopenhauer solipsizmden çıkmak için, tasarım olan diğer nesnelere de bir yönleriyle isteme olduklarını ortaya koymalıdır. "Eğer cismani dünya, yalnız bizim tasavvurumuz oluşunun dışında bir şey olacaksa, bunun ... *isteme* olduğunu söylemeliyiz."⁶ Schopenhauer insan bedeninden kalkarak bir genellemeye varmaktadır. Ancak bu keyfi değil, epistemolojik bir sonuçtur.⁷ Böylece Schopenhauer tasarım olarak dünyayı zihne bağımlı olmaktan kurtarır ve onu istemeye bağımlı kılar.

Burada istemenin neden ayrıcalıklı bir edim olduğunu sormak gerekir. Örneğin neden insanın yaratma edimi tüm doğaya genellenebilecek bir şey olamaz da isteme böyle bir edim olabilir? Üstelik yaratma, sadece insanda değil, canlı doğanın tümünde karşımıza çıkması bakımından genelleştirmeye daha uygun bir şey değil midir? Schopenhauer istemenin ayrıcalıklı bir edim olmasının nedeninin, onun dolaysızlığında yattığını şu sözlerle ifade eder:

(B)ütün tezahürlerin bizatihi kendi özü olarak *isteme* kelimesinin yerine herhangi bir kelimenin de kullanılabilir olduğunun düşünülmesi de benim yanlış anlaşılma yol açacaktır. Eğer bu kendinde şey varlığını salt *çıkarmılarla* ve bunun sonucu olarak da

⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 198.

⁵ A.g.y.

⁶ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 204.

⁷ Julian Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Australia: Cambridge University Press, 1992, 7.

sadece dolaylı yoldan *in abstracto* idrak ettiğimiz bir şey olsaydı, durum bu olurdu. Bu durumda tabii ki buna ne istersek o adı verebilirdik; isim sadece bilinmez bir niceliğin sembolü oluverirdi. Fakat, tıpkı doğadaki bütün her şeyin en iç özünün kilidini bizlere açan bir tılsım gibi, *isteme* kelimesinin işaret ettiği, kesinlikle bilinmez bir nicelik, çıkarımlarla ve akıl yürütmelerle ulaşılmış bir şey değildir; bilakis tamamen, dolaysızca ve oldukça tanıdık bir şekilde idrak edilir; ki bizler istemenin ne olduğunu, her ne olursa olsun, -başka herhangi bir şeyden çok daha iyi biliriz ve anlarız.⁸

Dolaysızca algıladığımız istemeyi anlama yetisine taşıdığımızda sahip olduğumuz tasarım, bize istemeyi tüm varlıkların en içsel özü olarak tanımlama imkânı verir. Böylece istemenin bütün yeryüzünde hüküm süren mutlak bir güç olduğunu fark ederiz. Schopenhauer, istemenin tüm varlıklarda evrimsel bir gelişmeye bağlı olarak görünür olduğunu söylemektedir. İnsandaki isteme, istemenin en tam tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsteme, mekân ve zamandaki fenomenlerde farklı derecelerde tezahür etmektedir. Ama bu, varlık hiyerarşisi içinde istemenin farklı ölçülere bölündüğü anlamına gelmez. Buradaki derecelendirme, fenomenin varlık hiyerarşisindeki konumuna bağlı olarak değişir. Bu hiyerarşinin kendisi ise istemenin nesneleşme derecelerini oluşturur. Hiyerarşinin her basamağında, istemenin kendisi, bir ve bölünmez olarak kalır. Schopenhauer'ın örneğini göz önüne alırsak; isteme tek bir meşe ağacında olduğu gibi meşe türünde de kendisini ifşa eder.⁹

İsteme en yüksek nesneleşme derecesine erişmek için çabalar ve bu, onun tezahürleri, yani fenomenler arasında bir çatışmaya yol açar. Burada Schopenhauer'ın pesimizmi belirir. "(B)ir organizma, istemenin daha düşük seviyelerini ifade eden doğal kuvvetleri baskılamadaki başarısıyla orantılı olarak İdeasının aşağı yukarı mükemmel bir ifadesi olacaktır."¹⁰ Öyleyse ister mekanik ister biyolojik olsun her tezahür, mekân ve zamanı birbirinden koparmak ve onda kendi *principium individuationis*'ini¹¹ görünür kılmak için savaşıyor. Bu durum hayvanların birbirini avlamasına, insanların birbirini aldatmasına vd. yol açar. Aslında tüm bu süreç boyunca hüküm süren, kendini tekil varlıklar suretinde gösteren hep aynı istemedir. Öyleyse tüm varlıklar istemenin

⁸ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 212.

⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 233.

¹⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 256.

¹¹ Bireyleştirici ilke. Varlıkların zaman ve uzay içinde belirlenim kazanan, dolayısıyla belirli sınırlara ve yasalara tabi bir yapıya bürünmesini ifade eden ilkedir.

oyununda birer oyuncudurlar. İnsan da kendi istemesine sahip olduğu yanılıgısıyla yaşarken, aslında, oyunun zorunluluğunun belirlenimi altındadır. Bu yanılıgı bir tek, istemesiyle arasındaki ilişkiyi anlamlandırmak isteyen insana özgüdür; çünkü insanda anlama yetisinin varlığı, istemenin aynı zamanda tasarım haline gelmesine olanak sağlar. İnsan kendi istiyorum'unu bir türlü ele geçirememeye ama bu çabayı vermeye yazgılıdır.

Yine de insanın pozitif bir ayrıcalıktan bütünüyle yoksun olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü Schopenhauer, anlama yetisinin kimi zaman istemenin zincirlerinden kurtularak dünyanın aydınlatıcı bir aynasına [verdeutlichenden Spiegel] dönüşebileceğini öne sürer.¹² İnsanın estetik etkinliği böyle bir dönüşüme imkân tanır. Dünyanın aydınlatıcı bir aynasına dönüşmenin, kendi istiyorum'unu bütünüyle kendinin kılmaktan daha anlamlı olduğu dahi söylenebilir. Böylece dünyanın *sub specie aeterni* bilgisi ele geçirilir. Ama sadece bir anlığına. Ama bu bize neden kalıcı değil, anlık bir bakış sağlamaktadır?

Estetik etkinlikte biz, istemenin kendisini değil, ideayı biliriz. İsteme teorik bilginin bir konusu değildir; çünkü teori, tasarıma ilişkindir ve isteme tasarımdan önce gelir. Schopenhauer estetik etkinlikte kendisini bildiğimiz ideadan, bütünüyle Platoncu bir şekilde şeylerin ilk örneklerini anlar. Yani idea, istemenin kendisi değildir. İsteme yeterli temel ilkesine bağlı değilken, idea bu ilkeye dolaylı bir şekilde bağlıdır, çünkü o, fenomenlerde "çoklu" haline gelir.¹³ Schopenhauer'a göre ideayı bilme şekline göre öznenin fenomenlerle iki türlü ilişkisi olabilir: Ya onları yeterli temel ilkesine bağlı olarak değerlendirir ve bu durumda onlar arzusunun nesnelidirler; ya da onları estetik deneyimde idea olarak değerlendirir ve estetik görünümün nesnelere kılar. Bununla birlikte Schopenhauer'a göre ideanın böyle bir görüsü öznedeki bir dönüşümü şart koşar. Çünkü öznenin yeterli temel ilkesine bağlı olarak nesnelere kurduğu ilişki, ideaların görüsünü olanaksız kılar. İdeaların görüsü, nesnelere arzumuzun ve istememizin konusu kılmaya yönelik bir bakışla ele geçirilemez. Oysa bir isteme varlığı olarak bizim yönelimimiz bu yöndedir. Öyleyse burada bizim, isteme varlığı olarak değil, tasarım varlığı olarak kurduğumuz türde bir ilişki söz konusudur. Nitekim Schopenhauer da sanatı, tasarım olarak dünya başlığı altında inceler. Ancak burada nesnelere dair teorik tasarımlar oluşturmaktan farklı bir tasarım vardır. Çünkü bu tür teorik tasarımlarda biz yine, istemenin belirlenimi altındayızdır. "Anlama yetisi, kural olarak daima istemeye tabidir."¹⁴

¹² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 293.

¹³ David. E. Cartwright, *Schopenhauer*, çev: S. Erduman, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, 275.

¹⁴ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 292.

Öyleyse estetik tasarımda ideayı kavramak için bizim kendimizi istemeden kurtarmamız, bu yolla zaman mekân tasarımlarının dışına çıkmamız gerekmektedir.

Ruh gücümüz tarafından yükselip şeylerin sıradan değerlendirmesini terk ettiğimizde; sadece şeyler arasındaki ilişkileri takip etmek (ki bunların nihai hedefi daima kendi istemesine bir ilişkidir) için yeterli temel ilkesinin kalıpları tarafından yönlendirilmeyi bıraktığımızda; yani şeylerin 'Nerede'liğini, 'Ne Zaman'lığını, 'Neden'liğini ve 'Nereden'liğini değil de sadece ve özellikle 'Ne'liğini değerlendirdiğimizde; daha da ötesi soyut düşüncenin ve aklın kavramlarının zihne hakim olmasına izin vermeyip tüm bunların yerine ruhumuzun tüm gücünü algıya yükleyerek ve bunun içinde tamamen eriyerek bütün bilincimizi halihazırdaki doğal nesnenin -ki bu ister bir manzara, ister bir ağaç, ister bir kayalık, ister bir bina veya herhangi bir şey olsun- sükunet dolu tefekkürü ile doldurduğumuzda; anlamlı bir Alman deyiminde olduğu gibi kendimizi karşımızdaki nesne tamamen *kaybettiğimizde*; yani bireyselliğimizi ve istememizi unutup saf özne - nesnenin tertemiz bir aynası- olarak var olduğumuzda; ve bu sayede adeta nesne, kendisini algılayan olmadan kendi halinde var oluyormuşçasına ve bizler algılanan ile algıyı -bu ikisi bir olmuş gibi- daha fazla ayırt edemediğimizde; ve bütün bilinç tek bir algısal imge ile tamamen dolup kaplandığında; dolayısıyla, nesne bu şekilde diğer şeylerle olan bütün ilişkilerden ve özne de isteme ile olan bütün ilişkilerden koptuğunda bizler artık daha fazla olduğu haliyle tekil bir şeyi değil *ideayı*, ebedi formu, bu seviyedeki istemenin dolaysız nesneliğini idrak ederiz.¹⁵

Öyleyse bizim estetik temaşada istemenin bağlarından kurtulmamız ile istemenin dolaysız nesneliği olan ideayı ele geçirmemiz tek hamlede gerçekleşir. Algıladığımız nesneyle dolarak onun bir aynası haline gelmemizle, subjektif zaman ve mekân tasarımlarının dışında bir saf özneye dönüşürüz. Çıkardan bağımsız ilgi sayesinde nesneyi, yeterli temel ilişkilerinin dışında, kendinde olduğu haliyle görürüz. Bu bir kavrayıştan ziyade bir ele geçirmedir. Çünkü biz o tekil nesne ile yoğun duyusal bir temas yoluyla onu adeta kendi türünün bir ideası olarak anlarız. İstemenin en tam belirişi o ideanın kılığında karşımızda durmaktadır. Böylece kendimizle her şey arasındaki o kesintisiz bağı

¹⁵ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 293.

duymaktayızdır. Ama o, bir an sonra yeniden ellerimizden kaçmaktadır. Bedenimiz bize yeniden istemenin emirlerini duyurmaya başlamaktadır.¹⁶

Schopenhauer ideayı temsil etme derecelerine göre sanatlar arasında bir sıralama yapar. Mimarlık örneğin, istemenin nesnelleşmesindeki en alt türden ideaları (mekanik idealar, örneğin yerçekimi) ifade ettiği için bu sıralamada en alt derecede bulunur. İnsan ideasının en etkili ifadesi olduğu için en yüksek sanat düzeyi ise şiirdir. Farklı şiir türleri arasında en yüksek sırayı ise tragedya işgal eder.¹⁷ Çünkü tragedya yalnızca en yüksek türden idea olarak insanı anlatmakta değildir, o aynı zamanda insanın kader karşısındaki çaresizliğini, varoluşundaki korkunçluğu anlatmaktadır. Bu bakımdan tragedya “istemenin antagonizmasını” göstermektedir.¹⁸

Tragedya bize varoluşun yapısını ifşa eder. İstemenin içinde bulunduğu o amaçsız döngüyü gösterir. Bu amaçsızlık içinde, insanın amaçlı eylemleri yerini bir türlü bulamaz. İnsanın amaçlılığı ile yaşamın amaçsızlığı aslında karşı karşıya bulunan şeyler değildir; çünkü insan yaşam dışı bir şey değildir. Onun amaçlı eylemleri de istemenin amaçsız dolayımıdır. Tragedyada adil olan için mücadele eden insanın eylemlerinin sonuçta onu nasıl da adaletsiz durumların tam ortasında bıraktığını görürüz. İşte bu, istemenin kendisiyle çatışmasıdır. Bu çatışma insan kötülüğünden ya da kaderden, ama her halükârda istemeden kaynaklanır. O halde tragedyada aynı istemenin tezahürleri olan farklı görünümeler çatışır; antagonizma burada yatar.

Schopenhauer'a göre trajik etkide görünür olan bu antagonizma, yaşamdan el etek çekmeye yönlendirir. “Trajedinin hakiki anlamı şu derin vakıf oluşudur: Kahraman, kendi tekil günahlarının değil, temel günahın yani var olmuş olma suçunun kendisinin cezasını çekmektedir.”¹⁹ Çünkü kahraman ne yaparsa yapsın, nasıl eylese eylesin, kendisini daha iyi bir durumda bulması mümkün değildir. Bu bakımdan tragedya varoluşu yansıtır. Daha adile, daha iyiye yönelik her adım -zamanın döngüselliğini göz önünde tutarsak-nihayetinde sadece geri dönüş yolunda bir adımdır.

¹⁶ Şunun da altını çizmek gerekir: İdeanın tekil tezahürler içinde dağılması onun için asli değil, tesadüfidir. Tezahürlerde asli olan şey ideanın kendisidir. Bu durumda bir andaki bir tezahür ile başka bir andaki tezahür aslında aynı ideanın tezahürleri olmaları bakımından eşit değer taşımaktadır. Bu ise doğrusal zaman anlayışına daha fazla tutunamayacağımız anlamına gelir. Nietzsche'de aynı düşünce, bengi dönüş ismi altında bir kez daha karşımıza çıkacaktır.

¹⁷ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 335 vd.

¹⁸ Cartwright, *Schopenhauer*, 281.

¹⁹ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 384.

Schopenhauer, şairin tragedyadaki felaketi üç şekilde sunabileceğini öne sürer. Ya karakter görülmedik bir kötülüğe sahiptir ve felaketin sorumlusudur, ki Schopenhauer bu tür tragedyalara şu örnekleri verir: "III. Richard, *Othello*'daki Iago, *Venedik Taciri*'ndeki Shylock, Franz Moor, Euripides'in Phaedra'sı, *Antigone*'deki Kreon vb."²⁰ Ya kader/ tesadüf/ yanlışlık sonucu bir felaket doğar; ki Antik Yunan tragedyaları bu türdendir. Örnek, "Sophokles'in *Kral Oidipus*'u ve *Trakyalı Kadınlar*'ıdır. ... Yenilerde ise *Romeo ve Juliet*, Voltaire'in *Tancrede*'si ve *Messinalı Gelin* böyle örneklerdir."²¹ Ya da felaket, insanların birbiriyle ilişkileri yoluyla doğmaktadır, öyle ki bu kişilerin buldukları konum içinde felaketin doğmaması imkansızdır. Bu tür trajedinin en büyük örneği Schopenhauer'a göre Goethe'nin *Clavigo Kardeşler*'i ve bir dereceye kadar Shakespeare'in *Hamlet*'idir. Schopenhauer, sonuncusunun en üstünü olduğunu söyler. İlk iki türdeki tragedyada, felaketten kaçışı düşünmek bir şekilde mümkündür. Üçüncü türdeki tragedyada hakkında Schopenhauer'dan şu alıntı, onun pesimizmi ile tragedyaya bakışı arasındaki ilişkiyi de açıkça sergilemektedir:

(B)u son tür trajedide, mutluluğu ve yaşamı yok eden güçlerin bize çıkan yollarının her daim açık olduğunu görürüz; kaderimizin de bir parçası olduğu karmaşanın getirdiği ızdırapları, bunların bizim de icra edebileceğimiz eylemlerle ortaya çıkabileceğini ve dolayısıyla da adaletsizlikten şikâyet etme hakkımızın olmadığını görürüz. İşte o zaman ürpererek zaten bir cehennemnin ortasında olduğumuzu duyumsarız.²²

Schopenhauer sanatın ideanın doğrudan tezahürü olduğunu söyleyerek onun aynı zamanda bilmeye dayalı bir etkinlik olduğunu, varlığımızın duyulur-üstü yanını bize gösterdiğini öne sürer. Ama bu, Kant'ta olduğu gibi yüce bir duygu değildir. Özellikle tragedyada karşımıza çıkan yaşamın yaşamaya değer olmadığı, ondan el etek çekmenin en doğru tavır olduğu düşüncesi, negatif içerimler taşır. "Cehennemnin ortasında olduğumuzu" duyumsarız. Çünkü sanatın, kendisine *principium individuationis* kazandırdığı şey, istemenin anlaşılabilir, ele geçirilmez birliğinden türer. Biz o birliğe *principium individuationis* kılığında sadece bir bakış atabiliriz. Ama böylece istemenin kendisini ortadan kaldıramaz ya da onun sürekli bir kavrayışına ulaşamayız. Schopenhauer'da sanat sadece bilmeye değil, aynı zamanda duyguya ilişkin bir etkinliktir; ama bu duygu bütünüyle pesimisttir. Nietzsche'de Schopenhauer'ın

²⁰ Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 385.

²¹ A.g.y.

²² Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, 386.

düşüncelerine yoğun göndermelerle karşılaşırız; ama pesimizm söz konusu olduğunda Nietzsche farklı bir perspektif geliştirecek, tragedyanın tam da yaşamın anlamsızlığına karşı alınan belirli bir tavrı önerdiğini ortaya koyacaktır.

Nietzsche: Apollon ve Dionysos

Schopenhauer'ın tasarımın kaynağında istemenin yattığına dair düşüncesindeki ikilik, Nietzsche'de Apollon – Dionysos formunda karşımıza çıkar ve Nietzsche, tragedyanın kökenini, bu ikiliğe dayanarak açıklar. Tragedyanın kökeni bir gizdir.²³ Nietzsche'nin tragedyanın kökenine dair sorusunun karakteristik yönü ise, bu soruyu Helenlerle ilişkisinde ele almış olmasıdır. Kendilerinde canlılığın ve gücün cisimleşmiş olduğu zengin dürtülere sahip, dinamik bir halk olarak betimlediği Helenler, nasıl olur da tragedya gibi kötümser bir sanatın doğuşunda rol oynayabilir?

Bu soruya Nietzsche'nin verdiği yanıtı açıklamaya geçmeden önce, Nietzsche'nin genel olarak sanata ilişkin tavrından söz etmek gerekir. Böylece Nietzsche'nin tragedyanın doğuşuna ilişkin düşüncelerini, sanata dair daha genel düşüncelerinden çıkarsayabiliriz. Julian Young'ın söylediği gibi, Antik Yunan tragedyasında karşımıza çıkan, sanatın sunduğu olumlama tavrının paradigmatik bir örneğidir.²⁴ Nietzsche sanatın bir yanılsama, taklidin taklidi, bir görünüş olduğu ve bu nedenle değersiz olduğu görüşüne katılmaz; çünkü onun için gerçeklik ile görünüş arasında bir sınır çizmek ve gerçeklik uğruna görünüşü, yani yaşamı değersizleştirmek Hristiyanca bir tutumdur. Hristiyanlık o büyük ideallerinin karşısına koyduğu yaşamın, yaşanmaya değmeyeceğini söyler. Schopenhauer da bu çizgiden tam anlamıyla sapabilmiş değildir. Çünkü Schopenhauer da yaşamın tümünün görünüş olduğu şeklindeki görüşü benimser ve sanatı bir tasarım, bir illüzyon alanına gönderir. Buna karşılık Nietzsche, kendi değerlendirmesini “Dionysosçu adıyla vaftiz ettiği” bir değerlendirme biçimi olarak, yaşamın “saf sanatsal değerlendirmesi” olarak sunar.²⁵ Nitekim *Tragedyanın Doğuşu*'na on dört sene sonra yazdığı önsözde, kendisine artık “nahoş görünen”, girişmiş olduğu bu “cüretkâr” projeyi şöyle ifade eder: “bilime

²³ Öyle görünüyor ki Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*'nde yaptığı tarzda bir etimolojik araştırmayı temele almış ya da sonuçta böyle bir etimolojik araştırmayı doğrulayan bir sonuca varmıştır. Nitekim 'tragoedia' sözcüğünün kökeni trago ve edia, tragedyanın 'teke/satir şarkısı' olarak doğduğunu gösterir. Göreceğimiz gibi, satir şarkısını söyleyen koro, tragedyanın asli unsurudur.

²⁴ Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, 31.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev: M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, 9.

sanatçının gözlüğüyle, ama sanata yaşamın gözlüğüyle bakma.”²⁶ Öyleyse Nietzsche’de sanat ile yaşam arasında, görünüş-gerçeklik ayrımını anımsatır bir ayrım olmadığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte Nietzsche’de yaşam ile sanat arasında bir ayrım vardır ve bu ayrım eldeki çalışma açısından önem taşımaktadır. Nietzsche’nin felsefesinin bütünü göz önünde bulundurduğumuzda, onun genel tavrının “yaşama sanatın gözlüğüyle bakmak” olduğunu görürüz. Değerlerin yeniden değerlendirilmesine yönelik talebinde sanattaki ‘yaratıcılık’ unsurunda karşımıza çıkan Apollonik bir tutum; yaşamın olduğu haliyle olumlanmasına, *amor fati*ye yönelik ısrarında Dionysosçu bir tutum dikkatimizi çekmektedir. Nietzsche’de yaşam ile sanat arasındaki ayrım bunların birbirini dışlaması üzerine değil, tam tersine sanatın yaşama ilham olması üzerine kurulu bir ayrımdır.

Nietzsche’nin tragedyanın kökenini aydınlatırken kavramlara değil de Apollon ve Dionysos figürlerine odaklanması, kavramlaştırmanın bu bahsi ifade etmedeki yetersizliğinden kaynaklanır. Schopenhauer’da istemenin kendinde olduğu haliyle ifade edilebilir olmadığı karşımıza çıkmıştı. Benzer şekilde Nietzsche için de kavramlarla uygun bir şekilde ifade edilemeyen bu ayrımlar, Helen Tanrı figürleriyle ifade edilir. Kavrayışın tek tarzının tasarıma, kavrama ilişkin olmadığı Nietzsche’de yeniden karşımıza çıkar.

Apollon ve Dionysos bazen savaşıyor bazen barışan iki figürdür. Bu nedenle bunlar arasındaki ilişki bir dikotomiye indirgenemez. Doğanın sanatsal dürtüleri olarak karşımıza çıkan bu tanrılardan Apollon düşü, Dionysos esrikliği ifade eder. Güzel sanatın kökeni düşlerde yatar. Düş bize biçimin saf görüntüsünü sunar. Düşün gerçek olmayışını bile bile ondan aldığımız keyif, biçimin bu saf görüntüsünden kaynaklanır. Bununla birlikte düş, kendisine başvurarak yaşamı yorumladığımız, bize yaşama ilişkin kehanetler sunan bir şeydir. Ama gerçeği düş sanmak, bizi içinden çıkılmaz hallere sokar. Bu nedenle düşün sınırları kesin olarak çizilmelidir. Kehanet ve sınırlandırma, Apollon’un nitelikleri olarak karşımıza çıkar. Bu sınırlandırma belirsiz olanı belirli hale getirme, ona bir *principium individuationis* biçme anlamına gelir. Böylece Apollonik bir sınır çizme edimi sayesinde kavrayışımızdan kaçıp giden yaşamı kendimize belirli bir formda sunar, “fırtınanın ortasında dingince otururuz.”²⁷

Dionysos ise “öznel olanın tam bir kendini unutmusluk içinde yitip gitmesidir.”²⁸ Bu esriklik ve sarhoşluk hali içinde tüm sınırlar silinir ve “primordiyal birliğin” [primordial oneness] içinde bir yandan insanla insan

²⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 4.

²⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 20.

²⁸ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 21.

arasındaki bir yandan insanla doğa arasındaki ayrım ortadan kalkar. Bu primordiyal birlik kendi doyumunu için bütün Apollonik belirlenimleri parçalar. "Artık bir sanatçı değildir insan, bir sanat yapıtı olmuştur."²⁹ Diğer varlıklardan farksızdır artık o. Adeta Euripides'in Bakkhalar'ında karşımıza çıkan Dionysos tarzında, bir kimlikten diğerine akmaktadır.

Helenlerde Apollonik dürtüler son derece gelişmiştir. Dionysosçu dürtüler ise onlara dışarıdan, Doğu'dan gelmiştir.³⁰ Doğu'da Dionysos "şehvetin ve vahşetin" karışımı olarak, şarapların, orjilerin ve cinayetlerin ortasında kendisini gösterir. Oysa Helen dünyası, Apollonik kültürü sayesinde ona bir süre direnebilmiş, diremediği noktada ise onu sanatsal bir görünüme bürümüş, böylece o vahşeti elimine etmiştir. İşte tragedyanın kökeninde, Dionysos'un Apollon'la bu buluşması yatmaktadır.

Olympos tanrılarında biri olarak Apollon, bu tanrıları yaratan sanatsal dürtüdür de. Bu tanrıların imgeleri altında, onların birbirleriyle savaşları, kötülükleri, aptallıkları altında varoluşun dehşeti belirir. O tanrılar *bile* yaşamın dehşet uyandıran güçleriyle baş edememektedir. Bu durum Helen insanına kendi dehşeti için, Silenos'un bilgeliği anlatısında karşımıza çıkan çaresizlik için teselli olur:

Der ki eski bir efsane, Kral Midas bilge Silenos'u, Dionysos'un eşlikçisini, uzunca bir süre ormanda kovalamış, ama yakalayamamış. Nihayet, bir gün eline düştüğünde sormuş Silenos'a kral, insanlar için en iyi ve en mükemmel şeyin ne olduğunu. Kaskatı ve kıpırtısız durarak susmuş daymon, kral tarafından zorlanıncaya kadar; sonunda kulakları çınlatan bir kahkahayla birlikte şu sözler dökülmüş ağzından: "Zavallı, bir günlük ölümlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir -en kısa zamanda ölmek."³¹

²⁹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 22.

³⁰ Bunu Bakkhalar'dan biliyoruz. Orada Dionysos şöyle diyor: "Ben Lidya'nın, Frigya'nın altın ovalarından geliyorum. İran'ın güneşten kavrulan kırlarını, Baktra'nın uzun surlarını, Media'nın buzlarla örtülü topraklarını, saadet diyarı Arabistan'ı, tuzlu denizin kıyılarında uzanan bütün Asya ülkesini, barbarlarla Hellenlerin karışık yaşadığı, güzel hisarlarla süslü şehirleri dolaştım." Euripides, *Bakkhalar*, çev: S. Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 4.

³¹ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 27.

Helen tanrıları, var olmanın acısını dindirmek ve yaşamın yaşanmaya değmediği gerçeğiyle baş etmek için gerekli yanılısamalardır. Bu korkunç gerçek, Schopenhauer'daki gibi bir pesimizme, bizim kendimize yarattığımız yanılısamalar yoluyla istemenin kendi oyununu sürdürdüğü şeklindeki pesimizme benzer görünür. Ancak Helen dünyasında bu, kendisi karşısında zayıf düşmeyi gerektirmeyen bir pesimizmdir. Bunun "anıtı" ise Homeros'tur.

Bir yanılısama yoluyla kendi istencini kurtaran Helen insanı, yine de primordiyal birliğin o acılı varlığını duyar. Çünkü bu primordiyal birlik, kendisinden kaçmanın mümkün olduğu bir şey değildir. Acı vericidir çünkü bilenebilir olanın, Apollonik olanın verdiği güvenden mahrum eder, kişinin kişiliğini elinden alır ve onu bilinç ötesi güçlere teslim eder. Bu primordiyal birlikten kaçılmasa da o, bireyleştirici bir vizyon altında zapt edilebilir. Bunun bedeli ise şu Apollonik buyrukta duyurulur: Kendini bil. Bu buyruğa uymamanın bedeli ağırdır ve tragedyada bize duyumsatılan da budur. Tragedyada kahraman, geçilmemesi gereken bir sınırı geçmekle, yeniden primordiyal birliğe dönmeye mahkûm edilmektedir. Kendini bilmemesinin bedeli, kişiliğinin bütünüyle dağılmasıdır.

Dionysos'un Apollonik Helen kültüründe görünür olmaya başlamasıyla bu ikisi arasındaki mücadele, her birinin zaferiyle yeni bir sanat formunun doğması üzerine süregitmiştir. Tragedya bu sürecin nihai ereği, her iki dürtünün de ortak hedefidir.³² Tragedyanın temeli olan satir korosu, Dionysos'u görünür kılar. Seyirci, koro ile özdeşleşerek kendisini ortadan kaldırır. Çünkü Dionysosçu koro seyirciye "kendiyi birlik içinde olduğunu bildiği bir tinler sürüsüyle çevrili olduğunu görme yeteneği" iletir.³³ Yeniden insan ile insan arasındaki sınırlar ortadan kalkar. Tragedya bu Dionysosçu primordiyal özdeşliğin Apollonik sergilenişidir. Martha Nussbaum'a göre Nietzsche'de tam da bu, Antik Yunan tragedyasının en büyük başarısıdır: izleyiciyi doğrudan tek bir dünya olduğu gerçeğiyle yüz yüze getirmek.³⁴ Yani tragedya, bütün belirlenimlerin ardında yatan ve kendi kişiliğimizin sınırlarıyla kendimizi ayırdığımız o ele geçirilemez dünyanın, hepimizin ortak kökeni olduğunu gözler önüne serer.

Nietzsche'nin Dionysos'u kabul etmesi, Johann Joachim Winckelmann'dan beri kabul edilen klasik yoruma, Apollon'u merkezi bir yere koyan yoruma karşı

³² Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 34.

³³ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 53.

³⁴ Martha C. Nussbaum, "The Transfiguration of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus", *A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 1, No. 2 (1991): 104. Erişim Tarihi: Kasım 27, 2021. <https://www.jstor.org/stable/20163469>

bir saldırıdır.³⁵ Böylece Nietzsche, döneminin klasisist yönelimlerine meydan okumaktadır. Antik Yunan idealinin zannedildiği gibi ütöpik bir düzen sergilemediğini göstermektedir. Aslında kendisi de bir Helen hayranı olan Nietzsche, Helen'in büyüklüğünün tam da bu Dionysosçu unsurdan, bu kaos deneyiminden geldiğini sergilemektedir. *Tragedyanın Doğuşu*'nun şu sözlerle bitmesi de bunu açıkça gösteriyor değil midir:

'Mutlu Helen halkı! Nasıl da büyük olmalı aranızdaki Dionysos, dithrambik çılgınlığınızı iyileştirmek için Delfoi tanrısı böylesi büyülere gerek duyduğuna göre!' -Bu ruh hali içindeki yaşlı bir Atinalı, ona Aiskhylos'un yüce gözüyle bakarak, şu yanıtı verebilirdi: 'Şunu da söyle ama, ey tuhaf yabancı: ne kadar çok acı çekmesi gerekmişti bu halkın, bu kadar güzel olabilmek için!'³⁶

Nietzsche "varoluş ve dünya ancak estetik bir fenomen olarak bengi haklı çıkarılmıştır" demektedir.³⁷ Yaşamın köksel anlamsızlığını haklı çıkaracak olan şey sanattır. Bu anlamsızlık yaşamın yaşanmaya değmediği düşüncesinin yol açtığı acının da kaynağıdır. Bu acının Silenos anlatısında ifade edildiğini söylemiştik: İnsan için en iyinin hiç var olmamak, en iyi ikinci iyinin bir an önce ölmek oluşu. Öyleyse yaşamın kökenindeki anlamsızlık, anlamı olmayan, acı verici bir yaşamı hâlâ yaşamak istiyor oluşumuzdan, Schopenhauercu bir pesimizmin bile isteye kabul edilmesinden doğar. Bununla birlikte Helen insanı, dünyayı Apollonik bir şekilde yüceltmesi yoluyla acısını anlamlı kılmıştır. Bu yüceltme, Homeros'ta öylesine 'güzel' bir şekilde çıkar ki karşımıza, tanrıların acısı karşısında üzülmez, hatta coşku duyarız. Apollonik bakışın görünüşü bu yüceltişinde "derin bir yüzeysellik" vardır. "Görüntünün görüntüsünü her şeye tercih etmekte olan" bu yönelim Helen dehasının kökeninde bulunur.³⁸ Böylece yaşamın korkunçluğuyla bir yalan perdesi yaratma, acıyı anlamlı kılma yoluyla baş edilir. Ancak bu, acının kendisini ortadan kaldırmaz; onla baş etmeyi mümkün kılar. Başka deyişle yaşamın bu köksel acısı, Helen insanının farkında olmadığı veya yadsıdığı bir şey değildir. Helen insanı için bu acı, bilinçli bir şekilde, kendisine karşı sanat yoluyla konum alınan bir şeydir.

³⁵ Dieter Mersch, "Nietzsche's Dionysos", *Performance Philosophy*, vol. 3, no. 3 (2017): 604. DOI: <https://doi.org/10.21476/PP.2017.33183> Winckelmann neo-klasisizmin temellerini atan Alman düşünürdür. Ayrıntılı bilgi için onun *Antikçağ Sanat Tarihi* başlıklı kitabına başvurulabilir.

³⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 147.

³⁷ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 39.

³⁸ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev: N. Aça, İstanbul: Alfa Yayın, 2017, 53.

Sanat yapıtında karşımıza çıkan trajedi, yaşamın kendisinin bir temsilidir. Max Scheler'e göre "(t)rajik, her Şeyden önce olaylarda, yazgılarda, karakterlerde ve benzerlerinde algılayıp gözlemlediğimiz ve onların gerçekten de içinde var olan bir özelliktir. Bu Şeylerin kendisinden çıkan ağır bir nefes, onların etrafını kuşatan bulanık bir parıltı gibidir; bu nefeste, benliğimizin, onun duygularının, acı ve korku deneyimlerinin değil de *dünyanın* yapısının belirli bir özelliği görünür bize."³⁹ Dünyanın yapısına yönelik bu 'görme', acıma ve korku duyguları yoluyla katharsis yaşadığımız Şeklindeki Aristotelesçi görüşü, tragedyaya dair yeterli bir görüş olmaktan çıkarır. Scheler için olduğu gibi Schopenhauer ve Nietzsche için de tragedyada bizzat varoluşun yapısı görülür olur ve burada korku ve acımanın ötesine geçen bir kavrayış söz konusudur.

Nietzsche, Apollon ve Dionysos'u yaşamın kendisinin sanatsal gleri olarak alır. Bu güçlerin sanatta bir araya gelişi, yaşamın uygun bir ifadesi olarak tragedyayı doğurmuştur. Bununla birlikte tragedya, Schopenhauer'da olduğu gibi, insan ideasının uygun bir ifadesi olması bakımından insana dair bir kavrayışi getirmez. Biz tragedyada insan yaşamıyla değil, bizzat yaşamla ve onun kavranmasıyla değil adeta duyumsanmasıyla ilgiliyizdir. Tragedya bizim anlama yetimize değil, bütün varlığımıza hitap etmektedir. Bu nedenle tragedya seyircisi, doğanın dinamizmiyle uyumlu akışkan bir kimliğe bürünür. Öyleyse Nietzsche'de tragedyanın sahip olduğu g, Dionysosçu birliği duyumsatmasıdır.

Her ne kadar tragedya Dionysos ile Apollon arasındaki bir gerilimden doğmuşsa da Nietzsche'ye göre bu ikisi arasındaki asli unsur Dionysos'tur. O, "Apollon, Dionysos olmadan yaşayamazdı" demektedir.⁴⁰ Dionysos başlangıçtaki kaosu temsil eder. Yaşamın kendisinden doğup kendisine döndüğü bengi güçtür. Apollon'un Dionysos'u bertaraf edebilmesi mümkün değildir. Öyleyse sanat, gerçekliğin üzerine ne kadar perde gererse gersin, ne kadar görüntü yaratırsa yaratsın, primordiyal birliği kuşatamaz, onu bütün olarak anlamlı kılıp zapt edemez. Öyleyse Apollonik bir duruş noktasından Nietzsche'nin Schopenhauer'daki pesimizmi aştığını söylemek mümkün değildir. Ama Nietzsche'nin sonraki eserlerini de göz önünde bulundurarak, onun, sanatı yaşam yoluyla değerlendirmeyi ardında bırakarak, yaşamı sanat yoluyla değerlendirmeye yöneldiğini söylemek gerekir. Böylece sanatın Dionysosçu kökenleri bir tehdit olarak değil, yaşam için bir ilham olarak yeniden değerlendirilebilir. Nietzsche'nin yaşama dair Dionysosçu anlayışını göz önünde bulundurarak sanata yeniden yaklaştığımızda, sanat acıya karşı bir direniş ya da

³⁹ Max Scheler, "Trajik Görüngüsü Üzerine", *Cogito*, sayı: 54 (2008): 237.

⁴⁰ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 32.

bir teselli olarak değil, acının olumlanması, yaşamın bir dublikasyonu, yaşamın yaratıcı güçlerinin insan eliyle gerçekleşen bir oyunu olarak karşımıza çıkar.

Sanatta olduğu gibi yaşamda da karşımıza çıkan bu “Dionysosça olan” nedir? Nietzsche *Putların Alacakaranlığı*'nda bu soruya şöyle cevap veriyor: “En tuhaf ve en sert sorular karşısında bile yaşama evet demek; yaşamın en üstün tiplerinin kurban oluşunda, kendi tükenmezliğinden sevinç duyan yaşama istenci – buna Dionysosça dedim ben.”⁴¹ Dionysosça olan, yaşamın sevinçte olduğu kadar acıda da olumlanması; yaşamın, Apollonik maskeleyemelere başvurmaksızın coşkuyla karşılanmasıdır. Bu tür maskeleyemeler yaşamı haklı çıkarılması gereken bir şey olarak görür ve bu haklılığı tesis etmek için ideallere başvurur. Oysa idealler yaşamı çürütür, onun kendiliğinden akışının önüne bir set çeker. Yaşamın dinamik güçleriyle uyumlu akışkan bir özneliğin imkanını ortadan kaldıran şey, bu ideallerdir.

Yetersizler için, yetersizliğin esiniyle gerçekten korkup kaçmak, ‘ideal’, bir gereksinimdir, işte bunun gibi güçlüler için de bilmek, gerçeği onaylamak...Bilmek, bilmemek yetersizliklerin elinde değildir: yalansız yaşayamaz decadent olanlar, onların varlığını sürdürme koşullarından biridir bu. – ‘Dionysosça’ sözcüğünü kullanmakla kalmayan, o sözcüğün içinde ‘Dionysosça’ davranabilen kimse için Platon’a, Hristiyanlığa ya da Schopenhauer’a karşı çıkmak gerekmez artık – kokusunu alır onlardaki çürümenin...⁴²

Öyleyse yaşamın Dionysosça kavranışı, onun olduğu haliyle olumlanması anlamına gelir. Nietzsche, tragedyanın yeniden doğmasının imkanını da Dionysosça bir yaşamın yeşermesinde ve böylece trajik bir çağın doğmasında bulur. “Ben trajik bir çağı bildiriyorum: insanlık en acımasız, en zorunlu savaşları, ufak bir acı duymaksızın arkada bıraktığı evrede, yaşamı onaylamanın en yüksek sanatı olan tragedya yeniden doğacaktır.”⁴³ Yaşamın Dionysosçu onaylanması sayesinde, insanın ona karşı devamlı olarak beslediği direnç de zayıflar. Yaşam kendisiyle mücadele edilmesi gereken, kendisinden kaçılması gereken bir şey olarak görülmekten çıkar. Dionysosçu olan, Schopenhauer’ın ifadesiyle “istemenin” kölelerinden başka bir şey olmasak bile bu yazgı ile barışma tavrıdır. Böyle bir perspektif içerisinde sanat da duyduğumuz acıları bir

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev: M. Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 110.

⁴² Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev: İ. Z. Eyuboğlu, Ankara: Say Yayınları, 2013, 61.

⁴³ Nietzsche, *Ecce Homo*, 63.

anlığına durduran bir şey değil, yaşamın sevinci olduğu kadar acıları da içeren ve tam da bu nedenle bu kadar zengin olabilen canlı güçlerinin bir oyunudur.

Sonuç

Eğer Nietzsche'nin düşünsel gelişimi içerisinde *Tragedyanın Doğuşu*'nun ayrı bir yerde durduğunu kabul etmek için bir nedenimiz yoksa, onun yaşama Dionysosçu yaklaşımının sanat anlayışını karakterize ettiğini söylememizin önünde bir engel de yoktur. Bu, Nietzsche'nin Schopenhauer'daki pesimizmi sanatta aştığını söylememize olanak verir. Dionysosça olan, yaşamın ele geçirilemez, Apollonize edilemez, ne düşüncede ne de eylemde zapt edilemez güçleridir ve Dionysosça bir yaşam bu güçlerle savaşmayı bırakan bir yaşamdır. Yaşamla organik bir ilişki adına ölümün, acının, en korkunç şeylerin varoluşu karşısında isyan tavrını bırakmaktır. Schopenhauer'ı okurken bizi dehşete düşüren o satırlarda yüz yüze geldiğimiz, insan varoluşunun aciziyeti ve sefaleti düşüncesi ile barışmaktır. İnsan bir yanıla Apollonik bir yanıla Dionysosçu dürtülere sahiptir ve bu, insanın trajedisinin kökenlerinde yatmaktadır. Çünkü insan, kendisini giderek ayırdığı -ve bunu yapmaktan geri duramadığı- gerçekliğe kavuşmayı umutsuzca arzulamaktadır. Nietzsche hemen her yerde, Apollonik belirlemeler ile kendimize sürekli yanılsamalar yarattığımızı söyler. Bu yanılsamalar 'güzel' biçimler altında görünür olabiliyorsa da nihayetinde yaşama ilişkin gerçek bir olumlamanın gücüne sahip değillerdir. Yaşamın olumlanması Apollonik değil, Dionysosçu bir olumlama ve Apollonik olan Dionysosçu olanla bağlarını yitirmediği ölçüde, yanılsamalarını yaşamın ideallerinde değil de bir oyunda, bir kurguda gösterdiği sürece, yani bu yanılsamaları mutlak hale getirmede müddetçe değerlidir. Nitekim bu idealleri yaratarak yaşamı olumsuzlayan tam da Dionysos ile bağlarını yitiren Apollon'dur.

Dionysosçu olumlama sayesinde sanattan bir teselli olması beklenmez artık. Çünkü yaşam, teselli gerektiren bir şey olarak değerlendirilmekten çıkmıştır. Sanat;

“(d)ünyanın kaçınılmaz dönüşümüne geçici bir biçim kazandırma çabasıdır. Dünya, başkalaşmaları sırasında kimi belli biçimler kazanmak zorunda olduğundan ‘sanat, bütünün eğilimini deyim yerindeyse küçük ölçekte yinelemektir’ – şimdi şu farkla ki, iradi bir çabayla. Böylece sanat aslında varoluş modeliyle mücadele çabası değil, daha çok bu modeli tanımlanabilir bir şey olarak

biçimlendirmek, 'kendinde, oluşun sonsuz sevincini, yok oluştaki sevinci de içeren o sevinci gerçekleştirmektir.'"⁴⁴

İşte bu durum, Nietzsche'de sanatın bir teselli sunmadığı, aksine yaşamın Dionysosça olumlanmasını yinelediği, bir oyun sunduğu anlamına gelir.

Nietzsche, yaşam karşısında çaresizlik olarak pesimizmi reddeder; ancak bu, yaşamın, insanın hiçbir dirençle karşılaşmadan kendini gerçekleştirebileceği bir alan olduğu anlamına da gelmez. Başka deyişle Nietzsche için yaşam her zaman dizginlenemez güçler barındırır ve insan, Apollonik biçim vermeler ile bu güçlerin üstesinden gelemez. Nietzsche'nin vurgusu, sanatta olduğu gibi yaşamda da yaratıcı olmak üzerinedir. Onun Schopenhauer'ın pesimizmini aşması, Apollonik güçlerin ideal yaratarak değil, yalnızca varoluşa geçici biçimler vererek kullanılmasını, başka deyişle onların Dionysosçu temellerinden ayrılmamasını, nitekim de ayrılamayacağını öne sürmesiyle ve yaşama sanatın perspektifinden bakmasıyla mümkün olmuştur.

⁴⁴ Joshua Foa Dienstag, "Tragedya, Pesimizm, Nietzsche", *Cogito*, sayı:54 (2008): 141.

KAYNAKÇA

- Cartwright, David E. *Schopenhauer*, çeviren Sibel Erduman, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Cowan, Robert Bruce, "Nietzsche's Attempted Escape from Schopenhauer's South Asian Sources in The Birth of Tragedy", *German Studies Review*, vol.30, no. 3 (2007): 537-556. <https://www.jstor.org/stable/27668372>
- Dienstag, Joshua Foa, "Tragedya, Pesimizm, Nietzsche", *Cogito*, sayı:54 (2008): 133-143.
- Euripides. *Bakhtalar*, çeviren Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Friedell, Egon. (2017), *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çeviren Necati Aça, İstanbul: Alfa Yayın, 2017.
- Mersch, Dieter, "Nietzsche's Dionysos", *Performance Philosophy*, vol. 3, no. 3 (2017): 604-615. . DOI: <https://doi.org/10.21476/PP.2017.33183>
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, çeviren İsmet Zeki Eyüboğlu, Ankara: Say Yayıncılık: 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Nussbaum, Martha C., "The Transfiguration of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus", *A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 1, No. 2 (1991): 75-111. <https://www.jstor.org/stable/20163469>
- Scheler, Max, "Trajik Görüngüsü Üzerine", *Cogito*, sayı: 54 (2008): 237-245.
- Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çeviren A.Onur Aktaş, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Young, Julian. *Nietzsche's Philosophy of Art*, Australia: Cambridge University Press, 1992.
- Winckelmann, Johann Joachim. *Antikçağ Sanat Tarihi*, çeviren Oğuz Özgül, İstanbul: Say Yayınları, 2017.

SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE'DE SANAT VE YAŞAM
ART AND LIFE IN SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE
Ayşe Bilge DEMİR

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1107053

İKÂ VE USÛL KAVRAMLARI BAĞLAMINDA TÜRK MÛSİKİSİNİN MANTIKSAL YAPISININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Erdoğan ATEŞ*
Hülya ALTUNYA*

ÖZ

Ölçülü ses ve ritim kalıplarından oluşan müziğin yapısıyla doğru düşüncenin ölçütü olan mantık arasında çeşitli açılardan benzerlikler bulunmaktadır. Müziğin ritmik kalıplarını belirleyen usûl, hem eserin uyumlu ve estetik bir yapıda ortaya çıkmasını hem de dinleyeninde eserin aynı yapıda işitilmesini sağlar. Mantık kuralları ise doğru akıl yürütmeleri yapılmasını ve bilginin nesnel bir şekilde elde edilmesine imkan verir. Mantıksal düşünmenin şeylere dair evrensel ve zorunlu kavramsallaştırmalara ve bunların bir araya getirilmesiyle oluşan yargılara nesnellik kazandırdığı kabul edilir. Türk müzikisindeki usûllerle, mantıksal düşünmede olduğu gibi, nağmeler ve melodiler belirli kalıplar halinde devreden uyumlu seslere dönüştürülür. Bu çalışmada mantıksal ölçüt olarak Türk müzikisindeki usûllerin esere objektif bir yapı kazandırmasının ve dinleyicide objektif müzikal yargıları oluşturmasının imkanı araştırılacaktır.

Anahtar Sözcükler: İkâ, Usûl, Mantık, Türk Müzikisi, Ritim.

SOME THOUGHTS ON THE HISTORICAL TRANSFORMATION OF THE LOGICAL STRUCTURE OF TURKISH MUSIC IN THE CONTEXT OF THE CONCEPTIONS OF IQÂ AND USÛL

ABSTRACT

There are similarities in various aspects between the structure of music, which consists of measured sound and rhythm patterns, and logic, which is the criterion of right thought. The usûl, which determines the rhythmic patterns of the music, ensures that the work appears in a harmonious and aesthetic structure and that the listener can hear the work in the same structure. The rules of logic, on the other hand, allow correct reasoning and obtaining information objectively. It is accepted that logical thinking gives objectivity to the universal and necessary conceptualizations of things and the judgments formed by their combination.

With the usûls (rhythm patterns) in Turkish music, as in logical thinking, tunes and melodies are transformed into harmonious sounds that are transferred within certain patterns. This study will search for the central question of how usûls, as a logical criterion, provide the possibility of giving an objective structure to the work and creating objective musical judgments in the listener.

Keywords: Iqâ, Usûl, Logic, Turkish Music, Rhythm.

* Öğ.Gör., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta / Türkiye, E-posta: erdoganates@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4914-3849

* Prof.Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi, Isparta / Türkiye, E-posta: hulyaaltunya@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2115-5207

Makalenin geliş tarihi: 21.04.2022
Makalenin kabul tarihi: 14.10.2022

Submission Date: 21 April 2022
Approval Date: 14 October 2022

Duygu ve düşüncenin nağmeli ve belirli ritim kalıplarına bağlı kalınmak suretiyle ölçülü olarak sözlü veya sözsüz ifadesi olan müzik, mahiyeti ve ortaya çıkışı itibarıyla şiirsel dil ve düşünceye yakın olmakla birlikte mantıksal düşünce ve dile uzak görünmektedir. Zira mantıksal düşünmeyi kendine konu edinen ve aynı zamanda doğru düşünmenin ölçütü olan mantık biliminde doğru düşünebilmek için şeylerin, zihinde soyutlama yapılarak kavramsallaştırılması ve bunlarla yapılan çıkarımların doğru biçimde oluşturulması amaçlanmaktadır. Bu haliyle mantıksal düşünmede şeylere dair evrensel, nesnel ve zorunlu kavramlarla, yine herkesin üzerinde uzlaşacağı nesnel yargılara ulaşılmaya çalışılır. Buna karşın müzikal dil ve düşüncede, güfte ve beste sahip/lerinin duygularından başlamak üzere eserin icrasına ve yine eserin karşılık bulduğu yani varlığa geldiği dinleyenine kadar tüm süreçlerde öznel bir yapıdan söz edilebilir. İşte ortaya çıkışından başlamak üzere icra edilmesi ve dinleyenine ulaşmasına kadar pek çok hususta müzik ve mantığın birbirinden ayrı birer bilim ve sanat olduğu düşünülebilir. Ancak her ikisinin de bulunduğu ortak bir kavram olarak “ölçü/t”, duygu ve düşüncelerin belirli kalıplarla doğru biçimde ifade edilmesi esas alındığından müzikal yargı bakımından müzik ve mantığı birbirine yaklaştırır.

Bu çalışmada Türk müzikisinde eserin ritmik yapısını ve kalıplarını gösteren *îkâ*’ların/*usûllerin*, aslında nağmelerin doğru bir şekilde icra edilebilmesi için mantıksal bir yapı oluşturması üzerinde düşünülecek ve bununla ilgili soru/nlar tartışılacaktır. Açıkçası eserin omurgasını kuran *usûllerin*, mantıksal düşünmede olduğu gibi, nağmeleri belirli kalıplar içinde müzikal yargılar olarak icra ederken mümkün olduğunca eserin nesnel bir biçimde ortaya konulmasını ve dinleyenlerin de aynı şekilde eseri içtirmelerini sağlayan objektif bir yapının oluşturulma imkanı araştırılacaktır. Başka bir ifadeyle Türk müzikisinde kullanılan *usûllerin* adeta mantıksal bir yapı görevi ifa edip etmediği sorgulanacaktır. Bununla birlikte müzikteki nağmelerin mantıksal yapısı gibi görünen ölçülü ritim kalıplarının, duygu ve düşünceleri sınırlandırıp objektif bir dil ve duygu oluşturmasının imkan/sızlığı incelenecektir. Kısacası müziğin mantıksal düşünmeyle ilişkisi, ölçü, *îkâ* ve *usûl* kavramları bağlamında tartışılacaktır.

Giriş: Antik Yunan’da ve İslâm Düşüncesinde Müziğin Tanımı ve Mahiyeti

Müziğin mantıksal yapısını *ölçü* kavramı bağlamında tartışabilmek için öncelikle müzik sanatının mahiyetini bu kavramla ilişkili olarak tanımlayabiliriz. Müzik kelimesinin türetildiği Yunanca *mousiké*’nin mitolojide Musa (Muses)’ların sanatı, perilerin konuştuğu dil gibi anlamları bulunurken

etimolojik olarak zihne koymak (put in mind) ve zihne yerleştirmek (have in mind) vb. anlamları vardır.¹ Aynı zamanda müzik terimiyle ilişkili olarak kullanılan *meter* Antik Yunanca'da *ölçü* anlamındaki *metron* kelimesinden türetilir ve bu kelime, *şiiirde ritimli söz söyleme* anlamındadır. *Meter* gündelik dilden ayrı olarak sözsöz sanatlarında (şiiir, müzik vb.) dili ölçülü kullanmak anlamına gelir. Yine Antik Yunanca'da sanat (art) ve yetenek (craft) anlamındaki dişil isim olan *tekhne* kelimesi de, dişil sıfat olan *mousike* ve *meter*'le ilişkilidir.² Müzik kelimesinin mitik geçmişine referansla denilebilir ki; şiiirsel sözde, müzikal nağmelerde ve dansçının hareketlerinde estetik ve ölçülü yapı, tanrısal varlıklar olan ilhâm perileri tarafından sanatçılara ilham edilir. Öte yandan bellek tanrıçasının ilhâm perilerinin annesi olarak kabul edilmesi, işitmeye dayalı her tür sanatta hafızanın yeri ve önemini ima eder. Böylece Antik Yunan'ın mitik söyleminde müziğin tanrısal bir ilhamla ortaya çıktığına inanılmasıyla birlikte müziğin asıl mahiyetinin ve müzikal dilin belli *ölçü* kalıplarıyla ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz.

Antik Yunan'da mitostan logosa geçişte müziğin mahiyetine delalet eden esas kavram *ölçülülük*'tür. Öyle ki müziğin ölçülü ve harmonik yapısını sayısal değerlerle ilk defa ilişkilendiren Pythagoras (ö. MÖ. 495), sazın tellerindeki ses aralıklarını ve üflemeli bir enstrümanın boyuyla sesi arasındaki matematiksel ölçüyü keşfeder.³ Daha sonra Platon (ö. MÖ. 348) tanrısal güç tarafından kendisine yaratma yeteneği verilen sanatçının zihninde ve dilinde müziğin, ölçülü ve harmonik yapıda meydana getirildiğini açıklar.⁴ *Ölçülü, uyumlu ve*

¹ Antik Yunan mitolojisinde Zeus ile Mnemosyne (bellek)'nin kızlarına *Musa'lar* adı verilir ve bunlar ozanlara ilham veren edebiyat, müzik ve dansın tanrıçalarıdır. Bu ilham perileri daha sonraları bütün zihinsel etkinliklerin tanrıçaları olarak kabul edildiler. M. C. Howatson, *Oxford Antikçağ Sözlüğü*, çev. Faruk Ersöz, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013, 628; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 225. Aslında bu kelime Hesiodos (M.Ö. 8. yüzyıl)'un *İşler ve Günler*'inde tanrıların tanrısı Zeus'un ve belleği sembolize eden titan tanrıça Mnemosyne'nin müzik, şiiir ve dansı esinleyen ilham perisi kızları için ad olarak kullanılır. Bu tanrıçalar gerçeği ilham ettikleri gibi gerçeğe benzeyen yalan sözleri de şairlere, müzisyenlere, dansçılara esinlerler. Yeryüzündeki ozanlar ve çalgıcılar bu tanrıçalardan ve Apollon'dan gelir. Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu, VII. Basım, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2020, 3-6.

² Gregory Nagy, *Language and Meter*, A Companion to the Ancient Greek içinde, ed. Egbert J. Bakker, UK: Wiley-Blackwell, 2010, 370.

³ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984, 42; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: YKY, 2003, 386.

⁴ Platon sanat eserlerinde yok'luktan var'lığa geçişi yaratıcı/meyardana getirici eylem (poiesis) olarak adlandırır. Şiiir ve müzik gibi yeteneğe ve yaratıcılığa bağlı sanatlar, yaratıcı eylemle ortaya çıkar. Bunun için tanrısal (divine) bir güç tarafından sanatçıya (poietes), melodi ve ritim ilhâm edilir/verilir. Plato, *Symposium*, Comple Works, I, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, 205 c-d, 488; Plato, *Sophist*,

ritimli sözlerden ibaret olan müziğe, bu özsel özellikleri nedeniyle gençlerin temel eğitiminde zorunlulukla yer verilir. Çünkü müzik ölçülü, ritmik ve harmonik yapısıyla gençlerin dengeli bir ruh hali oluşturmasını, kendini yüceltmesini ve özünü güzelleştirmesini sağlar. Daha açık bir ifadeyle Platon'a göre söz (words), harmonik makam (harmonic mode) ve ritimden (rhythm) oluşan müzik eserleri, cesurca olduğu kadar ölçülü bir hayat tarzı kazandırır. Bunun için çok çeşitli ritimler yerine duyguları ifade etmek üzere az sayıdaki belirli, ölçülü (meter) söz ve ses kalıpları tercih edilmelidir. Zaten eserin mükemmel olarak icra edilmesi ve dinleyende haz oluşturması, ritmin iyi veya kötü olup olmamasına bağlıdır.⁵ Dolayısıyla tanrısal ilhamla ortaya çıkan müzikal dil ve düşünce, biçimsel yapısını müzisyenlerin belirlediği ölçülü, uyumlu ses ve ritim kalıplarıyla varlığa gelir ve bu şekilde en doğru duygu ve düşünce dinleyenine iletilir.

Mantık biliminin inşa edicisi ve sistemleştiricisi Aristoteles⁶ (ö. MÖ. 322)'e göre müzik, zihinsel ve ahlâkî çeşitli yetkinlikleri kazandırması nedeniyle gençlerin temel eğitiminde yer alması gerekir. Burada müziğin verdiği *kendine has zevk* olmakla birlikte Aristoteles'i asıl ilgilendiren husus, onun karakter ve *zihin* üzerindeki etkisidir. Pek çok insanın dinlediği müziğin melodi ve ritminden haz alarak erdemli olma, *doğru zevk* alma ve *doğru şeyleri beğenme* gibi hasletler elde ettikleri açıktır. Yani müzik *zihinde* çeşitli yetkinlikler oluşturma gücüne sahiptir. Buna göre müziğin ana unsurlarından biri olan *ritmin* yani müziğin ölçülü dilinin zihin ve ruha kazandırdığı ölçülülük zevkten daha fazla öne çıkar.⁷ Bu bağlamda bilimsel bilginin üretimi için doğru kavramlarla nesnel ve doğru yargılara ve çıkarımlara ulaştıran mantık bilimiyle, doğru ses ve ritimlerle doğru müzikal yargılara ulaştıran müzik arasında bir ilişkinin bulunduğu söylenebilir. Şu halde mantık ve müziğin ölçülü yapısının araçsallaştırılmasının arka planında, müziğin biçimsel dilinin öğrenilmesiyle doğru ve yanlış olan ses ve ritimleri *ayırt etme gücünü* kazandırması ve bunun mantıksal düşünme yetisinin gelişimine ve kullanımına katkı sağlaması bulunmaktadır.

Comple Works, I, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, 265b, 289.

⁵ Plato, *Republic*, Comple Works, II, ed. John M. Cooper, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, 398c-402b, 1035-1039.

⁶ Mantık terimi hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu-Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, 32-34.

⁷ Aristotle, *Politics*, The Basic Works of Aristotle, ed. Richard McKeon, New York: The Modern Library, 2001, 1339a10-1340a, 1309-1311.

Şüphesiz Antik Yunan düşüncesinin mitik anlatılardan uzaklaşarak logosa yani mantıksal düşünmeye geçişinde filozofların etkisi ve katkısıyla müziğin mitik kökenine referansın terkedilerek mantıksal düşünme biçimiyle yaklaşması arasındaki irtibat açıktır. Bilimlerin universal hale geldiği Ortaçağ'da ise müziğin mahiyetinin *hazla* birlikte özellikle ölçülü ses ve ritimlerin uyumu olarak belirlenmesi, onun, bir bilim ve sanat olarak matematik bilimler arasına yerleştirilmesinin yolunu açar. Ortaçağ Skolastik felsefesinin önde gelenlerinden Boethius (480-524) ve Cassiodorus (490-580) gibi filozof ve mantıkçılar, bilim ve sanatları sayı ve oran bilgisini esas alarak *quadrium* yani *dört özgür sanat* ismiyle sistemleştirdiklerinde müzik, aritmetik, geometri ve astronomiyle birlikte matematik bilimler içerisinde yer alır.⁸ Buna ilave olarak müzik teorik yönüyle *bilim* ve pratik yönüyle *sanat* olarak kuramsallaştırılarak temel eğitim bilimlerinden sayılır.

Antik Yunan'ın bilim ve felsefe anlayışını devam ettirmekle birlikte bunu geliştiren ve özgün bir yapı kazandıran İslâm ilim geleneği, -Skolastik dönemde olduğu gibi- bilimlerin sınıflandırılmasında müziği, matematik bilimler arasına yerleştirir. Zira ölçmeyi konu edinen matematik bilimlerden biri olarak müzik bilimi, seslerin ve ritimlerin ölçü ve oran bilgisini konu edinir. Daha açık bir ifadeyle *nağmelerin* belirli bir düzen ve ölçüye göre biraraya getirilerek *melodilerin* ve yine *melodilerin* düzenli ve ölçülü bir şekilde bestelenmesiyle *müzikal eserin* oluşturulması, müziğin mahiyetinin matematiksel ve mantıksal bir düzende düşünülmesine neden olur. Bu durum zaten mantıkçı ve filozof olan İslâm müzik kuramcılarını, *ölçülülük* esasına bağlı kalarak bu bilimin matematiksel mahiyetini esas almaya ve onu *matematik bilim* olarak tanımlamaya yönlendirir. Müzikte notaların matematiksel değerlerinden başlayarak müzik aletlerinde teller arasındaki mesafeye, müzisyenin uygun ses tonunda eseri icra etmesinden ses dizilerinin zaman aralığına ve eserin ortaya çıkmasına kadar her aşamada müzik matematik ilişkisi kurulur.

İslâm ilim geleneğinde ilk müzik teorisyenlerinin aynı zamanda mantıkçı olması, mantık terimlerinin -cins, sâdık-kâzib, muttasıl, munfasıl, taakkûl, tahayyül vb.- bu disiplinde kullanılmasının yolunu açar. Sözelimi ilk müslüman filozof Kindî (ö. 873), matematik ve geometriyle birlikte müzik teorilerine ilişkin eserlerinde mantıksal terimleri kullanır. Onun yaşadığı dönemin müzik etkinlikleri bakımından oldukça gelişmiş olması, kendisinin müzik teorilerini ele aldığı eserlerine katkı sağlar. Kindî Antik Yunan'da olduğu gibi ses kuramı, müzik eserinin ortaya çıkışıyla ilgili meseleler, müzik biliminin terimlerinin Arapça

⁸ Anton Dumitriu, *History of Logic*, I, Tunbridge Wells, Kent: Abacus Press, 1977, 306, 319.

karşılıklarının bulunması ve bunların tanımlanması üzerine çalışır.⁹ Ayrıca filozofumuz matematik bilimlerden aritmetik, geometri, astronomiden sonra ölçülü ve âhenli sesleri biraraya getiren anlamında *ilmü't-te'lif* dediği müziği sayar. Çünkü bu ilimlerin her birinde te'lif yani parçalar uygun şekilde birleştirilse de bunun en açık örneği seslerin birleştirildiği/uyumlu hale getirildiği müziktedir. Ona göre müziğin de içinde bulunduğu matematik bilimlerden yoksun olanlar nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yani mantıksal kategorilerden habersiz kalır ki bu da felsefi idrakten yoksun olmak anlamına gelir.¹⁰ Bununla birlikte estetik yönüyle müzikal yapı, mantıksal düşünmeye zorluk verebilir. Bu zorluğa rağmen Kindî, melodilerin nefiste varlığa geldiğinde nefsi şenlendirmesinden vazgeçmeksizin müziğin, matematiksel ve felsefi bir sanat oluşunu esas alır. Ona göre Pythagoras ve Platon'da olduğu gibi müzik, sesler, sayılar ve gök cisimleri arasındaki ilişkiden kaynaklansa bile yine de müzik, nefsi etkileyen bir sanat ve felsefi ve matematiksel bir bilimdir.¹¹ Şu halde diyebiliriz ki ilk müslüman müzik kuramcısı olarak Kindî, *ölçü ve sayı* kavramlarını esas alarak müzik nazariyatının felsefi, matematiksel ve mantıksal bir dille kurulmasının yolunu açar.

İslâm ilim geleneğinde mantığın kurucusu olduğu gibi müzik kuramı bakımından en kapsamlı çalışmaların sahibi Fârâbî (ö. 950) ise *Burhan* adlı mantık kitabında müziğe (ilmü te'lifi'l-luhûn) aritmetik, optik ve mekanikle birlikte aynı kategoride yer verir ve onu, soyut ilimler arasında sayar.¹² Müziğin hem ses hem de ritim bakımından sayısal nitelikte olması onu, matematik bilimler arasına dahil eder. Fârâbî'ye göre müzik belirli bir *ölçüyle sınırlanarak* düzenlenen nağmeler grubundan oluşan melodiler (elhân) demektir. Bu melodiler grubuna, belirli anlamlara delalet eden sözlerin tertip edilerek eklenmesiyle eser besteli olarak ortaya çıkar. Sözlü ve sözsüz müzik ayırımı yapan Fârâbî, sözsüz müziğin sözlü müziğe göre daha genel olduğu görüşündedir.¹³ Şu halde müzik kuramcısı Fârâbî'nin müzikal eseri, -özellikle enstrümantal müziği- nağmeli seslerin *ölçülü* bir şekilde ve *biçimsel* bir yapıya bağlı kalınarak oluşturulan melodiler olarak tanımlanmasında mantıksal düşünmenin etkisi olduğu söylenebilir.

⁹ Ahmet Hakkı Turabi, "Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risalelerinde Tespit Edilen Terimler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, no 2, (2003): 66-68.

¹⁰ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Felsefi Risaleler içinde, çev. Mehmet Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, 272.

¹¹ Ahmet Hakkı Turabi, "*Kindî Musiki İle Alakalı Cüzler Üzerine Bir Risale*", Kindî'nin Musiki Risaleleri İçinde", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996, 170.

¹² Fârâbî, *Burhan*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, 46.

¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsîka'l-Kebîr*, tahkik ve şerh: Ğattas Abdülmelik Hâşebe, Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, tsz., 47.

Müzikal eserlerin hangi yetiyle oluşturulduğunu sorgulamak Fârâbî'ye göre, müzik kuramı açısından gereksiz bir araştırmadır. Zira melodiler, his (duyumlama) veya aynıyla tahayyül ya da akılla elde edilir.¹⁴ Melodilerin Antik Yunan'da olduğu gibi Musa'lara veya insanın yetilerine nispet edilmesi mitik yahut epistemik bir incelemeyi gerektirir. Aslında varolan her şey için böyle bir köken soruşturması yapılabildiğine göre müziğin biçimsel, tatbikî ve estetik tarafına yönelmek daha verimli bir araştırma olur. Bu nedenle Fârâbî, müziğin – felsefede olduğu gibi- teorik/nazarî ve pratik/amelî tarafını inceler. Ona göre hissedilerek belirli kalıplarla ifade edilen melodilerin varolan ve nefiste *doğru* tahayyüllerle bilfiil sözlü olarak ortaya çıkan müzikal icralara *amelî musiki* sanatı adı verilir.¹⁵ Bu tanımlamaya göre müziğin pratik yönü, melodilerin *belirli kalıplarla* icra edilmesi neticesinde dinleyende *bu kalıpların doğru tahayyüllerle* işitilip anlaşılmasıyla ilişkilendirilir. Kısacası müziğin ölçülü ve biçimsel dili, icracı ve dinleyicide aynı tahayyüllerle varlığa gelmelidir.

İşte ölçülü ve biçimsel müzikal icranın ortaya çıkması Fârâbî'ye göre, mûsiki ilminin nağme türlerini, bunların neden, niçin ve nasıl meydana geldiğini ve daha etkili olarak icra edilmesi için hangi şartlara ihtiyaç duyulduğunun araştırılması, bu sanatı fizik, matematik, felsefe ve mantık bilimleriyle ilişkili hale getirir. Açıkçası insan sesiyle icra edilen sözlü müzikte gırtlak, küçük dil, burun gibi organlarda ses ortaya çıktığından bunlar, tabii müzik âletleridir ve ud, tanbur gibi enstrümanlar ise sun'î müzik âletleridir. Pratik müzik olarak adlandırılan bilfiil icra, müziğin ortaya çıktığı yer bakımından fiziksel, seslerin oranları bakımından matematiksel bir etkinliktir. Burada Fârâbî ses ve usûlleri matematiksel ölçülerine göre çeşitli şekillerde sınıflandırır. Müziğin nefse hoş gelmesi ise onun estetik yargı tarafını oluşturur. Müzikle ilgili meselelerin akla dayalı olarak açıklanması da teorik yönüdür. Daha açık bir ifadeyle teorik müzikte, nağmelerin tabii ve sun'î müzik âletlerinde ortaya çıkıp işitilmesiyle ilgili aklî hususlar ele alınır. Bununla birlikte müziğin ölçülü ve düzenli olarak icra edilmesini sağlayan ikâ'lar, bunların ölçüleri, sayıları, çeşitleri, nağmelerde birbirleriyle ilişkilendirilmesi, güftenin vezinlerine uygun nağmeli hale getirilmesi, melodi gruplarının birleştirilmesi, düzenlenmesi, duyguları ifade edecek şekilde bestenin oluşturulması dahil pek çok meselede mantıksal burhanî kanıtlamalara başvurulur.¹⁶ Şu halde Fârâbî'ye göre teorik müzik ve burada özellikle ritim yani ikâ'lar, eserin mantıksal yapısını oluşturduğundan burhânî kanıtlamalarla açıklanır.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, 48.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, 51.

¹⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, 78-80; Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, 49-51.

Müziği kendisinden önceki mantıkçılar gibi matematik bilimler arasında sayan bir başka filozof ve mantıkçı İbn Sina bu bilimi, matematik ve aritmetik kurallarıyla ayrıntılı olarak ele almak yerine onun zafî yönünü, metodunu ve temel ilkelerini konu edinir. Çünkü matematikle ilgili meseleler, bu bilim içerisinde kavranılmalı ve yine müzikle ilişkilendirilen gök cisimleri ve insanın huylarıyla ilgili meseleler, müzik biliminin konuları arasından çıkartılmalıdır. Ona göre müzikal ses aralıklarıyla gök cisimlerinin hareketleri arasında ilişki olduğunu iddia ederek bunun müzik bilimi içerisinde ele alınması geçmişteki felsefecilerin işidir. Bunu devam ettirenler ise felsefî idrake sahip olmayanlardır. Müzikle ilgili meselelerde bu tür bilgiler yerine *en üstün ve mükemmel olma* niteliği aranmalıdır. Çünkü müziğin amacı psikolojik haz yani nefsanî lezzet vermektir. Amaç nefsanî lezzet olunca yeterli, doğru bir sınır belirlemek yerine en mükemmel ve en üstün olana ulaşılmalıdır.¹⁷ Bu nedenle matematik ve fizik bilimleri yerine notaların uyumluluğuna dikkat edilerek kulağa hoş gelen nağmelerin elde edilmesinin yolları aranmalıdır. Şu halde müzik, “*Birbirleriyle uyumlu olup olmadıkları yönünden sesleri ve bu sesler arasına giren zaman sürelerini, bir melodinin nasıl kompoze edildiğinin bilinmesi amacıyla araştırılan matematiksel bir ilimdir.*”¹⁸ olarak tanımlanır. Ayrıca bu bilimin ses ve ritmi konu edinmesi bakımından fizik, matematik ve geometriyle ilişkisi vardır. Seslerin aralarına giren zaman sürelerinin bilimine *îkâ’* ve doğrudan seslerin (notaların) hallerinin incelenmesine *te’lif* ilmi denilir.¹⁹ Dolayısıyla İbn Sina’ya göre mûsiki ilmi, ne gök cisimlerinin hareketleriyle ilişkilendirilebilir ne de mahiyeti bakımından hem ses hem de usûl açısından matematikle irtibatı bulunsa da bunlar üzerinde tafsilatlı durmayı gerektirir.

İslâm müzik geleneğinde bilim ve sanat olması bakımından mûsikiyle ilgilenen İhvân-ı Safâ ise bu sanatı bilimsel bilgiye sahip olarak gezegenlerin bilgisini de araştıran filozofların ortaya koyduğu ve diğer insanların ise mûsikiyi kendilerinden öğrendikleri görüşündedirler.²⁰ İhvân-ı Safâ risalelerinde geniş biçimde müziğin nefsi etkilemesi üzerinde durulurken batınî bir yaklaşımla gezegenlerin hareketiyle matematiksel sayıların ve oranların makamlarla irtibatı ve bunun nefis üzerindeki olumlu etkisi araştırılır. Onların risalelerinde aktarıldığına göre müzik icra edilen bir davette filozoflar, müziği, mantıksal düşünme ve konuşmayla kıyasladıklarında ikincisinin duyguları ifade etmede aciz kaldığını iddia ederler. Çünkü müzik vezinli bir melodiyle seslendirildiğinden nefis bu icrayı işittiğinde müzikten hoşlanır ve mutlu olur.

¹⁷ İbn Sina, *Mûsiki*, çev. Ahmet Hakkı Turabi, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013, 17.

¹⁸ İbn Sina, *Mûsiki*, 6.

¹⁹ İbn Sina, *Mûsiki*, 6.

²⁰ *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev. Komisyon, 1, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, 132-133.

Bu nedenle müziğin mantıksal düşünme ve konuşmaya üstünlüğü vardır.²¹ Bu durumda İhvân-ı Safâ'ya göre müzik felsefî, matematiksel, felekî mahiyetiyle insan üzerinde etkili bir sanattır. Bu anlamda müzikal icrada, ses ve ritmin ölçülü ve düzenli bir bütünlükte olması kendisine mantıksal bir yapı kazandırır.

Klasik Türk Mûsikisinin Biçimsel Dili: İkâ' ve Usûl

Jean-Jacques Rousseau (ö. 1778)'nin Antik Yunan'ın coğrafyacısı Strabon (ö. MS. 24)'a atıfla ifade ettiği üzere insanlığın başlangıcında şarkı söylemekle konuşmak aynı şey olup daha sonra birbirlerinden ayrılmışlar ise insanların doğal olarak nağmeli ve ritimli bir konuşmaya sahip oldukları farzedilebilir. Aklî çıkarımlarla düşünmeye başlamadan önce duygular hâkim olduğundan dînî metinlerden hukuk metinlerine kadar her tür metin dizeler halinde şiirsel bir dille ifade edilmiş ise bunun, müzikal bir konuşma dili olduğu anlamına gelebilir. Ona göre insanoğlu akıl yürüterek konuşmaya başladıktan sonra müzikte fiziksel ve matematiksel hesaplamalar yaparak harmoninin peşine düştüğünde melodi, geri planda kalır ve müzik sanatsal değerini kaybeder.²² Açıkçası J.J. Rousseau bir taraftan müziğin *ölçülü* olarak icra edilmesinin onu özgün biçimde duyguların dili olmaktan çıkardığını diğer taraftan harmonik bir mahiyete sahip müziğin aklileştirildiğinde sanat değerini kaybettiğini ima etmektedir. Aslında ilk insanların âhenli sesler ve dansla iletişim kurması, *ritmin* müzikal icralardan önce var olduğunun göstergesidir. Şayet Türk müziğini dikkate alacak olursak müslüman olmadan önce Türklerin dinsel hayatında önemli bir konumu olan ozan, kam ve bahşi gibi isimler verilen din adamlarının ritmik dansları ve müzikal sözleriyle insanlar üzerinde dînî bir etki bıraktıkları açıktır.²³ Türklerin şaman oldukları dönemlerde ritimle yani belli kalıpsal ölçülerle ifade edilen biçimsel müzikal icraların bilinmesi ve yapılması, besteli sözlü eserlerden önce ritmik yapıdaki biçimsel usûlün var olduğu anlamına gelebilir.

²¹ *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, 1, 156-157.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit İle İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007, 57-58. Rousseau felsefe ve mantığın müzik üzerindeki etkisini şöyle ifade eder: "Felsefî inceleme ve mantığın ilerlemesi dilbilgisini yetkinleştirerek, dili daha önce son derece şarkılı hale getirmiş olan o canlı ve güçlü duygulanımlı tondan yoksun bıraktı... Yunanistan sofistler ve filozoflarla doldukça orada artık ne ünlü şairler ne de müzisyenler yaşar oldu. İknâ sanatı geliştirildikçe duygulandırma sanatı kaybedildi. Homeros'u ve Euripides'i kıskanan Platon'un kendisi, birini kötülerken öbürü kadar olamadı." Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, 81-82.

²³ İsmail Hakkı Özkan, *Türk Mûsikisi Nazariyatı, Usûlleri ve Kudüm Velveleleri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1990, 17.

Bu noktada Türk müziğinin mahiyetini belirleyen iki kavramdan biri olan usûlün –diğeri, makamdır- anlamını ve işleyişini incelemeden önce ikâ' kavramı üzerinde duracağız. Zira usûl kavramının yaklaşık olarak 15. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmasından önce müzikte ölçü ve ritim anlamını ifade eden kavram, ikâ'dır. İkâ'nın ilk defa kullanımı ise Arap şiirine ölçü ve aruzu getiren Halil b. Ahmed (ö. 786)'e aittir. Onun *Kitâbu'l-İkâ'* isminde bir eseri olduğu nakledilse de bu eser günümüze gelmemiştir. Halil b. Ahmed'in şiire uyguladığı ikâ'yı kuramsal olarak müziğe uygulayan ve bu konuda eser yazan ise Fârâbî'dir. Ancak İshak el-Mevsilî (ö. 850), Harezmi (ö. 847) ve Kindî, Fârâbî'den önce ikâ'ya dair görüş beyan edenlerdir. Kindî felsefî terimleri tanımladığı risalesinde ikâ'yı, sesin zaman bakımından uygun ve benzer aralıklara ayrılması işi olarak tanımlar.²⁴ Ayrıca o müzikle ilgili risalelerinde zaman ölçüleri birbirine eşit olan/olmayan, kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf vuruşlardan oluşan sekiz ikâ'dan söz eder. Bu ikâ'ları zamansal oranlar olarak ifade eden Kindî, Halil b. Ahmed'in bahsettiği aruz kalıplarıyla bestelenen şiir örnekleri verir.²⁵ Buna göre müziğin ritimsel yapısını oluşturan ikâ'nın Arap şiirindeki aruz kalıplarından esinlenerek oluşturulduğu söylenebilir.

Burada müzik teorisyeni olarak Fârâbî'nin hem geniş kapsamlı mûsiki kitabında hem de bu konuyla ilgili olarak daha sonra yazdığı iki risalesinde ikâ' kuramını oldukça ayrıntılı olarak ele alması onun, müziğin biçimsel dilinin inşa edicisi olduğunu göstermektedir. Onun bu iki risalesinde ritmik nota sistemi mükemmel hale getirilir. İkâ' yani ritim sisteminin temelleri sayılan genel formüller geliştirilerek ritimleri değiştiren, estetik olarak geliştiren ve sonsuz sayıda yeni çeşitler üretmeye imkan veren on altı ritim kalıbı oluşturulur. Ayrıca harf sistemiyle notaya alınan ritim örnekleriyle birlikte ritmik vuruşlar ve süslemeli vuruşlar düzenlenir. Müzik davulun zarına veya telli bir saza vurmakla, üflemeli bir sazdan çıkan havanın çarpmasıyla yahut şarkıcının boğazından çarpmayla çıkan sesle meydana getirilir yani müzik vurma/darb/nakle fiiliyle üretilir. Ancak vurma fiili kendi içinde zamanı olmadığından zamansızdır ve geçmiş ve geleceği biraraya getiren ân'da (şimdide) meydana gelir. Çünkü ritmik vuruşlar, ince bir cismin katı bir cisme vurması olarak tahayyül edildiğinden ân'da gerçekleşen zamansız fiillerdir. Öklid geometrisinde noktanın uzunluğunun, çizginin yüzeyinin, yüzeyin hacminin olmaması gibi vuruşlar da süresi olmadığından zamansızdır. Bununla birlikte bir noktanın diğerinden bir çizgiyle ayrılması, bir çizginin diğerinden yüzeyle ayrılması ve bir yüzeyin

²⁴ Kindî, *Tarifler Üzerine, Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, 188.

²⁵ Ahmet Hakkı Turabi, "*el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*", Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1996, 78-81.

diğerinden hacimle ayrılması gibi bir vuruş diğerinden süreyle ayrılır. Burada *algılanabilen en kısa süreden* başlayarak süreler, ölçülendirilir. Fârâbî en kısa zamanı “te” sembolüyle, iki katı olan süreyi “tene” sembolüyle ve diğer süreleri de benzer şekilde sembolleştirir. Süre ve oranları adlandırıp tanımlayan Fârâbî, kendi döneminin ritmik kalıplarını kullanarak îkâ’ türlerini oluşturur. Onun ritimle ilgili bu iki risalesiyle Ortaçağ’da ritim türleri ve onların yazıyla ifade edilmesi hususundaki sorunlar çözümlenir.²⁶ Böylece mantıksal düşünme biçimindeki gibi biçimsel bir yapının müzikte de oluşturulmaya çalışıldığı söylenebilir.

Fârâbî îkâ’yı uzunlukları ve oranları bakımından iyi sınırlandırılmış süreler içinde notalar/nağmeli sesler arasındaki hareket olarak tanımlar.²⁷ Daha sonra o, îkâ’yı eşit aralıklarla birbirini takip eden zaman dilimlerinde, birbirlerinden belirli ölçülerle ayrılan vuruşların/nağmeli seslerin seyir ve hareketleri olarak açıklar.²⁸ İkâ’nın bir diğer tanımı ise şöyledir: İkâ’, mâkul ölçü ve nispetlerle sınırlandırılmış zaman dilimlerinde, aynı düzen içinde birbirlerini takip eden vuruşların hareketidir.²⁹ İkâ’ devirlerden oluşur ve bu devirler de zamanların sayılarıyla çeşitlenir. Ayrıca her devrin uzunluk ve kısalığının toplam zamanları da birbirinden farklı olabilir. Buna göre birbirini takip eden devirler ağır veya hafif zamanlı olabilir. Devirler makul ölçü ve nispetlerle sınırlandırılan zaman dilimlerinde ardı ardına gelen nağmeleri oluşturan müddetlerle tekrarlandığında en az bir zaman dilimi oluşur.³⁰ İkâ’nın tam olabilmesi için en az iki devir olmalıdır. İki devir birbirine eşit ve ritmik bölümler aynı olduğunda tam olur. Bu devirler belirli bir düzen içinde peşpeşe gelir ve bunlar bileşik yani muttasıl veya ayrı yani munfasıldır.³¹ Hafif îkâ’larda her devirde ilk vuruş hafiftir ve bunların her bir devrinin müddetiyle yine bunların toplam müddetinin bölümleri, mümkün olan en hızlı vuruş zamanlarıdır. Bu da ilk ölçüden oluşur.³² İlk ölçü ölçülebilir ve sayılabilir şeylerin cinsinden olan en küçük birim, kendisi vasıtasıyla sonrakinin ölçülebileceği temel, ilk ölçü demektir. Her cisim kendisine uygun bir ölçüyle ölçülebilir. Uzunluk uzunlukla, zaman zamanla vb.

²⁶ <https://www.iranicaonline.org/articles/farabi-v>. Erişim Tarihi: 21.11.2021.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mûsika'l-Kebîr*, 435-436.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu İhsâe'l-İkâât, Fârâbî'de İkâ' Teorisi* içinde, (Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 1075), 59b, 115, M. İsmail Rızvanoğlu, “*Fârâbî'de İkâ' Teorisi*”, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât, Fârâbî'de İkâ' Teorisi* içinde, (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed El Yazmaları, No: 1878), 160b, M. İsmail Rızvanoğlu, “*Fârâbî'de İkâ' Teorisi*” içinde, Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât*, 160b.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât*, 160b.

³² Fârâbî, *Kitâbu İhsâe'l-İkâât*, 61a; Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât*, 161a, 162a.

ölçülebilir ve sayılabilir şeylerin cinsinden olan en küçük birimi, kendisi vasıtasıyla sonrakinin ölçüldüğü temel ilk ölçüdür.³³

Bu durumda Fârâbî'de ikâ', eşit ve ardışık zaman dilimlerinde birbirlerinden belirli ölçü ve oranlarla ayrılan vuruşların/nağmelerin hareketi olarak tanımlanmakla müzikal ölçü çizgilerinden bahsedildiği söylenebilir.³⁴ Ancak bu birbirini takip eden eşit zaman aralıklarında sabit ve durağan bir müzikal yapı ortaya çıkmaz. Çünkü vuruşların birbirine bağlanması ve ayrılmasından söz edilmesi ritmik yapının sabit olmadığı anlamına gelir. Şu halde Fârâbî'nin teorisinde ikâ', eserin icrasında durağanlık oluşturmaktan ziyade çeşitli kalıplarla geniş bir icra imkanı sunar.

Meşşâî felsefenin takipçisi olarak İbn Sina ise ikâ'yı, şiirle ilişkilendirerek anlatır. Ona göre şiirin tanımı şöyledir: “Şiir; uyumlu ve eşit ikâ'ları olan, kendi vezinlerinde tekrar edilen, son harfleri benzer (kafiyeli) sözlerden oluşan hayâle dayalı sözdür.”³⁵ Burada şiirin tahayyüle dayalı söz olması yönüyle mantıkçılar ve ahlâkçılar ilgilenirken diğer taraftan mutlak vezin, illet ve sebepleri açısından incelenmesi ise müzisyenlerin işidir. Daha sonra İbn Sina şiiri vezin açısından ele alırken ikâ' teorisiyle bağlantı kurar. Bu da gösteriyor ki mûsikide ikâ'nın yani ritmin şiirdeki vezin kalıplarıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır.

İbn Sina'nın öğrencisi İbn Zeyle (ö. 1048) ise *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ* isimli eserinde ikâ' konusunu geniş biçimde ele alır. Ona göre ikâ', vuruşların zamansal ölçüsüne denilir. “Vuruşlar nağmeli olursa ikâ, şiirsel melodik olur ve harfler kelime olacak şekilde düzenlenerek oluşturulmuşsa, ikâ' şiirsel olur. İşte mutlak ikâ'nın kendisi budur.”³⁶ Açıkçası vuruş nağmeli olursa ikâ şiirsel bir melodi şeklindedir ancak vuruş nağmeli değil harflerin düzenlenmesiyle ise söz olarak vardır ve ikâ' sadece şiirsel olandır. Böylece vuruşların sözlü olmasıyla şiirsel bir icra ortaya çıkar. Bu ikâ' çeşitlerinden ilkinin, melodik vuruşlar ve ikincisini ise şiirsel vuruşlar olarak anlayabiliriz. Ona göre vuruşların ölçüsünde uzun ve kısa aralıkların hissedilmesi durumunda ikâ'ya uygun olarak vuruşların yapılması gerekir.³⁷

İbn Zeyle mütekaddimûn ve müteahhirûn mûsiki nazariyatçılarının ikâ' konusunda ve bunların sayıları hususunda araştırmalar yapmakla birlikte vuruşları ve sayılarını birbirine karıştırdıklarını iddia eder. Zira mûsiki bildiğini

³³ Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât*, 161a.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu İhsâe'l-İkâât*, 59b; Fârâbî, *Kitâbu'l-İkâ'ât*, 160b.

³⁵ İbn Sina, *Mûsiki*, 95.

³⁶ İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ*, XI. Yüzyıl Musiki Nazariyesi içinde, çev. Mehmet Öncel, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018, 224-225.

³⁷ İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ*, 224-225.

iddia eden ilim adamları, vuruşların kısımları hususunda birbirinden farklı görüşlere sahiptirler. Bu meselenin açıklığa kavuşmaması, insan tabiatına uygun olan vuruşların kısımlarının ve onlara uygun îkâ'ların tespit edilememesinden kaynaklanır. Ona göre îkâ'daki vuruşlar ister hızlı isterse de yavaş olsun korunmuş ve belirlenmiş tek bir kalıp/vezin üzerinde birbiriyle bağlantılıdır. Vuruşlarda hissedilir biçimde aralıklara, şiddete ve zaman ölçülerine dikkat edilirse, güzel icralar ortaya çıkar.³⁸ İkâ sınıflarının tamamını anlatan İbn Zeyle, bu îkâ'ların Arapça, Farsça ve Horasan dilinde şarkı söyleyen şarkıcıların yani muğannilerin kullandığı îkâ'lar olduğu görüşündedir.³⁹

Sistemci okulun kurucusu kabul edilen Safiyyüddin el-Urmevî (ö. 1294) îkâ'yı, *aralarında sınırlandırılmış zaman dilimleri bulunan vuruşların toplamı* şeklinde tanımlar. İkâ'lar belirli özel kalıplar üzerine eşit sayıdaki devirlerden oluşur. Bu devirlerin zamanlarına uygun olarak eşit seviyede vurulabilmesi ise buna kabiliyetli insanların ölçüyü (mizanı) idrakleri sayesinde mümkündür. Aslında îkâ' şiirin aruz vezninde çeşitli kalıplarda ifade edilmesi gibi ölçülü kalıplarda ortaya çıkar. Aruz kalıplarında yetenekli insanların, ölçüye gerek duymaması gibi yetenekli insanlar îkâ'nın kalıplarında vuruşlardaki zaman aralıklarını idrak etmek için ölçüye ihtiyaç hissetmezler. Ona göre bazı insanlar bu idrak yetisine yaratılıştan sahiptirler. Bu nedenle ısrarlı bir çalışmayla ölçü kalıplarının kavranıp vurulması mümkün değildir.⁴⁰ Denilebilir ki devreden vuruşların ölçülü bir kalıpla icrası olan îkâ', tümüyle müzikal yeteneğe sahip olanlar tarafından bilinip uygulanabilir ve bu, öğretilebilir bir bilgi türü değildir.

Abdülkadir Merağî (ö. 1435) ise kendisinden önce yapılan îkâ tanımlarını, îkâ'nın "vuruşların zamanlarının toplamı" mı yoksa "bir edvar içerisinde vuruşların zamanlarının toplamı" mı olması yönüyle tartışır. Ona göre Fârâbî îkâ'yı vuruşların zamanlarının toplamı olarak tanımlarken Safiyyüddîn el-Urmevî bu tanımlamaya "edvâr"ı ekler. Urmevî sağlam yaratılışa ve selîm bir tabiata sahip olanların ölçüsüyle zaman ve dairelerin belirleneceği görüşündedir. Ayrıca îkâ, eşit daireler, özel konumlu oranlarla sınırlı ve belirli vuruşların zamanlarının toplamına denilir. Buna karşılık îkâ dâire⁴¹ ifadesini kullanan mantıkçı Kutbüddîn Şîrazî (ö. 1311)'ye göre tanıma edvâr kelimesi eklenmemelidir çünkü bu, zamanların sınırlandırılması anlamına gelir. Ayrıca peşrevde olduğu gibi devirsiz îkâ'lar bulunduğundan bu konuda *mutlak* olarak

³⁸ İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ*, 231-232.

³⁹ İbn Zeyle, *el-Kâfi fi'l-Mûsikâ*, 252-253.

⁴⁰ Mehmet Uygun, *Safiyyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbu'l-Edvârı*, İstanbul: Kubbealti Neşriyatı, 1999, 112.

⁴¹ Ahmet Çakır, "Kutbüddin Şîrazî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler", *OMÜİFD* 38, (2015), 79.

hüküm verilemez. Bu noktada Merağî, Şirazî'nin peşrev icrasında mutlak olarak *devir* olmaz sözünün gerçeğe uygun olmadığını iddia eder. Zira ona göre peşrevler bir devirle icra edilir. "Devirsiz peşrev" gibi görünen ancak sakıl yani gideri ağır tempodaki eserler, devirsiz değil devirsiz gibi zannedilir. Öte yandan böyle eserler oldukça azdır. Bu konuda *hüküm* verileceğinde ise "oldukça az" olana itibar edilmez.⁴²

Mûsiki ilmini *ilm-i şerîf* yani şerefli ilim olarak vasıflandıran Osmanlılar dönemine ⁴³ gelindiğinde -15. yüzyıldan itibaren- mûsikide ritmi şiirle ilişkilendiren sistemci ekolün ikâ' kuramından uzaklaşarak eserin ritmini ritim araçlarının çıkardığı sesle ifade eden yeni bir ritim diline yönelinilir. Bu dönemde klasik Türk mûsikisi, kendi yeni terminolojisiyle kurulmaya başlandığında ikâ' yerine usûl denilir. Türk mûsikisi, perde, makam ve usûl olmak üzere üç unsurdan oluşan müzikal yapı olarak tarif edildiğinde sesin ritmik yapısına karşılık olarak usûl kelimesi kullanılır. Türk mûsiki tarihinde ikâ'dan usûle geçişi doğrudan takip edebilmek mümkün olmamakla birlikte burada, müzik nazariyatı kitaplarında eserin ölçüsü ve ritmiyle ilgili bilgilerin verilmesini esas alarak meseleyi ele alacağız.⁴⁴ Erken dönemde Kırşehirli Yusuf b. Nizameddin (ö. 1425)'ine ait mûsiki risalesinde dokuz çeşit darb ve usûlden söz edilir.⁴⁵ Daha sonra Nâyî Kevserî Mustafa Efendi (ö. 1688)'nin mûsikiyle ilgili eserinde, usûl kalıplarının çoğunun oluşturulduğu görülür. ⁴⁶ 18. yüzyıla gelindiğinde Kemânî Hızır Ağa (ö. 1760)'nın *Tefhîmü'l-Makâmât fî Tevlîdi'n-Nağâmât* isimli eserinde usûller, çeşitleri, darbleri vb. konular geniş biçimde cedvellerle ele alınır.⁴⁷

⁴² A. Merağî'ye göre Fârâbî ikâ'yı, "oranları ve sınırları belirlenmiş bir zaman içinde nağmeye eşlik eden vuruşlardır" şeklinde tanımlar. Safiyyüddin Urmevî de ikâ'yı, "özellikleri belirlenmiş oluşumlu eşit bir edvâr içinde takdir edilmiş sınırlandırılmış zamanlar" olarak ifade eder. Abdülkadir Merağî, *Makasıdu'l-Elhân*, Merağî'den Sultan II. Murad'a Müziğin Maksatları içinde, çev. Recep Uslu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2015, 185.

⁴³ Müzik ve mûsikî kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Erdoğan Ateş, *Türk Din Mûsikîsi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, 21-24.

⁴⁴ M. İsmail Rızvanoğlu, *Fârâbî'de İkâ' Teorisi*, 114.

⁴⁵ Kırşehirli Yusuf b. Nizameddin, *Risâle-i Mûsikî*, çev. Ubeydullah Sezikli, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014, 18.

⁴⁶ Mehmet Gönül, "Türk Mûsikî Usûllerinin Gösterimi, İfadesi ve Tasnifine Bir Bakış", *İstem* 25, (2015): 33.

⁴⁷ Kemânî Hızır Ağa yeni icad ettiği bir usûlle bestelediği peşrevi padişah Gazi Mahmud Han'ın huzurunda icrasından sonra sultanın kendisinden usûl vurarak hediyelediğini nakleder. Hızır Ağa yeni ve sağlam bir usûl icad etmenin önemi üzerinde durarak bunun zorluğundan bahseder: "Yeni mûsikî usûllerini tercemede otorite olan üstâdlar usûl kurallarının araştırılmasında, bir dakika bile boşa zaman geçirmeyip öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki hepsinin dili ister istemez: "Men temesseke bi'l-usûli lâ yubali bi'l-fürü". (Usûlü tam anlamıyla bilenler, ayrıntılara fazla önem vermez,

Zamanın kalıplaşmış hali⁴⁸ olan usûl⁴⁹, müziğin yürüyüş şeklini belirleyen belli süre içinde kalıplaşmış ölçü şeklidir. Usûl zaman içinde nağmelerin uyumunu sağlar ve müziğin ritmik yürüyüşünü belirler ve bu belli sürede belirlenmiş belli vuruş⁵⁰ kalıplarının tekrarıyla gerçekleşir. Bir başka deyişle usûl, bir eserin icrasında başından sonuna kadar yani vuruş kalıbını pek çok defa tekrar ederek peşpeşe kuvvetli-zayıf vuruşları ifade eder.⁵¹ Osmanlı mûsikisinde îkâ'dan usûle geçişte usûllerin sayısı artarak zenginleşirken icrada kullanılan usûl âletlerinin sayısı da artar. Aslında usûl eserin zatîyatından olduğundan bestekar, bir beste yapacağına öncelikle en uygun kalıbı yani usûlü seçer. Zira eserin döküleceği bu kalıp, eserin en önemli dayanağıdır. Böylece beste ortaya çıktığında nağme ve ritim bir bütünlük oluşturur.⁵² Usûlü eserin terazisi veya endazesi olarak nitelendiren Kantemiroğlu'ne göre eserin en güzel şekilde icrası için usûle sadık kalınması zorunlu şarttır.⁵³ Usûlü eserin "estetik kimliği" olarak belirleyen Cem Behar'a göre de, usûl, güfte ve melodiden oluşan Türk mûsikisi eserlerinde bu üçünün uyum sağlaması estetik bir zorunluluktur. Bunun nedeni ise bestekarın eserinin melodilerini usûle uygun biçimde bestelemesidir. Belirli bir usûlle bestelenen eser ise başka bir usûlle ne hafızada tutulabilir ne de öğretilir.⁵⁴ Dolayısıyla ölçülü yapıdan ibaret olan usûl, eserin estetik yapısının özsel unsurudur.

Diğer taraftan ezan ve Kur'ân tilaveti gibi dînî icralarda⁵⁵ ve Doğu müziklerinde bestelenmediği için ritimsiz veya usûlsüz sayılan eserler bulunmaktadır. Sözgelimi İran müziğinde ritimsiz gûşe'ye *âvâze* denilir. Türk mûsikisinde ise ritimsiz sözsüz eserlere *taksim*, sözlü eserlere *gazel* ve dînî

aldırış etmezler.) terânesini söyler." Abdülkadir Tekin, *Türk Mûsikisinde Nağmeler ve Makamlar*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2015, 180-181.

⁴⁸ Özkan, *Türk Mûsikisi Nazariyatı ve Usûlleri, Kudüm Velveleleri*, 606.

⁴⁹ Usûl terimi dil açısından ele alındığında Arapça'da "asıl, esas" anlamına gelen "asl"ın çoğudur ve "bir işin yol, yöntem ve tekniği vb." anlamlara gelir. Her ne kadar Türkçe'de "usul" kelimesi, yavaş, ağır olmak, sakinlik gibi anlamlarda kullanılsa da musikide teknik terim olarak usûlün birbirine benzeyen tanımları bulunur. Düzüm, darb, ölçü, mertebe gibi kavramlarla ifade edilen usûl; eserin ritmi, ölçüsü, icrada vuruş kalıpları gibi anlamlara gelir. Cinuçen Tanrıkorur, "Mûsikimizde Usûl-1", *Biraz da Müzik*, İstanbul: Zaman Kitap, 2001, 146.

⁵⁰ Vuruş veya darb usûlde vurulan her parçaya verilen addır. Geçmişte darb'in usûl anlamında kullanıldığı da görülür. Mesela darb-ı fetih, darb-ı Türki vb. Cinuçen Tanrıkorur, *Müzik Kültür Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, 137-142.

⁵¹ Ekrem Karadeniz, "Musikimizde Usul ve İkâ", *Türk Kültürü* 16, (1978): 190.

⁵² Charles Fonton, *18. Yüzyılda Türk Müziği*, çev. Cem Behar, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1987, 67-72.

⁵³ Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 6. Baskı, İstanbul: YKY, 2016, 22, 25.

⁵⁴ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 25.

⁵⁵ Ateş, *Türk Din Musikisi*, 58.

mûsikide sözlü eserlere *kaside* adı verilir.⁵⁶ Buna ilave olarak Türk mûsikisinde bir eserin belirlenen usûlüne baştan sona kadar uyulmadığı besteler de mevcuttur. Bestekâr eser içerisinde belirlediği usûlü bırakarak farklı bir usûl kalıbıyla esere devam edebilir. Buna *usûl geçkisi* veya *usûlü değişmeli* denilir.⁵⁷ Bu durum eserin güftesine uygun melodi bestelenirken baştan sona kadar yine de belirlenen tek bir usûle uymanın bir zorunluluk getirmemesindedir. Bunun gibi melodi akışının uyumsuzluk gösterdiği veya ayrı bir güzellik katma isteğinden dolayı usûlün değiştirildiği eserlere rastlanır. Mesela Sadettin Kaynak ve Hacı Arif Bey gibi güçlü bestekarlar şarkı formundaki bazı eserlerinde usûlü çeşitlendirirler. Ritmin çeşitlendirilmesiyle müzikal dilin kalıplardan ve mekanik bir yapı görünümünden uzaklaşılır. Eserin genel yapısında belirlenen usûle bağlı kalınmakla birlikte ana kalıplar verilirken yorumlamalar yapılabilir.

Ne var ki günümüz klasik Türk mûsikisinin bazı eserlerinde her usûl için yalnız bir ritim grubunun kullanılması, ritim, düzüm, ölçü vb. kavramların gerçek anlamını kaybetmesi olarak eleştirilmektedir. Hatta Mesut Cemil ve Nevzat Atlığ gibi şeflerin, Türk mûsikisi sazları arasına ritim enstrümanlarını almaması usûlden uzaklaşmak olarak yorumlanmaktadır.⁵⁸ Başka bir ifadeyle günümüz mûsiki icralarında usûlün geçmişteki önemi ve değerini kaybettiğine yönelik eleştiriler bulunmaktadır.

İşte bu noktada eser için usûlün gereklilik nedenini sorgulayarak onun, eserin zatı unsuru oluşu üzerinde düşünebiliriz. Öncelikle usûl eserin düzeni, disiplini ve icrasını ortaya koyan ölçülü bir yapıdır. Özellikle eserlerin icrasında eserin doğru okunması ve eserin düzenini sağlamak bakımından usûl en önemli kuraldır. Eğer eserde usûl sağlam ise onun kuvvetinden dolayı kafiyeli nağmelerde fazlalık veya eksiklik çıkamaz. Usûlsüz nağme mücerred olarak mûsiki nağmesi sayılamaz.⁵⁹ İcra esnasında usûl vuruşunun bozulması, aksaması, vuruş zamanlarında oluşabilecek uyumsuzluklar büyük bir hatadır. Bu türlü durumlara *usûlü bozmak* veya *usûlü kaçırmak* denilir ki bu en hafif ifadesiyle eseri bilmemek veya tam olarak özümsemek anlamına gelir. Buna ilave olarak usûl, eserin belli bir düzen içinde icra edilmesinin getirdiği konfor,

⁵⁶ Geleneksel sanat müziğimizde solo olarak doğaçlama yapılan enstrümental icralara taksim denilir. Her ne kadar taksim usûlsüz olsa da usûle göre icra edilmesi de mümkündür. Ses sanatçılarının yaptığı taksime ise gazel adı verilir. Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü*, Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 4. Basım, 2012, 505-506.

⁵⁷ Yılmaz Öztuna, *Türk Mûsikisi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, 79.

⁵⁸ Tanrıkorur, *Müzik Kültür Dil*, 104.

⁵⁹ Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 24; Cem Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, İstanbul: YKY, 2019, 60-61.

yüzeysellik, rahatlık ve araştırma zahmetinden kurtulma gibi olumlu katkılar sağlar.

Eserin icrasında usûl kalıbının vurulurken kuvvetli-zayıf vuruşların işitmeye güzellik katması, usûlün sadece kalıbı vurmamak olmadığının göstergesidir. Usûl kalıplarında *düm*'lerin daha şiddetli ve güçlü, *tek*'lerin ise daha zayıf ve yavaş vurulması usûl estetiği açısından önemlidir. İcra esnasında sağ ve sol elle vuruşlar bir âhenk içerisinde vücut diliyle bütünleşince üst düzey bir motivasyon ve estetik bir görüntü oluşur. Ayrıca usûl eserin hafızaya alınması, öğrenilmesi ve hatırlanması açısından yardımcı bir vasıta. Eserin hafızada bulunması icracının kendisine duyduğu cesaret ve güveni artırır. Geleneksel öğrenim metodu olarak bilinen meşk sisteminin temelinde usûl konusu bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Mûsiki eğitimi açısından öğrencinin bir eseri usûlüyle birlikte icra etmesi onun mûsiki bilgisinde ve icra yeteneğinde hangi seviyede olduğunu gösterir. Nitekim bir öğrencinin meşkle ne kadar çok eser geçtiği ve hafızasında ne kadar çok eser bulunduğuna bakılır. Bu konuda öğrencilerin geçtiği eserler *takım geçmek* şeklinde ifade edilir.⁶⁰ Dolayısıyla öğrencinin eseri kitaplardan değil de mutlaka bir üstattan meşk etmesi zorunludur.

Klasik Türk mûsikisiyle Avrupa müziğini kıyaslayarak ritim ve usûl yönünden zengin olması nedeniyle mûsikimizin üstünlüğünü iddia eden Sulzer (1781), usûl çeşitliliğinin tek seslilikten kaynaklanan yeknesaklığı ortadan kaldırdığını ileri sürer. Ona göre Türk bestecileri Avrupa müziğindeki armoniyi bilmediklerinden ve bu müzikteki yan sesler nedeniyle ezgileri duyamadıklarından Avrupalı meşhur bestecilerin hüznü adagio'larını dans müziği gibi kıvrak, canlı ve neşeli bir müzik zannederler. Sulzer'e göre Türkler sanat değeri olan müzikte yumuşak tonaliteden zevk almazlar. Buna karşılık Türk müziği uyutucu, tek sesli müziklerde olan irkilti veren boşluğa sahip gözükmektedir. Ancak gerek şarkının icrası esnasında sesin yükselmesiyle meydana gelen basit ses titreşimleri ve bundan daha fazla da ritimlerin şaşırtıcı derecedeki zenginliği nedeniyle müzik yapaylaşmamaktadır.⁶¹ Buna göre müziğin ana iki unsuru olan ses ve zamandan Batı müziği sesi geliştirip çeşitlendirerek çok sesli müziğe ulaşırken klasik Türk mûsikisinde zamanda ritim kalıpları geliştirilip çeşitlendirilir yani çok sayıda usûl kullanılarak tek sesli müziğimiz canlandırılır.

Gelinen bu noktada Türk mûsikisinin ölçülü yapısını kuran usûlle, eserde

⁶⁰ Öztuna, *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*, 463.

⁶¹ Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezinlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 1994, 189-190.

mantıksal bir kesinlik ve sabitlik elde edilip edilemeyeceğini sorabiliriz. Öncelikle mantıksal yapının kavramsal düşünmenin doğruluğunun garantisi olduğunu ve bunun için kurallar koyduğunu dikkate almalıyız. Buna karşın müzik ise kavramsal bir yapıya sahip değildir. Nağmelerin çeşitli seslerle ortaya konulmasıyla müzik oluşur. Burada usûl adeta seslendirilen nağmelerin kalıplarla kavramsallaştırılması gibi durmaktadır. Bir eserin usûlü eserin doğru icra edilmesinin garantisidir. Usûllerin kalıplar halinde olması, nağmelerin belirli formlarla ortaya konulmasıdır. Mantıkta kavram *düşünülebilir* şeylerin sınırlarını belirlemekte veya sınırlandırmaktadır. Kavramsal düşünme düşünebilen her insan için *ortak* bir düşünme alanında buluşma anlamına gelir. Kavramlar şeylerin özüne dair olanların veya özelliklerinin *soyutlanarak* zihinde oluşturulan kalıplara dökülmesidir. Müzikte ise usûlle, *işitilebilir* olan ve nağmelendirilen seslerin sınırları ölçülü ve orantılı olarak belirlenir. Aynı usûlle icra edilen eserlerle icracılar *ortak* bir icra alanına sahip olurlar. Müzikal sesler belli ölçülerle makam ve usûle uygun olarak icra edildiğinde müzikal anlam oluşur ki bu yapıya müzik eseri denilir. Usûlde işitilebilir olanın bir *soyutlama* işleminden geçirildiğini ise Fârâbî'nin müzik bilimi için kullandığı *ilm-i intiza'iyye* ifadesinden hareketle mantıksal düşünmede olduğu gibi bir soyutlamanın olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda ölçülü seslerin ritminin usûle uygun kalıplar içinde icra edilmesiyle, adeta soyutlanan ve kavramsallaştırılan müzikal yapının icracıda ve dinleyicide, nesnel bir şekilde varlığa gelip gelmediğini sorabiliriz. Daha açık bir deyişle eserin orjinal olarak var olduğu kabulünden hareketle müzikal dilin, özdeş bir yapıda icracı ve dinleyicide ortaya çıkışının imkanı üzerine düşünebiliriz. Bu bağlamda eserler icracı ve icracıyla dinleyici arasındaki diyalojik ilişki ise ayrı bir sorun olarak durmaktadır. Açıkçası sözlü veya sözsüz klasik Türk müzikisinin usûllerle icrasının böyle bir kavramsallaştırma ve eserin orjinal yapısını olduğu gibi dinleyicisine aktarabilme kaygısı taşır. Adeta meşk sistemiyle usûllerin aracılığı sayesinde hafızaya kodlanan müzikal anlamın dinleyenlerine eksiksiz noksansız olarak iletebilme amacının güdüldüğü anlaşılmaktadır. Üstelik Türk müzikisinin daha çok sözsel yapıda icra edilmesi nedeniyle müzikal anlamın dile teslim edildiği veya dilde varlığa geldiği hatırlanacak olursa usûle uygun eserin, dile hakim olunduğu sürece, aynıyla icra edilebileceği hissi oluşabilir. Müzik eserinin dilsel ve mantıksal bir hadiseden ibaret olup olmadığı sorusu sorulmadığı sürece bu iddia, geçerliliğini koruyabilir. Usûllerle müzikal dilin biçimselleştirilerek mantıksallaştırılmasına karşı çıkılırsa yani J.J. Rousseau'nun dediği gibi aklî, ölçülü düzenli bir yapı oluşturulmasına itiraz edilirse, duyguların en özgün haliyle dile gelmesi için bu defa kalıplardan vazgeçilmesi gerektiği öne sürülebilir. Belki de en başta sorun,

müzik eserinin ideal/orjinal bir yapısının olup olmadığıdır. Eğer böyle bir yapının varlığından söz edilemiyorsa zaten eser her defasında ayrı bir yorumla ve yeni bir yapıyla *biricik* olarak ortaya çıkıyor demektir.⁶²

Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmada insan ruhuna hitap eden müziğin biçimsel yapısını kuran *îkâ'*/usûllerle, aklın doğru düşünmesinin kurallarını belirleyen mantıksal düşünme arasındaki irtibatı doğrudan *usûl* kavramı bağlamında tartışmaya çalıştık. Usûl müzikte zaman aralıklarının ölçülü olarak kalıpsal şekilde ifade edilmesi ise mantık da kavramların doğru ifade edilmesindeki ölçünün kurallarını veren bilimdir. Bu iki bilim arasında *ölçülülük* kavramı bakımından benzerlik bulunmaktadır. Her ne kadar müziğin ve müzik biliminin yakın olduğu bilimler olarak aritmetik, geometri ve fizik gösterilse ve müzisyenler ve filozoflar bu yakınlığı araştırırsalar, *ölçülülük* kavramı bağlamında düşünüldüğünde müziğin mantıksal düşünmeye yakınlığının olduğu açıktır. Bunun için odak kavramlarımızı her iki disiplinde *usûl* ve *ölçü* olarak belirlerken anlam arayışındaki insanın düşünen, işiten, hisseden, anlayan ve bilen bir varlık olarak zihin ve his dünyası arasındaki bağı, mantıksal düşünme ve müzik ilişkisi yönünden anlamlandırmaya çalıştık. Klasik Türk mûsikisinin büyük oranda sözlü eserlerden oluşan ses mûsikisi olması yönüyle, ister istemez ölçü ve usûle ihtiyaç ortaya çıkmaktadır. Bu ihtiyaç mûsikimizin ritmik yapısının güfte ve melodiyi biçimselleştirmesi beklentisini oluşturmaktadır. Yani eserin icrasında usûller, eserin ritmik ilerlemesini sağlarken arûz kalıplarında olduğu gibi güfte de ritmik olarak ilerler.

Ne var ki bu noktada klasik Türk mûsikisinde duyguların melodilerle, nağmelerle ifade edilirken *usûl*'ün duyguların ölçülü ifade edilmesinin anlamını, *îkâ'*/usûlü müziğin vezni olarak kabul edip sorguladığımızda, eser, icracı ve dinleyici açısından çeşitli sorularla yüzleşmek durumunda kaldık. Her ne kadar *îkâ'*'nın/usûlün, melodilerin kalıplar içinde ifade edilmesini ve ritmin belirli bir formda ortaya çıkmasını sağlayan gerekli bir yapı olduğunu farzetsek, ritmin yeknesaklığı getirdiğine dair eleştirileri önemsemesek de, yine de eserin nesnel bir tarzda icra edilmesinin imkanının araştırılmasında çeşitli problemlerle karşılaştık.

Burada *îkâ'*/usûlü seslerin ve ritimlerin matematiksel olarak ölçülen zamanların icra esnasında vuruşlarla müzikal esere dahil edilmesi olarak

⁶² Burhanettin Tatar, "Müzikte Anlam Sorunu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22, (2009): 65-66.

tanımlarsak usûlün eserin omurgasını kurduğu ve yine eserin doğru icra edilmesini sağladığını kabul edebiliriz. Ayrıca eserin icrası esnasında vuruşlarla, şarkının canlandırılması söz konusudur. Güftede veznin ritmik yapısıyla seslendirilen müziğin usûlle kazandığı ritmik yapı bir araya geldiğinde eserin, sabit şekilde icrası mümkün olabilir. Aslında klasik Türk müzikisi bestekarları ve icracıları, usûlün değişik düzümlemlerini oluşturarak çeşitli kombinasyonlarla eserin yapısını kurgularken, kalıplara ve tekrarlayan ritimlere başvururlar. Buna ilave olarak darpların kuvvetli ve zayıf vurulmasıyla usûl kalıpları, kalıba göre şekillendirilirken eser, tek sesliliğin getirdiği boşluktan kurtarılmaya çalışılır. Hatta sabit usûllerin ve ritimlerin bestecinin yaratıcılığını yok etmesine izin vermemesi için düzümler farklılaştırılır. Zira usûl kalıpları, bestecinin özgürlüğünü kısıtlayan yapılar olarak değil, ona kılavuzluk eden yol göstericiler sayılır. Bu yol göstericilerin eşliğinde bestecinin kendi zevkini ve yaratıcı sanatsal yeteneğini biçimsel dil içinde göstermesi beklenilir.

Bu araştırmada müzisyen ve mantıkçı kimliğiyle görüşlerine başvurduğumuz Fârâbî'nin müzik teorisinde nağmelerin ve usûllerin belirli kalıplarla ortaya konulmasının müzikal yargıların mantıksal bir düşünme biçimiyle ifade edilmesi anlamına geldiğini tespit ettik. Müzikal eserin içeriği ve formu arasındaki ilişkide form, usûle karşılık gelir. Onun müzik teorisinde, Pythagorasçılar ve Kindî gibi müzikte batınî bir mahiyet belirlemek yerine, matematiksel dili form olarak kullanıp nesnel bir müzik dili oluşturma çabası gözükmektedir. Aynı şekilde İbn Sinâ'da müzikle göksel cisimler arasında sırî ilişki kurmaya çalışmayı felsefî idrakten yoksunluk olarak ifade ederken mantıkçı yönüyle müzikte biçimsel bir dil kurmanın uğraşısını verir. Fârâbî ikâ' üzerine yazdığı iki risalesinde de müziğin dilini evrensel bir dile dönüştürmeyi dener. Nağmelerin telif edilmesinde ikâ'nın matematiksel bir yapıda işlenmesi, duyguları dile getiren müzikal dilin sabitlenerek nesnelleştirilmesi ve evrenselleştirilmesi olarak kabul edilebilir. Burada Aristotelesçi bir yaklaşımla eğer müzikte ses maddî neden olarak alınırsa matematiksel ölçülerdeki ikâ'lar onun formunu oluşturur. Nağmeleri telif eden bestekar fail neden ve eserin nefse haz ve mutluluk vermesi ise gaî neden olarak anlaşılabilir. Eserin ikâ'sı ise melodinin sabit ve nihâî formudur. Bu formlar Antik Yunan'dan aktarıldığı gibi aynı zamanda Fârâbî'nin hem kendi kültüründen olan Horasan hem de Arap kültüründen beslenir.

İşte mantıkta düşünceler, kavram kalıplarında sınırlandırılarak çeşitli yargı cümleleriyle ifade edilirken müzikte usûle dair kurallar, duyguların mantıksal bir yapıda ifade edilmesine benzetilebilir. Her bir düzümdeki usûl kalıbını yargı cümlesi olarak kabul edebiliriz. Her bir ölçüdeki notalarla seslendirilen melodinin usûl kalıbında formel olarak ifade edilmesi, düşüncelerin kavramlarla yargı bildiren cümle oluşturması gibidir. Buna göre her bir ölçüdeki melodiye müzikal yargı adını verebiliriz. Ancak burada asla

müziğin veya melodinin kavramsallaştırılabilirliği iddiasında değiliz. Çünkü her bir müzik eseri, kendi biricikliğiyle birlikte bestecinin, icracının ve dinleyicinin duygu evreninde sezgisel olarak varolur yani müzik kavramsallaştırılabilir bir dile sahip değildir. Klasik Türk mûsikisinin formel yapısını kuran ve matematiksel yanı da bulunan usûllerin mantıksal olarak incelendiğinde müzik eserinin teklifiyle usûl kalıplarıyla formelleştirildiğinde nesnelleştirilmesinin pek de mümkün olmadığı söylenebilir. Müzik eserinin ortaya çıktığı yer bağlamında düşünülecek olursa *nesnel estetik bir yargının* varlığı da mümkün gözükmemektedir. Denilebilir ki klasik Türk mûsikisinde *usûllerle* seslendirilmekle birlikte eserin ortaya çıktığı yerlerde, her eser kendi teklifiyle var olamayabilir. Eserin usûle uygun icra edilmesine rağmen icracıların kendi yorumlarını esere yansıtması eserin formel kalıbının esnetilerek nesnellikten öznelliğe geçiş anlamına gelebilir. Eğer eserin ortaya çıktığı yer’lerde bir tür *öznellikten* bahsedebiliyorsak buna eserin, -sözlü veya enstrümental olarak icra edilsin- ortaya çıktığı yer’lerle diyalojik ilişkisi diyebiliriz. Ve son olarak diyebiliriz ki klasik Türk mûsikisinin bu şekilde icrasında usûllerin müzikte diyalojik mantıksal bir yapıya izin verdiği ve bu diyalojik mantığın nasıl işlediği ayrı bir araştırma problemidir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, Bülent. *Avrupalı Gezinlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*. İstanbul: Pan Yayıncılık. 1994.
- Aristotle. *Politics: The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon. New York: The Modern Library. 2001.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Müsîkîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 2015.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: YKY. 2016.
- Behar, Cem. *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: YKY. 2019.
- Çakır, Ahmet. "Kutbüddin Şîrâzî'nin Dürretü't-Tâc'ında İkâ'î Daireler". *OMÜİFD* 38. (2015).
- Dumitriu, Anton. *History of Logic*, I. Tunbridge Wells. Kent: Abacus Press. 1977.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2018.
- Fârâbî. *Burhan*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları. 2012.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mûsîka-l-Kebîr*. tah. ve şerh: Ğattâs Abdülmelik Haşebe. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî.
- Fârâbî. *Kitâbu İhsâe'l-İkâât'*, Fârâbî'de İkâ' Teorisi içinde. (Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 1075). Rızvanoğlu, M. İsmail. Fârâbî'de İkâ' Teorisi içinde. Doktora Tezi, İstanbul, 2007.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-İkâât'*, Fârâbî'de İkâ' Teorisi içinde. (Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed El Yazmaları, No: 1878). Rızvanoğlu, M. İsmail. Fârâbî'de İkâ' Teorisi içinde. Doktora Tezi. İstanbul. 2007.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları. 1999.
- Fonton, Charles. *18. Yüzyılda Türk Müziği*. çev. Cem Behar. İstanbul: Pan Yayıncılık. 1987.
- Gönül, Mehmet. "Türk Müsîkî Usûllerinin Gösterimi, İfadesi ve Tasnifine Bir Bakış". *İstem* 25. (2015): 31-46.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat. Sabahattin Eyüboğlu. VII. Basım, İstanbul: İş Bankası Yayınları. 2020.
- Howatson, M. C. *Oxford Antikçağ Sözlüğü*. çev. Faruk Ersöz. İstanbul: Kitap Yayınevi. 2013.

- İbn Sina. *Mûsikî*. çev. Ahmet Hakkı Turabi. II. Baskı. İstanbul: Litera Yayınları. 2013.
- İbn Zeyle. *XI. Yüzyıl Mûsikî Nazariyesi el-Kâfi fi'l-Mûsikâ*. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.
- İhvân-ı Safâ Risâleleri*. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2012.
- Karadeniz, Ekrem. "Musikîmizde Usul ve Îkâ". *Türk Kültürü* 16. (1978): 629-638.
- Kırşehirli Yusuf b. Nizameddin. *Risâle-i Mûsikî*. çev. Ubeydullah Sezikli. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. 2014.
- Kindî. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*. Felsefî Risaleler içinde. çev. Mehmet Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları. 2002.
- Kindî. *Tarifler Üzerine. Felsefî Risaleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları. 2002.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suad Y. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınları. 1984.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: YKY. 2003.
- Merağî, Abdülkadir. *Makasidu'l-Elhân*. Merağî'den Sultan II. Murad'a Müziğin Maksatları içinde. çev. Recep Uslu. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. 2015.
- Nagy, Gregory. *Language and Meter*. A Companion to the Ancient Greek içinde. ed. Egbert J. Bakker. UK: Wiley-Blackwell. 2010.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikisi Nazariyatı, Usûlleri ve Kudüm Velveleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 1990.
- Öztuna, Yılmaz. *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. 2000.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları. 2004.
- Plato. *Symposium*. Comple Works I. ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1997.
- Plato. *Sophist*. Comple Works I. ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1997.
- Plato. *Republic*. Comple Works II. ed. John M. Cooper. Cambridge: Hackett Publishing Company. 1997.

İKÂ VE USÛL KAVRAMLARI BAĞLAMINDA TÜRK MÛSİKİSİNİN MANTIKSAL YAPISININ TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER
SOME THOUGHTS ON THE HISTORICAL TRANSFORMATION OF THE LOGICAL STRUCTURE OF TURKISH MUSIC IN THE CONTEXT OF THE CONCEPTIONS OF IQÂ AND USÛL

Erdoğan ATEŞ - Hülya ALTUNYA

Rousseau, Jean-Jacques. *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*. çev. Ömer Albayrak. İstanbul: YKY. 2007.

Say, Ahmet. *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları. 4. Basım. 2012.

Tanrıkorur, Cinuçen. "Mûsikimizde Usûl-1". *Biraz da Müzik*. İstanbul: Zaman Kitap. 2001.

Tanrıkorur, Cinuçen. *Müzik Kültür Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2015.

Tatar, Burhanettin. "Müzikte Anlam Sorunu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 22. (2009): 59-50.

Tekin, Abdülkadir. *Türk Mûsikisinde Nağmeler ve Makamlar*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları. 2015.

Turabi, Ahmet Hakkı. "Ebû Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Müzik Risalelerinde Tespit Edilen Terimler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25, (2003): 65-78.

Turabi, Ahmet Hakkı. *el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul. 1996.

Turabi, Ahmet Hakkı. "Musiki ile Alakalı Cüzler Üzerine Bir Risale. Kindî'nin Musiki Risaleleri İçinde. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul. 1996.

Uygun, Mehmet. *Safiyüddin Abdülmü'min Urmevî ve Kitâbu'l-Edvârı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı. 1999.

İnternet Kaynakları

<https://www.iranicaonline.org/articles/farabi-v>. Erişim Tarihi: 21.11.2021.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1166062

SPINOZA'NIN GEOMETRİK YÖNTEMİNİN DESCARTES'İN MATHESIS UNIVERSALIS PROJESİ VE YÖNTEM ANLAYIŞI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Ebru AYDIN ÇAĞLIYAN¹

ÖZ

Bu çalışmada amacım Spinoza'nın geometrik yönteminin Descartes'a dayanan kökenlerini göstermeye çalışmaktır. Descartes aritmetik ve geometriye dayanan evrensel bir bilim (mathesis universalis) kurmak istemiştir. Onun bu konudaki fikirleri kendi yöntem anlayışında da belirleyicidir. Descartes'ın mathesis universalis düşüncesi ve yöntem anlayışı Spinoza'nın geometrik yöntem anlayışının şekillenmesinde doğrudan etkili olmuştur. Çalışmamda Spinoza'nın geometrik yönteminin nasıl şekillendiğini göstermek için Birinci Kısımda Descartes'ın mathesis universalis projesini ve yöntem anlayışını inceledim. Bu bağlamda onun geometrik düzen hakkındaki fikirlerini ele aldım. İkinci kısımda ise Spinoza'nın geometrik yöntem anlayışının nasıl doğduğunu göstermek amacıyla, hala Descartes'ın yöntem konusundaki etkilerinin görüldüğü Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme başlıklı çalışmasından Ethica'ya kadar olan eserlerini araştırmam bağlamında geometrik yöntemin uygulanması bakımından inceledim. Spinoza'nın geometrik yönteminin geçtiği aşamalar onun geometrik yönteminin zaman içinde nasıl gelişip değiştiğini göstermektedir. Spinoza geometrik yöntemle yazma konusunda Descartes'tan ileri gitmiş, her konuda geometrik yöntemin kullanılabileceğini söylemiştir.

Anahtar kelimeler: Spinoza, Descartes, geometrik yöntem, mathesis universalis, Ethica, ahlak.

INVESTIGATION OF SPINOZA'S GEOMETRICAL METHOD IN THE CONTEXT OF DESCARTES' MATHESIS UNIVERSALIS PROJECT AND UNDERSTANDING OF METHOD

ABSTRACT

In this study, my aim is to investigate the effect of Descartes' understanding of science and method on Spinoza's geometrical method. Descartes wanted to establish a universal science (mathesis universalis) based on arithmetic and geometry. His ideas about this universal science also shaped his understanding of method. Descartes' idea of mathesis universalis and his understanding of method were also directly effective in shaping Spinoza's understanding of geometrical method. Since I wanted to show how Spinoza's geometrical method was shaped in my work, I examined Descartes' mathesis universalis project and his understanding of method in the First Part. In this context, I discussed his ideas about geometric order. In the Second Part, in order to show the origins of Spinoza's understanding of geometrical method, I discussed Spinoza's works from Tractatus de Intellectus Emendatione, which was influenced by Descartes, to the Ethics in terms of geometrical method. My study aims to show that Spinoza's geometrical method did not emerge suddenly and developed through many stages up to the Ethics, his geometrical method was shaped in time.

Key words: Spinoza, Descartes, geometrical method, mathesis universalis, Ethics, moral

¹ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Ankara / Türkiye
E-posta: ebru.aydin7@gmail.com, ORCID: 0000-0003-1906-9406

Makalenin geliş tarihi: 23.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 27.09.2022

Submission Date: 23 August 2022
Approval Date: 27 September 2022

Giriş

Bu çalışmada Spinoza'nın birden fazla eserinde kullandığı geometrik yöntemin kökenlerini ve Descartes'ın *mathesis universalis* düşüncesinin ve yöntem anlayışının onun geometrik yöntemine olan etkilerini incelemeye çalışacağım. Spinoza geometrik yöntemini ilk olarak *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (1663) adlı eserinde kullanır. Bu eserde Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri ve Meditasyonlar* kitaplarının en temel düşüncelerini geometrik yöntemle uygun olarak yeniden yazar. Peki Spinoza niçin Descartes'ın en temel düşüncelerini geometrik yöntemle yazma girişiminde bulunmuştur? Spinoza'nın dediğine göre Descartes felsefesini geometrik yöntemle anlatmasının en önemli sebebi kendi öğrencilerine Descartes'ı daha iyi anlatmaktır. Descartes'ın felsefi düşüncelerini anlatmanın en iyi yolu ona göre hiç şüphesiz geometrik-matematik yöntemi kullanmaktır. Spinoza'ya göre geometrik yöntem aslında Descartes için de en uygun araştırma yöntemlerinden biridir; tanımlar, postülatlar ve aksiyomlardan oluşan bu yöntem tartışılan konuları daha duru bir şekilde açıklamaktadır. Nitekim Descartes hem aritmetiğe hem de geometriye dayanan çözümleyici bir yöntemi kendine örnek almıştır. Onun bu yöntem anlayışı Descartes'tan sonra Spinoza'nın yöntem anlayışını da belirlemiştir.

Descartes, *Meditasyonlar*'a yapılan ikinci itirazlara verdiği yanıt hariç hiçbir eserinde doğrudan geometrik yöntemi kullanmasa bile pek çok eserinde bu yöntemden bahsetmiştir; Aristoteles'in *Organon*'da dile getirdiği mantıksal yöntemle karşı çözümleyici yöntemi savunmuştur.² Çalışmamızın *Birinci Kısım*nda Descartes'ın aritmetik ve geometriye dayanan evrensel bir bilim olarak nitelediği *mathesis universalis* projesini ele alacağım. Bununla birlikte *mathesis universalis* düşüncesiyle şekillenen geometrik yöntem konusunda söylediklerini inceleyeceğim. *İkinci Kısım*da ise Spinoza'nın Descartes'ın en temel fikirlerini geometrik yöntemle yazmasına ve onun Descartes'tan etkilenecek oluşturduğu bu geometrik yönteminin kendi felsefesindeki yerine bakacağım. Çalışmamızın *Sonuç* kısmında ise Spinoza'nın geometrik yönteminde Descartes'ın *mathesis universalis* projesinin ve yöntem anlayışının etkili olduğunu göstereceğim.

1. Descartes'ın Mathesis Universalis Projesi ve Yöntem Anlayışı

1.1. Descartes'ın Aklın Yönetimi İçin Kuralları ve Mathesis Universalis Projesi

² Çözümleyici yöntem ise Bacon'nın *Novum Organum* adlı eserinde ayrıntılı olarak incelenmiştir. Bacon bu eserinde Aristoteles'in mantıksal yöntemine karşı yeni bir yöntem anlayışını savunur.

Felsefe tarihinde matematik vurgusu Pythagoras'la başlamıştır. Platon *Devlet* adlı eserinde matematiğe yani aritmetik ve geometriye özel bir yer vermiştir. Platon'a göre geometri her zaman varolanı bilmeye yarar, değişmeyen bilgisidir.³ Aristoteles ise bilimler sınıflamasında fizik ve matematik arasında önemli bir ayrım yapmıştır. Ona göre bilimler teorik, pratik ve poetik olmak üzere üçe ayrılırlar. Aristoteles üç teorik bilimden söz etmektedir: fizik, matematik ve teoloji. Aristoteles'e göre fizik bilimi, varlıkları hareketli olmaları bakımından ele alır, onları varlık olmaları bakımından incelemeyiz. Teorik bilimlerden ikincisi olan matematik ise sayılar ve şekiller gibi değişmeyen nesnelere uğraşır.⁴ Aristoteles'e göre her şeyde matematik kesinlik aramamak gerekir. Çünkü matematik kesinlik ancak maddesi olmayan varlıklar söz konusu olduğunda beklenebilir. Doğanın tümü madde içerdiği için matematiğin yöntemi doğa bilimlerinin yöntemi değildir.⁵ Aristoteles'e göre fizik biliminde matematik yöntem kullanılamasa bile optik bilimi tıpkı gökbilim ve müzik gibi bir *mathematica media*'dir yani konuları matematiksel olarak incelenebildiği için matematiksel olan bilimler kategorisinde yer almaktadır. Aristoteles'in fizik ve matematik konularında söylediklerine rağmen onun optik matematiği optik dışında fizik biliminin sorunlarını incelemek için kullanmıştır. Ona göre Aristoteles'in matematiksel bilim olarak sınıflandırdığı "optik fiziksel dünyayı anlamının bir anahtarı"dır.⁶ Grosseteste böylece fiziğin matematikselleştirilmesinin temellerini atmıştır. Ondan sonra özellikle Galileo ile birlikte matematik ve fizik arasında yakın bir ilişki kurulmuş hatta fizik tamamen matematikselleştirilmiştir. Ona göre evren matematik dilinde yazılmıştır ve onu anlamının tek yolu matematiğin dilini bilmektir.

Descartes da çağının bilim anlayışına uygun olarak Galileo gibi bir geometrik fizik projesi içindedir. Descartes'ın özellikle felsefi yöntem ve aklın yönetimi hakkındaki kitapları doğrudan onun geometri anlayışı ile ilgilidir. Onun geometrik temelli metodolojik anlayışından sadece Spinoza değil çağdaşları Galileo ve Torricelli de etkilenmiştir. Ayrıca çağının *bilimlerin birliği* (*unity of sciences*) ve evrensel bilim (*universal science*) arayışı konularındaki araştırmalarda da Bacon'la birlikte belirleyici olmuştur. Nitekim Bacon, Descartes ve Leibniz gibi düşünürler hem evrensel bir bilim arayışındadırlar hem de bilimlerin birliği fikrini savunmuşlardır. Bu bağlamda Descartes'a göre

³ Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, 247

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 455, 456, (1061 b-20)

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 152 (995 a 15-20)

⁶ Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev.: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010, 67, 68

aklın kendisi tüm bilimlerde bir ve aynı olduğundan bütün bilimler birbirleriyle ayrılmaz bir ilişki içindedir. Dolayısıyla hakikati araştırırken bütün bilimler birbirine bağlı olduğu için bilimlerini birbirinden ayırmadan çalışmak gerekir.⁷ Descartes için bütün bilimlerde kullanılacak tek bir doğru yöntem vardır, o da geometrik yöntemdir.

Descartes her ne kadar hiçbir eserini doğrudan geometrik yöntemle yazmamış olsa da eserlerinde sık sık geometrik yöntemin önemini vurgulamıştır. Onun amacı *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da açıkça belirttiği gibi *mathesis universalis* yani matematiğe dayanan evrensel bir bilim kurmaktır. Bu amaç doğrultusunda kendinden önce yoğun şekilde yapılan bilimsel ve felsefi araştırma konusundaki yöntem tartışmalarına dahil olmuştur; Tıpkı Bacon gibi Aristoteles'in *Organon*'da ortaya koyduğu mantıksal yöntem anlayışına itiraz etmiştir.

Ahlak, bilgi ve bilim konularına odaklanan Descartes'ın felsefesinin temel amacı, hakikatin mümkün ve bilinebilir olduğunu göstermektir. Bu hakikat de insanlar tarafından aklın doğru kullanımı aracılığıyla bilinebilir. Aklın doğru bir yöntemle kullanımının sonucunda bilim ortaya çıkar. Ona göre her bilim kesin (*certain*) ve apaçık (*évident*) bir bilgidir.⁸ Aklın doğru kullanımı ise ancak doğru bir yöntemle olanaklıdır. Dolayısıyla onun çalışmalarının asıl amacı karşımıza çıkan konularda sağlam ve doğru yargılara varmayı sağlayacak bir yöntem bulmaktır. Descartes bunun için en kesin bilimlerden biri olarak gördüğü matematiği (aritmetik ve geometriyi) örnek alır. Bu bilimin en temelinde açık ve seçik olan kesin çıkarımlar bulunmaktadır. Ona göre bilimsel bilgi başka türlü edinilemez.

Descartes yöntem araştırmasından önce bu konuyla bağlantılı olarak anlığımızın (*enténdement*) yanılmadan uzak iki ediminden söz eder. Bunlar *sezgi* ve *tümdengelim*dir. Sezgi aklın ışığından kaynaklanan imgelemin yanıltıcı yargısından uzak, saf zekanın biçim verdiği herhangi bir şüpheye yer bırakmayan kavramdır. Descartes'e göre zihinsel sezgi ile pek çok önemli olgu görülebilir. Sezgide bulunan apaçıklık ve kesinlik her türlü akıl yürütme için gereklidir.⁹ Sezgi ile tümdengelim arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Tümdengelimde ilk ilkelerin kendisi dolaysız olarak sezgi ile bilinir. İlk ilkelerden çıkarılan sonuçlara ise tümdengelim yoluyla ulaşılır. İşte Descartes'e göre aklın en önemli iki unsuru sezgi ve tümdengelimdir; bilime götüren en

⁷ J.Mittelstrass, The Philosopher's Conception of Mathesis Universalis from Descartes to Leibniz, *Annals of Science* 36:6 (2006):593-610, 595-596

⁸ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev.: Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1999, 11

⁹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 16

güvenilir yol bunlardır. Bu yol tanrısal konulara inanmamıza engel değildir, inancının akılsal temelleri de aklın sonucu olan sezgi ve tümdengelim ile bulunabilir.¹⁰ Ancak sadece sezgi ve tümdengelim bilimsel konularda doğruya ulaşmak için yeterli değildir; doğruyu aramak için yöntem zorunludur.

Descartes'e göre "bir şey üzerine doğru olanı methodsuz aramaktan ise hiç aramamak daha iyidir" çünkü ona göre "şu kesindir ki, böyle düzensiz olarak, bulanık düşüncelerle yapılmış incelemeler doğal ışığı karartır, aklın gözlerini bağlar."¹¹ Yöntem kesin ve uygulanması kolay kurallardır, yanlışlığı doğru diye almayı engeller, yöntem kullanan kimse bilgisini adım adım artırarak hakikate ulaşır.

Descartes'a göre matematik yani aritmetik ve geometri yanlışlık ve belirsizlik kusurlarından başışıktır. Yapılması gereken matematiksel kesinliğin titizlikle incelenmesidir. Descartes matematiksel kesinliğin aradığı yöntem için önemini vurguladıktan sonra şeyleri bilmenin ancak deney ve tümdengelim yoluyla mümkün olduğunu söyler. Ona göre şeylerle ilgili deneyler çoğu zaman yanıltıcı olabilir ancak tümdengelim insan aklı için en uygun bilme şeklidir. Bütün mümkün yanlışların sebebi iyi kavranılmamış deneyler veya bu deneylere bağlı olarak derinlemesine düşünülmemiş temelsiz yargılardır. Bu noktada bilim dalları içinde yalnız aritmetik ve geometrinin çok daha kesin olmalarının nedeni ortaya çıkmaktadır: "çünkü bir tek onlar deneyin şüpheli gösterebileceği hiçbir varsayım ile ilgisi olmayan arı ve yalın konuları ele alırlar ve bütünüyle akla uygun bir çıkarsama ile varılan sonuçlardan oluşurlar."¹² Aritmetik ve geometri, yani matematik yanılmanın en az mümkün olduğu bilim dalıdır. Descartes yöntem araştırması yaparken aritmetik ve geometrik tanıtlamalardaki gibi bir kesinliğe sahip olmayan hiçbir konuyla ilgilenmeyeceğini belirtir. Bundan sonra geometri bilimindeki çözümlenmeye dayanan tanıtlamaları inceler.

Descartes'a göre eskilerin şekiller için kullandığı çözümlenmeye dayanan geometriyle birlikte yine çözümlenmeye dayanan bir tür aritmetik gelişmiştir. Aritmetikte ve geometride kullanılan bu çözümlenme yöntemi sadece bunlarla sınırlı kalmayıp diğer bilimlerde de kullanılabilir. Ancak Descartes'ın temel amacı çözümlenmeye dayanan matematiksel yöntemi sadece mevcut bilimlerde kullanmak değil, bu yöntemi temel alan yeni bir bilim dalı kurmaktır. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "düşüncemi yakından izleyecek olan birisi benim burada ele aldığım şeyin sıradan matematikle bir ilgisi

¹⁰ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 17

¹¹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 18

¹² Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 12, 13

olmadığını, bunların, bölümlerinden birisi değil, sadece giysisi olduğu bir başka bilim dalı ileri sürdüğümü kolayca görecektir.”¹³

Descartes'ın sözünü ettiği bu yeni bilim dalı yani *mathesis universalis* tüm bilgilerin kaynağı olan insan aklının ilk kavramlarını içermektedir. Bilim dalının doğuşu ise onun matematikçileri eleştirmesine dayanmaktadır. Ona göre aritmetik ve geometri dalları her ne kadar kesin yargılardan oluşsalar da pek çok örnekte vardıkları sonuçlara nasıl ulaştıkları konunun uzmanları tarafından bile yeteri kadar açıklanamamıştır. Aritmetik ve geometriyle uğraşanların kullandığı çoğu zaman rastlantı sonucu bulunmuş olan ve hayale dayanan yüzeysel tanıtımlar (*démonstration*) neredeyse akli kullanma alışkanlığını bile kaybettirecek düzeye gelmiştir.¹⁴ Bu nedenle artık aritmetik ve geometri dışında derin ve genel bir matematik araştırması yapılmalıdır; astronomi, müzik, optik, mekanik ve daha bunun gibi pek çok bilimin neden matematiğin bölümleri sayıldığı ortaya koyulmalıdır. Descartes böylesi bir araştırma için ilkin matematik sözcüğünün etimolojisinin incelenmesi gerektiğini söyler.¹⁵ Matematik yani *mathesis* Eski Yunanca μάθησις (*máthēsis*) bilim ya da öğrenme anlamına gelmektedir.

Descartes *Aklın Yönetimi İçin Kurallar* kitabının IV.Kural'ında dile getirdiği *mathesis universalis* kavramını Adriaan van Roomen'den almıştır.¹⁶ Roomen aritmetik ve geometriyi belirli matematiksel kesinlikler zemininde birleştiren bütünlüklü bir matematiksel bilim projesi geliştirir. Bu projeye göre *mathesis universalis* saf ve uygulamalı matematiğin temellerini oluşturur. *Mathesis univarsalis* bir yanı sıra matematik için *prima mathematica*'dır yani ilk matematiktir.¹⁷ Bu bilimin dayandığı en temel kavramlardan birisi ise nicelik kavramıdır; *Mathesis univarsalis* Ortaçağ'da ilk üniversitelerde felsefe dersleri kapsamında işlenen dört temel sanat olan aritmetik, geometri, müzik ve astronomiden oluşan *quadrivium*'u da akla getirmektedir.¹⁸ Descartes Roomen'den aldığı *mathesis univarsalis* kavramını daha açık kılarak değiştirir; kavramın ölçüye, hesaplama ve sıralamaya dayanan yanına dikkat çeker. Ona göre “yalnız sıra ve ölçü kullanılarak incelenen her şey matematiğe aittir, bu ölçünün sayılarda, şekillerde, yıldızlarda, seslerde ya da herhangi bir konuda olmasının önemi yoktur.”¹⁹ Descartes'e göre *mathesis universalis* geometri ve

¹³ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 20

¹⁴ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 23

¹⁵ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 23

¹⁶ Frédéric de Buzon, “The Cambridge Descartes Lexicon” içinde *Mathesis Universalis*, ed Lawrence Rolan 475-478 New York: Cambridge University Press, 2016, 476

¹⁷ Burada πρώτη φιλοσοφία - *prōtē philosophia* (ilk felsefe) kavramını hatırlayabiliriz.

¹⁸ Ortaçağ'da üniversitelerde işlenen diğer sanatlar ise *trivium* adı altında mantık, gramer ve retoriktir.

¹⁹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 23

aritmetikten farklı olarak sayılara ve şekillere değil, sıralamaya ve ölçmeye dayanır. Dolayısıyla ölçme ve sıralamanın yapılabildiği her şey *mathesis universalis*'e dahil edilebilir. Bu bakımdan bu bilim matematiğin bölümleri olarak adlandırılan diğer bilimlere de kapsar.²⁰

Descartes *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'ın XIV. Kural'ında *mathesis universalis*'in inceleme nesnelere neler olduğunu belirlerken ölçme ve sıralama dışında onlarla yakından ilgili olan boyut (*dimension*), birlik (*unité*), şekil (*figure*) kavramlarını da inceler. Bu kavramların yanında tartışmaya büyüklük kavramı da dahil edilir. Descartes'a göre boyut, inceleme nesnesinin ölçülebilir yanından başka bir şey değildir: "buna göre cisim boyutları yalnızca en, boy ve derinlik değildir, öznelere (subjecta) kendisine göre ölçüldüğü ağırlık da boyuttur, hız devrimin boyutudur ve bu türden sonsuza kadar uzanan başkaları."²¹ Şu hâlde Descartes'a göre bir şeyi birçok parçaya bölmek de boyut konusuyla doğrudan ilişkilidir, şeyleri kendisine göre hesapladığımız tam bir boyuttur. Bu yaklaşıma göre parçaları bütüne olan oranları ile ele almak saymak demektir; parçaları bölünebilir bir şey olarak bütüne bakıyorsak ölçmek söz konusudur. Bu noktada *mathesis universalis*'in üç önemli vasfı ortaya çıkmaktadır. Bunlar nicelikleri, büyüklükleri ve çoklukları ölçmek, hesaplamak ve sıralamaktır. Bu söz edilen vasıflar sayesinde şüphe edilmeyen kesin bilgiye ulaşılır. Descartes *mathesis universalis* bilimini bazı eserlerinde *pure mathematics* (saf matematik) olarak adlandırmaktadır.

1.2. Descartes'ın Yöntem Anlayışı: *Metot Üzerine Konuşma*

Descartes'ın *mathesis universalis* hakkında söyledikleri onun yöntem anlayışını da belirlemiştir, burada doğrudan geometriyi örnek almıştır. *Metot Üzerine Konuşma*'da akli iyi kullanmak için yöntem araştırması yaparken ilkin mantığı ve matematiği (geometricilerin kullandığı analizi ve cebiri) incelediğini söyler. Ona göre özellikle Aristoteles mantığındaki kıyas (syllogism) ve genel olarak birçok kuraldan oluşan mantık yeni bir şey öğretmekten çok bilinen şeyleri başkalarına açıklama işine yaramaktadır.²² Öte yandan mantıkta bulunan birçok zararlı ve gereksiz kurallar bu açıklama işini zorlaştırmaktadır. Cebir de bir takım kural ve sayıların boyunduruğu altında kaldığı için karışık ve karanlık bir sanat haline gelmiştir. Geometri ise bazı bakımlardan şekilleri inceleme işiyle kendisini sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Descartes'a göre yapılması gereken hem mantığın, hem cebirin, hem de geometrinin elverişli yanlarını alan ve onların

²⁰ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 23

²¹ Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, 87,88

²² Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul,1994, 20,21

kusurlarını çıkararak başka bir metot aramaktır. Böylece Descartes Aristoteles mantığına dayanan, kendi zamanına kadar bütün Ortaçağ boyunca kullanılan ve çeşitli kurallardan oluşan mantıksal yöntem yerine dört kuraldan oluşan yeni bir yöntem ortaya koymuştur. Bu yeni yöntemin dört kuralı şu şekildedir:

“Birincisi, doğruluğunu apaçık olarak bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek: yani aceleyle yargıya varmaktan ve ön yargılara sapla anmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir.

İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır.

Üçüncüsü, en basit ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için -hatta doğal olarak birbirleri ardınca sıralanan şeyler arasında bile bir sıra bulunduğunu varsayarak- düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmektir.

Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için her yanda eksiksiz varsayımlar ve genel kontroller yapmaktır.”²³

174

Descartes yukarıda alıntıladığımız dört adımdan oluşan kuralları geometricilerin en güç kanıtlarına ulaşmakta kullandıkları basit ve kolay bir akıl yürütme yöntemi olarak görür. Bu yöntemle birlikte doğru olmayan hiçbir şeyi doğru diye almamak gerektiğinin ve bir konuda araştırma yaparken gereken sırayı izlemenin önemi ortaya çıkmıştır. Artık yeni yöntem sayesinde en zor konularda bile hakikate ulaşmak daha kolay hale gelmiştir; aklın daha etkin kullanımıyla birlikte incelenen şeyler daha açık ve seçik bir şekilde kavranacaktır.

Görüldüğü gibi Descartes *mathesis universalis* yani matematiğe dayanan evrensel-tümel bir bilim kurmak için matematiği yani aritmetiği ama özellikle de geometriyi temel alan bir yöntem geliştirir. Onun bu yöntemde önemle vurguladığı şey geometricilerin bütün problemlerin çözümünde uyguladıkları çözümleme konusudur. Descartes'ın bu çözümleyici yöntem anlayışında çözümlemeyi ve sıralamayı vurgulamasında Bacon'ın *Novum Organum* adlı eseri etkilidir. Descartes, Bacon gibi bilimsel yöntem için doğrudan tümevarımı

²³ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 21,22

savunmasa da, tıpkı onun gibi doğa araştırmalarında gözlem ve deneyin önemine dikkat çekmiştir.

1.3. Descartes'ın *İkinci İtirazlara Yanıtlar'da Geometrik Yöntem Kullanma Denemesi*

Descartes *Meditasyonlar'a* olan itirazlara verdiği yanıtlarda geometri aracılığıyla birçok hakikatin ortaya koyulabileceğini dile getirir. Ona göre geometrinin hakikatleri asla değişmez ve hep aynı kalırlar çünkü geometrik ilkeler tanrı tarafından verilmiştir. Descartes *Meditasyonlar'ın İkinci İtirazlar ve Yanıtlar'ında* ise (burada itirazlar Marin Mersenne ve diğerleri tarafından yapılmıştır) kendisine yapılan itirazlara cevaben ruhun ölümsüzlüğü ve ruh-beden ayrımı konusundaki argümanlarını geometrik tarzla ortaya koyması gerektiğini belirtir. Descartes'ın ikinci itirazlara verdiği yanıt kısmında onun fikirlerini ilk kez geometrik yöntemle kaleme aldığını görürüz: “geometrik yazı tarzında iki şeyi ayırt ediyorum: *düzen ve kanıtlama yöntemi.*”²⁴ *Düzen* ile şunu kasteder: bir konuda ortaya konulan şeyler kendinden sonra açıklanan şeyler vasıtasıyla değil, kendinden önce açıklanan şeyler yardımıyla bilinmelidir. Descartes *Meditasyonlar'da* bu düzen anlayışını sıkı bir şekilde takip etmeye çalıştığını söyler. Dolayısıyla ruh ve beden arasındaki ayrımı hemen ilk meditasyonlarında değil, *Altıncı Meditasyon'da* ele aldığına dikkat çeker çünkü ruh ve beden arasındaki ayrım konusu kitaptaki diğer konulara (örneğin Tanrı gibi, maddesel şeylerin özü gibi) bağlıdır.²⁵

Geometrik tarzla ilgili düzen konusu bağlamında *Meditasyonlar'da* Tanrı hakkındaki tanımları örnek vermek mümkündür. Descartes *Meditasyonlar'ı* doğrudan geometrik yöntemle yazmamış olsa, bazı kısımlarda geometrik yöntemi çağrıştıran tanımlar bulunur. Buna özellikle Tanrının varlığı hakkındaki *Üçüncü Meditasyon* örnek verilebilir: “Tanrı adıyla sınırsız, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilen, şeylerin (...) yaratıldığı ve meydana getirildiği bir tözü kastediyorum.”²⁶ Descartes Tanrı tanımının çok üst derecede olumlu nitelikler içermesinden hareketle, Tanrı idesinin kaynağının ancak Tanrının kendisi olabileceği sonucunu çıkarmaktadır. Yani onun Tanrı tanımı, başka kanıtlamalara ve önerme sonuçlarına gitmektedir. Buradan da ruh ve beden

²⁴ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), trans.: Michael Moriarty, New York: Oxford University Press, 2008, 99

²⁵ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 99

²⁶ Descartes, *Meditasyonlar*, çev.: İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007, 41

arasındaki ayrımı, ruhun ölümsüzlüğü konularını açıklamaktadır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında Descartes'in ikinci itirazlara yanıt verirken bu konuları doğrudan geometrik yöntemle yazdığını da göstereceğim. Şimdi onun geometrik tarz konusundaki ayrımına tekrar dönelim.

Descartes'in geometrik tarza ait olarak yukarıda bahsettiği unsurlardan biri düzendir. Diğeri ise *kanıtlama yöntemi*dir, bunu da ikiye ayırarak inceler: analiz (analize dayanan kanıtlama yöntemi) ve sentez. Ona göre analize dayanan kanıtlama yöntemi bir konuyu metodolojik olarak keşfetmenin gerçek yoludur. Bu yolda okuyucu araştırma konusunu yeterince istekle ve dikkat takip ederse, onu kendisine sanki a priori olarak verilmiş gibi kavrayacaktır.²⁷

Kanıtlama yöntemlerinden diğeri olan sentez ise analizin tam tersidir. Sentezde a posteriori olan takip edilir, hangi sonuçların çıkarıldığı açıkça gösterilir. Ayrıca tanım, varsayım, aksiyom, teorem ve problem dizisinden yararlandığı için sonuçlara itiraz edenlere sonucun öncüllerde yer aldığı gösterilerek itiraz geçersiz kılınır. Descartes'a göre sentez analize dayanan kanıtlama yöntemi kadar yeterli değildir. Bu sebeple Descartes *Meditasyonlar*'da eski geometricilerin kullandığı sentez yöntemini değil analize dayanan kanıtlama yöntemini, diğer deyişle analitik yöntemi kullandığını söyler. Sentez, geometri konuları için uygun ve değerli olsa da metafizik konular için uygun değildir.²⁸ Geometride kullanılan sentez yöntemi sonuçları düzgün bir şekilde çıkarma işini kolaylaştırır. Ayrıca önermelerin hepsi hem baştan sona birbiriyle bağlantılı olduğu için hem de bazı önermeler söz konusu problemin belirli bir yönüne tekabül ettiği için her bir önermenin üzerinde ayrı ayrı durabilmek de mümkündür. Ancak metafizik konularda böyle bir inceleme şekli mümkün değildir. Çünkü metafizikteki en büyük zorluk birincil kavramların açık ve seçik olarak algılanmasıdır. Metafizik konulardaki hakikatler sahip olduğumuz önyargılarla çeliştiği için geometri konusunda kabul edilen hakikatlerden daha az bilinebilirdir. Bu hakikatler sadece dikkatli olanlar, zihinlerini mümkün olduğunca bedensel şeylerden uzaklaştırılanlar ve zihnini derin bir düşünceye yoğunlaştıranlar (meditasyon yapanlar) tarafından bilinebilir.²⁹

Descartes her ne kadar metafizik konularda sentez yönteminin kullanılamayacağını söylese de, aynı bölümde kendisi senteze dayanan

²⁷ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 99

²⁸ Descartes incelediği metafizik konularda özellikle dikkatle düşünmeye önem verdiği için Çalışmasını Tartışmalar değil *Meditasyonlar* olarak adlandırmıştır. Bknz.: Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 100

²⁹ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 100

geometrik yöntemle metafizik bir konuda yazma girişiminde bulunur. *İkinci İtirazlar ve Yanıtlar*'da geometrik yöntemi yukarıda özetlediğimiz gibi ele aldıktan sonra fikirlerine yapılan itirazlara yanıt olarak *Meditasyonlar*'daki Tanrının varlığını kanıtlayan sebepler konusunu, ruh ve beden ayrımı hakkındaki düşünceleri yeniden ele almış ancak daha etkili ifade edebilmek adına bu defa onları geometrik yöntemle yazmıştır.

İkinci İtirazlar ve Yanıtlar Descartes'ın felsefi düşüncelerini ilk kez doğrudan geometrik yöntemle yazdığı bir bölüme sahip olan ilk eserdir. *İkinci Yanıtlar*'ın geometrik yöntemle yazılmış olan bölümü çeşitli konulardaki tanımlarla başlamaktadır.³⁰ Toplamda on tanım bulunmaktadır. İlk tanımlar ideler hakkındadır. Sonrakiler ise ruh ve beden ayrımına odaklanmıştır. VIII. Tanım'da ise tanrı tarif edilmiştir. Tanımlardan sonra yedi postülat bulunmaktadır. İlk postülat *Meditasyonlar*'da detaylı olarak açıklamış olduğu tüm yargılardan şüphe etmek hakkındadır ve diğer postülatlar da bu konuyu açıklamaktadır. Tanım ve postülatlardan sonra ise aksiyomlar ya da ortak kavramlar gelir. İlk aksiyom Tanrının kendi kendinin nedeni olduğunu belirtmektedir. Diğer aksiyomlarda ise Tanrının diğer şeylerin nedeni olması açıklanır.³¹ Descartes'a göre bütün bu tanım, postülat ve aksiyomlarla Tanrının hem doğası gereği hem de bizdeki tanrı fikrinden hareketle bilindiği, Tanrı fikrini bildiğimiz için var olduğumuz ve ruh-beden arasında gerçek bir ayrım olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.³²

2. Spinoza'nın Geometrik Yöntem Anlayışının Doğuşu

2.1. Spinoza'nın Yöntem Anlayışının Gelişimi ve *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*

Spinoza da Descartes gibi eserlerinde doğrudan yöntem arayışı içerisindeydi. O da akli daha iyi ve doğru kullanmanın yollarını arar. Onun *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* adlı eseri bize Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sını hatırlatır. Spinoza bu eserinde şöyle der: "(...) akli iyileştirmenin ve işin en başında mümkün olduğu kadarıyla arındırmanın bir yolunu bulmalıyız ki şeyleri hatasız ve olabilecek en iyi şekilde anlasın."³³ Ona göre en üst insani

³⁰ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 102

³¹ Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 105

³² Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), 106

³³ Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Çiğdem Dürüşken-Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019, 29

bilince varabilmek için yapılması gereken tüm bilimsel bilgileri tek bir gaye ve kapsam altında toplamaktır.³⁴ Bunun için kullanılacak en doğru yöntem ise doğruluğun kendisini yani şeylerin nesnel özlerini veya şeylere ilişkin kavramları düzgün bir mantıkla araştırmaktır. Spinoza'ya göre bu yöntem akıl yürütme ve anlamayla alakalıdır. Yöntemin en temel amacı ise kendi anlama kapasitemizi bilmektir. Bu yöntem aracılığıyla yapılması istenen zihnimize rehber olacak belirli kurallar tespit etmek ve gereksiz uğraşlarla yorulmadan anlayabileceğimiz ne varsa bu ölçüt doğrultusunda anlamaya çalışmaktır.³⁵

Bu aşamada Spinoza'nın sözünü ettiği yöntemi için vurgulanması gereken hususlardan birisi de "en yetkin Varlık kavramıdır." Ancak Spinoza'nın "en yetkin Varlık" kavramından bahsetmeden evvel Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'da (*Meditasyonlar*'da da) her şeyden şüphe edip soruşturmalarını yaparken ruhun (benin) varlığını temellendirdiği "düşünüyorum öyleyse varım" önermesini aradığı felsefe için ilk hakikatlerden biri olarak görmesi fikrini hatırlatmak gerekir. Descartes'a göre en önemli ilk hakikat Tanrı'dır; düşünen bendeki en mükemmel varlık fikri ona Tanrı tarafından verilmiştir.³⁶ Öteki hakikatler ise bizdeki bu ilk hakikatlerden hareketle çıkarılabilir (tümdengelim yoluyla). Çünkü dünyada tanrı ve ruh dışında onlar kadar açık ve anlaşılır olan başka bir şey yoktur.³⁷

Descartes'ın ilk hakikatler hakkındaki bu fikirlerini kısaca özetledikten sonra Spinoza'nın "en yetkin Varlık" fikrine tekrar dönebiliriz. Spinoza'ya göre bahsettiği yöntemin en yetkin halini almasının yolu ancak "en yetkin Varlık" kavramını edindiğimizde mümkün olabilir.³⁸ "En yetkin Varlık" olan Tanrı hakkındaki "Tanrı vardır", önermesi inkâr edilemez ilk ezeli-ebedi hakikattir.³⁹ Spinoza'nın bahsettiği yöntem ise bu Tanrı kavramıyla doğrudan ilgilidir. Yöntem ilk ilkeler ve ilk kavramlar üzerine düşünme etkinliğidir. Spinoza'ya göre böylesi bir yöntemin var olmasının ilk koşulu ilk ilkeler ve ilk kavramlardır: "bu yöntem nazari bilgiden ya da kavramın bilgisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bir ilk kavram olmadıkça, kavramın kavramı da olmayacağından bir yöntem de olmayacaktır."⁴⁰ Yöntem bize bu ilk ilke kavramlardan hareketle doğru çıkarım yapmamızı sağlayan bir araçtır.

³⁴ Spinoza da tıpkı Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşma*'sında soruşturması sonuçlanana kadar geçici bir ahlak oluşturması (13) gibi hayatı sürdürmek için bazı davranış kuralları belirler, 29

³⁵ Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, 51

³⁶ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: K. Sahir Sel, İstanbul Sosyal Yayınlar, 1994, 33-42

³⁷ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 42

³⁸ Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, 61

³⁹ Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, 67

⁴⁰ Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, 51

Spinoza yöntem anlayışını ortaya koyduğu *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* kitabını bitirmeden yarım bırakmıştır. Ancak yazdığı kısımlarda söylediklerinde onun yöntem anlayışı Descartes'ın yöntem anlayışına çok benzemektedir. Bu çalışma Spinoza'nın doğrudan kartezyen felsefenin en temel kavramlarını incelediği ve tartıştığı bir çalışmadır. Hatta Spinoza burada neredeyse Descartes'ın fikirlerini olduğu gibi tekrar etmektedir. Bu durum onun Descartes'tan ne kadar etkilendiğini açıkça göstermektedir ve geometrik yöntem anlayışının kökenlerini anlamamız için önemli bir kaynaktır.

2.2. Spinoza'nın Kısa İncelemesi ve Geometrik Yöntemle İlk Yazma Denemesi

Spinoza'nın doğrudan her bölümünü geometrik yöntemle yazdığı en ünlü eseri, ölümünden sonra 1677 yılında basılan *Ethica*'dır. *Ethica*'ya kadar olan çalışmalarına dikkatle bakıldığında, özellikle *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme* çalışması göz önünde bulundurulduğunda, Spinoza'nın yoğun şekilde sağlam bir yöntem arayışı içinde olduğu görülür. Nitekim onun geometrik yöntemi birdenbire gelişmemiş, aksine zaman içinde şekillenmiştir. Örneğin *Kısa İnceleme* adlı çalışması onun *Ethica*'ya doğrudan hazırlık yaptığı, oradaki en temel fikirlerini dile getirdiği ve bir kısmını da geometrik yöntemle yazdığı bir çalışmadır. *Kısa İnceleme*'nin 1660 yılı sonlarına doğru kaleme alındığı düşünülmektedir. *İki Bölümde Etik veya Ahlak Bilimi* alt başlıklı kitap iki ana bölümden oluşmaktadır. Buna göre *İlk Bölümü* Tanrının varoluşu ve sıfatlarına dair, *İkinci Bölümü* ise insana dairdir ve tutkuların niteliği ve kökeni, mutluluk ve özgürlük konuları incelenir. Spinoza kitabın iki bölümünü de geometrik yöntemi çağrıştırır bir şekilde sayılarla numaralandırarak maddeler halinde yazmıştır. Bazı bölümlerde her bir maddeyi kendi içinde yine sayılarla maddeler halinde açıklamıştır. Gereken bölümlerde ise ilgili yerlere harflerle dipnot koymuştur. Örneğin *Tanrı'nın Ne Olduğu* başlıklı bölüm şöyle başlamıştır:

“[1] Tanrı'nın varolduğunu kanıtladığımıza göre, ne olduğunu göstermemizin zamanı geldi. onun her biri kendi türünde *sonsuzca yetkin olan ya da sonsuz sıfatlarının yüklendiği bir varlık*^a olduğunu söyledik.

[2] Şimdi görüşlerimizi açıkça ifade etmek için önce şu dört önerme ile başlayalım:

- 1.Sonlu Töz diye bir şey yoktur^b; (...)
2. Birbirine eş iki töz yoktur.
3. Bir töz diğerini husule getiremez.

4. Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde doğada biçimsel olarak bulunandan başka bir töz yoktur."⁴¹

Spinoza yukarıdaki alıntıda görülen a ve b dipnotlarını ilgili yerlerde detaylı olarak açıklamıştır.⁴² Kitabın *Ek I: Tanrı Üstüne* olan bölümü ise Descartes'ın *İkinci İtirazlara Yanıtlar*'da kullandığı aynı tipte bir geometrik yöntemle yazılmıştır. Bu bölüm yedi aksiyomla başlar. Aksiyomlar genellikle töz ve onun sıfatları üzerinedir. Aksiyomlardan sonra ise dört önerme ve bir önerme sonucu bulunur. Önermelerin altında ise onların kanıtlamaları bulunur. Örneğin tözün doğası gereği sonsuz olduğunu dile getiren önermeden sonra tanrının kendi kendinin nedeni olmasına dayanarak yapılan bu önermenin kanıtlanması gelir.⁴³ Spinoza'nın geometrik yöntemle yazmış olduğu bu bölüm onun kendi fikirlerini bu yöntemle yazdığı ilk eseridir.

2.3. Spinoza'nın Descartes'ın Düşüncelerini Geometrik Yöntemle Yazma Girişimi: *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*

Spinoza *Kısa İnceleme* adlı eserinde kullandığı geometrik yöntemle kıyasla daha gelişmiş bir geometrik yöntemi 1663 yılında basılan *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* adlı kitabında kullanır. O, bu kitapta Descartes'ın *Meditasyonlar* ve *Felsefenin İlkeleri* kitaplarındaki bazı temel görüşlerini geometrik yöntemle yeniden yazar ve anlatır. Onun Descartes felsefesini geometrik yöntemle anlatmasının ilk sebebi, aslında yine Descartes'ın yukarıda detaylı olarak anlatmış olduğumuz geometriye olan ilgisidir.⁴⁴ Spinoza'nın Descartes'ın felsefi görüşlerini geometrik yöntemle yazmasının ikinci sebebi de Descartes üzerine verdiği derslerde öğrencilerine onu daha iyi ve açık bir şekilde anlatmak istemesidir. Üçüncü ve en önemli sebebi ise Spinoza'nın aslında kendi felsefi görüşlerini kesin bir şekilde anlatmaya yarayacak, kendisine gelen tüm itirazlara engel olabilecek bir yöntem arayışı içinde olmasıdır. O zamana kadar yazdığı eserlerde böylesi bir yöntem geliştirmek için çabalamıştır.

Çalışmamın bu bölümüne Spinoza'nın geometrik yöntemle yazmış olduğu *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* eserini incelemekle başlayacağım. Kitabın editörü Lodewijk Meyer kitaba yazdığı *Önsöz*'de Spinoza'nın Descartes'ın bazı öğretilerine katıldığını ancak bununla birlikte pek

⁴¹ Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev.: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2015, 32-33

⁴² Dipnotlar da ana metin kadar uzun olduğu için onları alıntılamadım, amacım Spinoza'nın kullandığı yöntemin görülmesidir.

⁴³ Spinoza, *Kısa İnceleme*, 154, 155

⁴⁴ Descartes *Meditasyonlar* kitabına yapılan itirazların bir kısmına kendi fikirlerini geometrik yöntemle yazarak yanıt vermiştir.

çok öğretisini de yanlış bulduğunu ve onları eleştirdiğini söyler.⁴⁵ Spinoza'ya göre Descartes'ın bilimler anlayışı metafizikte karşılaşılan sorunların açığa kavuşturulması ve çözümlenmesinde yetersiz kalmıştır. Metafizikte karşılan sorunları çözmek için sağlam temeller üzerinde anlayış gücümüzü yükseltmemiz gerekmektedir. Spinoza bu amaçla öncelikle Descartes'ın felsefesini matematiksel bir düzen içinde sıralamaya koyulur. Çünkü okuyucular için Descartes'ın eserlerini anlamayı zorlaştıran en önemli sebeplerden biri onların doğrudan geometrik yöntemle yazılmamış olmamasıdır.⁴⁶

Spinoza *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'de Descartes'ın felsefi düşüncelerini açıklarken onun *İkinci İtirazlar*'a verdiği yanıtlarda kullandığı geometrik yöntemle kıyasla daha detaylı bir geometrik yöntem kullanır. Descartes'ın kullandığı geometrik yöntem sadece tanımlar, postülatlar ve aksiyomlardan oluşmaktaydı. Oysa Spinoza'nın kullandığı geometrik yöntem tanımlar, aksiyomlar, önermeler, yardımcı önermeler, tanıtımlar ve önerme sonuçlarından oluşan bir sistemdir. Spinoza Descartes'tan farklı olarak incelenen önermelerin tanıtlanmasına önem vermektedir. Örneğin Descartes'ın tanrının varoluşu hakkında söylediklerini onun en yüksek derecede eksiksiz bir varlık olduğu aksiyomlarına dayanarak tanıtılmaktadır. Buna göre tanrı kendini koruma gücüne sahip, doğası zorunlu varoluşunu kapsayan, eksiksiz olan en yüksek derecede bir varlık olarak vardır.⁴⁷ Spinoza Descartes'ın Tanrının varoluşu hakkındaki fikirlerini bu şekilde tanıtladıktan sonra, onun ruh ve beden ayrı olduğu konusundaki fikirlerini, Tanrının eksiksiz ve biricik oluşu hakkında söylediklerini, Tanrının aldatıcı olmaması fikrini, onun cisimsiz oluşunu, öncesiz ve sonrasızlığını da tanıtlamaktadır. O bu tanıtlamaları tikel doğrulardan hareketle değil, doğruların tümel özünden hareketle yaptığını belirtir.⁴⁸ Yani tanıtlamalarda söz konusu olan tündengelimdir.

Spinoza *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*'de Descartes'ın temel felsefi düşüncelerini tanıtladıktan sonra "*Metafizik Düşünceler*"i *İçeren Ek Bölüm*'den itibaren (Kısım 1 ve Kısım 2) Tanrı ve özellikle töz meselesi hakkındaki kendi fikirlerini yazmıştır. Kitabın bu kısımlarında Spinoza Descartes'ın töz anlayışına karşılık kendi töz anlayışını ortaya koyar.

⁴⁵ Lodewijk Meyer, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* içinde, Önsöz, çev.: Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2015, 21

⁴⁶ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev.: Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2015, 26

⁴⁷ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, 47

⁴⁸ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, 80

2.4. *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*

Spinoza'nın geometrik yöntemi en gelişmiş şekilde kullandığı eseri hiç şüphesiz *Ethica*'dır. *Ethica*'nın tam başlığı şöyledir: *Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. Kitabın ilk bölümü Tanrı, ikinci bölümü zihnin doğası ve kökeni, üçüncü bölümü duyguların kökeni ve doğası, dördüncü bölümü insanın esareti ya da duyguların kuvveti, beşinci yani son bölümü ise aklın kudreti ya da insanın özgürlüğü üzerinedir. Spinoza kitapta başta tanrı ve zihin olmak üzere ele aldığı konuları geometrik yöntemle inceler. İncelemesi için neden böyle bir yöntemi seçtiğini de açıklar. Ona göre Descartes eserlerini geometrik yöntemle yazmadığı için “dehasının keskinliğini göstermekten öteye gidememiş”tir. Oysa Spinoza'ya göre inceleme nesnesi edinilen konularda doğa bir ve aynıdır. Buna bağlı olarak doğanın yasaları ve kuralları da her yerde aynıdır, her şey bu yasa ve kurallara tabidir. Dolayısıyla bütün araştırma konuları için bir ve aynı yöntem kullanılmalıdır. Doğanın evrensel yasalarını anlamının tek yolu budur. Nitekim ona göre “Fikirlerin düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır.”⁴⁹ Bu sebeple bir konuda tespit edilen zorunlu doğrular, o konu dışındaki başka doğrularla da bağlantılıdır. Sonuçta hem tanrı ve zihin gibi konular hem de duyguların doğası ve insan eylemleri geometrik yöntemle incelenmelidir.⁵⁰ Spinoza bunu şöyle ifade eder: “insan eylemlerine ve isteklerine sanki geometrik çizgilerden, yüzeylerden ve cisimlerden söz ediyormuşum gibi yaklaşacağım.”⁵¹

Spinoza'ya göre ahlak ve metafizik konularını ele almanın en doğru yolu geometrik yöntemdir. Bu yaklaşımın sonucu olarak *Ethica*'da Euclid'in *Elemantar* kitabında kullandığı yöntemi doğrudan uygulamış, kitaptaki fikirlerinin tamamını *ordine geometrico demonstrata* olarak yani “geometrik yöntemle kanıtlanmış” şekilde yazmıştır. Spinoza ahlakın geometrik yöntemle yazılmasının okuyucu tarafından şaşırtıcı bulunacağını farkındadır.⁵² Ancak ona göre böylesi bir araştırmada en kesin olana ulaşmak sadece geometrik yöntemle mümkündür.

Spinoza'nın kullandığı geometrik yöntem tümdengelimle dayanmaktadır. Bu tümdengelim dayandığı en temel fikirler ise “doğada matematik zorunluluk vardır” ve “her şeyin kaynağı Tanrıdır.” önermeleridir. Ona göre bunların okuyucuya ikna edici bir şekilde açıklanması için öncelikle sözü edilen önermeler arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğu gösterilmeli ve bu bağlantı da geometrik yöntemle kanıtlanmalıdır. Çünkü “eğer doğa

⁴⁹ Spinoza, *Ethica*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011, 171

⁵⁰ Spinoza, *Ethica*, 315

⁵¹ Spinoza, *Ethica*, 316

⁵² Spinoza, *Ethica*, 315

matematiksel zorunlulukla düzenlenmişse, sahip olduğumuz fikirler de aynı zorunlulukla düzenlenmelidir.”⁵³ Bu yöntemle birlikte en kesin, zorunlu ve itiraz edilemez bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır.

Ethica'nın *Birinci Bölümü* on sekiz *Tanım*'la başlar, diğer bölümlerde de tanımlar bulunur. Önermelerin kanıtlanması tanımlara, aksiyomlara ve önceden kanıtlanmış olan önermelere bağlıdır. Bu yüzden tanımlar kitabın en önemli unsurları olarak görülebilir. *Birinci Bölüm*deki tanımlar kitabın tamamını ilgilendiren en temel konular hakkındadır. Bu tanımlarda kendi kendinin nedeni ifadesinin ne olduğu, sonluluğun ne olduğu, sıfatın (attributum) ne olduğu, tözün ne olduğu, tanrının ne olduğu ortaya koyulur.⁵⁴ Bu noktada Spinoza *Mektuplar*'da kendisine tanım hakkında sorulan sorulara yanıt verirken tanımı ikiye ayırarak inceler. Buna göre “tanım bir şeyi ya anlama yetisinin dışında mevcut olduğu gibi açılar”, bu durumda doğru bir tanımdır. İkinci türden tanım ise “bir şeyi bizim kavradığımız veya kavrayabileceğimiz gibi açılar”, bu durumda tanımın sadece kavranması gerekir.⁵⁵ Spinoza'ya göre tanımların doğruluğu ise onlardan çıkan sonuçların kanıtlanmış olmasıyla ilişkilidir.⁵⁶

Ethica'da tanımlardan sonra aksiyomlar gelmektedir. *Üçüncü Bölüm* dışında kalan dört bölümde aksiyomlar vardır. Aksiyomlar şeylerin genel ilkeleri hakkındadır. Bu sebeple aksiyomlar hem tanımların anlaşılmasında hem de kendisinden sonra gelen önermelerin açıklanmasında yardımcı işlevi görürler. Ama öte yandan tanımlardan ayrı olarak da düşünülemezler. Örneğin *Birinci Bölüm*deki “Varolan her şey ya kendi başına vardır, ya da başka bir şeye bağlı olarak”⁵⁷ aksiyomu bu bölümdeki tanımlarla doğrudan bağlantılıdır. Tanımların doğruluğu çıkan sonuçların kanıtlanmış olmasıyla ortaya koyulurken, aksiyomlar doğrulukları için kanıtlanmaya gereksinim duymazlar çünkü onlar kendiliğinden açıktırlar.

Ethica'nın en önemli elemanları önermelerdir. Tanrı, zihin, duygular, duyguların insan üzerindeki etkisi ve insanın özgürlüğü gibi konularda varılan felsefi sonuçlar önermeler aracılığıyla dile getirilir. Toplam 259 önerme vardır. Ek olarak bu önermelerin kanıtlamaları, önerme sonuçları ve aralarda notlar bulunur. Önermeler tek başına anlaşılmaları zor olduğu için, çoğu durumda kanıtlama gerektirirler ve ancak bu kanıtlamalar aracılığıyla açık kılınırlar. Bu

⁵³ Steven Nadler, *Spinoza'nın Etika'sı*, çev.: Özgür Şahin, İstanbul: Say Yayınları, 2021, 75

⁵⁴ Spinoza, *Ethica*, 33

⁵⁵ Spinoza, *Mektuplar*, çev.: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, 91

⁵⁶ Spinoza tanım yapmanın koşullarını *Akılın Islahı Üzerine Bir İnceleme* adlı çalışmasında ayrıntılı olarak açıklar. Bknz. 115-119

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, 34

sebeple önermelerden sonra onların kanıtlaması ve önerme sonuçları gelir. Bazen açıklayıcı notlarla anlaşılmayan noktalar okuyucu için açıklanır.

Hem Descartes hem de Spinoza'nın geometrik yönteminde en etkili eser Euclid'in *Elemanlar*'ıdır. Euclid bu eserinde geometrik yöntemle kendi dönemine kadar ortaya konulmuş olan ve kendi geliştirdiği geometrik bilgileri tanımlar, aksiyomlar, postülatlar ve sonuçlar aracılığıyla sistemli bir şekilde düzenlemiştir. Yani *Elemanlar*'da senteze dayanan ispatlayıcı bir geometrik yöntem kullanılmıştır. Ancak Descartes'a göre bu yöntem özellikle metafizik konularda kullanmak için uygun değildir çünkü metafizik konularda ispatın başlangıç noktaları olan aksiyomlar ve tanımlar üzerinde anlaşmaya varmak neredeyse imkansızdır.⁵⁸ Descartes her ne kadar *İkinci Yanıtlar*'da *Meditasyonlar*'daki bazı fikirlerini geometrik yöntemle yazma girişiminde bulunduysa da, eserlerinin neredeyse tamamını *Metot Üzerine Konuşma*'da geliştirdiği yönteme uygun bir yaklaşımla yazmaya çalışmıştır. Çünkü o daha çok ölçme ve sıralamaya dayanan konularda senteze dayanan geometrik yöntemin kullanılmasını önermiştir, metafizik konularda ise bu yöntemi kullanmaya çekinmektedir. Spinoza ise Descartes'ın geometrik yöntemle olan yaklaşımını daha da ileri götürmüş ve ahlak dahil olmak üzere hakikatin araştırıldığı her konuda geometrik yöntemin kullanılabileceğini iddia etmiştir. *Ethica*'da kullanılan geometrik yöntem bu iddianın en önemli sonucudur.

Sonuç

Buraya kadar ele aldıklarımı toparlayacak olursam: çalışmamın ilk kısmında ilkin Descartes'ın çağının fizik anlayışına uygun olarak temelde sıralama ve ölçmeye dayanan bir bilim olan *mathesis universalis*'ini ele aldım. Ardından *mathesis universalis* projesinin onun yöntem anlayışını nasıl şekillendirdiğini inceledim. Çalışmamın İkinci Kısmında ise Spinoza'nın başta aklın nasıl doğru bir şekilde kullanılacağına ilişkin belirlenmesi konusu olmak üzere, özellikle geometri temelli kesin bilim arayışı ve yöntem anlayışı konusunda Descartes'tan nasıl etkilendiğini gösterdim. Buraya kadar olan incelemelerim şunu göstermiştir: Spinoza'nın Descartes etkisinde gelişen geometrik yöntemi *Ethica*'ya kadar pek çok aşamadan geçmiştir, zaman içinde şekil değiştirmiştir. Bununla birlikte Spinoza sadece yöntem konusundaki düşüncelerinde değil ahlak konusundaki düşüncelerinde de Descartes'tan yoğun şekilde etkilenmiştir. Öyle ki Spinoza'nın pek çok çalışmasında onun kendi fikirlerini Descartes'ın fikirlerinden ayırt etmek pek mümkün değildir. Nitekim onun felsefesinin en

⁵⁸ Noa Shein, *The Cambridge Descartes Lexicon* içinde *Geometrical Exposition*, s.319-321, ed Lawrence Rolan New York: Cambridge University Press, 2016, 320

önemli amaçlarından biri Descartes felsefesini itiraz edilmeyecek şekilde temellendirmektir.⁵⁹

Spinoza geometrik yöntemi ile Descartes'ın çeşitli sebeplerle yarıda bıraktığı *mathesis universalis* projesini tamamlamak istemiştir. Bu amaç için ahlakı bile geometrik yöntemle yazmıştır. Spinoza ahlakla ilgili kitabı *Ethica*'da, hem kendi hayatının etkisiyle hem de çağının matematiğe yaklaşımının bir sonucu olarak ahlak alanını incelerken geometrik yöntemi kullandığını iddia etse de ele aldığı hisler, eylemler ve değerler gibi ahlakla ilgili konular ölçülüp hesaplanabilir konular değildir. Geometri ve aritmetik, eğer olgular alanında kullanılacaksa, ölçme, hesaplama ve bağlantı kurma tarzında kullanılmalıdır.⁶⁰ Oysa Spinoza'nın *Ethica*'da ele aldığı tanrı, özgürlük, insan arzuları, mutluluk, zihin gibi konular nicelik değildir, niteliktir. Bu sebeple bu tip konularda Euclid geometrisini temel alan bir geometrik yöntemin gerçekten o yönteme uygun olarak kullanılmasının imkânı ve yöntemin hakkıyla uygulanabilirliği tartışmalıdır. Spinoza geometrik yöntemi ele alınan konulara hakikaten uygulamış mıdır, yoksa söz konusu yöntem sadece retorik bir format olarak mı kalmıştır?⁶¹ Spinoza elbette ele aldığı bu konulara geometrik yöntemi içkin olarak uyguladığını yani incelediği şeyleri ölçtüğünü veya hesapladığını iddia etmemiştir. Onun amacı geometrik format sayesinde düşüncelerini ikna edici bir şekilde sunmak ve kendisine yapılacak olan itirazlara karşı çıkabilmektir. Spinoza geometrik yöntemi argümanlarını güçlendirecek retorik bir araç olarak "kullanmıştır" ya da başka deyişle düşüncelerini geometrik yöntemle "süslemiştir". O kendinden sonra gelişen Euclid dışı geometrilerin varlığını bilseydi, hala yazdığı konularda matematiksel kesinlik bekleyip *Ethica*'yı geometrik yöntemle yazar mıydı? Acaba kullandığı geometrik yöntem konusunda kendisi hiç şüpheye düştü mü? *Mektuplar*'da gördüğümüz kadarıyla Spinoza *Ethica*'da geometrik yöntem kullanması konusunda pek çok itirazla karşılaşmıştır. Kesin bilgi arayışının tüm konuları kapsayacak şekilde uygulanması ve her konuda matematiksel kesinlik beklenmesi rasyonalizmin içinden çıkamadığı büyük bir problemdir. Bugün Euclid dışı geometrilerle ve matematiğe olan yeni yaklaşımlar sonucu (örneğin Gödel'in Tamamlanmamışlık Kuramı) matematiksel kesinlik ve kesinliğin imkânı konuları derinlemesine tartışılmaktadır.

⁵⁹ Yine de bilindiği gibi Spinoza başta töz anlayışı ve bu anlayıştan doğan pek çok konuda (örneğin; düalizm) Descartes'la fikir birliği içinde değildir.

⁶⁰ Descartes da *mathesis universalis* konusundaki fikirlerini açıklarken bu yaklaşımı savunmuştur.

⁶¹ Spinoza'nın geometrik yöntemle neden bu kadar önem verdiği konusu ve Spinoza *Ethica*'ya geometrik yöntemi hakkıyla uygulaysaydı ne olurdu konusu başka bir çalışmamda tartışılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Buzon, Frédéric de "The Cambridge Descartes Lexicon" içinde *Mathesis Universalis*, ed Lawrence Rolan 475-478 New York: Cambridge University Press, 2016.
- Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev.: Müntekim Ökmen, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1999.
- Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev.: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- Descartes, *Meditasyonlar*, çev.: İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Descartes, *Meditations on First Philosophy* (with Selections from the Objections and Replies), trans.: Michael Morriarty, New York: Oxford University Press, 2008.
- Koyré, Alexandre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çev.: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Meyer, Lodewijk, "Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler" içinde, *Önsöz*, çev.: Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Mittelstrass, J., The Philosopher's Conception of Mathesis Universalis from Descartes to Leibniz, *Annals of Science* 36:6 (2006):593-610. Erişim Tarihi: 20 Ağustos, 2022, doi.org/10.1080/00033797900200401.
- Nadler, Steven, *Spinoza'nın Etika'sı*, çev.: Özgür Şahin, İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Shein, Noa, "The Cambridge Descartes Lexicon" içinde *Geometrical Exposition*, s.319-321, ed Lawrence Rolan New York: Cambridge University Press, 2016.
- Spinoza, *Aklın Islahı Üzerine Bir İnceleme*, çev.: Çiğdem Dürüşken-Eyüp Çoraklı, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2019.
- Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev.: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev.: Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Spinoza, *Ethica*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Spinoza, *Mektuplar*, çev.: Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1160172

“HER BELİRLENİM BİR YADSIMADIR”: HEGEL, SPİNOZA VE AKOZMİZM

Övünç CENGİZ*

ÖZ

Bu makalede Hegel'in Spinoza'ya yönelttiği akozmizm eleştirisi ele alınmıştır. Bu eleştiriye göre Spinoza felsefesi, sonlu dünyayı bir illüzyon olarak gören Parmenides ile aynı kampta yer almaktadır. Son dönem Spinoza okumaları Hegel'in Spinoza yorumuna yönelik yeni eleştiriler getirmiştir. Buna göre Hegel, Spinoza'nın felsefesinin bir pozitif metafizik olduğu gerçeğini göz ardı etmekte ve Spinoza'yı ait olmadığı bir konuma yerleştirmektedir. Bu pozitif/olumlayıcı metafiziğe göre dünya bir illüzyon değil, tözün doğasının sonsuz zenginliğinin bir ifadesidir. Makalede ise Hegel'in Spinoza'nın felsefesini bir pozitif metafizik öngördüğü olgusunu yok saymadığı, aksine akozmizm eleştirisinin bu türden bir metafiziğin mantıksal açmazına işaret ettiği savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Spinoza, pozitif metafizik, belirlenim, yadsıma, akozmizm.

"EVERY DETERMINATION IS NEGATION": HEGEL, SPINOZA, AND ACOSMISM

ABSTRACT

The article discusses Hegel's infamous criticism of acosmism towards Spinoza. According to this criticism, Spinoza's philosophy is in the same camp as Parmenides, who sees the finite world as an illusion. Recent Spinoza readings have brought new criticisms to Hegel's interpretation of Spinoza. Accordingly, Hegel ignores the fact that Spinoza's philosophy is a positive metaphysics and places Spinoza in a position where he does not belong. According to this positive/affirmative metaphysics, the world is not an illusion, but an expression of the infinite richness of the nature of substance. In the article, it is argued that Hegel does not ignore the fact that Spinoza's philosophy envisages a positive metaphysics, rather, his criticism points to the logical impasse of such a metaphysics.

Key Words: Hegel, Spinoza, positive metaphysics, determination, negation, acosmism.

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi Felsefe Bölümü, Çanakkale / Türkiye
E-posta: ovuncengiz@gmail.com ORCID: 0000-0002-3889-5300

Makalenin geliş tarihi: 10.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 06.11.2022

Submission Date: 10 August 2022
Approval Date: 06 November 2022

Giriş

Spinoza'nın Hegel felsefesi üzerindeki etkisi ve Hegel'in Spinoza ile olan yoğun teması oldukça aşikâr ve dikkat çekicidir. Hegel'in Spinoza'ya atfettiği önem çeşitli eserlerinde Spinoza'ya yapılan doğrudan atıflarda kendisini gösterdiği gibi *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde¹ Spinoza'nın konumlanışından da açıkça anlaşılabilir. Bu esere göre, düşünce, yani Tin, kendisini her şeyden önce Spinoza'cılığın bakış açısına yerleştirmelidir çünkü bir anlamda Spinoza'cı olmak *felsefeye başlamanın* özsel koşuludur.² Elbette, Hegel'in Spinoza'ya atfettiği bu önemin nedeni farklı boyutlardan ele alınabilir. Tarihsel olarak bakacak olursak, 1780'lerde sonunda Alman entelektüel dünyasında yaşanan Spinozacılık tartışmaları, daha önceleri bir tabu olan Spinoza'nın daha rahat bir şekilde telaffuz edilmesine olanak sağlar.³ Dönemin entelektüel devlerinin Spinoza'yı işaret etmesinin (olumlu ya da olumsuz olarak) elbette bir sonraki kuşağın düşünsel ufku üzerinde etkili olması doğal karşılanabilir. Ancak, tarihsel perspektifi paranteze alıp filozofların sistemleri arasındaki mantıksal/düşünsel dinamikler açısından düşündüğümüzde, Spinoza Hegel için döneminin popüler bir ismi olmasının çok ötesinde bir anlama sahiptir. Özellikle ikincil literatürde etkili olan bir okumaya göre, Hegel'in Spinoza'ya atfettiği önemin esas nedeni, Hegel'e göre Spinoza'nın Hegel felsefesinde merkezi bir rol oynayan "her belirlenim (*determination*) zorunlu olarak bir yadsıma (*negation*) içerir" doktrini öne süren filozof olmasından kaynaklanmaktadır.⁴ Hegel, kısaca "her belirlenim bir yadsımadır" olarak ifade edebileceğimiz bu doktrini farklı pasajlarda özel olarak Spinoza'ya referansla ele alır: "Tüm belirlenimin temeli yadsımadır (Spinoza'nın deyişiyle, *omnis determinatio est negatio*),"⁵ ve "*Belirlenim yadsımadır* [doktrini] Spinoza felsefesinin mutlak ilkesidir."⁶ Bu doktrinin Hegel felsefesi açısından önemini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz.

¹ G. W. F. Hegel, *Lectures on The History of Philosophy Vol III*, editör. Robert Brown, çeviren. Robert Brown ve J. M. Steward. California: University of California Press, 1990. Bundan sonra *Lectures*. Bu esere ve İngilizce kaynak olarak verilen diğer tüm eserlere dair çeviriler yazara aittir.

² A.g.e., 155.

³ *Pantheismusstreit*, 1780'lerde Jacobi ve Mendelssohn'un Lessing'in Spinozacılığı ve panteizmin meşruiyeti üzerine yaptıkları tartışma ile alevlenen ve Alman entelektüel dünyasını saran tartışmalara verilen genel bir addır. Bu tartışma ile daha önceleri yok sayılan Spinoza felsefesine olan ilgi canlanır ve Spinoza'nın adı daha rahat şekilde telaffuz edilir hale gelir.

⁴ Robert Stern, "Determination is negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists," *Hegel Bulletin* 37, no:1 (2016): 31.

⁵ G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*, çeviren T. F. Geraets, W. A. Suchting, H. S. Harris, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991, 91Z. Bundan sonra *EL*.

⁶ G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, editör ve çeviren. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 472. Bundan sonra *SL*.

Hegel açısından, hiçlikten hiçbir ayrımı olmayan soyut, saf bir varlıktan daha fazlasının olabilmesi için, yani varlığın somut bir biçimde var olabilmesi için, varlığın belirlenim sahibi olması gerekmektedir. Ancak varlık, belirlenim sahibi olmak için yadsıma (*negation*) içermelidir. Bir diğer deyişle hakikat kendi içinde çeşitli ayrımları ya da farklılaşma öğelerini içermelidir. Bu ayrımları ya da farklılaşmaları içermeksizin belirlenimli olamaz; yani *Mantık Bilimi*'nin açılışındaki o ünlü argümandaki kavramsal harekette karşılaştığımız ya da tarihsel olarak Parmenides'in *to on*'unda da gözlemlediğimiz üzere arı varlık hiçliğe düşer. İşte varlığın belirlenim sahibi olması gerektiği ve belirlenimin de ancak yadsıma içererek mümkün olduğu doktrininin ("her belirlenim bir yadsımadır" veya "*Omnis determinatio est negatio*") kaynağı, Hegel'e göre, bizzat Spinoza felsefesidir. Yine bu bahse konu okumaya göre, Hegel Spinoza felsefesinde ancak kısıtlı bir kullanım alanı olan bu ilkeyi evrensel bir ilke haline getirir. Yani Hegel'in Spinoza eleştirilerinin temel motifi, Spinoza'nın felsefesinde bu ilkenin evrensel bir ilke olarak değil sadece sonlu nesnelere uygulanan bir ilke olarak ele alınmasıdır. Aşağıda daha ayrıntılı tartışılacağı üzere, Hegel'in Spinoza'ya yönelik akozmizm eleştirisinin altında yatan olgu bu ilkenin Spinoza felsefesinde evrensel bir uygulamaya sahip olmamasıdır. Daha doğrusu, bu ilke evrensel bir uygulamaya sahip olmadığı için Spinoza, Parmenides çizgisine yaklaşmaktadır. Ancak sonuç olarak, geleneksel Hegel okumalarına göre, Hegel her ne kadar Spinoza'yı bu ilkeyi evrensel olarak uygulamadığı için eleştirse de, Spinoza yine de bu ilkenin mucidi olarak felsefe tarihindeki o çok özel yerini hakketmektedir. Nitekim, Taylor'a göre Hegel'in bu doktrini sürekli olarak Spinoza'ya atfetmesinin nedeni Spinoza'ya olan "borcunu" ifade etmesidir.⁷

Ancak özellikle son dönem Hegel-Spinoza okumaları hem bu ilkenin Spinoza'ya ne derece atfedilebileceğini hem de Hegel'in akozmizm eleştirisinin geçerliliğini tartışmaya açmıştır. Bu okumalarda öne çıkan temel motif Hegel'in Spinoza eleştirilerinin Spinoza felsefesindeki hem çok temel ilkeleri hem de o kadar temel olmasa da kimi önemli motifleri göz ardı ettiği savıdır. Bu eleştirilere göre, Hegel'in akozmizm eleştirisi Spinoza felsefesine yönelik ciddi bir haksızlığı içermektedir, ki Spinoza'nın metinleri bu akozmist okumanın Spinoza'ya atfedilmesinin mümkün olmadığını gösteren birçok pasaj içermektedir.⁸ Bu haksızlığın temel nedeni ise, Hegel'in bu ilkenin evrensel bir uygulamasının mümkün olmadığını ve bu imkansızlığın da Spinoza tarafından temellendirildiği

⁷ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 523. Yine ayrıca bkz., Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992, 78.

⁸ Yitzhak Y. Melamed, "Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite," *Journal of the History of Philosophy*, cilt 48, no. 1 (2010) 77-92.

olgusunu görememesidir. Kısaca belirtmek gerekirse, Spinoza metafiziği belirlenimi sadece pozitif terimler üzerinden düşünebilmenin bir yolunu sunmaktadır. Buna göre tözün sıfatları ve modları tözün sonsuz doğasının farklı biçimlerde ifade edilişleridir. Buradaki ifade etme ilişkisi ise mantıksal ve ontolojik olarak yadsıma ilişkisine dayanmamaktadır. Bu anlamda Spinoza felsefesi sonlu ve sonsuzu birbirleri üzerinden düşünmenin Hegel'den ontolojik olarak farklı bir biçimini temsil etmektedir.⁹ İşte bu makalede, bahse konu son dönem okumalarda öne sürülen bu eleştiriler ele alınacak hem de Hegel'in Spinoza okumasının geçerliliği tartışılacaktır.

Makale bu amaçla öncelikle akozmizm eleştirisini ele alacaktır. Daha sonra ise Spinoza felsefesine dönüp hem bu eleştirinin ne derecede hakkaniyetli bir eleştiri olduğu hem de "her belirlenim bir yadsımadır" doktrininin Spinoza'ya atfetmenin ne derece mümkün olduğunu tartışmak için Spinoza'da belirlenim, töz ve mod konuları ele alınacaktır. Ardından, bu doktrinin Spinozacı anlamının Hegel'in ona verdiği anlam ile uyumlu olup olmadığı tartışılacaktır. En son olarak ise Hegel'in Spinoza'ya yönelik eleştirilerinin özsel bir noktaya işaret ettiği ve bu anlamda dikkate değer bir okuma sunduğu savunulacaktır.

Akozizm

Hegel *Felsefe Tarihi Dersler*'inin Spinoza bölümünde Spinoza'ya yöneltilen ateizm suçlamasının anlamlı olmadığını çünkü Spinoza'nın ateist değil tam aksine bir akozmist olduğunu söyler. Yani Spinoza'nın hakikatini reddettiği şey Tanrı değil sonlu varlıklar sistemi olan kozmostur:

bu [ateizm ithamı-y.n] terimin hatalı kullanımıdır; akozmizm olarak adlandırılması daha iyi olacaktır, çünkü tüm doğal şeyler sadece modifikasyonlardır. Spinoza'ya göre dünya olarak adlandırılan şey aslında yoktur, [dünya] sadece Tanrı'nın bir formudur ve kendinde ve kendi için bir hiçtir ve dünyanın fiili bir gerçekliği yoktur.¹⁰

Spinoza'nın sisteminde tüm sonlu şeyler tözün mutlak özdeşliğinin içinde kaybolmakta ve geriye ise sadece Tanrı kalmaktadır: "var olan sadece ve sadece Tanrı'dır."¹¹

⁹ Bu türden bir okumanın en önemli temsilcisi için bkz. Pierre Machere, *Hegel or Spinoza*, çeviren. Susan M. Ruddick, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

¹⁰ Hegel, *Lectures*, 162.

¹¹ A.g.e., 163.

Ancak bu eleştiri Hegel'in özgün eleştirisi değildir. Bu eleştiri Hegel'den daha önce Maimon ve Jakobi tarafından dile getirilmiştir. Örneğin Maimon'a göre Spinoza, Parmenides'le paralel bir şekilde sadece anlağın kavradığı hakikatin var olduğunu öne sürmektedir: "Sonlu şeyde hakikatle ilişkili olan tek şey hakikatin sınırlanmasıdır, ki bu yadsımaya bir varlık atfedilemez."¹² Bu türden bir Spinoza okumasının temel argümantasyonunu şu şekilde özetleyebiliriz. Belirlenim bir yadsıma içerir. Bir diğer ifade ile bir şey olmak ancak başka diğer şeyler olmamakla mümkündür. Bir şeklin üçgen olması demek, ancak bir alanın üç adet doğru parçası ile sınırlandırılması demektir. Bu sınırlandırma üçgenin kenarları ile belirlenen alan dışındaki tüm mekânsal alanların yokluğunu getirir. Bir diğer deyişle, belirlenim yadsımayı, yadsıma ise yokluğu imler. Ancak Tanrı en mutlak varlık ve hakikat olarak herhangi bir yoksunluğu içeremez. Yani, bu durumda Tanrı, ya da töz, belirlenimsiz olmak durumundadır. Belirlenim sahibi olan şeyler ise ancak sonlu şeylerdir. Ancak sonlu şeyler belirlenim sahibi oldukları için yani varlığın bir yadsımasını içerdikleri için kelimenin tam anlamıyla hakiki değildirler (bir edimselliğe sahip değildirler). Çünkü belirlenim sahibi olmak en yüksek varlığın bir sınırlanması olarak düşünülecek ise bu durumda aynı zamanda varlıkta bir "yoksunluk" (*privation*) olarak anlaşılmalıdır. Varlığın yoksunluğu ise hiçliği imler. Bu nedenle modlar varlık üzerinden değil hiçlik üzerinden düşünülürler. Böylelikle modlar hakiki olmanın aksine illüzyon olarak kavranmalıdır. Bu nedenle Spinoza felsefesinin mantıksal sonucu Tanrı'nın varlığının reddine değil, aksine Tanrı dışındaki sonlu cisimlerin reddine yani akozmizme varmaktadır. Bu açıdan Spinoza Parmenides ile aynı zeminde felsefe yapmaktadır.

Hegel'e göre, yukarıda da alıntılı olduğu gibi, Spinoza felsefesi her ne kadar Tin'in başlangıç noktasını oluşturmaktaysa da, düşünce burada kalamaz. Bunun nedeni ise, Spinoza felsefesinin sonlunun, ve dolayısıyla öznenin, edimsel bir şekilde ortaya çıkmasına izin vermemesidir. Bu nedenle tözün yadsıma içermediği ve dolayısıyla belirlenimsiz olduğu düşüncesini ardımızda bırakmamız gerekmektedir. Bu yapılmazsa, hakikat belirlenimsiz olmak durumunda kalır: "her şey bir boşlukta kaybolur ve oradan hiçbir şey çıkmaz."¹³

¹² Alıntılıyan Yitzhak Y. Melamed, "Omnis determinatio est negatio": determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel," içinde *Spinoza and German Idealism* ed., Yitzhak Y. Melamed ve Eckart Förster, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 177.

¹³ Hegel, *Lectures*, 155.

Spinoza'da Belirlenim

Her ne kadar Hegel her belirlenimin bir yadsıma içerdiği doktrinini ısrarla Spinoza'ya atfetse de, Spinoza'nın metinlerinde bu doktrinin çok açık ya da ayrıntılarıyla ortaya konmuş bir ifadesine rastlamak pek mümkün değildir. Aslında, bu doktrinin en açık ilişkilendirildiği pasaj Spinoza'nın Jarig Jelles'e 2 Haziran 1674 tarihinde yazdığı bir mektupta geçer (50'inci Mektup):

Şeklin bir yadsıma olduğu ve pozitif bir şey içermediği ifadesi ile ilgili olarak, maddenin kendi bütününde, herhangi bir sınırlandırma olmaksızın değerlendirildiğinde, bir şekle sahip olamayacağı ve şeklin sadece belirlenimli bedenler için geçerli olduğu açıktır. Bir şekli algıladığını söyleyen birisi, basitçe, belirlenimli bir şeyi ve onun belirlenim tarzını algıladığını ifade ediyordur. *Bu belirlenim bahse konu şeye varlığına nazaran ait değildir; tam aksine var-olmayışına (non-being) nazaran aittir. Böylelikle, şekil belirlenim olduğu ve belirlenim de yadsıma olduğu için şekil, daha önce de ifade edildiği gibi, yadsımadan başka bir şey olamaz.*¹⁴ (İtalikler eklendi).

Burada ilk dikkat edilecek nokta Spinoza'nın bu pasajda sadece *şekil olarak* belirlenimden bahsediyor olmasıdır. Ancak bir nesnenin şekli o nesnenin özüne ait değildir. Nesnenin özü ise farklı biçimde belirlenir. Şekil, Spinoza açısından, o nesnenin var oluşuna değil var olmayışına aittir. Yani bu pasaj tek başına "tüm belirlenim yadsımadır" doktrininin Spinoza'ya atfedilmesi için yeterli değildir. Bu doktrini destekleyecek nitelikteki bir diğer pasaj ise *Etik*'ten gelir, 1p8: "Sonlu olmak kısmi olarak yadsıma olmak olduğu ve sonsuz olmak da bir doğanın mevcudiyetinin mutlak olumlaması (*affirmation*) olduğu için tözün sonsuz olması gerektiği önerme 7'den zorunlu olarak çıkar."

Bu paragraf, tözün zorunlu olarak sonsuz olduğu için (bir diğer deyişle mutlak olduğu için) bu sonsuzluğu/mutlaklığı ihlal edecek bir kısıtlama/yadsıma içermeyeceği düşüncesini destekliyor gibi durmaktadır. Bu durumda, töz yadsıma içermediği için bir belirlenim sahibi olduğu da öne sürülemez. Sonuç olarak töz belirlenimsiz olarak kavranmalıdır. Tözün bu şekilde betimlenmesi yukarıda tartışılan akozmizm anlayışına uygun şekildedir. Yine Spinoza'nın bir başka mektubunda (36'nci mektup) tözün belirlenimsiz

¹⁴ Baruch Spinoza, *Complete Works*, çeviren Samuel Shirley, ed. Michael L. Morgan, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002, 892. *Etik*'e yapılan referanslarda uluslararası notasyon kullanılmıştır. Buna göre örneğin E1d4 *Etik*, Birinci Kitap Dördüncü Tanımı işaret ederken, E2p43Sc2 *Etik*, İkinci Kitap Önerme 43, Scholium 2 anlamına gelmektedir.

olarak kavranması gerektiği anlamına gelebilecek bir başka pasajla da karşılaşırız:

Belirlenim olumlu hiçbir şey ifade etmediği ancak sadece belirlenimli olarak kavranan bir doğanın mevcudiyetinin yokluğunu ifade ettiği için, buradan zorunlu olarak çıkar ki tanımı mevcudiyeti olumlayan bir şey belirlenimli olarak kavranamaz.¹⁵

Yine bu mektupta çeşitli vesileler ile Tanrı'dan (yani tözden) belirlenimsiz (*indeterminate*) olarak bahseder.¹⁶

Her ne kadar bu akozmist okuma, Hegel'in de etkisiyle, bir dönem Spinoza felsefesi açısından başat okuma olarak karşımıza çıksa da yukarıda da belirtildiği gibi özellikle son dönemde hem "her" belirlenimin bir yadsıma içermesi gerektiği düşüncesine (ve bunun mucidi olarak Spinoza'nın işaret edilmesine), hem de, bunun bir sonucu olarak, Spinoza'nın tözünün aynen Parmenides'in varlığı gibi belirlenimsiz olarak kavranması gerektiği savına yönelik çeşitli eleştiriler getirilmiştir.

Öncelikle, yukarıda alıntılanan ve ilk bakışta belirlenimsiz töz düşüncesini destekler gibi görünen bu pasajlar daha yakından analiz edildiğinde bu pasajların aslında düşünüldüğü kadar net olmadığı görülebilir. Örneğin Spinoza belirlenimi "*bir doğanın mevcudiyetinin yokluğu*" olarak betimlerken tözün bir doğa sahibi olarak, yani bir anlamda nitelik sahibi olarak, anlaşılması gerektiğini söyler gibi durmaktadır. Yine yukarıda *Etik*'ten alıntılanan pasajda da Spinoza sonsuzluğu "*bir doğanın mevcudiyetinin mutlak olumlaması*" olarak tanımlar. Yani, belirlenimsiz töz anlayışını destekler gibi görünen bu iki pasajı tözü aslında bir doğa sahibi şeklinde betimliyor olarak okumak mümkündür. Bir doğa sahibi olmak ise ancak bir belirlenim sahibi olmak üzerinden anlaşılabilir. Bu durumda Spinoza aynı pasaj içinde tözü hem belirlenimsiz (*indeterminate*) olarak nitelendirmekte hem de tözün ancak bir doğa sahibi olarak yani bir nitelik sahibi (ve bunun doğal bir sonucu olarak belirlenimli) olarak var olabileceğini söylüyor gibi durmaktadır. Kimi yorumcular bu pasajdaki muğlaklığın bir çeviri sorunundan kaynaklanmış olabileceğini de öne sürer. Buna göre sonsuz (*infinite*)

¹⁵ A.g.e., 858.

¹⁶ Örneğin a.g.e., 859: "mutlak olarak yetkin olan Tanrı'nın varlığını, yani mutlak olarak belirlenimsiz olan bir varlığın mevcudiyetini de kabul etmek zorunda kalacağız." (İtalik eklendi).

terimi yerine belirsiz/belirlenimsiz (*indefinite*) teriminin tercih edilmesi pasajın anlamını muğlaklaştırmaktadır.¹⁷

Dahası, Spinoza felsefesinin kimi başat temaları da akozmist okumayla önemli bir uyumsuzluk sergilemektedir. Kısaca değinmek gerekirse, örneğin, Spinoza E1p16'da modların tözün özünden zorunlu olarak zuhur ettiğini söyler. Eğer modlar, yani sonlu şeyler, sadece birer illüzyon ise, tek hakikatten zorunlu olarak çıkan bir şey nasıl illüzyon olarak kavranabilir? Yine E2p36'ya göre mevcudiyetinin bir etki yaratmadığı hiçbir şey yoktur. Yani bir mevcudiyet zorunlu olarak bir iz bırakır. Modlar da tözün etkileri ise, ki tözün doğasından zorunlu olarak zuhur etiklerine göre tözün etkileri olarak anlaşılmalı gerekir, modları illüzyon olarak almak tözün bir etki yaratmadığını ve bu nedenle de tözün bir hakikate sahip olmadığını söylemek anlamına gelir. Yine örneğin, Spinoza'ya göre sıfatlar arasında birebir bir örtüşme (paralelizm) mevcuttur (E2p7S). Yani hem beden sıfatındaki hem de düşünce sıfatındaki neden ve ilişkiler birbiri ile tam olarak örtüşmektedir. Eğer Spinoza gerçekten tözü belirlenimsiz olarak düşünmüş olsaydı, farklı sıfatların düzen ve ilişkileri arasında mutlak bir örtüşme olduğunu öne sürmesi çok da anlamlı olmazdı. Çünkü tözü belirlenimsiz olarak kavrayan akozmist okumaya göre zaten ilk başta aralarında herhangi bir düzen ya da ilişkinin kurulabileceği bir çokluk mevcut olmadığı için farklı çokluklar (beden sıfatının altına düşen çokluk ile düşünce sıfatının altına düşen çokluk) arasında kurulabilecek bir örtüşme de anlamlı değildir. Yine Spinoza çeşitli bilme türleri arasında bir ayrıma giderken üçüncü tür bilmeden bahseder (E2p40S2). Bu bilme türü bir sıfatın özünün yeterli bilgisinden yola çıkıp sonlu bir şeyin (yani bir modun) özünün yeterli bilgisine ulaşır. Eğer sonlu şeyler illüzyon iseler özlerinin yeterli bilgisinden bahsetmek de çok anlamlı durmamaktadır.¹⁸ Sonuç olarak, hem akozmist okumayı destekliyor olarak ele alınabilecek pasajların sergiledikleri muğlaklık hem de Spinoza felsefesindeki kimi başat temaların bu okuma ile olan uyumsuzluğu akozmist okuma hakkında yeterince soru işareti oluşturmaktadır. Bu soru işaretlerini gidermenin yolu ise Spinoza felsefesinde töz ve sıfatları arasındaki ilişkiye bakmayı gerektirir. Sonuç olarak töz çeşitli sıfatlara sahip ise (ki Spinoza'ya göre sonsuz sıfata sahiptir, E1d6), o zaman çeşitli özelliklere de sahip

¹⁷ Melamed, "Omnis determinatio," 187. Melamed'in aktardığına göre mektubun orijinali kayıptır ve sadece çevirisi mevcuttur. Bu durumda kullanılan terimler Spinoza'dan ziyade çevirmenin tercihleri olabilir.

¹⁸ Melamed, "Omnis determinatio," 187-188. Spinoza felsefesindeki çeşitli temaların akozmist okumayla olan uyumsuzluklarına dair daha detaylı bir tartışma için bkz. Melamed, "Weak individuals," 90-91.

olmalı yani belirlenimli olarak kavranmalıdır. Hatta, eğer töz sonsuz sığata sahip ise sonsuz/mutlak belirlenim sahibi olması gerekmektedir.

Spinoza sıfatı (*attribute*), “aklın tözün (*substance*) özünü (*essence*) oluşturuyor olarak *algıladığı şey*” olarak tanımlar (E1d4, italik eklendi). Sıfatın bu şekilde tanımlanması akozmist okumaya da yorulabileceği tartışmalarını alevlendirmiştir. Tartışmanın odak noktası Spinoza'nın sıfatı tözün özünü oluşturan şey olarak değil “aklın” tözün özünü oluşturuyor olarak “algıladığı” şey olarak tanımlamasıdır. Burada sıfatın tanımına aklın algısına yer verilmesi önemli bir soru işareti oluşturur. Tözü bir sıfat sahibi olarak algılayan şey akıl mıdır? Bir başka deyişle, tözün bir (ya da sonsuz) sıfat sahibi olarak düşünülmesinin sebebi aklın kendi algı perspektifinin sınırlılığı mıdır? Nitekim, Wolfson'a göre burada düşüncenin algısına vurgu yapılması sıfatların nesnel bir gerçekliğe değil öznel bir düşünce moduna tekabül etmesi anlamına gelir.¹⁹ Bu durumda Spinoza Tanrıya hiçbir niteliğın atfedilemeyeceğini savunan negatif teoloji geleneği içerisine yerleştirmelidir. Zaten eğer tözün sıfatları sadece tözü algılayan zihne ait öznel düşünceler ise bu durumda akozmist okuma geçerli bir okuma demektir. Spinoza felsefesinde töz ve sıfat arasındaki ilişkiye (ya da ilişkisizliğe) bakmak için ise öncelikle Descartes'e uğramamız gerekmektedir.

Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nde²⁰ sıfatı tözün doğasını ya da özünü oluşturan ilksel (*principle*) nitelik olarak tanımlar (P1-53). Biz bir ilksel nitelikte karşılaştığımızda hemen bu niteliğın atfedileceği bir töz olması gerektiği çıkarımında bulunuruz. Böylece sıfatın varlığından tözün varlığına ulaşırız. Yani ortada bir doğa varsa zorunlu olarak o doğayı taşıyan bir de töz olmalıdır. Yine buna göre, bir töz atfedilebilecek diğer tüm nitelikler bu ilksel nitelik üzerinden anlaşılabilir. Örneğın, bedensel tözün ilksel niteliği uzamlılıktır. Bedensel tözün doğası uzamlılıktır; yani bedensel töz her şeyden önce ve ilk olarak uzamlı niteliği ile var olur. Yine bedensel cisimlerin tüm özellikleri (ve de ilişkileri) bu ilksel uzamlılık niteliği içinden anlaşılabilir. Spinoza da Descartes'i takip ederek sıfat için benzer bir tanımlı getirir (E1d4). Ancak her bir tözün sadece bir tane ilksel sıfatı olabileceğini öne süren Descartes'in aksine (P1-53) Spinoza için tözün sonsuz adet sıfatı bulunur (E1d6). Buradaki fark Descartes ve Spinoza'nın töz anlayışlarındaki farkta yatar. Descartes için 3 adet töz vardır: kavramın gerçek anlamıyla tek töz olan Tanrı ve Tanrı sayesinde var olan yaratılmış tözler

¹⁹ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. 2 cilt, Cambridge: Harvard University Press, 1934, 146.

²⁰ Rene Descartes, *Principles of Philosophy*, çeviren. Valentine Rodger Miller ve Reese p. Miller, Londra: Kluwer Academic Publishers, 1982, 23. Bu esere yapılan referanslarda bölüm numarası ve paragraf numaralandırmaları kullanılacaktır. Örneğın birinci bölüm 53 numaralı paragraf için “P1-53” gibi.

olan beden ve düşünce (P1-51-52). Spinoza açısından töz, kavramı gereği, hem kavramsal olarak hem de nedensel olarak kendi içinden anlaşılmalıdır (E1d3). Yani tözün tanımı kendisi dışında bir başka şeyi işaret edemeyeceği gibi tözün varoluşuna da kendisi dışından bir neden atfedilemez. Bu nedenle Spinoza açısından yaratılmış töz gibi bir kategori mümkün değildir. Tek töz ancak kendisi üzerinden anlaşılabilir ve kelimenin tam anlamıyla *causa sui* olan Tanrı'dır. Bu durumda, tözün sonsuz adet sıfat sahibi olması ne demektir? Bu soru töz ve sıfat arasındaki ve farklı sıfatlar arasındaki ilişkinin farklı şekillerde kavranmasını gerektiren farklı sorulara evrilir.

Öncelikle, eğer, Spinoza'nın öne sürdüğü şekilde, her bir sıfat diğerinden bağımsız olarak sadece kendi üzerinden kavranmalı ise (E1p10), birbirine indirgenemeyen bu sıfatların hem tözle hem de birbirleriyle ilişkileri çeşitli soruları getirir: Eğer sıfat tözün özünü oluşturan şeyse, tözün sonsuz sıfatı olması tözün sonsuz adet farklı özü/doğası olduğu anlamına mı gelmektedir? Ya da bu sıfatlar, aslında her biri bir parça olarak, bir araya gelip tek tözü mü oluşturmaktadır? Spinoza'ya göre her iki sorunun cevabı da olumsuzdur. Öncelikle Spinoza için töz kesinlikle parçalardan oluşamaz (E1p12-p13) çünkü tözün parçalardan oluşması demek hem kavramsal olarak (parça bütüne önseldir) hem de nedensel olarak (parçalar bir araya gelerek bütünü oluşturur) kendisi dışından bir şeyle açıklanması gerektiği anlamına gelir ki bu bağımlılık ilişkisi de tözün, kavramı gereği olan mutlaklığı ile uyumsuzluk içindedir. Bu nedenle bu sıfatlar bir araya gelerek tözü oluşturan parçalar olarak düşünülemezler. İkinci olarak ise Spinoza açısından mevcudiyetin olduğu şekilde olmasını gerektiren bir zorunluluk hakimdir (E1p11). Bir diğer deyişle, tözün mevcudiyeti ve özü bir ve aynıdır (E1P20). Yani etrafımızdaki tüm (örneğin) bedensel mevcudiyetin olduğu şekilde olmasının nedeni tözün özünden/doğasından kaynaklanan bir zorunluluktur (E1p29). Bu durumda, tözün farklı bir doğaya sahip olabileceğini ve bu nedenle bir başka mevcudiyetin mümkün olabileceğini öne sürmek buradaki zorunluluğun aslında bir rastlantısallık içerdiğini (farklı bir zorunluluk olabilirdi, ama bu zorunluluk *olageldi*) söylemek anlamına gelir ki bu düşünce de yukarıda alıntılanan Spinoza felsefesinin temel ilkeleriyle kesin bir çelişki içermektedir. Dahası, mevcudiyetin ve dolayısı ile tözün doğasının farklı olabileceğini söylemek birden fazla doğanın mevcut olabileceğini öne sürmek demek, bu ise birden fazla tözün mevcut olabileceğini savlamak demektir ki Spinoza açısından bu sav, imkansızlığı mantıksal olarak gösterilmiş bir savdır (E1P33).²¹

²¹ Töz ve sıfatlar arasındaki ilişkinin mahiyeti Spinoza literatüründe önemli bir tartışma alanını ifade eder. Makalenin bütünlüğü açısından oldukça kısa bir şekilde özetlenen bu tartışmanın öncüleri ve tartışmanın farklı kampları için bkz. Edwin Curley, *Behind the*

Bu cevaplar ışığında tözün sonsuz sıfat sahibi olmasını kavramanın tek alternatifi kalmaktadır. Bu alternatife göre, tüm sıfatlar *bir ve aynı doğayı farklı* şekillerde ifade etmektedir. Spinoza'nın cümleleriyle ifade edersek (E1p10Sc):

Bu önermelerden açıktır ki, iki sıfatın gerçekten birbirinden farklı olarak kavranabilmelerine rağmen (yani, biri diğerinin yardımı olmadan kavranabilir), yine de, buradan bunların iki farklı varlık ya da iki farklı töz oluşturdukları düşüncesine varamayız. Sahip olduğu tüm sıfatların kendileri üzerinden anlaşılmaları gerektiği tözün doğası gereğidir çünkü tüm bu sıfatlar her daim tözde bir arada var olduklarından ve biri bir diğeri tarafından üretilemeyecek olduğundan dolayı her bir sıfat tözün hakikatini, ya da mevcudiyetini, ifade eder.

Bu durumda sıfatlar arasındaki fark bir ve aynı şeyi "farklı kavramlar" altında düşünmek/ele almak arasındaki farktır.²² Spinoza'nın sıfatın tanımında zihne yaptığı vurgu işte buradaki farka işaret etmektedir. Bir ve aynı tözün bir ve aynı doğasını farklı kavramlar (sıfatlar) altında kavrayan zihindir. Ama buradaki kavramsal fark zihnin kendi algı perspektifinden kaynaklanan tamamen öznel bir fark değildir. Her ne kadar bu fark kavramsal bir fark olsa da (bir ve aynı şeyi farklı kavramlarla düşünmenin farkıdır) yine de nesnel bir karşılığı vardır: sıfatlar birbirine indirgenemez ve her biri kendi üzerinden anlaşılmalı/açıklanmalıdır. Yani, her biri bir ve aynı hakikati ifade eden sıfatlar tek tözün özünü farklı ifade ediş tarzlarına denk düşerler. Buradaki fark bireyin algısına bağlı olmayan nesnel bir farktır. Yine Spinoza'nın paralelizm doktrinini de bu minvalde düşünmek gerekir: "Düşüncelerin düzeni ve ilişkisi ile şeylerin [bedensel modların-y.n] düzeni ve ilişkisi aynıdır" (E2p7) çünkü farklı sıfatların ifade ettiği şey aslında "farklı nitelikler altında anlaşılabilir bir ve aynı şeydir" (E2p7Sc).

Birbirinden radikal olarak ayırmış gibi ele almaya yatkın olduğumuz iki mevcudiyet alanı (düşünce ve beden) arasındaki farkın kavramsal bir farka indirgenmesindeki entelektüel cesaret elbet başlı başına bir çalışma alanıdır. Ancak bu makalenin sınırları içinde kalmak amacı ile yukarıdaki tartışma şu

Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988); Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984); Michael Della Rocca. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York: Oxford, 1996.

²² Yitzhak Y. Melamed, "The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes," içinde *The Oxford Handbook of Spinoza*, ed. Michael Della Rocca, New York: Oxford University Press, 2018, 102.

şekilde özetlenebilir: Spinoza felsefesinde sıfatlar insan zihninin fabrikasyonu değildir ve nesnel gerçeklikleri vardır. Bu sıfatlar tözün özünü ifade ederler. Ancak her bir sıfat bir "doğanın mutlak olumlama" olduğuna göre ve bir doğa sahibi olmak da bir nitelik sahibi olmayı gerektirdiğine göre, töz gerçekten de belirlenimli olarak üstelik sonsuz belirlenimli olarak düşünülmelidir. Kısacası töz tüm belirlenimlerin kaynağı olan mutlak bir belirlenim alanıdır. Diğer tüm belirlenimler bu mutlak belirlenim alanına getirilen kısıtlamalar/yoksunlaşmalar/özelleşmeler (*privation*) üzerinden anlaşılmalıdır. İşte bu metafizikte, bizim algı evrenimizi oluşturan sonlu nesnelere bu yoksunlaşma/özelleşme üzerinden anlaşılır. Her bir sonlu nesne sahip olduğu öze töz sayesinde sahip olur. Yani töz nesnelere sadece mevcudiyetlerinin değil onların özlerinin de nedenidir (E1p25). Bu durumda, nasıl ki sıfatlar tözün kendini ifade ediş tarzlarına denk düşüyorlarsa, sonlu nesnelere de sıfatların birer ifadeleri haline gelirler: "Tekil şeyler Tanrının sıfatlarındaki değişimlerdir (*affectiones*), yani Tanrının sıfatlarının belli başlı ve belirlenimli bir şekilde ifade edildikleri modlardır" (E1p25C).²³

Buraya kadar yapılan tartışmayı, kısa bir tekrarla, neticelendirmek gerekirse, Spinoza felsefesinin bu en genel ilkeleri ışığında belirlenim konusunda karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Spinoza açısından her belirlenim bir yadsıma içermek zorunda değildir. Çünkü Tanrı tüm belirlenimleri taşıyan mutlak belirlenim sahibi bir varlıktır ve hiçbir noksanlık (ve dolayısıyla yadsıma) içeremez (aksi takdirde mutlak olamaz). Belirlenimin yadsıma içermesi sadece sonlu şeyler için geçerlidir. Ancak burada da şeyler özlerini Tanrı'dan alırlar. Bu nedenle yadsıma da buradaki belirlenimin içkin bir ögesi değildir. Yadsıma daha çok şeylerin birbirleriyle olan dışsal ilişkilerinde hâkim olan bir kategoridir. Spinoza'nın sonlu ve sonsuz belirlenim arasında kurduğu bu ilişki Kant'ın ilk

²³ Burada Spinoza felsefesinin bir başka "ilginç" yönüne tanık oluyoruz. Spinoza felsefesinde tüm mevcudiyet alanı bir ifade etme edimi içinden anlaşılır. İfade edilen tek hakikatin sonsuz doğasıdır. Tekil nesnelere varlıklarının bir ifade ediş olarak nitelendirilmesi, fiziksel nesnelere şeyler ve özellikleri arasındaki ayrımın "özellikler" kısmına yerleştirir. Şey olan tek varlık mutlak Tanrı'dır. Diğer tüm varoluşlar bu tözün farklı ifade edilişleridir. Nasıl ki yüzün kızarması o yüzün ifadelerinden birisiyse bir ağaç ya da kaya parçası da tözün uzamlılık sıfatının farklı ifade ediliş tarzlarına denk düşerler. Bu nedenle Latincedeki *affectiones* teriminin karşılığı olarak "bedensel veya ruhsal durumdaki değişim" anlamı tercih edilmiştir. Fiziksel nesnelere bu şekilde şeyler olarak değil de özellikler olarak alan bu sınıflandırma yine Spinoza literatüründe çeşitli tartışmalara gebe olmuştur. Ancak bu ontolojik kavrayış ve beraberinde getirdiği tartışmalar başka bir çalışmanın konusu olabilir.

kritikte²⁴ “Saf Aklın İdeal’i” kısmında kurduğu ilişkiyle şaşırtıcı biçimde benzerlik sergiler:²⁵

Tüm yadsımlar (ki diğer her şeyin *ens realissimum*’dan [en gerçek varlık-y.n.] ayrılmasını sağlayan yegâne yüklemeldir) sadece daha büyük ve sonuç olarak en yüksek hakikate getirilen kısıtlamalardır; bu nedenle bu hakikati varsayarlar ve içerik olarak sadece ondan türetilmişlerdir. Şeylerin tüm çokluğu, nasıl ki tüm şekiller sonsuz uzamın farklı biçimlerde kısıtlanmasından ibaretse, en yüksek hakikat kavramının pek çok farklı şekillerde kısıtlanması ile oluşur, ki bu hakikat onların ortak tözüdür. (A578/B606).

Elbette Kant’ın burada kurduğu ilişki sadece kavramsal bir ilişkidir, gerçek bir ilişki değil. Ama sonlu belirlenimin sonsuz belirlenimden bir kısıtlama/özelleşme ile nasıl ortaya çıktığını (kavramsal olarak da olsa) göstermesi açısından önemlidir. Sonuç olarak Spinoza’nın “her belirlenimin bir yadsıma içermesi gerektiği” doktrinini tözü de içerecek şekilde evrensel olarak uygulamaması, onun bir eksikliğinden ziyade felsefesinin zorunlu sonuçlarından biridir.²⁶ Bu felsefede sonlu ve sonsuz belirlenim arasında belirli bir asimetri mevcuttur ve iki belirlenim aynı kavramsal düzlemde ele alınamaz. Mutlak hiçbir şekilde yadsıma içeremezken sonlu belirlenim kısmen de olsa bir yadsıma ilişkisi içerir. Bu anlamda Spinoza’nın metafiziği pozitif/olumlayıcı bir metafiziktir. Hakikat en temel düzeyde ele alındığında (mutlak töz düzeyinde), bir yadsıma içeriyor olarak kavramsallaştırılamaz. Yadsıma ancak daha üstteki seviyelerde, sonlu varlıkların seviyelerinde yer bulan bir kategori olabilir. Ancak buradaki yadsıma ilişkisi şeylerin özüne ait bir ilişki değil, şeylerin varoluşlarına dışsal olarak kurulan bir ilişkidir. Bu nedenle Spinoza sonluyu tanımlarken yadsımayı “kısmen” içerdiğini belirtir. Yine de sonlu şeylerin özleri, sonsuz özün bir ifadesi olarak yadsıma ilişkisi üzerinden değil ifade etme ilişkisi üzerinden kavramsallaştırılmalıdır. Elbette sonlu şeylerin özleri sonsuzla ilişki içinde kavransalar da kendi içlerinde mutlak bir sonsuzluğu içermezler. Ancak sonlu belirlenimin bu anlamda bir yoksunlaşma içeriyor olması sonlu nesnelere

²⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çeviren Norman Kemp Smith, New York: St Martin’s Press: 1965. Bu esere referanslarda edisyon harfi ve paragraf numarası kullanılacaktır.

²⁵ Omri Boehm, “Kant’s idea of the unconditioned and Spinoza’s: the fourth Antinomy and the Ideal of Pure Reason,” içinde *Spinoza and German Idealism*, ed., Yitzhak Y. Melamed ve Eckart Förster, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 27-43.

²⁶ Melamed, “Omnis determinatio,” 195-196.

akozmist okumanın öne sürdüğü şekilde hakikatsiz bir illüzyon haline getirmez. Kısaca, bir şeyin daha az hakikat içermesi hiç hakikat içermediği anlamına gelmez. Sonlu nesnelere mutlak kadar hakikat içermemeleri hiç olmadıkları anlamına gelmez. Daha az bir derecede hakikat içerseler bile yine de hakikidirler.²⁷

Hegel'e Dönüş ve Sonuç

Peki tüm bu tartışmalar ışığında Hegel'in Spinoza'ya getirdiği akozmizm eleştirisi nasıl değerlendirilebilir? Makalenin başında da belirtildiği üzere, Hegel'in Spinoza felsefesindeki kimi kilit noktaları yok saydığı ve bu felsefeyi kendi sistemi içine dahil edecek şekilde çarpıttığı iddiası yine öne çıkar. Buna göre Hegel Spinoza'nın metafiziğinin pozitif/olumlayıcı bir metafizik olduğunu ve bu metafizik anlayışta mutlağa bir yadsıma atfedilemeyeceği düşüncesini görmezden gelmektedir. Hegel'in okumasının aksine Spinoza tözü belirlenimsiz olarak kavramsallaştırmamaktadır. Ancak bu makalenin savunduğu pozisyona göre, a) Hegel Spinoza metafiziğinin bir pozitif/olumlayıcı metafizik olduğunun farkındadır ve; b) Hegel'in eleştirilerinin asıl özü bu pozitif/olumlayıcı metafiziğinin çıkmazlarına işaret etmektedir.

Hegel'in Spinoza'yı ele aldığı pasajlara baktığımızda, Spinoza metafiziğinin pozitif/olumlayıcı bir metafizik olduğu ve mutlağın yadsımadan bağımsız ama yine de belirlenimli olarak kavramsallaştırıldığını göz ardı etmediği olgusu kendisini açık biçimde göstermektedir. Örneğin *Mantık Üzerine Dersler*'inde Spinoza'nın sonsuz kategorisini değerlendirirken şöyle yazar: "Sonsuzun Spinozacı belirlenimi, ki burada *sonsuz bir içeriğin limitsiz olumlanmasıdır*, tek taraflıdır çünkü sonsuzu yadsımanın yadsıması olarak ele almaz. Gerçek sonsuz dolayında kendisi ile özdeş kalabilendir" (italik eklendi).²⁸ Bu pasajdaki "sonsuz bir içeriğin sınırsız olumlanmasıdır (affirmation-y.n.)" ifadesi tam da tözün *ens realissimum* olarak kavranılışını betimlemektedir. Yine *Ansiklopedi Mantığı*'nda bu pozitif metafizik kavrayışı için şunları yazar:

Varlığı şüphesiz *mutlak zenginlikler* olarak ve hiçliği de, aksine, *mutlak yoksulluk* olarak temsil ederiz. Ancak dünyanın tümünü düşündüğümüzde, ve şeylerin sadece mevcut olduklarını ve başka da bir şeyin olmadığını söylediğimizde belirlenimli olan her şeyi

²⁷ Melamed, "Weak Individuals," 89-91.

²⁸ Hegel, *Lectures on Logic*, çeviren. Clarke Butler, Indianapolis: Indiana University Press, 2008, 109.

dışarıda bırakırız ve sonucunda ise elimizde mutlak doluluk yerine mutlak boşluk kalır. (EL, §87Z ve §91Z) (İtalikler eklendi).

Yine buradaki “mutlak zenginlik” ve “mutlak yoksulluk” ifadeleri Hegel’in pozitif teolojinin belirlenimi nasıl kavradığı meselesini göz ardı etmediğini göstermektedir. Ayrıca burada alıntılanan pasajlar Hegel’in eleştirisinin asıl odağına da işaret etmektedir. Bu eleştirinin özünü şu şekilde özetleyebiliriz: Eğer bir sistem mutlak bir bütünlükten çokluğa gidecekse, bu gidişin nasıl mümkün olduğunu da o bütünlük içerisinde gösterebilmelidir. Eğer “bir”den “çok”a geçişin ilkesi yadsıma ise, o zaman bu yadsımanın nasıl elde edildiği de yine sistem içinden temellendirilmelidir. Eğer töz, *ens realissimum* olarak, yani mutlak belirlenimli sonsuzluk olarak (ya da sonsuz zenginlik olarak) kavramsallaştırılıyorsa ve eğer farklılaşma ve çokluk (sıfatlar ve modlar) bu birlikten türediği öne sürülüyorsa o zaman bu türeyişin de ilkesi tözün içinde temellendirilmelidir. Hegel açısından bu ilke yadsıma olduğu için ve Spinoza’nın tözü de yadsımayı içermediği için Spinoza bu türeyişi metafizik olarak temellendirmekte başarısız olmaktadır: “Spinoza’da tekil, gerekçelendirilmeden, temsilden evlat edinilir. Tekilin gerekçelendirilmesi için tözden elde edilmesi gerekir ancak burada olan şey bu değildir.”²⁹

Hegel açısından mutlağın birliğinden mevcudiyetin çokluğuna geçişi gerekçelendirecek bir dinamizm gereklidir. Bu tema örneğin Hegel’in Kant eleştirisinde de mevcuttur. Hegel’e göre Kant aklın mutlak birliğinden kategorilerin çokluğunun nasıl türediğini gerekçelendirmemiş, bunları düşünce tarihinde bulduğu gibi sistemine eklemiştir. Eğer bu türetme işine yüklenseydi, o zaman aklın bir içerik üretmek için dışsal bir veriye bağlı formel bir yeti olmadığını, aksine kendisine içerik verebilen bir bütünlük olduğunu da görebilirdi.³⁰ Benzer şekilde de Spinoza modları tözden türetmemiştir çünkü sistem modları türetecek dinamizme (ki bu dinamizmi sadece yadsıma kategorisi sağlayabilir) sahip değildir. Yadsımayı varlıktan tamamen çıkararak bu katı ayırımla işleyen anlağın sisteminde mevcudiyet sadece bir “orada oluş”a (*positedness*) indirgenir.³¹ Hegel’in bu pasajlarındaki temel dert Spinoza’yı, kendi sistemine entegre etmek için, olmadığı bir noktaya yerleştirmeye zorlamak olarak değil, Spinoza’nın kendi pozisyonunun içerdiği mantıksal çıkmazlara işaret etmek olarak da okunabilir. Spinoza’ya ve varlığı mutlak olumluluk

²⁹ Hegel, *Lectures*, 155.

³⁰ Bu konuya dair daha detaylı bir tartışma için bkz. Övünç Cengiz, “Çokluktaki Birlik ve Birlikteki Çokluk: Kant ve Hegel Arasında Düşüncenin Fonksiyonu Üzerine Bir Tartışma,” *Felsefe Tartışmaları*, no: 51 (2016), 20-30.

³¹ Hegel, *SL*, 536.

üzerinden kavrayan diğer metafiziklere dair getirilen bu eleştiriyi şu pasaj da oldukça net bir şekilde ifade eder:

Parmenides için... gerçek varlık içinde yadsımanın ve değişimin hiçbir izinin olmadığı tamamen olumlayıcı bir varlıktır; varlık 'yaratılmamış ve yok edilemezdir'. Varlığın bu tamamen olumlayıcı kavramı modern döneme kadar tüm takip eden felsefeleri gölgeler. Bu kavram, örneğin, Spinoza'nın 'bir şeyin tanımı o şeyin özünü olumlar, inkar etmez' savında da görülebilir. Ancak, Hegel'in düşüncesine göre, varlık kategorisi, yadsıma kategorisini çeşitli formlarda kendi içinde barındırır: hakikat kavramı yadsımayı belirlem ve fark formunda gerektirir; bir şey olmak yadsımayı ötekilik ve sonluluk formlarında gerektirir; ve sonsuz varlık da, kendisini yadsıyan sonlu varlığın içinde yaşadığı için yadsımayı içerir.³²

Buraya kadar yapılan tartışma Hegel ve Spinoza felsefelerinin belirlem ve yadsıma kategorileri arasındaki ilişkiye dair nasıl bir ayırım içerdiklerine ışık tutar. Hegel açısından tekrar bakarsak, yukarıda da değinildiği üzere yadsıma, her türlü belirlemenin (mutlağın belirlemine de dahil olmak üzere) içsel bir parçasıdır. Kabaca tekrar edersek, kavramsal olarak hiçliğe düşmek zorunda olan boş ve soyut bir arı varlıktan fazlasının olabilmesi için, yani bu varlığın belirlemli olabilmesi için, bir yadsıma içermesi gerekmektedir. Yadsımayı içermek ise "kendi içinde bir tür farklılaşmayı içermeyi ve bu sayede de bir şekilde heterojen olan ve bu nedenle birbirlerini yadsıyan ayrık elementleri kendi içinde içermeyi" gerektirmektedir.³³ Bu durumda ise belirlem ilişkisindeki yadsıma dışsal değil içsel bir edim olmalıdır. Bir diğer deyişle, yadsıma sonsuz da dahil olmak üzere tüm belirlemenin özünün bir parçasıdır.

Hegel'e göre Spinoza metafiziği sonlu ve sonsuzu birbirlerini dışlayan iki zıt kategori olarak karşı karşıya koymaktadır. Ancak bu iki kategorinin sadece bu zıtlık düşünülmesi "kötü sonsuz" kavramına denk düşer.³⁴ Burada kötü sonsuz kavramında sonsuzluk sadece sonluyu dışarıda bırakan tek taraflı bir yadsıma üzerinden düşünülür. Bu sonsuzluk kötü bir sonsuzluktur çünkü hem bir tamamlanmamışlığı imler hem de bir sonluluk imler (edimsel bir sonsuzluğu gerçekleştirmez). Kötü sonsuz sadece sonlunun yadsımasından ibaret olduğu

³² Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2006, 43-44.

³³ Stern, "Determination is negation," 30.

³⁴ Hegel, *SL*, 111.

için hep bir daha üzerinden anlaşılır. Bir anlamda matematiksel olarak ucu açık bir seri, sonsuzluk olarak kavranır. Ancak bu seri ilkece tamamlanamayacağı için edimsel bir olumluluk arz edemez. Daha doğrusu bu şekilde dışsal olarak (yani tek boyutlu bir yadsımanın ürünü olarak) sonlunun karşısına yerleştirilen sonsuz aslında “sonlu bir sonsuz”dur.³⁵ Bu sonsuz sonludur çünkü kendisini kendisi olmayanla bir zıtlık üzerinden kurduğu için ve bu ötekiye de içerecek şekilde edimselleşemediği için kendisi de hakikatinde sonlu olarak kalmak durumundadır. Felsefenin edimsel sonsuzluğunun ortaya çıkması bu ilk yadsıma ilişkisinin de yadsınmasını gerektirir. Edimsel sonsuz ancak yadsımanın yadsınması olarak kavramsallaştırılabilir. Böylelikle sonlu ve sonsuz kategorilerini birbirlerinin karşısında duran iki zıt (ve bu nedenle de sonlu) kategori olarak değil, sonsuzu sonlunun içinde düşünmenin ve sonluyu da sonsuzun edimsel bir gerçekleşmesi olarak okumanın yolu açılır.³⁶ Hegel’e göre Spinoza sonlu ve sonsuz arasındaki ilişkiyi tek taraflı bir yadsıma ilişkisi olarak kurmaktadır. Yani sonlu sonsuz ile bir yadsıma ilişkisi içinden düşünülürken sonsuz sonluya nazaran bir yadsıma ilişkisi (daha doğrusu sonlunun içerdği yadsımanın yadsınması) olarak okunmaz. Bu nedenle bu kategoriler birbirlerine dışsal olarak konmuştur ve Spinoza metafiziği bu kategorilerin içkin edimselleşmelerini serimleyememektedir. Hegel açısından kavramsal belirlenimlerin içkin edimselleşmelerini serimleyecek bir ontolojiye dinamizmini verecek olan şey sadece yadsıma kategorisi olabilir. Pozitif bir ontoloji yadsıma kategorisini dışarıda tuttuğu ölçüde kavramsal dinamizmden mahrum kalacaktır.

Spinoza açısından ise, gördüğümüz gibi, yadsıma sonsuz belirlenim için uygulanabilir bir kategori değildir. En yüksek hakikat ve en gerçek varlık olarak töz hiçbir yadsıma içermeden sonsuz belirlenim sahibidir. Yadsıma kategorisi sadece sonlu belirlenimde karşımıza çıkar. Sonlu nesnelere bu en yüksek hakikate getirilen sınırlamalar sonucunda elde edilir. Ancak buradaki ilişkinin içeriğini belirleyen ilişki yadsıma değil ifade etme ilişkisidir. Şeylerin özü, tözün özünü kendi tarzlarında ifade ederler. Elbette sonlu bir mod sonsuzu mutlak şekilde ifade edemez. Sonlu bu anlamda sonsuzun belirli bir tarzda ifade edilişi olduğu için bir yoksunlaşma içerir. Ancak yine de sonlunun özü sonsuzun özünün bir ifade edilişi olduğu için şeylerin özü de yadsıma içermez. Nitekim Spinoza’nın ünlü *conatus* doktrinine göre bir şeyin özü o şeyin varlığını yadsıyacak bir başka şey içeremez (E3p5). Bu açıdan bakıldığında Spinoza felsefesindeki bu ifade etme ilişkisi de sonlu ve sonsuzu birbirlerini dışlayan iki zıt terim olarak değil, birbirleri üzerinden düşünmenin imkanını sunuyor olarak okunabilir. Buna göre

35 A.g.e.

36 A.g.e. 112.

Spinoza metafiziğinde modlar da sonsuz kategorisi içinde düşünülürler. Yani modlar nedenlerinin gücü vesilesi ile sonsuzluk kavramını içerirler (bu sonsuz özü ifade ettikleri sürece).³⁷ Böylelikle sonlu ve sonsuz bir arada düşünülmüş olur. Ancak burada iki kategori arasındaki ilişki yadsıma ve yadsımanın yadsıması üzerinden değil ifade etme ilişkisi üzerinden kurulur.

İfade etme ilişkisi modları pozitif bir belirlenim içinde düşünmenin de yolunu açar. Buna göre bir modun belirlenimini sadece negatif terimlerle düşünmek onu oluşturan nedensellikten bağımsız olarak düşündür. Negatif belirlenim sonlu nesnelerin birbirlerini kısıtlamaları üzerinden düşündür. Bu ise şeylere dair yetersiz bir kavrayıştır. Şeyin yeterli kavranışı onu tözün bir belirlenimi olarak düşünmeyi imler ki bu da şeyi bir bütünün ifade edilişi olarak düşünmeyi gerektirir. Burada şey tözün özünün belirli bir yetkinlikte ifadesi haline gelir. Bu durumda modu yadsıma üzerinden düşünmek onu tözden ayrı (dışsal) olarak düşündür. Bu dışsallık ise modu varlığın sadece yoksunlaşması olarak okumaya kapı açar. Modu pozitif belirlenim olarak düşünmek ise onu tözün bir ifadesi olarak düşünmeyi yani tözün içinde düşünmeyi gerektirir.³⁸

Bir açıdan bakıldığında her iki filozof da sonlu ve sonsuzu birbirleri üzerinden düşünmenin iki farklı modelini sunmaktadır. Hegel'in eleştirilerinin aksine Spinoza'da sonlu ve sonsuz birbirini dışlayan iki kategori olarak değil birbirlerini ifade eden iki kategori olarak belirmektedir. Her ne kadar Spinoza ontolojisinde mutlak ve sonlu arasındaki asimetri ve dolayısıyla mesafe daha belirgin olsa da.

Sonuç olarak, Hegel'in Spinoza'ya getirdiği akozmizm eleştirisi, Spinoza'nın kendi felsefesini nasıl anlaşılmasını kurguladığına dair bir yorum değil, bu felsefenin mantıksal sonucunun ne olduğuna dair bir inceleme olarak okunursa daha verimli bir perspektif sağlar. Hegel için Spinoza tözü belirlenimsiz düşünme dahi, bu sistemde sonsuzdan sonluya ve dolayısıyla birden çoka geçişi sağlayacak kavramsal mekanizmayı sağlayamamaktadır. Hegel açısından mutlakın sonsuz zenginliğinin kendini sonsuz bir çeşitlilikte ifade edebilmesi için bu çeşitliliği oluşturan farkın hesabının verilmesi gerekir. Hegel'e göre farkı ve çeşitliliği oluşturabilecek tek kavramsal mekanizma belirlenimli yadsıma ile mümkündür. Bu mekanizmayı içermeyen her türlü ontoloji Parmenides'çilik ile aynı kampta bulunma tehlikesini içerir. Bu açıdan Spinoza'cılık gerçekten de düşüncenin başlangıç noktası olabilir. Ancak düşünce burada kalırsa "o zaman ne gelişim, ne hayat, ne tinsellik ne de edim" kalır.³⁹

37 Macherey, *Hegel or Spinoza*, 141.

38 A.g.e. 129-130; 141-142.

39 Hegel, *Lectures*, 154-155.

Elbette 'bir'den 'çok'u meydana getirecek tek mekanizmanın yadsıma ile mümkün olup olmadığı ve hatta Hegel'in kendi felsefesinde bu mekanizmayı meşru bir biçimde kurgulayıp kurgulayamadığı ayrı bir tartışma konusudur. Ancak, Hegel'in Spinoza'yı kendi felsefi kurgusuna yerleştirmek için Spinoza felsefesindeki kimi önemli ayrımları ihlal ettiği kabul edilse bile Hegel'in pozitif metafiziğe getirdiği eleştiri farkı tözün kendi terimleri içinden türetilmesini talep ettiği ölçüde anlamlı bir eleştiridir. Sonuç olarak "ifade etme"nin "fark"ı oluşturmaya muktedir olmadığı savı kolayca göz ardı edilebilecek bir sav değildir.

KAYNAKÇA

- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- Boehm, Omri. "Kant's idea of the unconditioned and Spinoza's: the fourth Antinomy and the Ideal of Pure Reason." İçinde *Spinoza and German Idealizm*, editörler Yitzhak Y. Melamed ve Eckart Förster. 27-43. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Cengiz, Övünç. "Çokluktaki Birlik ve Birlikteki Çokluk: Kant ve Hegel Arasında Düşüncenin Fonksiyonu Üzerine Bir Tartışma," *Felsefe Tartışmaları*, no: 51 (2016): 20-30.
- Curley, Edwin. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Della Rocca, Michael. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford Press, 1996.
- Descartes, Rene. *Principles of Philosophy*. Çeviren Valentine Rodger Miller ve Reese P. Miller. Londra: Kluwer Academic Publishers, 1982.
- Hegel, G. W. F. *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze)*. Çeviren T. F. Geraets, W. A. Suchting, ve H. S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy (The Lectures of 1825-1826)*. Çeviren R. F. Brown ve J. M. Stewart. California: University of California Press, 1990.
- Hegel's Science of Logic*. Çeviren A. V. Miller. New York: Humanity Books, 1999.
- Houlgate, Stephen. *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2006.
- Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1992.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kemp Smith. New York: St Martin's Press: 1965.
- Macherey, Pierre, *Hegel or Spinoza*. Çeviren Susan M. Ruddick. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Melamed, Y, Yitzhak. "Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite," *Journal of the History of Philosophy*, cilt 48, no. 1 (2010): 77-92.

- Melamed, Y., Yitzhak (2021). "Omnis determinatio est negatio": determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel." İçinde Spinoza and German Idealizm, editörler Yitzhak Y. Melamed ve Eckart Förster. 175-196. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Melamed, Y. Yitzhak. "The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes." İçinde *The Oxford Handbook of Spinoza*, editör Michael Della Roca, 84-113. New York: Oxford University Press, 2018.
- Spinoza, Baruch. *The Letters*. İçinde *Complete Works*, editör Michael L. Morgan, çeviren Samuel Shirley, 755-959. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Stern, Robert. "'Determination is negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists," *Hegel Bulletin*, cilt 37, no.1, (2016): 29-52.
- Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Wolfson, A. Harry. *The Philosophy of Spinoza*. 2 cilt. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

"HER BELİRLENİM BİR YADSIMADIR": HEGEL, SPİNOZA VE AKOZMİZM
"EVERY DETERMINATION IS NEGATION": HEGEL, SPINOZA, AND ACOSMISM
Övünç CENGİZ

MÜLKİYET SORUNU ÜZERİNE HEGEL VE MARX*

Doğan Barış KILINÇ**

ÖZ

Hukuk Felsefesi'nde Hegel modern sivil toplumu ayrıntılı bir şekilde ele alarak bu toplumun kendi iç gelişiminden kaynaklanan olumlu ve olumsuz sonuçları ortaya koyar. Sivil toplumun yaratma eğiliminde olduğu problemleri çarpıcı bir biçimde gündeme getiriyor ve özellikle yoksulluk problemini genel olarak devlet için büyük bir problem olarak görüyor olmasına karşın Hegel, mülkiyet eşitliği fikrinin, insanı öznel özgürlüğünden yoksun bırakacağı gerekçesiyle, bu probleme bir çözüm olamayacağını ileri sürer ve bu nedenle, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiği yönündeki Platoncu düşüncüyü hedef tahtasına oturtur. Hegelci felsefe geleneğinden gelen Marx ise Manifesto'da özel mülkiyetin ortadan kaldırılması fikrini modern toplumda yeniden formüle etmektedir. Bu makale, Marx'ın bu yeniden formülasyonunun Hegel'in Hukuk Felsefesi'yle yakından ilişkili olduğunu ve onun Platon'a yönelttiği eleştirilere bir yanıt niteliği taşıdığını göstermeye çalışacaktır.

Anahtar Sözcükler: Sivil toplum, Mülkiyet, Özgürlük, Yoksulluk, Hegel, Marx.

HEGEL AND MARX ON THE QUESTION OF PROPERTY

ABSTRACT

In his Philosophy of Right, Hegel considers modern civil society in detail and exposes both positive and negative results springing from its inner development. Although he strikingly brings forth the problems that civil society tends to create, and particularly regards poverty as a great problem for the state in general, he argues that the idea of equality in property cannot be a solution to the problem of poverty, on account of that it leaves no room for the subjective freedom of humans. To this aim, he attacks the Platonic idea that the private property must be abolished. In Manifesto, Marx, stemming from Hegelian tradition of philosophy, reformulates the idea of the abolition of private property. This article tries to show that Marx's reformulation is closely related to Hegel's Philosophy of Right and has a character of being a reply to Hegel's critique of Plato.

Keywords: Civil society, Property, Freedom, Poverty, Hegel, Marx.

* Bu makale doktora tezimin beşinci bölümünden üretilmiştir. Doğan Barış Kılınç, "Marx's Critique of Hegel: Stages in Marx's Appropriation of Dialectic," Doktora Tezi, ODTÜ, 2013.

** Dr. Öğretim Üyesi, Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü. Diyarbakır / Türkiye
E-posta: doganbariskilinc@gmail.com Orcid Id: 0000-0003-2894-5965

Makalenin geliş tarihi: 13.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 13.10.2022

Submission Date: 13 August 2022
Approval Date: 13 October 2022

Giriş

Jacques Rancière, Aristoteles'in siyaset anlayışındaki bir gerilime dikkat çekerek siyaseti kavramanın iki farklı biçiminden bahseder: İnsanı *zoon politikon* olarak kavrayan Aristoteles, siyasetin köklerinin insanın doğasında yattığını ve kentin yönetimine katılmanın insan için bir gereklilik olduğunu düşünür. Öte yandan, reel bir temele sahip olan siyasetin esasen karşıtlıklar arasında bir orta yol bulma işi olduğuna da işaret eder. Bu ikinci nokta, her kentte zenginlerin ve yoksulların bulunduğu olgusuna dayanmaktadır.¹ Platon ise devletin, toplumsal bölünmüşlüğü üstesinden gelerek kendini tek bir insan gibi sergileyen siyasal bir yapı olması gerektiğini belirtmiş, böylece de siyaseti toplumun dışına taşıma eğilimine girmişti. Zenginlik ile yoksulluk arasındaki karşıtlığı, en azından toplumun bir bölümü için, ortadan kaldırmayı hedefleyen Platon'un konumu ile bu karşıtlığı verili bir olgu olarak alan Aristoteles'in konumu arasındaki farklılık, siyaset felsefesinin gelişiminde kendini değişik biçimlerde göstermiştir.

'Realist' Aristoteles, kendi ahlak felsefesinin de özsel bir belirlenimi olan 'orta olma'yı neredeyse ilgilendiği tüm alanlara uygular. Özellikle siyasetle ilgili olarak, öğretmeni Platon'un, *Politeia*'da, tıpkı varlık, bilgi, ahlak ve ruh gibi konularda da olduğu gibi, aşırıya kaçtığını düşünmektedir –felsefeyi önceleyen dönemde bile Yedi Bilgenin, kaçınılması gerektiğini ısrarla vurguladığı bir nokta. Zira 'idealist' Platon gerçeğin verili realiteyle değil ideal olanla örtüştüğü düşüncesindedir; buna göre, örneğin gerçek dostluk ideal dostluk ya da dostluk *ideası* anlamına gelir, çünkü belli bir dost aslında dost sanılan bir düşman olabilir, her yönüyle değil sadece bazı bakımlardan dost olabilir ya da her şeyin sürekli değişime tabi olduğu bu dünyada dost karakterini yitirip düşman haline gelebilir. Aynı şekilde Platon'a göre mevcut devletler de gerçek anlamda devlet değildir, ideal ya da gerçek devletin bozulmuş şekilleridir. Buna karşın, tikeller dünyasına ait olsa da diyalektik yoluyla evrensel *ideal*lara yükselebilmeye olanağına sahip filozof, *ideal*larla tikel şeyler arasındaki bir köprü olarak, devlet *ideasını* realiteye taşıyabilir. Sınıf ayrımları sıkı sıkıya belirlenmiş olan, ama gene de her şeyin "dostlar arasında ortak" olduğu bir devlettir Platon'un 'ideal' devleti.² Kadınlar ve çocuklar, evler ve eşyalar bu ortaklık kapsamındadır. Kimse kolay kolay böylesi radikal bir toplumsal değişikliğe yanaşmayacağından, bu

¹ Jacques Rancière, *Siyasetin Kıyısında*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2007, ss. 27, 40. Aristoteles zengin-yoksul ayrımını, Rancière'in de belirttiği gibi, çelişmezlik ilkesine dayanarak, toplumdaki başlıca bölünme olarak ifade eder: "Bu ikisi karşıt sınıflar olarak görünmektedir." Aristoteles, *Politika*, çeviren. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004, s. 116.

² Platon, *Devlet*, çeviren. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 424a, s. 120.

devletin zor yoluyla kurulacak olması muhtemeldir. Hegel buna “zoraki bir insan kardeşliği düşüncesi” diyecektir.³

Mevcut toplumsal ilişkiler içinde yaşamaya alışmış, bu ilişkileri “ikinci doğa”sı haline getirmiş birey açısından hiç de makul görünmeyebilecek bu görüşlere karşı Aristoteles oldukça eleştirel yaklaşır. Ona göre, devlet tek bir insan ya da aile gibi tasarlanamaz, “Bir şehri ayakta tutan, *ayrı ayrı* parçaları arasındaki yetkin dengedir.” Dolayısıyla, devletteki birliği aşırı bir noktaya taşımak amacıyla Platon’un savunduğu ailenin ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılması ilkesi uygulanabilir olmadığı gibi zararlıdır da.⁴

Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin (1821) de Aristoteles’in siyasi kavrayışındaki benzer bir gerilim taşıdığı düşünülebilir. Ona göre devlet, insanların kendi güvenlik ve çıkarları için bireysel keyfi iradeleriyle olumsal bir şekilde oluşturdukları bir mekanizma değildir. Ne sözleşmeye dayanır ne de salt güvenlik ihtiyacına ve çıkar ortaklığına. Aksine devlet “özgürlüğün edimselleşmesidir” ve insan ancak devletin yurttaşı olarak “en yüksek ödevini” yerine getirmiş olur.⁵ Bu yüzden, ona göre, bireylerin özel bir yaşam sürdürdükleri ve kendi çıkarlarının peşinden koştukları tikeller alanı olan sivil toplum ile tikellerin ötesinde bir evrensellik için var oldukları devleti birbirine karıştırmamak gerekir. Gelgelelim, Hegel’e göre bu devlet boşlukta ortaya çıkmaz, aile ve sivil toplum onun temelini oluştururlar. Bu özel alanlarla evrenselin alanı olan devlet, özel çıkarlarla evrensel çıkar uyumlu kılınmalıdır. Bunun yolu, siyasi olanla toplumsal olanı birbirinden ayırt etmekten ve aynı zamanda onların ayrımındaki birliğini kurmaktan geçer. Bundan dolayı, sivil toplumla devleti özdeşleştirmekten özellikle kaçınan Hegel, etik yaşamın uğrakları olan aile, sivil toplum ve devleti özenle birbirinden ayırmaya ve bir bütün olarak devlette ortaya çıkabilecek karşıtlıkları bir dizi dolayım yoluyla çözmeye çalışır; çünkü öznel özgürlüğe imkân tanıyan modern dünyanın bir başarısı olarak sivil toplum,⁶ aynı zamanda herkesin herkese karşı savaş alanıdır⁷ ve bu savaşın devletin kimi müdahalelerini gerektirecek şekilde kısmen de olsa bir barışa kavuşturulması gerekir.

Platon kadar Aristoteles de mülkiyet eşitsizliğinden kaynaklanan toplumsal bölünmüşlük sorununun farkındadır, Marx kadar Hegel de. Fakat bu filozoflardan her biri bu bölünmüşlüğün, toplumda oluşabilecek içsel, düşmanca

³ G. W. F. Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çeviren. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 2008, § 46, s. 61.

⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 32.

⁵ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 258 ve Ek, ss. 228, 232.

⁶ A.g.e., § 182 Ek, s. 181.

⁷ A.g.e., § 289, s. 278.

karşıtlığın nasıl çözüleceği konusunda farklı bir yaklaşım sergiler. Bireylerin özel çıkarları ile devletin evrensel çıkarını doğrudan özdeşleştirmekten sakınan Hegel karşıtlıkları uzlaştırma çabası içerisindedir. Bu bakımdan Aristotelesçi hatta daha yakın gibidir; ayrıca *Hukuk Felsefesi*'ndeki mülkiyet, sivil toplum ve devlet tartışmalarında özellikle Platon'u hedef alması bakımından da Aristoteles'le benzerlik sergiler. Buna karşılık, Marx ise Platoncu bir hattı takip ediyor gibi görünerek karşıtlıkları ortadan kaldıracak bir çözüm peşindedir.⁸ Marx'ın ilk kapsamlı çalışması Hegel'in devlet teorisi üzerinedir ve orada Hegel'i gerçek karşıtlıklara sadece düşüncede çözüm getirmekle eleştirir.⁹ Bu makalede, genel bir devlet tartışmasından ziyade, Hegel'de ve Marx'ta mülkiyet ve özel mülkiyetin kaldırılması ile ilgili konular ele alınacak ve Marx'ın Engels'le birlikte kaleme aldığı *Manifesto*'nun, Hegel'in *Hukuk Felsefesi* eseriyle pek çok bakımdan ortaklık sergilediği, ayrıca Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştirilere bir yanıt olarak görülebileceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Hegel'de Mülkiyet ve Sivil Toplum

Hegel mülkiyet kavramını *Hukuk Felsefesi*'nin "Soyut Hak" başlıklı ilk bölümünde ele alır; başlıktan da anlaşılacağı gibi, bu bölümde mülkiyet henüz sınıflar olgusu, toplumsal ilişkiler ve devlet hesaba katılmadan, soyut bir şekilde incelenir. John Locke mülkiyeti insanın emeğinin ürünü olarak tanımlamış¹⁰ ve politik iktisatçılar da benzer bir yolda ilerlemişlerdi.¹¹ Yine Hegel de mülkiyeti insanın doğal nesnelere sahiplenmesi olarak kavrar. Bu sahiplenme doğal bir şeyi

⁸ Burada konular arasındaki ortaklığı, sadece özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gibi radikal bir talebin Platon ve Marx tarafından olumlanıyor, Aristoteles ve Hegel tarafından olumsuzlanıyor olması anlamında almak gerekir. Zira ne Hegel'in konumu Aristoteles'le tamamen özdeşleştirilebilir ne de Marx'ınki Platon'la. Siyasal olanla toplumsal olanı birbirinden ayırt etme çabası bakımından Platon ile Hegel'in de pekâlâ benzer bir konumu paylaştığı ve Hegel kadar Platon'un da Marx'ın eleştirisine konu olabileceği ileri sürülebilir. Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Doğan Barış Kılınç ve Abdurrahim Özmen, "Platon'un Devlet Teorisi ve Marx'ın Eleştirisi," *Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, 28 (2018), ss. 127-145.

⁹ "Hegel'in temel yanılgısı, kendini görüngüsel düzeyde gösteren çelişmeyi özde, İdeada birlik olarak kavramasına dayanıyor, oysa bu çelişmenin özü daha derin bir şeyde, yani özsel bir çelişkide yatıyor." Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çeviren. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1997, s. 133.

¹⁰ "İnsan, Emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu Durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi Mülkiyeti haline getirir." John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yayınları, 2012, s. 24.

¹¹ "İnsanın kendi emeği üzerindeki tasarrufu, başkaca bütün mülkiyet haklarının ana temeli olduğu gibi, bunların en kutsal, en dokunulamaz olanıdır da." Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, çeviren. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 135.

dolaysız bir şekilde ele geçirerek, biçimlendirerek veya işaretleyerek olabilir.¹² Hegel'e göre doğa kendinde hiçbir irade içermediği için, insan doğal nesnelere kendine mal etme, iradesini bu nesnelere gösterme, dışsallığını ortadan kaldırıp kendine ait bir şeye dönüştürme konusunda "mutlak bir hakka" sahiptir.¹³ Doğal bir şeyi ya da 'kendinde şey'i sahiplenerek, insansal bir şeye ya da 'insan için şey'e çevirir. Hegel'e göre bu sahiplenme salt insanın istekleriyle, gereksinimleriyle ilgili bir mesele değildir; şeyi kendisine mülk edinerek insan, iradesini dışsallıkta sergilemiş, iradesine biçim vermiş olur. Dolayısıyla mülkiyet "özgürlüğün ilk varoluşu", insanın kişiliğinin bir belirtisi anlamına gelir; bu bakımdan mülkiyet bir araç değil, aksine amaçtır.¹⁴ Belli bir kişinin iradesi ve emeğine dayandığı için de mülkiyet esasen "özel mülkiyet" karakterini taşımaktadır.¹⁵ Bu bakımdan, bir kişinin elinden özel mülkiyetini çekip almak onun kişiliğini ortadan kaldırmak anlamına gelir. Belli bir kişinin mülkiyeti, özel mülkiyet olarak, başkalarını o mülkiyete sahip olmaktan dışlayan bir karakter taşır, ama böylelikle de kişilerin birbirlerini mülkiyet sahipleri olarak tanımalarına olanak sağlar, zaten Hegel açısından ancak tanınma söz konusu olduğunda bir mülkiyetten bahsedilebilir.¹⁶ Buna göre, her bir kişinin mülkiyeti olmalıdır, çünkü insanlar kendilerini ancak bu şekilde özgür kişiler olarak ortaya koyabilirler.

Hegel böylelikle eşitlik düşüncesini gündeme getirmiş olur, ancak bu sadece kişilerin mülkiyet sahipleri olmaları anlamında biçimsel bir eşitliktir. Platon'un *Politeia*'da öne sürdüğü özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına dayanan daha öte bir eşitlik fikri ise, Hegel açısından, "kişilik hakkının çiğnenmesi" anlamına gelir;¹⁷ ne rasyoneldir ne de meşru. Rasyonel değildir, çünkü bu türden bir eşitlik varolsa bile, herkes aynı ölçüde çalışkan olmadığı ve zenginlik de çalışkanlığa dayandığı için yine eşitsizlik ortaya çıkacaktır. Meşru değildir, çünkü kimin neye ne kadar sahip olacağı bir olumsuzluk sorunudur, tikellikle ilgili bir konudur, her bir kişinin kendi arzusu, gereksinimi, becerisi, yeteneği, vb. ile ilgilidir. Bu hususta kişiler arasında doğal farklılıklar, doğal eşitsizlikler olduğu için, "tam da eşitsizlik alanı olan tikellikte, eşitlik haksızlık olacaktır."¹⁸ Sonuç olarak Hegel'de, mülkiyetin kişinin kendi emeğinin ürünü olarak kavrandığı, belli bir kişi tarafından üretilmiş olduğundan özünde özel mülkiyet anlamına geldiği, özgür bir kişi olarak insan mülkiyetten yoksun

¹² Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 54, s. 67.

¹³ A.g.e., § 44 ve Ek, s. 60.

¹⁴ A.g.e., § 45, ss. 60-61.

¹⁵ A.g.e., § 46, s. 61.

¹⁶ A.g.e., § 51, s. 65.

¹⁷ A.g.e., § 46, s. 61.

¹⁸ A.g.e., § 49 ve Ek, ss. 63-64.

bırakılamayacak olsa da, kimin neye ne kadar sahip olacağı bakımından kişiler arasında bir eşitsizlik olmasının doğal olduğu görülmektedir.

“Etik Yaşam”ın üç önemli uğrağından “Sivil Toplum” bölümünde, mülkiyet tartışmasının bu soyut zeminde kalmayacağı tahmin edilebilir. Zira sivil toplum alanı Hegel’de esasen ekonomik ilişkilerle ilgilidir; insanlar kendilerinin ve ailelerinin geçimlerini sağlamak üzere başka insanlarla ilişki içine girerler. İlk bölümün konusunu oluşturan “Aile”, her biri kendi çıkarını gözeten “aileler çokluğuna dağılarak” sivil toplumu meydana getirir.¹⁹ Sivil toplum ailenin “tikel özgeciliğinin” aksine “evrensel egoizm” alanıdır,²⁰ çünkü başkalarının geçimlerini nasıl sağladığı kimsenin umurunda değildir, aksine herkesin tek derdi kendi yaşamı, geçiminin sağlanması, gereksinimlerinin doyurulmasıdır ve ereğı bir tek kendisi olduğu için, başka herkesi kendi ereğine ulaşmasını sağlayacak bir araç olarak görür. Ancak, çıkarlar çatışmasına meydan verecek kadar kaotik bir görünüm sergiliyor olmasına rağmen tikellik ve olumsuzluk alanı olan sivil toplum kendi içinde bir düzen, uyum, evrensellik barındırır. Olumsuzluğun içindeki bu zorunluluğı keşfetme onurunu Hegel politik iktisatçılara verir.²¹ Herkes kendi gereksinimlerini karşılama yolunu tutsa da, sivil toplumda bu, ancak başka kişilerin varlığıyla mümkün olur. Sivil toplumun üyeleri başkalarının bir gereksinimini karşıladıkları ölçüde kendi gereksinimlerini karşılarlar. Dolayısıyla, feodal toplumdaki kişisel bağımlılık ilişkileri modern toplumda bireyin bağımsızlığı lehine aşmış olsa da, sivil toplumun gelişiminde insanlar arasında “tam bir bağımlılık sistemi” ortaya çıkar.²² Zira gereksinimler ve gereksinimleri karşılama yolları ve araçları giderek çoğalmakta ve insanlar başkalarını tanıdıkları, gereksinimlerini bildikleri ölçüde kendileri için kazanç sağlamaktadırlar ve böylece “gereksinimler ve gereksinimleri giderme araçları soyutlaşır” ve “tikel olan her şey toplumsallaşır.”²³ Ayrıca işbölümü yoluyla emeğin giderek mekanikleşmesi ve “soyutlaşması” söz konusu olur ki, böylece insanlar arasındaki bağımlılık ilişkisi bir zorunluluğı dönüşür,²⁴ belirli bir ürünün tamamlanarak bir gereksinimin giderilmesine hazır hale getirilmesinde birçok kişinin emeğı rol oynar:

Emeklerinde ve gereksinimlerinin giderilmesinde insanlar böylece birbirlerine bağımlı ve birbirleriyle karşılıklı ilişkili olduklarında, öznel çıkarıcılık başka herkesin gereksinimlerinin giderilmesine

¹⁹ A.g.e., § 181, s. 179.

²⁰ Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 134.

²¹ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 189 ve Ek, s. 187.

²² A.g.e., § 183, s. 181.

²³ A.g.e., § 191, 192 ve Ek, ss. 188-189.

²⁴ A.g.e., § 198, s. 191.

katkıya dönüşür... her bir kişi kendi hesabına kazanır, üretir ve yararlanırken tam da bu şekilde başka herkesin yararlanımı için üretir ve kazanır.²⁵

Gelgelelim, insanların hem yetenek ve becerilerine göre özgürce kendi işlerini seçip bağımsız bireyler olarak kendi çıkarlarını gözetebilmesini hem de aralarında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi yaratarak insanların birbirleriyle ilişkili olmasını mümkün kılmasına karşın sivil toplum, Hegel'in gözünde sorunsuzca işleyen bir mekanizma değildir. Yukarıda birbiriyle ilişkili iki önemli noktadan söz edildi: Gereksinimlerdeki ve gereksinimleri giderme yollarındaki soyutlama ve emekteki soyutlama. Modern sivil toplumu önceki diğer toplum biçimlerinden ayırt eden şey, Hegel'e göre, bu iki olgu gibi görünmektedir ki, bu sayede, gereksinimlerdeki ve emekteki bireysel yan giderek silinip gitmekte, tikellik alanı olarak sivil toplumda evrensellik söz konusu olmaktadır. Bununla birlikte, bir diyalektikçi olarak Hegel, meselenin sadece olumlu yanında durup kalmamış, aynı zamanda olumsuz yanı da hesaba katmıştır. Böylece, "anlak" düzeyinde kalan, "spekülatif akla" ilerleyemeyen politik iktisadın ilk eleştirilenlerinden biri olarak kendini göstermektedir.²⁶

Birinci soyutlama, gereksinimlerin ve gereksinimleri giderme yollarının giderek çoğalmasının yaratacağı lüks problemi ile ilgilidir. Kendilerine kazanç sağlamak isteyen insanlar, bunu başka insanların bir gereksinimini karşılayarak yaparlar, ama sadece zaten varolan bir gereksinim için bir ürün sunarak değil, aynı zamanda yeni gereksinimler ve bu yeni gereksinimleri gidermeye yönelik yeni araçlar yaratarak. Zira Hegel'e göre insan, hayvanlar gibi sınırlı bir gereksinim alanına hapsolmadığı için gereksinimlerini "kötü sonsuz"a iletme eğilimindedir.²⁷ Bunun sonucu olarak "lüks", dolayısıyla da "bağımlılık ve yoksunluk" sivil toplumun kaçınılmaz bir ögesi haline gelir, çünkü sürekli yeni gereksinimler ortaya çıkmakta, yeni gereksinimler ve araçlar başka gereksinimleri doğurmaktadır, buna karşılık, bu gereksinimleri sağlayacak malzeme ve araçlar ise dışlayıcı bir şekilde "başkalarının özgür iradesinin mülkiyetidir."²⁸ Buna göre, "sivil toplum bir savurganlık ve yoksunluk, ayrıca her ikisine de ortak olan fiziksel ve ahlaksal yozlaşma görüntüsü sunar."²⁹ Savurganlık ve yoksunluk başka başka kişilerin payına düştüğünden, böylece

²⁵ A.g.e., § 199, ss. 191-192.

²⁶ "Hegel bu sistemin olumlu yönlerinden ziyade olumsuz yönlerini takip etmektedir." Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, New York: Humanity Press, 1968, s. 204.

²⁷ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 185 Ek, s. 183; § 191, s. 188.

²⁸ A.g.e., § 195, s. 190.

²⁹ A.g.e., § 185, s. 182.

toplumun bir yanda zenginler ve diğer yanda yoksullar olarak bölünmesi söz konusu olacaktır.

İkinci soyutlama, yani emeğin giderek mekanikleşip soyut hale gelmesi, Hegel'e göre, yoksulluk probleminin en temel nedenidir. Şüphesiz, insanların yoksulluğa düşmelerinin içsel ve dışsal sebeplerinden söz edilebilir, çünkü insanlar yeterince çalışkan olmayabilirler, savurganlıkları yoluyla sahip olduklarını kaybedebilirler ya da olumsuzluğa bağlı olarak çalışkan ve tutumlu olsalar bile işleri rast gitmeyebilir.³⁰ Ancak, Hegel açısından, sivil toplum tikellik alanı olduğundan ve tikelliği de olumsuzluk karakterize ettiğinden, sivil toplum için olumsuzluk aynı zamanda zorunluluk anlamına gelir, dolayısıyla, servet eşitsizliği ya da genel olarak yoksulluk problemi sivil toplumun doğal işleyişinin bir sonucudur:

Sivil toplum engellenmeyen bir etkinlik durumu içinde olduğunda, kendini içsel olarak nüfus ve sanayi bakımından genişlemeye bırakır. Gereksinimleri sayesinde ve bu gereksinimleri giderecek araçları hazırlayıp dağıtma yöntemleri sayesinde insanlar arasındaki birlikteliğin *genelleşmesiyle* birlikte zenginlik birikimi giderek artar, çünkü bu çifte genelleşme sürecinden son derece büyük kârlar edinilir. Resmin bir yanı budur. Diğer yan ise tikel emeğin bölümlere ayrılması ve sınırlanmasıdır ve bu türden emeğe bağlı sınıfın [*Klasse*] *bağımlılık* ve *sefaletinde* sonuçlanır, gene bu da sivil toplumun geniş özgürlüklerinden ve özellikle de tinsel faydalarından yararlanamamayı getirir.³¹

Dolayısıyla, doğrudan kendi emekleri yoluyla geçimlerini sağlamaya çalışanlar sivil toplumun dizginsiz işleyişinden olumsuz yönde en çok etkilenenlerdir. Üstelik, Hegel'e göre bu, toplumun genel olarak yoksul yapısından ya da toplumda herkese yetecek kadar ürün bulunmamasından kaynaklanmaz. Aksine, sivil toplumda ürünler bolluğu olduğunda, aşırı üretim söz konusu olduğunda, yoksulluk daha da artacak, yeterli tüketici olmayacağından sorun daha büyük olacaktır.³² Hegel aşırı üretimden kaynaklanan ekonomik krizi ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak fiyatlardaki düşüşü, dolayısıyla da emeğin fiyatının da düşüşünü, işsizliği, vb. ima etmektedir.

³⁰ A.g.e., § 241, s. 219.

³¹ A.g.e., § 243, ss. 220-221.

³² A.g.e., §245, s. 222; § 248 Ek, s. 223.

Dahası, ona göre, sivil toplumun dingin bir yapıya kavuşmasının önündeki bu büyük engel giderek kolonileşmeye, savaflara giden yolu açmaktadır.

Hegel yoksulluğun sebep olduğu ciddi bir problemi özellikle vurgular: Geçimini emeği yoluyla sağlamaya inancını yitirmiş bir ayaktakımının oluşması.³³ Yoksulluğa, hayat standardının düşmesine bağlıdır, ama “yoksulluk kendinde, insanları bir ayaktakımına çevirmez.” Geçimini başkalarına muhtaç olmadan kendi emeğiyle sağlamanın verdiği onur duygusunun ve adalet inancının yitirilmesine bağlı olarak toplumun bir kesiminde haksızlığa uğradığının bilinci doğar ve Hegel’e göre buna, ayaktakımının karakteristik özelliğini oluşturan, “zenginlere karşı, topluma karşı, devlete karşı, vb. içsel bir öfke” eşlik eder.³⁴ Toplumla bütünleşebilme yeteneğinde olmayan ve dolayısıyla da toplumun dışına düşen bu ayaktakımı, toplumun içerden bölünmesine ve sınıflar arasında düşmanca bir karşıtlığa meydan verecek büyük bir tehlikedir.

Avineri’nin, Hegel’in çözmeden “ucu açık bıraktığı”³⁵ tek problem dediği yoksulluk problemi, Hegel tarafından üzerine düşünülmemiş değildir elbette. Bundan dolayı, kimi yazarlar Avineri’yi haksız bulurlar,³⁶ ancak ortada, kısmen Hegel’in metninden kaynaklanan bir yanlış anlama olduğu açıktır. Hegel, yukarıda belirttiğimiz gibi, *Hukuk Felsefesi*’nin 244. paragrafında “yoksulluk” ile “ayaktakımının oluşması” arasında bir ayırım yapar ve aynı paragrafın Ek’inde yoksulluk probleminin “modern toplumu karıştıran ve sancılandıran önemli bir problem” olduğunu ifade eder. Gelgelelim hemen, herhangi bir Ek’i bulunmayan 245. paragrafın kendisinde, “aşırı yoksulluğu ve yoksul ayaktakımının oluşmasını engellemekten”³⁷ bahseder. Dolayısıyla, Hegel’in öncelikle üzerinde durduğu nokta, ayaktakımının ortaya çıkmasına imkân vermeyecek koşulların sağlanmasıdır. Zenginleri vergilendirme, vakıflar, vb. yoluyla yoksullara doğrudan geçim araçları sağlama, gerekenden fazla iş imkânı yaratma, hayırseverlik, kolonileştirme gibi girişimler, Hegel’in bizzat kendisinin de farkında olduğu gibi, yoksulluğa çözüm bulmakla ilgili değil, yoksulların bir ayaktakımına dönüşmesini önlemekle ilgilidir. Örneğin, yoksullara ister kamusal kaynaklardan olsun ister bireysel kanallardan olsun yardım edilmesi nasıl olur da yoksulluk probleminin çözümü olarak sunulabilir? Zira yoksullara yardım etmek tam da yoksulluğu tözselleştirmek, yoksulları daha da bağımlı hale

³³ A.g.e., § 244, s. 221.

³⁴ A.g.e., § 244 Ek, s. 221.

³⁵ Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 154.

³⁶ Stephen Houlgate, “Introduction,” içinde Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, s. xxx. Eyüp Ali Kılıçaslan, “‘Bilimsel Sosyalist’ Hegel ya da Marxizme Hegel’in ‘Bilimsel Sosyalist’ Olduğunu Öğretmeyi Amaçlayan Bir Deneme,” *ViraVerita*, 7 (2018), ss. 77-109.

³⁷ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 245, s. 222.

getirmek anlamına gelir.³⁸ Üstelik bu gibi girişimler, Hegel'e göre, geçimini kendi emeğiyle sağlama ilkesiyle çelişir, hatta aşırı üretim durumunda gördüğümüz gibi daha büyük problemlere yol açacak türdendir. Bu yüzden Hegel, aşırı yoksullaşmayı önlemek üzere 'polis' ve 'korporasyon'ları gündeme getirir. Ancak Hegel'in korporasyonlara dair tartışması, ne kadar önemli olursa olsun, yoksulluk probleminin çözümünü sağlamaz, sadece emekçilerin koşullarındaki kötüleşmeyi engellemeye, zorunlu geçim araçlarına ulaşmalarını garantiye almaya, yoksullardan zenginlere karşı yönelebilecek düşmanca tutum olasılığını ortadan kaldırmaya dayanır. "Korporasyonlar içerisinde, yoksulların aldığı yardım olumsal karakterini ve bununla ilişkili haksız aşağılanmayı yitirir. Zenginler beraber çalıştıkları iş arkadaşlarına karşı ödevlerini yerine getirirler ve zenginlikler böylece ne kendilerinde kibir ne başkalarında kıskançlık uyandırır."³⁹

Yoksulluk probleminin çözümü insanları yoksul olmaktan çıkarmaktan, yoksulluğu ortadan kaldırmaktan geçer.⁴⁰ Oysa korporasyonlar da dâhil olmak üzere tüm önlemler yoksulluğu hafifletmekle ilgilidir.⁴¹ Bu yüzden, Hegel bu meseleyi tartışırken başka bir çözümün bilincindedir ve aklına yine Platon'un gelmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Yoksullukla birlikte sivil toplumun da ortadan kaldırılması anlamına gelecek bu çözümü reddetse de, bir seçenek olarak gündeme getirmesi ve ayrıca sivil toplumun işleyişine dair politik iktisadın ilk eleştirmenlerinden biri olarak görünebilecek olması, Hegel'i özel mülkiyeti ortadan kaldırma fikrinin sınırlarına kadar getirmektedir.

Platon tıpkı Hegel gibi, kendi toplumunun problemlerinin farkındaydı ve ülkesini kaçınılmaz bir çöküşten kurtarmak üzere, zeminini bireycilikte ve görelilikte bulan bu problemleri radikal bir şekilde ortadan kaldırmak için uğraşmıştı. Hegel'e göre, Platon devletinde özel mülkiyete, aileye, insanların mesleklerini özgürce seçmelerine izin vermemiş, tikel ile evrensel uyumlu kılmak yerine "tikelliği devletinden kovmak istemiştir." Bu ise "özgür seçim"nin, "özel irade"nin, "kişilik hakkı"nın, "özel özgürlüğün" çiğnenmesi, tikelin evrensel, bireyin devlete feda edilmesi demektir.⁴² "Soyut Hak" bölümündeki

³⁸ Bkz. Doğan Barış Kılınç, "Görünüşte Bir Dayanışma Biçimi Olarak Hayırseverlik," *Felsefelogos*, 41 (2011), ss. 35-41.

³⁹ A.g.e., § 253, s. 226.

⁴⁰ Domenico Losurdo, *Hegel and the Freedom of Moderns*, İng. çev. M. Morris ve J. Morris, Londra: Duke University Press, 2004, s. 288.

⁴¹ "Kendini sınıf bölünmesi olarak gösteren yoksulluk, Hegel'in uzlaştırma araçları vasıtasıyla çözümlenemeyecek bir sivil toplum sorunudur." Mark Neocleous, *Sivil Toplumunu Yönetmek*, çeviren. Bahadır Ahıska, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018, s. 28.

⁴² Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 46, 61; § 184 Ek, s. 182; § 185 ve Ek, ss. 183-184; § 206, s. 196; § 262 Ek, s. 238; § 299, s. 286.

mülkiyet tartışmasında gördüğümüz gibi, Hegel mülkiyeti kişilikle özdeşleştirdiği için mülkiyete yapılacak saldırıyı kişiliğe yapılmış bir saldırı olarak kavrar. Dahası, insanlar arasında doğal olarak varolan eşitsizliğin sivil toplumda kapsanarak “bir beceri ve kaynak eşitsizliğine, hatta ahlaksal ve entelektüel bir eşitsizliğe” yükseltildiğini ve “doğa durumunun artıklarının” muhafaza edildiğini kabul etmektedir.⁴³ Dolayısıyla, bu ciddi probleme getirilecek Platoncu çözüm, “özgürlük bilincinde ilerleme” anlamına gelen tarihin belirleyici bir aşaması olarak modern toplum için uygulanabilir değildir. Bu konuda ancak kamusal denetim, belirli iş kollarının korporasyonlar halinde örgütlenmesi, devlet ile sivil toplum arasında dolayım sağlayacak araçların yaratılması, kimi durumlarda devletin sivil toplumun kendine özgü işleyişine halel getirmeyecek müdahaleleri gibi, yoksulluğu ya da zengin-yoksul karşıtlığını ortadan kaldıracak değil yumuşatacak çareler söz konusu olabilir. Sonuç olarak, Hegel’in bu probleme çözüm getirme girişimleri en çok da kendisinin sakındığı ‘olması gereken’ formunda kalan iyi niyetli bir dileğin ötesine geçememektedir: Ortadan kaldırılmış da olsalar korporasyonlar yeniden kurulmalıdır, “ticaret özgürlüğü genel iyiyi tehlikeye düşürecek türden olmamalıdır.”⁴⁴

Eleştirinin Eleştirisi

Manifesto felsefi bir problemi çözmek üzere kaleme alınmış değildir, dahası Hegel’e dolaylı bir gönderme dahi içermez, hatta bu bakımdan Marx’ın istisnai eserleri arasındadır. Fakat yazarının felsefi geçmişi ve özellikle de Hegel’in düşüncesiyle olan meşguliyeti göz önünde bulundurulduğunda, bu kısa ama çığır açıcı metnin felsefi bir içeriği olmadığı düşünülemez; en önemli siyasal metinlerden biri olduğu gibi, en önemli siyaset felsefesi metinlerinden de biridir. Başka tüm şeylerin yanı sıra, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’ndeki özel mülkiyet tartışmasına ve bu konuda Platon’a yönelttiği eleştirilere bir dizi yanıt içermektedir.

Kavram tam da Herakleitos’un daimî değişimidir, harekettir, hiçbir şeyin dayanmadığı yakıcılıktır... kendini önünde her şeyin yitip gittiği mutlak güç olarak bulmaktadır; böylelikle de tüm şeyler, tüm varoluş, sağlam sayılan her şey şimdi gelip geçici hale gelmektedir. İster doğal Varlığın bir sağlamlığı olsun, ister belli kavrayışların,

⁴³ A.g.e., § 200, s. 192.

⁴⁴ A.g.e., § 236 Ek, s. 218.

ilkelerin, geleneklerin ve yasaların sağlamlığı olsun bu sağlamlık sallanmaya başlar ve dengesini yitirir.⁴⁵

Felsefe Tarihi'nde Hegel, Sofistleri ele alırken Kavramın diyalektiğini bu şekilde ifade eder ve Marx'ın *Manifesto*'da öncelikle ortaya koymak istediği şey de burjuvazi şahsında kendini gösteren, belirleyici özelliği üretimde ve toplumsal koşullarda sürekli olarak yenilik, karışıklık, belirsizlik ve çalkantı olan sermayenin diyalektiğidir:

Durağanlaşmış, donup kalmış tüm ilişkiler, peşlerindeki hatırlı önyargılar ve fikirlerle birlikte süpürülüp atılmakta, yeni oluşarlarsa kemikleşmeden eskimektedir. Katı olan her şey buharlaşıyor, kutsal olan her şey ayaklar altına alınıyor.⁴⁶

Manifesto'nun burjuvaları ve proleterleri ele alan ilk bölümünde Marx, Hegel'in genel olarak sivil topluma atfettiği altüst edici gelişmeleri burjuvaziye atfeder. Şüphesiz Hegel'ininki kadar kapsamlı bir irdeleme bu siyasal metinde bulunmaz, ama gene de genel olarak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'yle, özel olarak sivil toplum bölümüyle ve daha da özel olarak "Gereksinimler Sistemi" başlıklı altbölümle birçok ortak noktanın bulunması dikkat çekicidir. Daha önceki hukuk felsefesi taslaklarında Hegel'in bu altbölümü "Gereksinimler Sistemi: Politik İktisat" olarak adlandırması⁴⁷ ve *Hukuk Felsefesi*'nde politik iktisatçıların duruş noktasıyla yetinmeyip sivil toplumun gelişimini eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutması, politik iktisadın eleştirisinin hâlihazırda bu eserde en azından başlangıç formunda içerildiğini göstermektedir, dolayısıyla kimi ortak yanların bulunması da doğaldır. Ancak *Manifesto*'nun kısa bir metin olması karşısında ortak noktaların çokluğu yine de şaşırtıcıdır.

İlk olarak, Marx *Manifesto*'da burjuva üretim ilişkilerinin gelişiminin zorunlu olarak krizler ürettiğini ileri sürer ve "önceki tüm çağlarda bir saçmalık gibi görünecek bir salgının, aşırı üretim salgınının" ortaya çıktığını, bunun da kıtlıktan değil aksine bolluktan kaynaklandığını, "burjuva toplumun koşullarının kendi yarattığı zenginliği kapsayamayacak kadar sınırlı" olduğunu belirtir. Üstelik burjuvazinin bu krizi çözmek için giriştiği, örneğin "yeni pazarlar ele

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi*, Cilt I, çeviren. Doğan Barış Kılınç, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018, s. 319.

⁴⁶ Karl Marx ve Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, İng. çeviren. Samuel Moore, Londra: Pluto Press, 2008, ss. 34-39.

⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, İng. çeviren. J. M. Stewart ve P. C. Hodgson, California: University of California Press, 1995, ss. 166-167.

geçirmek” gibi yöntemler de krizi çözmek yerine daha şiddetli hale getirmektedir.⁴⁸ Gördüğümüz gibi, Hegel de bu aşırı üretimden kaynaklanan krizi gündeme getirmiş, hemen hemen Marx’la aynı şekilde ifade etmişti: “Aşırı zenginliğe rağmen sivil toplum yeterince zengin değildir.”⁴⁹ İkinci olarak, Marx’a göre burjuvazi aşırı üretim krizini çözmek ya da genel olarak pazarlar bulmak, vb. amaçlarla ulusal sınırları aşip üretimi ve tüketimi evrensel bir olgu haline getirmekte, “iletişim araçları yoluyla” ulusları birbirlerine bağımlı kılmaktadır ve böylece burjuva üretim biçimi bütün ulusları “burjuvalaşmaya” zorlayarak “kendi imgesinde bir dünya yaratmaktadır.”⁵⁰ Aynı şekilde, Hegel’e göre sivil toplum, üretim fazlasına pazarlar bulmak amacıyla sanayisi gelişmiş ülkelere yönelmek, “kendi sınırlarının ötesine” geçmek zorunda kalır.⁵¹ Hegel sanayiye karakterize eden şeyin, sağlam ama sınırlı bir bölge içerisinde kalmak yerine, “akışkanlık, tehlike ve yıkıcılık ögesini” göğüslemesi olduğunu söyler. Böylelikle birbirinden uzak ülkeler “en büyük iletişim aracı olan deniz” yoluyla ticari ilişkiler içerisine girerler; “bu türden ticaret en güçlü eğitim aracıdır ve bu sayede ticaret dünya-tarihsel anlam kazanır.”⁵² Üçüncü olarak, Marx modern emekçinin burjuva üretim biçiminde bir meta, hatta bir köle düzeyine düştüğünü, “sadakaya muhtaç hale geldiğini,” burjuvazinin ücretli emekçiye zorunlu geçim araçlarını bile sağlayamadığını, “kölesi tarafından beslenmek yerine, kölesini beslemek zorunda kaldığı bir duruma düştüğünü” belirtir.⁵³ Hegel köleyle emekçi arasında ayırım yapsa da, şunu belirtmeden duramaz: “Atinalı köle belki de genellikle bizim hizmetçilerimizde olduğundan daha kolay bir uğraşa ve daha entelektüel bir işe sahipti.” Ayrıca yukarıda ele aldığımız Hegel’in yoksulluk tartışması da tamamen toplumun büyük bir kesiminin zorunlu geçim araçlarından mahrum kalarak sadakaya muhtaç hale gelmesi, dolayısıyla da devletin ve zenginlerin sırtına yük olması ile ilgilidir. Dördüncü olarak, Marx’a göre burjuvazi, feodal bağları ortadan kaldırıp insanlar arasındaki ilişkileri “özçakar”a indirgemiş, “ticaret özgürlüğü”nü biricik özgürlük konumuna yükseltmiştir.⁵⁴ Özel bir alan olan aileye de sızarak, “aile ilişkisini salt para ilişkisine indirgemıştır.” Hegel de sivil toplumda herkesin kendi çıkarının peşinde koştuğunu, başkalarını sadece kendi ereklerine ulaşmasını sağlayacak araçlar olarak gördüğünü belirtir. Hatta bu anlamda “sivil toplum herkesin bireysel özel çıkarının başka herkesin bireysel özel çıkarlarıyla karşı karşıya

⁴⁸ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 42.

⁴⁹ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 245, s. 222.

⁵⁰ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 39.

⁵¹ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 246, s. 222.

⁵² A.g.e., § 247, s. 222.

⁵³ A.g.e., § 67, Ek, s. 79.

⁵⁴ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 37.

geldiği savaş alanıdır.”⁵⁵ Herkesin kendi çıkarını erek edindiği böyle bir toplumda aile de üyeleri için güvenli bir korunak olmaktan çıkar; “sivil toplum bireyi aile bağlarından koparır, aile üyelerini birbirine yabancılaştırır ve onları kendi kendilerine dayanan kişilikler olarak kabul eder.”⁵⁶ Son olarak, Marx makineleşme ve işbölümünün gelişiminin etkisiyle “emeğin tüm bireysel karakterini yitirdiğini,” emekçinin “makinenin bir uzantısı” haline geldiğini, makineler sayesinde koşullarının iyileşeceğine giderek daha da kötüleştiğini ileri sürer. Yukarıda emeğin soyutlaşmasının Hegel’in sivil toplum kavrayışında ne denli önemli bir nokta olduğunu görmüştük. Ancak *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel bunun emekçilerin bağımlılığına ve sefaletine yol açtığını belirtmekle yetinir. Yayımlanmadan kalmış 1805-1806 Tin Felsefesi derslerinde ise durumu çok daha ayrıntılı bir biçimde ele alır: Emek soyutlaşarak mekanikleşir, biçimselleşir, tek-yanlı hale gelir, emekçiyi tek bir noktayla sınırlar, ruhsuzlaştırır, üretimi ne kadar artarsa emeğinin değeri o kadar düşer.⁵⁷

Şüphesiz, iki metin arasında bağlantı kurulacak noktalar bunlarla sınırlı değildir; ayrıca kırım kente tabi olması, ulusal sınırların aşılmasına rağmen uluslarda siyasal merkezileşme, ayaktakımına yönelik olumsuz tavır, hukuk, ahlak ve dinin emekçiler için anlamsızlaşması, sınıf birliği ve dayanışması sağlaması bakımından korporasyonlar/işçi birlikleri, eğitimin ailenin inisiyatifine bırakılmayacak kamusal bir mesele olarak görülmesi, vb. de yine ortak konulardır.

Gelgelelim *Manifesto*, *Hukuk Felsefesi*’ndeki etik yaşamın üç uğrağını da, aileyi, sivil toplumu ve devleti, hedef alması bakımından oldukça radikal bir yönelim taşır. *Hukuk Felsefesi*’nde Hegel, “sivil toplum kavramlarının yaşamın tüm diğer alanlarını kendine mal etme eğiliminin” farkında olarak, özellikle mübadele ilişkilerinin konusu olan sözleşme kavramını gerek aileye gerekse de devlete uyarılama girişimlerine ısrarla karşı çıkmıştı.⁵⁸ Oysa Marx, modern

⁵⁵ Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 289, s. 278.

⁵⁶ A.g.e., § 238, s. 218.

⁵⁷ “Emeği yalınlaştırma, başka makineler icat etme, vb. yollarını bulma arayışının ardı arkası kesilmez. Bireyin varoluşunu sürdürme olasılığı becerisinde yatar. Bu tümüyle [toplumsal] bütündeki karışık ve karmaşık olumsuzluğa bağlıdır. Böylece, çok sayıda insan işyerlerinde, fabrikalarda, maden ocaklarında, becerilerini azaltan tamamıyla aptallaştırıcı, sağlıksız, güvenliksiz bir emeğe mahkûmdur. Geniş bir insan sınıfını destekleyen sanayinin bütün dalları moda[daki değişiklik] ya da diğer ülkelerdeki icatların sebep olduğu fiyatlardaki düşüş nedeniyle birden kuruyup gider, vb. ve bu muazzam nüfus çaresiz yoksulluğun kucağına düşer.” G. W. F. Hegel, *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary*, İng. Çeviren. Leo Rauch, Michigan: Wayne State University Press, 1983, ss. 138-139. Ayrıca bkz. Hegel, *Lectures on Natural Right and Political Science*, s. 183.

⁵⁸ Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, s. 139.

üretim ilişkilerinin gelişiminde belirleyici olanın devlet değil giderek sivil toplum olduğunu, tüm özel ve siyasal ilişkileri kendi iç işleyişine dâhil edip bir parçasına dönüştürdüğünü ileri sürmektedir. Bu bakımdan devlet de evrensel çıkarın, toplumsal bütünlüğün ifadesi olmak yerine, “bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komite” haline gelmektedir.⁵⁹ Dolayısıyla *Hukuk Felsefesi* ile *Manifesto* arasında, modern burjuva üretim ilişkilerinin doğasını anlama, olumlu ve olumsuz eğilimlerini tespit etme konusunda muazzam bir ortaklık olmasına karşın, yine de önemli bir farklılığın bulunduğunu kabul etmek gerekir. Hegel sivil toplumun çelişkilerinin evrensel ile tikel arasında kurulacak kimi dolayimler eşliğinde en azından sürdürülebilir olduğunu düşünürken,⁶⁰ Marx modern burjuva toplumun sürdürülemez olduğu, kendi iç çelişkileri yoluyla kaçınılmaz sonuna yaklaştığı düşüncesindedir. Dikkat çekici bir olgu da şudur ki, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması anlamında bir eşitlik fikrinin Hegel tarafından olumsuzlanıyor, Marx tarafından ise olumlunuyor olması tam da aynı gerekçeye dayanmaktadır: Özgürlük. Hegel mülkiyet eşitliğinin özgürlüğe yer bırakmayacağını düşünürken, Marx “her birinin özgür gelişiminin herkesin özgür gelişiminin koşulu olduğu bir birlikteliğin” ancak bu yolla mümkün olduğunu savunmaktadır.⁶¹

Manifesto'nun ikinci bölümü özel mülkiyetin ortadan kaldırılması konusuyla ilgilidir ve esasen Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ndeki Platoncu konuma yönelttiği eleştirileri dikkate alıyor ve bu eleştiriler zemininde özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olgusunu yeniden formüle ediyor gibi görünmektedir; suçlamalara yönelik bir savunma olarak ifade edildiğinden eleştirinin eleştirisi formundadır.

Öncelikle, Marx “genel olarak mülkiyetin ortadan kaldırılmasının” değil, mülkiyetin modern toplum içerisinde almış olduğu formun, “burjuva mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının” amaçlandığını vurgulayarak mülkiyetin tarihsel karakterini vurgulamaktadır.⁶² Böylelikle, mülkiyetin somut tarihsel insan ilişkileri içinde ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Oysa Hegel, vurguladığımız gibi, önemli ölçüde ayrıntılarına inerek sivil toplumu modern

⁵⁹ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 36.

⁶⁰ Yukarıda da vurguladığımız, karşıtlıkları dolayimlarla uzlaştırma ifadesinden Hegel'in gerçek sorundan kaçarak keyfi bir şekilde hareket ettiği sonucu çıkarılmamalıdır. “Hegel'in sivil topluma karşı tavrının eleştirelliği şurada ortaya çıkmaktadır: Düşünür, hiçbir noktada, sivil toplum içindeki çelişkileri yapay bir biçimde ya da el çabukluğuyla çözmeye çalışmaz... çelişkiler yapay bir biçimde bastırılmak yerine, korunarak aşılma sürecinde özümlemler.” Gülnur Acar Savran, *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013, s. 217.

⁶¹ Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, s. 66.

⁶² A.g.e., s. 53.

dönemdeki tarihsel şekliyle somut bir biçimde incelemesine karşın, soyut hak bölümünde soyut bir şekilde ele aldığı mülkiyet kavrayışına, her ne kadar sivil toplumun çelişkilerini serimlemede pek cimri davranmıyor olsa da, sıkı sıkıya bağlı kalmaya devam eder. Marx'ın derdi ise kişinin doğal nesnelere kendi emeği yoluyla dönüştürerek, biçimlendirerek, kendi çıkar ve gereksinimlerine uydurarak sahiplendiği mülkiyetle değil, "başkalarının emeğini boyunduruk altına alma gücü"yle, başkalarının emeğine dayanarak kendisine zenginlik yaratan burjuva özel mülkiyetiyledir.⁶³

İkinci olarak, Marx'a göre, kişinin emeğinin ürünü, meyvesi anlamında özel mülkiyeti ortadan kaldıran da üstelik, bizzat burjuvazinin kendisidir, sermayenin kendi içsel dinamiğidir. Zorunlu geçim araçlarına ancak çalışarak ulaşabilen emekçilerin kendi emeklerinin ürünlerine sahip olamamaları bir yana; sanayinin gelişimiyle birlikte, zanaatkârlar, köylüler, küçük burjuvazi, vb. kendi ellerindekilerini kaybederek, mülksüz emekçilerin safına katılmaktadır.⁶⁴ Burjuva üretim ilişkileri zorunlu olarak toplumun çoğunluğunu mülkiyetten yoksun bırakmaktadır, zira bu iktisadi form içerisinde birilerinin özel mülkiyete sahip olması başkalarının mülkiyete sahip olamamasını şart koşar, yani sahip olma ancak karşıtı ile, yoksunluk ile mümkün olabilmektedir. Şöyle diyor Marx:

Özel mülkiyeti ortadan kaldırma niyetimiz karşısında dehşete kapılıyorsunuz. Ama sizin mevcut toplumunuzda özel mülkiyet, nüfusun onda dokuzu için zaten ortadan kalkmış durumda; az sayıda kişi için varolması ise bu onda dokuzun elinde varolmamasına bağlı. O halde, varolması, toplumun büyük çoğunluğu için herhangi bir mülkiyetin varolmamasını gerektiren bir mülkiyet formunu ortadan kaldırmayı amaçlamakla suçluyorsunuz bizi.⁶⁵

Üçüncü olarak, Hegel'in üzerinde hassasiyetle durduğu bir noktaya da Marx böylelikle açıklık getirmektedir. Hegel'e göre mülkiyeti ortadan kaldırmak özneliği, kişiliği, bireyin özgürlüğünü ortadan kaldırmak demektir. Gelgelelim, mülkiyeti modern burjuva toplumunda çoğunluk için fiilen ortadan kaldıran şey sermayenin kendi gelişimi olduğu için, bu suçlama da Marx'ın gözünde temelsizdir: "Bireyselliğin ve özgürlüğün ortadan kaldırılması" değil, "burjuva bireyselliğinin, burjuva bağımsızlığının, burjuva özgürlüğünün ortadan

⁶³ A.g.e., s. 57.

⁶⁴ A.g.e., s. 54

⁶⁵ A.g.e., s. 56.

kaldırılması amaçlanmaktadır.”⁶⁶ Aksine, emekçiyi bireysel bir özne olmaktan çıkarıp bir meta, hatta köle düzeyine düşüren, Hegel’in de sınır getirilmesi gerektiğini düşündüğü ticaret özgürlüğüdür; “burjuva toplumda sermaye bağımsız ve bireyselliğe sahipken, canlı kişi bağımlı ve bireysellikten yoksundur.”⁶⁷

Dördüncü olarak, insanların olası bir mülkiyet eşitliği durumunda tembellik içinde olacağı eleştirisine karşı Marx, mevcut eşitsizlik durumu içinde “çalışanların hiçbir şey edinemediğini, bir şeyler edinenlerinse çalışmadığını” belirtir. Emekçilerin bu koşullarda hiç çalışmaması daha makul olurdu, oysa tam tersi söz konusudur. Kendilerine ait olmayacak bir ürün için bile çalışkanlık sergilerlerken, kendilerinin hak iddia edebildikleri ortak mülkiyet için neden tembellik yaparlar ki?⁶⁸

Beşinci olarak, Marx’a göre, modern burjuva üretim ilişkilerinde üretimin giderek toplumsallaşmasına karşın mülkiyetin giderek bireyselleşmesi gibi bir çelişki söz konusudur. Dolayısıyla, Marx açısından, özel mülkiyeti kişinin emeğinin ürünü olarak gören kavrayışa sıkı sıkıya bağlı kalındığı zaman bile burjuva özel mülkiyetini ortadan kaldırmak gerektiği açıktır, çünkü burjuva üretim ilişkilerinde, Hegel’in de dikkat çektiği gibi, üretim giderek toplumsal bir nitelik kazanmakta, toplumun bütününe katkıda bulunduğu bir etkinliğe dönüşmektedir; emek giderek özelleşip soyutlaştığı için, herhangi bir ürün ancak birçok kişinin çeşitli branşlardaki emeğiyle, kolektif emekle mümkün olabilmektedir. Modern toplumda, “sermaye toplumsal bir üründür ve ancak birçok üyenin birleşik eylemiyle, hatta son tahlilde ancak toplumun tüm üyelerinin birleşik eylemiyle harekete geçirilebilir.”⁶⁹ O nedenle, ürün toplumsalsa, yani toplumun emeğine dayanıyorsa, ürününün mülkiyetine de toplumdaki küçük bir azınlık değil, bizzat kolektif özne olarak toplumun kendisi sahip olmalıdır, üretim toplumsal olduğundan ürünü sahiplenme formu da toplumsal olmalıdır. “Bundan dolayı, sermaye ortak mülkiyete, toplumun tüm üyelerinin mülkiyetine çevrildiğinde, kişisel mülkiyet toplumsal mülkiyete dönüştürülmüş olmaz. Yalnızca mülkiyetin toplumsal karakteri değiştirilmiş olur. Mülkiyet sınıf karakterini yitirir.”⁷⁰

Son olarak, vurgulanması gereken bir nokta da *Manifesto*’nun üçüncü bölümünde tartışılan değişik sosyalizm biçimlerinden biri olan “küçük-burjuva sosyalizmi”nin, adı yine hiç geçmiyor olsa da Hegel’in konumuna tekabül ediyor

⁶⁶ A.g.e., s. 56.

⁶⁷ A.g.e., ss. 55-56.

⁶⁸ A.g.e., s. 57.

⁶⁹ A.g.e., s. 54.

⁷⁰ A.g.e., s. 55.

olmasıdır.⁷¹ Marx'ın Sismondi'ye atfettiği bu okul, modern burjuva üretim ilişkileri konusunda eleştirel bir tutuma sahiptir ve çelişkilerini açık bir şekilde ortaya koymuştur. *Manifesto*'da bu okulun başarısı olarak sayılan tüm noktalar, birçoğuna yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde içerilmektedir. Ayrıca bu okulun sınırlılığı olarak görülen noktalar da yine Hegel'in bu eseriyle ilişkilidir: Yeni bir toplum biçimi önermek yerine, "üretimde loncaları, tarımda ataerkil ilişkileri" ön plana çıkararak "eski mülkiyet ilişkilerini geri getirmek" ister.⁷² Hegel, her ne kadar yeni bir içerik vererek de olsa, ortadan kaldırılmış olan eski loncaları korporasyon formunda sanayi zümresinin "ikinci bir aile"si olarak öne sürer.⁷³ Ayrıca, tarım zümresini stabil yapısından dolayı devletin birliğini temsil eden monarka yakın görür ve böylelikle modern devlette aristokrasiye halen önemli bir rol atfetmeye devam eder; bu zümrenin sivil toplumun işleyişinden olumsuz etkilenmeyip varlığını sürdürebilmesi için ilköğrenme hakkına dayanan ataerkil ilişkiyi sürdürmesi gerektiğini belirtir. Buna göre, sahip olunan toprak, çocuklar arasında pay edilmemeli, bu mülkiyet hiçbir zaman elden bırakmaması şartıyla en büyük erkek çocuğa bırakılmalıdır.⁷⁴ *Manifesto*'dan daha beş yıl önce Marx, Hegel'in devlet teorisinin ayrıntılı bir eleştirisine girişmiş olduğu için tüm bu noktaların Hegel'e de atfedebileceğini biliyor olmalıdır.⁷⁵

Sonuç

Bir siyasal metin olarak *Manifesto* boşlukta, birdenbire ortaya çıkmamıştır; yazarlarının dayandıkları en temel entelektüel kaynak Hegel'in felsefesidir. Her ne kadar Hegelci felsefeyi aşmış olduklarını düşünüyorlarsa da, kavramları, yöntemi, sorun edindiği konular, hatta genel perspektifi bakımından bu felsefe daima onların zemini olarak kalmaya devam etmiştir. Hegel özellikle

⁷¹ Kılıçaslan bu noktaya dikkat çekerek Hegel'in Marx'a göre 'sosyalist' olarak tanımlanabileceğini ileri sürmektedir. Kılıçaslan, "Bilimsel Sosyalist' Hegel ya da Marxizme Hegel'in 'Bilimsel Sosyalist' Olduğunu Öğretmeyi Amaçlayan Bir Deneme," s. 105.

⁷² Marx ve Engels, *The Communist Manifesto*, ss. 70-71.

⁷³ "Yakın zamanlarda korporasyonları ortadan kaldırmanın gerisinde yatan husus, bireyin kendi başının çaresine bakması gerektiğidir. Ama bunu kabul edebilir ve gene de korporasyon üyeliğinin bireyin geçimini kazanma yükümlülüğünü değiştirmedini savunabiliriz." Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 255 Ek, s. 227.

⁷⁴ A.g.e., § 306, ss. 292-293.

⁷⁵ Marx, Hegel'in tarım zümresiyle ilgili düşüncelerini "eski bir dünya görüşünü yeni bir görüş anlamında yorumlamak" olarak görür ve uzun uzadıya eleştirerek bu durumda bir *tersine çevirme* söz konusu olduğunu ortaya koyar: "Özel mülkiyet istencin öznesi durumuna geliyor ve istenç artık özel mülkiyetin yükleminden başka bir şey olmuyor." Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, ss. 146-147.

de *Hukuk Felsefesi*'nde sivil toplum ve devlet üzerine geliştirdiği düşüncelerle Marx'ın düşüncesinin gelişiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Marx şüphesiz bir takipçiden ibaret değildir ve çok hızlı bir şekilde değişen dünyada modern toplumun problemlerine, çelişkilerine yeni yollar, yeni çözümler aramaya çalışmıştır, ama bunların hepsinde de Hegel'in izlerini görmek mümkün.

Hegel ve Marx arasındaki ilişkilere odaklanan literatür genellikle *Manifesto*'yu bu konuda özel bir kaynak olarak görmeme eğilimindedir. Oysa, görmüş olduğumuz gibi, Hegel'in özel mülkiyet ve sivil toplum üzerine görüşleri bu metinle oldukça yakından ilişkilidir. Hegel sivil toplumun gelişimini içsel belirlenimine göre takip etmekte, öznel özgürlüğe zemin sağlamasını önemli bir başarı olarak tespit etmekte, ancak bununla kalmayıp aynı zamanda iç çelişkilerine odaklanmaktadır. Böylelikle, hem politik iktisadın felsefi bakımdan ele alınabilmesi için gereken koşulları sağlamakta⁷⁶ hem de yoksulluk, aşırı üretim krizi, kolonileşme, vb. gibi problemleri doğrudan sivil toplumun kendi içsel gelişiminden türeterek politik iktisadın eleştirisinin bir taslağını sunmaktadır. Marx'ın ilk kapsamlı çalışmasının Hegel'in *Hukuk Felsefesi* üzerine olduğunu ve *1844 Elyazmaları*'ndan *Kapital*'e dek kendi özel eserini politik iktisadın eleştirisi formunda ortaya koyduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bunun ne denli önemli olduğu açıktır.

Doğrudan somut, siyasal, güncel gelişmelerle ilişkili olarak işçi sınıfına bir kılavuz olması umuduyla kaleme alınmış olsa da, *Manifesto* bu arkaplanı dolaysız olarak bağrında taşır ve öncelikle içinde yaşanan çağı kavrama çabası olarak, *Hukuk Felsefesi* ile aynı hattı takip eder. Sivil/burjuva toplumun dünya sistemine dönüşmesi, kendi başına çözemeyeceği çelişkiler üretmesi, zenginlik ve yoksulluk arasındaki uçurumu derinleştirerek toplumsal bölünmeye sebep olması, emekleriyle toplumu besleyenleri toplum tarafından beslenecek duruma düşürmesi, insanlar arasındaki ilişkileri salt çıkara indirgemesi, emekçiyi yabancılaştırması gibi noktalarda ortaklık barizdir.

Bununla birlikte, Hegel sivil toplumdaki problemleri radikal bir şekilde çözme çabasına girmek yerine, sivil toplum ya da tikellik alanı içerisinde devletin ya da evrenselin daha şimdiden filizlenmesi anlamına gelecek çeşitli dolayimler sunmaya çalışır. Zengin ile yoksul arasındaki karşıtlığı, özel çıkar ile genel çıkar arasındaki karşıtlığı ya da sivil toplum ile devlet arasındaki karşıtlığı ortadan

⁷⁶ "Klasik İngiliz iktisadının sonuçlarını kendi tarih felsefesine dahil etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu iktisadın keşfetmiş olduğu nesnellikleri ve ilişkileri kendi diyalektiğinin organik bileşenlerine dönüştürmüş olan ilk önemli düşünür Hegel'di." Georg Lukács, *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, çevirenler. D. B. Kılınç, E. Ekici, U. Y. Kaya, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018, s. 47.

kaldırma yoluna girmez. Böyle bir çözüm yolunun olmadığını bilmiyor değildir, ama bunun öznel özgürlüğü ortadan kaldırmak anlamına geleceğini düşünür. Bundan dolayı Hegel, Platon'un ideal devletini model olarak aldığı söylenebilir de, aileyi ve özel mülkiyeti ortadan kaldırma girişimini tikelliğe hareket alanı bırakmadığı gerekçesiyle eleştirir.

Marx ise *Manifesto*'da, özneliğe, özgürlüğe yer bırakmayan şeyin tam da burjuva toplumun kendi iç işleyişi olduğunu düşündüğünden, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması gerektiğini, hatta bunun öznel bir dilek değil tarihsel hareketin doğrultusu olduğunu ileri sürer, özel mülkiyeti ortadan kaldırmak isteyenlere yöneltilen eleştirileri, bu girişimin modern burjuva toplumunda ne anlama geldiğini ortaya koyarak çürütmeye, geçersiz kılmaya çalışır. Dolayısıyla *Manifesto* Hegel'in Platon'a yönelttiği eleştirilere de bir yanıt niteliği taşımaktadır. Buna göre, özel mülkiyetin ortadan kaldırılması kişinin emeğinin ürünü anlamında mülkiyete, kişisel özgürlüğe bir saldırı, dolayısıyla da bir suç değildir. Marx bu girişimin bir zor unsuru içerdiğini kabul eder, ama bu tam da Hegel'in anladığı anlamda ikinci dereceden bir zordur.⁷⁷ Mülkiyete ve kişisel özgürlüğe karşı hâlihazırda işlenmiş bir suçun cezalandırılması, dolayısıyla da adaletin sağlanmasıdır. Başka bir deyişle, *Manifesto*'da, insanları kendi emeklerinin ürününden, mülkiyetten yoksun bırakan ve bağımlı kılarak bir nesne statüsüne indirgeyen burjuva özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır. Marx'ın yıllar sonra *Kapital*'de bunu, Hegel'in "olumsuzlamanın olumsuzlanması" kavramına gönderme yaparak "mülksüzleştirilenlerin mülksüzleştirilmesi" şeklinde ifade etmesi hiç de tesadüf değildir, zira *Manifesto*'da bu konumu tam da Hegelci arkaplan karşısında formüle etmiş, eleştirinin eleştirisi formunda ortaya koymuştu.⁷⁸

⁷⁷ "Zorun kendi kavramında kendi kendini yok etmesi, zorun zor yoluyla ortadan kaldırılması olgusuyla realitede sergilenir; böylece zorun sadece kimi koşullarda değil, zorunlu olarak, yani önceki zorun ortadan kaldırılması olan ikinci bir zor edimi olarak, haklı olduğu gösterilmiş olur." Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, § 93, s. 97.

⁷⁸ "Kapitalist üretim tarzının ürünü olan kapitalist mülk edinme tarzı ve dolayısıyla kapitalist özel mülkiyet, bireyin kendi emeğine dayalı özel mülkiyetin ilk olumsuzlanmasıdır. Ne var ki, kapitalist üretim, bir doğa yasasının şaşmaz zorunluluğu ile, kendi olumsuzlanmasını doğurur. Bu, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır." Karl Marx, *Kapital*, I. Cilt, çeviren. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 729.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Politika*, çeviren. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Avineri, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hegel, G. W. F. *Felsefe Tarihi*, Cilt I, çeviren. Doğan Barış Kılınc, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018.
- Hegel, G. W. F. *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary*, İng. Çeviren. Leo Rauch, Michigan: Wayne State University Press, 1983.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on Natural Right and Political Science*, İng. çeviren. J. M. Stewart ve P. C. Hodgson, California: University of California Press, 1995.
- Hegel, G. W. F. *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çeviren. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Houlgate, Stephen. "Introduction," içinde Hegel, *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çeviren. T. M. Knox, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali. "‘Bilimsel Sosyalist’ Hegel ya da Marxizme Hegel’in ‘Bilimsel Sosyalist’ Olduğunu Öğretmeyi Amaçlayan Bir Deneme," *ViraVerita*, 7 (2018), ss. 77-109.
- Kılınc, Doğan Barış. "Görünüşte Bir Dayanışma Biçimi Olarak Hayırseverlik," *Felsefelogos*, 41 (2011), ss. 35-41.
- Kılınc, Doğan Barış. "Marx's Critique of Hegel: Stages in Marx's Appropriation of Dialectic," Doktora Tezi, ODTÜ, 2013.
- Kılınc, Doğan Barış ve Özmen, Abdurrahim. "Platon'un Devlet Teorisi ve Marx'ın Eleştirisi," *Özne: Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, 28 (2018), ss. 127-145.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabel Yayınları, 2012.
- Losurdo, Domenico. *Hegel and the Freedom of Moderns*, İng. çev. M. Morris ve J. Morris, Londra: Duke University Press, 2004.
- Lukács, Georg. *Toplumsal Varlığın Ontolojisi*, çevirenler. D. B. Kılınc, E. Ekici, U. Y. Kaya, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018.
- Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution*, New York: Humanity Press, 1968.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çeviren. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1997.

MÜLKİYET SORUNU ÜZERİNE HEGEL VE MARX
HEGEL AND MARX ON THE QUESTION OF PROPERTY
Doğan Barış KILINÇ

Marx, Karl. *Kapital*, I. Cilt, çeviren. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. *The Communist Manifesto*, İng. çeviren. Samuel Moore, Londra: Pluto Press, 2008.

Neocleous, Mark. *Sivil Toplumunu Yönetmek*, çeviren. Bahadır Ahıska, İstanbul: Notabene Yayınları, 2018.

Platon, *Devlet*, çeviren. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çeviren. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2007.

Savran, Gülnur Acar. *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2013.

Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği*, çeviren. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1134523

MARX'IN İNSAN ANLAYIŞINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: İNSAN DOĞASI İNSANA ÖZGÜ NİTELİKLER İLE SINIRLANDIRILABİLİR Mİ?

Ekin KARABABA*

ÖZ

Marx'ın belirli bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığı meselesi felsefi literatürde hala tartışılmaktadır. Chris Byron bu konu üzerine yakın zamanda kaleme aldığı bir çalışmada söz konusu tartışmanın bütün taraflarını tatmin edeceğini düşündüğü bir iddia dile getirir. Byron'a göre insan doğasından, sadece insana ait özellikler anlaşılmalıdır. İnsan doğasını kavramsal olarak bu şekilde sınırlandıran Byron, Marx'ın insan doğası anlayışının temelinde de emeğin yer aldığını söyler. Fakat yazarın, insan doğasının kapsamına dair dile getirdiği düşünce çeşitli sorunlar barındırır. İlk olarak, insan doğasının böyle anlaşılması insanın eksik bir şekilde tanımlanmasına neden olmaktadır. Felsefi anlamda kesin bir tanım, tanımladığı iddiasındaki kavramın hem yeter, hem de zorunlu koşullarını ortaya koymalıdır. Ama insanın ayırıcı özellikleri insan olmanın zorunlu ve yeter koşullarının tümünü kapsamadığı için, bu nitelikler insanı tanımlamakta ve dolayısıyla insan doğasını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. İkinci olarak, insan doğasının yalnızca insana ait özelliklerden oluştuğu iddiası, bizzat Byron'un insan doğasını emeğe dayandırma çabasına zarar vermektedir. Çünkü tarih içinde gelişen farklı biçimleriyle emek sürecinin temel amacı her zaman insan ihtiyaçlarının karşılanması olmuştur ve bu ihtiyaçların birçoğu da yalnızca insana ait özellikler ile açıklanamaz. Yani insanın diğer varlıklarla paylaştığı özellikler de göz önüne alınmadan ne emeğin tarihteki yaratıcı ve ilerletici rolü, ne de emek ile insan doğası arasındaki ilişki sağlıklı bir şekilde kavranabilir.

Anahtar Kelimeler: Karl Marx, İnsan Doğası, Chris Byron, Emek, Üretim, Tarih-Üstü, Biyolojik Özellikler

A RECENT DISCUSSION ABOUT MARX'S CONCEPT OF HUMAN: CAN HUMAN NATURE BE LIMITED BY EXCLUSIVELY HUMAN CHARACTERISTICS?

ABSTRACT

Whether Marx has a conception of human nature is still debated in philosophical literature. In a recent article, Chris Byron presents a claim and he thinks that it would satisfy all parties in this debate. According to Byron, human nature should be understood as exclusively human characteristics. After this conceptual limitation he also suggests that Marx's understanding of human nature is based on labour. But Byron's claim regarding the extent of human nature create some problems. First of all, his understanding of human nature causes a deficient human definition. Precise definition, in a philosophical sense, must include all the necessary and sufficient conditions of the thing it defines. But, because distinctive human characteristics do not imply all the necessary and sufficient conditions of human-beings, these attributes fall short of defining the human-being and explaining human nature. Secondly, the understanding of human nature based on distinctive human characteristics undermines Byron's own claim that Marx's conception of human nature should be grounded on labour. Throughout the history and in various ways, process of labour's primary goal has always been the satisfaction of human needs. But most of these needs can not be explained by exclusively human characteristics. Without taking into account the attributes that humans share with other beings, neither the creative and progressive role of labour in history, nor the relation between labour and human nature can be grasped properly.

Keywords: Karl Marx, Human Nature, Chris Byron, Labour, Production, Trans-Historical, Biological Characteristics

* Arş. Gör., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Muğla / Türkiye, E-posta: ekinkarababa@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3638-5937

Makalenin geliş tarihi: 22.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 15.11.2022

Submission Date: 22 June 2022
Approval Date: 15 November 2022

Giriş

Marx özelinde felsefi literatür içinde yürütülen insan doğası tartışması, onun belirli bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığı sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır. Söz konusu tartışma, Kurtul Gülenç'in ve Önder Kulak'ın belirttikleri gibi hem yetmiş yıla yakın tarihiyle Marksizm içindeki en köklü tartışmalardan biridir, hem de olası sonuçları sebebiyle Marx'ın düşüncelerini açık kılmanın ötesinde bir anlama sahiptir¹. İnsanın bir doğası ya da özü olamayacağı kabulünün post-modern düşünce içindeki merkezi konumu dikkate alındığında, Marx gibi önemli bir düşünürün insan doğasına yaklaşımını bilmenin önemi daha açık hale gelecektir. Tartışmanın taraflarından kısaca bahsetmeden önce, genel anlamda bir nesnenin doğasından ne anlaşılmasını gerektiğini netleştirmenin faydalı olacağını düşünüyorum.

Felsefede en genel anlamda bir varlığın doğasından bahsedildiğinde kastedilen, söz konusu varlığın temel özelliklerinin toplamıdır. Fakat bu ifadede açık kılınması gereken bir nokta bulunmaktadır. Bir özelliği ait olduğu varlığın temel özelliği ya da niteliği yapan nedir? Öncelikle her tekil varlığın temel niteliklerinin, ancak üyesi olduğu türler bağlamında temel nitelikler olarak anlaşılabilceğini belirtmek gerekir. Yani bir varlığın temel özellikleri, onun ait olduğu türlerin üyesi olmasını sağlayan nitelikleridir. Örneğin belirli bir insanın temel özellikleri, onu fiziksel varlık, biyolojik varlık, insan vb. türlerin üyesi yapan ve bu özellikleri kaybettiği an söz konusu türlerin üyesi olmaktan çıkmasına yol açan niteliklerdir. Buradan, türlerin tanımlanmasının ve kapsamının belirlenmesinin keyfi olmayan ve bilimsel bilgi birikimine dayanan bir süreç olduğu kabul edildiği takdirde, bir varlığın kimi temel özelliklerini kaybetmesi veya bu özelliklerde niteliksel değişimlerin ortaya çıkması sonucunda bambaşka bir varlığa dönüşeceğini söylemek mümkündür. Bu ise bir varlığın temel niteliklerine her koşulda, yani zamandan ve mekandan bağımsız olarak sahip olması gerektiği anlamına gelir. Bütün bu söylenenler göz önünde alındığında; bir varlığın temel özelliklerinin tamamını, yani onun doğasını belirlemenin bu varlığa dair kesin bir tanım ortaya koymak anlamına geleceği söylenebilir².

¹ Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, 60-61.

² Bir varlığın kesin tanımını (precise definition) vermek, bu tanımlanan varlığın zorunlu ve yeter koşullarının tamamını ortaya koymak demektir. Felsefede örnekler üzerinden tanımlama anlamına gelen bariz tanım (ostensive definition) ya da bir kavramın belirli bir amaç için genelde kabul edildiğinden başka şekilde tanımlanması anlamına gelen şartlı tanım (stipulative definition) gibi değişik tanımlama çeşitleri var olsa da, aksi belirtilmediği takdirde bu çalışmada kesin tanım ile tanım ifadeleri birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılacaktır.

İnsanın temel özelliklerinin zamandan ve mekandan bağımsız olması, tarihsel ve toplumsal koşullar ne kadar değişirse değişsin bu özelliklerin aynı kalacağı anlamına gelir. Fakat insanın temel özellikleri söz konusu olduğunda bir noktaya dikkat etmek gerekir. İnsanın kimi temel nitelikleri mutlak anlamda değişmez değildir. İnsanın biyolojik yapısının evrimsel süreçlerin sonucu olarak değiştiği ve değişmeye devam ettiği bilinen bir olgudur. Ama söz konusu değişimin ilgilenilen zaman aralığı bağlamında ihmal edilebilir bir değişim olduğu söylenebilir. Bütün bu söylenenlerden sonra insan doğasını şu şekilde tanımlamak mümkündür: İnsan doğası, insanın içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsız olarak sahip olduğu, değişmeyen ya da sadece ihmal edilebilir değişimler geçiren özelliklerinin toplamıdır. İnsan doğasını bu şekilde anlamak, Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığı tartışmasında yer alan tarafların iddialarının anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır.

Literatürde Tartışma

Burada Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığı tartışması bütün detaylarıyla aktarılmayacak, genel bir çerçeve çizmek adına tartışmadaki tarafların bazı önemli temsilcilerinin iddiaları ve yaklaşımları özetlenecektir. Söz konusu tartışmada yer alan tarafları üç grupta toplamak mümkündür. İlk gruptaki düşünürlere göre, herhangi bir olgu ya da sürecin tarihsel değişimden azade olabileceğini düşünmek özcü bir yaklaşım olduğu için, Marx'ın insanda tarih-üstü nitelikler olduğunu düşünmesi mümkün değildir. Bu nedenle de Marx'ta herhangi bir insan doğası anlayışı yoktur. Konuyla ilgili ilk önemli çalışmanın yazarı olan Vernon Venable'a göre, Marx'ın ve Engels'in genel iddiası insan doğasının sürekli olarak değiştiğidir³. Yazar, Marx'ın ortaya koyduğu kuramsal çerçeve içinde insan doğasının idealist ya da mekanik bir şekilde değil; diyalektik olarak kavranması gerektiğini belirtir. Yani insan doğası ne bütün insanlarda ortak olan tek bir evrensel biçim ya da genel bir öz, ne de birbirlerinden yalıtılmış durumda bulunan bireylerin sayısal bir toplamıdır. Venable, *Alman İdeolojisi ve Feuerbach Üzerine Altıncı Tez'e* dayanarak Marx'ın insana dair yaklaşımını şöyle özetler: "İnsan kendi somut tarihsel ve toplumsal çevresinde fiilen yaptıklarından daha fazlası *olamaz*"⁴. Venable'a göre Marx ve Engels için insan doğası, evrimleşen insanlığın tarihi anlamına gelir⁵. Onlar insan doğasından ironik olmayan bir şekilde bahsettikleri her zaman, ya insanın

³ Vernon Venable, *Human Nature: The Marxian View*, 1. Baskı, New York: Meridian Books, 1945, 4-5.

⁴ Venable, *Human Nature*, 20, vurgu yazara ait.

⁵ Venable, *Human Nature*, 26.

kendisini ya da onun var oluşunu kastetmişlerdir⁶. Venable'ın ardından gelen birçok Marx uzmanı da söz konusu problem bağlamında onun bakış açısını büyük oranda sahiplenmiştir. Bu nedenle Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olmadığı düşüncesi, sonraki otuz yıl boyunca hakim görüş olarak varlığını sürdürmüştür⁷.

İncelenen tartışmada birinci grup içinde yer alan düşünürlerin en önemlilerinden biri hiç kuşkusuz Louis Althusser'dir. Marx'ın gençlik ve olgunluk dönemlerinde ortaya koyduğu düşünceler arasında ciddi farklılıklar olduğu iddiasına literatürde yaygınlık kazandıran da Althusser olmuştur. Althusser *Feuerbach Üzerine Tezler ve Alman İdeolojisi* ile birlikte Marx'ın, gençlik döneminde oluşturduğu kuramsal yaklaşımdan radikal bir kopuş yaşadığını iddia eder. Ona göre bu kopuşun temelinde yatan ise, belirli bir insan anlayışının Marx tarafından reddedilmesidir:

Bu durum (Marx'ın felsefi hümanizmden kopuşu, e.k.), Marx'ın tek ve bir seferde eski felsefenin sorununu reddedip yeni bir sorun benimsediği anlamına gelir. Eski idealist ('burjuva') felsefe bütün alanlarında ve gelişiminde ('bilgi teorisi', tarih kavrayışı, siyasal iktisat, ahlak, estetik, v.b.) bir insan doğası (ya da insan özü) tartışmasına dayanmaktaydı⁸

Althusser'e göre Marx gençlik döneminde liberal-rasyonalist bir hümanizmi sahiplenir ve düşünsel olarak Hegel'den çok Kant'a ve Fichte'ye yakındır⁹. Althusser insan özü kavramının, genç Marx'ın kuramsal yaklaşımının temelinde olduğunu söyler. Yine ona göre Marx, 1845 yılında insan özü kavramına dayanan bütün teorilerden radikal bir kopuş yaşamıştır¹⁰.

⁶ Venable, *Human Nature*, 22.

⁷ Söz konusu dönemde yayınlanan bazı araştırmalarda Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olmadığı iddiasının genel geçer bir doğru olarak kabul edilmesi, bu görüşün ne kadar baskın hale geldiğinin önemli bir göstergesidir. Örneğin Robert D. Cumming, doğrudan bu tartışmayı ve hatta Marx'ın kendisini merkeze almayan bir makalesinde Marx'ın "[İ]nsan doğasını toplumsal ilişkilerin toplamına" dönüştürdüğünü söyler ama bu iddiasını herhangi bir şekilde gerekçelendirmez; Robert D. Cumming, "Is Man Still Man?," *Social Research* 40, no 3 (1973): 482. Eski hakimiyetini yitirmiş olsa da bu yaklaşım kimi yazarlarca benzer bir şekilde sahiplenilmeye devam etmektedir. Örneğin; John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, 1. Baskı, New York: Monthly Review Press, 2000, 113.

⁸ Louis Althusser, *Pour Marx*, 3. Baskı, Paris: La Découverte, 2005, 250.

⁹ Althusser, *Pour Marx*, 230.

¹⁰ Althusser, *Pour Marx*, 233.

Althusser'in meşhur ifadesiyle bu 'epistemolojik kopuş' un¹¹ öğelerinden ikisi, bütün felsefi hümanist yaklaşımların kuramsal iddialarının radikal bir eleştirisi ve hümanizmin bir ideoloji olarak tanımlanmasıdır. Althusser'e göre "Tüm bu felsefi antropoloji ya da hümanizmlerden kopuş önemsiz bir detay değildir; bu kopuş Marx'ın bilimsel keşfi ile birlikte gerçekleşmiştir"¹².

Althusser Marx'ın, insan özüne dayanan hümanist kuramların iki birbirinden ayrılmaz kabulünü *Feuerbach Üzerine Altıncı Tez*'de ortaya koyduğunu belirtir¹³. Bunlardan ilki evrensel bir insan özü bulunduğunu; ikincisi ise bu özün, tekil bireylerin birer niteliği olduğudur. İşte Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler* ve sonraki eserlerinde bu kabullere getirdiği eleştiri, Althusser'e göre bu önermelere dayanmanın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan öznenin empirizmi-kavramın idealizmi ikililiğinin de Marx tarafından aşılmasını sağlar. İnsan özünü ya da insan doğasını ve onun getirdiği ikililiği bütün teorik ve pratik disiplinlerden atan Marx bu kuramsal çerçevenin yerine yeni ve bilimsel bir yaklaşımı, yani tarihsel-diyalektik materyalizmi koyar¹⁴. Hümanizmin radikal bir eleştirisini içeren ve insan etkinliğinin çeşitli seviyelerini toplumsal bütünlük içindeki dayanakları ile birlikte inceleyen bu kuramsal yaklaşım, Althusser tarafından 'teorik anti-hümanizm' olarak adlandırılır.

Robert C. Tucker *1844 Elyazmaları*'nda ortaya konan düşünceleri orijinal Marksizm olarak adlandırır ve Althusser gibi o da söz konusu fikirlerin, Marx'ın olgunluk döneminde geliştirdiği kuramsal yaklaşımdan önemli ölçüde farklı olduğunu iddia eder¹⁵. Tucker'a göre Marx gençlik döneminde öznel bir insan fenomenolojisi inşa etmiş ve düşüncesinin temelini bireyi ve bireyin yabancılaşmasını koymuştur. *Alman İdeolojisi* ve sonrasında ise toplumsal-ekonomik gerçeklik, Marx için artık tek gerçeklik haline gelir. Yine Tucker'ın kendi adlandırmasıyla olgun Marksizm'de "İnsan fikrinin kendisi, onun kendine yabancılaşması fikriyle birlikte yok olup gider. İnsan yoktur der Marx; sadece sınıflar vardır"¹⁶. Eugene Kamenka, Marx'ın olgunluk döneminde de yabancılaşma fikrine sahip çıktığını savunsa da; düşünürün gençlik dönemi yazıları ile 1845'ten sonra kaleme aldığı çalışmalar arasında yabancılaşma sorunu bağlamında önemli bir farklılık olduğunu belirtir: "*Elyazmaları*'nda Marx

¹¹ Gülenç ve Kulak, Althusser'in 'epistemolojik kopuş' düşüncesinde Fransız epistemoloji geleneğinin ve özellikle de Gaston Bachelard'ın etkisi olduğunu belirtirler. Gülenç ve Kulak, *Marx ve Sonrası*, 65.

¹² Althusser, *Pour Marx*, 234, vurgu yazara ait.

¹³ Althusser, *Pour Marx*, 234.

¹⁴ Althusser, *Pour Marx*, 235-236.

¹⁵ Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, 2. Baskı, Londra: Cambridge University Press, 1972, 165.

¹⁶ Tucker, *Philosophy and Myth*, 166.

hala insanı, bütün insanlarda ortak olan ve onun empirik gelişiminin temelinde yatan evrensel ve asli doğanın; yani genel, toplumsal bir varlığın yabancılaşmış biçimi olarak görür. *Feuerbach Üzerine Tezler, Alman İdeolojisi ve Komünist Manifesto*'da bu fikri tamamen reddeder. İnsanın kendisine yabancılaştığı ebedi ve asli bir insan doğası yoktur¹⁷. Kamenka daha sonra kaleme aldığı başka bir çalışmasında da aynı bakış açısını sürdürür. Ona göre Marx'ın olgunluk döneminde ortaya koyduğu tarihin materyalist yorumu, insanı tamamen içinde bulunduğu toplumsal-ekonomik koşulların bir ürünü olarak anlar. Bu nedenle de Marx'ın kuramsal yaklaşımına dayanılarak ne mutlak bir ahlakın ne de bir insan doğasının varlığından söz edilebilir¹⁸.

Alex Callinicos da Marx'ın insan doğasına bakışında, gençlik dönemi ile olgunluk dönemi arasında ciddi farklılıklar olduğunu savunan düşünürlerdendir. *1844 Elyazmaları*'nda insanın kendi doğasına yabancılaşmış bir varlık olarak anlaşıldığını söyleyen Callinicos, bu metinde insan doğasının fiili durumu ile olması gereken durum arasındaki zıtlığın önemli bir yer kapladığını belirtir¹⁹. Ona göre Marx'ın bu çalışmasındaki temel derdi, kapitalizmin insan doğasını nasıl bozduğunu açıklamaktır. *Feuerbach Üzerine Tezler* ile başlayan olgunluk döneminde ise Marx; değişmeyen bir insan doğası fikrini, yani soyut anlamda bir insan doğasının varlığını reddeder²⁰. Callinicos'a göre bunun nedeni, olgun Marx'ın üretici emeği insan olmanın asli unsurlarından biri olarak görmesidir. İnsan, üretici emek ile sadece doğayı değil; kendisini de değiştirir²¹. Yani Marx'a göre insan doğası tarihsel gelişim içinde sürekli olarak değişmektedir. Callinicos Marx'ın olgunluk döneminde insan doğasını reddettiğini söylemiş olsa da, düşünürün bütün insanlarda ortak olan kimi niteliklerin varlığını da kabul ettiğini belirterek bu tartışma bağlamında benzer bir yaklaşıma sahip birçok yazardan daha ılımlı bir bakış açısı benimser²².

Aktarılan tartışmada ikinci gruba dahil edilebilecek yazarlar, Marx'ın sadece gençlik döneminde değil, olgunluk döneminde de belirli bir insan doğası anlayışına sahip olduğunu savunmuşlardır. Bu yazarlar Marx'ın insanı tarihsel bir varlık olarak gördüğü gerçeğini reddetmeseler de, düşünürün insana ait kimi tarih-üstü niteliklerin varlığını da kabul ettiğini iddia ederler. Onlara göre Marx'ın kapitalizm eleştirisinin önemli dayanaklarından birisi de böyle bir insan

¹⁷ Eugene Kamenka, *Ethical Foundations of Marxism*, 1. Baskı, New York: Frederick A. Praeger, 1962, 146.

¹⁸ Eugene Kamenka, *Marxism and Ethics*, 1. Baskı, Londra: Macmillan, 1969, 32.

¹⁹ Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, 2. Baskı, Chicago: Haymarket Books, 2011, 76-77.

²⁰ Callinicos, *The Revolutionary Ideas*, 71.

²¹ Callinicos, *The Revolutionary Ideas*, 74-76.

²² Callinicos, *The Revolutionary Ideas*, 71.

doğası tasarımıdır. Bu yaklaşımı savunan ilk önemli çalışmanın Norman Geras tarafından kaleme alındığı söylenebilir²³. Geras, *Marx ve İnsan Doğası* adlı çalışmasında özellikle *Feuerbach Üzerine Altıncı Tez*'i detaylı bir şekilde inceleyerek Marx'ın insan doğası fikrini gençlik döneminden sonra tamamen reddettiği iddiasını çürütmeye çalışır. Geras; Marx'ın fragmanlardan oluşan, yoruma açık ve zor anlaşılan kimi önermeler de içeren *Tezler*'i yaşamı boyunca yayınlamadığını hatırlatır ve bu nedenlerden ötürü Marx'ın önemli bir konu hakkında ne düşündüğüne sadece bu çalışmaya bakılarak karar verilemeyeceğini haklı olarak belirtir²⁴. Fakat Marx'ın insan doğasını bir gerçeklik olarak kabul etmediğini göstermeye çalışanların sıklıkla bu metne dayanması nedeniyle, tartışma Geras tarafından bilinçli bir şekilde bu eser üzerinden yürütülür. Yani Geras bir anlamda 'karşı tarafın sahasında' mücadele etmek niyetindedir.

Geras'ın detaylı olarak incelediği *Feuerbach Üzerine Altıncı Tez*'de Marx Feuerbach'ın insan özü anlayışını eleştirir²⁵:

Feuerbach dini özü insan özüne dönüştürür. Ama insan özü her tekil bireyde yaradılıştan var olan bir soyutlama değildir. Kendi gerçekliği içinde insan özü toplumsal ilişkilerin toplamıdır.

Bu gerçek özün bir eleştirisine kalkışmayan Feuerbach sonuç olarak;

1) Tarihsel süreçten soyutlama yapmak, dini duyguyu kendi başına bir şey olarak tasarlamak ve soyut -yalıtık- bir insan varsaymak,

2) Böylece özü sadece bir 'tür', birçok bireyi doğal biçimde birleştiren içsel ve suskun bir genellik olarak anlamak zorunda kalmıştır²⁶.

²³ 1973 yılında yayınlanan makalesinde Iring Fetscher Marx'ın hem belirli bir insan tasarımına sahip olduğunu, hem de bu tasarımın onun düşünsel gelişimi içinde önemli bir değişikliğe uğramadığını belirtir; Iring Fetscher, "Karl Marx On Human Nature," *Social Research* 40, no 3 (1973): 443. Metinde doğrudan insan doğası kavramı incelenmiyor olsa da, Fetscher Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olduğunu baştan kabul ediyor gibi gözükmektedir. Marx'ın insan tasarımını çeşitli açılardan ele alan bu makale Geras'ın çalışmasından önce yayınlamış olsa da, onunki gibi bir etki yaratmamıştır.

²⁴ Norman Geras, *Marx and Human Nature*, 1. Baskı, Londra: Verso, 1983, 36-37.

²⁵ Geras Almanca orijinal metinde kullanılan 'das menschliche Wesen' ifadesinin bu metin özelinde İngilizce'ye genellikle insan özü olarak çevrildiğini, ama Marx'ın başka metinlerinde aynı ifadenin yerine kimi zaman insan doğası kavramının kullanıldığını belirtir; Geras, *Marx and Human Nature*, 30.

²⁶ Karl Marx, "Theses On Feuerbach," içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 5, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, 7-8.

Geras *Altıncı Tez*'in son cümlesinde kullanılan 'sadece' ifadesine dikkat çeker ve Marx'ın Feuerbach'ı bir insan doğası anlayışına sahip olduğu için değil, insan doğasını yalnızca bir genelleme olarak kavradığı için eleştirdiğini iddia eder²⁷. Geras'a göre Feuerbach'ı bu şekilde eleştiren Marx'ın yine de insanın belirli değişmez nitelikleri olduğunu düşünüyor olması mümkündür. Yani Marx'ın burada söylemek istediği, insanın değişmez niteliklerinden fazlası olduğu ve bunlara indirgenemeyeceğidir. Geras bu tezde Feuerbach'a getirilen eleştirinin, onun insanı tek yanlı ve toplumsal ilişkilerden soyutlanmış bir şekilde anlamış olmasına yönelik olduğunu söyler.

Bu tartışmanın ardından Geras *Altıncı Tez*'in en meşhur cümlesi olan "Kendi gerçekliği içinde insan özü toplumsal ilişkilerin toplamıdır" önermesini incelemeye başlar. Bu cümleyi kaleme alan Marx'ın bir insan doğası anlayışına sahip olmasının olası olduğunu söyleyen Geras, bu iddiasını temellendirmek için iki farklı gerekçe ortaya koyar. Bunlardan ilki cümlelerin semantik bir yorumuna dayanır²⁸. Geras'a göre Marx burada insanın ya da insan doğasının büyük oranda toplumsal ilişkilere dayandığını vurgulamak için böyle bir ifade tercih etmiş olabilir. Çünkü bir olgu ya da sürecin genellikle göz önüne alınmayan ya da yok sayılan bir niteliğini özellikle vurgulamak için genellikle 'A B'dir' formuna sahip cümleler kullanılır. Geras 'Dil tarihsel gelişimin sonucu olarak ortaya çıkmıştır' önermesini bu tarz cümlelere örnek olarak verir. Bu ifadeyi dile getirdiğimizde ne dilin bireyler tarafından kullanıldığını, ne de onun bireysel düzlemde belirli bir zihinsel gelişmişlik düzeyini şart koştuğunu reddetmiş oluruz. Bu ifadeyle söylenmek istenen yalnızca dilin oluşumunda ve değişiminde insanın tarihsel gelişiminin önemli bir rolü olduğudur.

Geras'a göre Marx'ın bu cümlesini en doğrudan şekilde anlasak, yani Marx'ın insan doğasının sadece toplumsal ilişkilerin toplamı olduğunu söylemiş olduğunu kabul etsek bile; yine de buradan çıkarak Marx'ın insan doğasını reddettiğini kesin olarak söyleyemeyiz²⁹. Çünkü tarihsel gelişim içinde, Marx'ın anladığı şekliyle toplumsal ilişkilerin bütün özelliklerinin niteliksel dönüşümlere uğrayıp uğramadığına sadece *Tezler*'e bakarak karar vermek mümkün değildir. Marx'ın, toplumsal ilişkilerin belirli özelliklerinin insanın değişmez, örneğin biyolojik niteliklerine dayandığını ve dolayısıyla söz konusu özelliklerin insanlık tarihinin başından beri aynı kalmış olduğunu düşünmesi mümkündür. Bu ise

²⁷ Geras, *Marx and Human Nature*, 31.

²⁸ Geras, *Marx and Human Nature*, 32-33.

²⁹ Geras, *Marx and Human Nature*, 34-35.

toplumsal ilişkilerin bütünü olarak anlaşılan insanın da değişmez kimi niteliklere sahip olduğu anlamına gelir.

Geras'ın çalışması büyük oranda *Feuerbach Üzerine Tezler*'e odaklanması ve Marx'ın nasıl bir insan doğası anlayışına sahip olabileceğini tartışmaması nedeniyle dar kapsamlı bir eser olarak nitelendirilebilir. Ama buna rağmen söz konusu çalışma Marx'ın insan doğasını reddettiği iddiasına karşı çıkan ilk önemli akademik çalışma olduğu için, incelenen bu tartışmada önemli bir yere sahiptir.

Yakın tarihlerde yayınlanan iki ayrı çalışmada Karsten J. Struhl ve Chris Byron bu tartışma bağlamında oldukça benzer yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Struhl, Marx'ın tarihsel ve tarih-üstü olmak üzere iki farklı insan doğası anlayışı olduğunu iddia eder. İnsanın tarih içinde değişen niteliklerini kapsayan tarihsel insan doğası, tarih-üstü insan doğasının içinden çıkar ve yazara göre Marx; bu iki farklı insan doğasının da insanın üretimde bulunma kapasitesine dayandığını düşünür³⁰. Byron ise çalışmasına insan doğasının yalnızca insana özgü özelliklerin toplamı olarak anlaşılması gerektiğini belirterek başlar. Ona göre insan doğası bu şekilde kavrandığında Marx'ın hem tarih-üstü bir insan doğası anlayışına sahip olduğu, hem de bu doğanın temeline emeği yerleştirdiği gösterilebilir³¹.

Üçüncü grupta yer alan yazarlar, yukarıda önemli temsilcilerinin iddiaları üzerinden genel yaklaşımlarını özetlemeye çalıştığım iki karşıt pozisyon arasında bir orta yol bulmaya çalışırlar. Böyle bir yaklaşımı savunan Sean Sayers'e göre, Marx bir insan doğasını kabul etmekle birlikte bu doğanın tarih içinde sürekli değiştiğini düşünür³². Aydınlanma'nın mirası olan evrensel ve değişmez bir insan doğası anlayışının Marx tarafından reddedildiğini söyleyen Sayers, Marx'ın tarihselci bir insan doğası anlayışına sahip olduğunu iddia eder. Yazara göre Marx insanı etkin ve üretken bir varlık olarak görür ve insanın bu üretim etkinliği ile sadece dış dünyayı değil, kendi doğasını da değiştirdiğini düşünür. Yani Marx'ın insan ihtiyaçlarını ve kabiliyetlerini tarihsel olgular olarak görmesi, onun insan doğasını da tarihsel bir şekilde kavradığı anlamına gelir.

Sayers temel iddiasını, insan ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin tarihsel süreç içinde sürekli olarak değiştiği olgusuna dayandırır³³. Sayers'e göre insanın çalışması, yani emeğini ortaya koyarak üretimde bulunması yalnızca o anki ihtiyaçlarını karşılamasını sağlamamış, yeni becerilerinin ve yeni ihtiyaçlarının

³⁰ Karsten J. Struhl, "Marx and Human Nature," *Science & Society* 80, no 1 (2016): 86-87.

³¹ Chris Byron, "A Critique of Sean Sayers' Marxian Theory of Human Nature," *Science & Society* 78, no 2 (2014): 245-246.

³² Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, 1. Baskı, Londra: Routledge, 1998, 3-4.

³³ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 40-41.

ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Yeni becerilerin ve ihtiyaçların yeni üretim biçimlerini, bu üretim biçimlerinin de yeni becerileri ve ihtiyaçları yarattığı tarihsel gelişim sürecinde hem insan sürekli olarak değişmiş, hem de belirli bir noktada çalışmanın kendisi bir insan ihtiyacı olarak ortaya çıkmıştır³⁴. Marx'ın kapitalizm sonrası toplumlarda emeğin özgürleştirici potansiyelinin açığa çıkacağını söylemesi de bu ihtiyacın bir sonucudur. Sayers çalışmanın bir ihtiyaç ve özgürleşme aracına dönüşmesini mümkün kılanın, üretici güçlerin tarihsel süreçteki gelişimi olduğunu belirtir³⁵.

İnsan ihtiyaçlarının en azından bir kısmının bütün insanlarda ortak olduğunu ve tarihsel-toplumsal koşullardan bağımsız olduğunu reddetmek imkansız olsa da, Sayers'e göre bu ihtiyaçların tatmin edilmesi her zaman verili koşullar tarafından şekillendirilir. "Evrensel ihtiyaç —sadece 'doğal' ya da 'biyolojik' beslenme ihtiyacı gibi— hiçbir zaman kendi başına etki etmemesi ya da var olmaması anlamında bir soyutlamadır"³⁶. Sayers insan doğasının hem doğal hem de toplumsal bir yanı olduğunu ve bu ikisinin birbirinden ayıramayacağını iddia eder³⁷. Ona göre insan ihtiyaçlarının hiçbir zaman belirli toplumsal ilişkilerden yalıtılmış olarak var olamaması, insan doğasının tarihsel olarak sürekli değişiyor olmasının nedenidir.

Sayers yalnızca insan ihtiyaçlarının ve kabiliyetlerinin değil; adalet, eşitlik, hak gibi değerlerin de tarihsel olduğunu söyler. Marx'ın kapitalizmi eleştirirken evrensel ve değişmez değerlere dayandığını iddia eden yazarlara karşı çıkan Sayers, bu söz konusu değerlerin de ancak belirli bir tarihsel gelişmişlik düzeyinde ve belirli toplumsal ilişkilerin sonucu olarak ortaya çıktığını belirtir³⁸. Yani Marx'ın kapitalizm eleştirisinde kullandığı 'insanı küçük düşüren' ya da 'insanlık dışı' gibi kimi ifadeler ancak verili tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu nedenle Sayers'e göre, böyle değerlerin tarih-üstü oldukları kabulüne dayanılarak insanın değişmez bir doğası olduğu gösterilemez.

İnsan Doğası Yalnızca İnsana Ait Özelliklerin Toplamı Olarak Anlaşılabilir mi?

Chris Byron daha önce de referans verdiğim makalesinde insan doğasının, söz konusu tartışmanın bütün taraflarını tatmin edeceğini düşündüğü bir

³⁴ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 48.

³⁵ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 55.

³⁶ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 152.

³⁷ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 153-154.

³⁸ Sayers, *Marxism and Human Nature*, 126.

tanımını verir. "İnsan doğası insan türünün *sadece/ayırıcı biçimde* insana ait bir niteliği olarak tanımlanmalıdır"³⁹. Yani Byron'a göre insanın diğer varlıklarla ortak olan özellikleri insan doğasına ait değildir. Byron'ın sözleriyle "[A]çlık insan doğasının bir yanı değil, memeli doğamızın bir parçasıdır"⁴⁰.

Byron insan doğasını bu şekilde tanımladıktan sonra, önceden de belirttiğim gibi, Marx'a göre insan doğasının temel özelliğinin insana özgü bir tür emeği gerçekleştirmek olduğunu iddia eder⁴¹. Gerçekten de Marx, hem insana özgü emek ile hayvanların da gerçekleştirdiği ve 'ilkel ve içgüdüsel' olarak adlandırdığı emek arasındaki farktan bahseder⁴², hem de insan emeğinin tarihten üstü niteliğini vurgular:

[T]emel bileşenlerine ayrılan emek süreci, kullanım değerleri üretmek, insan ihtiyaçlarını karşılamak için doğal varlıkları elde etmek amacıyla gerçekleştirilen insan eylemidir; doğayla insan arasındaki üretici maddi mücadelenin zorunlu koşuludur; insan var oluşunun doğa tarafından dayatılan ebedi koşuludur ve bu nedenle de söz konusu var oluşun bütün toplumsal aşamalarından bağımsız ya da daha doğrusu bütün bu aşamalarda ortaktır⁴³.

Marx'ın temelinde emeğin olduğu bir insan doğası anlayışına sahip olduğu iddiası, iyi temellendirilebildiği takdirde onun felsefi sistemini daha iyi anlamamıza yardımcı olabilecek bir yaklaşımın parçası olabilir. Fakat Byron'ın bu iddiayı öne sürerken çerçevesini çizdiği insan doğası tanımı çeşitli sorunlar barındırmaktadır. İnsan doğasının nasıl anlaşılması gerektiğine dair Byron tarafından öne sürülen kritere iki farklı eleştiri getirilebilir.

İlk olarak insan doğasını Byron'ın belirttiği şekilde anlamanın, yani onun sadece insana özgü niteliklerden oluştuğunu söylemenin; insanın eksik bir şekilde tanımlanmasına neden olacağı söylenebilir. Çünkü daha önce de belirttiğim gibi insan doğasını belirlemek, insanın kesin bir tanımını ortaya koymak demektir. Kesin bir tanım ise, tanımlanan varlığın hem zorunlu hem de yeter koşullarının tümünü ortaya koymalıdır. Fakat insanın ayırıcı özellikleri insan olmanın yeter koşullarının tamamını oluştursa da, zorunlu koşullarının ancak bir kısmını kapsamaktadır. İnsan olmanın zorunlu koşullarının en azından bir kısmı, insanın diğer varlıklarla paylaştığı özellikleridir. İnsan doğasının doğru

³⁹ Byron, "A Critique," 241, vurgu yazara ait.

⁴⁰ Byron, "A Critique," 241.

⁴¹ Byron, "A Critique," 245-246.

⁴² Karl Marx, "Capital: A Critique of Political Economy," içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 35, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, 187.

⁴³ Marx, "Capital," 194.

anlaşılması, yani insanın doğru bir tanımının yapılabilmesi için bu söz konusu ortak özelliklerin de insan doğasının bir parçası olarak görülmesi gerekir. Bir örnek üzerinden ve sembolik mantık kullanarak söylediklerimi açık kılmak istiyorum. Örneğin bilinç sahibi olmanın insanın ayırıcı özelliklerinden biri olduğunu düşünüyorsak, bunu niceleyiciler mantığında şöyle gösterebiliriz:

Bağlam Evreni: Dünyadaki bütün varlıklar

B_x : x bilinçlidir \dot{I}_x : x insandır

$\forall x (B_x \Rightarrow \dot{I}_x)$ 'Bütün bilinçli olanlar insandır.' (Doğru)

Burada bilinçli olmak insan olmanın yeter koşuludur.

$\forall x (\dot{I}_x \Rightarrow B_x)$ 'Bütün insanlar bilinçlidir.' (Doğru)

Burada bilinçli olmak insan olmanın zorunlu koşuludur.

242

Yani bilinçli olmak, insan olmanın hem yeter hem de zorunlu koşuludur:

$\forall x (\dot{I}_x \Leftrightarrow B_x) \equiv \forall x (B_x \Leftrightarrow \dot{I}_x)$ 'Bir şey bilinçlidir ancak ve ancak insansa' ya da 'Bir şey insandır ancak ve ancak bilinçliyse' (Doğru)

İnsanın tek ayırıcı özelliğinin bilinçli olmak, diğer varlıklarla paylaştığı tek özelliğın de, Byron'ın kendi örneğinden hareket ederek, açlık çekmek olduğunu farz edelim. Bu durumda bilinçli olmak insan olmanın yeter koşullarını sağlayacak, ama zorunlu koşullarının tamamını kapsamış olmayacaktır. Çünkü;

A_x : x acıkır \dot{I}_x : x insandır

$\forall x (A_x \Rightarrow \dot{I}_x)$ 'Bütün acıkanlar insandır' (Yanlış)

$\forall x (\dot{I}_x \Rightarrow A_x)$ 'Bütün insanlar acıkır' (Doğru)

Açlık çekmek, insan olmanın zorunlu koşuludur ama yeter koşulu değildir.

Yukarıda dile getirilen varsayım altında, ancak bu iki özellik bir arada ele alındığında insanın kesin bir tanımı verilmiş olacaktır. Yani;

$\forall x (\dot{I}_x \Leftrightarrow (A_x \wedge B_x)) \equiv \forall x ((A_x \wedge B_x) \Leftrightarrow \dot{I}_x)$ 'Bir şey açıklık çeker ve bilinçlidir ancak ve ancak insansa' ya da 'Bir şey insandır ancak ve ancak açıklık çekiyorsa ve bilinçliyse' (Doğru)

Yani Byron'ın insan doğasını yalnızca insana özgü özellikler üzerinden anlama çabası, insanın eksik bir şekilde tanımlanmasına ve dolayısıyla insan doğasının yanlış bir şekilde kavranmasına yol açmaktadır.

Byron'ın kriterine dair ikinci eleştirim, bu kriter üzerinden anlaşılan bir insan doğası fikrinin, yazarın Marx'ın insan doğası anlayışını emeğe dayandırma çabasına da zarar verdiği düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü emek ya da emeğin belirli bir plan çerçevesinde kullanıldığı süreç olan üretim, en başta insan ihtiyaçlarını karşılamak için gerçekleştirilir. En genel şekliyle üretim şöyle tanımlanabilir: Üretim, insanın kısa ve uzun vadeli ihtiyaçlarını karşılamak için doğayla etkileşime girdiği ve bu etkileşimin sonucunda hem doğayı hem de kendisini dönüştürdüğü etkinliktir. Marx tüketim ile üretim arasındaki ilişkiden bahsederken şöyle der: "Bu tüketim yeni üretime olan ihtiyacı ve böylece üretimin ideal, içsel harekete geçirici nedenini, yani üretimin önkoşulunu yaratır. Tüketim, üretim dürtüsüne yol açar ve ayrıca üretimin amacını belirleyen nesneyi yaratır (...) İhtiyaç olmadan üretim olmaz"⁴⁴. Marx'a göre tüketim insan için o kadar merkezi bir etkinliktir ki "[D]ünya sahnesinde ilk gözüktüğü andan itibaren insan, hem üretim yapmaya başlamadan önce hem de üretim yapıyorken, bir tüketici olmuştur ve hala da olmak zorundadır"⁴⁵.

İnsan tüketiminin ilk başta yalnızca temel ihtiyaçlarının tatmini ile sınırlı olduğu açık bir olgudur. Yani ilk insanlar için, emeğin gerçekleştirildiği süreç olan üretimin amacı temel ihtiyaçların karşılanmasıdır. Marx'a ve Engels'e göre insanın ilk tarihsel eylemi de, bu temel ihtiyaçlarının tatmin edilmesi için gereken araçların üretimi olmuştur⁴⁶. Tarihsel gelişim içinde insan ihtiyaçlarının sayısında ve çeşitliliğinde ciddi bir artış gerçekleşmiş olsa da, insanın birçok başka canlıyla paylaştığı biyolojik özelliklere dayanan temel ihtiyaçlar toplumsal yaşam içindeki merkezi yerini korumaktadır.

⁴⁴ Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1857-58," içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 28, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, 29.

⁴⁵ Marx, "Capital," 179.

⁴⁶ Friedrich Engels ve Karl Marx, "The German Ideology," içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 5, Lawrence & Wishart Electric Book, 41-42.

İnsanın biyolojik yapısı sadece üretimin amaçlarını etkilemekle kalmaz, ayrıca bu üretimin sınırlarını da çizer: “İnsanlar geçim araçlarını üretmeye başladıkları andan itibaren kendilerini hayvanlardan ayırmaya başlarlar. Bu adım insanın fiziksel yapısı tarafından koşullanır”⁴⁷. Marx ayrıca emek gücünün değerinin nihai sınırının fiziksel yapı tarafından belirlendiğini söyler⁴⁸. Söz konusu sınırı belirleyen fiziksel yapı ise belirli açılardan insana özgü olsa da, temelde diğer canlılarla ortak olarak paylaşılan özelliklerden oluşmaktadır.

Hem üretim sürecinin sonunda tatmin edilmesi amaçlanan ihtiyaçlar içinde önemli bir yer kaplayan temel insan ihtiyaçları; hem de insanın bu üretimin nihai sınırını çizen fiziksel yapısı, onun tarih-üstü özelliklerindedir. Tarih-üstü olmaları bakımından insan doğasının da bir parçası olarak görülmesi gereken söz konusu özellikler, insanın diğer varlıklarla paylaştığı nitelikler oldukları için insan olmanın zorunlu koşullarının da önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Byron'ın insan doğası tanımı, insanın üretimle doğrudan ilişkili bu özelliklerini insan doğasının dışına atmakta ve bu nedenle de kendisinin ortaya koyduğu, Marx'ta insan doğasının emek üzerinden anlaşılabilceği iddiasına zarar vermektedir. Çünkü ancak insanın, üretim sürecini doğrudan etkileyen biyolojik ihtiyaçları ve fiziksel yapısı ile emek arasındaki ilişki net bir şekilde kurulabilirse; söz konusu iddia tatmin edici bir şekilde temellendirilebilir.

Olası İtirazlar

Yukarıda dile getirdiğim eleştirilere iki farklı şekilde itiraz etmek mümkündür. İlk olarak, bir nesnenin doğasını anlamının onu tanımlamak demek olduğu ve dolayısıyla insan doğasını doğru bir şekilde anlamının insanın doğru bir tanımını vermek anlamına geldiği kabulüme karşı çıkılabilir. Eğer insan doğasını ortaya koymanın insanı tanımlamak ile aynı anlama gelmediği kabul edilirse, insanın diğer varlıklarla paylaştığı, yani insana özgü olmayan özellikleri insan doğasının kapsamına dahil etmek zorunda değiliz demektir. Bu da insan doğasının sadece insana özgü nitelikler olarak anlaşılabilceği anlamına gelir. Fakat burada kanıtlama yükümlülüğü bu iddiayı dile getirende olacağı için, burada bu itiraza dair daha fazlasını söylemek mümkün gözükmemektedir.

Eleştirilerime karşı dile getirilebilecek olası ikinci itiraz, insanın ayırıcı özelliklerinin nasıl anlaşılması gerektiği konusu tartışmaya açılarak ortaya

⁴⁷ Engels ve Marx, “The German Ideology,” 30.

⁴⁸ Karl Marx, “Value, Price and Profit,” içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 20, Lawrence & Wishart Electric Book, 2010, 144-145.

konabilir. Eğer insana özgü özelliklerin, onun diğer varlıklarla paylaştığı niteliklerini zaten içerdiği ve içermek zorunda olduğu gösterilebilirse; o zaman yalnızca insana ait niteliklerle insanı doğru bir şekilde tanımlamak mümkün olacaktır. Böyle bir iddiayı dile getiren kişi, örneğin insanın bilinç sahibi bir varlık olabilmesi için zaten beslenme ihtiyacına sahip olması gerektiğini; yani ikinci olmadan birincinin ortaya çıkamayacağını söyleyebilir. Fakat bu materyalist yaklaşım, doğru olup olmamasından ve iddiayı dile getirenin niyetinden bağımsız olarak, düşüncede ve dilde uzlaşım olarak kabul edilen bir anlayış değildir. Böyle bir uzlaşımın yokluğunda ise kavramların içerikleri, onları dile getiren tarafından özel bir şekilde tanımlanmadığı takdirde, dildeki ve düşüncedeki genel kabule uygun olarak anlaşılmalıdır. Yani insanın ayrııcı özelliklerinden bahsederken bu söz konusu özelliklerin, insanın diğer varlıklarla ortak olarak sahip olduğu nitelikleri kapsamadığını söylemek daha akla yatkın olacaktır. Böylece bu olası itiraz da geçersiz hale gelir.

Sonuç

Her türlü felsefi tartışmanın sağlıklı yürütülebilmesinin en önemli koşullarından biri, bu tartışmaların dayandığı temel kavramların anlaşılır ve net bir biçimde tanımlanmasıdır. Marx'ın belirli bir insan doğası anlayışına sahip olup olmadığını araştırırken de sadece onun düşünsel sisteminin dayanak noktası olan kavramları değil, Marx'ın kendi çalışmalarında detaylı olarak incelemediği insan doğası kavramını da doğru anlamak gerekmektedir. Söz konusu tartışma bağlamında kimi yorumcular, insan doğasını genellikle anlaşıldığından farklı bir şekilde tanımlamaya çalışmış ve bu sayede Marx'ın insan doğasına yaklaşımının daha açık hale getirilebileceğini iddia etmişlerdir. Bunlardan birisi de Chris Byron'dır.

Byron, Marx'ın bir insan doğası anlayışı olduğunu göstermeye çalışırken insan doğasının yalnızca insana ait özelliklerin toplamı olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Fakat insana özgü nitelikler, insan olmanın yeter koşullarının tamamını kapsıyor olsa bile zorunlu koşullarının ancak bir kısmına karşılık gelmektedir. İnsan doğasını ortaya koymanın, insanın kesin bir tanımını vermek anlamına geldiği de göz önüne alınırsa; insan doğasının kapsamını Byron'ın iddia ettiği şekilde daraltmanın, insanın eksik bir şekilde tanımlanmasına yol açacağı söylenebilir.

Burada incelenen çalışmasında Marx'ın emeğe dayalı bir insan doğası yaklaşımına sahip olduğunu da göstermeye çalışan Byron, insan doğasını insana özgü nitelikler ile sınırlandırarak kendi temel iddiasına da zarar vermektedir. Çünkü insan emeğinin ve üretim etkinliğinin amacı her zaman insan

İhtiyaçlarının karşılanması olmuştur. Yani ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların tatmin edilmesi, emek sürecinin önemli bir parçasıdır. Söz konusu ihtiyaçların ise, sayıca fazlalıkları açısından olmasa bile insan yaşamındaki merkezi konumları bakımından önemli bir kısmı fiziksel ihtiyaçlardır. Byron insan doğasının sadece insana ait özelliklerin toplamı olduğunu söyleyerek, insanın fiziksel ihtiyaçları ile emeği temele alan bir insan doğası düşüncesi arasında bağlantı kurmayı da güçleştirmiş olmaktadır.

Marx'ta belirli bir insan doğası anlayışı olduğu ve bu doğanın emek üzerinden anlaşılabilmesi fikri, Marx'ın teorik yaklaşımını daha iyi anlamamıza katkı sunabilecek bir düşüncedir. Emek kavramı Marx'ın kuramının temel öğelerinden biridir. Bu nedenle insanın sadece fiziksel ya da biyolojik özelliklerini değil, bilinç ya da dil gibi türe özgü özelliklerini de emeğe dayanarak açıklamak mümkün gözükmemektedir. Marx'a dayanarak, insanın biyolojik özellikleri tarafından sınırları çizilen ve amaçları önemli ölçüde belirlenen emek süreci ile yalnızca insanın sahip olduğu nitelikler arasındaki ilişkiyi açık kılacak bir yaklaşım geliştirilebilir. Böyle bir yaklaşım iyi temellendirilebilirse, insanın kendisini tanımasına yardımcı olma ve insanı merkezine alan disiplinlere özgün bir katkı sağlama potansiyelini de kendisinde taşımaktadır. Fakat bu temellendirmenin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için, insan doğasının hem insana özgü hem de insanın diğer varlıklarla paylaştığı tarih-üstü nitelikler üzerinden anlaşılması ve söz konusu niteliklerin insan emeğiyle nasıl bir ilişki içinde olduklarının somut bir şekilde gösterilebilmesi gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. 3. Baskı. Paris: La Découverte, 2005.
- Byron, Chris. "A Critique of Sean Sayers' Marxian Theory of Human Nature." *Science & Society* 78, no 2 (2014): 241-248.
- Cumming, Robert D. "Is Man Still Man?." *Social Research* 40, no 3 (1973): 481-510.
- Callinicos, Alex. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. 2. Baskı. Chicago: Haymarket Books, 2011.
- Engels, Friedrich ve Karl Marx. "The German Ideology." içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 5, 19-539. Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.
- Fetscher, Iring. "Karl Marx On Human Nature," *Social Research* 40, no 3 (1973): 443-467.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. 1. Baskı. New York: Monthly Review Press, 2000.
- Geras, Norman. *Marx and Human Nature*. 1. Baskı. Londra: Verso, 1983.
- Gülenç, Kurtul ve Kulak, Önder. *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkıları*. 1. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Kamenka, Eugene. *Ethical Foundations of Marxism*. 1. Baskı. New York: Frederick A. Praeger, 1962.
- Kamenka, Eugene. *Marxism and Ethics*. 1. Baskı. Londra: Macmillan, 1969.
- Marx, Karl. "Theses On Feuerbach." içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 5, 6-8. Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.
- Marx, Karl. "Value, Price and Profit." içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 20, 101-149. Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.
- Marx, Karl. "Economic Manuscripts of 1857-58." içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 28, 5-540. Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.
- Marx, Karl. "Capital: A Critique of Political Economy." içinde *Marx & Engels Collected Works*, cilt 35, 7-764. Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.
- Sayers, Sean. *Marxism and Human Nature*. 1. Baskı. Londra: Routledge, 1998.
- Struhl, Karsten J. "Marx and Human Nature." *Science & Society* 80, no 1 (2016): 78-104.

MARX'IN İNSAN ANLAYIŞINA İLİŞKİN ÇAĞDAŞ BİR TARTIŞMA: İNSAN DOĞASI
İNSANA ÖZGÜ NİTELİKLER İLE SINIRLANDIRILABİLİR Mİ?
A RECENT DISCUSSION ABOUT MARX'S CONCEPT OF HUMAN: CAN HUMAN NATURE
Ekin KARABABA

Tucker, Robert C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. 2. Baskı. Londra: Cambridge
University Press, 1972.

Venable, Vernon. *Human Nature: The Marxian View*. 1. Baskı. New York: Meridian
Books, 1945.

POLİTİK BİLİM FELSEFESİ TARTIŞMALARINA OTTO NEURATH'IN KATKISI

A. Dinçer ÇEVİK*

ÖZ

Mantıkçı amprisistlere göre metafizik, muhafazakarlık, faşizm gibi siyasi ideolojilerin güçlenmesinde en önemli faktörlerden birisidir. Viyana Çevresi'nin bu iddiaları belki de en açık biçimde Otto Neurath'ın hayatı ve çalışmalarında görünür olmaktadır. Neurath'a göre metafizik, sosyal ve politik bağlamlarda ele alınmalıdır. Neurath, bu nedenle metafizikten arındırılmış, rasyonelleştirilmiş bir toplum modelini, Viyana Çevresi'nin "Manifestosunun" (Wissenschaftliche Weltauffassung / Der Wiener Kreis) odağına yerleştirir. Ona göre Viyana Çevresi temel olarak bu doğrultuda ilerlemelidir. Marksist bir eğilime de sahip olan Neurath'a göre metafizik, sosyal ve politik alanda muhafazakarlığın yerleşmesini ve yeniden üretilmesinin kaynağıdır. Son dönemlerde bilim felsefesi tarihi çalışmaları kapsamında özellikle "sol Viyana Çevresi"'nin eğilimleri incelenirken Neurath'ın hayatı ve ekonomi, eğitimcilik gibi çeşitli alanlarda kendisini gösteren politik pozisyonu referans noktası olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda öncelikle Viyana Çevresi'nin bilim tarihindeki yerini politik bağlamda ele alacağım. İkinci olarak Viyana Çevresi'nin önemli temsilcilerinden biri olan Neurath'ı ekonomi, felsefe ve eğitim ile ilgili iddia ve çalışmaları bağlamında Çevre içerisindeki özgün konumunu değerlendireceğim. Makalede ortaya normatif bir iddia koymaktan ziyade, betimsel bir yöntemle Neurath'ın eklektik bilim felsefesinin dünya meseleleri karşısında bir bilim felsefecisinin tavrının ne olabileceği ile ilgili bir olanak sunduğunu göstermeyi amaçlıyorum. Bu değerlendirmelerin günümüz bilim felsefesinin kendisini yeniden yapılandırması gerekliliği ile ilgili tartışmalara katkı sunmasını umuyorum.

Anahtar Kelimeler: Otto Neurath; Viyana Çevresi; Bilim Felsefesi Tarihi; Politik Bilim Felsefesi; Güncel Bilim Felsefesi.

OTTO NEURATH'S CONTRIBUTION TO DISCUSSIONS IN THE POLITICAL PHILOSOPHY OF SCIENCE

ABSTRACT

According to Logical Empiricists metaphysics is an important factor in strengthening political ideologies such as conservatism and fascism. Probably one of the best places to look for these claims is in Otto Neurath's studies and life. According to him, metaphysics should be considered in the social and political contexts. This is the reason why Neurath put the model of rational society that is purified from metaphysics at the center of the "Manifesto" (The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle, Wissenschaftliche Weltauffassung / Der Wiener Kreis). According to Neurath, the Vienna Circle should take this path. As he has Marxist tendencies, Neurath thinks that metaphysics is responsible for the stabilization and reproduction conservatism in social and political contexts. Today, studies focus on what is called the "left Vienna Circle" specifically take into consideration political position of Neurath. Accordingly, in the light of this background, in this paper I will evaluate Neurath's own peculiar position within the Vienna Circle with respect to his studies on economics, philosophy and education. Thus, I do not argue for a normative claim, rather in a descriptive manner I aim to show a possible answer the question of what attitude could a philosopher of science adopt in the face problems we are facing the world today via Neurath's understanding of eclectic philosophy of science. At the end, I hope these considerations would contribute to discussions as to how philosophy of science should reconstruct itself.

Key Words: Otto Neurath; Vienna Circle; History of Philosophy of Science; Political Philosophy of Science, Contemporary Philosophy of Science.

* Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Muğla / Türkiye, E-posta: dincercevik@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5897-73-81

Makalenin geliş tarihi: 15.05.2022
Makalenin kabul tarihi: 06.10.2022

Submission Date: 15 May 2022
Approval Date: 06 October 2022

Giriş: Bilim Felsefesinin Güncel Durumu ile İlgili Tespitler

Bilim felsefesinin dünya meseleleri ile kopukluğu sık dile getirilen iddialardan birisidir. Gürol Irzık bu durumu aşağıdaki alıntılarda şöyle ortaya koyar:

...Oysa bugün bilim ve teknolojiye, içinde yer aldıkları toplumsal ve ekonomik düzendeki rol ve işlev itibarıyla eğilmek hayati bir öneme sahip. Bilim felsefesinin bu kadar önemli bir meseleye duyarısız kalmasını anlamak pek kolay değil-- hele hele bu disiplinin yüzyılın ilk çeyreğinde kendisine yüklediği misyon düşünülürse. ...Ama öte yandan adı "bilim felsefesi" olan bir disiplinin bu denli içine kapanmasını da ne normal ne de doğru buluyorum. Bugün bilimin karşılaştığı en büyük sorunlardan biri hızla ticarileşmesidir. Akademik bilimin ticarileşmesi ve bilimsel bilginin metalaşması, bilimsel gelişmeyi de bilimin etik değerlerini de bilimin toplumsal işlevini de olumsuz yönde etkilemektedir. Bunlar bilim felsefecilerini de doğrudan ilgilendiren meselelerdir. *Bilim felsefesi günümüz dünyasındaki işlevi üzerine ciddi biçimde düşünerek kendini yeniden yapılandırmalıdır.*¹ (vurgu eklenmiştir).

20. yüzyıldaki akademik bilim felsefesinin tarihinin daha farklı yazılması gerekiyor. Bu yazımda böyle bir yeni tarih yazımının ana hatlarını belirlemek ve bir araştırma projesi önerisi ortaya atmak istiyorum. Bu projenin en az üç ayağı olması gerektiğini düşünüyorum: 1) Bilim anlayışına dair bir ayak, 2) Yirminci yüzyıl bilim felsefesini felsefe tarihi içinde ele alan ikinci bir ayak, 3) *Bilim felsefesinin siyasetle ilişkisini ele alan üçüncü ayak.* ...² (vurgu eklenmiştir).

Benzer yaklaşımlar farklı bilim felsefecileri tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, George Reisch *How the Cold War Transformed Philosophy of Science* (2005) isimli kitabında bilim felsefesinin güncel biçiminin apolitikleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia eder.³ Reisch, bu iddiasını temellendirmek için iki hat izler. Birinci hat mantıksal amprisizmin

1 Gürol Irzık, "20. "Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler* (Ed. S. Kibar & S. A. Bayram & A. Sol). (İstanbul: Legal Yayıncılık, 2010), 41.

2 A.g.y., 35.

3 George Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

soğuk savaş sırasında komünizm karşıtı baskılarla beraber profesyonelleşme, özelleşme, politik sessizlik ve biçimcilik ile sınırları çizilen apolitikleştirme süreci ile ilgilidir. İkinci hat ise Reich'sın kişisel hayal kırıklığı ile ilgilidir. Reich, açık biçimde bilim felsefesinin politik alandan kopuşu ile ilgili üzüntüsünü dile getirir. Ona göre Amerikalı komünizm karşıtları "son yüzyılın en iyi, ciddi umudunun, Kuzey Amerikada politika ile ilişkilendirilmiş bilim felsefesinin katledilmesine yardımcı olmuştur".⁴

Don Howard da benzer bir görüşü dile getirir:

1950'lerin sonunda toplumda bilimin rolü üzerine yapılan özenli tartışmalar ortadan kaybolarak yerini teknik olmayan, ilgisiz soruları hafife alma biçiminde gizlenmiş bilim bağlamında dikkatlice düşünme yeteneğinden yoksun, teknik açıdan iyi eğitilmiş genç uzmanlar tarafından takip edilen yüksek derecede biçimselleştirilmiş bir bilim felsefesi aldı. [...] Reich'sın anlattığı hikaye ayrıca bir trajedir. Trajedi savaş sonrası bilim felsefesinin bilimin sosyal rolünü teorize etme isteğini ve yeteneğini yitirmesidir.⁵

Howard'a göre "Sol Viyana Çevresi" (SVÇ) bilim felsefesinin güçlü "kültürel, sosyal ve politik misyonunun" olduğu zamanlara bir örnektir.⁶ Dolayısıyla SVÇ'nin diriltmesi bilim felsefesinin kamusal alanda sesinin daha gür çıkabilmesi için bir olanak yaratabilir. Howard bir başka makalesinde benzer noktaların altını çizer. Howard, bilim felsefesinin artan biçimde kamusal entelektüel rolünü yitirdiğini ve ortaya çıkan boşluğun felsefeci olmayanlar tarafından doldurulduğunu belirtir:

Felsefe bölümleri dışında, bilim felsefesinin marjinalleşmesi başka bölümlerdeki meslektaşlarımızın kendilerine bilim ile ilgili öne çıkan sorular sorduklarında açık hale gelmektedir. Bu şekilde onlar soruları ile ilgili yanıtlar bulabilmek için giderek bilim felsefecilerine

4 George Reich, "Three kinds of political engagement for philosophy of science", *Science & Education*, (2009), 193.

5 Don Howard, "Better red than dead—Putting an end to the social irrelevance of postwar philosophy of science", *Science & Education*, 18(2), (2009), 199, 201.

6 "Sol Viyana Çevresi" "Kızıl Viyana Çevresi" olarak da anılır ve genellikle bu gruba Otto Neurath, Rudolf Carnap, Hans Hahn, Phillip Frank bu gruba dahil edilir. Bkz; Thomas Uebel, "Vienna Circle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/vienna-circle/>>. 2021. (14.03.2022).

değil, sosyologlara, tarihçilere, edebiyat teorisyenlerine, cinsiyet çalışmalarında ve Afrika-Amerika çalışmalarında özelleşen fakülte üyelerine yönlerine çeviriyorlar. Eğer 'geleneksel' bir bilim felsefecisi bu türden tartışmalara davet ediliyorsa, ciddi bir biçimde çekici gelebilecek anlamlı bir alternatif sunması için değil, daha ziyade çoğu zaman yozlaşmış, acınası ve gülünç sayılabilecek bir bakış açısı olan pozitivist bir bilim kavrayışını temsil etmesi içindir.⁷

Howard'a göre, SVÇ bilim felsefesinin güçlü "kültürel, sosyal ve politik misyonunun" olduğu zamanlara bir örnektir.⁸ Ona göre politik açıdan ilgili SVÇ modelinin yok oluşu bilim felsefesinin körleşmesine neden olmuştur. HOPOS'un (*International Society for the History of Philosophy of Science, Uluslararası Bilim Felsefesi Tarihi Topluluğu*) 2004 yılındaki açılış konuşmasında Alan Richardson "günün sonunda" SVÇ'nin fikirleri ile ciddi biçimde ilişki kurmanın "geç dönem analitik felsefenin bazı bölümlerini iyileştirme girişiminde" gerekli olduğunu iddia eder.⁹ Richardson'a göre mantıksal amprisistlerin sol-ilerici yönelimi üzerine yapılan tarihsel çalışmalar günümüzdeki felsefecilerin yön bulmasına yardımcı olabilir: "1920'lerin ve 1930'ların bilimsel felsefe literatürüne tutunmak cansız felsefi ruhlarımızın tazelenmesine ve artan dar uzmanlaşmalarımızın tekrar canlanması için işlevsel olabilir".¹⁰

Bu bağlamda bu makalede ortaya normatif bir iddia koymayı hedeflemiyorum, daha ziyade betimleyici bir planla, dünya meseleleri karşısında bir bilim felsefecisinin tavrı ne olabilir sorusunu Neurath'ın eklektik bilim felsefesi aracılığı ile yanıtlamayı amaçlıyorum. Bu girişimden önce bazı ayrımları başlangıçta ortaya koymak faydalı olacaktır. Bu ayrımlar belirli grupların motivasyonları, yaklaşımları ve kimleri kapsadığı ile ilgilidir. Mantıksal Amprisizm bilginin temel olarak duyular aracılığı ile elde edileceği tezinde birleşen, 1920 ve 1930'larda Avrupa, 1940 ve 1950'lerde A.B.D.'de beliren doktrinlerden oluşmayan felsefi bir harekettir. Viyana Çevresi olarak anılan grup ise genel olarak Moritz Schlick ve Hans Hahn, Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath gibi isimlerin içinde olduğu Ernst Mach Topluluğu üyeleri arasında

7 Don Howard, "Two left turns make a right: On the curious political career of North American Philosophy of Science at Midcentury", *Logical Empiricism in North America* (Ed. G. L. Hardcastle, & A. W. Richardson), (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 75,76.

⁸ A.g.y., 77.

⁹ Alan W. Richardson, "Philosophy as science; philosophers as scientists: Some remarks on taking scientific philosophy seriously", *Conference of the International Society for the History of Philosophy of Science*, (Unpublished plenary talk, 2004), 10.

¹⁰ A.g.y., 11.

oluşturulmuş olan tartışma ve okuma gruplarından oluşur. Bu gruplara ek olarak sonradan “Berlin Bilimsel Felsefe Topluluğu” olarak anılacak olan Hans Reichenbach, Kurt Grelling, Walter Dubislav, Kurt Lewin, Richard von Mises, Paul Oppenheim gibi isimlerden oluşan “Berlin Empirik Felsefe Topluluğu” vardır¹¹ Bunlara ek olarak anılan bu gruplar ile etkileşim içinde olan, bu iki grupla entelektüel anlamda benzer olan ya da bu iki grup tarafından etkilenen dünyanın farklı yerlerindeki gruplar vardır.

Viyana Çevresinin Politik Pozisyonu: Genel Bakış

Viyana Çevresi'nin kavramsal netlik ve mantıksal analize yaptığı vurgu politikaya, politik bağlamı ele alış biçimleriyle paralellikler gösterir.¹² 1920'ler ve 1930'lar Avrupa'da faşizmin yükselişi ve bunun karşısında yer alan politik kümelerin entelektüel çatışmasına tanıklık eder. Bu duruma paralel bir diğer karşıtlık teolojik temelli dünya görüşü ve bilim temelli dünya görüşü arasında, felsefede ise metafizik ile materyalizm arasındaki gerilime işaret eder.¹³ Bu durum *Manifesto*'da şöyle ele alınmıştır:

11 Richard Creath, "Logical Empiricism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/logical-empiricism>, 2021. (Erişim Tarihi: 14.03.2022).

12 Viyana Çevresi'nin politika ile ilişkisini ele alan güncel bir çalışma için bkz; Audrey Yap, "Conceptual Engineering and Neurath's Boat: A Return to the Political Roots of Logical Empiricism", *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression*, (Ed. David Bordonaba Plou, Victor Fernández Castro & José Ramón Torices), (De Gruyter, 2022), 31-52. Ayrıca bkz; Başak Aray, "Sol Viyana Çevresi: Mantıksal Deneyciliğin Siyaset Felsefesine Bir Bakış", *Felsefe Tartışmaları*, 47: (2011), 12-25, Funda N. Serin, "Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Viyana Çevresi Felsefesi: Düşünsel- Tarihsel Bir Arkaplan Soruşturması", *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2015), 45-60

13 Donata Romizi, "The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political Arena", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2 (2), (2012), 205-242. Viyana Çevresi'nin metafiziğe tümden, kategorik olarak bir karşı çıkışı yoktur. Carnap'ın yazılarında Aristoteles, Leibniz, Whitehead, Kant ve Peirce gibi filozofların metafiziklerine gönderimler vardır, bkz; Hannes Leitgeb & Andre Carus. (2021). "Rudolf Carnap", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/carnap/>. 2021. (Erişim Tarihi: 14.03.2022). Öte yandan Neurath'ın metafizik karşıtlığı ile ilgili son derece çarpıcı ve öğretici iki hikâye için bkz; Nancy Cartwright, Jordi Cat "Neurath Against Method", *Origins of Logical Empiricism* (Eds. N. Giere, A. W. Richardson.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI. (Minneapolis, London: University of Minnesota, 1996), s.5-6. Ayrıca bkz; Thomas Uebel, "Vienna Circle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/vienna-circle/>. 2021. (14.03.2022).

Birçoğuna göre metafizik ve teolojik düşünce günümüzde, yalnızca yaşantılarda değil, fakat bilimde de tekrar yükseliştir. Bu genel bir olgu mudur yoksa sadece belirli çevreleri kapsayan bir değişim midir? Üniversite derslerindeki başlıklara ve felsefi yayınların başlıklarına bakıldığında bu iddia kolayca teyit edilebilir niteliktedir. Fakat, aydınlanmanın ve *metafizik karşıtı* olgusal araştırmanın karşıt ruhu da aynı şekilde günümüzde kuvvet kazanmakta, varlığının ve görevinin bilincine varmaktadır. Düşünme yönteminin bazı çevrelerde deneyime dayalı olup spekülasyonlara muhalif olması durumu hiç olmadığı kadar kuvvetlidir ve bu çevrenin güçlenmesinin sebebi, yükselişe geçen yeni bir muhalefetin var olmasından kaynaklanmaktadır¹⁴ (vurgu orijinaldir).

Bilimsel Dünya-Kavrayışı anlayışı, hayatın bir netlik içerisinde, rasyonelliğe göre yeniden düzenlenmesi tavrını, pratiğini ve bu pratik için yol gösterici olarak değerlendirildiğinde *Manifesto*'nun yalnızca felsefi değil aynı zamanda politik olduğu da ortaya çıkar. Yine de bu politik projenin, ideolojik ve teorik olarak ileri sürülmediğinin altı çizilmelidir: Bilimsel Dünya-Kavrayışı "bir teori değil, fakat bir çerçevedir".¹⁵ Öyleyse Viyana Çevresi hem ortak felsefi bilimsel idealara sahip "akademik ve bilimsel bir topluluk" hem de ortak toplumsal ideallere sahip politik bir topluluktur.¹⁶ Bu tespit şöyle özetlenir: "*Bilimsel dünya-kavrayışı yaşama hizmet eder ve yaşam da bunu memnuniyetle kabul eder.*"¹⁷ (vurgu orijinaldir). Romizi SVÇ'yi şu dört madde ile karakterize eder: "(i) Bilimin derin biçimde takdir edilmesi ve bilimsel bilgiye atfedilen "ayrıcılık" epistemolojik statü, (ii) kavramsal ve dilsel açıklık, (iii) ve sahici bilgiyi edinmede ya da tanımada mantıksal olarak güvenilir argümanlara ve empirik kanıtı duyulan özel bir güven (iv) belirsiz kavramlardan ve "kontrol edilemez" önermelerden kaçınmak için antimetafizik."¹⁸

¹⁴ Otto Neurath, "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle", *Empiricism and Sociology*. (Eds. Neurath, O, Carnap, R., & Hahn, H.) (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1973), 301.

¹⁵ Donata Romizi, "The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political Arena", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2 (2), (2012), 212.

¹⁶ A.g.y., 234.

¹⁷ Otto Neurath, "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle", *Empiricism and Sociology*. (Eds. Neurath, O, Carnap, R., & Hahn, H.) (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1973), 318.

¹⁸ Donata Romizi, "The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political Arena", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2 (2), (2012), 216.

Öte yandan SVÇ kavramsallaştırmasına şüphe ile yaklaşan isimler de vardır. Örneğin S. Sarah Richardson¹⁹ özellikle Don Howard, Alan Richardson, George Reisch, Ron Giere ve Thomas Uebel tarafından temsil ve analiz edilen SVÇ fikrine karşı çıkar. Richardson argümanını temellendirmek için özellikle Carnap ve Neurath üzerine odaklanır.²⁰ Thomas Uebel'in iddiasının tersine, Richardson'un iddiasına göre Carnap ve Neurath sosyal ilerleme için bilimin önemine inandıkları halde politik bir bilim felsefesi anlayışı benimsememişlerdir.²¹ Richardson'un iddiasına göre, aksine her iki isim de politik olarak nötr kalmayı seçmiş ve politikanın mantıksal amprisizmin çalışmalarında kapladığı yer ile ilgili kesin biçimde ayrılmışlardır. Richardson'a göre bu analizler SVÇ'nin tutarlı, sosyo-tarihsel ve programlı şekilde kavramsallaştırılmasını şüpheli hale getirmektedir.²²

Oliver Schlaudt da benzer şekilde mantıksal amprisizmin politika ile ilişkilendirilmiş bir bilim felsefesi modeli olduğu görüşüne karşı çıkar.²³ Schlaudt, özellikle Reisch'in yaklaşımını ele alır ve söz konusu yaklaşımın kavramsal zayıflıklar içerdiğini belirtir. Schlaudt'a göre Reisch'in mantıksal amprisizmin apolitikleşme hikayesini ele alırken mantıksal amprisizmin öncesinde ne anlamda politize olduğunu açık kılmamıştır. Ona göre özellikle felsefe ve politikanın mantıksal amprisizm ile nasıl içsel bir ilişkisi olduğu, bu hareketin merkezinde sosyalist bir ajandanın yer aldığı türünden iddialar yeterince temellendirilmemiştir.²⁴ Schlaudt yine de pragmatizmin ve neo-Kantçılığın amprisizm üzerindeki önemli etkileri analiz edilmiş olsa da Marksizmin etkileri azımsanmıştır. Schlaudt, Marksizmin bazı versiyonlarını analiz ederek söz konusu ideolojinin mantıksal amprisistlerin felsefesi ile ilişkisinde birbiri ile çelişen iddialar üretmenin olanaklı olduğunu göstermeye çalışır.²⁵

19 Sarah S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, 1. (2009a), 14-24, Sarah S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 2. Disciplinary History, and Feminist Philosophy of Science", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, Issue 1, (2009b), 167-174.

20 Sarah S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, 1. (2009a), 14-24.

21 A.g.y., 16.

22 A.g.y., 16.

23 Oliver Schlaudt, "A Political Meaning of "Scientific Philosophy?" The Case of Edgar Zilsel", *Philosophia Scientiæ*, 22-3 (2018), 257-287.

24 A.g.y., 260.

25 A.g.y., 262-266. Marksist bilim felsefesinin tarihsel olarak ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bkz: Helena Sheehan, *Marxism and Philosophy of Science: A Critical History*. (London: Humanities Press, 1985).

Scott Edgar, Reisch'in mantıksal amprisizmin 'Soğuk Savaş' dönemi boyunca apolitikleşme süreci ile ilgili iddialarını büyük ölçüde makul bulur.²⁶ Öte yandan Edgar'a göre, Reisch'in argümanları mantıksal amprisizmin 1930'lardaki kolektivist ve enternasyonelci görüşlerinden kopup soğuk savaş liberalizmi içinde apolitikleşmesini tamamen açıklayamamaktadır.²⁷ Edgar'a göre bu durum ile ilgili açıklamanın bulunabileceği yerlerden birisi bilim felsefesinin 1950'lerde daha çok profesyonelleşerek geçirdiği değişimdir. Edgar, profesyonelleşme ile tam olarak neyin kastedildiğinin anlaşılması gerektiğinin altını çizerek her ne kadar profesyonelleşmenin tek başına bilim felsefesinin apolitikleşmesi ile ilgili noktaları açıklamaya yetmese de bu açıklamalar için nereye bakmamız gerektiği konusunda yol gösterici olabileceğini iddia eder.²⁸ Edgar'ın belirlenimine göre 1960'ların başlarından itibaren bilim felsefesinin farklı bir biçimi baskındır. Bilim felsefesindeki bu biçimsel değişim özellikle Rudolf Carnap ve Hans Reichenbach'ın olasılık teorisi üzerine, Carl Hempel'in açıklama ve doğrulama üzerine çalışmaları ile karakterize edilir. Bu çalışmalar ile beraber bilim felsefesi daha teknik bir disipline dönüşür. Bunun ötesinde bilim felsefesi artık net bir biçimde apolitiktir ve Otto Neurath'ın kültürel ve politik amaçlarını yansıtmaz.²⁹ Edgar'a göre Reisch, her ne kadar bu değişimi mantıksal amprisist felsefecilerin felsefe yapma stillerine bağlasa da hareketteki görüş ayrılıkları yalnızca ilgi alanları ve felsefe yapma stilleri ile açıklanabilir değildir. Edgar'a göre üstelik bu farklılaşmalar Reisch'in iddia ettiğinin tersine yeni de değildir.³⁰ Edgar'a göre farklılıklar yeni olmayan, başlangıcı en azından 1930'ların ortasına kadar görülebilecek olan mantıksal amprisist hareketteki bilim felsefesinin pratik, kültürel ve politik amaçları ile ilgili temel görüşler ile ilgilidir.³¹

Viyana Çevresinde Radikal Bir Ses: Otto Neurath

Arka planda metafiziğin etkisiyle politik atmosferin milliyetçilik, muhafazakarlık ve faşizm ile karartıldığı bir dönemde ortaya çıkan Viyana Çevresi felsefecilerinin temsil ettiği mantıkçı amprisizm, karartılan bir dünya

26 Scott Edgar, "Logical Empricism, Politics, and Empricism", *Science and Education* 18 (2): (2009), 177-189.

27 A.g.y., 178.

28 A.g.y., 178.

29 A.g.y., 179.

30 Reisch, George Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 381.

31 Scott Edgar, "Logical Empricism, Politics, and Empricism", *Science and Education* 18 (2): (2009), 179.

karşısında bilim ile aydınlanmanın metodunu bulmaya ve sunmaya çalışır.³² Bu bağlamda Friedrich Stadler, Viyana Çevresi felsefecilerinin çalışmalarını özellikle sosyo-politik amaçlarının altını çizerek “Geç Aydınlanma” olarak adlandırır³³ 18. yüzyıl aydınlanmasının devamı olarak kendisini niteleyen mantıkçı pozitivistin metafiziği eleme düşüncesi yalnızca felsefi değil aynı zamanda ideolojik bir karşı çıkıştır³⁴ Mantıkçı amprisistlere göre metafizik, insanlığın ilerlemesinde ve muhafazakarlık, faşizm gibi siyasi ideolojilerin güçlenmesinde en önemli faktördür. Dolayısıyla Neurath’ın iddiaları ve çalışmaları bu arka plan temelinde ele alınmalıdır. Viyana Çevresi’nin bu düşünceleri en açık biçimde Neurath’ın hayatı ve çalışmalarında gözlenmektedir. Neurath’a göre metafizik, sosyal ve politik bağlamlarda ele alınmalıdır. Neurath bu nedenle metafizikten arındırılmış, rasyonelleştirilmiş bir toplum modelini, Viyana Çevresi’nin *Manifestosu*’nun odağına yerleştirir.³⁵ Ona göre Viyana Çevresi temel olarak bu doğrultuda ilerlemelidir. Neurath’a göre metafizik, sosyal ve politik alanda muhafazakarlığın yerleşmesinin ve yeniden üretilmesinin kaynağıdır.

Neurath’ın sistemleştirmeden kaçınması, yazma tarzı ve çok yönlülüğü, sosyal pratiklere entelektüel çalışmalarından daha fazla önem vermesi onun özellikle bilim felsefesi tarihinde kapladığı yeri belirlemeyi güçleştirmektedir. Yine de Neurath’ın bilim felsefesi tarihinde kendine has bir yere konumlandırılmasını gerektiren birçok sebep vardır. Neurath matematik, tarih, ekonomi, felsefe ve fizik alanlarında eğitim almıştır ve kendisini akademik anlamda felsefeci olarak tanımlamaz. Neurath ayrıca Viyana Çevresi üyeleri arasındaki tek sosyal bilimcidir. Neurath’ın çalışmalarına ve hayatına

32 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. (İstanbul: Say, 2009), 623.

33 Fredrich Stadler, *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Empiricism*. (Switzerland: Springer International, 2005), 31.

34 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. (İstanbul: Say, 2009), 623.

35 15-16 Ekim 1929'da Prag'da Ernst Mach Society, Berlin Empirik Felsefe Topluluğu'yla birlikte yapılan ve Alman Fizikçiler Topluluğu'nun ve Alman Matematikçiler Birliği'nin de katıldığı konferans düzenlenir. Bu konferansta teknik soruların aksine ilke sorunları tartışılmış, Çevre de bu vesilesiyle temel felsefi pozisyonlarını ve genel duruşlarını açıklamak üzere “Bilimsel Dünya-Kavrayışı” (*Wissenschaftliche Weltauffassung / Der Wiener Kreis*) isimli manifestoyu -Moritz Schlick'e adayarak- yayınlamışlardır (1929). Moritz Schlick, sonradan şizofreni tanısı konmuş olan Johann Nelböck tarafından katledilmiş, on senelik hapis cezası almıştır. Ancak cezaevine girdikten iki sene sonra Avusturya'lı Naziler tarafından "bir Yahudi profesörü öldürmekle" suç işlemeyip, “topluma yararlı hizmette bulunmuş olduğuna” hükmedilmiştir.1934'ten itibaren sıkılaştırılan totaliter rejimden dolayı Viyana Çevresi üyeleri birer birer ülkeyi terk etmeye başlamışlar ve en sonunda 1939'da Schlick'in öldürülmesiyle Viyana Çevresi tamamıyla dağılmıştır. Manifesto ile ilgili kapsamlı bir analiz için bkz; Thomas Uebel, “Calculation in Kind and Marketless Socialism: On Otto Neurath's Utopian Economics”, *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(3) (2008b), 457-501.

baktığımızda çoğu zaman kamusal fayda için yaptığı çalışmaların akademik bağlamda ürettiklerinin ötesine geçtiğini görürüz. Bu anlamda Neurath kendisini sıklıkla “sosyal mühendis” olarak betimler. Neurath’a göre sosyal mühendislik sosyal planlama üzerine uzmanlaşmaktır. Bu bağlamda sosyal mühendisin görevi politika çözümleri üretmek ve sosyal politikaların araçlarını ve sonuçlarını kıyaslayarak değerlendirmektir.³⁶ Aynı bağlamda değerlendirilecek ve yine Neurath’ın sık başvurduğu bir diğer kavram özellikle “teknolojik teknokrasidir”. Neurath burada teknokrasiyi sosyal mühendisliğin metodu olarak, hükümetlerin insanların toplumdaki işlevlerine karar vermesi biçimindeki klasik anlamıyla ele almaz. Neurath’ın önerisi toplumu oluşturan insanların karar alma süreçlerinde aktif rol alması, onların sosyal bilimciler tarafından öngörülen durumlar hakkında bilgilendirilmesi şeklindedir.³⁷ Dilin mantıksal inşası ve metafiziğin elenmesi felsefi projesi dünyanın ve yaşamın (mantıksal ya da bilimsel) inşası olarak politik bir karakter taşır. Neurath’ın eklektik projesini anlamak için anlaşılması gereken kavramlardan biri fizikalizmdir.³⁸ Neurath’a göre fizikalizm bilimler ve insanlar arası birliğin sağlanması için gereklidir.³⁹ Fizikalist dilin gerekliliği Neurath’ın bilgiye erişimde insanları eşitleme kaygısı ile ilgilidir. Bu kaygı çerçevesinde fizikalist dilin bir avantajı olacaktır çünkü fizikalist basit ve temel olandan başladığı için “aşağıdan yukarıya” yönü ile bir avantaja sahiptir.⁴⁰ Fizikalist dil bilimlerin birliği için gerekli olan birleşmiş bir dil kurma hedefi için elzemdir. Fizikalist dil, Neurath’ın kurmak istediği “evrensel jargon” ile yakından ilgilidir. Burada amaç özneler-arasılığı tesis edebilmektir. Fizikalist dil ile tesis edilmiş olan evrensel jargon Neurath’ın bilgiye eşit erişimli eğitim projesi için önem taşır. Dil ile ilgili

36 Sarah S. Richardson, “The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis”, *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, 1. (2009a), 19.

37 Ivan Ferreira Da Cunha, “The Utopia of Unified Science: The Political Struggle of Otto Neurath and the Vienna Circle”, *Principia: An International Journal of Epistemology*, 17 (2), (2013), 321-322.

38 George Reisch, “Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994), 157.

39 Otto Neurath “Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle.” *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1931a/1983), 48-52, Otto Neurath “Physicalism”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel.1931b/1983). 52-58. Otto Neurath “Sociology in the Framework of Physicalism”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1931c/1983), 58-91. Otto Neurath “Radical Physicalism and the 'Real World'”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1934/1983) 100-115. Burada eklektik ile kast edilen, Neurath’ın Manifesto’da dile getirilen amaçlara ulaşmada birden farklı disiplin ve yöntem bu disiplin ve yöntemleri birbirleri ile ilişki içinde ele alıp, zaman zaman da hepsine birden başvurmasıdır.

40 Otto Neurath, “The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedia of Logical Empiricism”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 6 (1946), 496-508.

böylesi bir eşitleyici tavır dili kendi belirsizliği ve olumsuzluğu içerisinde ele alır.⁴¹ Neurath birleşmiş bilimlerin dilinin kalıcılığı ve herkes tarafından anlaşılabilirliğinin fizikalist dil ile tesis edilebileceğini düşünür ve herkesin bilimsel eğitime erişiminin ancak bilimsel dilin sıradan dile çevrilmesiyle mümkün olduğunu savunur. “Herhangi bir katı bilimsel teorinin ana özellikleri bir at arabası sürücüsünün kendi dilinde anlayabileceği kadar açık kılınabilmelidir.”⁴²

Neurath’ın Politik Pozisyonu

Neurath’ın politik pozisyonunun izleri bir yanıyla babası Wilhelm Neurath ile yaptığı konuşmalara götürülebilir.⁴³ Wilhelm Neurath’ın pazar ekonomisinin ve kapitalizmin başarısızlıkları ve negatif sonuçları ile ilgili görüşleri oğlu Neurath’ı birçok bakımdan etkilemiştir.⁴⁴ Neurath’ın politik pozisyonunun izleri diğer bir yandan da onun Ferdinand Tönnies’in *Community and Society* isimli kitabını birden çok defa okuyup analiz edişine kadar götürülebilir.⁴⁵ Görece daha az analiz edilmiş olan diğer bir etki kaynağı ise Neurath’ın gençliğinde İsveç’li yazar, sosyal reformist ve pedagog Ellen Key’e yazdığı mektuplardır.⁴⁶

Neurath’ın politik kimliği ile ilgili ilk sistematik çalışma Rainer Hegselmann’ın Neurath’ın sosyalizmi ile ‘bilimsel dünya kavrayışı’ arasındaki ilişkiyi ele aldığı 1979 tarihli makalesidir.⁴⁷ Hegselmann için “mantıksal amprisizme göre normatif iddialar anlamsız oldukları için bilimsel dünya

41 Nancy Cartwright, Jordi Cat, “Neurath Against Method”, *Origins of Logical Empiricism* (Eds. N. Giere, A. W. Richardson.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI. Minneapolis, (London: University of Minnesota, 1996), Otto Neurath “Radical Physicalism and the ‘Real World’”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1934/1983), 114. Carnap ve Schlick bütün felsefi ve bilimsel önermelerin fiziğin dilinde yazılabileceği iddiasındadır. Öte yandan Neurath bu iddiayı monistik ve indirgeyici bulur.

42 Otto Neurath, “Protocol Statements”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1932/1983), 91-100.

43 Otto Neurath’ın babası William Neurath’ın görüşleri ile ilişkisinde ele alan bir değerlendirme için bkz; Thomas Uebel, “Otto Neurath’s Idealistic Inheritance: The Social and Economic Thought of Wilhelm Neurath”, *Synthese*, 103 (1995), 87-121. Aynı bağlamda ayrıca bkz; Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 10.

44 Günther Sandner, “Political Polyphony Otto Neurath and Politics Reconsidered”, *European Philosophy of Science – Philosophy of Science in Europe and the Viennese Heritage Vienna Circle Institute Yearbook, Vol 17*. (Ed. Galavotti, M.C., Nemeth, E., Stadler, F.) (Springer, Cham.), 3.

45 A.g.y., 3.

46 A.g.y., 3.

47 A.g.y., 2.

kavrayışı ile politik hareketler arasındaki “içsel bağlantı”ya şüphe ile yaklaşmak gerekir”⁴⁸ Hegselmann’a göre mantıksal amprisizm metafizik temeller içermediği sürece ideolojilere ve politik sistemlere eşit mesafededir.

Gideon Freudenthal, Neurath’ın politik pozisyonu ile ilgili farklı bir yorum sunmuştur.⁴⁹ Freudenthal’ın yorumuna göre sosyo-politik teknokratik uzmanlar tarafından politik amaçlara uygun olarak dağıtım kanallarının belirlendiği bir devlet kurguladığı için Neurath’ın görüşleri Marksizm olarak değil, “otoriteryan liberal” olarak değerlendirilmelidir. Freudenthal’a göre, Marksizmin temel özellikleri olan insan pratiği ile sosyo-kültürel değişim ya da ekonomide emek-değer teorisi gibi temalar Neurath’ın yazılarında ya yoktur ya da reddedilmektedir.

Joshua Stuchlik bir anlamda Freudenthal’ın Neurath’ın politik pozisyonu ile ilgili çizdiği resme yakın iddialarda bulunur. Stuchlik’e göre bütüncül olarak ele alındığında Neurath’ın bilim felsefesinden, ekonomiden, sosyal bilimlerden, empirik sosyolojiden, görsel eğitimden ve diğer birçok alandan oluşan etik-politik programı çalışmaları insanın mutluluğunu arttırmaktan başka bir amaç taşımaz.⁵⁰

Viyana Çevresinin ve bu çevrenin en politik ismi olan Neurath’ın politik görüşleri ve bu görüşlerin yürüttüğü çalışmalar ile ilgisi oldukça kapsamlı, ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmektedir.⁵¹ Çevre üyeleri homojen bir biçimde değerlendirilemez, üstelik polemikler ve fikir uyuşmazlıkları onların temel özelliklerindedir.⁵² Yine de konuya ilişkin genel bir çerçeve çizmek olanaklıdır. Neurath’ın çok yönlü (anti) felsefesi pragmatizm, uzlaşıcılık, holizm, anti-

48 Hegselmann’ı alıntalayan Günther Sandner, a.g.y., 3.

49 Gideon Freudenthal, “Otto Neurath: From Authoritarian Liberalism to Empiricism,” *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy* (Ed. Marcelo Dascal and Ora Gruengard), (Boulder: Westview Press, 1989), 207-240.

50 Joshua Stuchlik, “Felicology: Neurath’s Naturalization of Ethics”, in: *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 1 (2010), 183-208.

51 Neurath’ın politik görüşleri ile çalışmalarının ne derece iç içe geçtiği başka bir çalışmanın konusudur. Örneğin Oliver Schlaudt Viyana çevresinin çalışmaları ile politik pozisyonları arasındaki ilişkiyi “politik epistemoloji” olarak adlandırdığı bağlam içerisinde değerlendirir Oliver Schlaudt “A Political Meaning of “Scientific Philosophy?” The Case of Edgar Zilsel”, *Philosophia Scientiæ*, 22-3 (2018), 262. Thomas Uebel ise bu ilişkiyi “politik bilim felsefesi” olarak adlandırır. Bkz; “Political Philosophy of Science in Logical Empiricism: The left Vienna Circle”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2005): 754–773.

52 Ivan Ferreira Da Cunha, “The Utopia of Unified Science: The Political Struggle of Otto Neurath and the Vienna Circle”, *Principia: An International Journal of Epistemology*, 17 (2), (2013), 325.

temeldencilik, çoğulculuk, bağlamcılık ve anti-indirgemecilik gibi özellikler ile nitelenebilir.⁵³ Ana hatları bu şekilde nitelenen Neurath'ın felsefesi, temeldenci, monist ve indirgemeci olarak *tasvir edilen* Viyana Çevresi profilinden farklıdır. Neurath'a göre felsefi problemler ve yaşamın problemleri karşılıklı olarak etkileşim halindedir. Bilim insanları, bilim topluluğu sosyal ve politik alanın içinde, bu alanın sınırlarını çizdiği çerçevede iş görür. Bu nedenle Neurath'a göre bilim insanı politik statüsünü kabul etmeli ve kendisini "yaşam pratiğine"⁵⁴ adanmalıdır.⁵⁵ Neurath'ın analizleri politik görüşlerinin etkinleştirilmesi olarak anlaşılabilir. Örneğin Neurath'a göre Marksist değer teorisi sosyal aktörler arasındaki üretim ilişkilerinin kesin bir hesabını vererek gelecekte gerçekleşebilecek sosyal gelişmeleri öngörmeyi amaçlayan 'empirik sosyolojinin' bir örneğidir.⁵⁶ Neurath'ın fiziksel protokol dilin politik değerine verdiği önem ve *Manifesto*'nun yazımındaki öncü rolü de Neurath'ın bilim felsefesinin politik boyutlarına kanıt olarak sunulur.⁵⁷ Hem protokol cümleler ile ilgili tartışmalarında hem de *Manifesto*'da Neurath açık bir şekilde mantıksal amprisizmi çalışan sınıfların özgürleşmesi ile ilişkilendirir.⁵⁸ Nikola Nottelmann durumu daha açık kılmaktadır: "Neurath'ın protokol cümle yapısı kurumsallaşmış bilimde gözlem veya deneyim ile ilgili iddiaların analizi olduğu

53 Sarah S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, 1. (2009a), 19.
54 *Praxis des Lebens*.

55 Andrea Alberto Dutto, "The Pyramid and the Mosaic: Otto Neurath's Encyclopedism as a Critical Model", *FOOTPRINT Delft Architecture Theory Journal* Vol.11 Number 1 (2017), 53. Neurath hariç Viyana Çevresi üyelerinin hiçbirinin bir politik parti üyesi değildir (1918-1919 Alman Sosyal Demokrat Partisi). 1918'de Bavarya'da sosyalist bir hükümetin başa gelmesinden bir sene sonra Neurath "sosyalizmi ekonomik bir sistem olarak gerçekleştirmek" üzere Münih'e gitmiştir. Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 83.

56 Andrea Alberto Dutto, "The Pyramid and the Mosaic: Otto Neurath's Encyclopedism as a Critical Model", *FOOTPRINT Delft Architecture Theory Journal* Vol.11 Number 1 (2017), 54.

57 Sarah S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, 1 (2009a), 21. Neurath protokol cümlelerin bir ağ içinde kavranması gerektiğini iddia eder, bkz: Otto Neurath, "Protocol Statements", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1932/1983),94-95. Viyana Çevresi'nin kendi zamanının güncel politik durumu ile ilgisinin kesişimlerinin farkedildiği en önemli doküman *Manifesto*'dur. (Richardson, 2009, s.21). Protokol cümleler ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz; Thomas Uebel, *Empiricism at the Crossroads. The Vienna Circle's Protocol Sentence Debate Revisited*. (Chicago: Open Court, 2007).

58 A.g.y., 21. Protokol cümleler ile ilgili olarak bkz; Thomas Uebel, "Introduction: Otto Neurath, the Vienna Circle and the Protocol Sentences Debate." *Overcoming Logical Positivism From Within*. (Ed. Thomas Uebel). (Amsterdam: Rodopi. 1992), 1-28, Thomas Uebel, "Neurath's Protocol Statements: A Naturalistic Theory of Data and Pragmatic Theory of Theory Acceptance", *Philosophy of Science*, 60(4) (1993): 587-607.

kadar günlük hayat ile ilgili iddiaların da analizi için de yaratılmıştır.”⁵⁹ Dolayısıyla eğer protokol cümleler bilimler için olası bir ortak zemin olarak görülecekse, bu zemin kaçınılmaz olarak politik olacaktır çünkü bu noktada kurallar üzerine müzakere gerekli olacaktır.⁶⁰ Protokol cümleler üzerine yürütülen tartışma SVÇ'nin biçimlenmesi bağlamında önemlidir.⁶¹ Carnap'ın otobiyografisinde şunlar yazmaktadır:

Bir sonraki adım fiziksel dünyadaki tikel olguların bilgisinin doğasını kavramsallaştırma ile ilgilidir. Neurath bilginin sağlam bir zemini olduğu iddiasını her zaman reddetmişti. [...] Sonuç olarak bazılarımız, özellikle Neurath, Hahn ve ben doğrulamadan daha liberal bir ölçüt aramaya başladık. Bu grup Wittgenstein ile iletişim halinde kalan ve onun görüşlerine ve formülasyonlarına eğilimli Schlick ve Waismann

59 Nikola Nottelmann, “Otto Neurath on the Structure of Protocol Sentences; A New Approach to an Interpretative Puzzle”, *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Vol. 37, No. 1, (2006), 173.

60 Kurallar üzerine müzakere uzlaşım gerektirecektir ve uzlaşım politik bir kavramdır. Bot metaforu bu bağlamda bilimin sağlam bir zemine sahip olmamanın ve uzlaşmaya olan ihtiyacın bilinciyle ilerleyeceği iddiası ile ilgilidir. Bot metaforu şu şekildedir:

Bilimin başlangıç noktası olarak, tamamen güvenli ve temiz protokol önermeler tesis edecek bir yol mevcut değildir. Tabula rasa yoktur. Bizler dokta söküp en iyi parçalardan yeniden kurma şansı hiç olmadan, gemilerini açık denizde yeniden inşa etmesi gereken denizcilere benziyoruz. Yalnızca metafizik hiçbir iz bırakmadan yok olur. Kesin olmayan 'sözsöz kümeler' [Ballungen] bir şekilde her zaman bu geminin parçası olacaklar. Eğer belgisizlik bir yerde azaltılırsa, o pekâlâ bir başka yerde, daha yüksek bir derecede tekrar ortaya çıkabilir. Otto Neurath, “Protocol Statements”, *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1932/1983), 92.

Cat & Cartwright'a göre, Neurath 1921, 1931a ve 1932b olmak üzere bot metaforuna birden fazla defa başvurur. Bkz; Nancy Cartwright, Jordi Cat, “Neurath Against Method.” *Origins of Logical Empiricism*. (Eds. R. N. Giere, A. W. Richardson). Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI. (Minneapolis, London: University of Minnesota. 1996), 83.

⁶¹ Oliver Schlaudt “A Political Meaning of “Scientific Philosophy?” The Case of Edgar Zilsel”, *Philosophia Scientiæ*, 22-3 (2018), 269. Thomas Uebel, “Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics”, *Carnap Brought Home: The View from Jena*. (Eds. Steve. Awodey & Carsten Klein). (Chicago: Open Court, 2004), 247-277. Cat'e göre Viyana Çevresi en iyi biçimde bir doktrin ismiyle değil bir tartışma başlığı ile anılmalıdır. Bu tartışma başlığı bilim pratiğinin rasyonel olarak nasıl yeniden düzenlenebileceği ile ilgilidir. Bu tartışmanın bir kısmını oluşturan protokol cümleler tartışması 1931 başlamıştır ve tartışmada yer alan en önemli isimler Rudolf Carnap, Moritz Schlick ve Otto Neurath olmuştur. Tartışmanın özü kanıtlar ile ilgili bilimsel önermelerin içeriği ve mantıksal yapısı hakkındadır. Bkz; Jordi Cat, “The Popper-Neurath Debate and Neurath's Attack on Scientific Method”, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 26(2) (1995): 219-250.

tarafından temsil edilen muhafazakâr sağ Kanata zıt biçimde bazen sol Viyana çevresi olarak anıldı.⁶²

Alıntıda Carnap protokol cümleler ile politik bölünme arasındaki paralellikleri dile getirmektedir. Protokol cümleler ile ilgili kurallar ile ilgili ölçütler tarihsel ve ideolojik etmenlerden bağımsız olamayacağı için ve bu kurallar zaman içerisinde değişmeye açık oldukları için protokol cümlelerin mantıksal yapısı politik alan ile yakından ilişkilidir.⁶³ Cartwright v.d'e göre de "Neurath için 'Mantıksal Amprisizm'in ve "Marksizm'in çok olası olmayan kombinasyonu bilimsel pratiğin eleştirel teorisi olarak dile getirilir.⁶⁴ Elisabeth Nemeth'e göre de Neurath'ın sonraki Marksist metafizik karşıtlığı "[Onun] daha öncesindeki pseudo-rasyonalizmi reddinden daha politiktir".⁶⁵ Oliver Schlaudt da pragmatizmin ve Neo-Kantçılığın mantıksal amprisizm üzerindeki etkisinin genel olarak kabul edilmesine rağmen Marksizmin etkisinin halen yeterince hesaba katılmadığını belirtir.⁶⁶

Tüm bu olgular birlikte değerlendirildiğinde her ne kadar Marksizm Neurath'ın entelektüel hayatı boyunca farklı zamanlarda farklı derecelerde ağırlık kazanmış ve onu etkilemiş olsa da Neurath'ın (anti) felsefesinin sol bir politik kimlik barındırdığı açıktır. Neurath'ın felsefesi bazen 'anti-felsefe' olarak nitelenir.⁶⁷ Bu bir yönüyle doğru bir yanıyla yanlış olarak değerlendirilebilecek

62 Rudolph Carnap, "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, P. (Ed.A. Schilpp, La Salle). (Illinois: Open Court, 1963), 1-84.

63 Andrea Alberto Dutto, "The Pyramid and the Mosaic: Otto Neurath's Encyclopedism as a Critical Model", *FOOTPRINT Delft Architecture Theory Journal* Vol.11 Number 1 (2017), 55.

64 Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 290.

65 Elisabeth Nemeth, "'Otto Neurath's Utopias—the Will to Hope", *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*, (Ed.T. Uebel). (Boston: Kluwer, 1991), 290.

66 Oliver Schlaudt, "A Political Meaning of "Scientific Philosophy?" The Case of Edgar Zilsel", *Philosophia Scientiæ*, 22-3 (2018), 269. Thomas Uebel, "Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics", *Carnap Brought Home: The View from Jena*. (Eds. Steve. Awodey & Carsten Klein). (Chicago: Open Court, 2004), 262.

67 Joseph Agassi, "To Salvage Neurath", *Philosophy of the Social Sciences*, 28(1) (1998): 83-101. Neurath felsefeyi epistemik kesinlik idealine ve bilimsel olmayan kendi kavramlarını araştırdığı için alaya alır, bkz; George Reisch, "Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience", *Philosophy of Science* Vol. 65, No. 2, (1998), 344. Hatta felsefe sözcüğünün onun metafiziksel varsayımlardan kaçınılmaz şekilde azade olamayan sözcükleri derlediği Index verborum prohibitorum listesine alınmasını önerir. Bkz; (Reisch 1997b). Neurath'ın felsefe karşıtlığı için ayrıca bkz; Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5, 6.

bir nitelemedir. Cartwright vd.'nin vurguladığı üzere, onun felsefi sorunlar hakkındaki görüşlerini değerli kılan onun felsefesinin hayat ile yakından ilişkili, yalnızca kavramların analizi ile ilerleyen akademik felsefe olmamasıdır.⁶⁸ Neurath'ın felsefe, politika ve bilim ile ilgili görüşlerini ayırmak ve analiz etmek bu üç alanın doğal biçimde iç içe geçtiği sistemini anlamayı güçleştirir: "Bizim karşılaştığımız fenomenler tek boyutlu önermeler zinciriyle açıklanamayacak denli birbiri ile ilişki içindedir".⁶⁹ Sonuç olarak Neurath için mantıkçı pozitivism hem felsefi hem de politik bir tutum olarak nitelenebilir.

Neurath'ın Tavrı: Politik Pozisyon ve (Anti) Felsefe

Neurath'a göre metafizik ve teolojik temelli düşünceler muhafazakâr değerlere, sosyal hiyerarşiye ve ayrımcılığı tetikleyen davranış kodlarına (örneğin cinsiyet, ırk temelli ayrımlar) dayanan bir dünya görüşünün ve bundan kaynaklanan bir kültürün temelini oluştururlar. Azınlıkların ve dezavantajlı tüm grupların uğradığı ayrımcılık ve onlara dair sahip olunan önyargılar, fobiler metafiziğin maskesinin indirilmesi ile ortadan kaldırılabilir.⁷⁰ Neurath'ın da sıklıkla vurguladığı üzere metafizik ile irrasyonellik ve mistisizm arasında bir bağ bulunmaktadır.⁷¹ Öte yandan felsefi bir gereklilik olan kavramsal açıklık ve bunun yöntemi olan mantıksal analiz, Viyana Çevresi'nin politik programlarının ana hatlarını oluşturmaktadır. Viyana Çevresi'nin bu projesine göre sosyo-politik alanda da felsefedekine benzer biçimde mantıksal bir analiz yapılarak, buradaki anlamsız (metafizik) kavramların elenmesiyle daha özgürlükçü, daha ilerici bir toplum kurulması mümkündür. Bu sayede ekonomi, hukuk, eğitim gibi alanlar dahil tüm kamusal alandaki düzenlemelerin yapılması mantıksal argümanlarla desteklenerek, rasyonel tartışmalarla karara bağlanabilir ve daha demokratik bir sistem kurulabilir. Dolayısıyla, Viyana Çevresi için bilim yalnızca

68 A.g.y., 4.

69 Neurath'tan aktaran Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 2.

70 Reisch, Neurath'ın eleştirdiği "ontolojik", "saçma", "psudorasyonalizm", "mutlakçılık" olarak dört tür metafizik belirler. Bkz; George Reisch, "Economist, Epistemologist ... and Censor? On Otto Neurath's Index Verborum Prohibitorum", *Perspectives on Science* Vol. 5, No. 3 (1997): 456,457.

71 Eckehart Köhler, "Metaphysics in the Vienna Circle." *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle - Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle Boston Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 133 (Ed. T. Uebel). (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic, 1991), 138.

dünyanın nasıl kavranılacağını değil, bununla birlikte farklı ölçeklerde yaşamın nasıl örgütleneceği ve düzenleneceği konusunda da yegâne yol göstericidir.⁷²

Neurath dilin yapısına özel bir önem verir ve özellikle günlük dil olarak 'sözel kümeler' (Alm. "ballungen") kavramına odaklanır.⁷³ *Ballungen*, "Alman metafizik yazını ve sonrasındaki sosyal tartışmalar dahilinde ele alınmış olan dilin ve dünyanın içkin karmaşıklığının sahip olduğu, ortadan kaldırılamayan sosyal, gündelik, belirsiz ve teorik olmayan unsurların dilbilimsel manifestosu" tanımlanır.⁷⁴ Neurath için *Ballungen* toplumsal nesnellüğün kurulması ve "basit olandan başlayarak oluşturulan saydam bir inşa" için felsefi, dilsel, mantıksal bir programdır.⁷⁵ Neurath, birleşmiş bilimlerin dilinin kalıcılığı ve herkes tarafından anlaşılabilirliğinin bu yolla (*Ballungen* ile) sağlanabileceğini düşünür.⁷⁶ Neurath tüm kesimlere bilimsel eğitim vermenin ancak bilimsel dilin sıradan dile çevrilmesiyle mümkün olduğunu savunur. Bu anlamda Neurath için *Ballungen* protokol önermelere temel oluşturur ve özneler-arasılığı tesis etmek için son derece önemlidir. Neurath'ın kurmak istediği "evrensel jargon"⁷⁷ fizikalist dil *Ballungen* sayesinde gözlemciler, kültürler ve çağlar boyunca aktarılabilir ve anlaşılabilir.

Neurath'ın *Ballungen* için önerdiği model ise "Ansiklopedi"dir.⁷⁸ Neurath'a göre "bilimi bir bütün halinde ele alacak olan doğru model bir 'sistem'

72 Bu noktada Viyana Çevresi'nin bilim tapınıcılığı tutumunu benimsemediğinin altı çizilmelidir. Bkz; Donata Romizi, "The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political Arena", *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2 (2), (2012), 214.

73 Nancy Cartwright, Jordi. Cat, "Neurath Against Method." *Origins of Logical Empiricism*. (Eds. R. N. Giere, A. W. Richardson). Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI. (Minneapolis, London: University of Minnesota. 1996), 82-90.

74Jordi Cat, "Otto Neurath", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/neurath/>>. Erişim Tarihi: 14.06.2022

75 Angela Potochnik & Audrey Yap, "Revisiting Galison's 'Aufbau/Bauhaus' in light of Neurath's Philosophical Projects", *Studies in History and Philosophy of Science* 37, (2006), 481.

76 Neurath'ın birleşmiş bilimler projesi ile ilgili bkz; George Reisch, "Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994): 153-75.

77 Otto Neurath, "Universal Jargon and Its Terminology", *Philosophical Papers 1918-1946*, (Eds. R. S. Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1941/1983), 213-230.

78 Bilim felsefesinde 20. yüzyılın en önemli kitaplarından birisi olarak kabul edilen Thomas Kuhn'un Bilimsel Devrimlerin Yapısı Neurath'ın Ansiklopedi projesinin 2. Cildi ve 2. Sayısı olarak yazılmıştır. Bkz; George Reisch, "Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994): 159. 75.

değil, fakat 'ansiklopedi'dir'.⁷⁹ "Ansiklopedi", bilimler arasındaki ilişkiyi kuran ve tekliğe mahkûm olma durumundan sıyrılmayı sağlayan bir modeldir: "... "ansiklopedi'... bilginin başlangıç kümesinden başka bir şey olarak görülmez, [o] hâlâ tamamlanmamış bir şey değil, fakat şimdilik düzenlediğimiz bilimsel işlerin bütünüdür."⁸⁰ Dolayısıyla Neurath 'tamamlanmış bir ansiklopedi' olamayacağını iddia eder, çünkü onun için 'ansiklopedi' dogmatik bilgiler içeren bir yapıt değildir. Bu nedenle 'tek ve seçkin' bir ansiklopediden bahsedilemez. Öyle ki, Neurath kendi projesi olan "Birleştirilmiş Bilimlerin Uluslararası Ansiklopedisi"'nin ("International Encyclopedia of Unified Science") de zaman içinde yanlışlanacağını, yanlışlanması gerektiğini savunur. Neurath'a göre bilgi sabit ve mutlak bir şey değildir dolayısıyla "ansiklopedi' bilimsel iş birliğinin gelişmesinin, bilimlerin birliğinin, yeni ansiklopedistler arasındaki kardeşliğin bir sembolü"dür⁸¹ Uluslararası Bilimlerin Birliği Kongresi'nde ansiklopedilerin Almanca, İngilizce ve Fransızca olarak üç dilde basılmasına karar verilir ve bunun için üç dilli bir sözlük oluşturulur⁸² Fakat burada yine Neurath'ın eşitlikçi kaygıları göze çarpar. Ona göre yalnızca *bilimsel dili kullanarak* bilgi vermek, *herkese eşit bilgi verme* konusunda yetersizdir. Neurath'a göre özellikle de okuma yazma bilmeyen yetişkinler düşünüldüğünde, bilgide birlik sağlanması için biçimsel, "biyolojinin, sosyolojinin ve diğer başka bilim dallarının standart hale getirilmiş öğelerini" içeren *grafik* anlatımı gereklidir.⁸³ Grafik dili aracılığıyla birçok farklı bilim dalının özelliklerini, ortak dilin kullanılması sayesinde her kesimden insana anlatmak mümkün olacak ve böylece amaçlanan "bilgi birliği" sağlanmış olacaktır. Bu bilgi birliği toplumsal birliğe katkı

⁷⁹ Otto Neurath, "An International Encyclopedia of Unified Science", *Philosophical Papers 1918-1946*, (Ed. R. S Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, (1936a/1983), 139.

⁸⁰ Otto Neurath, "Encyclopedia as 'Model'", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1936b/1983), 146.

⁸¹ Otto Neurath, "Encyclopedia as 'Model'", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1936b/1983), 158. George A. Reisch, "Ansiklopedi" ve "Birleşmiş Bilimler" projelerinin birlikte ele alır bkz; George Reisch, "Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science." *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994): 157,161.

⁸² George Reisch, "Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science", *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994): 162. Bu ansiklopediler her bir başlık için yıl içinde üç ila 6 arası monograflar halinde yayımlanacak ve kendi içinde bir bütün oluşturan her monograf ondan faydalanacak insanlara en son bilimsel başarıları sunacaktır. Bkz; Neurath, Otto. "Unified Science and Its Encyclopedia." *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1937/1983),172-183.

⁸³ Otto Neurath, "An International Encyclopedia of Unified Science", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Ed. R. S Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, (1936a/1983), 142.

verecektir. ISOTYPE (*International System of Typographic Picture Education*) her yerde kullanılabilir semboller gramerinin resimsel dile çevrilmiş halidir.⁸⁴

Toplumsallaşma Neurath'ın programını anlamada bir diğer önemli başlıktır.⁸⁵ Toplumsallaşma kavramı "bireysel ekonominin nasıl kolektif ekonomiye dönüştürüleceği" sorusuyla ilgilenen farklı eğilimlere sahip teorisyenler tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır.⁸⁶ Öte yandan Neurath'a göre toplumsallaşma mikrodan makroya "yaşamı yeniden-biçimlendirme" anlamına gelir. Kapitalist ekonominin aksine Neurath'ın ekonomi modeli diğer ekonomi teorileri gibi "ulusal üretimin büyümesi, ulusun refahı gibi 'nesnelleştirilmiş kategoriler'i referans almaz. Neurath'ın ekonomi anlayışında insan mutluluğunun maksimize edilmesini hedeflediğinden geliştirdiği teori de metayı değil, "yaşam standartı" nı temel alan bir sosyolojik teoridir.⁸⁷

Neurath'ın ekonomi modeli onun genel kamucu, eşitlikçi kaygıları ile yakından ilgilidir.⁸⁸ Neurath'ın ekonomi modeli para ve piyasa içermez, emeğe

84 Otto Neurath, "An International Encyclopedia of Unified Science", *Philosophical Papers* 1918-1946. (Ed. R. S. Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, (1936a/1983), 142. Ayrıca bkz; Başak Aray, Otto Neurath'ın Eğitimciliğinde Viyana Çevresi Düşüncesinin Etkileri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6 (2), (2017): 41-52, Sybilla Nikolow, "'Words Divide, Pictures Unite.' Otto Neurath's Pictorial Statistics in Historical Context." *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*. (Eds. Richard Heinrich, Elisabeth Nemeth, Wolfram Pichler and David. Wagner). (Verlag, Frankfurt, Lancaster, Paris, New Brunswick: Ontos, 2011), 85-98.

85 Neurath'ın ekonomik toplumsallaşma anlayışının genel bir değerlendirmesi için bkz; Thomas Uebel, "Intersubjective Accountability: Politics and Philosophy in the Left Vienna Circle", *Perspectives on Science*, 28 (1) (2020), 38,40. Ayrıca bkz; Jordi Cat & Nancy Cartwright, & Hasok Chang, "Otto Neurath: Politics and the Unity of Science." *The Disunity of Science*. (Eds. Peter Galison & David Stump. Stanford: Stanford University Press, 1996).

86 Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 23.

87 Neurath'tan aktaran Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 30.

88 Son yıllarda Neurath'ın ekonomiye dair görüşlerine dair artan bir ilgiden bahsedilebilir. Neurath'ın ekonomist Ludwig von Mises ve F.A. Hayek ile sosyalist hesaplama yöntemi üzerine tartışmalardaki rolü ile ilgili bkz; Elisabeth Nemeth & Stefan W. Schmitz, & Thomas Uebel, *Otto Neurath's Economics in Context*, (Springer, 2008), Otto Neurath, "Otto Neurath's Idealistic Inheritance: The Social and Economic Thought of Wilhelm Neurath", *Synthese*, 103 (1995), 87-121, Thomas Uebel, "Calculation in Kind and Marketless Socialism: On Otto Neurath's Utopian Economics", *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(3) (2008b), 457-501.

Neurath'ın parasız ekonomi, insanın mutluluğu, ideal yaşam koşulları ve benzer konular ile ilgili görüşleri hem mantıksal amprisizm bağlamında hem de bu bağlamın dışında özellikle de ekonomide önemli bir yer tutar, bkz; Cat, Jordi Cat& Adam. T. Tuboly Adam T. *Neurath Reconsidered New sources and Perspectives*, (Springer Verlag, 2019), 8.

odaklanır⁸⁹ Neurath'a göre kapitalist ekonomide emek, ücretli emeğe indirgendiğinden ekonomik problemlerden en çabuk etkilenen işçi sınıfıdır. Serbest piyasa ekonomisinde paranın işçi ve emeği arasında bağ kurmaktan başka bir işlevi yoktur. Sosyalist ekonomide “zararların ya da kârların hesaplanmadığı ve para döngüsünü temel olarak almayan, paranın yerini emeğin aldığı” bir ekonomidir.⁹⁰ Bu şekilde kurulmuş bir toplumda yaşama standartları, toplumun ihtiyaçları tek belirleyicidir. Neurath'ın ekonomi modeli, yalnızca bilinen anlamda işçi sınıfını kapsamaz. Model projesine ev kadınlarının emeğini de değerlendirir:

Ev kadınları çocuk yetiştirir ve dolayısıyla da toplum tarafından önemli kabul edilen bir iş yaparlar; bu nedenle sosyalist ilkelere uygun olarak onlara da tam-zamanlı çalışan bir işçi kadar ücret ödenmeli ve [onlar da] komitelerde temsil edilmelidirler.⁹¹

Kadın emeğinin bir problem olarak halen hak ettiği ilgiyi görmediği günümüzden çok daha önce Neurath'ın kadın emeğinin değeri ve toplam ekonomi içindeki yeri ile ilgili tespitleri son derece çarpıcıdır.⁹² Kapsamı son

⁸⁹ Thomas Uebel, “Calculation in Kind and Marketless Socialism: On Otto Neurath's Utopian Economics”, *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(3) (2008b): 457-501. Neurath'ın ekonomi-politik alanındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz; Jordi Cat, "Otto Neurath", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/neurath/>>. Erişim Tarihi: 14.06.2022. Neurath'ın ekonomi ile ilgili yazıları için bkz; Thomas Uebel & Robert C. Sonne, *Otto Neurath. Economic Writings: Selections 1904-1945*. (Dordrecht, Springer, 2006), Turk, Michael Turk, *Otto Neurath and the History of Economics*, London and New York: Routledge, 2018. Neurath'ın ekonomi-politik alanındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz; Jordi Cat, "Otto Neurath", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/neurath/>>. Erişim Tarihi: 14.06.2022. Neurath'ın ekonomi ile ilgili yazıları için bkz; Thomas Uebel & Robert C. Sonne, *Otto Neurath. Economic Writings: Selections 1904-1945*, (Dordrecht, Springer, 2006), Michael Turk, *Otto Neurath and the History of Economics*. (London and New York: Routledge, 2018).

⁹⁰ Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37.

⁹¹ Neurath'tan aktaran Nancy Cartwright & Jordi Cat & Lola Fleck & Thomas Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 36.

⁹² Mantıksal amprisizm ile feminizm arasındaki ilişki için bkz; Kathleen Okruhlik, “Logical empiricism, Feminism, and Neurath's Auxiliary Motive”, *Hypatia* 19 (1), (2004): 48-72, Don Howard, “Lost wanderers in the forest of knowledge: Some advice on how to think about the relation between discovery and justification”, *Revisiting discovery and justification: Historical and philosophical perspectives on the context distinction* (Ed. J.

derece geniş bu ekonomi modelinin asli unsuru üretimin birleştirilmesidir. Neurath'a göre güçlü bir ekonomi, birçok farklı üretim dalının birleşmesiyle mümkündür, çünkü farklı alanlar birbirleri ile etkileşim içindedirler.

Neurath'ın tutkuyla peşinden gittiği bir diğer projesi olan “Bilimlerin Birliği” projesinin arka planında bir yandan Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da yükselen milliyetçilik ve faşizm dalgası diğer yandan da felsefi arka planda metafizik sistemler ile bir hesaplaşma vardır.⁹³ Neurath'a göre “Bilimsel teoriler sosyolojik olaylardır ve esas olarak sosyal ve ekonomik düzene bağlıdır.”⁹⁴ Bu bağlamda Neurath için bilimlerin birliği düşüncesi onun yaşadığı dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarından, politik ve felsefi sorunlarından azade değildir. Neurath'a göre “hakikat” de hem felsefi hem de toplumsal ve politik alanda risk taşıyan kavramlardan birisidir. “Hakikat”, “Mutlak”, “İdeal” gibi kavramlar totalitarizme felsefi arka plan sağlarlar. 'Alman felsefesi' 'Hakikat'in felsefesi olma özelliği ile Nazi faşizmini çağırmıştır. Neurath'a göre bütünsel ve bütünselliğe dayanan ve bunlara vurgu yapan “modası geçmiş” felsefeler (metafizikler) totaliter sistemlerin felsefi olarak zemin oluştururlar.⁹⁵

Schickore, & F. Steinle). (Dordrecht: Springer, 2006), 3–22, Don Howard, “Two left turns make a right: On the curious political career of North American Philosophy of Science at Midcentury.” *Logical Empiricism in North America*. (Eds. Gary. L. Hardcastle, & Alan. W. Richardson). (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 25-93, Audrey Yap, “Feminism and Carnap's Principle of Tolerance”, *Hyapatia* 25 (2) (2010): 437-454, Matthew J. Cull, “Engineering is not a luxury: Black feminists and logical positivists on conceptual engineering”, *Inquiry*, 64:1-2, 227-248.

93 Otto, Neurath, *Sociology in the Framework of Physicalism. Philosophical Papers 1918-1946*, (Ed.R. S Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1931c/1983), 58-91. Popper'a göre birleşmiş bilimler bilim ile metafiziği anlam teorisi bağlamında ayırmaya çalışan yanlış anlaşılabilir bir girişimdir. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1969, 268, 270. Popper ile SVÇ ilişkisini ele alan bir değerlendirme için bkz; Malachi Hacohen, H. “Karl Popper, the Vienna Circle, and Red Vienna”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 4, (1998): 711-734.

94 Otto, Neurath, *Sociology in the Framework of Physicalism. Philosophical Papers 1918-1946*, (Ed.R. S Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1931c/1983), 88.

95 “Demode felsefe” Viyana Çevresi'nin metafiziği formüle etme biçimidir. Bu bağlamda Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Heidegger'in felsefeleri söz konusu kümeyle dahil edip Kant'ın bilinçli bir şekilde bu kümenin dışında tutulduğunun altı çizilmelidir. Bkz; Rudolph Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, (Ed. A.J. Ayer), *Logical Positivism*, (New York: The Free Press, 1959), 80.

Neurath Viyana Çevresi'nin metafiziği formüle etme biçimini takip ederek “modası geçmiş felsefe” adlandırmasını “geleneksel felsefe okulu” (“traditional school philosophy”, bkz; Otto Neurath, “Ways of Scientific World Conception”, *Philosophical Papers 1913-1946*. (Ed. Otto. Neurath). (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1930/1983), 47 “okul felsefesi” (“school philosophy”ya da “demode felsefe yapma” (“old-fashioned philosophizing”, olarak kullanır. Bkz; Otto Neurath “Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle”, *Philosophical Papers 1918-1946* (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1931a/1983), 49.

Bilimlerin Birliği projesi Neurath'ın genel eğilimleri ile paralel biçimde hem bir bilimsel, felsefi proje hem de bir sosyal, politik proje olma özelliği taşır.⁹⁶

Sonuç

Tarihsel olarak değerlendirildiğinde bilim felsefesinin her zaman günümüzde olduğu kadar politik olarak yansız olmadığına analizi, günümüzde bilim felsefesinin bir disiplin olarak kendisini sorgularken referans noktası alabileceği ve unutulmuş önemli noktalara işaret etmektedir. Bu analizin somutlaştığı paradigmatik bir örnek olarak Neurath, bir filozof, ekonomist ve sosyal bilimci olarak elitizmden kaçınıp, insanın ve yaşamın merkeze konulduğu yeni bir evrenselliğin peşine düşmüştür. Makalede ele aldığım ana hatlarıyla Neurath'ın felsefesinin klasik anlamıyla felsefeden farklı olduğu açıktır. Onun felsefesi teoriden ibaret akademik bir felsefe olmaktan ziyade gündelik hayatı ve toplumsal yapıyı anlama girişimleriyle ve sürekli değişimi odağına oturtmuş, yaşam ile beraber ilerleyen pratik bir felsefe, bir praksistir.

Neurath'ın politik görüşleri, felsefe ve bilime bakışı bütünleşmiştir. Bu anlamda Neurath aslında bir filozof olma iddiasından ziyade bir eylem insanıdır. Onun felsefe metinleri de Viyana Çevresi'nin diğer üyelerinden farklı olarak, net biçimde politik fikirlerini de yansıtmaktadır. Viyana Çevresi'nin yaptığı düzenli felsefe toplantılarına katılmış olmasına rağmen kendisini asla bir akademik felsefeci olarak adlandırmamıştır. Neurath'ın bilimsel dünya kavrayışı, *ballungen*, bilimlerin birliği, ansiklopedi, ISOTYPE projeleri, kurguladığı ve hayata geçirmeye çalıştığı ekonomik sistem onun dünya meseleleri karşısında oluşturduğu, zaman içinde evrilttiği politik kimliği ile beraber bir bilim felsefecisinin dünya meseleleri karşısında *ne diyebileceği* ile ilgili son derece öğretici bir örnek teşkil etmektedir.

96 Otto Neurath, "Unity of Science as a Task." *Philosophical Papers 1918-1946*, (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1935/1983), 115-121. Otto Neurath, "An International Encyclopedia of Unified Science", *Philosophical Papers 1918-1946*, (Ed. R. S Cohen, M. Neurath). (Dordrecht: Reidel, (1936a/1983), 139-145, Otto Neurath, "Encyclopedia as 'Model'", *Philosophical Papers 1918-1946*, (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. 1936b/1983), 145-159, Otto Neurath, "Unified Science and Its Encyclopedia", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1937/1983), 172-183, Otto Neurath, "The Social Sciences and Unified Science", *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. Dordrecht: Reidel, 1939/1983), 209-213.

KAYNAKÇA

- Alan. W. Richardson, "Introduction: Origins of Logical Empiricism". *Origins of Logical Empiricism. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. (Eds. Ronald N. Giere & Alan. W. Richardson). (Minneapolis, London: University of Minnesota. Vol. XVI, 1996).
- Andre W. Carus, "Neurath and Carnap on Semantics", *Neurath Reconsidered. New sources and Perspectives*. (Eds. Jordi Cat and Tamas Tuboly). (Springer Verlag, 2019).
- Andrea Alberto Dutto, "The Pyramid and the Mosaic: Otto Neurath's Encyclopedism as a Critical Model", *FOOTPRINT Delft Architecture Theory Journal* Vol. 11 Number 1 (2017), 53-70.
- Angela Potochnik & Audrey Yap, "Revisiting Galison's 'Aufbau/Bauhaus' in light of Neurath's Philosophical Projects", *Studies in History and Philosophy of Science* 37, (2006): 469-488.
- Audrey Yap, "Conceptual Engineering and Neurath's Boat: A Return to the Political Roots of Logical Empiricism". *The Political Turn in Analytic Philosophy: Reflections on Social Injustice and Oppression* (Eds. David Bordonaba Plou, Víctor Fernández Castro & José Ramón Torices). (De Gruyter, 2022).
- Audrey Yap, "Feminism and Carnap's Principle of Tolerance", *Hypatia* 25 (2) (2010): 437-454.
- Başak Aray, "Otto Neurath'ın Eğitimciliğinde Viyana Çevresi Düşüncesinin Etkileri." *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 6 (2), (2017): 41-52.
- Başak Aray, "Sol Viyana Çevresi: Mantıksal Deneyciliğin Siyaset Felsefesine Bir Bakış", *Felsefe Tartışmaları*, 47: (2011): 12-25.
- Cevizci, Ahmet Cevizci. *Felsefe Tarihi Thales'ten Baudrillard'a*. (İstanbul: Say, 2009).
- Don Howard. (2003). "Two left turns make a right: On the curious political career of North American Philosophy of Science at Midcentury". *Logical Empiricism in North America*. (Eds. Gary. L. Hardcastle, & Alan. W. Richardson). (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).
- Don Howard, "Better red than dead—Putting an end to the social irrelevance of postwar philosophy of science", *Science & Education*, 18(2), (2009): 199-220.
- Donata Romizi, "The Vienna Circle's SWC: Philosophy of Science on the Political

Arena”, *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 2 (2) (2012): 205-242.

Eckehart Köhler, “Metaphysics in the Vienna Circle”, *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle – Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. 133*. (Ed. Thomas E. Uebel). (Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic, 1991).

Elisabeth Nemeth & Stefan.W. Schmitz & Thomas E., Uebel, *Otto Neurath's Economics in Context*. (Springer, 2008).

Elisabeth Nemeth. “Otto Neurath's Utopias—the Will to Hope.” *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle: Austrian studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*. (Ed. Thomas. E. Uebel). (Boston: Kluwer, 1991).

Fredrich Stadler, *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Empiricism*. (Switzerland: Springer International, 2005).

Funda Neslioğlu Serin, “Tamamlanmamış Bir Proje Olarak Viyana Çevresi Felsefesi: Düşünsel- Tarihsel Bir Arkaplan Soruşturması”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 0 (1) (2015): 45-60.

George Reisch, “Economist, Epistemologist ... and Censor? On Otto Neurath's Index Verborum Prohibitorum”, *Perspectives on Science* Vol. 5, No. 3 (1997): 452-480.

George Reisch, “Planning Science: Otto Neurath and the International Encyclopedia of Unified Science”, *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, (1994): 153–75.

George Reisch, “Three Kinds of Political Engagement for Philosophy of Science”, *Science & Education*, 18 (2009): 191-197.

George Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

George Reisch, Pluralism, Logical Empiricism, and the Problem of Pseudoscience, *Philosophy of Science*, Vol. 65, No. 2, (1998), 333-348.

George Reisch, Three kinds of political engagement for philosophy of science, *Science & Education*, (2009), 191-197.

Gideon Freudenthal, “Otto Neurath: From Authoritarian Liberalism to Empiricism”. *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy* (Eds. Marcelo Dascal and Ora Gruengard). (Boulder: Westview Press, 1989).

- Günther Sandner, "Political Polyphony Otto Neurath and Politics Reconsidered". *European Philosophy of Science – Philosophy of Science in Europe and the Viennese Heritage Vienna Circle Institute Yearbook, Vol 17*. (Eds. Galavotti, M.C., Nemeth, E., Stadler, F.). (Springer, Cham.).
- Gürol Irzık, "20. Yüzyıl Bilim Felsefesi Tarihini Yeniden Yazmak". *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*. (Eds. Sibel Kibar & Selma A. Bayram & Ayhan Sol.) (Legal Yayıncılık, 2010).
- Helena Sheehan, *Marxism and Philosophy of Science: A Critical History*. (London: Humanities Press, 1985).
- Ivan Ferreira Da Cunha, "The Utopia of Unified Science: The Political Struggle of Otto Neurath and the Vienna Circle", *Principia: An International Journal of Epistemology*, 17 (2), (2013): 319–329.
- Jordi Cat & Adam. T. Tuboly, *Neurath Reconsidered. New sources and Perspectives*. (Springer Verlag, 2019).
- Jordi Cat & Nancy Cartwright & Hasok Chang, "Otto Neurath: Unification as the Way to Socialism", *Einheit der Wissenschaften* (Eds. J. Mittelstrass). (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1991).
- Jordi Cat & Nancy Cartwright, & Hasok Chang, "Otto Neurath: Politics and the Unity of Science." *The Disunity of Science*. (Eds. Peter Galison & David Stump. Stanford: Stanford University Press, 1996).
- Jordi Cat, "The Popper-Neurath Debate and Neurath's Attack on Scientific Method", *Studies in the History and Philosophy of Science*, 26(2) (1995): 219–250.
- Joseph Agassi, "To Salvage Neurath", *Philosophy of the Social Sciences*, 28(1) (1998): 83–101.
- Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. (London, 1969).
- Kathleen Okruhlik, "Logical empiricism, Feminism, and Neurath's Auxiliary Motive", *Hypatia* 19 (1), (2004): 48–72.
- Malachi. H. Hacohen, "Karl Popper, the Vienna Circle, and Red Vienna", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 4, (1998): 711-734.
- Marie Neurath & Robert, S. Cohen, *Otto Neurath: Empiricism and Sociology*. (Dordrecht-Holland/Boston-USA: D. Reidel Publishing, 1973).

- Matthew J. Cull, "Engineering is not a luxury: Black feminists and logical positivists on conceptual engineering", *Inquiry*, 64:1-2, (2021): 227-248
- Michael Turk, *Otto Neurath and the History of Economics*. (London and New York: Routledge, 2018).
- Nancy Cartwright & Jordi Cat, "Neurath Against Method". *Origins of Logical Empiricism*. (Eds. R. N. Giere, A. W. Richardson. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XVI). (Minneapolis, London: University of Minnesota, 1996.)
- Nancy Cartwright & Jordi Cat, & Lola Fleck & Thomas E. Uebel, *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Nikola Nottelmann, "Otto Neurath on the Structure of Protocol Sentences; A New Approach to an Interpretative Puzzle", *Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, Vol. 37, No.1 (2006): 165-186.
- Oliver Schlaudt, "A Political Meaning of "Scientific Philosophy?" The Case of Edgar Zilsel", *Philosophia Scientiæ*, 22-3 (2018): 257-287.
- Otto Neurath, "An International Encyclopedia of Unified Science". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel. Dordrecht: Reidel, 1936a /1983).
- Otto Neurath, "Encyclopedia as 'Model'." *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1936b/1983).
- Otto Neurath, "Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1931a/1983).
- Otto Neurath, "Physicalism". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1931b/1983).
- Otto Neurath, "Protocol Statements". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1932/1983).
- Otto Neurath, "Radical Physicalism and the 'Real World'". *Philosophical Papers 1918-1946*. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath. Dordrecht: Reidel, 1934/1983).
- Otto Neurath, "Recollections of the Beginnings of Pictorial Statistics and ISOTYPE", *Fundamenta Scientiæ* 5, (1984): 201-208.

- Otto Neurath, "Sociology in the Framework of Physicalism". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1931c/1983).
- Otto Neurath, "The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedia of Logical Empiricism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 6 (1946): 496-508.
- Otto Neurath, "The Orchestration of the Sciences by the Encyclopedism of Logical Empiricism." *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1946/1983).
- Otto Neurath, "The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle." *Empiricism and Sociology*. (Eds. Neurath, Otto, Carnap, Rudolf, & Hahn). (Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1973).
- Otto Neurath, "The Social Sciences and Unified Science". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1939/1983).
- Otto Neurath, "Unified Science and Its Encyclopedia". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1937/1983).
- Otto Neurath, "Unity of Science as a Task". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1935/1983).
- Otto Neurath, "Universal Jargon and Its Terminology". *Philosophical Papers 1918-1946*. (Eds. Cohen, R., Sonne, Marie Neurath). (Dordrecht: Reidel, 1941/1983).
- Otto Neurath, "Ways of Scientific World Conception". *Philosophical Papers 1913-1946*. Ed. Otto. Neurath. Dordrecht: Reidel, 1930/1983).
- Rudolf Carnap, "Intellectual Autobiography". *The Philosophy of Rudolf Carnap*. (Ed. Paul. A. Schilpp, Open Court, 1963).
- Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". *Logical Positivism*. (Ed. Alfred. J. Ayer, New York). (The Free Press, 1959).
- Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". *Logical Positivism*, (Ed. A.J. Ayer). (New York: The Free Press, 1959).
- Sarah. S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 1. Carnap, Neurath, and the Left Vienna Circle's Thesis", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol.

40, 1. (2009a): 14-24.

Sarah. S. Richardson, "The Left Vienna Circle, Part 2. Disciplinary History, and Feminist Philosophy of Science", *Studies in History of Philosophy of Science*, Vol. 40, Issue 1, (2009b): 167-174.

Scott Edgar, "Logical Empiricism, Politics, and Empiricism", *Science and Education* 18 (2): (2009): 177-189.

Sybilla Nikolow, "'Words Divide, Pictures Unite.' Otto Neurath's Pictorial Statistics in Historical Context" *Image and Imaging in Philosophy, Science and the Arts*. (Eds. Richard Heinrich, Elisabeth Nemeth, Wolfram Pichler and David. Wagner). (Verlag, Frankfurt, Lancaster, Paris, New Brunswick: Ontos, 2011).

Thomas Uebel, "Calculation in Kind and Marketless Socialism: On Otto Neurath's Utopian Economics", *European Journal of the History of Economic Thought*, 15(3) (2008b): 457-501.

Thomas Uebel, "Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics". *Carnap Brought Home: The View from Jena*. (Eds. Steve. Awodey & Carsten Klein. Chicago: Open Court, 2004).

Thomas Uebel, "Intersubjective Accountability: Politics and Philosophy in the Left Vienna Circle", *Perspectives on Science*, 28 (1) (2020): 35-62.

Thomas Uebel, "Introduction: Otto Neurath, the Vienna Circle and the Protocol Sentences Debate". *Overcoming Logical Positivism From Within*. (Ed. Thomas. E. Uebel. Amsterdam: Rodopi, 1992).

Thomas Uebel, "Neurath's Protocol Statements: A Naturalistic Theory of Data and Pragmatic Theory of Theory Acceptance", *Philosophy of Science*, 60(4) (1993): 587-607.

Thomas Uebel, "On the production, History, and Aspects of the Reception of the Vienna Circle's Manifesto", *Perspectives on Science* 16, 1 (2008a): 70-102.

Thomas Uebel, "Otto Neurath's Idealistic Inheritance: The Social and Economic Thought of Wilhelm Neurath", *Synthese*, 103 (1995): 87-121.

Thomas Uebel, "Political Philosophy of Science in Logical Empiricism: The left Vienna Circle", *Studies in History and Philosophy of Science*, 36 (2005): 754-773.

Thomas Uebel, "Writing a Revolution: On the Production and Early Reception of the Vienna Circle's Manifesto", *Perspectives on Science*, 16(1) (2008): 70-102.

Thomas Uebel, & Robert, S. Cohen. *Otto Neurath. Economic Writings: Selections 1904-1945*. (Dordrecht, Springer, 2006).

Thomas Uebel, *Empiricism at the Crossroads. The Vienna Circle's Protocol Sentence Debate Revisited*. (Chicago: Open Court, 2007).

İnternet Kaynakları

Jordi Cat, "Otto Neurath", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/neurath/>>. (Erişim Tarihi: 14.06.2022).

Hannes Leitgeb & Andre Carus. (2021). "Rudolf Carnap", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/carnap/>>. 2021. (Erişim Tarihi: 14.03.2022).

Richard Creath, "Logical Empiricism." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/logical-empiricism>, 2021. (Erişim Tarihi: 14.03.2022).

Thomas Uebel, "Vienna Circle", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/vienna-circle/>>. 2021. (14.03.2022).

POLİTİK BİLİM FELSEFESİ TARTIŞMALARINA OTTO NEURATH'IN KATKISI
*OTTO NEURATH'S CONTRIBUTION TO DISCUSSIONS IN THE POLITICAL PHILOSOPHY
OF SCIENCE*
A. Dinçer ÇEVİK

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE
DOI Number: 10.53844/flsf.1137548

VAROLUŞ FELSEFESİNDE BİR PROBLEM OLARAK: KAYGI

Arslan TOPAKKAYA*

Gülsima URTEKİN**

ÖZ

İnsanoğlu dünyaya geldiği andan itibaren bilinmezliğin sarhoşluğu içinde yaşar. Bu öyle bir bilinmezliktir dünyaya nasıl geldiğini, nasıl yaşadığını, yarın ne olacağını hatta ölümü bile kendine konduramadığı bir bilinmezliktir. Ancak insan için öyle bir an gelir ki dünyadaki varlığını sorgulamaya başlar. Tüm bilinmezlikler bir anda gün yüzüne çıkar, dünyada olmak, dünyada yaşamak ve hatta ölmek... Bütün bunlar insanın ruhunu sıkıştırır ve insan kaygılı bir hal alır. Varoluşçu filozoflar, bireyin kaygılı halini varoluş için bir ışık olarak görür. Kaygı, insanın birey olarak kendini tanıması kendi varoluşunu gerçekleştirmesi için önemli bir ruh halidir.

Anahtar kelimeler: varoluş, kaygı, birey, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus.

AS A PROBLEM IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY: ANXIETY

ABSTRACT

Human beings live in the intoxication of the unknown from the moment they are born. This is such an unknown, how he came to the world, how he lived, what will happen tomorrow, even death, an unknown that he cannot put himself. However, there comes a time for a person when he begins to question his existence in the world. All the unknowns suddenly come to light, being in the world, living in the world and even dying... All these compress the soul of the person and people become anxious. Existential philosophers see the anxious state of the individual as a light for existence. Anxiety is an important mood for a person to know himself as an individual and to realize his own existence.

Keywords: existence, anxiety, individual, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Kayseri / Türkiye, E-posta: arslan_topakkaya@hotmail.com ORCID: 0000-0002-8305-8675

** Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Kayseri / Türkiye, E-posta: urtekingulsima@gmail.com ORCID: 0000-0002-5873-3966

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 15.11.2022

Submission Date: 29 June 2022
Approval Date: 15 November 2022

Giriş

Her akım devamında aldığı “izm”, “cilik” gibi eklerle eklendiği kelimenin önceliğini ortaya koymaktadır. Sözgelimi rasyonalizm, rasyonel olanın diğer izmlere kıyasla biricikliğini temsil etmektedir. Benzer bir şekilde Toplumculuk, toplumun çıkarlarını bireyin çıkarları önüne geçirmeyi hedeflemektedir.¹ Varoluşçuluk dediğimizde ise varoluşun önceliğini düşünmemiz gerekmektedir. Ancak dikkat etmemiz gereken husus, bu öncelik varlığa yönelik değil bizatihi varolanın öz'üne yönelik olmalıdır. Nitekim öz, bir şeyi o şey yapan özelliktir.² İnsanın insan olabilmesi için gerekli olanı sunar ve bu özelliğiyle onu diğer varlıklardan ayırmaktadır.³ İnsanı ruh ve beden olarak diğerlerinden ayıran ve insan olmasının dayanağı olan özünü oluşturmaktadır. Ancak insan olanın örneklerini incelediğimizde, yani tek tek bireyleri ele aldığımızda Ali'yi Ayşe'den ayıran şey, varoluşun temel problemidir. Çünkü özün tanımı gereği, Ali ve Ayşe'yi sadece insan olarak bilebiliriz. Peki mevzu bahis insan olduğunda varolanı mı yoksa öz'ü mü öne çıkarmalıyız?⁴ Varoluşçuluk için, “varoluşun özden önceliği” temel ilkedir.⁵ Varoluşçu filozofların hepsinin temel dayanağı da varoluşun özden önce gelmesidir. Dolayısıyla önce insan varolur, daha sonra öz'ünü oluşturur.

Varoluşun özden önceliği ilkesi, temelini özgür olmaktan almaktadır. Birey özgür eylemleri sonucunda varoluşunu aktifleştirir. Öz, bireyin özgür eylemleri sonucunda ortaya koyduğu şeye işaret etmektedir.⁶ Varoluşçuluğun, özgürlüğe yüklediği anlam, eylemlerin seçimiyle ilgilidir. Seçimlerimizde özgür olduğumuz zaman onun sorumluluklarını da alabiliriz. Örneğin, geçmişte kötü bir öğrenci olmayı değiştiremeyiz ancak bu durum karşısındaki duruşumuzu belirleyebiliriz.⁷ Seçimlerimiz, sorumluluklarımız ve zorunluluklarımız bizi kaygıya sürüklemektedir. Ölüm, yalnızlık, özgürlük ve hayatın anlamı gibi konular karşısında duyduğumuz şaşkınlık da kaygının nesnesidir.⁸ Gündelik hayatın akışını değiştiren ya da değiştirme potansiyeli olan her olay bireyin mevcut kaygısıdır. Ölüm karşısında bir tercih hakkına sahip değiliz ancak, bir

¹ Paul Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), çev. Yakup Şahin, 9.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1225.

³ Nurettin Topçu, *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 22.

⁴ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 12

⁵ Vefa Taşdelen, “Varoluş Felsefesinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu” *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 1 (2011/1):29.

⁶ Vedat Çelebi, “J.P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23 (2013/2): 248.

⁷ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 47

⁸ Irvın D. Yalom, *Bağışlanan Terapi*, (İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2017), 15.

tavir belirleme şansımız her zaman mevcuttur. Yalnızlık, özgürlük ve hayatın anlamı gibi konularında ise seçimlerimiz doğrultusunda bir duruş sergileyebiliriz. Seçimlerimiz konusunda bazı durumlarda eylemlerimizin sorumluluklarını alırken bazı durumlarda bir kaçış sergilemekteyiz. Bireyin kaçış sergilediği durum temelde mevcut kaygılarla yüzleşme ya da direnmeden kaçıştır.

Varoluşçu filozofların temelde değerlendirdiği durum bireyin benliğini keşfetme durumunda yaşadığı kaygılardır. Kendi kendini yönetememe ya da sürekli olarak kararsızlıklardan yakındığı zaman bireyin yaşadığı güçsüzlük, evrene atılmışlık fikrine esir düşmesine neden olmaktadır.⁹ Bireyin kendini başkalarının gözünde değerlendirdiği durumda benlik bilinci meydana gelmektedir.¹⁰ Bu durumda birey, başkalarının görmek istediği bireyi yaratma çabasına girer. Sürekli etrafındakileri mutlu edebilme arzusu içindeyken “başka insanların isteklerini yansıtan aynalar topluluğuna”¹¹ dönüşmektedir. Birey, yaşadığı bu çatışmalarla mücadele edemediği durumlarda kaygılı bir hal almaktadır. Varoluşçuluk, bireyin kendini tanıması ve benliğini kazanması için bu baskılardan kurtulmasını istemektedir.¹² Bireydeki kaygı hali varoluşçular için olumsuz bir süreç değildir. Aksine bireyin kendini tanımasında ve kavramasında kaygı önemli bir yere sahiptir.

Kaygı, genel olarak korku kavramıyla karıştırılmaktadır. Varoluşçu filozoflar kaygı kavramını değerlendirirken kaygıyı temellendirmeden önce onun korku ile arasındaki farka değinmektedir. Korkunun kaygıdan ayrıldığı nokta ise herhangi bir nedene bağlı olmasındandır. Sözgelimi yükseklik korkusu yaşayan biri sadece yüksek bir yerde bu korkuyu hissetmektedir. Ancak ayakları yere değdiği anda sadece korktuğu şeyin hatırası kalacaktır. Bu durumda korktuğu şeyin mevcut olmadığı durumlarda hissettiği korku da kalmayacaktır. Kaygı, korkudan farklı olarak gelip geçici bir ruh hali değildir. Birey kaygıyı hissettiğinde yaşadığı ruh haliyle varoluşsal sorgulama aşamasına geçmektedir. Birey, ölümden korkabilir ancak ölümün varlığını hissettiği anda yaşadığı iç daralması korkudan değil kaygıdan kaynaklanmaktadır. Bu tür durumlarda varoluşçu filozoflar, bireyin hayatını anlamlandırması ve varoluşunu keşfetmesi için bireydeki kaygıyı yüceltmektedir. Hatta öyle ki birey kaygıyla ilişkili olarak varoluşsal deneyimler yaşamaktadır. Bireyin varoluşsal belirlenimi bir süreklilik

⁹ Rollo May, *Kendini Arayan İnsan*, (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 1997), çev. Ayşen Karpat, 16.

¹⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 217.

¹¹ May, *Kendini Arayan İnsan*, 17.

¹² Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), çev. Asım Bezirci, 11.

dahilinde olduğu için kaygı hali de süreklilik gösterecektir. Dolayısıyla kaygı bireyin hayatında her zaman mevcut olacaktır.

Heidegger, varoluşa geçmek için bireyin kendini kavraması gerektiğini ve *Onlar* dediği alanlardan kurtulması gerektiğini söylemiştir. Ancak bu kurtuluş bir Tanrıyla gerçekleşirse yine varoluş başka bir *Onlar* alanına düşecektir.¹³ Bireyin varoluşsal belirlenimi ve seçimleri doğrudan bireye bağlı olmak zorundadır. Birey, çoğu zaman kaygılarından kurtulmak ve seçimlerde bulunabilmek için bir dayanağa ihtiyaç duymaktadır. İster tanrıtanımaz bir tavırla hareket etsin ister bir Tanrıya ihtiyaç duysun her iki olasılıkta da birey, bir dayanağın zorunlu olmasa bile güzel olacağını düşünür.¹⁴ Bu dayanak, aslında yalnız olsak bile tüm kaygılarımızla mücadele gücü vermektedir. Bu durumda varoluş felsefesinde bir ayrım ortaya çıkar ki bu ayrım, teist ve ateist varoluşçu düşünürlerin ayrımıdır. Foulquie'nin yaptığı ayrım üzerine varoluşçuğun tanrıtanımaz kanadında; Hedegger, J. P.Sartre, A. Camus, teist varoluşçular kanadında ise; Kierkegaard, K. Jaspers, görebiliriz.¹⁵

Bu çalışmamızda bahsi geçen varoluşçular bağlamında kaygının bireyin varoluşundaki yerini inceleyeceğiz.

1.Soren Kierkegaard

Kierkegaard, "Kaygı Kavramı" adlı eseriyle kaygıyı psikolojideki anlamından farklı olarak analiz etmektedir. Kierkegaard, kaygının analizinde psikolojiden ayrıldığı nokta, kaygının günahla olan bağlantısıdır. Psikoloji, kaygıyı inceler ancak günahı incelemeyiz. Çünkü psikoloji, günahı kendi kaygısı içinde tanımlar. Kierkegaard, kaygının temelinde yatan günahı inceleyerek kaygıyı psikolojinin alanının dışına çıkarmaktır. Günahın bir hastalık ya da anormallik gibi bahsettiğimizde kavram yanlış sürüklenektir¹⁶. Kaygının kökenini anlayabilmek için günahın nasıl ortaya çıktığını bilmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla ilk günahı yani Adem'in günahını bilmemiz gerekmektedir. Âdem bir insan türü olduğu için Adem'i varoluşsal olarak

¹³ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, (Ankara: Fol Kitap, 2019), çev. Serdar Rifat Kiroğlu, 118.

¹⁴ Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, 49.

¹⁵ Bu ayırimda diğ er varoluşçulara yer vermemizin sebebi, çalışmamıza konu etmeyişimizden kaynaklanır. Bu ayırımı ve ayırımı konu olan diğ er varoluşçular için Bkz.: Foulquie, *Varoluşçunun Varoluşu*, (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), çev. Yakup Şahin, 54-110.

¹⁶ Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013), çev. Türker Armaner, 7.

açıklayan her şey insanı da açıklayacaktır.¹⁷ Âdem, ilk günahı işlediğinde masumiyetini yitirmez ancak Adem'in masumiyeti ile suçlu olan bir kişinin masumiyeti arasında fark mevcuttur. Suçlu bir kişi, onu suça iten kaygılarından dolayı suçlu olması bakımından masumdur. Bu noktadaki suçlunun suçu, korktuğu halde kaygıya sürüklenmesidir.¹⁸ Ancak suçlu yine de suçludur çünkü korktuğu şeye mahkûm olmuştur. Kaygı bu noktada her şeyin etrafında döndüğü temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Kierkegaard, bireyin masumiyeti ve günahın temelindeki kaygının nesnesini anlayabilmek için nesnel ve öznel kaygı ayrımı yapmıştır. Öznel kaygı, bireyin masumiyet durumundaki kaygısına yani Adem'in kaygısına denk gelmektedir. Yeryüzüne inmiş olan günahın varoluşsal etkisi nesnel kaygı olarak adlandırılır.²⁰ Böylece insanlığı anlayabilmek için Adem'den yola çıkmak temellendirilmiş olacaktır. Çünkü öznel kaygı Adem'in kaygısı olarak sahneye çıkarken, varoluşsal nesnel kaygı yine Adem'in günahının yeryüzüne inmesiyle meydana gelmektedir. Yeryüzündeki ilk günahın temsilcisi olarak Adem'in kaygısı çıkış noktamız olmuştur. Adem'den sonraki her birey giderek daha çok kendine dönmeye başlayacaktır. Bu dönüşümle beraber kaygının nesnesi olarak hiçlik ortaya çıkmaktadır.²¹ Hiçlik, kaygı ve korku arasındaki farka delalet eder dolayısıyla kaygının nesnesidir.²² Kişi, yılandan ya da yükseklikten korkabilir. Bu durumda kendisini tehdit eden duruma karşı hissettiği duygu korkudur. Kaygının nesnesi hiçlik olduğundan dolayı kaygı sadece bir iç daralması olarak ortaya çıkmaktadır.²³

Öte yandan, Kierkegaard'a göre insan, ruh ve bedenden oluşur ancak bir araya gelebilmek için üçüncü bir güce ihtiyaç duymaktadır. Kierkegaard'a göre, üçüncü güç, Tin'dir. Tin'in insanla ilişkisi de kaygı yoluyla kurulmaktadır. Tin ruh ve bedeni birleştirmesi nedeniyle dostane görünmektedir. Ancak mevcut ilişkiyi sürekli olarak sekteye uğratacaktır. Bu nedenle kaygıyı ruh ve bedenden alırsanız Tin de yok olacaktır.²⁴ İnsan, Tin'in sentezlemesi sonucunda oluşmasına rağmen kendisini sürekli olarak kaygıya sürüklediği için ondan kaçmak istemektedir. Bireyin kaçışı Tin'in varolduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Çünkü Tin'in varlığının ispatı kendi içindedir. Başka yola başvuran kişinin Tin'den habersiz olduğu açıktır. Tin'in yokluğu düşüncesindeki rahatlık ise en tehlikelidir çünkü bu kendi içinde bir hiçlik taşımaktadır. Kaygı, Tin'in

¹⁷ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 22.

¹⁸ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 36.

¹⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 37.

²⁰ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 52.

²¹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 56.

²² Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 36.

²³ Vefa Taşdelen, "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı", *Özne Felsefe Dergisi Kierkegaard Özel Sayısı 25*. Kitap, (2016): 73.

²⁴ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 37.

yokluğunda yine mevcuttur zira başka yollarla kendini hissettirme arzusuna sahiptir. Kaygı mevcut durumda kılık değiştirerek kendini sunduğu için daha korkunç bir görünüme sahip olmaktadır.²⁵

Kierkegaard'a göre kaygı her durumda mevcudiyetini korur, dolayısıyla hiçlik de her durumda mevcuttur. Kaygıyı ortadan kaldırdığını düşündüğümüz şey ise yazgıdır. Yazgı, yanlış Tanrı tarafından vazedilmiştir. Yazgının yanlış Tanrı ile ilişkisi bir zorunluluk taşımaktadır. Onun bu zorunluluğu kaygının hiçliğidir. Kaygı doğrudan yok olur ve yerini yanlış Tanrının dindarlığının pagan nesnesine bırakacaktır. Pagan, yazgıya zorunlu bağlılığı nedeniyle bunu sorgulama şansına da sahip değildir. Pagan, yazgısı doğrultusunda hareket ettiği için de günah ya da suç işleyemez. Bu nedenle özgürlük de yazgının bu durumuna yenik düşmektedir.²⁶ Özgürlüğün kendini bir olanak olarak sunması yazgı tarafından sekteye uğrar, çünkü yazgıda olanak yoktur. Yazgı sorgulandığı anda hem özgürlüğe hem de suça olanak tanır, bu durumda kaygı yeniden sahneye çıkmaktadır. Özgürlüğün suçtan kaçmak istemesine rağmen suça sürekli olarak bakması, esasen kaygının bakışıdır.²⁷ Bireyin özgür olması da suça gitmesi de olanaklıdır, bu durumda kaygı, olanaktan beslenmektedir. Geleceğin muğlak olması ve kendi içinde birden fazla olanağa sahip olması durumundan dolayı kaygının, bireyi sürekli olarak takip ettiğini söyleyebiliriz. Birey sürekli olarak olanakların içinde tercihler yapar ancak değerlendirmedeği alternatifleri de düşünmekten alamaz kendini. Olanaklılığın bünyesinde varoluşun olanakları da mevcuttur. Varoluşumuz da olanaklar dahilinde vücut bulur. Dolayısıyla varoluşa yönelik atılan her adım, olasılıklar içindeki bireyin bu yöndeki tercihini göstermektedir.²⁸

Kierkegaard'a göre kaygı bireyi eğitmektedir. Kaygı, bireyi Tin'in varlığına götürürken olanaklılık dahilinde yazgıdan kurtulmasına da olanak tanımaktadır. Kendini doğru eğiten kişi Tanrı'nın eğittiği seviyesindedir.²⁹ Tanrı'nın eğittiği seviyede olmak bireyin dini evrede varoluşunun şekillenmesine olanak tanımaktadır. Zira Kierkegaard'a göre birey varoluş aşamalarında estetik, etik ve dini olmak üzere üç evreye sahiptir. Kierkegaard'ın varoluş alanları olarak belirttiği üç evre arasında geçiş sıralaması yoktur. En alt seviyede bulunan estetik aşamadan en üst seviyedeki aşamaya geçmek olanaklıdır.³⁰ Ancak bu aşamalar arasındaki geçiş, sıçramayla meydana gelir.

²⁵ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 92. 93.

²⁶ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 93.94.95.

²⁷ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 106.

²⁸ Taşdelen, *Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı*, 70.

²⁹ Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, 162.

³⁰ Kamuran Gödelek, *Kierkegaard*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 57.

Örneğin, etik alandan dini alana sıçrama bir “an” içinde gerçekleşir. An, bu durumda birey ile Tanrı arasında mesafenin yitip gittiği zaman dilimidir. Dini evreye geçtikten sonra etik evrede günlük yaşam devam edecektir. Birey bu noktada tekrar kaygı haline geçiş yapacaktır. Çünkü daha önce yakalamış olduğu anı bir daha yakalayamamak kaygısına kapılacaktır.³¹ Kierkegaard, dini evrede olduğunu söylediği İbrahim’in kaygılarının da iman kaynaklı bilinemeceğini düşünür. İbrahim’in, oğlu İshak’ı Tanrı’nın emri üzerine kurban etmeye çalışması, Tanrı’ya inancının en büyük örneğidir. İbrahim, varoluşsal olarak dini evrede bulunabilir ancak kendini kaygıdan kurtaramaz. Yine de onun kaygısını bilebilmek için İbrahim’i ve Tanrı ile kurduğu imanı bilmek gerekmektedir. Nitekim Kierkegaard, İbrahim’e çılgınlık seviyesinde hayran olmasına rağmen onu asla anlayamadığını belirtmiştir.³²

Kierkegaard’a göre birey kaygılı bir varlık olmasına rağmen seçimlerinden sorumludur. Hakikati, Hegel’den farklı olarak özneye indirgemesi de bizi birtakım kriterlerden yoksun bırakmaktadır. Sonuç olarak birey, ne olacağına dair yaptığı her seçimde özgürdür.³³ Nihayetinde varoluş, bireyin hayatı boyunca yaptığı seçimlerle süreklilik göstermektedir. Bireyin yaptığı her tercih, temelde kaygıdan beslendiği için birey kaygıdan kurtulamaz. İster etik evrede olsun ister dini evrede olsun kaygı hali her zaman devam edecektir. Bu kaygıyı olumlu yönden geliştirmek de ancak bireyin seçimlerine bağlıdır.

2.Karl Jaspers

Jaspers, 20. Yüzyılın etkili filozoflarından. Jaspers de Kierkegaard gibi Hıristiyan varoluşçular kategorisindedir. Onun görüşleri diğer filozofların görüşleri gibi akademide rağbet görmemiştir. Bu nedenle değeri az bilinen, unutulmuş bir filozoftur.³⁴ Jaspers, “varoluş” sözcüğünü Kierkegaard’dan alır ancak ondan farklı bir anlamda kullanmıştır. Ona göre insan, önce mümkün varoluştur daha sonra varoluşun gerçekleşmesi için bir imkana sahip olduğunun farkına varacaktır.³⁵ Dolayısıyla iki ayrı varoluştan bahsetmiştir. Jaspers felsefesinde kaygı kavramını açık ifadelerle bulamayız ancak bireyin varoluşsal kaygılarını mümkün varoluştan imkân haline geçtiği aşamada yani sınır

³¹ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 258.

³² Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017), çev. Nur Beier, 81.

³³ Kamuran Elbeyoğlu, “Kierkegaard’ın Öznelliği ve Ahlak Görüşü” *Özne Felsefe Dergisi* Kierkegaard Özel Sayısı 25. Kitap, (2016): 117.

³⁴ Arslan Topakkaya, “K. Jaspers’de (Varlığın) ‘Sınır Durumları’ (Grenzsituationen) Kavran’ın Anlamı Üzerine Bir Deneme”, *Felsefe Dünyası*, sayı:46, (2007/2): 143.

³⁵ H. Haluk Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 35.

durumlarında bulabiliriz. İnsan, dünyayla iletişimde mesafelidir zira dünyaya yabancıdır. Dünya kendi başına olmasına rağmen insan, dünya karşısında endişe içindedir. Zamanla insan, dünyanın korkunçluğunu kendi güçsüzlüğünü deneyimlemektedir.³⁶ İnsan ile dünya arasında oluşan bu gerilim varoluş için gereklidir. Çünkü bu gerilim, mümkün varoluşun felsefe yapması için gereklidir.³⁷

İnsan, sınır durumlarını tecrübe etmesi sonucunda mümkün varoluşu uyandırır. Jaspers'e göre, acı, suç, savaş ve ölüm mümkün varoluşu uyandıran sınır durumlarıdır.³⁸ Ölüm, mevcut haldeyken sınır durumu değildir ancak kişinin yüzleşmesi durumunda sınır durumu olacaktır. Sıradan insanların ölümü kişide hiçbir his uyandırmazken sevdiklerinin ölümü, kişiyi ölümün gerçek yüzüyle tanıştırır. Sevdiği birinin ölümü ona kendi ölümünü de hatırlatır. İnsanın ölüm karşısındaki duruşu da ölümlü olduğu gerçeğiyle yaşamına devam etmesidir. Jaspers'e göre birey ölüm karşısında hissettiği korkuyla bir kaçış sergilemektedir. Ölümden korkmak, özsel varoluş alanından yok olma korkusudur. Ölüm korkusundan kaçış, bireyin korkusunu daha çok tetiklemektedir. Dolayısıyla ölüm korkusu, onunla yüzleşme cesaretinin de etkisini yitirmesine neden olmaktadır.³⁹ Bu bağlamda ölümün bireyde uyandırdığı hiç olma korkusu ölüme karşı cesaretli duruş ile sadece kontrol altına alınmaktadır. Zira ölüm yaşamın bir parçasıdır ve yaşadığımız sürece kendini acı acı hissettirmeye devam edecektir. İnsanlar planlı bir biçimde olayların gidişatını ele almak ve hangi şartlarda daha iyi yaşayabileceğini kontrol etmek istemektedir.⁴⁰ Ancak ölümün tüm hesapları altüst etmesi nedeniyle ölümle de sürekli olarak yüzleşmek gerekmektedir. Ölüm karşısında bireyin cesaretli duruşu kendini sürekli olarak tekrar edecektir.

Acı, suç ve savaş karşısında birey ölümde olduğu gibi yaşamın devamlılığı için bir tavır belirlemelidir. Bireyin tavrı bir kurala mı bağlıdır yoksa özgür müdür? Birey, sınır durumları içinde yaşadığı memnuniyetsizlik ile kendisindeki özgürlüğün farkına varmaktadır.⁴¹ Bireyin karşılaştığı sınır durumları varoluşsaldır. Çünkü birey, sınır durumları karşısındaki tepkisi ile varoluşsal bir eylem gerçekleştirir böylece eylemin belirleniminde de özgürlüğünün bilincine varmıştır. Ölüm, acı, suç ve savaş gibi sınır durumlarında

³⁶ Karl Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021), çev. Abdurrahman Aliy, 88.

³⁷ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 39.

³⁸ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 53.

³⁹ Topakkaya, "K. Jaspers'de (Varlığın) 'Sınır Durumları' (Grenzsituationen) Kavram'ın Anlamı Üzerine Bir Deneme", 148. 149.

⁴⁰ Jaspers, *Felsefe Konuşmaları*, 90.

⁴¹ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 61.

bireyin seçimi, yasalarla belirlenir. Özgürlüğün temelindeki varoluşsal seçim bireyin yasalara bağlı olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla varoluşsal seçim, varoluşsal özgürlüğü gerektirir.⁴² Varoluşsal özgürlük, yasalara bağlı olmadığı için sonuçları bakımından genelgeçer yasalar içermez. Birey ölüm karşısında önceleri ölümün kendi varlığını etkilemeyeceği fikrine kapılabilir. Zira karar verme mekanizması kendisidir. Ancak bir trafik kazası sonrasında ölüme karşı oluşturduğu tepkiyi değiştirebilir. Bunun altında yatan neden yeni duruşunu da belirleyen yine kendisinin yaptığı seçimlerdir. Jaspers'e göre, bireyin varoluşsal seçimleri "ben seçiyorum" fikrine dayalıdır. Ben seçiyorum da varoluşsal özgürlüğe dayalı bir karardır.⁴³ Bireyin kararları sınır durumlarını ortadan kaldırmaz nitelikte ölüm karşısındaki duruş, ölüm gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ancak mümkün varoluşu için önemli bir adım atmış olacaktır. Özsel varoluşun kendi potansiyelini belirlemede önemli olduğu için Jaspers, sınır durumlarına önem vermiştir.⁴⁴

Nihayetinde Jaspers varoluşunda Kierkegaard'a benzer bir şekilde kaygıyı göremeyiz ancak kaygı, sınır durumları içinde bireyin bilincinde bir devinime sahiptir. Bilinçteki devinim, bilmeme, baş dönmesi, kaygı ve vicdan arasında gerçekleşir. "İnsan bilmeme aşamasındayken, bilinmeyen şey kendisini onun bilgisine sunar. Bilinmeyene karşı önce bir baş dönmesi yaşar. Varoluşun henüz kendini göstermediği baş dönmesinde iç daralması yaşar ve kaygısı oluşmaya başlar. Bu noktada iç sesini duyarak kendi imkanını bulmaya dönük aydınlanma yaşar."⁴⁵ Bireyin sınır durumları karşısındaki duruşunu belirlemeden önceki aşamada yaşadığı durum bireyin kaygısıdır. İlk andan beri verdiğimiz sınır durumlarından biri olan ölüm, karşısındaki duruşumuzun sürekli olarak değişmesi de kaygının bireyde farklı silüetlerde görünümünden kaynaklanır. Bir yakının ölmesiyle yaşanan kaygı durumu ve bireyin kendi ölümüne ilişkin kaygı durumu elbette farklıdır. Dolayısıyla bireyin varoluşunu aydınlatabilmesi için mevcut kaygının aydınlanma ile bastırılması⁴⁶ gereklidir.

⁴² Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 70.

⁴³ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 69.70.

⁴⁴ Topakkaya, "K. Jaspers'de (Varlığın) 'Sınır Durumları' (Grenzsituationen) Kavram'ın Anlamı Üzerine Bir Deneme", 153.

⁴⁵ Erdem, *Karl Jaspers Felsefesine Giriş*, 80.

⁴⁶ Bastırma kelimesi, çalışmada özellikle vurgulanmıştır. Çünkü bireyin varoluşu, süreklilik arz ettiği için kaygı tamamen yok olmaz ancak bastırılır. Jaspers 'in, sınır durumları karşısındaki seçimleri sürekli olarak değiştirmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

3.Martin Heidegger

Heidegger, varoluşçuluğa yaklaşımı bakımından diğer varoluşçulardan ayrı bir yere sahiptir. Nitekim “Varlık nedir?” sorusuna geleneksel metafiziğin aksine ontolojik bir tutumla yaklaştığı için fenomenolojik ontolojinin kurucusu sayılır.⁴⁷ Felsefesinde yapmış olduğu “varolan” ve “varoluş” ayrılığındaki öz, metafizik için aynı anlama işaret etmektedir. Geleneksel metafizik için varlığın özü, bizatihi kendisindedir. Ancak metnin girişinde bahsettiğimiz gibi varoluşçu düşünürler açısından, varoluş özden önce gelmektedir. Dolayısıyla varlığın özünü anlayabilmemiz için varoluşun izini takip etmemiz gerekecektir. Varolan, ağaç, kaya, Tanrı gibi her şey sadece vardır ancak bir varoluşa sahip değildir.⁴⁸ Varoluşa sahip olabilmek için kendi varlığının farkında olması gereklidir. Heidegger’e göre *Dasein*, diğer varolanlardan farklı olarak kendinden yola çıkarak varoluşunun bilgisine sahiptir.⁴⁹ Dolayısıyla *Dasein*’in, ontolojik bilgisi, ancak onun ontolojik analiziyle mümkün olur.

288

Heidegger’e göre varoluş, varolana katlanıp varolanın varoluşunu ortaya koymayasıdır. Varolana katlanma hali “kaygı”dır.⁵⁰ *Dasein*’in kaygısı da ancak *Dasein*’in analizi sonucunda ortaya çıkacaktır. Heidegger’e göre *Dasein*’in varolmasının imkânı, dünya içinde olmasından kaynaklanır. Dünya içindeki *Dasein*, kendi varoluşunu fırlatılmışlığı ve bırakılmışlığında bulmaktadır.⁵¹ *Dasein*’in fırlatılmışlığı ve bırakılmışlığı hergünlüğü içinde kim olduğunu sorgulamasıyla kendisini farklı ruh hallerine sürüklemektedir.⁵² Dolayısıyla *Dasein* bazen keyfiyetsiz bazen de keyfi olabilir. Ancak *Dasein*’in keyfiyetsiz olma durumu hiçliğe karşılık gelmez. Zira *Dasein*’in keyfiyetsizliği ancak bilinmezden kaynaklanmaktadır.⁵³ Kim olmanın verdiği bilinmezlik, *Dasein*’de uyandırdığı korku ve kaygı gibi ruh halleriyle varoluşunun açığa çıkmasına olanak tanımaktadır.

Heidegger de Kierkegaard gibi korku ve kaygıyı birbirinden ayırmıştır. Korku, kaynağı, kendisi ve ne hakkında olduğu gibi birtakım belirlenimlere sahiptir. Neyden korkulduğu, korkunun tehditkarlığından kaynaklanır.

⁴⁷ Arslan Topakkaya, “M. Heidegger’de Köklere Bağlılık”, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Dergisi (2018): 66.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009), çev. Yusuf Örnek, 16.

⁴⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), çev. Kaan H. Ökten, 12.

⁵⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?* 16.

⁵¹ Haluk Aşar, “Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi”, FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sayı:17, (2014), 88.

⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 138.

⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 142.

Korkunun sürekli tehdit içinde olması ile uyandırdığı fenalık, korkuyu azaltmaz aksine sürekli artış göstermesine neden olur. Korkmanın kendisi, korkunun bizzatı kendisinin açığa çıkmasıdır. Dünya içinde saklı olan korku, -korkuyor olmak- ile beraber açığa çıkmaktadır. Korkunun ne hakkında olduğu ise *Dasein* kendisi hakkında korkmasıdır.⁵⁴ *Dasein* dünya içinde varlığıyla beraber korkunun tehdidiyle yüzleşir ve korku haline düşer. *Dasein* korkusu farklı yollarla şekillenir. *Dasein*, başkaları hakkında korktuğunda bazen kendi için korkmaz bile. Başkaları için olan korkunun *Dasein* kendi hakkındaki korkusuna dönüşmesi önemlidir. Korkunun tehditkâr olması *Daseini*, “şu an değil ama her an olabilir” dehşetine sürüklemektedir.⁵⁵ Dehşet duygusu bilinenden kaynaklanmasına rağmen *Daseinde* donukluğa neden olmaktadır. Korku, *Daseinin* varoluşsal imkanlarından biridir ancak tek imkân değildir.

Kaygı, korkudan farklı olarak bir görünüme sahip olmamasına rağmen varolanın fenomenolojik belirleniminde önemli bir etkiye sahiptir. Kaygının ontolojik analizini yapabilmek için korkuyla ilişkisi aydınlatılmalıdır. Heidegger’e göre, korku ile kaygı arasındaki ilişki karanlıktır ikisinin birbirine karışması da bu karanlıktan kaynaklanmaktadır.⁵⁶ Bu bağlamda kaygının fenomenolojik analizini yaptığımız her aşamada onun korkuyla arasındaki farka dikkat etmemiz gerekecektir.

Dasein, hergünlüğü içinde dünyaya düşkünlük gösterir. *Daseinin* düşkünlüğü onun kendisinden kaçmasına, kendisine yüz çevirmesine neden olmaktadır. *Dasein*, kendisinden kaçması hergünlüğünden kaynaklanmaktadır. Hergünlük için kaçış sergileniyorsa kaçış bir nedene bağlanmış olur. Dolayısıyla, *Dasein* korkudan dolayı kaçış sergilemektedir.⁵⁷ Çünkü *Dasein* ben olmaktan korkar sadece herkes gibi olmaya çalışmaktadır. Herkes gibi olabilmenin yolu da kendisine açılan tüm kapılardan uzaklaşmasına yani kendisinden kaçmasıdır. *Dasein* hiçbir nedene bağlı olmadan bir kaçış sergiliyorsa bu onun hergünlükten dolayı yaşadığı iç daralmasıdır. Yine bu noktada dikkat etmemiz gereken iç daralması şayet bir şeyden kaynaklanıyorsa bunun varoluşsal alanla bir ilgisi yoktur. Sadece sessizlik içinde yaşanan iç daralması *Daseinde* hiçliği ortaya çıkarmaktadır. Hiçlik, *Daseinde* kaygının beslenmesine neden olmaktadır.⁵⁸ Kaygı hisseden *Dasein*, varolan her şeyin değerinin yitip gittiğini hissetmektedir. Dünya, bu durumda hiçbir yer; *Dasein* de

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 148., 149.

⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 150.

⁵⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 196.

⁵⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 196., 197.

⁵⁸ Sinan Kılıç, “Heidegger’in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Derisi*, sayı:23, (2014), 20.

hiç olmuştur.⁵⁹ Hiç ve hiçbir yerin kaygısı *Daseinin* hergünlüğüne yüz çevirmesine neden olur. *Daseinin* kaygısı, *Daseini* hiçlik içinde eritmeden varoluşunu sorgulamasına neden olacaktır. Dolayısıyla kaygı, hiçliğin etkisiyle *Daseine* varoluşsal bir alan açmaktadır.

Öte yandan *Dasein*, hergünlük içinde ölümle de karşılaşır ve ona “ölüm hadisesi” demektedir.⁶⁰ Çünkü ölüm, neredeyse her gün karşılaştığı ve duyarsızlaştığı bir duruma dönüşür. Kendisinin halen yaşamakta olması sebebiyle, ölüm *Daseinde* sıradan bir hadise olarak karşılık bulur. Jaspers başlığı altında bahsettiğimiz gibi ölüm, başkasının ölümü ve ölümün bizim hayatımız üzerindeki gerçekliği konusunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Heidegger’de de ölüm fenomeni *Dasein* üzerinde benzer etkiye sahiptir. *Dasein*, ölümü “ölüm hadisesi” olarak değerlendirdiği aşamada ölümün kendi imkânı olduğunun farkında değildir. *Dasein*, ölümden kaçış içindedir bu kaçış henüz yaşamakta olduğu düşüncesiyle örtülü bir kaçıştır.⁶¹ *Daseinin* kaçışı örtülüdür çünkü ölüm hakkındaki düşünceler her zaman mevcuttur. Heidegger’ göre *Daseinin* ölüm fenomeni hakkında düşüncelere sahip olması aslında insanı ve hayvanı birbirinden ayıran özelliştir. Nitekim ölüm hayvanlar için de geçerli olmasına rağmen hayvanlar ölüm karşısında ancak bir tehdit durumu varsa ondan kaçmak ister. Çünkü hayvanlar kendilerinin sonlu olduğunun farkında değildir. İnsanın hayvandan farkı sadece düşünen bir varlık olması değildir. Zira insan ölüm gerçeğinin farkındadır. İnsandaki bu farkındalık etrafındakilerin ölümüne şahitliğinden kaynaklanmaktadır.⁶² Hergünlük içinde *Dasein*, her ne kadar gamsız bir tavırla hareket etse de içten içe ölüme yönelik bir düşünceye sahiptir.⁶³ Ölüm düşüncesi *Daseinde* hiçlik içinde kaybolma anlamında kendi içinde kapanmaya sürüklenmez. Şayet *Dasein*, ölmekten dolayı kaçış sergiliyorsa bu korkudan kaynaklanır bu korkuyu ölüm kaygısıyla karıştırmamak gerekmektedir. Ölüm kaygısı, en gerçek ve en atlatılmaz olana yönelik bir kaygıdır. Bu kaygı *Daseinin* varolabilirliğinin imkanıdır.⁶⁴ *Dasein*, varoluşun imkânı dahilinde sorumluluklarının farkında olarak varoluşuna değer katmaktadır. Nihayetinde *Dasein* varoluşsal alanda sorumluluklarını alabilir ve kendini seçebilir.⁶⁵

⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 199.

⁶⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 197.

⁶¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 270.

⁶² Arslan Topakkaya, “Heidegger’de Ölüm Kavramının Analizi” E-Akademi Hakemli İnternet Dergisi, cilt 24, (2004): 3., bkz: (<http://www.e-akademi.org/>)

⁶³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 270.

⁶⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 266.

⁶⁵ Frank N. Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, (İstanbul: Hareket Yayınları, 1971), çev. Vahap Mutal, 59.

Heidegger'de ölüm ve hiçlik bağlamında değerlendirdiğimiz kaygı her iki durumda da bireyi hergünlüğünden çeker varoluşsal bir sorgulama yapabilmesi için bireye bir olanak tanımaktadır. Bireyin iç daralması ile yaşadığı hiçlik ya da ölümden hissettiği kaygı, varoluş imkanlarından sadece bir tanesidir.

4. Jean Paul Sartre

Sartre, varoluşçu felsefenin etkili filozoflarından biri olmasına rağmen kendisini bir varoluşçu olarak görmez. Varoluşçuluk kavramını da bu nedenle kullanmayı sevmez ona göre böyle bir kullanım düşünceyi kalıplaştırmaktır.⁶⁶ Varoluşu belirli bir kalıp içine sıkıştırmaktan ziyade Heidegger gibi varlıkbilimsel bir tavırla değerlendirir. Bu bağlamda Sartre, "kendinde varlık" ve "kendisi için varlık" olarak iki temel ayırımdan bahsetmiştir. "Kendinde varlık, varolanın bilgisini bilincine bizzat kendisi sunmaz. Kendisi için varlık, varolanın bilgisini bizzat kendisi bilince sunar."⁶⁷ Kendinde varlık, nesneyi; kendisi için varlık ise insanı temsil etmektedir. Dolayısıyla kendinde varlık tek başına tarifsiz ve anlamsız olduğu için varoluş alanının içinde değildir.⁶⁸ Kendisi için varlık olarak insan, kendi anlam dünyasını kendisi yaratır. Bu bağlamda Sartre'ın ilgisi de diğer varoluşçular gibi (kendisi için varlık) insan üzerine olacaktır. Sartre, diğer filozoflardan farklı olarak kaygı kavramı yerine "bulantı" kavramını kullanır. Çalışmamızda bağlamdan kopmamak için biz de Sartre başlığı altında kaygı yerine bulantı kavramını kullanacağız.

Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu" sözü Sartre'ın varoluşçu görüşlerinin temelini oluşturmuştur. Zira Tanrının olmadığı bir evrende hiçbir yasak yoktur. İnsan evrene bırakılmış ve kadercilikten uzaktır. Tanrısal bir dayanağı olmayan insan, eylemlerinde özgürdür.⁶⁹ İnsanı koruyan ya da tasarlayan bir Tanrı olmadığından dolayı seçimleri sonucunda ortaya koyduğu şey, kendisi olacaktır. Dolayısıyla insan önce varolur, seçimleri sonucunda da özünü oluşturmuştur.

Kendi kendisini oluşturan insan, bunu seçimleri doğrultusunda elde ediyorsa seçim yaptığı eylemler gibi bütün insanlardan da sorumludur. Çünkü insan, kendisini seçerken diğer insanların nasıl olması gerektiğini de

⁶⁶ Mounier, *Varoluş Felsefesine Giriş*, 29.

⁶⁷ Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011) çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, 39.40.

⁶⁸ Vedat Çelebi, "Jean Paul Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, sayı:4, (2014/2), 64.

⁶⁹ Sartre, *Varoluşçuluk*, 47.

seçmektedir.⁷⁰ Tanrıyı ekarte eden Sartre, seçimlerinin sorumluluğunu da insana yüklemiştir. Sartre daha ileri giderek diğer insanların sorumluluğunu da insana yüklemiştir.⁷¹ Çünkü diğer insanları seçen insan, onların sorumluluğunu da almak durumunda kalır. Örneğin, evlenip çocuk sahibi olmak isteyen bir insan diğer insanları evlilik yoluna koymaya çalışır.⁷² Evlilikte olduğu gibi bir insanın yapmış olduğu bütün seçimler diğer insanları da etkisi altına alır. Dolayısıyla seçimlerimizden etkilenen insanların da sorumluluğunu almak durumunda Sartre seçim ve sorumluluğu genel anlamının dışında kullanmıştır. Bu durumda sorumluluk ve özgürlük iç içe geçmiş haldedir. İnsan seçimlerinden dolayı özgürdür, ancak seçimin getirdiği sorumluluklardan kaçma konusunda özgür değildir.⁷³ Dolayısıyla Sartre, insanı özgür olmaya mahkûm eder. İnsan özgür olmak zorundadır çünkü yaratılmamıştır, dünyaya atıldığı andan itibaren tüm yaptıklarından sorumludur.⁷⁴

Tüm insanlığı seçen insan, derin bir sorumluluk altına girmiştir. Bu sıkıntı insanda iç daralmasına neden olacaktır. Sartre insanın yaşadığı bu daralmayı bulantı olarak nitelendirmiştir. Olmak istediği insan ve diğer insanların sorumluluğu insanı, bulantıya sürükler. İnsanlar bulantı durumunu maskeleyemeye çalışıp ondan kaçmaya çalışır. Kaçış anında insan bulantıyı yaşamaz. Çoğu kişi seçimlerinin sadece kendisini etkileyeceği, sadece kendisini sorumlu kılacağı inancındadır.⁷⁵ Sorumlulukları olan her insan aslında bulantıyı tecrübe eder. Ancak her insanın bulantı seviyesi sorumluluklarına paralel olarak değişiklik gösterir. Bir askerle komutanın yaşadığı bulantı eşit seviyede değildir.⁷⁶ Bir komutanın verdiği karar birden fazla insanın hayatına etki edecektir. Bu nedenle bulantı hissedebilir ancak yine de kararını eyleme dönüştürür. Dolayısıyla bulantı aslında eylemsizliği değil doğrudan eylemi gerektirmektedir.

İnsan, yaşamı boyunca sürekli olarak kendisi seçmek durumundadır. Her seçim omuzlarına yeni sorumluluklar yükler. Sorumluluklarla yüklü insan, seçimlerine ve eylemlerine devam eder. Bu kısır döngü içinde insanın bulantısı sürekli devam eder. Dolayısıyla birey bir zaman sonra bulantı ile bütünleşir. Sartre'ın "Bulantı" kitabında Roquentin, bulantı için "kendi öz varlığım"⁷⁷ ifadesini kullanmıştır. Roquentin, bulantının kendisiyle bütünleştiğini hissettiği

⁷⁰ Sartre, *Varoluşçuluk*, 41

⁷¹ Çelebi, Jean Paul Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi, 67.

⁷² Sartre, *Varoluşçuluk*, 42.

⁷³ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 99.

⁷⁴ Sartre, *Varoluşçuluk*, 48.

⁷⁵ Sartre, *Varoluşçuluk*, 43.

⁷⁶ Sartre, *Varoluşçuluk*, 45.

⁷⁷ J. Paul Sartre, *Bulantı*, (İstanbul: Can Yayınevi, 1981), çev. Selahattin Hilav, 163.

anda bulantıdan kaçmayı ve kurtulmayı da bırakmıştır. Dolayısıyla bulantı, kabulleniş aşamasında yok olmaz devinimine devam eder.

Bulantı, bireyde huzursuzluğa neden olsa da varoluşunu seçebilmesi için gereklidir. Birey, bulantı halindeyken seçimlerinden ve eylemlerinden vazgeçmez. Onun korkak olması da kahraman olması seçimlerine bağlıdır.⁷⁸ Korkaklıktan kurtulması ya da ona esir olması, kahraman olması ya da kahramanlıktan vazgeçmesi seçimlerine bağlıdır. Bireyin varoluşsal eylemde bulunup özünü oluşturabilmesi için bulantı gereklidir. Tanrısal bir dayanağa sahip olmayan insan, varoluşsal belirlenimi için bulantıyla yaşamaya mahkumdur.

5. Albert Camus

Şimdiye kadar kaygı kavramının Kierkegaard, Jaspers, Heidegger ve Sartre'in varoluşçuluk anlayışları üzerindeki etkisini göstermeye çalıştık. Genel olarak bireyin kaygılarını ve kaygının varoluşsal öneminden bahsettik. Camus, kendisini varoluşçu olarak görmemesine rağmen⁷⁹ varoluşçu felsefenin önemli isimlerindedir. Ona göre, tek bir felsefi tutum vardır o da intihardır.⁸⁰ Camus, intiharı bildiğimiz anlamının dışında değerlendirir. Bu bağlamda toplumsal intihar ya da bir amaç uğruna gerçekleşen intihardan bağımsız olarak varoluşsal intiharı değerlendirmiştir. Zira Camus, varoluşsal tutumu "felsefi intihar"⁸¹ olarak açıklamıştır.

Camus, "yaşamın, yaşanmaya değip değmediği"⁸² problemiyle başlar. Bu problem sebep olduğu eylemlerden dolayı önemlidir. Çünkü yaşamın, yaşanmaya değmediği düşüncesi bireyi intihara sürükler. Bireyin intihar etmesi yaşam karşısında artık çabalamayı bırakması anlamına gelmektedir. Birey, her gün aynı rutinlerle hayatına devam ederken ruhunda bıkkınlık hisseder. Makinemi hayatın sonunda ortaya çıkan bıkkınlık bireyde bir devinim başlatarak onu uyandırır böylece hayata karşı ya intihar ya da iyileşme için bir kapı aralar.⁸³ Bıkkınlık ya da bulantı bu noktada Sartre bölümünde bahsettiğimiz anlama paralel devam eder. Ancak bulantının merkezi her iki filozofta farklıdır. Sartre, bulantıyı bireyin kendisine dönüştürürken; Camus bulantıyı, bilincin

⁷⁸ Sartre, *Varoluşçuluk*, 59.

⁷⁹ Albert Camus, *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*, (İstanbul: Say Yayınları, 1994), çev. Sabahattin Eyuboğlu, Vedat Günay, 3.

⁸⁰ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021), çev. Tahsin Yücel, 21.

⁸¹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 56.

⁸² Camus, *Sisifos Söyleni*, 21.

⁸³ Camus, *Sisifos Söyleni*, 23. 31.

devinimine atfetmiştir.⁸⁴ Bilinç bu noktada her şeye yabancı olan saçmanın ortaya çıkmasına olanak tanımıştır.⁸⁵ Çünkü bilinç, hayatın yaşanmaya değil değmediği sorununa geri dönecektir. Böylece dış dünyayla yabancı arasında bir ilişki başlayacaktır. Dış dünyanın anlamsız olduğu ve dünyaya uygun bir ilişki kuramamak saçmanın dünyadaki yerini belirleyecektir.⁸⁶ Camus'ya göre, bilincin aktif olduğu saatlerde her şey saçmadır. Saçma ve intihar, yaşamın anlamını sorunu için temel iki kavrama dönüşür. Peki bu döngü içinde kaygı nerede yer alır?

Camus, bilincin açık olduğu zamanlarda saçmanın sorgulaması için kaygıyı her şeyin başında konumlandırmıştır.⁸⁷ Ancak kaygıdan yola çıkarak yaşamın anlamı sorununa ulaşmamıştır. Bu bağlamda kaygıyı saçmanın bir aşaması olarak düşünmek yanıltıcı olur. Zira Camus, kaygıyı da saçma olarak değerlendirmiştir. Nitekim kaygının ortaya çıktığı aşamada bilinç bir devinim halindedir. Kimi zaman bireye aynada yabancı gelen silueti karşısındaki kaygı da saçmadır.⁸⁸ Bireyin ayna karşısındaki yabancılığı bilincinin kendisine sunduğu bir olgu olduğundan kaygı, bilincin deviniminden türemiş olur. Bu durumda diğer varoluşçulardan farklı olarak bir değerlendirme yapmaktadır.

Camus'ya göre diğer filozoflar bu anlamsız dünyadan yola çıkarak ortak bir yol izlemişlerdir. Bu yolda elde ettikleri bulgular üzerinde varoluşsal sonuçlar elde etmeye çalışmışlardır. Bunların arasında Heidegger'in kaygı kavramı da mevcuttur.⁸⁹ Camus, Heidegger eleştirisini şu sözlerle açıklamıştır:

Heidegger, insan koşulunu soğukça ele alır, sonra da bu yaşamın alçaltılmış olduğunu bildirir. Tek gerçek, tüm varlık katındaki kaygıdır. Dünyada ve oyalanmaları arasında kendini yitirmiş insan için çabucak geçip giden, kısacık bir korkudur bu kaygı. Ama bu korku kendi bilincine varmayagörsün, bunalım olur, uyanık insanın sürekli iklimi olur, "varoluş kendini yeniden bulur" bu iklimde.⁹⁰

Anlaşılabacağı üzere Camus, kaygıyı Heidegger bağlamında geçici bir korku olarak değerlendirmiştir. Bu geçici kaygının varoluşu aydınlatması da

⁸⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 31.

⁸⁵ Ali Osman Gündoğan, Albert Camus (1913-1960), bkz.: <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Albert-Camus.pdf>.

⁸⁶ Gündoğan, Albert Camus (1913-1960), 5.

⁸⁷ Camus, *Sisifos Söyleni*, 31.

⁸⁸ Camus, *Sisifos Söyleni*, 33.

⁸⁹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 40., 41.

⁹⁰ Camus, *Sisifos Söyleni*, 41.

ancak geçici olacaktır. Camus, kaygıyı da bizzat saçma olarak değerlendirince kaygı, geçici bir korkunun ötesinde bir bilince sahip olmuştur.

Öte yandan Camus ölüm bilincinin, kaygının çağrısı olma durumunu değerlendirir. Önceki bölümlerde hatırlayacağımız üzere ölüm, bireyde uyandırdığı kaygıyla yaşamını sorgulamasına neden oluyordu. Camus'ya göre gerçekte ölüm deneyimi olmadığına göre onun bir bilinci de yoktur. Ancak başkalarının ölümüyle ölümün dolaylı bilinci oluşur.⁹¹ Ölümle ilgili düşünceler yine de bireyi yaşamının anlamsızlığına sürükler. Dolayısıyla otuz yaşında ya da yetmiş yaşında ölmenin arasında bir fark kalmaz ki bu da saçmanın kaynaklarından birisidir.⁹² Dolayısıyla ölüm kavramı saçma ile yaşamak arasında eylem gerektirir.

Saçmanın eyleme geçmediği ve saçmada kaldığı duruma örnek olarak Camus'un *Yabancı* kitabındaki Mursault karakteri gösterilebilir. Mursault, annesinin ölümünden kendi idam gününe kadar tepkisiz bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. İdam kararı açıklandığında da "Eh, ne yapalım, o halde öleceğim... herkesin bildiği gibi, hayat yaşanmaya değmez"⁹³ diye geçirir içinden. Mursault, yaşamın yaşanmaya değmediğini düşünerek herhangi bir eylemde bulunmaz.

Camus'ya göre, yaşam ne kadar saçma olursa olsun yaşanmayı ve eyleme geçmeyi gerektirir. Eyleme geçmek, bireyin başkaldırısıyla ortaya çıkar. *Sisifos* efsanesi de saçmanın eyleme geçtiğinin örneğidir. Tanrılar tarafından bir kayayı durmadan tepeye çıkarmaya mahkûm edilse de *Sisifos*'u mutlu olarak düşünmemiz gerekmektedir. Tepelere doğru tek başına mücadele etmesi onu, mutlu olarak tasvir etmemizi gerektirir.⁹⁴

Nihayetinde Camus diğer filozoflardan farklı olarak doğrudan kaygı kavramını değerlendirmemiştir. Kaygıyı saçmanın sadece bir aşaması olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda kaygıdan yola çıkarak yaşamın anlamına ulaşmamıştır. Başkaldırma yani eylemde bulunarak yaşamın anlamını kavramamızı istemiştir.

Sonuç

İnsanın kaygıları hem varoluşçu felsefenin hem de psikolojinin konuları arasındadır. Psikoloji, sınav kaygısı, meslek kaygısı, bir travma sonrası yaşanan

⁹¹ Camus, *Sisifos Söyleni*, 33.

⁹² Gündoğan, Albert Camus (1913-1960), 6.

⁹³ Albert Camus, *Yabancı*, (İstanbul: Can Sanat Yayınlar, 2021), çev. Ayça Sezen, 102.

⁹⁴ Camus, *Sisifos Söyleni*, 140.141.

kaygı hali ve ölüm kaygısı gibi birden fazla kaygının üzerinde farklı terapi yöntemleriyle çalışır. Psikoloji, bireyi kaygı halinden kurtarmak ister çünkü birey kaygı halindeyken odak problemi yaşar. Sözelimi günümüzde sınav kaygısı adı altında onlarca seminer, çalışma, seanslar mevcuttur. Çoğunun ortak hedefi bireyin kaygılarını kontrol altına almak, onlarla mücadele etmek ve kaygının bireyle hedefleri arasına girmesini engellemektir. Dolayısıyla kaygıyı yok etmek ya da en iyi ihtimalle kontrol etmek gerekir. Nitekim kaygı, bireyin günlük yaşamını sekteye uğratan olumsuz bir ruh halidir. Ancak varoluşçu filozoflar için kaygı, bireyin benliğine dönmesi için olumlu bir kavramdır. Ölüm olumsuz gibi gelse de ölüm kaygısı olumludur. Ölüm, yaşamın sonu, bitiş, tükeniş, hesaplaşmanın başlangıcı ya da her şeyin yarım kalması gibi birçok anlama gelse de yaşamın değerini ortaya koyan şeydir. Her şeyin zıddıyla anlam kazanması gibi yaşam da ölümlü değil ölümün varlığının bilinmesiyle anlamlı hale gelir. Benzer bir şekilde günah olumsuz bir kavram gibi gelse de günah işlemenin kaygısı olumludur. Seçim ve sorumluluklar zor gibi gelse de bunların kaygısı olumludur. Zira her biri varoluşun keşfine birer ışık tutar. Peki birey için varoluşun keşfinde kaygı neden önemlidir?

Bir tırtıl kozasına girdiğinde dış dünyayla bağlantısı kesilir. Sadece varlık olarak dünyada bulunur. Ancak kozasından rengarenk bir kelebek olarak çıkar. Bu durumda kozaya dışardan baktığımızda olumsuz ya da kaygı uyandırıcı bir durum gibi gelmez mi? Kelebek için değil ancak tırtıl için tartışılır. Tartışılmalıdır da zira kaygı gerek günlük yaşamda gerekse psikolojide her daim olumsuz bir kavram ve olumsuzluklara yol açan bir durum olarak değerlendirilir. Oysa varoluşçu filozoflar bireyin o kozaya girmesini, kendisinde kaygı uyandıracak her durumu tecrübe etmesini istemektedir. Zira bu tecrübe kendisine varoluşsal bir sorgulama olanağı sağlayacaktır. Kierkegaard, bireyi Tanrı karşısında günah işlemenin kaygısıyla yüzleştirmek ister. Böylece İbrahim, oğlunu kurban etme yolunda eylemde bulunmasaydı Tanrı'nın mutlak iradesiyle tanışamayacaktı. Heidegger'de de durum benzer şekilde ilerlemektedir. Bu bağlamda *DasMan* alanı Heidegger için gereklidir. Nitekim birey, hergünlüğü içinde kaygı aracılığıyla varoluşsal aydınlanma yaşayacaktır. Jaspers da sınır durumları gereklidir ancak bu durumda birey kaygı halini olumlayabilir. Sartre da durum daha ileri gidecek ve birey, kendisini bulantı olarak görmeye başlayacaktır. Buraya kadar birey, kaygı bağlamında değerlendirilirken Camus, hayatın yaşanmaya değip değmediğine dikkat çekmektedir. Son durumda birey, kendi ve varoluşunu anlamlandırır bile "yaşam buna değer mi?" sorusuyla yüzleşecektir. Camus, her ne kadar saçma da olsa yaşanmaya değdiğini göstermek ister.

Nihayetinde kaygı, varoluşun aydınlanması için önemli olmanın yanı sıra hayatın da anlamlı olmasını sağlayacaktır. Sadece kendi hayatımızı değerli kıldığımızda yaşamın da bu düzene ayak uydurmasını isteriz. Zira değerli olan her şey bizzat bireyin kendisi buna değer. Son durumda kaygı, kendisinden korkulması ya da kontrol altına alınması gereken bir ruh hali olmaktan çıkmıştır. Kaygı, bireyin ruhunu daraltan değil besleyen onu geliştiren bir ruh haline dönüşür.

KAYNAKÇA

- Aşar, Haluk. "Heidegger ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" ve "Bulanti" Kavramlarının Analizi." *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014: 85-100.
- Camus, Albert. *Denemeler ve Bir Alman Dosta Mektuplar*. Çeviren: Sabahattin Eyyuboğlu ve Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1994.
- Camus, Albert. *Sisifos Söyleni*. Çeviren: Tahsin Yücel, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2021.
- Camus, Albert. *Yabancı*. Çeviren: Ayça Sezen, İstanbul: Can Sanat Yayınlar, 2021.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Çelebi, Vedat. "J.P. Sartre ve S. Kierkegaard'ın Varoluşçuluk Düşüncelerinin Karşılaştırılması." *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013: 247-262.
- Çelebi, Vedat. "Jean Paul Sartre'in Varoluşçuluk Düşüncesi." *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2014: 63-76.
- Elbeyoğlu, Kamuran. "Kierkegaard'ın Öznelliği ve Ahlak Görüşü." *Özne Felsefe Dergisi Kierkegaard Özel Sayısı*, 2016: 109-121.
- Foulquie, Paul. *Varoluşçunun Varoluşu*. İstanbul: Çeviren: Yakup Şahin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Gödelek, Kamuran. *Kierkegaard*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2010.
- Gündoğan, Ali Osman. Albert Camus (1913-1960). 24 5 2021.
<http://www.aliosmangundogan.com>
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?* Çeviren: Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.
- Kierkegaard, Soren. *Kaygı Kavramı*. Çeviren: Türker Armaner, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren: Nur Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Kılıç, Sinan. "Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği." *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Derisi*, 2014: 11-28.

- Magill, Frank N. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. Çeviren: Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.
- May, Rollo. *Kendini Arayan İnsan*. Çeviren: Ayşen Karbat, İstanbul:Kuraldışı Yayıncılık, 1997.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefesine Giriş*. Çeviren: Rifat Kiroğlu, Ankara: Fol Kitap, 2019.
- Sartre, J. Paul. *Bulantı*. Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınevi, 1981.
- Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çeviren: Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2011.
- Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Taşdelen, Vefa. "Kierkegaard Psikolojisi: Kaygı." *Özne Felsefe Dergisi Kierkegaard Özel Sayısı 25. Kitap*, 2016: 65-74.
- Taşdelen, Vefa. "Varoluş felsefesinde Varoluşun Özden Önceliği Sorunu." *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 2011: 27-55.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Topakkaya, Arslan. "Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizim." *E-Akademi Hakemli İnternet Dergisi*, (<http://www.e-akademi.org/>), 2004.
- Topakkaya, Arslan. "K. Jaspers'de (Varlığın) 'Sınır Durumları' (Grenzsituationen) Kavram'ın Anlamı Üzerine Bir Deneme." *Felsefe Dünyası*, 2007: 143-154.
- Topakkaya, Arslan. "M. Heidegger'de Köklere Bağlılık." *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 2018: 64-72.
- Topçu, Nurettin. *Varoluş felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul : Dergah Yayınları, 2020.
- Yalom, Irvın D. *Bağışlanan Terapi*. İstanbul: Pegasus Yayıncılık, 2017.

VAROLUŞ FELSEFESİNDE BİR PROBLEM OLARAK: KAYGI
AS A PROBLEM IN EXISTENTIAL PHILOSOPHY: ANXIETY
Arslan TOPAKKAYA - GÜLSİMA URTEKİN

GELENEĞİN ANLAMI VE ANLAMA DENEYİMİNDEKİ ROLÜ

Yakup KAHRAMAN*

ÖZ

Gelenek modern düşüncenin zaman ve mekân üzerinde hâkimiyet kurarak yapay noktalar belirlemesiyle birlikte geçmişte kalan amatör düşüncelerimizin bir bakiyesi olarak değerlendirilmiştir. Bireysel ve toplumsal farklılıkları ortadan kaldırıp evrensel bir epistemolojik kurgu oluşturmaya çalışan modern bakış açısı için gelenek üzeri örtülmesi gereken bir bilgi stoku olarak değerlendirilmiştir. Tarihsel bilinç sahibi düşünürler ise modern düşüncenin geleneğe bu bakışını eleştirerek geleneğin anlam dünyamızdan yalıtılabilecek bir şey olmadığını onu muhatap almamız gerektiğini belirtmektedirler. Fakat tarihsel bilinç de kendi bilincimizi bugünün zemininden yalıtarak geleneğe ait formları yakalayabileceğimizi düşünmektedirler. Bu yaklaşım ile modern bilinç ve tarihsel bilinç birbirine yaklaşmaktadır. Bu makalede her iki yaklaşımın geleneğe bu bakışları betimlenerek hermenötik bilincin bu yaklaşımlara eleştirileri ele alınacaktır. Ayrıca geleneğin bizim anlam deneyimimizi nasıl etkilediği hermenötik bakış açısı ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Modern Bilinç, Tarihsel Bilinç, Hermenötik Bilinç, Gelenek.

THE MEANING OF TRADITION AND THE ROLE IN THE EXPERIENCE OF UNDERSTANDING

ABSTRACT

Tradition has been considered as a remnant of our amateur thoughts from the past, with modern thought dominating time and space and determining artificial points. For the modern perspective, which tries to eliminate individual and social differences and create a universal epistemological fiction, tradition has been seen as a knowledge stock that needs to be covered. Historically conscious thinkers, on the other hand, criticize this view of modern thought on tradition and state that tradition is not something that can be isolated from our world of meaning, and we should refer to it. However, historical consciousness also argues that we can capture the forms of tradition by isolating our own consciousness from today's ground. Modern consciousness and historical consciousness get close to one another with this approach. In this article, these views of both approaches to tradition will be described and the criticisms of hermeneutic consciousness to these approaches will be discussed. Also, it will be tried to reveal how tradition affects our experience of meaning from a hermeneutic perspective.

Keywords: Modern Consciousness, Historical Consciousness, Hermeneutic Consciousness, Tradition.

*Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Bayburt / Türkiye, E-posta: yakupkahraman@bayburt.edu.tr, ORCID:0000-0003-0152-9136.

Makalenin geliş tarihi: 17.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 15.11.2022

Submission Date: 17 August 2022
Approval Date: 15 November 2022

1. Modernite'nin Geleneğe Bakışı: Geleneği Sabit Bir Rezerv, Steril Alakasız Tortular Yığını Olarak Değerlendirip Anlama Zemininden Yalıtma Çabası

Modern düşüncenin belirgin özelliklerinden birisi de insanın, kendisini tarihsel bütün etkilerden arındırıp geçmişten bağımsız, yeni ve farklı oluşumları meydana getirme yeteneğine sahip olduğunu varsaymasıdır. Bu bilincin oluşmasında doğa bilimlerinin genel-geçer, evrensel, kesin verilere ulaşmasını sağlayan yöntemlerle elde ettiği somut sonuçların önemli bir etkisi bulunmaktadır. Modernite'nin zeminini oluşturan bu süreçte varlığa, insana ait bütün alanlarda genel bakış açısı değişime uğramıştır. Matematik, gittikçe daha fazla fizik bilimlerinin temel aracı olmuş, sonuçlar sayılarla ifade edilerek nitel değerlendirmelerin önemi azalarak bunun yerine niceliksel içerikler hâkim olmuştur.

Ölçülebilen, hesaplanabilen ve olgusallıkla sınırlı içerikle şekillendirilen doğa bilimleri doğru yöntemleri kullanarak varlığa ait daha önce hiç görülmemiş özellikleri ortaya çıkarmışlar ve bu özellikler sayesinde yaşamın bütün alanlarında gözle görülür iyileştirmeler meydana gelmesine büyük katkı sunmuşlardır. Bu pratikler modern düşüncenin şekillenmesinde önemli rol oynamış ve doğa bilimlerine ait aynı kuramsal zemin ile ahlak, bilgi, sanat, siyaset, varlık vb. alanlarda objektif, nesnel, evrensel gerçekliklerin ortaya çıkarılabileceği düşünülmüştür.

Doğa bilimlerinin alan ve içerik belirlenimine göre kendisini konumlandıran, niceliksel ölçütlerle dünyayı alımlayan modern düşünce, tıpkı doğa bilimlerinin fizik nesnelinde yaptığına benzer şekilde zaman ve mekânı istediği gibi sınırlandırabilen, hükmedebilen nesne olarak değerlendirmiştir. Bunun sonucunda epistemolojik temelli soyut, kuramsal tasniflerle anlam değerlendirmeleri yapılmaya başlanmış geçmişin bütün etkilerinden arındırılmış yeni bir anlam dünyasının oluşturulabileceği düşünülmüştür.

Ölçüm araçlarının gelişmesi, astronomi, tıp, kimya, fizik alanındaki gelişmeler, dönemin düşünürlerinin eskiye göre kendilerinin daha iyi, hakikate daha yakın olduklarına inanmaya başlamalarına neden olmuş böylece "modern" olan geçmişten zihinsel ve duygusal olarak kopuş yaşamaya başlamıştır. Eski yani geleneksel olanı batıl itikat, büyücülük, duygusallık ile özdeşleştiren modern, kendisini rasyonel ve eleştirel düşünen, olgucu konumunda değerlendirerek geleneğe karşı tavır değiştirme sürecine girmiştir.

Rasyonel düşünce ve empirik bilimle elde edilen iyi ve sınırsız faydalar ile ilerlediğini düşünen modern birey bu içeriği birey ve toplumların hayatlarını düzenlemesi gereken kuralların doğru kaynakları olarak görmüşlerdir. Bu epistemik dönüşüm geleneğin eleştirilmesinin en önemli sebebidir. Gelenek,

yaşlıların otoritesinin temelinde varolan bilgi olarak değerlendirilmiş ve rasyonel bilgi ve bilimsel prosedürün hâkim olmaya başladığı dönemde itibardan düşmüştür. Artık her bilgi, inanç, değer, rasyonalite ve empirik gözlem kurallarına uyum testi ile yeniden değerlendirilerek bu testi geçemeyen “eski” olarak nitelenip yaşamın dışarısında bırakılmıştır.

Gelenek zamanı geçmiş, aydınlanmamış, gerçeği dile getirmekten ziyade iradenin zorladığı ve bu yüzden toplumun sosyal, ekonomik ve politik hayatında önemli bir rol oynamayanları baskı altında tutan bir şey olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Gelenek, tatmin olanlarca kendisine başvurulmuş ve tatmin olmayanlara karşı başvurulmuş otorite izlenimi vermektedir. Gelenek bu anlamda modernleşme sürecinde reddedilmeye başlanmıştır.¹

Rönesans ile başlayan ve 17. Yüzyılda yerleşik hale gelen düşünceye göre Antik dönemin en ünlü filozofları bile ortalama bir modern’den daha az bilgili idi. Grafton’a göre ‘modern’, kendisinden önceki dönemleri uzmanlığın değil köhneliğin simgesi olarak görüp modern bilimin daha üstün olduğunu kabul etmiştir. Ona göre: “modern dönemde yenilik, bir düşüncenin radikalliğine değil, geçerliliğine işaret ediyordu. Eski, kitabi bilginin aksine modern bilgi, sağduyu sahibi herkese her dilde -Fransızca, İtalyanca, Yunanca ve Latince- ulaştırılabilir. Buna uygun olarak yeni düşünürler ve bilim adamları, erkekler kadar kadınlara, kuramcılar kadar uygulayıcılara da hitap ettiler. Dünya artık sadece Latince yazılmış bilim kitapları vasıtasıyla değil, doğrudan ulaşılabilir ve öğrenilebilir bir dünyaydı.”²

Coğrafi keşiflerle birlikte başlayan süreçte elde edilen yeni bilgiler ve tecrübeler ile otorite olarak değerlendirilen eski metinlerdeki bilgiler arasında ortaya çıkan uyuşmazlıklar Ortaçağ dönemi olarak adlandırılan tarihsel kesitte otorite olarak kabul edilen eski metinlere olan güvenin sarsılmasına neden olmuştur. Böylece geleneğe karşı yeni olanın tarafında duran modern için ‘gelenek’, bütün gücünü eski metinlerden alan bir yapı olarak değerlendirilirken ‘yeni’, bu yapının karşısında kendisini deney verileri ve mantıksal süreçler ile konumlandıran durumundadır. Modern bilinç burada gelenek ile akıl, bilim arasında dikatomik bir ilişki kurarak bu ilişkinin negatif tarafına geleneği yerleştirmiştir. Bunun ötesinde gelenek ile dini, hurafeyi, bilgisizliği akıl ve deney ile de özgürlük, eşitlik, doğru bilgiyi birbirleriyle ilintilemiştir.

¹ G.F. McLEAN, “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans Georg Gadamer”, *Bilimname*, Sayı: VI, Çeviren: Hafsa Fidan, 2004, s.26.

²Anthony Grafton, *Yeni Dünyalar Eski Metinler*, Çeviren: Füsün Savcı, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s.10

Modern düşüncenin geleneğe karşı negatif tavır alışının en önemli sebebi bu geleneğin içeriği ile ilgilidir. Rasyonalite ve bilimsel bilgi ile geleneksellik ve cehalet birbirlerinin antitezi olarak değerlendirilmiştir. İlerlemeci yaklaşımın yaygınlaşması ile birlikte dogmaların eşlik ettiği yaşam modelinin yerine tercih edilen akılcı yaşam modeli geleneğin karşısında konumlandırılmıştır. Modern düşünce açısından gelenek aklın doğru kullanımı önündeki en büyük engel olarak görülmüştür. Yeni içerik ise bir takım geleneksel metinlerle oluşmayıp matematik ve doğa bilimlerinin yöntem ve verileriyle şekillenecektir. Bu içeriğin dışında kalan dogmalar da aynı kategoride değerlendirilmiştir.

Dogmaların doğasında rasyonel düşünme ve empirik gözlem olmaksızın elde edilen bilgiler bulunduğu için reddedilmiştir. Geleneğe mesafe alınmasının sebeplerinden birisi de dogmaların bu yapısı ve geleneğin bir parçası olmasıdır. Böylece bilgisizlik ve geleneksellik birbiriyle bağlantılı hale geldi; her ikisi de Avrupa'nın tiksinti duyulan eski rejiminin (ancient regime) unsurları olarak görüldü.³

Gelenek ile ilgili yapılan bu eleştiriler cehalete duyulan nefretle birleşince yeni modern anlayışı Berman'ın dediği gibi bir gelenek yıkma geleneği, bir karşıt kültür, bir olumsuzlama kültürüne dönüşmüştür. Bu yaklaşım kendi dönemine kadar gelen bütün değerlerin tümünü şiddetle yıkmak istemektedir.⁴

Sadece zaman ve mekânı istediği gibi bölebilen, sınıflayan, olumlayan veya olumsuzlayan değil aynı zamanda kendisinin zaman ve mekândan bağımsızlaşabileceğine dair inancı olan modern'in bakış açısı da bu kuramsal temelden hareketle ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan logos'a dayalı içerikten çok mitos'a dayalı içeriğin hâkim olduğunu düşündükleri zamanlarla ilişkilendirdikleri geleneği etkisizleştirmeye çalışan modern, geleneksele yahut eskiye karşıt bir anlam içermiş ve 16. yüzyıldan günümüze, "durmuş/bitmiş bir geçmişten bağımsız ve çağa ait olan", "önceki şeklinden başkalaşmış biçimde kullanımda olan", "günün ya da yakın geçmişin karakteristiği" gibi anlam içerikleri ile tanımlanmıştır.⁵

Dawison'a göre "Sen 'modern' biri olarak geçmişteki her şeyden daha üstün olacaksın" diyen buyruk bugün ile geçmiş arasındaki "bariyeri" geçmenin yasaklanmasına neden oldu. Bu buyruk modern öncesi düşünceye başvurmaya

³ Edward Shils, "Gelenek", içinde *İnsan Bilimlerine Prologomena*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.149.

⁴ Marshall Berman, *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çeviren: Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.33

⁵Modern" maddesi, *The Oxford English Dictionary*, Vol. VI, Oxford University Press, Oxford, 1970, s.573.

yönelik her türlü girişimi apriori dışlıyordu. Eski zamanlarda hüküm sürdüğü iddia edilen ve artık aşılması gereken cehaletin bir daha yayılmasına hiçbir şekilde izin verilmemeliydi. Bu buyruklar da belirgin bir biçimde modern bir standart ürettiler: “Daha eski” bir şeyin yerine “daha yeni” bir şey getiren her eylem haklı görülecektir.⁶

İşte modern olanın olumlu bir anlam olarak değerlendirilmesi de bu eylemler üzerinden ortaya çıkmaktadır. Modern bilince ait bu konumlandırma onun en ayırıcı vasfıdır. Buna dikkat çeken Baudrillard’a göre modernlik kendisini eski veya geleneksel kültür olarak adlandıran unsurlarla karşıt konuma getiren medeniyet tarzının karakteristiğidir. Ona göre eski ya da geleneksel kültürlerin coğrafi ve simgesel çeşitliliği ile yüz yüze gelen modernlik, Batı’dan saçılarak kendisini tüm dünyaya homojen bir birlik olarak dayatmaktadır.⁷

Eski’nin gerçekten geçip gittiğine inanan modern bilinç kendi kontrolünde, kendisini merkeze alarak yaptığı tasarımın dışında eski’ye dair herhangi bir referans noktasına tahammül edemez. Bu bilinç eski’yi sabit, değişmeyen olarak niteleyip buradan kopmayı idealleştirmektedir. Tasarımcı modern bilinç bir bariyer inşa ederek eskiye dair hiçbir şeyin yeniye aktarılamayacağı bir durum ortaya konulabileceğine inanmaktadır. Bundan dolayı modern bilinç dairesel, diyalektik, ontolojik anlamın yerine ilerlemeyi esas alan doğa bilimlerine ait yöntem ile hiyerarşik anlam üretmeye çalışmaktadır.

Zamanı ve mekanı nesneleştirip bu boyutlara hakim olarak istediği sınırları koyabilen modern, varolan otantik durumdan sıyrılıp, eski olanı steril bir alana hapsederek zaman ve mekan üstü objektif ve nesnel bir noktadan bütün anlamı yeniden inşa edebileceği düşüncesine kapılmıştır. Bu düşüncenin sahibi olan modernler için gelenek, statik, bireyin ve toplumun gelişmesinde önemli bir engel olarak değerlendirilmekte idi.

Bu şekilde geleneği içerisinde yaşadıkları anlam dünyası ile bağdaşmayan tortular yığını olarak gören modern, modernite öncesi döneme ait bütün birikimi ileri derecede bozunuma uğramış katılar olarak görüyordu. Modern bilinç bu katıları bir an önce eriterek bunların yerine evrensel, nesnel, genel-geçer yeni katılar oluşturmaya çalışmıştır. Bauman’a göre bu katıları bir an önce eritme isteğinin en önemli amaçlarından birisi katılıkları kalıcı olacak, yani zaman içerisinde değişmeyeceğinden emin olabileceğiniz, dünyayı daha

⁶Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, Çeviren: Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.46

⁷Jean Baudrillard, *Forget Foucault*, Semiotext, Newyork, 1987, s.63.

kestirilebilir, dolayısıyla daha katlanılır bir yer haline getirecek katılar keşfetmek veya sıfırdan üretmek isteğiydi.⁸

Bu bilişsel kırılma ile birlikte Avrupa'daki aydın kesim kendi varoluş şartlarını, geleneğin getirdiklerinden ayırıştırma/farklılaştırma çabasının bir sonucu olarak eski-yeni dikatomisi üzerinden gösterme ve bunun üzerinden kendilerini anlamlandırma çabası içine girmişlerdir. Buna göre eski yani geleneksel olan kitabi bilgilerle yetinen ve bunları olgusal düzeyine getiremeyen hurafelerle uğraşanların dönemidir. Yeni yani modern ise rasyonel ve empririk bilgi ile hareket eden anlamında kullanılmaya başlamıştır.

Geleneksel düşüncelerin tutarsız, değişken ve aldatıcı bilgilerden teşekkül ettiği önyargısıyla hareket eden modern düşünce zaman ve mekân değişkenlerini paranteze alarak bu yükten kurtulunabilecek yeni bir epistemoloji oluşturmuştur. Bu epistemoloji'nin kurucularından Descartes duyusal olanı dışta bırakarak kendisinde şüphe edilmeyecek açık seçik idelerden hareket eder. Böylece o, yeni herhangi bir yapının/inşanın ancak orada daha önce var olan her şeyi yıkarak baştan başlarsa gerçekten rasyonel olacağını düşünür. Bu doğrultuda kendisinden şüphe edilmeyen yeni bir başlangıç noktası bulmayı zorunlu bir amaç olarak değerlendiren Descartes'a göre, evrensel kesinlikler için geleneksel fikirlerin yadsınması ve aklın tarihsel koşullanmışlıktan soyutlanması gerekir.⁹ Ona göre:

"Söz konusu olan benim bugüne değin sıkı sıkıya sarılmış olduğum bazı fikirlerse, bana göre yapabileceğim en iyi şey hepsini topyekün ve bir kerede zihnimden söküp atmak, sonrada daha iyilerini, hatta belki de şu anki aklımın süzgecinden geçirdikten sonra aynılarını kabul etmektir. Çünkü eski binaların temellerine yapışıp kalmaktansa, zamanında henüz gençken doğru olup olmadığını hiç araştırmadan safiyane kabullendiğim ilkelere dayanmaktansa, hayatıma bir çeki düzen verebilmemin en iyi yolu bu olduğuna inanıyordum."¹⁰

Descartes'ın teorik zeminine büyük katkı sağladığı modern bilince ait bu refleksiyona göre birey hiçbir geleneksel forma sahip olmadan kendi gücüyle matematiksel kesinlik içeren tartışmasız yeni anlam formları üretmek dünyada mükemmel bir varoluş düzeyi yakalayabilecektir.¹¹

⁸Zygmunt Bauman, *Akışkan Modernite*, Çeviren: Sinan Okan Çavuş, Can Yayınları, İstanbul, 2017, s. 27

⁹Max Horkheimer, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 377-378.

¹⁰ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kocabalı Yayınları, İstanbul, 2013, s.52-53.

¹¹ M. Ahmet Tüzen, "Aydınlanmacı Aklın Oluşumu", *Dört Öge*, Sayı:16, 2019, s.100.

Descartes, mutlak akılcı bir anlayışla evrensel bilginin üretimi için aklın, geleneğin etkisinden kurtulmasını gerekli görmektedir. Bu yaklaşımda anladığımız kadarıyla verili durumdan sıyrılabilme potansiyeline sahip akıl için gelenek mesafe alınabilecek nesne konumuna indirgenmiştir. Böylece doğa bilimlerinin varlıkları zaman ve mekan formlarından yalıtılarak bir tür “kendinde nesne” olarak tasarlaması gibi yaşamın bütün alanlarında benzer bir anlam inşası için geleneğe mesafe alınabileceği inancı yerleşmiştir.

Artık gelenek modern bilinç için müzede seyredilebilecek sınırları tayin edilmiş olgular yığınından başka bir şey değildir. Müzedeki herhangi bir şey gibi değerlendirilen gelenek bütün canlı bağlarından koparıldığı düşünülen, tarih koridorunda yeri belirlenen sabit bir rezerv olarak tasarlanmaktadır.

2. Tarihsel Bilincin Geleneğe Bakışı: Geleneğin Nesneye Dönüşümü

Doğa bilimsel etki, bulunan yeni veriler ile geçmiş metinlerin örtüşmemesi, geleneğin, bütün köhnemişliğin, amatörce düşüncenin, gerçeklikten uzak ve irrasyonel öğelerin toplamı olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Modern bilinç yapay bir ayırım yaparak üzerinde durduğu tarihsel zemini istediği gibi bölerek geçmişe ait olanı gelenek adı altında değerlendirip bir hat kurgulayarak geleneği bu hattın dışına atmaya çalışmıştır. Doğru bir ifade ile anlama deneyiminde geleneği otorite olarak kabul etmeyip dikkate almayabileceği yanılığına düşmüştür.

Tarihselci düşünürler ise insanın tarihsel/kültürel kimliğinden arınarak evrensel, nesnel, kesinlik içeren bilgiyi elde edebileceği gibi modern düşüncenin varsayımına eleştiriler getirip, geleneğin muhatap alınması gerektiğini söyleyerek özellikle doğa bilimsel zemin üzerinden insanın yaşam dünyasını anlamlandırma ve dizayn etme biçimini eleştirmişlerdir. Ayrıca bu düşünürler transandantal bir bilinç yerine otantik yaşamları dikkate değer bulup bu yaşamların anlaşılması gerektiğini vurgulamışlardır.

Her bir yaşam çevresinin kendisine ait gerçeklikleri olduğunu fark eden tarihselci yaklaşım hakikatlerin hiçbir şekilde kontektsten bağımsız, önvarsayimsız tarzda an sich/kendilerinde kavranamayacağını savunurlar. Bu yaklaşıma göre yaşama dair her bir anlam dairevi parçalar ve bütünler mantığından koparılamaz. Onlar daima, bir parçasını teşkil ettikleri daha geniş bir kavramsal çerçevede icra ettikleri role göre anlaşılırlar.¹² Dolayısıyla tarihselci yaklaşım modern düşüncenin fizikalist yaklaşım içeren ve geleneği

¹² Brice R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, içinde *İnsan Bilimlerine Prologomena*, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 219.

etkisizleştirerek zihnin zaman ve mekân etkisini ortadan kaldırarak bağımsız apaçık doğruları tespit etme yeteneği olduğu iddiasını reddetmektedir.

Tarihselci bakış açısının doğru bir yaklaşımla üzerinde durduğu gibi biz din, eğitim, siyaset, sanat vb. fenomenleri toplumumuzda fonksiyonlarını icra etme şeklini inceleyerek anlayabiliriz. Yoksa bu fenomenlerin içerisinde oldukları tarihsel sınırların dışında kendinde bir anlama sahip olmadıklarını varsayabiliriz. Böylece herhangi bir parça konumlandığı konteks itibarı ile bir anlam kazanır.

İnsanı ve ürettiği birikimi fizik nesnelere eşitleyip yapay belirlenimlerle anlamlandırma girişimine karşı çıkan tarihselci düşünürler yaşamın içerisinde yola çıkarak insana, topluma ve varlığa dair alanlarda anlama girişiminde bulunmuşlardır. Bu düşünürlerden Giambattista Vico, doğa bilimsel temelli akıl yürütmeler yoluyla yapılan çıkarımların, benzetmelerin, yaşam farklılıkları düşünüldüğünde bize gerçeği veremeyeceğini belirtir. Bunun en önemli sebebi ise her bir olayın kendisine ait bağlamının olmasıdır. Bu bağlam farklılığı benzer durumları yaşayan insanları anlamamızda birini diğerine kıyaslamamızı engellediği gibi aynı kişinin benzer durumları yaşasa bile zaman farklılığından dolayı mümkün değildir.¹³

Yaşamı anlamlandıran ve yönlendiren geçmişi, insan bilincinin mesafe alamayacağı önemli bir güç olarak değerlendiren Vico'ya göre Kartezyenler kendi yapmadıkları dünyayı bilmeye çalışarak güçlerini tüketmişler aynı zamanda insan egemenliğindeki tarihi yadsımışlardır. Hâlbuki insan kendi yarattığı dil, tarih, kurallar, ilkeler, din ve mitoloji çalışmaları ile hem kendisini hem geçmişini bilecek kapasitededir.¹⁴

Vico, insanın ürünü olan tarihe ve topluma dair bütün oluşumların o dönemki anlamlarının bugünkü bilincimizle yakalanabileceğini varsaymaktadır. Ona göre geleneğe ait bu unsurların tespiti özellikle dil çalışmaları ile açığa çıkarılabilecektir.¹⁵ Vico'nun ortaya koyduğu tarihselci yaklaşımda göre filolojik çalışmalar yoluyla geçmişe dair anlamın kesin bilgisine ulaşabiliriz.

İnsanın üzerinde durduğu anlam ufkunun gelenek zemininde şekillendiğini fark eden ve bu zeminin anlaşılması için çaba harcayan Vico'nun

¹³ Giambattista VICO, *On the Study of on Methods of Our Time*, Trans. E. Gianturco, D. Philip Verene, Cornell University Press, London, 1995, s. 32

¹⁴ Giambattista VICO, *On the Most Ancient Wisdom of the Italians : Unearthed from the Origins of the Latin Language*, Trans. L. M. Palmer, Cornell University Press, London, 1988, s.46.

¹⁵ Ayhan Bıçak, *Tarih Düşüncesi III Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, s.121.

aksine modern düşüncenin geleneği işlevsiz bit tarih stoku olarak değerlendirmesinin en önemli sebebi evrensel ve nesnel ilkelerden hareket eden birey ve toplum ortaya koyma düşüncesidir. Farklı toplumların kendilerine ait gelenekleri ile oluşturdukları ahlak, bilgi, siyaset, hukuk, sanat yaklaşımlarını ortadan kaldırarak hiçbir toplumda ve bireyde farklılık göstermeyen bilgi ve değer üretebilmenin yolu ise gelenekten bağımsız, doğa bilimsel zeminden hareket etmektir. Modern bilincin bu bakış açısı geleneği müze olarak nitelenerek sadece bir takım fantastik simgelerin ve ritüellerin kaynağı olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Bu şekliyle gelenek, birey ve toplumu oluşturan, anlaşılması gereken otorite olmaktan çıkarılmıştır. Modern bilincin bu çabasının diğer önemli sebebi ise geleneğin irrasyonel unsurları da barındırmasıdır.

Bu bakış açısına eleştiri getiren diğer bir tarihselci düşünür Herder, insanın kendi tikel kültürü ve bu kültür içerisindeki yaşantısının, sadece rasyonel değil irrasyonel olan duygu ve hisleri ve bütün bunları içeren gelişim evrelerini de içerdiğini ve asıl olarak bunların incelenmesi gerektiğini düşünmekteydi. Ona göre dil ve genel olarak bütün kültürel etkinlikler, insanın insan olma yolunda ortaya koymuş olduğu ürünler olduklarından, insanı incelemek demek, onun bu gelişim evrelerini incelemek demektir.¹⁶

Modern bilincin görmezden geldiği otantik yaşam ve bu yaşamın oluşturduğu farklı ufuklarla ortaya çıkan farklı gelenekler tarihselci yaklaşım için anlaşılması gereken bir yapıdır. Bu çaba içerisinde olan Herder, teorik akla dayalı objektiflik ve genelliğin birey ve toplum yaşamında doğru bir yaklaşım olmadığını düşünür. O, insani yapının her zaman ve mekân için farklı özellikler gösterdiğini bundan dolayı bu farklılığın hem korunması hem de anlaşılmasının önemini vurgulamaktadır.

İnsanın kendi kaderini kendisinin çizebileceğini düşünen Herder'e göre tüm toplumsal durumlarda ve toplumlarda insan bir anlam boyutu içinde olmaktan başka hiçbir şeye sahip değildir. Bu anlam boyutunu ise insan yaşarken almaktadır ve tüm yaşama tarzlarına yön verirler.¹⁷

Herder, toplumların kendine özgü karakteristiklerinin, bu yapı içindeki biricik ve tekrar etmeyen özelliklerin karşılaştırılması yoluyla açığa çıkarılabileceğini, bunların hiçbir zaman, tüm çağları ve devirleri kuşatacak soyut bir kavramın, bir genellemenin altına konulamayacağına inanmıştır. O,

¹⁶ C. Frederick Beiser, "Enlightenment", içinde *Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought (1790-1800)*, Harvard University Press, 1992, s. 199.

¹⁷ G. Johann Herder, "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", içinde *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s.25.

insana, topluma ait özellikleri yalnızca kendi bulunduğu tarihselliğe özgü anlam ve yorumla dile getirebileceğini savunmaktadır.¹⁸ Ona göre her ulusun, her çağın ağırlık merkezi kendisindedir ve kendisi içindir. Her ulus, her çağ kendisine göre mutlu olur ve kendisine düşen ödevi kendine göre çözer.¹⁹

Hem insanların ve toplumların geçmiş özelliklerini anlamada hem de varolan varoluşsal durumları anlamlandırmada geleneğin mutlak etkisinin farkında olan tarihselci düşünürler yaşamdan ayrılarak masa başında yapılan anlama deneyimlerinin başarısızlıkla sonuçlanacağını görmüşlerdir.

Her türlü soyut şekillendirmelerin karşısında yaşama'nın kendisinden hareket eden Dilthey'da hiç bir düşünürün nesnel tine katkı sağlamayı amaçlayan Hegel'in yaptığı gibi, kendi özgül yaşama kavrayışına ait ölçütleri, bir gelenek içinde yer aldığını unutarak, tarihsel yaşama sokma hakkının olmadığını belirtir. Ona göre insan kendini ancak kendi tarihinden hareketle anlayabilir. Bu yüzden tarihsel bilinç kendisini, içinde bulunduğu geleneğin içe bükümlü tarihinden hareketle bir ilişki içinde anlar.²⁰

Zamana ve mekâna bağlı olmayan anlama biçimini eleştiren Dilthey'e göre suje, kendini, yine kendisi tarafından konulmuş şeyler içinde bağımsız ve soyut bir varlık olarak kavrayamaz. Tersine o, tarih tarafından belirlenmiştir ve onun tarafından tutuklanmıştır. Bu nedenle insanın hem kendini hem de evreni bilmesi tarihsel konumu yorumlamak yoluyla olanaklıdır.²¹

Dilthey, bireyin kendisini ve varoluşu bağımsız ve özerk olarak kavrayamayacağını ve tarih tarafından belirlenerek bu mevziden anlama deneyimini gerçekleştiren insanın kimliğinin de bu gelenek içerisinde oluştuğunu belirtir. O, geleneği yaşama ve anlama dair bütün sorularımızın cevabının bulunabileceği yer olarak görmektedir. Modern düşüncenin geleneği artık işe yaramayacak olan tecrübeler ve bilgiler yığını olarak görüp yapay bir sıfır noktası belirlemesinin aksine Dilthey'a göre insan geleneğin ördüğü bir çevre içerisinde yaşamaktadır.

Geleneği, tarihsel oluşumu insan varlığına ait bilme imkânımızın bize açtığı zemin olarak gören Dilthey burada modern düşüncenin duyusallık ve zihinsellik temelinde ortaya koyduğu zeminden farklı bir kurgu ortaya koymaya

¹⁸ Güçlü Ateşoğlu, "Herder'den Hegel'e Anahatlarıyla Tarih Kavramı", içinde *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s.14.

¹⁹ Macit Gökberk, *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s.117.

²⁰ Doğan Özlem, *Metinlerle Hermeneutik dersleri II*, Notos Kitap, İstanbul, 2013, s.204.

²¹ H.Krings, H.- Baumgartner, H.M., "Bilgi Kuramı Tarihçesi", içinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çeviren: Doğan Özlem, , Ara Yayınları, 1990, s.211.

çalışmıştır. Çünkü ona göre insan kendi ürettiklerinden yola çıkılarak anlaşılabilir bir varlıktır. İnsan yaratıcılığıyla, bir sonsuz imkânlar alanında yaşar. Dolayısıyla bizim tanıyabildiğimiz insan, ancak gerçekleştirdiği imkânlarla sınırlı insandır. İmkânların gerçekleşme alanı ise tarihtir, günümüze kadar gelen gelenektir ve bu süreç asla sona ermez.²²

Geleneği insanın kişiliğinin ve anlama deneyiminin önemli bir parçası olarak değerlendiren dileneği muhatap alan Dilthey, tarihsellikten arındırılmış salt akıl ile geçmişin anlaşılmasının mümkün olmadığını farkındadır. Geçmiş ile gelenek ile bağ kurmayı sağlayacak olan şey yaşamadır. Dilthey insanın kendi ortaya koyduğu eylemlerin aynı zamanda diğer insanları ve olayları anlamasının önkoşulu olduğunu düşünmektedir. Dilthey bu şekilde kişinin diğer insanların psikik hallerine katılarak onların yaşam durumlarını rahatlıkla anlayabileceğine ve tarihsel bilgiye ulaşılabilirliğine inanır. O, bu şekilde oluşturulan tarihsel bilinç ile insanlığın tüm geçmişinin bilgisine sahip olabileceğinin sağlanabileceğini savunmaktadır.²³

Dilthey, tarihsel bilince dayalı olarak oluşturmaya çalıştığı tin bilimlerinin temelini bu yaklaşımla atmaktadır. O, kişinin tekil olarak kavradığı bu anlama biçimi ile birlikte geçmişin adetlerini, alışkanlıklarını, politik ve dinsel uygulamalarını da rahatlıkla anlayabileceğini varsaymaktadır. Bu anlama etkinliği ile birlikte Dilthey, geçmişin bütün kodlarının günümüzde, burada öylece görebileceğimiz fenomenler olarak kendisini ifşa edeceğini düşünmektedir. Dilthey, geçmişe ait objektif anlamı yakalayabilmek için zamanı aşmayı (paranteze almayı) gerekli görmektedir. Bu şekilde o, anlaşılabilir çalışılan çağın fikirlerini yakalayabileceğimizi savunur. Gadamer'e göre bu yaklaşım naif bir ön kabuldür. Ona göre önemli olan şey, zamansal mesafeyi/uzaklığı, anlamayı mümkün kılan üretici ve pozitif bir durum olarak görmektir. O genişleyen bir uçurum değildir; âdet ve geleneğin sürekliliğiyle dolu bir şeydir; çünkü geçmişten tevarüs eden her şey kendisini bize onun ışığında sunar.²⁴

İnsanın içerisinde bulunduğu tarihsel varlık alanında ürettiklerini değerli bularak bu üretilenlerin doğru bir anlama yöntemiyle günümüzden kalkarak anlaşılabilirliğini varsayan Dilthey'in de bulunduğu tarihselci yaklaşım,

²² Otto F. Bollnow, "İfade ve Anlama", içinde *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, Çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınları, 1995, 114-115.

²³ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s.83-84.

²⁴ Hans Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, cilt: 2, Çeviren: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009, s.49.

kendi koşullanmışlığının farkında olmadan geleneği sınırları belirli bir nesne haline getirmektedir.

Bu bakış açısını eleştiren Gadamer'e göre tarihsel bilinç, ötekinin ötekiliğini, yani geçmişin ötekiliğini tıpkı Sen'i anlamanın Sen'i bir kişi olarak bilmesi gibi bilir. Tarihsel bilinç geçmişin ötekiliğinde bir genel yasanın örneğini değil, tarihsel bakımdan eşsiz bir şeyi arar. Tarihsel bilinç, ötekini tanıırken kendi tarihsel koşullanmışlığını bütünüyle aşma iddiasında bulunarak yanlış bir diyalektik görünüşe sürüklenir; çünkü deyim yerindeyse böyle yaparak aslında geçmişe efendi/egemen olmaya çalışır.²⁵

Tarihselci herhangi bir gelenek formunu ele alırken o geleneğe ait olguların, değer veya paradigmanın, sadece o zaman, o mekân ve o şartlar içerisinde ortaya çıktığını ve sadece o dönem için geçerli olduğunu düşünmektedir.²⁶ Bu formları bugünden bakarak yakalayabileceğini varsayan tarihsel bilinç modern düşünce ile kendisini eşitlemektedir. Tarihsel bilinç içerisinde bulunduğu önyargılardan bağımsız bir ufuk yakalayabileceğini düşünerek modern düşüncenin zaman ve mekândan yalıtılmış bilinç düşüncesi ile benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Bu şekilde tarihsel yaklaşım içerisinde bulunduğu geleneğin etkisini de fark edemeyecektir.

Gadamer'e göre kendisini böyle bir etkinin altında görmeyip yöntemsel prosedürlerin objektivitesine güvenen ve kendisini gelenekle canlı ilişkinin dışına yerleştiren kişi geleneğin anlamını tahrip eder. Ona göre geleneği anlarken, tarihsel bilinç, kaynaklarına yaklaşırken kullandığı eleştirel yöntemine, bu onun kendi önyargılarının ve peşin hükümlerinin işe karıştırmasını engelleyecekmiş gibi, bel bağlamamalıdır. Aslında o kendi tarihselliğini de düşünmek durumundadır. Bir gelenekte konuşlandırılmış olmak bilginin özgülüğünü kısıtlamaz, tersine onu mümkün kılar.²⁷

Tarihselci yaklaşım gelenek içerisinde oluşan anlamları ortaya koyarken üzerinde durduğu tarihselliğin farkına varmak zorundadır. Eğer üzerinde durduğu tarihsel konumu kavramadan geleneği anlamaya çalışır ve doğru anlamları yakaladığını düşünürse bu sadece bir illüzyondur. Çünkü ne üzerinde durduğu bilinç ne de bu bilinçle anlamaya çalıştığı gelenek sabit değildir. Bu bakımdan tarihselcinin genellik ve alışılmışlık gibi bir takım kriterler belirleyerek geçmişe anlama çabası modern bilinçle aynı düzlemde değerlendirilebilir.

²⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s.138.

²⁶ Paul Hamilton, *Historicism*, Taylor and Francis e-Library, 2005, s. 2

²⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s.139

3. Hermenötüğün Anlama Deneyimine Bakışı Ve Bu Bakış Çerçevesinde Geleneğün Konumu

Kendi önyargılarının farkında olmadan objektif bir ufuk noktası keşfettiğini düşünerek geçmiş ve geleneği anlamaya çalışan tarihsel bakış açısı geleneğün ona ne söylediğini fark edemeyecektir. Gadamer'e göre geleneğün bana söyleyeceği şeyi görebilmemiz için açık olmamız gerekir. Geleneğe bu tarzda açık kişi, tarihsel bilincin aslında geleneğe hiç de açık olmadığını görür, fakat ayrıca metinleri "tarihsel olarak" okuduğunda onları daima, tarihçinin kendi bilgi kriterleri, gelenek tarafından asla sorgulanmayacak tarzda önceden baştan sona düzenlendiğini de görür.²⁸

Tarihsel bilincin ortaya koyduğu anlama prosedürü geliştirme çabasının yerine anlamının nasıl gerçekleştiğini sorgulayan ve anlamının temel zemini olarak geleneği gören hermenötik bilince göre ise anlamayı mümkün kılan en önemli faktör olarak geleneğün etkisi ile bakan zihin, bu etkiyi hesap dışı bırakarak geleneği anlamaya çalışırsa hem kendisinin üzerinde durduğu anlama zeminini hem de geçmiş kavramı başaramaz.

Bir kişi geçmiş, geleneği anlamaya çalışırken en çok içerisinde bulunduğu kültürel ortamdan aldığı kanaatlerin direnci ile karşılaşır. Bu kanaatlere ait formların anlama deneyiminde kendilerini dikte etmeye çalıştıklarını fark ettiğimizde hermenötik bir bilince sahibiz demektir. Bu bilince göre içinde bulunduğumuz yaşam çevresini terk ederek geçmişe bakmamız mümkün değildir. Geçmişteki herhangi bir eserin veya olayın anlamını sadece kendi kavramları ile anlayamayız. Geçmişteki eserin "anlamı" kendisine bugün yöneltilen sorular kapsamında tanımlanır. Eğer biz anlamının yapısını dikkatlice inceleysek görürüz ki sorduğumuz sorular kendimizi anlama konusunda geleceğe yansıtabilecek şekilde sıralanmıştır.²⁹

Zaman ve mekân ile kayıtlı yaşam çevresine ait birikimin ufkumuz üzerindeki etkisini fark eden Heidegger'e göre Dasein kendi varlığını, özsel olarak daima ve öncelikle bir tutum içinde bulunduğu şu varolandan yani "dünyadan" hareketle anlama eğilimine sahiptir.³⁰ Dünyanın içerisinde varoluş eşiğinden geçen yani yaşamaya başlayan insan etrafındaki varlıklarla elde ettiği tecrübeler doğrultusunda kendisine bir anlam inşa etmektedir. Herhangi bir varlığa yönelirken, soru sorarken ise daima önceden kavrayışa sahip olduğumuz

²⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s.140

²⁹ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, Çeviren: İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 238.

³⁰ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çeviren: Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s.39.

bir birikimin yani geleneğin yönlendirmesi altında inşa faaliyeti yaparız. Bilincimizi tarihsel durumumuzdan yalıtarak varlığa objektif bir ufuk noktasından bakmamız mümkün değildir. Dasein kendisini tarihsel bir ortam içerisinde anlamaktadır.

Herhangi bir bilgi, deneyim ve kavrayıştan yoksun olarak kendi başına varolan bir varlığa anlamını içerisinde bulunduğumuz yaşam çevresinin bize verdiği ön anlamalar/önyargılar ile yaparız. Bizi varlık ile buluşturan bu yapılar toplumlara ve zamana göre değişiklik göstermektedir. Buna göre herhangi bir birey herhangi bir konu seçerken, bu konuya nasıl tepki vermesi gerektiğini belirlerken bulunduğu zaman ve mekânın etkisi altında tercihlerde bulunur.

Diyebiliriz ki başından itibaren hayatımız sosyal ve tarihseldir; o daima diğer şahıslarla, çevre ile birlikte yaşanır. Bu kısmen öğrenme sürecimiz için de bu şekildedir. Bireyin şimşeği gördüğü ya da gök gürültüsünü duyduğu doğru iken, antropolojik çalışmalar şunu göstermektedir: insanlar ait oldukları kabileye göre aynı fenomenlere ya korku ya da mutluluk şeklinde tepki vermektedirler: onların temsil etme özellikleri kolektif bir karaktere sahiptir.³¹ Bireysel ve toplumsal hafıza, çevre ile etkileşimi sonucunda oluşturmuş olduğu tarihsel tecrübeler bağlamında oluşmaktadır.

İnsan içerisinde yaşadığı tarihsel birikimin sunduğu önanlamalar eşliğinde yorumlar yapmaktadır. Kavramlar, ritüeller, akıl yürütmeler, simgelerden oluşan bu kalıplar bilincimize yapılan katkılardır. Varlığın içerisinde onunla diyalektik kurarak kendi farkındalığını, otantikliğini oluşturan birey bu süreçte içerisinde bulunduğu geleneğin getirdiği olanaklardan bu şekilde yararlanmaktadır. O halde bizler, geleneği cisimleştiren toplumların birer parçası olarak var oluruz. Geçmişte kalan şey, gelenek içerisinde devredilir. Heidegger'e göre biz devredilmiş olan varoluş olanaklarını tekrarlarız. Bu tekrarlama ne geçmişe gidip geçmişte yaşayanların tecrübe ettiği şekliyle olanakları tecrübe eder, ne de geçmişi değişmemiş bir tarzda şimdiye taşır. Tekrarlama, geçmişin olanağını kendi varoluşumuza yönelik bir olanak olarak yansıtır.³²

Heidegger, geleneğin bizim varoluşu anlamlandırma ve yeni perspektifler kazanma sürecinde etkin rolünü kabul etmekle birlikte bireyin statik bir anlam deneyimi gerçekleştirmediğini ve pasif durumda olmadığını da görebilmiştir. Ona göre varlık anlayışı Dasein'in şu veya bu varlık minvaline bağlı olarak kendini geliştirdiği veya bozduğu içindir ki son derece zengin yorumlara

³¹ G.F. McLEAN, "Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans Georg Gadamer", s.27.

³² Patricia Altenbernd Johnson, Heidegger Üzerine, Çeviren: Adnan Esenyel, Sentez Yayınları, Bursa, 2013, s.58,

sahip olabilmektedir. Felsefi psikoloji, antropoloji, etik, politika, edebiyat, biyografi ve tarih yazımı hep farklı yol ve çeşitli düzeyler izleyerek Dasein'ın tutum, kapasite, kabiliyet, olanak ve yazgılarını izlemiştir.³³

Anlamanın önyapılarını oluşturup bizim yorumlama yeteneğimizi doğrudan etkilese de şimdi'nin etkisinden dolayı geleneğin mutlak bir egemenliğinden söz edemeyiz. Hiçbir toplum veya birey yalnızca kendisine sunulan nesnelere, inançlar ve modellerle hayatta kalmayı başaramaz.³⁴ Geleneği de sadece bunlarla sınırlı olarak değerlendiremeyiz. Bulduğumuz bağlamın önemli bir etki unsuru olarak gelenek kendisini şimdi'nin içerisinde onunla diyalektikçe girerek farklı şekillerde göstermektedir. Geleneğin bu yapısal özelliği onun daima kendi varlığını bilincimizde hissetmemize neden olmaktadır.

Gadamer'e göre biz daima geleneklerde konuşlanmış durumdayız ve bu hiçbir şekilde araştırma nesnesine dönüştürülebilir bir süreç değildir yani geleneğin söylediği şeyi başka bir şey, yabancı bir şey olarak kavrayamayız. Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.³⁵

Varolan gelenekten önyargılarımızı alırız. Fakat bu gelenek karşımızda somut bir bilgi otoritesi olarak kendisini göstermez. O, sınırları, etki alanı tam olarak belirli olmayan bir ilişkiler örgüsü olarak vardır. Kendisi bir nesne olmadığı ve hiçbir zaman nesnelleştirilemeyeceği için düşüncüyü nesnelleştirmeye yönelik hiçbir metot ona uygulanamaz.³⁶

Geleneği nesnel bir zemine yerleştirerek onu doğa bilimsel zeminde inceleyemediğimiz gibi gelenekle karşımızdaki bir nesne olarak da diyaloga giremeyiz. Biz geleneği daimi ve belirli bir şey olarak niteleyip ona sorular soramayız. Çünkü burada sabiteler vardır. Hâlbuki hem gelenek hem benim bilincim sabit bir nesne değildir. Tam burada Gadamer ufukların kaynaşmasından bahsetmektedir.

Ufukların kaynaşması tarihsel bir ufuk ile ilk kez bu ufuk içerisinde ortaya çıkan hakikat iddiasının belirli bir diyalog sonucunda mevcut ufuk içerisinde aşılmasıdır. Bu süreçte mevcut ufuk ile geçmişin ufku arasındaki farklar ortak bir zemin üzerinde açığa çıkarıldıktan sonra konuya ilişkin hakikatin bağlayıcı gücü nedeniyle aşılmaya çalışılır. Bu birlik, her iki bağlamın ortak bir konu (soru) üzerinde karşılıklı olarak test edilmeleri sonucu ortaya

³³ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.39-40.

³⁴ Edward Shils, "Gelenek", s.172.

³⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s.27

³⁶ Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s. 239.

çıktığı için, daha önce hiçbirisinde açıkça var olmayan veya görülmeyen yeni (beklenmedik) bir bakış açısı yani ufuk olabilir. Bu yeni ufuk (birlik) geçmiş ve mevcut an arasındaki farklılıktan dolayı yeniden kendi içinde bölündüğünde (farklılaştığında), daha sonraki bir ufuk (birlik) için bir safha teşkil eder ve bu böyle devam eder.³⁷

Gadamer'in hermenötik ortam olarak nitelediği bu zeminde her yorum, geleneğe zımnî bir katılıma göre değil yalnızca, aynı zamanda, bu geçmişin bizim bugünkü teorik ve pratik ilgilerimize nasıl uygulanabileceğine göre de gerçekleşir. Eğer biz zamansal isek, bu durumda, mevcut ilgilerimizi ve perspektiflerimizi görmezlikten gelebilen geçmişten kendimizi birden bire bütünüyle koparamayız. Geçmiş, steril bir alakasız olgular tortusuna ya da kemikleşmiş bir ortodoksiye dönüşmekten alıkoyan şeyin tam da bu uygulama ihtiyacı olduğu söylenebilir.³⁸

Varoluşsal yapımız üzerinde etkisi olan gelenek sabit bir nesne olmayıp diyalog halinde kendisini hissettirmektedir. Bu şekilde bizde ortaya çıkan anlam ufku gelenek ve şimdi arasında oluşan gerilimden doğmaktadır. Gadamer karşımızdaki bir kişi ile olan ayrımlarını belirleyemeyeceğimiz bir diyaloga girdiğimiz gibi gelenek ile de bu şekilde bir süreç yaşadığımızı düşünmektedir. Ona göre gelenek kendisini bir Sen gibi ifade eder. Sen bir nesne değildir; o bizimle ilişkiye girer. Bunun gelenekte tecrübe edilen şeyin öteki kişi durumundaki Sen'in kanaati olarak kabul edilmesi anlamına geldiğini düşünmek yanlış olur. Gadamer'in buradaki Sen'den kastı herhangi bir bireyin ufkundan bağımsız varolagelen anlamdır. Ona göre bundan dolayı Sen ile ilişki ve tecrübenin bu ilişkide mündemiç/içkin anlamı bize hermenötik tecrübe hakkında bir şey öğretiyor olmalıdır. Çünkü gelenek içinde yer aldığımız diyalogdaki hakiki partnerimizdir, tıpkı, Sen ile Ben arasındaki ilişkide olduğu gibi.³⁹

Gadamer'in bize ait bilinç ile geleneği müşahhas hale getirerek betimlediği Ben-Sen ilişkisi, beklenti ve uyumluluk arzeden bir ilişki değildir. Burada Sen olarak nitelendirdiği gelenek ile böyle bir diyalog hiçbir verimliliği olmayan sadece beklentiler dâhilinde bir anlam örgüsü ortaya çıkaracaktır. Hâlbuki Gadamer gelenek ile olan diyalogumuzda beklentilerimizin dışında belirginleşen anlamların olacağını ve zaten geleneğin verimliliğinin buradan kaynaklandığını söylemektedir.

³⁷ Burhanettin Tatar, "Hans Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem Adlı Eseri", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:12-13, Samsun, 2001, s.295.

³⁸ Brice R. Wachterhauser, "Anlamada Tarih ve Dil", s. 245.

³⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s.135

Kanaatlerimiz aynı zamanda beklentilerimizi de belirlemektedir. Fakat farklı bir anlam perspektifini, geleneği anlamaya çalıştığımızda monolitik değil diyalektik bir sorgulama yaptığımızda beklentilerimizle örtüşmeyen şeylerin şokuna girme tecrübelerini yaşarız. Gadamer bu sorgulamayı bir eylem değil ıstıraba maruz kalma olarak değerlendirir. Ona göre bu sorgulama kanaatlerin değişmezliğine karşıt bir şey olarak nesneyi ve onun bütün imkânlarını değişken hale getirir.⁴⁰ O halde zaman içerisinde ortaya çıkan varlığın dinamik karakterinden dolayı modern bilincin ve tarihsel bilincin ima ettiği gibi sabit bir ufuk noktasından söz etmemiz mümkün değildir. Gelenek ile diyalog halinde olan ufkumuz herhangi bir güvenceden yoksun durumda ileriye doğru giden zincirin halkaları şeklinde değişik anlamları tecrübe etmektedir.

Geleneğin yaratıcı üretkenliği içerisinde varlık bulan bu anlamlandırma evreni, öznenin tüm çeşitliliği ile anlama nesnesine yönelik zihinsel çabasına eşlik eden bir zemin/perspektif yaratır. Özneyi kuşatan ve onu sarmalayarak anlam/anlamlandırma dünyasına dâhil eden bu perspektif, yorumsal otantisitesini tarihsel süreçte sistematik anlamalar ve yorumlamalar eşliğinde devşirmektedir. Böylece gelenek, bir anlam dünyası inşa etme yönündeki kurucu işlevi açısından bir hesaplaşma ve gerilim alanı olarak ortaya çıkmıştır.⁴¹

Hermenötik bilinç ile hareket edildiğinde ortaya çıkan anlama deneyiminde yöntemsel bir kesinlik olmadığı için geleneği sabit bir rezerv olarak kabul edip bize söyleyeceğini söylemiş bir platform olarak değerlendirilmemektedir. Bu bakış açısından bakıldığında gelenek bize her durumda söyleyecek bir sözü olan yeni, kuşatıcı ufukların temeli olarak da görülebilir.

Hermenötik bilinç için gelenek geçmişin bakiyesi olarak tanımlanıp belirli bir sınır çizilerek sadece araştırma nesnesi haline getirilebilecek bir şey değildir. Gelenek bize bir şeyler söyleyen bizi etkileyen ve bizim şimdiki anlayabilmemiz için kullandığımız kategorileri içerisinde barındırmaktadır. Bu da demek oluyor ki gelenek sadece geçmişin bir parçası değil bireysel ve toplumsal hafızamızın sürekliliğini sağlayarak daima bizim bir parçamız olmaktadır.

⁴⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, C.2, s.149

⁴¹ Muharrem Kılıç, "Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:22, 2010, s.118.

KAYNAKÇA

- Ateşoğlu, Güçlü. "Herder'den Hegel'e Anahatlarıyla Tarih Kavramı", içinde *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 9-23.
- Baudrillard, Jean. *Forget Foucault*, Semiotext, Newyork, 1987.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Modernite*, Çeviren: Sinan Okan Çavuş, Can Yayınları, İstanbul, 2017.
- Beiser, C. Frederick. "Enlightenment", içinde *Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought (1790-1800)*, Harvard University Press, 1992, s. 189-215.
- Berman, Marshall. *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çeviren: Ümit Altuğ, Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Bıçak, Ayhan. *Tarih Düşüncesi III Tarih Felsefesinin Oluşumu*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- Bollnow, Otto F. "İfade ve Anlama", içinde *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, Çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınları, 1995, s.85-121.
- Davison, Andrew. *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Çeviren: Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çeviren: Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- Gadamer, Hans Georg. *Hakikat ve Yöntem*, cilt: 2, Çeviren: Hüsamettin Arslan-İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2009.
- Gökberk, Macit. *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Grafton, Anthony. *Yeni Dünyalar Eski Metinler*, Çev. Füsun Savcı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Hamilton, Paul. *Historicism*, Taylor and Francis e-Library, 2005.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, Çeviren: Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.

- Herder, G. Johann. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", içinde *Tarih Felsefesi*, Çeviren: Doğan Özlem- Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s.24-30.
- Horkheimer, Max. *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, Çeviren: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Johnson, Patricia Altenbernd. Heidegger Üzerine, Çeviren: Adnan Esenyel, Sentez Yayınları, Bursa, 2013.
- Kılıç, Muharrem. "Anlamın İnşası ve Anlama Etkinliği Bağlamında Geleneğin Sorunsallaştırılması", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:22, 2010, s.117-126.
- Krings, H., H.- Baumgartner, H.M. "Bilgi Kuramı Tarihçesi", içinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çeviren: Doğan Özlem, , Ara Yayınları, 1990.
- McLEAN, G.F. "Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans Georg Gadamer", *Bilimname*, Sayı: VI, Çeviren: Hafsa Fidan, 2004, s.23-40.
- Özlem, Doğan. *Metinlerle Hermeneutik dersleri II*, Notos Kitap, İstanbul, 2013.
- Palmer, Richard E. *Hermenötik*, Çeviren: İbrahim Görener, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2008.
- Shils, Edward. "Gelenek", içinde *İnsan Bilimlerine Prologomena*, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.145-180.
- Tatar, Burhanettin. "Hans Georg Gadamer ve Hakikat ve Yöntem Adlı Eseri", içinde *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:12-13, Samsun, 2001, s. 277-306.
- Tüzen, M. Ahmet. "Aydınlanmacı Aklın Oluşumu", *Dört Öge*, Sayı:16, 2019, s.97-111.
- VICO, Giambattista. *On the Study of on Methods of Our Time*, Trans. E. Gianturco, D. Philip Verene, Cornell University Press, London, 1995.
- VICO, Giambattista. *On the Most Ancient Wisdom of the Italians : Unearthed from the Origins of the Latin Language*, Trans. L. M. Palmer, Cornell University Press, London,1988.
- Wachterhauser, Brice R. "Anlamada Tarih ve Dil", içinde *İnsan Bilimlerine Prologomena*, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s.209-250.

GELENEĞİN ANLAMI VE ANLAMA DENEYİMİNDEKİ ROLÜ
*THE MEANING OF TRADITION AND THE ROLE IN THE EXPERIENCE OF
UNDERSTANDING*
Yakup KAHRAMAN

FELDMAN'IN MUTLULUKLA İLGİLİ TUTUMSAL HAZCILIK TEORİSİ

Murad OMay*

ÖZ

"Mutluluk" kavramı bazen bir zihin durumunu tasvir etmek için kullanılır. Bu kullanımıyla "mutluluk", felsefenin konusu değil gibi görünse de onun nasıl tanımlanabileceği ya da doğası felsefi inceleme konusudur ve önemlidir. Onun doğasıyla ilgili farklı felsefi teoriler bulunmaktadır. Bunlar genel olarak hazcı teoriler, duygusal durum teorileri, hayat memnuniyeti teorileri ve arzu tatmini teorileri olarak adlandırılır. Bunlar arasında hazcı teoriler farklı düşünürler tarafından savunulmuştur. Yakın dönemli hazcı teorilerden biri, Fred Feldman tarafından ileri sürülen mutlulukla ilgili tutumsal hazcılıktır. Bu çalışmamızda bu görüşü incelemeyi ve değerlendirmeyi deneyeceğiz. Çalışmamızın ilk bölümünde mutlulukla ilgili temel teorilerin kimler tarafından savunulduğunu ve genel olarak ne iddia ettiklerini ele alacağız. Daha sonraki bölümde mutlulukla ilgili duygusal hazcı teorinin iddialarını, Feldman'ın bu teoriyi nasıl formüle ettiğini ve eleştirdiğini inceleyeceğiz. Üçüncü bölümde Feldman'ın mutlulukla ilgili tutumsal hazcılık görüşünü ortaya koymayı deneyeceğiz. Çalışmamızın son bölümünde ise bu görüşün temel eleştirilerini ve Feldman'ın onlara cevaplarını inceledikten sonra bu eleştiri ve cevapları değerlendireceğiz.

Anahtar Sözcükler: Mutluluk, Mutluluk Teorileri, Mutluluk Hakkında Hazcı Teoriler, Fred Feldman, Tutumsal Hazcılık

FELDMAN'S THEORY OF ATTITUDINAL HEDONISM ABOUT HAPPINESS

ABSTRACT

The concept of "happiness" is sometimes used to describe a state of mind. Even if "happiness" in this usage seems not to be the subject of philosophy, how it can be defined or its nature is a matter of philosophical examination and is important. There are different philosophical theories about its nature. These are generally called as hedonistic theories, emotional state theories, life satisfaction theories, and desire-satisfaction theories. Among these, hedonistic theories have been defended by different thinkers. One of the recent hedonistic theories is the attitudinal hedonism of happiness claimed by Fred Feldman. In this study, we will try to examine and evaluate this view. In the first part of our study, we will deal with who defends the basic theories about happiness and what they claim in general. In the next section, we will examine what the sensory hedonistic theory about happiness claims and how Feldman formulates and criticizes this theory. In the third chapter, we will try to present Feldman's view of attitudinal hedonism about happiness. In the last part of our study, after examining the main criticisms of this view and Feldman's answers to them, we will evaluate these criticisms and answers.

Keywords: Happiness, Theories of Happiness, Hedonistic Theories About Happiness, Fred Feldman, Attitudinal Hedonism

* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, İstanbul / Türkiye, E-posta: necati.omay@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-3980-9750

Makalenin geliş tarihi: 24.08.2022
Makalenin kabul tarihi: 06.10.2022

Submission Date: 24 August 2022
Approval Date: 06 October 2022

Giriş

“Mutluluk” kavramının farklı kullanımları olduğunu; onun bazen bir zihin durumunu tasvir etmek için kullanılırken, bazen de değerlendirici şekilde, bir kişinin iyi-durumdalığına (*well-being*) gönderme yaptığını, daha önceki bir çalışmamızda belirtmeye çalışmıştık.¹ Bir zihin durumu kullanımıyla “mutluluk”la ilgili felsefi incelemenin, “mutluluğ”un ne olduğu sorusuna cevap vererek deneysel araştırmalara temel teşkil etmesi; iyi-durumdalığın ne olduğuyla ilgili felsefi tartışmalara katkı sağlaması; ahlak felsefesindeki bazı teoriler açısından önem teşkil etmesi gibi nedenlerle önemli olduğunu yine daha önceki bir çalışmamızda ileri sürmüştük.² Bu çalışmamızda, mutlulukla ilgili önemli hazcı teorilerden biri olarak görülebilecek, Fred Feldman tarafından ileri sürülen mutlulukla ilgili tutumsal hazcılık teorisini incelemeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

Bu amacımız doğrultusunda çalışmamız dört bölümden oluşacak. Onun ilk bölümünde, belirttiğimiz betimleyici kullanımıyla “mutluluğ”un ne olduğuna ya da doğasına yönelik felsefi bir incelemenin neyi ortaya koymaya çalıştığını netleştirip mutlulukla ilgili mevcut felsefi teori kümelerinin neler olduğunu, kimler tarafından savunulduklarını ve kısaca ne iddia ettiklerini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Sonraki bölümde, Feldman’ın tutumsal hazcılık yaklaşımını daha iyi inceleyebilmek için, Feldman’a göre mutlulukla ilgili duyusal hazcı teorilerin ne iddia ettiklerini, onun bu teorileri nasıl formüle ettiğini ve eleştirdiğini ele alacağız. Üçüncü bölümde Feldman’ın mutluluk görüşünü, diğer çalışmalarını da yeri geldiğinde kullanmakla birlikte, temel olarak onun *What is This Thing Called Happiness?* (2010) isimli eserinden yararlanarak ortaya koymayı deneyeceğiz. Çalışmamızın son bölümünde ise bu görüşün temel eleştirilerini ortaya koyacak ve görüşü değerlendireceğiz. Değerlendirmemiz sonucunda görüşün tutumsal hazlar ve acıların yanında duyusal hazlar ve acıları da hesaba kattığında daha savunulabilir olabileceğini iddia edeceğiz.

Mutluluğun Doğası Hakkında Felsefi İnceleme ve Temel Teoriler

Bir zihin durumu olarak mutluluğun ne olduğuyla ilgili felsefi bir incelemede amaç, mutluluğun doğasını açığa çıkartmaktır. Bu noktada, bu kullanımıyla mutluluğun ne olduğu sorusu ile mutluluğun kaynaklarının ne olduğu sorusunu birbirinden ayırmak önemlidir. Örneğin “Mutluluk, iyi

¹ Murad Omay, “Mutluluk’un Anlamları.” *Kutadgubilig* 23, (2013), 39-48.

² Murad Omay, “Mutluluk Hakkında Felsefi İncelemenin Önemi,” *Kutadgubilig* 25, (2014): 85-94.

arkadaşlarla beraber olmaktır” vb. gibi bir tanım, aslında mutluluğun ne olduğuna ya da doğasına yönelik bir tanım değildir; o daha çok, ne tür şeylerin bizi mutlu yaptığı; bizi mutlu etme eğiliminde olan şeylerin ne ya da neler olduğu; mutluluğun kaynakları hakkında bir görüşür.³ Örneğin iyi arkadaşlarla beraber olmak bize haz verdiği için mi, duygusal durumumuzu belirli bir hale getirdiği için mi, yoksa hayatımızı bir bütün olarak göz önüne aldığımızda ondan memnun olduğumuzu düşünmemizi sağladığı için mi mutluluk meydana getirmektedir? Dolayısıyla mutluluğun ne olduğu sorusu ve bu soruyu cevaplamaya yönelik teoriler, mutluluğun kaynağına değil doğasına yönelir.

Mutluluğun doğasını ortaya çıkartmaya çalışan birçok felsefi teori ileri sürülmüş ve bunlar az çok farklı şekillerde sınıflandırılmıştır. Tiberius mutlulukla ilgili teorileri hazcılık (*hedonism*), hayat-memnuniyeti (*life-satisfaction*) ve duygusal durum teorisi (*emotional state theory*) olarak sınıflandırır.⁴ Besser de mutluluk teorilerini hazcılık, duygusal durum teorisi ve mutluluğun memnuniyet teorileri (*satisfaction theories of happiness*) olarak üçe ayırarak inceler.⁵ Haybron tarafından yapılan bir sınıflandırmaya göreyse bu teoriler; hazcılık, hayat memnuniyeti teorileri, duygusal durum teorileri ve karma teoriler (*hybrid theories*) olarak dörde ayrılır.⁶ Brülde tarafından yapılan başka bir sınıflandırmaya göre ise mutlulukla ilgili görüşler, bilişsel (veya tutumsal) görüş (*the cognitive (or attitudinal) view*), hazcı görüş (*the hedonistic view*), ruh hali/duygudurum görüşü (*the mood view*) veya duygusal durum teorisi, ve karma görüş olarak dörde ayrılır.⁷ Heatwood, hazcılık, hayat tatmini ve duygusal durum görüşü şeklindeki üçlü sınıflandırmanın, mutluluğun bir şekilde arzunun tatmininden oluştuğunu ileri süren dördüncü bir teori kategorisi olan arzu-tatmini teorilerini (*desire-satisfaction theories*) ihmal ettiğini söyleyerek sınıflandırmaya bu teorileri de ekler.⁸ Kısaca, genel olarak mutluluğun ne olduğuyla ilgili; hazcı teoriler, duygusal durum teorileri, hayat memnuniyeti teorileri ve arzu-tatmini teorileri olarak dört tür temel teori kümesi olduğu söylenebilir.

³ Daniel M. Haybron, “Happiness,” Erişim Tarihi: Haziran 8, 2022, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/happiness/>, 1.2.

⁴ Valerie Tiberius, “Happiness,” içinde *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hugh LaFollette, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013, 2287.

⁵ Lorraine L. Besser, *The Philosophy of Happiness: An Interdisciplinary Introduction*, New York: Routledge, 2021, 12.

⁶ Haybron, “Happiness,” 2.1.

⁷ Bengt Brülde, “Happiness Theories of The Good Life,” *Journal of Happiness Studies* 8, no 1 (2007): 17.

⁸ Chris Heatwood, “Happiness and desire satisfaction,” *Nous* 56, no 1 (2020): 57.

Mutlulukla ilgili teorilerin bir kümesi, hazcı teoriler, hazcılık, hazcı açıklama ya da hazcı görüş olarak adlandırılır.⁹ Yakın dönemde bu tür bir teori kümesinin içinde yer alanlar olarak J. Bentham (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1780), J. S. Mill (*Utilitarianism*, 1861), H. Sidgwick (*The Methods of Ethics*, 1874), J. Griffin (*Well-Being*, 1986), T. Tännsjö (*Narrow Hedonism*, 2007), F. Feldman (*What Is This Thing Called Happiness?*, 2010) ve S. Morris'in ("In defense of the hedonistic account of happiness," 2011) görüşleri sayılabilir.

Genel olarak hazcı teorilerin mutluluğu, bireyin haz veren deneyimlerinin hoş olmayan deneyimlerine üstün gelmesiyle özdeşleştirdiği söylenebilir. Başka bir ifadeyle mutluluk, hoşnutsuzluk (*displeasure*) ya da acı (*pain*) üzerinde hazzın olumlu bir üstünlüğü olarak kabul edilir.¹⁰ Feldman tarafından "duyusal hazcılık" (*sensory hedonism*)¹¹ adı verilen genellikle daha eski bazı hazcı teorilere göre mutluluk sadece etkilenimsel (*affective*) bir zihin durumudur; o, herhangi bir bilişsel bileşen içermez. Bu teorilere göre mutlu olmak, kabaca, kendini mutlu hissetmektir.¹² Öte yandan, daha sonra göreceğimiz gibi Feldman'ın tutumsal hazcılığı gibi bazı çağdaş hazcı teoriler bu belirtilenlerden farklı bir tür hazcılık ve mutluluk görüşünü savunur.

324

Mutluluğun ne olduğuyla ilgili diğer bir teori kümesi, duygusal durum teorileri, duygusal durum görüşü ya da ruh hali teorisi olarak adlandırılır.¹³ İlk olarak D. Haybron ("On Being Happy or Unhappy", 2005; *The Pursuit of Unhappiness*, 2008) tarafından ileri sürülmüş bu teorinin yakın dönemli savunucularından bazılarının A. Kauppinen ("Meaning and Happiness", 2013), L. Besser-Jones ("The Pursuit and Nature of Happiness", 2013) ve S. H. Klausen ("Happiness, Dispositions and the Self", 2015) olduğu söylenebilir.

Duygusal durum teorileri hazcı teoriler gibi mutluluğu sadece hoş bir deneyim; acılar karşısında hazzın üstün gelmesi olarak görmez. Bu teorilere göre mutluluk, kişinin bir bütün olarak ruh haliyle ilgilidir. Mutluluk, belirli bir tür olumlu ruh halidir (*positive mood state*). Ayrıca, bireyin ruhsal durumunu etkilemeyen, onunla ilgili olmayan etkilenimler ve hazlar bu teorilerde dışarıda bırakılır. Hazcı teoriler mutluluğu basitçe hoşnutsuzluğun (*unpleasantness*) zıttı olarak görürken, duygusal durum teorileri mutluluğu kabaca depresyon ya da

⁹ Haybron, "Happiness," 2.1, 4.1; Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17, 18.

¹⁰ Haybron, "Happiness," 22.1; Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17.

¹¹ Fred Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, New York: Oxford, 2010, 23.

¹² Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17.

¹³ Haybron, "Happiness," 2.1; Daniel M. Haybron, *The Pursuit Of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*, New York: Oxford University Press, 2008, 108; Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 18.

anksiyetenin zıttı gibi geniş bir ruhsal durum olarak görür. Bu ruh hali farklı teorilerde farklı şekilde anlaşılabilir. Duygusal durum teorilerinin hazcı teorilerden farklı olduğu diğer nokta, duygusal durum teorilerine göre mutlu olmanın, birinin hayatının bir tür ruhsal (*psychic*) onayıyla (*affirmation*) ilgili olmasıdır. Bu anlamda bu teoriler, biraz sonra değineceğimiz hayat memnuniyeti teorileriyle benzerlik taşır. Fakat duygusal durum teorileri bizim duygusal onayımızı vurgularken, hayat memnuniyeti görüşleri daha çok reflektif ya da akli onayı vurgulama eğilimindedir.¹⁴

Mutlulukla ilgili bir başka teori kümesi, hayat memnuniyeti teorileri ya da bütün hayat memnuniyeti teorileri (*whole life satisfaction theories*)¹⁵ olarak adlandırılır. Bu tür teorileri savunanlardan bazıları olarak George Henrik von Wright (*Varieties of Goodness*, 1963), R. B. Brandt ("Happiness", 1967), D. A. L. Thomas (*Happiness*, 1968), Wladyslaw Tatarkiewicz (*Analysis of Happiness*, 1976), Elizabeth Telfer (*Happiness*, 1980), John Kekes (*Happiness*, 1982) ve L. W. Sumner'ın (*Welfare, Happiness, and Ethics*, 1996) isimleri sayılabilir.¹⁶

Farklı türlere ayrılabilirler de genel olarak hayat memnuniyeti teorilerine göre mutluluğun, kişinin bir bütün olarak hayatına karşı olumlu bir tutuma sahip olması; hayatını bir bütün olarak onaylaması olduğu söylenebilir. Burada kişinin değerlendirmesinin nesnesi, bir bütün olarak onun kendi hayatıdır. Bu teorilerde kişinin kendi hayatına yönelik tutumu geniş ölçekli bir tutumdur ve o, belirli memnuniyetlerin (*satisfactions*) ve memnuniyetsizliklerin (*dissatisfactions*) toplamına indirgenemez. Bu nedenle mutlu olmak, kişinin bazı yönlerden değil tüm hayat durumuna karşı olumlu bir tutuma sahip olmasıdır.¹⁷ Başka bir ifadeyle bu teorilere göre mutlu olmak, kişinin kendi hayatını olumlu görmesi, onaylaması, olumlu bir şekilde değerlendirmesi ve hayatının kendisi için iyi gittiğine dair —az ya da çok açık— bir yargısıdır.¹⁸ Bazı hayat memnuniyeti teorileri mutluluğu sadece bilişsel (*cognitive*) bir zihin durumu olarak görür. Bu tür teorilere göre mutlu olmak,

¹⁴ Daniel M. Haybron, "On Being Happy or Unhappy," *Philosophy and Phenomenological Research* 71, no 2 (2005): 307-310; Haybron, "Happiness," 2.1, 2.4; Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 19.

¹⁵ Haybron, "Happiness," 2.1; Jussi Suikkanen, "An Improved Whole Life Satisfaction Theory of Happiness," *International Journal of Wellbeing* 1, no 1 (2011): 151. Burada "life satisfaction" terimini, "hayat tatmini" yerine "hayat memnuniyeti" ifadesiyle karşılamak daha uygun gibi durduğundan "satisfaction" terimini "memnuniyet" olarak çevirmekle birlikte, buradaki "memnuniyet" ifadesi etkilenimsel olarak —ya da sadece etkilenimsel olarak— anlaşılmalıdır.

¹⁶ Suikkanen, "An Improved Whole Life Satisfaction Theory of Happiness," 152-153.

¹⁷ Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17-18.

¹⁸ Haybron, "Happiness," 2.1; Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17-18.

kişinin bir bütün olarak kendi hayatını olumlu bir şekilde değerlendirmesi, onaylaması; bütün olarak hayatına karşı olumlu bir *düşünsel* tutumu olmasıdır.¹⁹ Öte yandan diğer bazı hayat memnuniyeti teorilerinde bilişsel ögeye etkilenimsel (*affective*) öge de eşlik edebilir.²⁰ Bu durumda ortaya çıkan karma teoriler, mutluluğun hem etkilenimsel hem de bilişsel bileşenden oluşan karmaşık bir zihinsel durum olduğunu ileri sürer.²¹ Bu tür karma teorilerde mutlu olmak, kişinin hem bilişsel olarak bir bütün olarak hayatını, kendi tasavvur ettiği kadarıyla olumlu bir şekilde değerlendirmesi hem de iyi hissetmesidir.²²

Mutlulukla ilgili diğer bir teoriler kümesi, arzu-tatmini teorileri (*desire-satisfaction theories*), arzu-temelli teoriler (*desire-based theories*) ya da tercihçilik (*preferentism*) olarak adlandırılır.²³ Heathwood'a göre bu teorilerin kökü Kant'a (*Pratik Aklın Eleştirisi*, 1788) kadar gitse de çağdaş dönemde onu savunanlar arasında V. J. McGill (*The Idea of Happiness*, 1967), D. P. Gauthier ("Progress and Happiness: A Utilitarian Reconsideration", 1967), R. C. Solomon ("Is There Happiness after Death?", 1976), W. Davis ("A Theory of Happiness", 1981), D. Jeske ("Perfection, Happiness, and Duties to Self", 1996), S. Luper (*Invulnerability: On Securing Happiness*, 1996), D. Kahneman ("Objective Happiness", 1999) ve C. Heatwood'un ("Happiness and Desire Satisfaction", 2020) isimleri sayılabilir.²⁴

326

Bu teoriler, genel olarak mutlu olmayı arzu tatmini kavramlarına başvurarak açıklamaya çalışır; onlar mutlu olmanın istediğimizi elde etmek olduğunu ya da bazı versiyonlarında, koşullarımız hakkında tam bilgiye sahip olduğumuz durumda istediklerimizi elde etmek olduğunu ileri sürer.²⁵

Feldman'ın Duyusal Hazcılığı Formülasyonu ve Reddi

Belirtildiği gibi mutluluğun ne olduğuyla ilgili farklı teori kümeleri ve onların içinde yer alan birçok teori mevcuttur. Bu konudaki teori kümelerinden biri, yine bahsi geçtiği gibi hazcı teorilerdir. Aynı kümeye toplansalar da hazcı teorilerin hazzı nasıl anladıkları açısından farklılık gösterdikleri söylenebilir. Örneğin Feldman kendi görüşünü hazcı bir görüş olarak adlandırsa da onun

¹⁹ A.e., 17.

²⁰ Haybron, "Happiness," 2.1.

²¹ Brülde, "Happiness Theories of The Good Life," 17.

²² A.e., 19; Haybron, "Happiness," 2.1.

²³ Heatwood, "Happiness and desire satisfaction," 57; Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 15.

²⁴ Heatwood, "Happiness and desire satisfaction," 57.

²⁵ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 54.

hazcılığı, onun “duyusal hazcılık”²⁶ dediği bir tür hazcılıktan farklıdır. Bu farkı görebilmek ve Feldman’ın görüşünü daha iyi ortaya koyabilmek açısından, duyusal hazcılığın neyi ileri sürdüğünü; Feldman’ın bu görüşü nasıl formüleştirdiğini ve reddettiğini görmek faydalı olacaktır.

Mutlulukla ilgili duyusal hazcılık görüşünün en erken savunucuları klasik faydacılar olarak görülebilir. Bentham, *Ahlakın ve Yasamanın İlkelerine Giriş*’te “fayda, çıkar, haz, iyi ya da mutluluk (bu durumda bunların hepsi aynı anlama gelir)” diyerek terminolojik ayrımlar yapmasa da²⁷, “Mutluluğun nelerden oluştuğunu daha önce gördük: Hazların tadını çıkarmak, acılardan korunmak.”²⁸ diyerek hazcı bir mutluluk teorisini onaylar gibi görünür. J. S. Mill ise *Faydacılık*’taki şu ifadesiyle Bentham’dan daha net olarak, mutlulukla ilgili bir tür hazcılığı ileri sürmüş gibi görünür: “Mutluluk ile bahsedilen şey hazdır ve acının olmamasıdır; mutsuzlukla ise acıdan ve hazzın yokluğundan bahsedilmektedir.”²⁹ Bir başka klasik faydacı Sidgwick ise *Etiğin Yöntemleri*’ndeki şu ifadesiyle benzer bir hazcı mutluluk tanımı verir gibi görünür: “mümkün olan en büyük Mutluluk’la, hazzın acı karşısında elde edilebilecek en büyük fazlasını anlıyoruz”.³⁰

Feldman; Bentham, Mill ve Sidgwick’in bu görüşlerinden yola çıkarak, onların görüşlerini, “Bentham-Mill-Sidgwickçi tür mutluluk görüşü”, “mutlulukla ilgili duyusal hazcılık” ya da kısaca “duyusal hazcılık” olarak adlandırır. O, duyusal hazcılığı eleştirmeden önce, belirtilen filozofların görüşlerinden yola çıkarak, bu görüşün en savunulabilir formülasyonunu geliştirmeye çalışır. Sidgwick’in mutluluğu Bentham ve Mill’e göre daha özenli tanımladığını belirten Feldman, onun yukarıda belirtilen ifadesini formüle eder. Hazzın yoğunluğunun “hedonlar” (*hedons*) olarak; acının yoğunluğunu da “dolorlar” (*dolors*) olarak ölçülebileceği varsayıldığında, bir kişinin belirli bir andaki “hedono-dolorik dengesi”nin (*hedono-doloric balance*), o sırada deneyimlediği haz hedonlarının sayısından, yaşadığı acı dolorlarının çıkarılmasına eşit olduğu varsayılabilir. Feldman’a göre Sidgwick “hazzın acı üzerindeki fazlalığından” bahsettiğinde, böyle bir “hedono-dolorik denge”yi kastetmiş olabilir. Eğer bu böyleyse, Sidgwick’in mutluluk tanımı şöyle formüle

²⁶ A.e., 23.

²⁷ Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books, 2000 [1781], 14-15.

²⁸ A.e., 61.

²⁹ John Stuart Mill, *Faydacılık*. Çeviren. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 [1863], 28.

³⁰ Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7. Baskı. London: Palgrave Macmillan, 1962 [1874], 120.

edilebilir: "x, t anında n derecesinde mutludur =tnm. x'in t anındaki hedono-dolorik dengesi n'dir."³¹

Feldman duysal hazcılığı bu şekilde formüle ettikten sonra, onun bir mutluluk teorisi olarak savunulabilir olmadığını ileri sürer. Onun böyle bir teorinin yanlış olduğunu gösteren bir örneği (Wendell vakası), hedono-dolorik dengesi bakımından pozitif durumda olan ama mutlu olmayan biriyle ilgilidir. Biraz değiştirilmiş şekliyle, bir kişinin sürekli reklamını gördüğü bir yiyeceği satın aldığını ve ondan 400 hedonluk bir haz beklediğini varsayalım. Ama onu yediğinde 12 hedonluk bir haz alır. Bu durumdan büyük hayal kırıklığına uğrar ve kazıklandığını düşünür. Böyle bir durumda, bu kişinin hedono-dolorik dengesi pozitif olsa da onun mutlu olmadığını söyleyebiliriz.

Feldman'ın ikinci örneği de (Dolores vakası), haz-acı dengesi bakımından negatif durumda olan ama mutlu olan biriyle ilgilidir. Uzun süredir ciddi kronik ağrı çeken birinin, doktoru tarafından önerilen yeni bir ilaç aldığını ve ağrısının önemli ölçüde azaldığını düşünelim. Bu durumda o, sürekli çektiği 400 dolorkluk acı yerine şimdi 12 dolorkluk bir acı çekmektedir. O, bu ilacın mucizevi olduğunu ve ağrılarındaki azalmayı düşünür. Böyle bir durumda onun hedono-dolorik dengesi negatif olsa da onun mutlu olduğu düşünülebilir.

328

Feldman'ın son örneği (yeni anne vakası), büyük duysal acılar içinde bile mutlu olarak görülebilecek bir kişiyle ilgilidir. Uzun zamandır bebek bekleyen bir kadının, hamile olup doğum yaptığını ve kocasının doğumdan hemen sonra ona, bebeğini doğurduğu sıradaki duysal durumunu sorduğunu düşünelim. Yeni annenin kocasına, bebeğinin doğum anında hissettiği acının hayatının en kötü acısı olduğunu ama aynı zamanda o an çok mutlu olduğunu söylediğini varsayalım. Feldman, bu örneğin, bir kişinin kesinlikle olumsuz bir hedono-dolorik dengeye sahip olduğunda bile oldukça mutlu olabileceğini gösterdiğini belirtir.³²

Feldman'ın Mutlulukla İlgili Tutumsal Hazcılık Teorisi

Feldman, yukarıda belirtilen gerekçelerle duysal hazcılığı reddederken, daha önce bazı çalışmalarında geliştirmeye başlasa da temel olarak *What is This Thing Called Happiness?* (2010) isimli eserinde serimlediği, Mutlulukla ilgili Tutumsal Hazcılık (*Attitudinal Hedonism about Happiness - AHH*) adını verdiği hazcı bir teori geliştirir.

³¹ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 25.

³² *A.e.*, 26-36.

O, duyuusal hazcılığın anladığı anlamdaki hazları “duyuusal haz” (*sensory pleasure*) olarak adlandırır. Duyusal haz, ona göre, sıcak hissi, soğuk hissi, basınç hissi, gıdıklanma ya da kaşınma gibi hazzın bir duygudan (*feeling*) ya da duyumdan (*sensation*) alındığı haz türüdür.³³ Feldman’a göre, duyuusal hazdan farklı bir haz türü daha vardır: *tutumsal haz* (*attitudinal pleasure*). Tutumsal haz, bir duygu ya da duyumdan çok bir önermesel tutumdur (*propositional attitude*). Bazı durumlardan memnun olma tutumudur. Örneğin, barışsever bir insan, savaşların olmadığı, dünyanın barış içinde olduğu bir durumdan memnunsa, o belirli bir olgudan —dünyanın barış içinde olmasından— tutumsal haz almış olur. Ya da örneğin Tom’un Massachusetts’tte yaşamaktan memnun olduğunu söylediğimizde bu tür bir hazzı ona atfederiz. Tutumsal hazlar, tıpkı inançların, umutların ve korkuların nesnelere yöneltildiği gibi her zaman nesnelere, olgulara, şeylere yönelir. Bu, onları duyuusal hazlardan ayıran bir yöndür. Örneğin, Tom’un Massachusetts’tte yaşamaktan memnun olduğu ifadesinde Tom’un tutumsal hazzının nesnesi, Tom’un Massachusetts’tte yaşaması durumudur. Bazı durumlarda, bir kişinin hazzının önermesel nesnesini (*propositional object*) açıkça tanımlayamasak da tutumsal haz alınanın tam olarak hangi durumlar olduğunu bilmesek de bu böyledir.

Feldman’a göre duyuusal hazlar ile tutumsal hazlar arasındaki ikinci fark, tutumsal hazların bilindik anlamda herhangi bir duyguya veya haz verici duyuma (*pleasurable sensations*) sahip olmayı gerektirmemesidir. Onlara sahip olduğumuzu duyuusal olarak değil, bir şeye inandığımızda ya da umduğumuzdakiyle aynı şekilde biliriz.³⁴ Feldman’a göre tutumsal haz bir “olumlu” tutumdur (“*pro*” *attitude*). Tom, Massachusetts’tte yaşamaktan memnunsa, o zaman bir şekilde “karşı” olmaktan ziyade “onun lehinde” veya “yanında”dır. Tutumsal hazzın karşıtı tutumsal hoşnutsuzluktur (*attitudinal displeasure*). Tutumsal hoşnutsuzluk bir “olumsuz” tutumdur (“*con*” *attitude*). Tom, Massachusetts’tte yaşamaktan memnun olsa da bir hız cezası almış olmaktan memnun olmayabilir.³⁵

Feldman’a göre kişi şu anda olan şeylerden olduğu gibi, geçmişteki veya gelecekteki şeylerden de; başkalarının başına gelen, gelmiş veya gelecek

³³ A.e., 109; Fred Feldman, *Pleasure and The Good Life*, Oxford: Clarendon Press, 2004, 55.

³⁴ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 109-110, 111, 143; Feldman, *Pleasure and The Good Life*, 55-56.

³⁵ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 111-113.

olan şeylerden de; hayatıyla ilgili büyük ölçekli (*global*) gerçeklerden ya da küçük, önemsiz ve yerel (*local*) gerçeklerden de tutumsal haz alabilir.³⁶

Feldman, bir kişinin tutumsal haz alabilmesi için, tutumsal hazzın nesnesini —bilincinin ön saflarında olsun ya da olmasın— düşünmesi gerektiğini ileri sürer. Tutumsal haz ona göre inancı gerektirir. Örneğin Tom, Massachusetts'te yaşamaktan memnunsa, o zaman Massachusetts'te yaşadığına inanmalıdır. Ama Feldman, tutumsal hazzın bilgiyi ve doğruluğu gerektiğini ileri sürmez; "sahte haz" olgusunun mümkün olabileceğini kabul eder. Bir kişi yanlış bir şeye inanarak da tutumsal haz alabilir.

Feldman, inancın ve arzunun da önermesel tutumlar olduğunu ileri sürerek, tutumsal hazzın daha makul olarak, inanç ve arzunun bir kombinasyonu olarak tanımlanabileceğini belirtir. Ama bu da ona göre eğer olumlu duygusal bakış açısı yoksa tutumsal haz için yeterli olmayacaktır.³⁷

Feldman'a göre, özsel tutumsal haz (*intrinsic attitudinal pleasure*) ile dışsal tutumsal haz (*extrinsic attitudinal pleasure*) arasında da bir ayrım vardır. Ona göre bazı durumlarda kişi belirli bir durumdan, sadece bu durumu, memnun olduğu başka bir durumun işareti olarak gördüğü için memnun olur. Örneğin, bir sporcu rakibinin alındaki ter damlalarını görmekten, bu durum rakibinin hızlı yorulduğunu ve böylece onun rakibini yeneceğini gösterdiği için memnun olabilir. Dolayısıyla Feldman'a göre bir kişi bir durumdan ancak ve ancak o başka bir şey uğruna değil, o durumun kendisi uğruna memnunsa, o kişinin o durumdan özsel tutumsal haz aldığı söylenebilir. Öte yandan Feldman, bazı durumlarda kısmen özsel kısmen dışsal tutumsal haz alınabileceğini de belirtir. Örneğin Tom'un Massachusetts'te yaşamaktan memnun olmasının bir kısmı çocuklarının orada yaşamasıyken, başka bir kısmı da çocukları orada yaşamasa bile sadece orada yaşamaktan memnun olması olabilir.³⁸

Duyusal hazlar ile tutumsal hazlar arasında, özsel tutumsal hazlar ile de dışsal tutumsal hazlar arasında belirtildiği şekilde ayrımlar yapan Feldman, mutluluğu da özsel tutumsal hazdan ve özsel tutumsal hoşnutsuzluktan yola çıkarak tanımlar. Ona göre bir kişinin belirli bir anda sahip olduğu mutluluk miktarı, onun mutluluk atomları dediği şeye bağlıdır. "Mutluluk atomları", bir kişinin belirli bir anda belirli bir önermesel nesne hakkında belirli bir derecede özsel tutumsal memnun olup olmama durumudur ki onlar bize bir kişinin o belirli anda sahip olduğu mutluluk miktarını verir.³⁹

³⁶ A.e., 114.

³⁷ A.e., 115-116.

³⁸ A.e., 117-118.

³⁹ A.e., 110, 112, 119.

Kısaca Feldman'ın AHH teorisi, bir kişinin mutluluk düzeyinin nihai olarak, şeylerden aldığı özsel tutumsal haz ve hoşnutsuzluk miktarları tarafından belirlendiği görüşüdür. Daha tam olarak, AHH'ye göre, belirli bir anda mutlu olmak, o anda olan şeylerden özsel tutumsal hoşnutsuzluktan çok özsel tutumsal haz almak; bir aralıktaki mutluluk, aralık içindeki anlardaki mutluluğun toplamı; bir alandaki mutluluk, o alanla uygun şekilde ilişkilendirilen nesnelere alınan mutluluk; bir bütün olarak hayattaki mutluluksa, tüm hayatımız olan aralıktaki mutluluktur.⁴⁰

Feldman'a göre "mutlu" günlük dilde gevşek ve belirsiz olarak, sıklıkla açık bir anlamı olmadan kullanılsa da kesin konuşmaları istenirse kişiler "mutlu"yu, şeylerden tutumsal hoşnutsuzluktan daha fazla tutumsal haz alma olarak kullandıklarında hemfikir olacaklardır. Ona göre, biz birinin "mutlu" olduğunu söylediğimizde, onun şeylerden haz-almamadan çok haz aldığını; "mutlu bir ruh hali"nde olduğunu söylediğimizde, onun genellikle şeylerden haz almama yerine haz aldığı bir ruh durumunda olduğunu; "mutlu bir tabiat"a sahip olduğunu söylediğimizde, onun doğal olarak şeylerden haz almamadan çok, haz alma eğiliminde olan bir kişi olduğunu; "mutlu bir hayat"ı olduğunu söylediğimizde, kişinin hayatı süresince şeylerden haz almamadan çok haz aldığını ifade ederiz.⁴¹

Feldman tutumsal hazcılık görüşünü ortaya koyduktan sonra onun, daha önce duyusal hazcılığın yanlışlığını gösterdiği örneklerle karşı başarılı olup olamayacağını da sınar ve AHH'nin, duyusal hazcılığın yanlış sonuç verdiği üç vakada da kabul edilebilir sonuçlar verdiğini ileri sürer.⁴²

Mutlulukla İlgili Tutumsal Hazcılığın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi

Feldman'ın AHH görüşü, özellikle tutumsal haz bağlamında farklı eleştirilere uğramıştır.* Bu bölümde, Feldman'ın AHH görüşüne yönelik onun sadece *What Is This Thing Called Happiness?* adlı çalışmasında belirttiği eleştirileri, onun bu eleştirilere cevaplarını ve son olarak onun AHH teorisine

⁴⁰ A.e., 137, 143, 159.

⁴¹ A.e., 135-136.

⁴² A.e., 124-126.

* Yakın zamanda Ben Bramble "bilinçsiz hazlar" (*unconscious pleasures*) olarak adlandırılacak sorunu dile getirmiş (Ben Bramble, "The Distinctive Feeling Theory of Pleasure," *Philosophical Studies* 162 (2013): 201-17), Feldman bu durum tutumsal hazcı teoriler için bir sorun oluşturmadığını iddia etmiş (Fred Feldman, "Unconscious pleasures and pains: A problem for attitudinal theories?" *Utilitas* 30, no 4 (2018): 472-82), Bramble ise Feldman'ın cevabının yetersizliğini ileri sürmüştür (Ben Bramble, "Unknown Pleasures," *Philosophical Studies* 177 (2020): 1333-44).

yönelik bizim değerlendirmemizi ortaya koymaya çalışacağız.

AHH'ye yönelik bir eleştiri, Feldman'ın, Haybron'un bazı görüşlerine atıfta bulunarak, "nesnesiz ruh halleri sorunu" (*problem of objectless moods*) olarak adlandırdığı eleştiridir. Haybron'un tikel olarak hiçbir şeye bağlı olmayan, herhangi bir şey hakkında olmayan, belirli bir yeri veya nesnesi olmayan ruh hallerinden bahsettiğini ve bunların kaygı (*anxiety*), sinirlilik/asabiyet (*irritability*) ve depresyon (*depression*) gibi, kişinin farkında olmasa da yaşadığı ruh halleri olduğunu ifade ettiğini⁴³ belirten Feldman, bu görüşten AHH'ye yönelik bir eleştiri çıkartılabileceğini belirtir. AHH, mutluluğun tutumsal hazdan ve hoşnutsuzluktan meydana geldiğini; tutumsal hazın ya da hoşnutsuzluğun da önermesel bir nesnesi olduğunu varsaydığı için, Feldman'a göre kaygı, depresyon, sinirlilik vb. gibi "nesnesiz ruh halleri" olarak görülebilecek şeyler varsa ve bu ruh hallerine sahip insanların mutsuz olduğu varsayılırsa, bunlar AHH için bir sorun oluşturabilir.⁴⁴

Feldman böyle bir eleştirinin makul olup olmadığını görmek için nesnesiz ruh halleri olarak görülebilecek kaygı, asabiyet ve depresyonu inceler. Kaygı türlerinin bazısının nesnesi olduğunu belirten Feldman, DSM-IV'e bakarsak nesnesiz olarak görülmeye en uygun olan kaygı sorununun "Yaygın Anksiyete Bozukluğu" (*Generalized Anxiety Disorder*) olduğunu ifade eder. Bu rahatsızlığın DSM-IV'teki açıklaması, kısaca ve genel olarak belirtirsek, günlük, rutin yaşam koşulları hakkında, gerçek olasılığı veya etkisiyle orantısız kaygı duymadır. Burada da aslında kaygının nesnelere olduğunu ifade eden Feldman, bu nedenle kaygının nesnesiz bir ruh hali olarak görülemeyeceğini ve AHH için bir sorun oluşturmadığını ileri sürer.⁴⁵

Feldman'ın belirttiğine göre DSM-IV asabiyeti, olaylara öfke patlamaları veya başkalarını suçlama ya da küçük meseleler yüzünden abartılı bir hüsrana duygusuyla yanıt verme eğilimi olarak görür. Asabiyetin pek çok şeye yönelik ortaya çıktığını belirten Feldman, onun da nesnesiz bir ruh hali olarak görülemeyeceğini ve AHH için bir zorluk teşkil etmediğini iddia eder.⁴⁶

Yine Feldman'ın belirttiğine göre DSM-IV, depresyondaki kişilerde, ilgi veya haz kaybının, en azından bir dereceye kadar mevcut olduğunu ve böyle bireylerin önceden haz verici olarak kabul ettikleri etkinliklerden hiç haz alamadıklarını belirtmektedir. Bu durumdaki bir kişinin mutluluk seviyesinin eskisine göre daha düşük olması, AHH'ye göre, eskiden tutumsal haz aldığı birçok etkinlikten artık tutumsal haz alamadığıyla açıklanabilir. Ayrıca, eskiden tutumsal haz aldığı birçok şeyden tutumsal haz alamamasının getirdiği

⁴³ Haybron, *The Pursuit Of Unhappiness*, 202-203.

⁴⁴ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 138.

⁴⁵ *A.e.*, 138-139.

⁴⁶ *A.e.*, 139-140.

tutumsal hoşnutsuzluk da fazladan onun mutluluk seviyesini düşürmüş olabilir. Bu bakımdan Feldman'a göre depresyon da nesnesiz bir ruh hali değildir ve bu anlamda AHH için bir sorun teşkil etmez.⁴⁷

Feldman, bir kişinin nesnesiz bir ruh haline sahip olduğunu; endişeleneceği bir şey olmasa da endişeli; sinirleneceği bir şey olmazken sinirli; ya da üzüleceği bir şey olmasa da üzgün olduğunu varsaysak bile, bunun AHH için bir sorun olup olmayacağını da sorgular. Ona göre bir kişi böyle bir durumdaysa, hiçbir şeyden tutumsal haz ya da hoşnutsuzluk duymamış olacağı için AHH'ye göre mutluluk seviyesi sıfır olacaktır. Feldman da hiç bir şeyden endişeli, sinirli ya da üzgün olmayan bir kişinin gerçekten mutsuz olmadığını iddia ederek, bu durumun AHH için bir sorun oluşturmayacağını iddia eder.⁴⁸

Feldman'a göre, AHH için nesnesiz ruh halleriyle bağlantılı başka bir sorun, Haybron'un tetiklenmemiş, bilinçten tamamen uzak asabiyetin "mutsuzluğun kurucusu" olduğunu söylemesinden⁴⁹ kaynaklanabilir. Feldman'a göre böyle bir asabiyet eğer belirli bir dereceye kadar mutsuzluğu oluşturuyorsa, bu AHH için bir sorun teşkil eder. Öte yandan Feldman, hiçbir zaman tetiklenmeyen ya da meydana gelmeyen bir asabiyete sahip olmayı bir eğilim olarak görür ve ancak bu eğilim tetiklendiğinde sinirliliğin kendisinin ortaya çıktığını ileri sürer. Ona göre bilinçte açığa çıkmayan, deneyimlenmemiş, kişinin farkında ve rahatsız olmadığı bir ruh hali varsa bile, onun bir kişinin mutluluğu üzerinde bir etkisi olamaz.⁵⁰

AHH'ye yönelik, Haybron tarafından doğrudan AHH'ye yönelik ortaya koyulan; Feldman tarafından doğrudan AHH'ye yönelik olmasa da AHH'ye yönelik kullanılabileceği belirtilen bir eleştiriden daha söz edilebilir. Bu eleştiri, AHH'nin, Haybron'un ifadesiyle kısaca "eğlenceyi hazdan çıkardığı" (*to take the fun out of pleasure*)⁵¹ ya da Feldman'ın ifadesiyle mutluluğu "kurumuş" (*desiccated*), "zayıf" (*thin*) veya "aşırı entelektüelleştirilmiş" (*overly intellectualized*) yaptığı eleştirisidir.⁵²

Haybron, örneğin bir kraker yemekten mutlu olmak vb. gibi genelde şundan veya bundan "mutlu olmak"tan ("happy with", "happy about") söz ettiğimizi ve bunun Feldman'ın tutumsal haz dediği şeyle ilgili göründüğünü belirterek eleştirisine başlar. Ama Haybron'a göre örneğin bir kraker yeme deneyiminden memnun olmak; kraker yiyor olma *olgusundan* memnun olmak

⁴⁷ A.e., 140-141.

⁴⁸ A.e., 141.

⁴⁹ Haybron, *The Pursuit Of Unhappiness*, 70-71.

⁵⁰ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 142-143.

⁵¹ Haybron, *The Pursuit Of Unhappiness*, 64.

⁵² Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 143.

ya da krakerin tadının o şekilde olması *olgusundan* memnun olmaktan ibaret değil gibi görünmektedir. Ona göre sezgisel olarak, kraker yeme deneyimini hoş kılan şey, krakerin tadıdır. Benzer şekilde birisinin acısını dindirme de onun bazı *olgulardan* hoşnutsuzluğunu giderme değildir. Örneğin acı verici bir hastalıkta, sorun o hastalığa yönelik hoşnutsuzluk hissetmeniz vb. gibi bir şey değil, o hastalığın verdiği acıların kendisidir. Bu nedenle Haybron'a göre tutumsal hazcılık, makul bir açıklama gibi görünmemektedir.⁵³

Feldman, Haybron'un tutumsal hazcılığa yönelik belirtilen eleştirisini; doğrudan tutumsal hazcılığa ya da AHH'ye yönelik olmasa da diğer bazı yorumcuların AHH'nin ileri sürdüğü şekilde bir mutluluk anlayışına yönelik eleştirileriyle beraber değerlendirir. Feldman'a göre, Roger Crisp, Elinor Mason, Michael Zimmerman, Alastair Norcross gibi yorumcular, AHH'nin ileri sürdüğü şekildeki bir mutluluk anlayışını, belirtildiği gibi, "kurumuş", "zayıf" veya "aşırı entelektüelleştirilmiş" olarak görmüşlerdir. Feldman'a göre hem Haybron'un hem de belirtilen diğer düşünürlerin itirazının özü, AHH'nin ileri sürdüğü anlamda mutluluğun, nihai olarak "bilişsel" önermesel bir tutum açısından tanımlandığı; ama gerçekte onun daha duyguları içeren bir şekilde tanımlanması gerektiğidir.

334

Feldman'ın bu itiraza cevabı, onun "duygu" kelimesinin iki kullanımıyla ilgili yaptığı ayırmaya başlar. "Duygu" kelimesi bazen sıcaklık veya soğukluk hissi; baskı hissi; kaşıntı; gıdıklanma; yanma hissi vb. gibi şeyleri belirtmek için kullanılır. Feldman bunlara "duyusal duygular" (*sensory feelings*) der. Ona göre tüm duyusal duygular bazı açılardan birbirine benzer; hepsi vücudun, bazen sınırlı bazen geniş, bazen tamamına yayılan bir bölümünde meydana gelir veya kendilerini meydana geliyormuş gibi sunar. Bunlar Feldman'a göre bazı sinirlerin uyarılması sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla bu duygular vücuttaki konumlarla ilişkili ve sinirlerin uyarılmasıyla ilgilidir. Öte yandan "duygu" kelimesi bazen de salt önermesel tutumları belirtmek için kullanılır. Örneğin bazen bir kişinin bir başarıdan "gurur duyduğu" (*feels proud*) söylenir. Bu bir önermesel tutum bildiriminden başka bir şey değildir. Feldman bu tür duygulara "tutumsal duygular" (*attitudinal feelings*) der.

Feldman'a göre "duygu" kelimesini tutumsal duygulara atıfta bulunmak için kullanırsak, tutumsal hazzın bir duygu olduğunu söylemek doğrudur. Bu anlamda ona göre bu tutumsal duygular olmadan mutluluk mümkün olamaz ve bir kişi herhangi bir duyusal duygu hissetmese de mutlu olabilir.⁵⁴ Feldman'ın bu görüşü desteklemek için kullandığı bir örnek, normalde mutlulukla birlikte ortaya çıkan neşeli duyusal duyguların altında yatan nörolojik mekanizmayı

⁵³ Haybron, *The Pursuit Of Unhappiness*, 64-65.

⁵⁴ Feldman, *What Is This Thing Called Happiness?*, 143-144.

tespit eden bir araştırmacıdır. Bu araştırmacı, beynin yalnızca neşeli duyuşal duygular hissedildiğinde aktif gibi görünen bir bölgesini ve bunu devre dışı bırakmanın bir yolunu bulur ve kendi beynindeki bu bölgeyi devre dışı bırakır. Feldman'a göre araştırmacı bunu yaptığı zaman, örneğin çocuklarıyla oynadığı süre boyunca, herhangi bir neşeli duyuşal duygu hissetmese bile, yaptığı çeşitli etkinliklerden tutumsal haz alarak mutlu olabilir. Kısaca Feldman'a göre, bir insan belirli bir anda herhangi bir neşeli duyuşal duygu hissetmese bile mutlu olabilir. AHH'nin bu tür duygular olmadan mutlu olabileceğimizi ileri sürmesi Feldman için AHH'nin bir kusuru değil, teoriyi bazı rakiplerinden daha makul kılan bir özelliğidir.⁵⁵

Feldman, ayrıca, mutlulukla ilgili literatürün, genellikle mutluluğun "derin", "hayat değiştirici" olduğu yönündeki tutumuna karşı çıkar. Ona göre bu konuda görüş bildirenler genellikle mutluluk ile akılcılık, yaşamın anlamlılığı, bilgelik, insanlık ve erdem gibi diğer iyi şeyler arasında temel kavramsal bağlantılar olduğunu iddia eder gibi görünür. Bu tutum, sığ hazlardan hoşlanan bir insanı "mutlu" olarak tanımlamanın yanlış olduğu düşünçesine neden olarak, hazcı bir mutluluk anlayışının yanlışlığı sonucuna götürmektedir. Oysa Feldman'a göre bir kişi mutluluğu önemsiz şeylerde bulabilir; onun mutluluğu "insan doğasının derinliklerinde" bir yere dayanmasa bile o, olağanüstü mutlu olabilir. Feldman bu iddiasını desteklemek için bir vaka örneği verir. Hayatı hakkında pek düşünmeyen, doğrulukla ilgilenmeyen, anı yaşayan bir parti insanı olan Timmy'yi düşünmemizi ister. Öte yandan Timmy'nin kuzeni Tommy ise hayat planı hakkında uzun ve derin düşünen ama yıllardır psikiyatriste görünen, depresyonda biridir. Feldman bu iki kişiyi karşılaştırdığında, mutluluğunun sığlığına rağmen, Timmy'nin açık ara daha mutlu olduğunu belirtir. Ve eğer kendimizi Timmy'nin mutluluğunun "gerçek" ya da "otantik" olmadığını düşünürken bulursak, o zaman "mutlu"nun etkileyici bir yeniden tanımına kanıyor olabileceğimizi ifade eder.⁵⁶

AHH'nin bu eleştirilerine ve Feldman'ın onlara yönelik cevaplarına baktığımızda, AHH'ye yönelik ilk eleştiri olan "nesnesiz hazlar" eleştirisinin bir varyantı olan bilinçte ağığa çıkmamış ruh halleri konusunda Feldman'ın, bilinçte ağığa çıkmamış, kişinin farkında ve rahatsız olmadığı böyle ruh halleri olsa bile bunun kişinin mutluluğu üzerinde bir etkisinin olmayacağını belirttiğini görmüştük. Öte yandan bilinçte ağığa çıkmasa, kişi onu fark etmese ve bu durumdan rahatsız olmasa bile, bazı ruh hallerinin kişiyi mutsuz yapabileceği söylenemez mi? Örneğin bir kişi asabiyetini fark etmemiş ve bu

⁵⁵ A.e., 145-147.

⁵⁶ A.e., 148-149.

farkındalığı nedeniyle ayrıca rahatsız olmamışsa bile, o asabiyeti kişiyi mutsuz bir hale getiremez mi? Bu noktada her ne kadar tam bir karşı argüman verememiş olsak da Feldman'ın itiraza cevabının bize yeterince tatmin edici görünmediğini söylemekle yetinebiliriz.

AHH'ye yönelik ikinci eleştirinin de Haybron'un görüşleri özelindeki kısmı dikkate alınmalı gibi görünmektedir. Bu eleştiri, kısaca, bir şeyden haz almanın, sadece onu deneyimliyor olma olgusundan memnun olmaktan ibaret olmadığını; bir şeyin deneyiminin kendisinden alınan hazzın da onu haz verici kılabileceğini ifade eder. Feldman'ın bu itiraza karşı, bir insanın belirli bir anda herhangi bir olumlu duyusal duygu hissetmese bile mutlu olabileceğini; mutluluğun bu tür duyguları gerektirmediği cevabını verdiğini görmüştük. Ama kanımızca Feldman'ın duyusal hazcılığa yönelik eleştirileri, mutluluğun *sadece* duyusal hazlardan oluşmayabileceğini; bir insanın belirli bir anda herhangi bir olumlu duyusal duygu hissetmese bile mutlu olabileceğini belirli bir derecede gösterebilse de; o, mutlulukta duyusal hazların *hiçbir* rolünün olmadığını ileri sürerek bize göre, kendi teorisinin savunulabilirliğini zayıflatmış gibi görünmektedir. Kanımızca onun görüşü, mutluluğu hem duyusal hazların hem de tutumsal hazların dengesine bağladığında daha savunulabilir olabilir.

336

Sonuç

Çalışmamızda Fred Feldman'ın tutumsal hazcılık görüşünü ve ona yöneltilen bazı eleştirileri incelemeye ve değerlendirmeye çalıştık. Feldman'ın hazları, duyusal ve tutumsal olarak ikiye ayırdığını; duyusal hazların bir duyguya veya haz verici duyuma sahip olmayı gerektirdiğini; öte yandan tutumsal hazların bunları gerektirmediğini; onların bazı durumlardan memnun olma tutumları olduğunu ileri sürdüğünü gördük. Onun teorisine göre tutumsal hazların, her zaman şeylere yöneldiğini; bu şeylerin düşünülmesiyle meydana geldiğini; geçmiş, şimdi ve gelecekteki şeylerle ilgili olabileceğini; inanç gerektirdiğini ama bilgi ve doğruluk gerektirmediğini; özsel tutumsal haz ile dışsal tutumsal haz arasında da bir ayırım olduğunu iddia ettiğini belirttik. Bu ayrımlarının sonucunda Feldman'ın, bir kişinin mutluluk düzeyinin sadece şeylerden aldığı özsel tutumsal haz ve hoşnutsuzluk miktarları tarafından belirlendiğini ileri sürdüğünü gördük.

Daha sonra AHH'ye yönelik ortaya konulan iki eleştirinin ne olduğunu ve onlara yönelik Feldman'ın cevaplarını inceledik ve kendi değerlendirmemizi yaptık. İlk olarak, herhangi bir şey hakkında olmadığı ileri sürülen kaygı, asabiyet ve depresyon gibi ruh hallerinin AHH tarafından nasıl açıklanabileceğiyle ilgili "nesnesiz ruh halleri sorunu" olarak adlandırılan

sorunu ele aldık. Ona yönelik olarak Feldman'ın, bahsi geçen ruh hallerinin nesnesiz olmadığını; nesnesiz olan ruh halleri olsa bile onların AHH için bir sorun oluşturmayacağını ileri sürdüğünü gördük. İkinci olarak, duyuşal hazların olmadığını; "bilişsel" önermesel bir tutum açısından tanımlanan mutluluk anlayışının sorunlu olduğuna yönelik eleştiriyi inceledik. Feldman'ın bu itiraza cevabının da verdiği bir örnekle, bir insanın belirli bir anda herhangi bir neşeli duyuşal duygu hissetmese bile mutlu olabileceği; AHH'nin bu tür duygular olmadan mutlu olabileceğimizi ileri sürmesinin teoriyi bazı rakiplerinden daha makul kılan bir özelliği olduğunu gördük.

Bu itirazları ve Feldman'ın bu itirazlara yönelik cevaplarını değerlendirmemiz sonucunda, ilk itiraza yönelik Feldman'ın cevabının tam olarak tatmin edici olmadığını; ikinci itirazın Haybron'un ifadeleri bağlamındaki kısmının da kanımızca AHH'ye yönelik önemli bir eleştiri olduğunu belirttik. Bu nedenlerle AHH'nin sadece tutumsal haz ve acıları değil duyuşal haz ve acıları da hesaba katarsa bu eleştirileri bertaraf edebileceğini ve daha savunulabilir olabileceğini iddia ettik.

KAYNAKÇA

- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000 [1781].
- Besser, Lorraine L. *The Philosophy of Happiness: An Interdisciplinary Introduction*. New York: Routledge, 2021.
- Bramble, Ben. "The Distinctive Feeling Theory of Pleasure." *Philosophical Studies* 162 (2013): 201-17.
- Bramble, Ben. "Unknown Pleasures." *Philosophical Studies* 177 (2020): 1333-44.
- Brülde, Bengt. "Happiness Theories of The Good Life." *Journal of Happiness Studies* 8, no 1 (2007): 15-49.
- Feldman, Fred *Pleasure and The Good Life*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- Feldman, Fred. "Unconscious pleasures and pains: A problem for attitudinal theories?" *Utilitas* 30, no 4 (2018): 472-82.
- Feldman, Fred. *What Is This Thing Called Happiness?* New York: Oxford, 2010.
- Haybron, Daniel M. "Happiness." Erişim Tarihi: Haziran 8, 2022, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. Edward N. Zalta <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/happiness/>.
- Haybron, Daniel M. "On Being Happy or Unhappy." *Philosophy and Phenomenological Research* 71, no 2 (2005): 287-317.
- Haybron, Daniel M. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Heatwood, Chris. "Happiness and desire satisfaction." *Nous* 56, no 1 (2020): 57-83.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Çeviren Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017 [1863].
- Omay, Murad. "Mutluluk'un Anlamları." *Kutadgubilig* 23, (2013): 39-48.
- Omay, Murad. "Mutluluk Hakkında Felsefi İncelemenin Önemi." *Kutadgubilig* 25, (2014): 85-94.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics*. 7. Baskı. London: Palgrave Macmillan, 1962 [1874].
- Suikkanen, Jussi. "An Improved Whole Life Satisfaction Theory of Happiness." *International Journal of Wellbeing* 1, no 1 (2011): 1-18.
- Tiberius, Valerie. "Happiness." İçinde *The International Encyclopedia of Ethics*, editör Hugh LaFollette, 2281-92. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.

JOHN STUART MILL'İN DİN ANLAYIŞI: İNSANLIK DİNİ

Ferhat AKDEMİR*

ÖZ

Bu makale John Stuart Mill'in din ve Tanrı anlayışına dairdir. Bilindiği üzere Mill, hem aldığı laik ve seküler eğitimin hem de içinde yaşadığı Aydınlanma döneminin temel kabullerinin etkisinde kalarak rasyonel bir Tanrı anlayışının ve seküler bir teolojinin savunuculuğunu yapmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, bu teolojinin hareket noktasını "sınırlı Tanrı anlayışı" sonucunu da doğaüstüne ilişkin herhangi bir inanç içermeyen, yani metafizik içeriğinden boşaltılmış bir "insanlık dini" oluşturmaktadır. Her ne kadar insanlık dininin fikir ve isim babasının Auguste Comte olduğu kabul edilse de, Mill'in de bu öğretiye özel ve özgün katkılarda bulunduğu bir gerçektir. İşte bu makalenin amacı Mill'in din ve Tanrı anlayışını dair görüşlerini çözümlenmek, katkılarını açığa çıkartmak ve bu anlayışın onun bütüncül felsefesindeki yerini ve işlevini -elden geldiğince- göstermeye çalışmaktır.

Ahahtar sözcükler: John Stuart Mill, deizm, fayda, insanlık dini

JOHN STUART MILL'S UNDERSTANDING OF RELIGION: THE RELIGION OF HUMANITY

ABSTRACT

This article is about John Stuart Mill's understanding of God and religion. As it is known, Mill, under the influence of both secular education he received and the basic assumptions of the Enlightenment period in which he lived, advocates a rational understanding of God and secular theology. As far as we can see, the starting point of this theology is the "understanding of limited God" and the result is a "religion of humanity" that does not contain any belief in the supernatural, that is, is emptied of its metaphysical content. Although it is accepted that Auguste Comte is the father of the religion of humanity, it is a fact that Mill made special and original contributions to the teaching. The purpose of this article is to analyze Mill's views on his understanding of God and religion, to reveal his contributions, and try to show -as much as possible- the place and function of this understanding in his general philosophy.

Keywords: John Stuart Mill, deism, utility, religion of humanity.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, E- posta: ferhatakdemir@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8875-8884

Makalenin geliş tarihi: 08.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 13.10.2022

Submission Date: 08 June 2022
Approval Date: 13 October 2022

Giriş

John Stuart Mill birçok felsefe tarihçisine göre on dokuzuncu yüzyıl İngiltere'sinin en büyük felsefecilerinden birisidir. Büyüklüğü, epistemolojiden etiğe, mantıktan siyasete, hukuktan dine kadar çok farklı alanlara yayılan ilgisinden ve bu alanlarda verdiği klasik eserlerden kaynaklanmaktadır. Ama bunlar arasında en dikkat çeken ahlak ve politik felsefeye dair olanlarıdır. Bilindiği üzere, o, ahlakta haz ve acıyı hareket noktası edinen faydacılığın; toplumsal felsefesinde ise bireysel özgürlüğü temele alan liberalizmin önemli teorisyenlerinden ve savunucularından birisidir. Bunların yanında o, din ve Tanrı inancı konusunda da özel ve özgün görüşlere sahiptir. Ne var ki, din ve Tanrı inancı konusundaki görüşleri ahlaka ve siyasete ilişkin görüşlerinin etkisi altında kalmış, belli ölçüde geri plana itilmiş ve biraz da görmezlikten gelinmiş gibidir. Durum, Mill'in din felsefesine dair müstakil bir eser kaleme alan ve bu alanda seçkinleşen Linda C. Raeder'a göre Batı'da böyle olduğu gibi¹ kanımızca ülkemizde de çok farklı değildir.* Her ne kadar eklektik bir düşünür olarak lanse edilse de Mill, düşünceleri arasında organik bağ ve bağlantılar olan, tutarlı ve bütünlükçü bir felsefecidir. Bu münasebetle, hem kitaplarında ve makalelerinde hem de günlük yazılarında dini temaların, örtük ya da açık bir şekilde ama belli bir yoğunlukta bulunduğunu dikkate aldığımızda, onun din ve Tanrı inancına dair görüşlerini anlamadan, genel ya da spesifik felsefesini hakkıyla kavramanın pek olanaklı olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.² Görebildiğimiz kadarıyla Mill'in dine dair tartışmalarının odağını ampirist epistemolojisi gereğince temellendirdiği Tanrı inancı ve özgürlükçü politik öğretisi içerisinde şekillenen faydacı din anlayışı oluşturmaktadır. Onun tanrısı, daha çok ahlaki saiklerle gücü sınırlanmış deistik bir Tanrı'dır. Dini ise metafizik dogmalardan arınmış, insani temelerde yapılandırılmış, evrensel bir "insanlık dini"dir. İşte biz de bu çalışmamızda, ilkin Mill'in Tanrı inancına ilişkin çözümlerini ve ardından insanlık dini olarak ortaya koymuş olduğu yeni dinsel tasarımını hem felsefi temelleri ve düşünsel içeriğini hem de toplumsal işlevini dikkate alarak incelemeyi ve felsefi bir analize tabi tutmayı amaçlamaktayız.

Mill'in dine ve Tanrı inancına ilişkin düşüncelerini, biz büyük ölçüde ölümünden sonra üvey kızı Helen Taylor tarafından yayımlanan *Din Üzerine Üç Deneme* (Three Essays on Religion) isimli çalışmasından öğrenmekteyiz. Bu

¹ Linda C. Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, University of Missouri Press, Columbia, 2002, s. 5

* Örneğin, internetteki herhangi bir arama motoru üzerinden Mill üzerine yapılan araştırmalar incelendiğinde, hem Türkçe hem de yabancı dillerdeki çalışmaların çoğunlukla Mill'in siyasal felsefesi ve ahlak felsefesine dair olduğu, din felsefesi hakkında ise çok sınırlı sayıda çalışmanın yapıldığı rahatlıkla görülebilir.

² Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, s. 5

çalışma, art arda bir dizi ya da sistematik bir bütünlük oluşturma gayesi gütmeyen, belli aralıklarla ve geniş bir zaman diliminde yayımlanan üç denemeden oluşmaktadır. Bu açıdan her ne kadar söz konusu denemeler belli bir tematik ve sistematik bütünlük oluşturmaları da Mill'in dine ilişkin görüşlerinin hem tarihsel evrimini hem de genel mahiyetini görmemiz konusunda bize yardımcı olacak niteliktedir. Dolayısıyla biz de çalışmamızda bir yandan onun dinsel düşüncesinin evrimini görmek ve göstermek için bu sıralamayı dikkate almaya; diğer yandan düşüncelerinin, -tarihsel evriminden bağımsız olarak- sistematik yapısını analiz etmeye çalışacağız. Görebildiğimiz kadarıyla Mill, ilkin dinlerin merkezi inancı olan Tanrı inancına odaklanmakta, bu bağlamda Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve sıfatları sorunuyla eğilmektedir. Ardından, ahlakta savunuculuğunu yaptığı faydacılığı gereği, dinin faydası meselesini ele almakta ve onun faydasını bireysel ve toplumsal perspektiften tartışmakta, bunun üzerinden de doğaüstüne yönelik hiçbir inanç içermeyen bir "insanlık dini" tasarımı yapılandırmaya çalışmaktadır.

Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatları Sorunu: Deistik ve Sınırlı Tanrı

Baştan ifade edelim ki, Mill'in Tanrı inancı konusundaki düşünceleri tarihsel süreç içerisinde bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. 1854 Şubat'ında yayımlanan "Doğa" isimli denemesine baktığımızda bu denemesinde Mill doğa, din ve ahlak arasındaki ilişkiyi tartışarak, doğanın nasıl davranmamız konusunda bize bir şey söylemediği gibi nasıl ve neye inanmamız gerektiği konusunda da bize kılavuzluk edemeyeceğini; dolayısıyla doğadan, doğadaki yapı ve işleyişten hareketle Tanrı'nın varlığına ya da yokluğuna dair bir çıkarım yapamayacağımızı ifade eder. Açacak olursak, Mill'e göre, doğa sözcüğü genel felsefi literatürde iki farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk anlamıyla o, belli bir varlığa ait "güçlerin ve özelliklerin bütünü"dür. Yani en basit anlamıyla fiilî ve mümkün olan tüm olgular için kullanılan kolektif bir addir. İkinci anlamıyla ise insan iradesinin etkisi olmaksızın doğada kendiliğinden gerçekleşen eylem ve fiillerin toplamıdır.³ Ne var ki hangi anlamıyla alırsak alalım, doğanın bize neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğu ve dolayısıyla neye inanmamız ve nasıl yaşamamız gerektiği hususunda söyleyebileceği bir şey söz konusu değildir. Yani, doğal hak ya da doğal hukuk düşüncesini savunanların iddia ettiği "doğayı takip etme" ilkesi, anlamsız bir laf kalabalığından başka bir şey değildir.⁴ Sonuç olarak, deneme içerisinde agnostisizm ya da aynı kökten türeyen bir

³ John Stuart Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, Çeviri ve sunuş Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, s. 78, 79.

⁴ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 89.

sözcük hiç geçmemesine rağmen,* biz, bu denemenin sınırları içerisinde Mill'in metafizik karşısındaki tavrının agnostik olduğunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Bu çıkarım, aynı zamanda onun, *Otobiyoğrafi*'sindeki "terimin olağan anlamıyla her hangi bir dini inanca sahip olmadan yetiştirildim"^{5**} şeklindeki beyanı ile de uyumlu görünmektedir.

Ancak, hayatının sonlarına doğru, kendisine karşı yoğun duygular beslediği eşinin ölümünden sonra (1858-1860) kaleme aldığı "Tanrıcılık" isimli denemesinde, -ki, bu deneme, kızı Helen Taylor'a göre, Mill'in hayatı boyunca sürdürdüğü dine dair değerlendirmelerinin bir özeti ve özlü ifadesi niteliğindedir⁶ -Tanrı'nın varlığı ve bilinebilirliği konusuna daha ılımlı yaklaştığını görmekteyiz. Bu denemesi, dinsel öğretiye ve Tanrı inancına en olumlu yaklaştığı denemedir. Bu nedenle, bazı yorumcular, bu denemede ifade edilen görüşlerin, özellikle de dine karşı cömert pasajların Mill'in eşinin vefatından duyduğu üzüntünün ve ona duyduğu özlemin ya da ahir ömründe yaşlılığın neden olduğu duygusallığın etkisiyle kaleme alınmış olabileceğini söylemektedirler.⁷ Hatta kimi Mill yorumcuları, onun faydacı gelenek içerisinde Demokritos, Epiküros, Hume, Helvétius ve Bentham gibi öncüllerinden farklı olarak, dine yönelik nispeten olumlu yaklaşımını "akılcılıktan verilmiş bir taviz" olarak yorumlamaktadırlar.⁸ Nihayetinde nasıl yorumlanacağı meselesi bir tarafa, Mill bu denemesinde, Tanrı'nın varlığını bilmenin ve Tanrı inancını

* Denemede "agnostisizm" sözcüğünün geçmemesi ve Mill'in kendisini agnostik olarak tanımlamaması normal karşılanmalıdır. Çünkü, bilindiği üzere, agnostisizm sözcüğünün isim babası on dokuzuncu yüzyılın ünlü düşünürü ve biyologu Thomas Huxley'dir. Huxley, bu kavramı 1869 yılında, evrenin ve insanın yaratılışına, anlamına ve amacına dair tanrısal bir bilgiye sahip olmak anlamına gelen *gnosis* sözcüğünün zıttı olarak kullanmış, sonrasında sözcük felsefi arenada yaygınlık kazanmıştır (Thomas Huxley, "Agnosticism", *Collected Essays: Volume V: Science and Christian Tradition*, D. Appleton and Company, New York, 1902, s. 239).

⁵ John Stuart Mill, *Otobiyoğrafi*, çev. Özgüç Orhan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2021, s. 29.

** Yine Mill, *Otobiyoğrafi*'sinde, Philip Beachamp takma adıyla yayınlanmış *Doğal Dinin İnsanın Dünyevi Mutluluğu Üzerindeki Etkisi* isimli bir eserden söz eder. Çocukluk döneminde okuduğu bu kitap, onun ifadeleriyle, herhangi bir özel vahyin kendine özgü özellikleri dışında en genel anlamda dinsel inancın hakikatinin değil faydasının incelenmesine dairdir. Kurumsal dinin ve onun spesifik inanç önermelerinin zayıflığına rağmen, yine de dinsel inancın ahlaki ve sosyal amaçlar açısından zorunlu olduğu fikrinin işlendiği bu çalışmanın kendisinin dini inançlar karşısındaki tavrının şekillenmesine etkili ve belirleyici olduğunu söyler (Bkz. Mill, *Otobiyoğrafi*, s. 53)

⁶ Uner Daglier, Thomas E. Schneider, "John Stuart Mill's 'Religion of Humanity' Revisited", *Critical Review*, 19:4, 2007, s. 583.

⁷ Özgüç Orhan, "Sunuş", John Stuart Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, Çev. ve Sunuş: Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 32, 33.

⁸ Uner Daglier, Thomas E. Schneider, "John Stuart Mill's 'Religion of Humanity' Revisited", s. 577.

temellendirmenin felsefî literatürde bilinen iki yolu olduğunu söyler. Bu yollardan birisi, daha çok zihinsel ve kavramsal çözümlenmelerden hareket eden yani *a priori* bilgiye esas alan spekülâtif yöntemdir. Diğeri ise, doğadaki yapı ve işleyişten, oradaki düzen ve amaçlılıktan yola çıkan, yani *a posteriori* bilgiyi esas alan ve buradan Tanrı'nın varlığı sonucuna erişen deneysel yöntemdir.

Mill, *a priorik* bilgiyi esas alan spekülâtif yöntemi bilimsel olmadığı, ampirik bir temelinin bulunmadığı gerekçesiyle eleştirir ve reddeder. Onun *a priorik* nitelikteki kanıtlar başlığı altında ele aldığı ve eleştirel analizini yaparak reddettiği kanıtlar, kendi isimlendirmesi ile, *ilk neden argümanı*, *insanlığın genel uzlaşısı argümanı* ve *bilinç argümanı*dır. *İlk neden argümanının* dayandığı mantık ve ulaştığı sonuç, bilindiği üzere, doğada meydana gelen her olay ve olgunun bir nedeninin olduğu, dolayısıyla bir bütün olarak ele alındığında bir olgular toplamı olarak değerlendirilebileceğimiz evrenin de bir nedeninin olması gerektiği şeklindedir. Mill'e göre böylesi bir akıl yürütme geçersizdir ve "nedenselliğin maddi evrenin kendisine uygulanması meşru değildir."⁹ Çünkü, "nedenlerin yanısıra sonuçların da zamansal bir başlangıcı vardır ve kendileri de bizzat nedensel olarak ortaya çıkarılmıştır. Öyle görünüyor ki, deneyimiz ilk neden için bir argüman sağlamak yerine onunla çelişmekte ve (bilgimizin sınırları dahilinde) nedensellik ilk nedenle uyuşmamaktadır."¹⁰ Mill'in *a priorik* kanıtlar bağlamında ele aldığı ve eleştirerek reddettiği *insanlığın genel uzlaşısı argümanı* ise, ona göre, (I) Tanrı inancının genel olmasından (II) bu inancın insan doğasına içsel olduğu çıkarımını yapar ve buradan da, (III) bu inancın doğru olması gerektiği sonucuna ulaşır.¹¹ Mill, buradaki akıl yürütmenin her iki öncülünü de eleştirerek ulaştığı sonucun geçersiz olduğunu ortaya koymaya çalışır. Mill için Tanrı inancının genel olması diye bir şey söz konusu değildir. Ne tarihte ne de günümüzde insanların hepsinin Tanrı'ya inanması söz konusu olmadığı gibi, eğer inanmışlarsa bile, bu durum yine de Tanrı inancının insan doğasına içsel olduğunun bir kanıtını oluşturmaz. Dolayısıyla, böylesi bir akıl yürütmeden hareketle Tanrı'nın varlığı sonucuna ulaşmak doğru da değildir mümkün de. Mill'in *a priorik* kanıtlar bağlamında eleştirdiği üçüncü kanıt ise, *bilinç argümanı*dır. Ona göre bilinç argümanının iki ayrı versiyonu vardır. İlki, felsefe tarihinde daha çok Anselmus ve Descartes tarafından savunulan ve Tanrı'nın varlığını Tanrı kavramının çözümlenmesinden mantıksal bir zorunluluk olarak çıkartan ontolojik argüman, diğeri ise daha çok Kant tarafından savunulan ve Tanrı'nın varlığını mantıksal bir zorunluluk olarak değilse de pratik bir gereklilik şeklinde ileri süren ahlak argümanıdır. Hangi versiyonu ile ele alırsak alalım,

⁹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 188.

¹⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 189.

¹¹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 190.

bilinç argümanı -ve *a priorik* nitelikli diğer kanıtlar- Mill'e göre, iddialı genellemeler ve basit indirgemeler içermektedir. İnsanın en değerli ve aşına olduğu deneyimsel bilgisine hiçbir referans içermedikleri için de iknâ edici değildirler. Daha da önemlisi, bütün bu *a priorik* karakterdeki kanıtlar ulaşmak istedikleri sonucu akıl yürütmenin bir öncülü olarak zımnen kabul etmektedirler. Yani yapmaya çalıştıkları şey Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktır; ama nihayetinde ya Tanrı'nın insan doğasında içsel olduğu ya da Tanrı'nın mevcudiyetinin Tanrı kavramında mündemiç olduğu kabulünden yola çıkmaktadırlar. Dolayısıyla bu kanıtlar mantık diliyle söyleyecek olursak *savı kanıtsama* (petitio principii) hatasını işlemektedirler.¹² Haliyle de onlar Mill'e göre, argüman kılıfına sokulmuş ama hiçbir kanıt değeri olmayan laf kalabalıkları ve "insan zihninin hoşuna giden şeye inanma eğiliminin naif bir ifadesi"¹³nden başka bir şey değildir. Kanımızca onun *a priorik* nitelikli kanıtlara ilişkin olumsuz yaklaşımının arka planında ampirist epistemolojisi yatmaktadır. Gerçi o, her ne kadar kendi epistemolojik yöntemini "ampirizm" olarak tanımlamamış, hatta yönteminin ampirizm olarak nitelendirilmesini şiddetle eleştirmiş olsa da¹⁴ genel olarak kabul edildiği üzere Mill, aralarında Bacon, Locke ve Hume'un da bulunduğu İngiliz deneyci okulun bir üyesidir. Hatta Mulgan'ın deyimıyla, "Mill'in genel felsefesi katı bir ampirizmdir. [Ona göre] bütün bilgiler deneyimden türemektedir."¹⁵ Dolayısıyla Mill'e göre, deneyimi önceleyen bir bilgiden söz edilemeyeceği için *a priori* bilgiyi esas alan spekülatif yöntemle Tanrı'nın varlığı kanıtlanamaz.

Ama yine de Mill Tanrı'nın varlığının bir kanıtının olabileceğini düşünmektedir. Ona göre şayet bir Tanrı varsa ve onun varlığına dair bir kanıt sunulacaksa bu kanıt, ancak *a posteriorik* nitelikte olabilir. Kabul etmek gerekir ki Mill, nasıl ki bilimi deneysel temelde yeniden yapılandırmak istiyorsa, felsefeyi de dini de aynı temelde yapılandırmak istemektedir. Dolayısıyla eğer Tanrı'nın varlığına işaret eden bir kanıttan söz edeceksek bunun deneyim temelli olması gerekir. Bu kanıt da ona göre, *tasarım kanıtı*dır. Tasarım kanıtı her ne kadar Mill'in yaşadığı dönemde Darwin tarafından evrim kuramının genel kabulleri çerçevesinde yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutulmuş olsa da, o yine de tasarım kanıtının en azından alternatiflerine kıyasla deneysel olarak temellendirilebilir olduğunu düşünmektedir. Böyle düşünmesinin arka planında, kanımızca, bir yandan, kendisi de dindar bir faydacı olan ve faydacılığa dinsel perspektiften özgün katkılarda bulunan William Paley'in klasik tasarım kanıtını bilimsel bir

¹² Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 187.

¹³ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 205.

¹⁴ Özgüç Orhan, "Sunuş", John Stuart Mill, *Otobiyografi*, Çev. ve Sunuş Özgüç Orhan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2021, s. XIII.

¹⁵ T. Mulgan, *Understanding Utilitarianism*, Acuman Publishing, Stocksfield, 2007, s. 20.

formda yeniden yapılandırmasının;¹⁶ diğer yandan, yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişmelerin sonucunda özellikle bitki ve hayvan yaşamlarında keşfedilen ince ve karmaşık yapıların ve bu yapılarda hüküm süren düzenli ve amaçlı işleyişin de etkisi olduğu ifade edilebilir. Nihayetinde tasarım kanıtının Mill'in ampirist epistemolojisi ile uyumlu olduğu da unutulmamalıdır. Tasarım konusunda onun üzerinde durduğu örneklerden birisi gözün yapısı ve işleyişine ilişkindir. Örneğin, ona göre, "gözü oluşturan parçaların ve bu parçaların düzenini oluşturan sıralamaların çok dikkat çekici ortak bir özelliği vardır. Hepsi hayvanın görmesine yardım eder. Parçalar, olmaları gerektiği gibi oldukları için hayvan görmektedir. Eğer bir tanesi olduğundan farklı olsa idi, hayvan ya hiç görmeyecekti ya da o kadar iyi görmeyecekti."¹⁷ Sonuç itibarıyla biz, tümevarımsal mantık ilkelerine ve kıyasın temel kabullerine referansla, buradan, yani doğadaki düzenli yapı ve işleyişten hareketle düzenleyici ve zeki bir Tanrı'nın varlığına çıkarım yapabiliriz.

Gerçi Mill, bu yolla Tanrı'nın varlığının açık ve net bir kanıtını bulduğunu ileri sürmemektedir. Çünkü tasarım kanıtının içerdiği sorunlardan Darwin dolayısıyla haberdardır. Ama yine de son tahlilde, hem tamamen deneyime dayanması ve ampirist epistemoloji ile uyumlu olması, hem de doğadaki doğal düzenliliği alternatiflerine kıyasla daha tatmin edici bir tarzda ifade etmesi dolayısıyla tasarım kanıtının, Tanrı'nın yokluğundan çok varlığına işaret ettiğini, ya da başka bir ifadeyle, Tanrı'nın varlığını yokluğundan daha yüksek bir olasılık düzeyine çıkarttığını düşünür. Yani ona göre, Tanrı'nın varlığına dair evet bir "kanıt vardır; ancak ispatlanmış saymak için yeterli değildir ve yalnızca düşük bir olasılık derecesine takabül eder. Mevcut kanıt (evrenin kendisinin olmasa da) evrenin mevcut düzeninin Zeki bir Zihin tarafından yaratılmış olduğuna işaret eder."¹⁸ Dolayısıyla "doğadaki adaptasyonların akıllı yaratılış lehine büyük bir olasılık sunduğunu kabul etmek gerekir."¹⁹ der.

Bu noktada birkaç hususa işaret etmek gerekir ki, bunlardan ilki, Mill'in, her ne kadar tasarım kanıtı aracılığıyla Tanrı'nın mevcudiyetini onaylamış olsa da, bu nihayetinde her hangi bir dinin değil, doğal dinin yani başka bir ifadeyle deizmin tanrısıdır. Yani Mill bir tanrı fikrini olumlasa da hâlâ dine karşı mesafelidir. İkinci olarak, Mill'in hadd-i zatında bir Tanrı'nın olup olmadığı düşüncesiyle çok fazla ilgilendiğini söylemek de doğru değildir. Onun için önemli olan, faydacı etiği gereğince nasıl bir Tanrı'nın olduğudur. Yani Tanrı'nın ne

¹⁶ William Paley, "Doğal Teoloji", çev. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, ss. 392-394.

¹⁷ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 208.

¹⁸ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 262.

¹⁹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 211.

türden sıfatlara sahip olduğu, onun insanla, doğayla nasıl bir ilişki kurduğudur. Ona göre tasarım kanıtı sadece düzenleyici ve zeki bir Tanrı fikrini gerekçelendirmektedir; ama bu Tanrı'nın sıfatları konusunda bize hiçbir şey söylememektedir.

Mill'e göre ister genel felsefi çerçevede isterse bir dinin geleneksel kabulleri içerisinde olsun, bir Tanrı'ya inanan herkes ona bir takım sıfatlar atfetmektedir. Çünkü sıfatlarından arınmış bir Tanrı'yı anlamak da anlamlandırmak da pek olanaklı değildir. Burada öne çıkan ve Mill'in ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu ve eleştirel bir tarzda ele aldığı iki sıfat mutlak kudret ve mutlak bilgi sıfatlarıdır. Görebildiğimiz kadarıyla o, hem bilgi hem de kudret sıfatlarının mutlak anlamda değil de sınırlı olarak anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bizi Tanrı inancına ileten doğadaki her bir tasarım örneği, tasarımcının gücünün mutlaklığını değil aksine sınırlılığını göstermektedir. Şöyle ki doğadaki tasarımı incelediğimizde tasarımcının belirli amaçlara ulaşmak için bir takım araçları kullandığını görmekteyiz. İşte bu araç kullanma zorunluluğu ona göre, tasarımcının gücünün sınırlılığının açık bir kanıtıdır. Mutlak ve sınırsız güç sahibi bir varlığın dilediği amaca ulaşmak için hiçbir araca ihtiyacı yoktur. Oysaki doğadaki işleyişe baktığımızda orada belli bir amaca erişmek için belirli araçların kullanıldığına tanıklık etmekteyiz. Kendi ifadeleriyle, "doğal ilahiyatın kanıtları, kozmosun yaratıcısının sınırlamalar altında çalıştığını, yani kendi iradesinden bağımsız koşullara uyum sağlaması ve amaçlarına bu koşulların izin verdiği düzenlemelerle ulaşması gerektiğini ima etmektedir."²⁰ Bir başka dille ve Raeder'in ifadeleriyle söyleyecek olursak, "onun yeni tanrısı, amaçlarına erişmek için insanın yardımına 'ihtiyaç duyan' bir tanrıdır."²¹ Dolayısıyla, tasarım kanıtının ve doğal teolojinin sınırları içerisinde Tanrı'ya mutlak kudret sıfatını atfedemeyiz. Aynı şey Tanrı'nın mutlak bilgisi için aynı kesinlikte belki söylenemez; çünkü onun bilgisinin sınırlı olması gerektiğine ilişkin elimizde yeteri kadar güçlü kanıtlar bulunmamaktadır. Ama yine de, evrende Tanrı'nın bilgisinin sınırlı olduğunu düşündüren ipuçlarının, onun bilgisinin mutlak olduğuna işaret eden ipuçlarından fazla olduğunu ileri sürer. Bu ipuçlarına örnek olarak bizimle, bir takım tespitleri paylaşır. Mesela, içinde yaşadığımız dünyada gerek ahlaki gerekse fiziksel türden kötülüklerin hep olmuş olması, insanın şu an sahip olduğu etik ve entelektüel gelişmişlik düzeyine erişinceye değin uzunca bir süre sefalet ve cehalet sürecinden geçmiş olması, yine doğada belirli tasarım örnekleri olmasına rağmen bu tasarımın kolaylıkla bozulma ve düzenin düzensizliğe dönüşme riskini bünyesinde barındırması gibi durumlar, Mill'e göre, Tanrı'nın kudretinin yanında bilgisinin de sınırlılığına

²⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 213.

²¹ Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, s. 4, 5.

işaret eden faktörler olarak yorumlanabilir. Neticede Mill, Tanrı'nın bilgisinin değilse de kudretinin, en azından ahlaki gerekçelerle sınırlandırılması gerektiğini düşünür.²² Çünkü Tanrı adına bile olsa, sorgulanamaz ve sınırlandırılmaması bir kudreti savunmak, "sadece entelektüel bakış açısından mutlak bir çelişki barındırmakla kalmaz, aynı zamanda, ahlaki rezillikleri de hilekârca savunmak gibi aşırı derecede iğrenç bir görüntü verir"²³ Bu nedenledir ki, hem mantıksal bir çelişkiye düşmemek hem de Tanrı'yı despotik bir varlık olmaktan çıkartıp ahlaki bir fail statüsüne taşımak için onun sınırlı bir güce sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ayrıca Mill üzerine çalışan kimi uzmanlar, onun mutlak güç sahibi bir Tanrı anlayışı yerine evreni değişmez yasalarla yöneten gücü sınırlı bir tanrı anlayışının, hem savunuculuğunu yaptığı ampirist bilim anlayışı ile²⁴ hem de temel amacı bireysel özgürlükleri güvence altına almak için siyasal erke belirgin sınırlamalar getiren liberal siyasal öğretisi ile uyumlu olduğunu,²⁵ hatta onların bir gereği olduğunu da savunmaktadırlar.

Böylece bizim Tanrı'yı ahlaki bir fail olarak kurgulamamızın biricik yolu Mill'e göre onun en azından mutlak kudretini sınırlamaktan geçmektedir. Bu ayrıca şu nedenle de gereklidir. "Doğada işaretleri görülen tasarımın çoğu, mekanizması ne kadar harika olursa olsun, herhangi bir ahlaki sığfata dair bir kanıt oluşturmaz; çünkü (elimizdeki kanıtlara göre) tasarımın yöneldiği tek amaç, ahlaki bir amaç değildir."²⁶ Bu amaç, Mill'e göre, duyumsama kapasitesine sahip bir varlığın iyiliği değil, sadece belli bir süreyle hayatiniyetini korumasıdır. Dolayısıyla buradan, Tanrı'nın yarattıklarına karşı ne hissettiği ya da onlara karşı nasıl bir tavır takındığı hususunda bir çıkarım yapamayız. "Hayatta kalma" vurgusu, Mill'in genel felsefesi ve ahlaki tasarımı açısından önemlidir. Çünkü mevcut tasarımın amacı sadece hayatta kalma ise, burada, onun ahlak felsefesinde merkezi bir rol oynayan haz ve acı kavramları ön plana çıkar. Tasarımın olası bütün amaçlarını bir tarafa bırakırsak, Mill'in deyişiyile, "geriye

²² Daglier&Schneider, "John Stuart Mill's 'Religion of Humanity' Revisited", s. 579; Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, s. 4

²³ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 220.

• *Otobiyografi'sine* bakıldığında Mill, dinsel inançlarının, büyük ölçüde erken çocukluk döneminde babasının ve babasının yakın arkadaşı Jeremy Bentham'ın etkisi altında şekillendiğini itiraf eder. Babasının dogmatik bir ateizmi benimsemediği gibi deizmin ya da teizmin herhangi bir versiyonunu da benimsemediğini söyleyen Mill'e göre, babasının inançsızlığı özü itibariyle epistemik olmaktan çok etik gerekçeler üzerine kuruludur. Yani kötülük problemi örneğinde olduğu gibi ahlaki gerekçelerle Tanrı inancını reddetmiştir (John Stuart Mill, *Auguste Comte ve Pozitivizm*, çev. Enfal Erkan, Fol Yayıncılık, İstanbul, 2021, s. 29, 30). Ne var ki Mill, aynı gerekçeyle Tanrı inancını reddetmez, aksine "sınırlı bir Tanrı" inancını benimser.

²⁴ Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı*, İz Yayıncılık, İstanbul, s. 202.

²⁵ Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, s. 320.

²⁶ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 222.

canlılara haz ve acı veren koşullar kalır... hem zevkler hem de acılar canlıyı koruma eğilimine sahiptir: Hazlar genelde, canlıyı bireysel veya kolektif varlığını sürdürecektir şeylere çekme eğiliminde iken, acılar onları yok edecek şeylerden uzaklaştırma eğilimindedirler.”²⁷

Geldiğimiz nokta itibarıyla bir değerlendirme yapacak olursak, aklın ve doğal teolojinin sınırları içerisinde de olsa, Mill, dinlerin merkezi kabulü olan Tanrı inancını onaylamaktadır. Daha doğrusu böylesi bir Tanrı inancının bilimle çelişmediğini düşünmektedir. Bu husus da Mill'in genel felsefi sistemi açısından önemlidir; çünkü *a posteriori* olarak Tanrı'nın varlığının gerekçelendirilebileceğini söyleyerek hem felsefi sisteminde Tanrı'ya ve dine olumlu bir yer açmaktadır; hem de kendi epistemolojik kabulleri ve bilimsel yöntemi ile tutarlı bir tavır sergilemektedir. Ne var ki, bu yolla temellendirdiği Tanrı geleneksel dinlerin olumladığı ve onayladığı bir Tanrı değildir. Zaten Mill de geleneksel dinlere ve onların Tanrı tasarımlarına, gördüğümüz gibi, oldukça mesafelidir. Bunun temel nedeni bu dinlerde inanılan Tanrı'nın sınırlanamayan sıfat ve yetkilerle donatılmasıdır. Bu ona göre, kaba ve despot bir Tanrı anlamına gelmektedir. Bu nedenle ona göre, Tanrı en azından ahlaki gerekçelerle sınırlandırılmalıdır. Görüldüğü gibi Mill, zihinlerdeki ve kalplerdeki Tanrı'yı ahlakileştirmek istemektedir. Bu ahlakileştirme çabası onun Tanrı/din ile birey ve toplum arasında kurmuş olduğu ilişkide de açığa çıkmaktadır. Hatta din olgusunun Mill'in gündemine daha çok bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki olumlu ve olumsuz etkileri yani fayda ve zararları üzerinden girdiğini söyleyebiliriz. Tanrı sorununu ele alırken, nasıl ki salt ve soyut bir Tanrı inancını değil de bu inancın insanların yaşamları üzerindeki etkilerini sorgulamayı ilgisinin odağına yerleştiriyorsa, aynı yöntemi dine de uygulamakta ve dini gerek bireysel gerek toplumsal yaşam üzerindeki sonuçları üzerinden analiz etmeye çalışmaktadır. Hatta onun, dinin doğru oluşu ile faydalı oluşunu birbirinden ayırdığını ve geleneksel kabulün aksine, dinin faydasını doğruluğundan bağımsız olarak inceleyebileceğimizi düşündüğünü söyleyebiliriz. Çünkü onun ifadeleriyle “entelektüel açıdan savunulabilir olmadan, dinin ahlaki açıdan faydalı olabileceği gerçeği tamamıyla akla yatkındır.”²⁸ Yani o, “dinin işlevsel bir savunusuna yeniden hayat vermeyi”²⁹ amaçlamaktadır. Peki nedir dinin işlevi ya da faydası? Bu fayda evrensel midir yerel midir? Aslı midir arızî midir? Toplumsal mıdır bireysel midir? Ve de en önemlisi, böylesi bir dinin geleceği ne olabilir?

²⁷ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 222, 223.

²⁸ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 135.

²⁹ J. L. Tasset, “Hume and Mill on ‘Utility of Religion’: A Borgean Garden of Forking Paths”, *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XIV/1, 2005, s. 125.

Dinin Faydası ve Geleceği Sorunu: “İnsanlık Dini”

Mill dinin faydalarını iki başlık altında, toplumsal ve bireysel faydaları şeklinde ikiye ayırarak incelemektedir. Dinin toplumsal işlevine ve faydasına ilişkin yaklaşımı büyük ölçüde dönemine hâkim olan aydınlanmacı kabullerin etkisi altında şekillenmiştir. Dinin toplumsal faydasına ilişkin konuşurken karşımıza çıkan hep, aydınlanmanın bilimci, akılcı ve ilerlemeci varsayımlarıdır. Ona göre, tarihin eski zamanlarında, bilimin ve kültürün gelişmediği dönemlerde din toplumsal alanda ve anlamda faydalı olmuştur. İlkın, doğadaki işleyişin yasalarının keşfedilmemiş olduğu zamanlarda, insanlara varlığı anlama ve anlamlandırmaları, kendilerini güvende hissetmeleri konularında yardımcı olmuş; yine onların inançları ile birlikte ahlaklarını ve hukuklarını, kısaca değer dünyalarını şekillendirmek suretiyle toplumsal yaşamı tanzim etmeleri konusunda onlara kılavuzluk yapmıştır. Ayrıca ilahi adaletin gerçekleşeceği bir öte dünya inancı teklif ederek insanların bu dünyadaki yaşamlarını güvence altına almış; kader inancıyla da isyan ve başkaldırıları engelleyerek toplumsal düzeni korumuştur. Din tarihsel süreç içerisinde hep bir otorite kaynağı, eğitim aracı ve kamuoyunun somutlaşmış hali olarak görülmüş ve bu sayede insanların duygu, düşünce ve inançları kadar eylemlerini de düzenlemiştir.³⁰ Ne var ki insanlığın bugünkü etik ve entelektüel gelişimini dikkate aldığımızda dinin bu toplumsal işlevlerini icra ettiğini, dolayısıyla onun toplumsal bir faydasının olduğunu söylememiz pek mümkün değildir. Aksine geleneksel ve kurumsal dinler bugün insanlığın gelişiminin önündeki en temel engellerden birisidir. İçinde yaşadığımız çağda dinsel iktidarla siyasal iktidarın birbirinden ayrılması suretiyle hem insanlığın inanç özgürlüğü güvence altına alınmış, hem de insanlık her türden dinsel baskıya karşı korunmuş gibi görünse de, aslında dinsel iktidarı elinde bulunduranlar onu hâlâ insanın özgürlüğüne ve özerkliğine ve bir bütün olarak gelişimine yönelik önemli bir tehdit aracı olarak kullanmaktadırlar. Hatta bu nedenledir ki Mill, bugün inanç ile inançsızlıktan, dindarlık ile dinsizlikten birisini savunmak durumunda kalırsak, tercihimizin dinsizlikten ve inançsızlıktan yana olması gerektiğini bile söyler. Çünkü tarihsel süreç içerisinde “din, benlik hususunda egemen düşünceye aykırı muhalif fikirlere karşı, sosyal konularda olduğundan bile daha şiddetle kullanılmıştır.”³¹

Gelişen dünyada dinin toplumsal bir işlevinin kalmadığını düşünen Mill, bu iddiasını iki gerekçe üzerine kurar. İlkı dini yaptırımların etkisizliği, ikincisi ise ahlakın dine dayandırılmasının neden olacağı sakıncalardır.³² Ona göre

³⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, ss. 137-147.

³¹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuğçe Kambur, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 43.

³² Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, ss. 148-156.

günümüzün dünyasında artık dini yaptırımlar etkisiz ve işlevsizdir. Çünkü bu yaptırımların inanmayanlar üzerinde bir etkisi olmadığı gibi, inananlar üzerindeki etkisi de oldukça sınırlıdır. İnsanlar artık, öte dünyaya ertelenen suç ve cezalara eskisi kadar itibar etmedikleri gibi dinin bu dünyadaki yaptırımlarını da formel ve geleneksel olarak algılamaktadırlar. Aynı şekilde, ahlakî dine dayandırmak, ahlakî buyrukları din üzerinden meşrulaştırmak, yani Mill'in söyleyişiyle, "kabul edilmiş ahlak kurallarına doğaüstü bir köken atfetmek [de] oldukça kötü sonuçlar üretir."³³ Çünkü "ahlakın kökeninin doğaüstü sayıldığı her yerde ahlak kalıplaşır,"³⁴ tartışmaya, yorumlamaya kapatılır; bu da ahlakın dogmatikleşmesine neden olur. Bunun içindir ki, Mill'e göre, "etiğin kabul edilmiş kodları Tanrı tarafından verilmiş değildir."³⁵ Ayrıca ahlaki değerlerin kaynağını dinde ya da Tanrı'da gören, başta Hıristiyanlık olmak üzere bütün dinsel öğretiler "pasif bir itaat öğretisi"³⁶ üretirler. Ancak burada, şu hususa açıklık getirmek gerekmektedir ki, Mill, Tanrı ile ahlak arasındaki ilişkiyi kategorik olarak reddediyor da değildir. Her ne kadar ahlaki buyrukların temelini Tanrı inancına dayandırılması ya da bu buyrukların dinsel öğretilerden türetilmesi şeklindeki teolojik ahlak tasarım(lar)ını eleştirse de, onun faydacı ahlak öğretilerine baktığımızda dinle/Tanrı inancıyla ahlak arasında olumlu ve ılımlı bir ilişki kurmaya çalıştığını da görürüz. Kendi ifadeleriyle, "faydacılık, tanrıtanımaz bir öğreti olmaktan çok, hepsi arasında en köklü dindar öğretilerdir"³⁷ ve Tanrı inancı önemli bir ahlaki yaptırım aracıdır. Ama bütün bunlara rağmen ve son tahlilde bir özet niteliğinde söyleyecek olursak, doğaüstüne inanç insanlığın erken dönemlerinde, gelişiminin ilk aşamalarında büyük hizmetler sunmuş olsa da, yukarıda sunduğumuz gerekçelerle onun artık toplumsal yaşamda bir faydasının olduğunu söylememiz pek olanaklı değildir. Yani din toplumsal alandan dışlanmalı, bu alan hukuka ve siyasete terkedilmelidir.

Peki toplumsal yaşam için gereksiz ve işlevsiz olduğunu kabul etsek bile onun bireysel yaşamda bir faydası olabilir mi? O yine de bireysel ölçekteki faydalarından dolayı olumlanabilir mi? Mill'in bu soruya yanıtı ise, "kısmen evet" şeklindedir. Çünkü belki dinlerin kaynağı insanlığın nedenini bilmediği doğa olaylarına karşı duymuş olduğu kaygı ve korku olabilir. Ama evren hâlâ bir bilinmezler yumağı olarak karşımızda durmaktadır. İnsanlığın bu bilinmezlik karşısındaki korku ve kaygısının yerini artık merak ve bilme arzusu almıştır. Ne var ki, merakımız ve arzumuz sınırsız olsa da bilgimiz sınırlıdır. Uzayda bizden

³³ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 155.

³⁴ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 156.

³⁵ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Sibel Aktuyun, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 94.

³⁶ Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 95.

³⁷ Mill, *Faydacılık*, s. 89, 90.

sonsuz uzaklıktaki sayısız dünyalar hakkında bilgi sahibi olmaya derin bir ilgi duymamız, bu dünyalar hakkında küçücük de olsa bir şeyler bilmeye can atmamız ve bilgisiz olduğumuz bu konularda spekülasyonlar yapmamız nasıl olağan bir durum ise, içinde yaşadığımız dünyanın nereden geldiği, nereye gideceği ve gelecekteki kaderimizin kim tarafından nasıl belirleneceği gibi hususlarda bilgi sahibi olmayı istememiz, bilgimizin bittiği yerde de hayal kurmamız aynı ölçüde doğal ve makuldür. Bu açıdan dinsel inancın en önemli işlevinin bilinmezliklerle ve gizemlerle dolu bu evrenin yapısı, hayatın anlam ve amacı konusunda bize özgürce düşünme ve sınırsızca hayal kurma imkânı tanınması olduğu söylenebilir. Çünkü ona göre, bilginin boş bıraktığı yeri hayallerin doldurmasında bir sakınca yoktur ve “tahayyül, boşluğu kendisine en uygun tasvirler ile doldurmakta serbesttir.”³⁸ Dolayısıyla insanların hayatlarını açıklamaları ve anlamlandırmaları; açıklayamadıkları, anlamlandıramadıkları durumlarda ise dine müracaat etmeleri normal/olağan bir durumdur. Bu açıdan ele alındığında Mill’in, insanların umutlarını ve beklentilerini ifade etmek için kullandıkları din ile şiiri birbirine benzettiği söylenebilir. Çünkü ona göre, ikisi de insan doğasının aynı bölümüne hitap etmekte, ikisi de bireyin yaşamında aynı ihtiyaca karşılık gelmektedir. Ama yine de aralarında bir fark vardır. Şiir karşılığını bu dünyada ararken din beklentilerin karşılanacağı bir öte dünya inancını içerir. “Din şiirden farklı olarak, bu hayalî ve yaratıcı tasavvurların, bizimkinden başka bir dünyada onlara karşılık gelen gerçeklikler olup olmadığını bilme arzusunun bir ürünüdür.”³⁹ Bu münasebetle, Mill’e göre, “insan hayatı, insanın istek, ümit ve amaçlarını karşılamak için yetersiz kaldığı sürece, en belirgin tatminini dinde bulan yüksek şeyler için bir özlem olacaktır. Yeryüzündeki hayat ıstırap dolu olduğu sürece, cennet umudunun bencil ruhlu olanlara, Tanrı aşkının şefkat ve minnet dolu ruhlara sunduğu tesellilere ihtiyaç olacaktır.”⁴⁰ Dolayısıyla Mill’e göre, “geçmişten günümüze, hem kişisel tatmin aracı hem de yüce hislerin kaynağı olarak dinin birey için değeri tartışılmaz.”⁴¹

Geldiğimiz nokta itibarıyla bir değerlendirme yapacak olursak, Mill’in din denilen olguyu “doğru”luğundan bağımsız olarak “fayda”sı üzerinden araştırmasına konu edindiğini, yaşadığı çağın aydınlanmacı ve bilimci/ilerlemeci kabulleri gereğince medeniyetin ve kültürün gelişmesine paralel olarak dinin artık toplumsal bir işlevinin kalmadığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Toplumsal olarak işlevsiz kalsa da, Mill, çağdaşlarından farklı olarak dinin bireysel bir işlevinin olabileceğini düşünmekte ve dini bireyin yaşamındaki olumlu işlevi

³⁸ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 159.

³⁹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 159.

⁴⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 160.

⁴¹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 160.

üzerinden olumlamakta, onaylamaktadır. Ona göre dinin, bireysel ölçekte hem insanın yaşadığı dünyaya ve hayata varoluşsal bir anlam yüklemek, hem de duygusal bir tatmin aracı olmak gibi olumlu bir işlevi olabilir.

Ne var ki Mill bu noktada kalmaz ve dinin söz konusu işlevini metafizik bir alana transfer etmeksizin, içinde yaşadığımız dünyanın sınırları dâhilinde bulup bulamayacağımızı ve bu yolla seküler bir insanlık dini inşa edip edemeyeceğimizi de sorar. Verdiği yanıt da “evet”tir. Ona göre, “yeryüzündeki hayatımızı idealleştirerek ve onun neye dönüştürülebileceğinin yüksek bir tasavvurunu işleyerek, bir şiirsellik ve... bir din”⁴² elde edebiliriz. Bu din onun Comte’tan emanet aldığı isimlendirmeye “insanlık dini”dir. Doğrusunu söylemek gerekirse, insanlık dininin isim babası Auguste Comte’tur. Ve biz de yüz yüze görüşmeler de Mill ile Comte’un belli bir dönem mektuplaşmak suretiyle birbirlerinden haberdar olduklarını biliyoruz.⁴³ Dahası, Mill, Comte’un görüşlerinin eleştirel bir değerlendirmesini yapmak için *Auguste Comte ve Pozitivizm* isimli müstakil bir eser de kaleme almıştır. Kabul etmek gerekir ki, Comte’un Mill üzerindeki etkisi büyüktür. Kimi kaynaklarda bu etkinin büyüklüğüne işaret etmek için Mill’in, Comte’un sadık bir öğrencisi ve hatta “İngiliz muadili”⁴⁴ olduğu bile ifade edilir. Kendisi de, Comte’tan “İnsanlık Dininin Baş Rahibi”⁴⁵ diye söz eder ve bir dönemler “tutkulu bir hayranı”⁴⁶ olduğunu da itiraf etmekten geri kalmaz. Görünürde benzer bir dinsel öğretiyi savunmalarına rağmen aralarında yine de önemli farklılıklar vardır. Comte’un insanlık dini, üç hal yasasına dayalı pozitivist ama nihayetinde teolojik içerikli dinsel bir tasarım olmasına rağmen,⁴⁷ Mill’in ki teolojik muhtevası boşaltılmış, faydacı temellerde yapılandırılmış, kısacası etik içerikli seküler bir tasarımdır. Hatta Mill, aralarında bir ilişki ve düşüncelerinde bir etkileşim olmasına rağmen, Comte’un ampirik ve rasyonel temelli bir felsefeden soyut ve metafizik yüklü bir dinsel tasarıma geçişini eleştirir; bu geçişin nedeninin de Vaux’a karşı beslediği güçlü duygular

⁴² Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 160.

⁴³ Mill, *Otobiyografisi*’nde Comte ile hiç yüzyüze görüşmeler de karşılıklı yazışmak suretiyle birbirlerinden haberdar olduklarını, bu yazışmaların belli bir yoğunlukta birkaç yıl sürdüğünü ama sonrasında aralarındaki görüş farklılıkları nedeniyle bu yazışmaların sonlandığını söyler (Bkz. Mill, *Otobiyografi*, s. 158).

⁴⁴ Uğur Berk Kalelioğlu, “Auguste Comte’un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu’nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri”, *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (3/3), 2019, s. 542.

⁴⁵ Mill, *Auguste Comte ve Pozitivizm*, s. 100.

⁴⁶ Mill, *Otobiyografi*, s. 158.

⁴⁷ Comte’un üç hal yasasına dayalı dinsel tasarımının detayları için bkz. Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

olduğunu belirtir ve nihayetinde Comte'un din konusundaki düşüncelerinin yanlış, üzücü ve hatta komik olduğunu söylemekten de geri kalmaz.⁴⁸

Mill'in insanlık dini olarak kavramsallaştırdığı dinsel tasarımın içeriğine bakıldığında, öncelikle ifade etmemiz gerekir ki, Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ya da ötedünya yaşamı gibi dinlerin merkezi inançları kategorik olarak reddedilmemektedir. Ona göre insanın, ruhunun ölümsüz olduğu ve kendisini cennette ebedi bir yaşamın beklediği gibi şeylere inanmasında, bu inanç bir *umut* olarak kaldığı sürece bir sakınca yoktur. Mill bu hususu "evrenin yönetimine ve insanın ölümünden sonra kaderine dair umut beslemesinin; ama bunu yaparken de umuttan fazlası için bir gerekçeye sahip olmadığımızın açık bir hakikat olarak kabul edilmesinin meşrû ve felsefî açıdan savunulabilir olduğunu düşünüyorum"⁴⁹ diyerek ifade eder. Yani ona göre, doğaüstüyle ilgili konular tümüyle "inanç alemi"nden "salt umut alemi"ne kaydırılırsa ve orada kalırlarsa, bu inançların korunmasında bir sakınca yoktur.* Ama yine de ifade etmemiz gerekir ki, insanlığın bu dünyadaki yaşam koşulları iyileştikçe, kötülükler ve acılar azaldıkça, yani insanlar bu dünyadaki yaşamlarından daha fazla zevk almaya ve daha mutlu olmaya başladıkça, doğaüstüne ilişkin beklentilerinde de bir zayıflama olacak ve zamanla bu beklentilerin gereksizliği ve değersizliği daha iyi anlaşılacaktır. Yani "insanlar, şimdiki hayatta çektikleri acıların bir tesellisi olarak gelecekteki bir varoluşa ihtiyaç duymayı bıraktığı zaman, ahiret hayatı da [ölümsüzlük fikri de] onlar için kişisel değerini kaybedecektir."⁵⁰

İşte bunun için de yapılması gereken şey, fayda temelinde kurgulanmış, içeriği ahlaki olarak belirlenmiş, amacı bütün insanlığın esenliğine ve mutluluğuna hizmet etmek olan evrensel ve seküler nitelikte bir insanlık dinini

⁴⁸ Mill, *Auguste Comte ve Pozitivizm*, ss. 104-118.

⁴⁹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 266.

* Benzer düşünce ve tezlerle Richard Rorty'nin pragmatik liberal felsefesinde de karşılaşmaktayız. Ona göre de, dini önerme ve inançların felsefi olarak ne doğrulanması ne de yanlışlanması söz konusudur. Bu nedenle din karşısındaki pozisyonunu "ateizme yakın duran bir agnostisizm" olarak tanımlar. Ama yine de pratik işlevleri dikkate alındığında dini inancın olumlanmasında bir sakınca görmez. Ne var ki olumladığı din, toplumsal yapıdan yalıtılmış, bir özel yaşam fenomenidir. Hatta o bu noktada durmaz, dinin özünü "iyilikseverliğe" indirgeyerek, metafizik dogmalardan arındırılmış "seküler bir teoloji" kurma girişiminde bulunur. Bu açıdan, Mill'in insanlık dini ile Rorty'nin seküler teolojisi arasında, ayrı ve bağımsız bir çalışmaya konu olacak ölçüde yapısal benzerlikler olduğu iddia edilebilir (Bkz. Richard Rorty, "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, ed. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 32-44; Ferhat Akdemir, "Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu" *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (2/3), 2013, ss. 31-60.

⁵⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 172, 173.

inşa etmektir. Bu din, özü itibariyle ahlaki içerikli olmalıdır ve bütün dinlerin geleneksel inanç sistemlerinin spesifik dogmalarından arınık olmalıdır. Çünkü geleneksel dinler, hem sahip oldukları gayr-i ahlaki ve dogmatik inançlar, hem de bu inançların içerdiği ahlaki çelişkiler nedeniyle insanlığın mutluluğuna ve esenliğine hizmet edememektedir. Hıristiyanlığın da dahil olduğu geleneksel dinler ona göre öncelikle, insanları öte dünyadaki ödül ve ceza motivasyonu ile eyleme sevk ettikleri için çıkarıcı ve bencil bir ahlak üretirler. Onun içindir ki, Mill'e göre, "bugün adına din denen şeyin avam zihinler üzerindeki etkisi, çoğunlukla kişisel menfaat hissi üzerinden işlemektedir."⁵¹ İkinci olarak kader inancında ve kötülük problemi örneklerinde de görüldüğü gibi, hiçbir zekânın çözüme kavuşturamayacağı, hiçbir safsatanın da geçiştiremeyeceği ahlaki çelişkiler içermektedirler.⁵² Dolayısıyla sağduyu ölçeğinde düşünen bir zihnin bu dinleri kabul etmesi pek mümkün değildir. Evet, insanlık dini özü ve içeriği gereği ahlakidir; ancak, ahlaka yaptığı bu metafizikten arınmış vurgu nedeniyle onu sadece bir "ahlak" olarak görmek de doğru değildir. Bu dinin özü, "duygu ve arzuların ideal bir hedefe doğru güçlü ve ciddi bir şekilde yönlendirilmesidir; bu hedef, haklı olarak tüm bencil arzu nesnelere üstün en yüksek mükemmellik olarak görülür."⁵³ İşte bu mükemmelliği, diğer geleneksel dinlerden daha iyi temin ve temsil etme potansiyeline sahip olması nedeniyle, insanlık dini, Mill'e göre, "sadece bir din olarak anılmayı hak etmekle kalmaz; [din olarak isimlendirilenlerin] hepsinden daha iyi bir dindir."⁵⁴

Sonuç

Netice itibariyle bir değerlendirme yapacak olursak, ilk elden şunu söylememiz gerekir ki, Mill'in epistemolojiye, etiğe, siyasete dair görüşleri ile dine ve Tanrı inancına dair görüşleri arasında bir uyum ve ilişki vardır. Bu bağlamda, onun "sınırlı Tanrı" anlayışının ampirist epistemolojisi ile, evrensel nitelikteki "insanlık dini" tasarısının faydacı etiği ve liberal politik öğretisi ile ilişkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla onun din ve Tanrı inancına dair görüşlerini anlamadan hem etik ve politik öğretisini hem de bütüncül felsefesini layıkıyla anlamak pek olanaklı değildir. Ne var ki, faydacı etik, özgürlük felsefesi, liberal demokrasi gibi konulardaki görüşleri ne kadar çağının ötesinde ve ufuk açıcı nitelikte olsa da, din konusundaki görüşleri için aynı şeyleri söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Etik, özgürlük ve siyaset alanlarında yapmış olduğu

⁵¹ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 166.

⁵² Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 169.

⁵³ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 164.

⁵⁴ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, s. 165.

derinlikli tahlillerle ve özgün değerlendirmelerle mevzu bahis din olduğunda pek karşılaşmamaktayız. Din söz konusu olduğunda faydacı geleneğin Demokritos, Epiküros, Hume, Helvétius ve Bentham gibi önemli simalarından farklı düşünse ve onlara kıyasla dine daha ılımlı yaklaşırsa da, onun dine ilişkin görüşlerinin arka planını ve genel çerçevesini bir yandan çocukluğundan itibaren babasından ve babasının yakın arkadaşı Bentham’dan aldığı laik ve din dışı eğitim, diğer yandan yaşadığı döneme hâkim olan aydınlanmacılık ve onun karakteristik özellikleri olan bilimsellik, kuşkuculuk, eleştirelilik ve ilerlemecilik oluşturmaktadır. Tanrı’nın varlığının kanıtları ve nasıl bilinebileceği, Tanrı’nın sıfatları ve bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği, Tanrı’nın evrenle ve insanla ilişkisi, dinin bireysel ve toplumsal yaşamdaki tezahürleri ve geleceği gibi giriştiği bütün teolojik ve sosyopolitik tartışmalarda karşımıza çıkan hep bu akılcı, kuşkucu ve eleştirel tavidir. Ama o yine de o, hem faydacı geleneğinin kimi temsilcilerinde ve hem de çağdaşı olan diğer bazı aydınlanmacılarda olduğu gibi dini ve Tanrı inancını kategorik olarak reddetmemekte; aksine felsefi sisteminde “bilgisi ve gücü sınırlandırılmış” bir Tanrı’ya yer açmaktadır. Bu Tanrı, dinin tanrısı olmaktan çok felsefenin tanrısıdır; bir başka deyişle, sadece ahlaki işlevleri olan soyut ve deistik bir Tanrı’dır.

Bu deistik Tanrı üzerinden, adına insanlık dini dediği, fayda üzerine temellenen seküler bir teoloji geliştirme girişiminde bulunmaktadır. Ancak bu tarz bir seküler teoloji girişimi Mill’e özgü olmadığı gibi, ilk savunucusu da Mill değildir. Mill’den çok daha öncesinde biz, insanlık dini girişimleri ile karşılaşmaktayız. Örneğin, M.Ö. 4. yüzyılda Gautama Budha ve Konfiçyüs’ün geliştirmiş oldukları tanrısız dinsel öğretiler insanlık dinin ilk ve ilkel versiyonları olarak okunabilir. Yine, Rönesans döneminde Francis Bacon’ın *Yeni Atlantis*’i, Campanella’nın *Güneş Ülkesi* gibi dönemin ütöpik eserlerinde betimlenen, bir takım evrensel ahlaki ilkeler üzerine inşa edilmiş din anlayışları da küresel teoloji girişimleri olarak yorumlanabilir. Aynı şekilde, çağdaşı olan deistlerin dini siyasal ve toplumsal işlevlerinden soyutlamaları suretiyle onu salt metafiziksel bir kabule indirgemelerinden farklı olarak Rousseau’nun toplumsal yaşamda siyasal bir işlev yüklediği ve “sivil” olarak nitelediği dini de, metafizik içeriği boşaltılmış, seküler ve hümaniter bir din anlayışı olarak değerlendirmek mümkündür.⁵⁵ Netice itibarıyla, odağında insan olan, içeriği ahlaki olan bu türden seküler ve hümaniter din tasarımları düşünce tarihinde Mill’den çok daha öncesinde çeşitli versiyonları ile savunulmuştur.

⁵⁵ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 180- 190.

Hatta bu türden bir dinsel tasarımın sadece felsefi düzlemde tartışıldığını ve düşünce düzeyinde kaldığını söylemek de yanlış olur. Özellikle, insanlık dininin militan havarisi olan Comte'un etkisiyle, 1889'da gerçekleştirilen Cumhuriyet Devrimi'nin ardından Brezilya'da insanlık dini devletin resmi dini olarak kabul edilmiş ve uygulamaya sokulmuştur. Yine, Hindistan'da Baba Faqir Chand tarafından "İnsanlık tapınakları" inşa edilmiş ve bu yolla İnsanlık Dini'nin yayılmasına gayret edilmiştir.⁵⁶ (Kalelioğlu, 2019:541,542). Ama yine de bu tür girişimlerin insanlık tarihinde marjinal kaldığını ve nihayetinde başarıya ulaşamadığını ifade etmemiz gerekir.

Son tahlilde Mill'in içinde yaşadığı Aydınlanma çağının temel kabulleri çerçevesinde kurumsal dinlere ve geleneksel Tanrı tasarımlarına özellikle de etik ve epistemik gerekçelerle yönelttiği eleştiriler ve bu yolla dini ve Tanrı inancını aklileştirme ve ahlakileştirme çabaları felsefi ve dini düşüncenin evrimi açısından anlamlı ve değerli kabul edilebilir. Ne var ki, bu çabaları neticesinde ulaştığı ve savunuculuğunu yaptığı insanlık dini için aynı şeyi söylememiz mümkün görünmemektedir. Çünkü, onun dini, Robert Devigne'nin ifadeleriyle, "Hıristiyanlığın sekülerizasyonu"⁵⁷ndan başka bir şey değildir. Bu din, muhtevası modern Anglo-Amerikan düşünce dünyası tarafından belirlenmiş olan, metafizikten arınmış, kutsalla bütün bağlarını koparmış, sadece duygusal ve toplumsal işlevleri olan "sosyal bir din"dir.⁵⁸ Tanrı'nın yerine insanı ikame etme çabası olarak da okunabilecek böylesi bir dinin, kelimenin gerçek anlamıyla ne ölçüde bir din olabileceği ya da dinin teolojik ve metafizik işlevlerini ne kadar yerine getirebileceği tartışmalıdır.

Ama daha öncesinde böylesi bir dinsel tasarımın Mill'in genel felsefesi için bir sıkıntı oluşturduğunu da söylememiz gerekir. Şöyle ki, metafizikle bağı koparılmış böylesi bir dinsel tasarım öncelikle onun savunuculuğunu yaptığı hukuk devletinin içeriğini boşaltma ve bireysel özgürlüğün manevi temellerini sarsma gibi bir riski içermektedir. Çünkü, hem hukuk devletini hem de bireysel özgürlüğü savunmanın yolu insanın ahlaki otonomisini kabul etmekten geçmektedir. Ne var ki, -Kant'tan beri bildiğimiz üzere- belli bir metafizik sistemi

⁵⁶ Kalelioğlu, "Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri", s. 541, 542.

⁵⁷ Robert Devigne, "Reforming Reformed Religion: J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion", *The American Political Science Review*, Vo. 100, No. 1, 2006, s. 24.

⁵⁸ Raeder, *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, s. 2.

onaylamadan ahlakın otonomisini güçlü bir şekilde temellendirmemiz pek olanaklı görünmemektedir.⁵⁹

İlaveten dinin geleceğine dair öngörüsünün şu ana değin gerçekleşip gerçekleşmediği sorunu bir yana, bütün spesifik inanç önermelerinden ve metafizik kabullerinden boşaltılan bir sistemin –daha önce de işaret ettiğimiz üzere- ne ölçüde din olabileceği ya da din olarak kalabileceği tartışmalıdır. Nihayetinde dinlerin en temel işlevi inananlarının hayatlarına varoluşsal bir anlam ve amaç yüklemeleridir ve bu da ancak fizikötesi dünyayla kurulan bir ilişki ile mümkündür. Dolayısıyla din denilen olgunun insanlığın dünyasında kalacaksa bunun ancak metafizik içeriğiyle birlikte mümkün olabileceğini, bu nedenle insanlık dinin ancak felsefi bir öneri düzeyinde kalacağını söyleyebiliriz.

⁵⁹ Linda C. Raeder, "Mill's Religion of Humanity: Consequences and Implications", *Humanitas*, Vol. 15, No. 2, 2001, s. 4, 5

KAYNAKÇA

- Akdemir, F. (2013), "Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu" *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, C.2, S.3, (31-60).
- Comte, Auguste (1986), *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Daglier, Üner & Schneider Thomas E., (2007) "John Stuart Mill's 'Religion of Humanity' Revisited", *Critical Review*, 19:4, [577-588].
- Devigne, Robert (2006), "Reforming Reformed Religion: J. S. Mill's Critique of the Enlightenment's Natural Religion", *The American Political Science Review*, Vo. 100, No. 1.
- Huxley, T. (1902) "Agnosticism", *Collected Essays: Volume V: Science and Christian Tradition*, New York: D. Appleton and Company.
- Kalelioğlu, Uğur Berk (2019) "Auguste Comte'un İnsanlık Dini Kurgulamasında Üç Hal Kanunu'nun Rolü ve Pozitif Dinin Nitelikleri", *Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (3/3), [535-544].
- Mill, J. S. (2017a), *Din Üzerine Üç Deneme*, Çev. ve Sunuş: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- (2017b), *Faydacılık*, çev. Sibel Aktuyun, İstanbul: Alfa Yayınları.
- (2021b) *Auguste Comte ve Pozitivizm*, İstanbul: Fol Yayıncılık.
- (2018) *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuğçe Kanbur, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- (2021a) *Otobiyografi*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Mulgan, T (2007), *Understanding Utilitarianism*, Stocksfield: Acuman Publishing.
- Orhan Ö. (2017) "Sunuş", John Stuart Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, Çev. ve Sunuş: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık (9-37).
- Orhan, Ö (2021) "Sunuş", John Stuart Mill, *Otobiyografi*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (VII-XIV).
- Paley, W (2011), "Doğal Teoloji", çev. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Dair Okumalar I*, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Raeder, Linda C. (2001), "Mill's Religion of Humantiy: Consequences and Implications", *Humanitas*, Vol. 15, No. 2.

- Raeder, L. C. (2002), *John Stuart Mill and the Religion of Humanity*, Columbia: University of Missouri Press.
- Rorty, R. (2009), "Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm", *Dinin Geleceği*, ed. Santiago Zabala, çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2012), *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları.
- Tasset, J. L. (2005) "Hume and Mill on 'Utility of Religion': A Borgean Garden of Forking Paths", *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, XIV/1, (117-129).
- Topaloğlu A. (2020), *Filozofların Tanrısı*, İstanbul: İz Yayıncılık.

JOHN STUART MILL'İN DİN ANLAYIŞI: İNSANLIK DİNİ
JOHN STUART MILL'S UNDERSTANDING OF RELIGION: THE RELIGION OF HUMANITY
Ferhat AKDEMİR

DEMOKRITOS'TA TANRI İNANCI

Ahmet KAYALI*

ÖZ

Antik Yunan felsefesinin en önemli filozoflarından biri olan Demokritos, Leukippos ile birlikte modern bilimin temelinde bulunan ve çağımızı derinden etkileyen atomculuk öğretisinin ilk kurucularındandır. Onun felsefesinin çıkış noktası Milet ve Elea felsefeleridir. Onlar gibi doğa sorunu üzerinde durmuş ve 'arkhe'yi atom öğretisiyle temellendirmiştir. Her şeyin atomlardan oluştuğunu belirten filozof materyalizmin önemli temsilcilerinden biridir. Ona göre, evren mekanik bir determinizm ile atomlardan oluşmuştur. Dolayısıyla evrenin oluşması için bir ilk nedene veya Tanrı'ya gerek yoktur. Evrende meydana gelen her şey neden sonuç ilişkisi içerisinde zorunlulukla gerçekleşir. Bazı yorumcular, bu nedenle, Demokritos'un materyalist bir felsefe geliştirerek Tanrı inancına yer bırakmayacak bir biçimde ateizme kaydığını belirtmektedirler. Bize göre, Demokritos'un materyalizmi Tanrı düşüncesini dışarıda bırakmamaktadır. Filozof, Tanrı düşüncesine sahip olmakla birlikte geleneksel dini inanışlara eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Bu inançların bazılarını reddetmiş, bazılarını da kabul etmiştir. İşte bu yazıda, Demokritos'un Tanrı inancına sahip olduğunu ve onun Tanrı inancının felsefi sistemiyle tutarlı olduğunu göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Evren, Atom, Determinizm, Materyalizm, Tanrı.

BELIEF IN GOD IN DEMOCRITUS

ABSTRACT

Democritus, one of the most important philosophers of ancient Greek philosophy, is one of the first founders of the atomism doctrine, which is on the basis of modern science and deeply affects our age, together with Leucippus. The starting point of his philosophy is the philosophies of Miletus and Elea. Like them, he focused on the problem of nature and based 'arkhe' on the teaching of atomism. The philosopher, who states that everything consists of atoms, is one of the important representatives of materialism. According to him, the universe is composed of atoms with a mechanical determinism. Therefore, there is no need for a first cause or God for the creation of the universe. Everything that happens in the universe takes place by necessity in a cause-effect relationship. For this reason, some commentators state that Democritus developed a materialist philosophy and shifted to atheism, leaving no room for belief in God. In our opinion, Democritus' materialism does not exclude the idea of God. Although the philosopher had the idea of God, he approached traditional religious beliefs with a critical point of view. He rejected some of these beliefs and accepted others. In this article, we will try to show that Democritus has belief in God and that his belief in God is consistent with his philosophical system.

Keywords: Universe, Atom, Determinism, Materialism, God.

* Doktora Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Samsun / Türkiye, E-posta: a.kayali55@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6715-650X

Makalenin geliş tarihi: 23.06.2022
Makalenin kabul tarihi: 03.11.2022

Submission Date: 23 June 2022
Approval Date: 03 November 2022

Giriş

Antik Yunan'da, henüz felsefenin şafağı olarak adlandırabileceğimiz bir dönemde, felsefenin biri idealizm diğeri materyalizm olmak üzere düalist bir yol ayrımına uğradığı görülür. Bu yol ayrımının idealist kanadının en büyük temsilcisi Platon (MÖ 427-347) iken, materyalist kanadın en büyük temsilcisi Demokritos'tur (MÖ 460-370). Onlar, çağdaş bir zaman diliminde yaşamalarına karşın felsefi olarak birbirlerine tam bir karşıtlık içerisindedirler. Platon 'idea' öğretisine dayanan düalist bir felsefe geliştirmiş ve evreni 'idealar dünyası' ve 'görünümler dünyası' olmak üzere iki ayrı kısma ayırmıştır. Bununla birlikte Platon için yegâne gerçeklik idealar dünyası olup, görünümler dünyası onun kopyasını ifade etmektedir. Aynı zamanda görünümler dünyası oluşun ve bozuluşun hâkim olduğu bir dünya olarak -içerisinde yaşadığımız dünya nitekim bu dünyadır- idealar dünyasından pay almakla mevcuttur. Başka bir ifade ile onun var olması idealar dünyasına bağlıdır. Demokritos ise Platon'un aksine düalist bir felsefi anlayışa sahip değildir. Materyalist bir felsefe geliştiren Demokritos için gerçeklik içerisinde yaşadığımız bu dünyadır. Bu dünyanın üzerinde, asıl gerçeklik olan başka bir dünya söz konusu değildir. Görüldüğü üzere Platon bu dünyaya aşkın bir düşünce yapısını ifade etmesine karşın, Demokritos içerisinde yaşadığımız dünyaya işaret eden içkin bir düşünce yapısına sahiptir. Söz konusu filozofların birbirlerine olan karşıtlığından Diogenes Laertius bahseder. Laertius'un aktardığı üzere Platon, Demokritos'u eleştirmesi gereken yerlerde dahi onun ismini zikretmemiş, hatta Demokritos'un bütün eserlerini toplattırıp yaktırmak istemiştir.¹ Bununla birlikte felsefe tarihine genel olarak baktığımızda Platon'un etkisinin Demokritos'a göre daha büyük olduğunu belirtebilir, bu bakımdan Whitehead'ın "bütün batı felsefe tarihinin Platon'a düşülmüş bir dipnot olduğu" şeklindeki saptamasını haklı çıkaracak şekilde, yol haritasının büyük ölçüde Platoncu felsefe tarihinden çizildiğini söylesek yanılmış olmayız.² Öyle ki, tarihsel süreç içerisinde Platoncu idealizm bilim ve felsefenin temel paradigması haline gelmiş, hatta İslam ve Hıristiyanlık gibi dinleri bile yakından etkilemiştir.

Ancak, şöyle bir soru sorabiliriz: Platon'un yerine, Demokritos'un izinden gidilmiş olsaydı felsefe, bilim ve inanç gibi alanlarda nasıl bir değişiklik olurdu? Bu noktada Demokritos'un düşünce yapısının Platon'ununkinden çok daha bilimsel olduğunu belirtebiliriz.³ O, çağımızı derinden etkileyen ve modern bilimin

¹ Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, çeviren. Canan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 434.

² Uğur Köksal Odabaş, *Platon: Hayatı ve Felsefesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018, 9.

³ W. T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, çeviren. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, 160.

temelinde bulunan bir öğreti olan atomculuk öğretisinin ilk kurucularındandır. Atomculuk öğretisini ilkin Leukippos (MÖ 5. yüzyıl) ortaya koymuş, Demokritos ise atomculuk öğretisini geliştirmiş ve sistemleştirmiştir. Leukippos ve Demokritos'tan önce Empedokles (MÖ 494-434) ve Anaksagoras (MÖ 500-428) her şeyin bir takım küçük unsurlardan oluştuğunu ifade eden görüşler belirtmişlerdir. Fakat bu unsurları atom olarak açıklayan Leukippos ve Demokritos olmuştur.⁴ Dolayısıyla Platon yerine Demokritos'un izinden gidilseydi eğer bugünkü felsefenin ve bilimin farklı şekilde gelişeceğini ifade edebiliriz. Nitekim Yunanlılar Demokritos'un hakkını teslim etmiş görünmektedirler. Selanik'te bulunan üniversiteye "Democritus University of Trace" adını vermişler, 10 drahmi'nin üzerine Demokritos'un resmini işleyerek filozofu onurlandırmışlardır.

Hayatına baktığımızda, Demokritos bize yabancı olmayan bir coğrafyada, Batı Anadolu'nun Ege kıyısında, günümüzde Sığacık olarak bilinen Teos şehrinde doğmuş, daha sonra Abdera'ya gelerek buraya yerleşmiştir. Demokritos tipik bir bilgin hayatı yaşamıştır. O, hayatını bütünüyle bilimsel çalışmalara adanmış ve bir nedensel ilişkiyi keşfetmeyi, Pers tacına tercih ettiğini belirtmiştir.⁵ Onun ilgi alanları çok yönlüdür; matematik, fizik, zooloji, kozmoloji, botanik, tıp, edebiyat, estetik, antropoloji, etik ve politika gibi alanlar üzerine eserler vermiştir. Çok sayıda eser vermesine karşın bugün elimizde eserlerinden yalnızca fragmanlar kalmıştır.⁶

Demokritos'un felsefesinin temel karakteristiği, Sokrates öncesi döneme hâkim olan doğa felsefesidir. Filozof, Milet'li ve Elea'lı filozoflar gibi doğa sorunu üzerinde durmuş ve her şeyin temelinde olan şeyi, yani 'arkhe'yi, atom öğretisiyle temellendirmiş ve açıklamıştır. Bununla birlikte Demokritos, bu temel üzerinde, atomculuk öğretilerine dayanan materyalist bir evren tasarımı ortaya koymuştur. Anaksagoras'ın teleolojik görüşüne karşı çıkan filozofa göre evrende mekanik bir determinizm hakimdir.⁷ Dolayısıyla evrenin oluşması için Tanrı gibi tasarlayıcı ve yönetici bir güce gerek yoktur; her şey zorunlulukla gerçekleşir.⁸ Dolayısıyla bu nedenle Demokritos'un Tanrı görüşü hakkında tam

⁴ Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, 27; Ernst von Aster, *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çeviren. Vural Okur, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005, 124.

⁵ Eduard Zeller, *Grekl Felsefesi Tarihi*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, 97; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019, 43.

⁶ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 90; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: Hü-er Yayınları, 2010, 140.

⁷ George Thomson, *Eski Yunan Toplumunu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, çeviren. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 1997, 345-46.

⁸ Hans J. Störig, *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çeviren Ömer C. Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 2000, 218.

bir mutabakat söz konusu değildir. Onun Tanrı görüşü hakkında çeşitli yorumlar bulunmakla birlikte bu yorumları birbirlerine karşıt olarak iki ayrı gruba ayırmak mümkündür. İlk grupta bulunan Birand, Erdem ve Bonnard Demokritos'un materyalist bir felsefe geliştirerek Tanrıya yer bırakmayacak bir şekilde ateizme kaydığını belirtmektedirler.⁹ İkinci grupta bulunan İnan, Vassallo ve McGibbon gibi yorumcular ise Demokritos'un Tanrı inancına sahip olduğunu ve onun Tanrı inancının ruh anlayışına bağlı olduğunu ifade etmektedirler.¹⁰ İşte bu çalışmada amacımız Demokritos'un Tanrı görüşünü ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmada ikinci grupta yer alan düşünürlere dâhil olacak ve felsefe tarihindeki en büyük materyalist düşünürlere biri olan Demokritos'un ateist bir filozof olmadığını, aksine Tanrı inancını kendi materyalist sistemi içerisinde tutarlılıkla açıkladığını serimlemeye çalışacağız. Bunun için ilkin ruh ve Tanrı düşüncesinin daha açık bir şekilde anlaşılabilmesi amacıyla doğa anlayışı üzerinde durulacak, ardından ruh ve Tanrı hakkındaki görüşlerine değinilecektir.

364

Doğa Anlayışı

Demokritos'un felsefesinde her şeyin temelinde bulunan dolu olan ve boş olan olmak üzere iki ana ilke vardır: Dolu olan varlık, boş olan ise var olmayandır.¹¹ Varlık, dolu ve sert; var olmayan ise boş ve gevşektir.¹² Bu iki ilke her şeyin özdeksel nedenini oluşturur. Demokritos varlığa 'bölünmez' anlamına gelen 'a-tome' demektedir.¹³ Atomlar, Parmenides'in (MÖ 515-460) 'bir'i gibi, bölünmez, değişmez, parçalanamaz ve içlerine nüfuz edilemez niteliğe sahip olan kendi kendisiyle özdeş tözlerdir.¹⁴ "Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve var olan şey asla

⁹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 29; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 146; Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı Cilt 2: Antigone'den Sokrates'e*, çeviren. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, 93.

¹⁰ Christian Vassallo, "Atomism and the Worship of Gods," *Philosophie Antique*, 18, 2018: 105-125; Donal McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," *Hermes*, 93(4), 1965: 385-397; Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, İstanbul: Okat Yayıncılık, 1984, 359.

¹¹ Roy Kenneth Hack, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, New Jersey: Princeton University Press, 1969, 120.

¹² Aristoteles, *Metafizik*, çeviren. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 98, 217; Aristoteles, *Fizik*, çeviren Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, 27.

¹³ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020, 74; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çeviren. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, 239.

¹⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, 317-318; W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çeviren Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, 63.

yok edilemez”¹⁵ düşüncesini benimseyen Demokritos’ta yaradılıştan uzak Yunan düşüncesi kendisini gösterir. Bu bakımdan atomların bir başlangıcı olmadığı gibi yok edilemezlerdir.¹⁶ Bununla birlikte atomlar sayıca sonsuzdur ve birbirlerinden yalnızca biçim ve büyüklük bakımından ayrılırlar; onların renk, ısı gibi nitelikleri yoktur.¹⁷ Atomların niteliklerini açık bir şekilde maddeler halinde şu şekilde ifade edeceksek:

- a) Atomlar maddenin nihai yapı taşlarıdır.
- b) Ezeli ve edebi olup yok edilemezlerdir.¹⁸
- c) Fiziksel bir varlık olmaları nedeniyle belli bir forma (ene, boya ve derinliğe) sahiptirler.
- d) Türdeş ve değişmezdirler.¹⁹

Atomların yapılarını bu şekilde ortaya koyan Demokritos Eleali düşünürlerin boşluğun olmadığı şeklindeki görüşüne karşı çıkararak boşluğun olduğunu kabul etmiştir.²⁰ Hareketin olabilmesi için boşluk gereklidir.²¹ Atomlar güneş ışınlarında görülen toz tanecikleri gibi boşlukta hareket etmektedir. Atomların iki tür hareketi vardır: Birincisi, kaynağı ya da başlangıcı belli olmayan ebedi hareketleridir. Aristoteles’in aktardığına göre atomlar, boşlukta ebedi bir hareket halindedirler.²² Onların hareketlerinin bir başlangıcı veya sonu yoktur. İkinci tür hareket ise atomların bir araya gelmeleri ve varlığı oluşturmaları ile sonuçlanan nedensel hareketidir. Bununla birlikte boşlukta hareket eden atomların hareketleri burgaç biçimindedir. Atomlar burgaç içinde sürekli olarak birbirlerine çarpar, birleşir ve ayrılırlar.²³ Evren, atomların boşlukta hareket

¹⁵ Hasan Aydın, *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı Ve Nedensellik Sorunu*, İstanbul: 7 Renk Basım Yayın, 2009, 33.

¹⁶ Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, 436.

¹⁷ Leukippos ve Demokritos atomculuğunu, Helenistik felsefenin önemli filozoflarından biri olan, Epiküros (MÖ 341-270) devam ettirmiştir. Ona göre, atomlar birbirlerinden büyüklük ve biçim bakımından ayrılmanın yanında bir de ağırlığa sahiptir. Epiküros, Demokritos’un iki niteliğine ağırlığı da ekleyerek, atomların niteliklerini üçe çıkarmıştır. bkz. Karl Marx, *Demokritos Ve Epiküros’un Doğa Felsefeleri*, çeviren. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol Yayınları, 2000, 46.

¹⁸ Maddenin korunumu ilkesi en bilinçli şekilde atomcular tarafından ortaya konulmuştur. Bkz. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 317.

¹⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 91-92.

²⁰ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt: Antik Felsefe*, çeviren. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, 50.

²¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çeviren. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, 298.

²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997, 187.

²³ H. Ömer Özden-Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Metinlerle*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018, 79-80.

ederek birbirlerine çarpıp ayrılmaları sonucunda oluşmuştur.²⁴ Her türlü meydana gelme ya da yok olma atomların bir araya gelmesi ve ayrılmasıyla, her türlü değişim de atomların konum ve dizilimlerindeki değişikliklerle gerçekleşir.²⁵ Ona göre, atomların hareketlerinin arkasında hiçbir bilinçli erek yoktur; atomların hareketleri, tıpkı bilyardo toplarının hareketlerinde olduğu gibi mekanik bir işleyişe sahiptir.²⁶ Özden ve Elmalı atomların hareketlerindeki mekanik işleyişi şu şekilde ifade eder:

Bunu Demokritos'un kendi örneğiyle anlatırsak, kalburlanan tohum tanelerinden ağırlıklarına göre mercimekler bir yere, buğday tohumları başka bir yere, arpalar da farklı bir yere, daha küçük toz ve saman parçacıkları da daha uzak bir yere toplanırlar. Yine deniz kıyısındaki taşlar da böyledir; uzunca taşlar uzunların yanına, yuvarlak olanlar yuvarlak olanların yanına itilir. Bunlar gibi aynı cinsten atomların, bir araya gelerek varlıkları meydana getirmeleri tamamen mekanik bir zorunlulukla olmaktadır. Onun zorunluluk dediği şey, her şeyin oluşumuna neden olan burgaçtır.²⁷

366

Böyle bir kozmogonik tasarımda yalnızca atomlar ve onların hareketleri vardır.²⁸ Evren atomların yapmış olduğu burgaç hareketi nedeniyle zorunluluktan oluşmuştur. Evrenin oluşmasında, korunmasında veya düzenlenmesinde, daha önce belirtildiği gibi, hiçbir doğaüstü müdahale yoktur. Bununla birlikte Demokritos'un materyalist bir felsefe geliştirerek ateizme kaydığını belirten Birand, Erdem ve Bonnard'ın Demokritos'u ateist bir filozof olarak lanse ettikleri ve görüş birliğinde oldukları nokta burasıdır. Birand, Erdem ve Bonnard'ın bu konu hakkındaki görüşlerini aşağıdaki alıntılar ile gösterelim:

Demokritos, felsefe tarihinde şimdiye kadar gördüğümüz filozoflar arasında en materyalist olanıdır. Demokritos böylece, âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürmekle, bu âlemi düzenleyen makul bir kuvvetin varlığı

²⁴ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Cilt 1, Bölüm 1a: Ön-Sokratikler Ve Sokrates*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2009, 66.

²⁵ Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi: Birinci Cilt*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2010, 201-202; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 98.

²⁶ Skirbekk G.-N. Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çeviren. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2017, 35.

²⁷ Özden-Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Metinlerle*, 80.

²⁸ Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı Cilt 2: Antigone'den Sokrates'e*, 93.

düşüncesini ortadan kaldırmakta, dolayısıyla ateizme varmaktadır.²⁹

Birand'ın bu şekilde ortaya koyduğu görüşleri Erdem tarafından benzer ifadelerle desteklenir:

Demokritos, âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürerek, bu âlemi düzenleyen makul bir kuvvet ve kudretin varlığı düşüncesini şuurlu bir şekilde inkâr etmekle şimdiye kadarki görülen filozofların en materyalistidir ve bu görüşleri onu felsefi manada açık bir ateizme götürmektedir.³⁰

Bonnard ise görüşlerini şu şekilde ortaya koyar:

Demokritos'un "doğa sistemi"nin hareket noktası böyledir! Hem saf hem de kesin bir materyalizm; yazarın hiçbir tanrısal karışıma gerek duymadan dünyayı en nesnel biçimde açıklamak için büyük bir çaba harcadığı bir öğretidir. Demokritos'un bu öğretisi aslında, İonia'lı eski maddecilerden sonra, Yunan İlkçağının gerçekten tanrıtanımayan ilk öğretisidir.³¹

Yapmış olduğumuz alıntılarda Demokritos'un materyalist felsefesinin ve mekanik zorunluluğun hâkim olduğu kozmogonik tasarımının onu ateizme kaydıracağı ifade edilmektedir. Birand, Erdem ve Bonnard'a göre Demokritos, evrenin oluşması, korunması ve düzenlenmesinde her şeyi mekanik bir zorunlulukla açıklayıp Tanrı'ya hiç yer bırakmamıştır. Bu yüzden onlar bu düşünceleri nedeniyle Demokritos'u ateist bir filozof olarak görmüşlerdir. Ancak onların bu düşüncelerine katılmamız mümkün değildir. Çünkü Bilgin'in de işaret ettiği gibi Antik Yunan'ın din anlayışı göz önünde bulundurulduğunda yaratım düşüncesinin henüz oluşmadığı görülmektedir.³² Dolayısıyla antropomorfizm ve politeizm düşüncesinin etkili olduğu bu dönemin tanrılarının vahye dayalı dinlerdeki gibi yaratıcı ve aşkın bir Tanrı anlayışını ifade etmediğini belirtebiliriz. Bu inancına göre tanrılar yaratıcı değil biçimlendiricidir. Yani tanrıların yaratma gibi bir fonksiyonları bulunmaz; onlar yalnızca var olana

²⁹ Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 29.

³⁰ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 146

³¹ Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı Cilt 2: Antigone'den Sokrates'e*, 93.

³² Nahit Bilgin, *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004, 101.

biçim verir. Bunun yanında Antik Yunan düşüncesinde panteizm inancı hâkimdir. Onlara göre tanrılar dünyada konumlanmışlardır ve dünyaya aşkınlığı değil içkinliği ifade etmektedirler.³³ Demokritos'un görüşlerini de bu perspektifte ele almak gerekmektedir. Filozof, kendi döneminin hâkim inancına göre bir kozmogonik tasarım gerçekleştirmiş ve Tanrı düşüncesine başvurmaksızın evrenin oluşumunu, korunumunu ve düzenlenmesini açıklamıştır. Bu yüzden filozofu ateist olarak düşünmek döneminden uzak bir bakış açısını ifade etmektedir. Demokritos kendi materyalist sistemine bağlı kalarak Tanrı inancını ortaya koymuştur. Demokritos'un Tanrı görüşüne geçmeden önce ruh anlayışına değinmemiz gerekir. Çünkü tanrıların atomik yapıları ruh anlayışı üzerine temellenir.

Ruh Anlayışı

Demokritos'un ruh anlayışı da genel felsefi sistemine uygundur. Var olan her şeyi atomlara indirgeyen Demokritos ruh görüşünü atomculuk öğretisi üzerine inşa eder. Ona göre, ruhlar da atomlardan oluşmuştur.³⁴ Ruhu oluşturan atomlar ateş atomlarıdır. Ruh atomları, tıpkı ateş atomları gibi sıcak, hafif, ince ve küre biçimindedir.³⁵ Demokritos ruh atomlarının her türlü cismin içine rahatça nüfuz edebildiklerini ve çok hızlı hareket ettiklerini düşünür. Evren ateş atomlarının dağılım oranlarına göre ruh ve canlılık sahibidir.³⁶ Buna göre canlılarda yaşamı ve hareketi sağlayan bu atomlardır. Demokritos için yaşam solunuma bağlıdır; çünkü hava ateş atomlarını içinde bulundurur. Aldığımız soluk vücudumuzda bulunan ruh atomlarının kaçmasını önler ve havada bulunan ateş atomlarının vücuda girmesini sağlar. Yaşam soluk alma gücü olduğu sürece devam eder.³⁷ Bu atomların vücuttan ayrılması solunumun durmasına bağlıdır. Solunum durduğunda ruh atomlarını vücut içerisinde tutan güç ortadan kalkar. Ruh atomlarının vücuttan ayrılması ve dağılmasıyla ölüm gerçekleşir.³⁸ Demokritos bu şekilde ölüm olayını tamamen doğal süreçlerle

³³ Bilgin, *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*, 101; Lokman Çilingir, "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16, 2021, 140-141.

³⁴ Francis M. Cornford, *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*, çeviren. Celal Şengör-Senem Onan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, 17.

³⁵ Bilgin, *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*, 129, 131; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 324.

³⁶ James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çeviren. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019, 282.

³⁷ Francis M. Cornford, *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*, New York: E.P. Dutton, 1923, 139-140; Bilgin, *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*, 131; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 333.

³⁸ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 131.

açıklamış ve ruhun ölümsüz olmadığını açık bir dille ifade eden ilk Yunan filozofu olmuştur.³⁹

Görüldüğü üzere Demokritos ruhun da beden gibi atomlardan oluştuğunu belirtir. Bununla birlikte ruhu zihinle bir ve aynı olarak kabul eder. Dolayısıyla evren, Demokritos'a göre, canlı olmakla birlikte akılsallığın içine sindiği bir bütündür.⁴⁰ Ancak filozof ruhla beden arasında bir ayırım yapar ve insanın en asli parçasının ruh olduğunu ifade eder.⁴¹ Ruhun düşünme gücüne oldukça önem veren filozof ruhu mutluluğa ulaşmanın biricik yolu olarak görür:⁴² "Mutluluğun yurdu ne sürülerdir, ne de altın: ruh mutlu-mutsuz varlığın durağıdır"⁴³ der. Dolayısıyla insanlar ruhlarına özen göstermeli, ilk olarak onu göz önünde bulundurmalıdır: "İnsanlara yakışan, ruhu vücuttan çok hesaba katmaktır; çünkü ruhun yetkinliği vücudun zayıflığını doğrultur, düşünceyle bir arada olmayan vücut gücü hiçbir şeyde daha iyi kılmaz."⁴⁴

Demokritos'un ruh üzerine yaptığı vurgu Sokrates'i (MÖ 469-399) andırır. Sokrates de insanların bedenlerine değil, ruhlarına önem göstermeleri gerektiğini söylemiştir.⁴⁵ Ancak Demokritos'un ruha gösterdiği önem yapı bakımından değil yalnızca değer bakımındandır.⁴⁶ Pythagorasçılar bedenin ortadan kaldırılmasını, yok sayılmasını öğütleyen bir ahlak öğretisi geliştirmişlerdir. Pythagorasçılıktan etkilenen Platon için ise beden ruhun mezarıdır.⁴⁷ Platon ruhun bu durumunu göstermek için istiridyeye kabuğu örneğini verir. Platon'a göre ruh kabuğuna yapışmış istiridyenin durumuna benzer. Bu bakımdan beden ise istiridyeyi çepeçevre saran kabuğun işlevini görür. İstiridyenin kabuk karşısındaki durumu neyse ruhun da beden karşısındaki durumu aynı şekildedir. Bu bağlamda beden ruhun içinde

³⁹ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 284.

⁴⁰ Demokritos'un doğada canlılığın ve akılsallığın olduğunu belirtmesi Yunan doğa tasarımına paralel olan bir görüştür. Yunan doğa tasarımı, doğa dünyasının sürekli devinim halinde olduğunu kabul eder ve bu devinimi doğaya canlılığın sağladığını belirtir. Ancak, Yunan doğa tasarımına göre, doğadaki devinim düzenli ve kurallı bir yapı sergilediğinden ötürü canlılıkla birlikte doğanın akıllı olduğu düşünülmektedir. bkz. R. G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çeviren. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 12-13.

⁴¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 332.

⁴² Ali A. İnal, ed., *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, D122 55; McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 387.

⁴³ Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler Ve Açıklamalar*, çeviren. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014, 181.

⁴⁴ Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, 181.

⁴⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çeviren. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 72.

⁴⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 337.

⁴⁷ Platon, *Kratylos*, çeviren. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 49.

zincirlenmiş olduğu bir mezardır.⁴⁸ Bununla birlikte Platon ruh ve beden özlerini birbirlerinden ayırır. Ruh 'idealar dünyasına', beden ise 'görünümler dünyasına' aittir. Ruh ideaları temaşa ederken beden içerisine düşmüştür ve bedenden kurtulmak, ait olduğu yere dönmek istemektedir. Platon'a göre, ruh bedenle birlikte bulunduğu sürece hakikate erişemez. Ruh bedenin ihtiyaçları ve iştihaları nedeniyle bozulmaktadır.⁴⁹ Ancak Demokritos'ta bu şekilde bir düalizm söz konusu değildir. Ruh ile beden aynı özendir ve beden ruhun bütünlüğü için gereklidir. Aynı zamanda beden ruh üzerinde ruhu bozmak veya yıpratmak gibi olumsuz bir işlevi yoktur.

Tutkularla ilgili olarak beden ruhtan davacı olmasının eski bir düşünce olduğu görülüyor. Mutsuzluğun nedenini ruhta arayan Demokritos'un dediğine göre bedene çektiği acılardan ve tüm yaşamı boyunca kötü davranışlar sergilemesinden ötürü ruhtan davacı olma hakkı tanınsaydı, dahası bu davayı gören yargıç insanın kendisi olsaydı, o ihmalkârlığıyla beden bazı kısımlarını bozduğu, içki âlemleriyle zayıf düşürdüğü, beden başka kısımlarını ise şehvet dolu arzularıyla hırpalayıp parçaladığı için ruhu suçlu bulurdu, tıpkı bir alet veya aracın şekli bozulduğunda onu dikkatli bir şekilde kullanmamış olan insanı suçlu bulacağı gibi.⁵⁰

Demokritos için eylemlerde sorumlu fail olan beden değil ruhtur. Bu bakımdan ruh ahlaki değerlerin ve mutluluğun taşıyıcısı konumundadır.⁵¹ Demokritos'a göre mutluluk; iç huzurundan, ruh dinginliğinden ve ruhun denge durumunda olmasından ibarettir. Ruhun bu durumda olması insan için en büyük iyiliktir. İnsan bu duruma ancak erdemli düşünceler ve eylemler ile ulaşabilir.⁵² Dolayısıyla Demokritos'un göz önünde bulundurduğu erdem ölçülülüktür. O, her şeyde ölçülü olmayı kıstas olarak görür. Bundan dolayı onun için hazlarda ılımlı olmak ve eylemlerde doğru ölçüt ruhun dinginliğini sağlayan en önemli şeylerdir.⁵³

⁴⁸ Platon, *Phaidros Ya Da Güzellik Üzerine*, çeviren. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016, 51.

⁴⁹ Gregory Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus," *Duke University Press*, 54(6), 1945, 579-580.

⁵⁰ İnal, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, D226 80.

⁵¹ Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus," 579-580.

⁵² Friedrich A. Lange, *Materyalizmin Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi 1. Cilt*, çeviren. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, 49; Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çeviren. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017, 186.

⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 337-338.

McGibbon'un işaret ettiği üzere Demokritos ruh anlayışıyla Presokratik filozofların konumuna yaklaşır. Presokratik felsefede yaygın olarak zihin tanrısallıkla ilişkilendirilmiştir. Örneğin Herakleitos evrenin kendisinden oluştuğunu düşündüğü ve tanrısız olarak kabul ettiği evrensel 'ateş'i ruh veya akılla özdeşleştirmiştir.⁵⁴ Bu düşünce eksenine paralel olarak Demokritos da akılla aynı olarak gördüğü ruhu kutsallıkla ilişkilendirir.⁵⁵ Onun için "ruh kutsallığın ikamet ettiği yerdir."⁵⁶ Vlastos'a göre Demokritos'un ruhu kutsal olarak görmesi aşkın bir düşünceye işaret etmez. Aksine dini terimleri tamamen kendi materyalist felsefesine uygun olarak açıklar.⁵⁷

Tanrı Anlayışı

Bu şekilde tasarlanmış bir felsefi sistem içerisinde doğaya aşkın ve yönetici olan Tanrı düşüncesine yer bulmak olanaksız olsa bile Demokritos Tanrı inancını kategorik olarak reddetmez. Aksine, Tanrı'yı doğaya içkin hale getirerek sisteminin içerisine yerleştirmeye çalışır.⁵⁸ Çünkü Demokritos materyalisttir ve bu nedenle düalist bir dünya görüşüne karşı olması oldukça doğaldır.⁵⁹ Ona göre, tanrılar var olan her şey gibi atomlardan oluşmuşlardır. Tanrıları oluşturan atomlar, ruhu meydana getiren hafif ve küresel ateş atomlarıdır.⁶⁰ Tanrıların bu atomların büyük bir çoğunluğuna sahip olduğu varsayılabilir. Evrenin oluşumunda daha hafif ve ince olan küresel atomlar burgaç hareketiyle yukarı doğru itilmiş ve doğası gereği ateşli olarak kabul edilmiştir. Gök cisimlerini ve büyük ölçüde küresel atomlardan oluşan tanrıları oluşturan atomlar bu atomlardır.⁶¹

Demokritos'un Tanrı düşüncesinde geleneksel Yunan dini düşüncesi olan antropomorfizmin ve politeizmin etkisi görülür. Tanrılara insanlığa ait sıfatlar atfeden filozof tanrıların insan biçiminde olduğunu kabul eder.⁶² Tanrılar, insan biçiminde görünmelerinin yanında ölümlü bir yaşam sürerler. Onların ömürleri insanlara göre çok daha uzundur fakat yine de ölümlüdürler. Bu bakımdan tanrılar da insanlar gibi doğa yasalarına tabidirler. Bununla birlikte, tanrılar insanlardan çok daha güçlü, kudretli ve akıllıdır. Ancak insanlardan ne kadar

⁵⁴ McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 386.

⁵⁵ Vassallo, "Atomism and the Worship of Gods," 116.

⁵⁶ İnal, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, D232 81.

⁵⁷ Vlastos, "Ethics and Physics in Democritus," 581.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*, İstanbul: Etik Yayınları, 2003, 701.

⁵⁹ İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, 359.

⁶⁰ Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi: 1. Cilt*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974, 499.

⁶¹ McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 390.

⁶² McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 392.

güçlü olurlarsa olsunlar, onların da boyun eğmek zorunda oldukları bir güç vardır: O da her şeyin oluşmasına neden olan zorunluluktur.⁶³ Cicero (MÖ 160-43), Demokritos'un Tanrı düşüncesini eleştirir. Onun eleştirileri, tanrıların atomlardan oluşması ve onların ölümlü bir doğaya sahip olmaları üzerinedir. Cicero için Demokritos, tanrılarda öncesiz ve sonrasızlığı reddetmekle hiç Tanrı inancı bırakmayacak bir biçimde Tanrı düşüncesini ortadan kaldırmıştır.⁶⁴ İnan ise Cicero'dan farklı düşünür. O, Demokritos'un geleneksel din ve Tanrı görüşüne karşı çıkmasını filozofun dindarlığının bir göstergesi olarak kabul eder; ancak, Demokritos'un Tanrı düşüncesinde bulunan politeizmin etkisini reddeder. Ona göre Demokritos, monist bir inanç sistemine sahip olan bir dindardır.⁶⁵

Buraya kadar anlatılanlar tanrıların yapıları ile ilgiliydi. Tanrıların yapılarını gösterdikten sonra şu şekilde bir soru sorabiliriz: Tanrı inancı nasıl ortaya çıkmıştır veya başka bir ifadeyle Tanrı inancının kökeninde ne bulunur? Demokritos için bu sorunun cevabı insanlık tarihi ile ilişkilidir.⁶⁶ Sextus Empiricus'un (MÖ 210-160) aktardığı üzere Demokritos geleneksel Tanrı inancının kökenine yönelik olarak antropolojik bir bakış açısı sunar. Ona göre, insanlar doğada meydana gelen yıldırım, şimşek vb. gibi doğal fenomenler karşısında şaşkınlık ve korku duymuşlar ve bunlara tanrıların neden olduğunu düşünmüşlerdir.⁶⁷ Tanrı inancının kökenine yönelik olarak Sextus'un ifadelerini destekleyen bir başka tanıklık da İskenderiyeli Clement'ten (150-219) gelmektedir. Clement'in belirttiğine göre, Demokritos şunları söylemiştir: "Birkaç bilge ellerini Yunanlıların şimdi 'hava' dediği yere doğru uzatarak dedi ki, 'Her şeyi Zeus tasarlıyor ve o her şeyi biliyor, her şeyi veriyor ve geri alıyor, o her şeyin kralıdır.'⁶⁸

Sextus ve Clement'ten aktarılan ifadelere baktığımızda, geleneksel Tanrı inancının kökeninde korku ve minnet duygularının önemli olduğunu görmekteyiz. İnsanlar doğada meydana gelen doğal fenomenleri tanrılara bağlamışlar ve varlıklarının nedeni olarak onlara tapmaya başlamışlardır. Vassollo, Tanrı inancının gerçek kökenlerinin ortaya çıkarılmasını geleneksel Tanrı inancına yönelik bir saldırı olarak değerlendirir. Ona göre, Demokritos'un amacı: Tanrılara inancın kökenindeki antropolojik ve psikolojik nedenleri araştırmak ve tapınmaya yol açan korku ve minnet duygularının mantıksızlığını

⁶³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çeviren. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, 37; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 145.

⁶⁴ Marcus Tullius Cicero, *Tanrıların Doğası*, çeviren. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012, 67.

⁶⁵ İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, 359.

⁶⁶ Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, Malden: Blackwell, 1987, 314.

⁶⁷ İnal, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, D203 74-75.

⁶⁸ İnal, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, D206 75.

eleştirmektedir.⁶⁹ Bu bağlamda Demokritos'un Tanrı inancına dair yapmış olduğu antropolojik ve psikolojik çözümler, tarihsel süreç içerisinde ateizmin müracaat ettiği en temel argümanlardan biri olmuştur. Örneğin, modern dönemden Auguste Comte (1798-1857), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939) gibi düşünürler ateizmi temellendirirken sanki Demokritos'un açmış olduğu yoldan ilerlemişlerdir.

Demokritos her ne kadar geleneksel Tanrı inancını eleştirse de, tanrıların insan yaşamında etkili olduğu görüşüne dair olan geleneksel inancı korumaya devam etmiştir. Onun için tanrılar, insanların yaşamları üzerinde etkili olabiliyorlar, talihlerini iyi veya kötü yönde değiştirebiliyorlardı.⁷⁰ Dolayısıyla Demokritos Tanrı inancının entelektüel temellerini reddetmekle birlikte tanrıların toplumsal işlevini onaylar görünmektedir. Filozof, tanrıların insan yaşamında etkili olmasını imge teorisi ile açıklar. İmge teorisini Sextus'un yapmış olduğu atıf ile öğreniriz:

Demokritos diyor ki, bazı imgeler insanlara yaklaşır ve bunlardan bazıları iyi, bazıları kötüdür. Uygun imgeler elde etme arzusuyla ilgili açıklamasını buna dayandırıyor. Bu imgeler geniş ve normalden daha büyüktür, ortadan kaldırılması zordur ama yenilmez değildirlir, iyice analiz edildiklerinde insanlara geleceği gösterip kelimelere dökülürler. Bu nedenle, eskiler bu tür bir imgenin tezahürüyle karşılaşınca, onun dışında alt edilemez bir karaktere sahip olan başka bir tanrı olamaz diye, onun bir tanrı olduğunu sanmıştır.⁷¹

Tanrıların insan yaşamı üzerinde etki edebildikleri ve onların insanlara yarar veya zarar sağlayabileceği görüşü Cicero tarafından da desteklenir.⁷² Ancak burada bir problemin ortaya çıktığı görülür. Demokritos'tan aktarılan başka bir fragman tanrıların yalnızca iyi şeylerin nedeni olup, kötü şeylerin nedeni olmadıklarını belirtmektedir:

Tanrılar ise insanlara bütün nimetleri bahşediyorlar, eskiden olduğu gibi şimdi de; yalnız ne kadar kötü, zararlı ve faydasız şey varsa, bunları tanrılar ne evvelce veriyorlardı, ne de şimdi

⁶⁹ Vassallo, "Atomism and the Worship of Gods," 115-117.

⁷⁰ Vassallo, "Atomism and the Worship of Gods," 117; McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 395.

⁷¹ İnal, *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, D145 60.

⁷² Cicero, *Tanrıların Doğası*, 155.

veriyorlar, tersine insanlar akıl körlüğü ve düşüncesizlikleri yüzünden farkında olmadan bunlara gömülüyorlar.⁷³

Demokritos'a atfedilen iki farklı görüş görünürde birbirleriyle çelişmektedir. Bir yandan tanrıların sadece iyiliğe, diğer yandan hem iyiliğe hem kötülüğe neden olduğu ifade edilmektedir. Bu bir çelişki değil midir? McGibbon'a göre bu çelişkinin çözümünü Platon'un teolojisinde bulabiliriz: Platon tanrıların yalnızca iyiliğe neden olduklarını belirtir. Şayet tanrılar bir kötülüğe neden olmuşlarsa, bu, kötülere yarar sağlayacak bir sıkıntı olduğu için iyi sayılmalıdır.⁷⁴ Yani Platon, görünüşteki ya da görünürdeki kötülüklerin aslında daha büyük iyiliklerin zorunlu bir parçası olduklarını ya da daha büyük iyiliklere hizmet ettiklerini ifade etmek suretiyle tanrıların nihayetinde yalnızca iyiye neden olabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Demokritos'un yaklaşımını da benzer bir şekilde değerlendirerek bu problemi aşabilir ve çözüme kavuşturabiliriz.

Bu noktada Demokritos'un düşüncesinde tanrıların işlevleri de ortaya çıkmaktadır. Tanrılar, Demokritos için, akli ve ahlaki yapıda olup, insanlar için yalnızca bir rol model niteliğindedirler. Bu bakımdan, Annas'ın da belirttiği gibi, tanrıların, evrende olup bitenlerle ve insan eylemleriyle doğrudan bir ilgileri bulunmaz.⁷⁵ Dolayısıyla tanrıların, Tanrı-evren veya Tanrı-insan ilişkisi bağlamında ahlaki olarak rol model olmaktan başka bir işlevleri yoktur. Bu nedenle Demokritos'un Tanrı inancı, rasyonel ve felsefi bir inanç olup, dine yer bırakmamaktadır. O yüzden filozof, ibadet, ilahi adalet ve dua gibi şeylere itibar etmemektedir. Hatta Bailey'in ifade ettiği üzere Demokritos, dua edenlere yardım eden Tanrı görüşünü reddetmekle kalmayıp aynı zamanda onları küçümsemektedir.⁷⁶ Demokritos'a göre, insanlar dua ederek tanrılardan sağlık dilemekte ancak bunun kendi ellerinde olduğunu bilmemektedirler.⁷⁷ Ancak Jaeger'a göre filozofun kabul ettiği tek bir dua biçimi vardır. O da, iyi olan imgelerle karşılaşılması üzerine yapılan duadır.⁷⁸ Bunun dışında duayı reddeden filozof ölümden sonraki yaşama da inanmaz. Çünkü atomlardan meydana gelen her şey bozulmaya mahkûmdur. Bu nedenle onun sistemi içerisinde ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonraki yaşam gibi düşüncelere yer yoktur. Sena bu konuyla ilgili olarak Demokritos'un bir fragmanını aktarır:

⁷³ Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, 180.

⁷⁴ McGibbon, "The Religious Thought of Democritus," 395.

⁷⁵ Julia Annas, *Antik Felsefe*, çeviren Tarık Tansu Yiğit, Ankara: Dost Kitabevi, 2015, 74.

⁷⁶ Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York: Russell & Russell, 1964, 175.

⁷⁷ Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, 180.

⁷⁸ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 240.

Ölüme mahkûm olan tabiatımızın çözülp gideceğini bilmeyen, fakat hayatlarında işlemiş oldukları kötülükleri bilen bazı kimseler, ölümden sonraki hayata dair birtakım uydurma masallara kapılarak bütün ömürlerini heyecan ve kaygı içinde geçirirler.⁷⁹

Yukarıdaki fragmana göre filozof ölümden sonraki yaşam ve ruhun ölümsüzlüğü gibi geleneksel dini inanışları reddederek onların birer kurmaca olduğunu ve bu görüşlerin insanın vicdan azabından ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla insanların ölümden sonraki yaşam için kaygı duymaları, tanrısal mükâfat veya ceza için birtakım ümit veya korkulara kapılmaları gereksizdir. Gerçekte ceza, bir öte dünyada değil, insanın iç dünyasındadır.⁸⁰

Sonuç

Demokritos atom öğretisine dayanan materyalist bir felsefi sistem ortaya koymuş, evrenin mekanik bir determinizm ile meydana geldiğini ve işlediğini belirtmiştir. Ona göre var olan her şey zorunlulukla atomlardan oluşmuştur ve onların işleyişinde de yine bir zorunluluk hakimdir. Filozof, evrenin oluşumunu ilahi nedenlere ya da tasarlayıcı güçlere dayandırmadan açıklamıştır. Dolayısıyla onun sistemi içerisinde, yöneten ve aşkın bir Tanrı anlayışına yer bulmak mümkün değildir. Ama bu, Demokritos'un her türden Tanrı anlayışını ilkesel olarak reddettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Her ne kadar yaratıcı ve düzenleyici bir Tanrı anlayışını reddetmiş olsa da, yine de atomlardan oluşan ve doğaya içkin olan bir Tanrı tasarımını onaylamıştır. Aynı zamanda tanrıların atomik bileşimini ruh anlayışı üzerinden izah etmiştir. Ona göre, ruhu ve tanrıları oluşturan atomlar ateş atomlarıdır. Evren meydana gelirken atomların yapmış olduğu burkaç hareketi ruh ve tanrıları oluşturan ateş atomlarını meydana getirmiştir. Ruh atomları evrende canlılığı ve hareketi sağlamaktadır. Dolayısıyla evren atomların dağılıp oranlarına göre bir canlılık ve ruh sahibidir. Bununla birlikte Demokritos'un ruha vermiş olduğu önemi birçok fragmanda görmek mümkündür. Filozof, ruhu akılla bir tutmuş ve kutsallıkla ilişkilendirmiştir. Ruhu oluşturan atomlar ile diğer atomlar arasında yapısal olmasa bile değerce bir fark gözetmiş; ruhu, mutluluğa ulaştıran yegâne şey olarak değerlendirmiştir. Bu nedenle Demokritos, Sokrates gibi, insanların ruhlarını önemsemeleri gerektiğini öğütlemiştir.

⁷⁹ Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi: 1. Cilt*, 499.

⁸⁰ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 240.

Tanrıların da atomlardan oluştuğunu belirten Demokritos geleneksel Yunan dini inançlarının bazılarını eleştirirken bazılarını kabul etmiş, Tanrı inancını antropomorfist ve politeist bir çerçevede ortaya koymuştur. Bu bakımdan tanrılara insani nitelikler atfetmiş, onların fani bir yaşam sürdüklerini belirtmiştir. Bununla birlikte filozof, dinin kökenini antropolojik ve psikolojik nedenlerde bulmuş, korku ve minnet duygularının tanrılara inanmada etkili olduğunu söylemiştir. Aynı zamanda tanrıların insan yaşamında etkili olduğu şeklindeki geleneksel görüşe de bağlı kalmıştır. Tanrıların insanları etkilemesini ise imge teorisi ile ifade etmiştir

Tanrıların akli ve ahlaki bir yapıda olduklarını belirtmiş, tanrılara yalnızca ahlaki bir rol model işlevi yükleyerek başka bir işlevlerinin olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Demokritos'un Tanrı inancı dini dışarıda bırakan rasyonel bir inanç biçimidir. Bu nedenle filozof, ölümden sonraki yaşam, öbür dünya, ruhun ölümsüzlüğü, ilahi adalet, tanrısal ceza veya ödül gibi şeylerin birtakım uydurmaldan ibaret olduğunu söylemiştir. Ona göre, insanı bu görüşlere iten şey kendi iç sesi olarak vicdanıdır. Görüldüğü üzere Demokritos, mitostan logosa geçiş sürecinde, görüşlerini mitolojik görüşlere saplanmadan rasyonel olarak temellendirmiştir.

Sonuç olarak Demokritos'un Tanrı görüşünü doğa anlayışına bağlı kalarak açıkladığını belirtebilir; evrenin, canlıların, ruhun ve tanrıların ortak özünün akılsallık olduğunu ifade edebiliriz. Bu bakımdan Ortodoks düşünceye karşı çıkan ve aklın önemine vurgu yapan Aydınlanma döneminin rasyonel din anlayışının temellerinin Demokritos'a kadar uzandığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çeviren. Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Annas, Julia. *Antik Felsefe*, çeviren. Tarık Tansu Yiğit, Ankara: Dost Kitabevi, 2015.
- Aristoteles. *Metafizik*, çeviren. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. *Fizik*, çeviren. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Aster, Ernst von. *İlkçağ Ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çeviren: Vural Okur, İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.
- Aydın, Hasan. *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı Ve Nedensellik Sorunu*. İstanbul: 7 Renk Basım Yayın, 2009.
- Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus*. New York: Russell & Russell, 1964.
- Bilgin, Nahit. *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004.
- Birand, Kâmıran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı Cilt 2: Antigone'den Sokrates'e*, çeviren. Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Malden: Blackwell, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Ansiklopedisi Cilt 1*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları 2016.
- Cicero, Marcus Tullius. *Tanrıların Doğası*, çeviren. Çiğdem Menzilioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*, çeviren. Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi, Cilt 1, Bölüm 1a: Ön-Sokratikler Ve Sokrates*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2009.

- Cornford, Francis M. *Greek Religious Thought from Homer to the Age of Alexander*. New York: E.P. Dutton, 1923.
- Cornford, Francis M. *Sokrates Öncesi Ve Sonrası*, çeviren. Celal Şengör-Senem Onan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Çilingir, Lokman. "Ksenophanes: Tanrı ve Doğa Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi*, 16, (2021): 137-151.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Hü-er Yayınları, 2010.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2019.
- Guthrie, W. K. C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çeviren. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Hack, Roy Kenneth. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çeviren. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2017.
- İnal, Ali Alkan, ed. *Leukippos - Demokritos: Atomcu Felsefe Fragmanları*, çeviren. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- İnan, Yusuf Ziya. *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*. İstanbul: Okat Yayıncılık, 1984.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çeviren. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011.
- Jones, W. T. *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, çeviren. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1. Cilt: Antik Felsefe*, çeviren. Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe: Metinler Ve Açıklamalar*, çeviren. Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014.
- Laertius, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, çeviren. Canan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Lange, Friedrich A. *Materyalizmin Tarihi Ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi 1. Cilt*, çeviren. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Marx, Karl. *Demokritos Ve Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çeviren. Hüseyin Demirhan, Ankara: Sol Yayınları, 2000.

- McGibbon, Donal. "The Religious Thought of Democritus," *Hermes*, 93(4), (1965): 385–397.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Platon Öncesi Filozoflar*, çeviren. Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Odabaş, Uğur Köksal. *Platon: Hayatı ve Felsefesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Özden, H. Ömer-Osman Elmalı. *İlkçağ Felsefesi Tarihi: Metinlerle*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2018.
- Platon. *Kratylos*, çeviren. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Phaidros Ya Da Güzellik Üzerine*, çeviren. Birdal Akar, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*, çeviren. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Sena, Cemil. *Filozoflar Ansiklopedisi: 1. Cilt*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.
- Skirbekk G.-N. Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çeviren. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2017.
- Störig, Hans J. *İlkçağ Felsefesi: Hint, Çin, Yunan*, çeviren. Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 2000.
- Thomson, George. *Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler: İlk Filozoflar*, çeviren. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Payel Yayınevi, 1997.
- Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi: Birinci Cilt*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2010.
- Vassallo, Christian. "Atomism and the Worship of Gods," *Philosophie Antique*, 18, (2018): 105–125.
- Vlastos, Gregory. "Ethics and Physics in Democritus," *Duke University Press*, 54(6), (1945): 578–592.
- Zeller, Eduard. *Greک Felsefesi Tarihi*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çeviren. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

DEMOKRITOS'TA TANRI İNANCI
BELIEF IN GOD IN DEMOCRITUS
Ahmet KAYALI