

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

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie

Sayı/Issue: 57, Yıl/Year: 2022



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS

Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBIAD

The Philosopher's Index

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

SOBIAD

THE *Philosopher's* INDEX
SERVING THE GLOBAL PHILOSOPHICAL COMMUNITY



Sahibi / Owner

Prof. Dr. Hayati DEVELİ

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

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

Yazışma Adresi / Correspondence Address

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

Yayıncı / Publisher

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

Baskı / Printed by

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

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

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

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



DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cenmak@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ozguc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cenmak@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - ozguc@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murad OMA - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- necati.omay@istanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Egemen Seyfettin KUŞCU - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- egemenk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Filiz Didem ÇOBAN SARI - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- fdcoban@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistan / Editorial Assistant

Arş. Gör. Çağla ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - cagla.ozcan@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

Alan James NEWSON - İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye - alan.newson@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abderrazak BELAGROUZ - Setif Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Setif, Cezayir
- abderrezak19@yahoo.fr

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU - Brezilya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Rio de Janeiro, Brezilya - jyb@jyb-logic.org

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye - abicak@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL - İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- ayhancitil@gmail.com

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN - İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
- cdurus@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA - Adam Mickiewicz Üniversitesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya - kgank@wp.pl

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

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

Prof. Dr. Graham PRIEST - New York Şehir Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Felsefe Bölümü, New York, ABD
- priest.graham@gmail.com

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI - Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya
- mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS - Helenik Açık Üniversite, Toplum Bilimleri Fakültesi, Atina, Yunanistan
- i.vandoulakis@yandex.com

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO - Kahire Amerikan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire, Mısır
- wolfgazo@aucegypt.edu

Prof. Dr. John WOODS - British Columbia Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Britanya Kolumbiyası, Kanada
- john.woods@ubc.ca



DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

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



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Loving Gaze and Accurate Knowledge Margarita Mauri	1
Doğal Durum ve Toplumsallaşma ile İlişkili Düşünceleri Bağlamında Rousseau ve Nietzsche'nin Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış <i>An Overview of Rousseau's and Nietzsche's Approaches Regarding Their Thoughts on The State of Nature and Socialization</i> Çağdaş Emrah Çağlıyan	15
Arthur O. Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin Kökeni ve Batı Düşüncesindeki İzdüşümleri <i>The Origin of Arthur O. Lovejoy's "Great Chain of Being" and Its Influence on The Western Tradition</i> Asım Kaya	39
Mantıkçı Pozitivist Anlayışta Metafiziğin Elenmesine Bir Köken Olarak Yeni Mantıkta Anlam Sorunu <i>The Problem of Meaning in The New Logic as A Basis for Elimination Metaphysics in The Logical Positivist Understanding</i> Neslihan Doğan	63
Hegel'de Tanrı Bilgisi <i>Knowledge of God in Hegel</i> Hüseyin Çetin	85



Loving Gaze and Accurate Knowledge*

Margarita Mauri¹



*Knowledge of people or events related to people.

¹(Prof.), University of Barcelona, Faculty of Philosophy, Barcelona, Spain

ORCID: M.M. 0000-0003-4662-1454

Corresponding author/Sorumlu yazar:

Margarita Mauri
University of Barcelona, Faculty of Philosophy,
Barcelona, Spain
E-mail/E-posta: mauri@ub.edu

Submitted/Başvuru: 12.10.2022

Revision Requested/Revizyon Talebi:
10.12.2022

Last Revision Received/Son Revizyon:
15.12.2022

Accepted/Kabul: 5.12.2022

Citation/Atf: Mauri, Margarita. "Loving Gaze and Accurate Knowledge" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 57 (2022): 1-14.
<https://doi.org/10.26650/arc.1188178>

ABSTRACT

Frequently, philosophers use examples to make their ideas clearer to readers. Later, commentators take these examples and go beyond the philosophers' original intentions. This doubtless occurs because the example is so well-chosen that it prompts questions or problems that did not concern the example's originator at the time. While the example may serve its original context well, however, it cannot respond to questions for which it was not devised. This is the case with the famous example of the mother-in-law and daughter-in-law offered by Iris Murdoch as evidence that it is possible to speak of morality even when the transformations of a subject only affect the subject's inner life. Because Murdoch's example is so rich, it has served as the starting point for other analyses that address the mother-in-law's motives and the transformation process she undergoes as her view of the daughter-in-law changes. That is the case with the present paper, which sets out to analyse the relationship between painstakingly acquired knowledge of the reality of the other and the loving gaze (LG). Basing my analysis on Murdoch's example, I will apply my conclusions to an interpretation of the mother-in-law's transformation process. In this process of inner transformation, virtue is understood as "(...) a just mode of vision and a good quality of consciousness"¹, and it appears to be a key element in explaining her change. However, the question that must be asked is whether virtue is the cause behind the transformation of her view of reality or, rather, when her view undergoes change, she then enters into the realm of virtue. In other words, does virtue give rise to LG or does LG lead to virtue?

Keywords: Iris Murdoch, loving gaze, knowledge, virtue, attention

1 Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1980), 91.



Introduction

Murdoch puts the example of the mother-in-law and daughter-in-law in the following terms:

A mother, whom I shall call M, feels hostility to her daughter-in-law, whom I shall call D. M finds D quite a good-hearted girl, but while not exactly common yet certainly unpolished and lacking in dignity and refinement. D is inclined to be pert and familiar, insufficiently ceremonious, brusque, sometimes positively rude, always tiresomely juvenile. M does not like D's accent or the way D dresses. M feels that her son has married beneath him. Let us assume for purposes of the example that the mother, who is very 'correct' person, behaves beautifully to the girl throughout, not allowing her real opinion to appear in any way (...) the point being to ensure that whatever is in question as *happening* happens entirely in M's mind.

Thus much for M's first thoughts about D. Time passes, and it could be that M settles down with a hardened sense of grievance and a fixed picture of D, imprisoned (...) by the cliché: my poor son has married a silly vulgar girl. However, the M of the example is an intelligent and well-intentioned person, capable of self-criticism, capable of giving careful and just *attention* to an object which confronts her. M tells herself: 'I am old-fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous. Let me look again.' Here I assume that M observes D or at least reflects deliberately about D, until gradually her vision of D alters. (...) The change is not in D's behaviour but in M's mind. D is discovered to be not vulgar but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, not tiresomely juvenile but delightfully youthful, and so on.^{1,2}

What Murdoch's example shows is that:

- a) M has a negative idea of D that she does not show in her behaviour or manner.
- b) Because M is an 'intelligent and well-intentioned' person, 'capable of self-criticism' and 'capable of giving careful and just attention to an object which confronts her', she tells herself that she might be narrow-minded or old-fashioned.
- c) She concludes: 'Let me look again' perhaps because of:
 1. A sense of justice
 2. An intention to love D
 3. Her love for her son
 4. Her reticence to think that her son is foolish or has made a mistake.

1 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 17-18.

2 The italics are the author's.

The example serves Murdoch to defend that “what is happening” in M is of an internal order, is moral and belongs to her, and that the fact that it has no external implications and cannot be observed does not mean that it is of no moral significance.³

Building on Murdoch’s example, let me pose two questions:

1. What is the relationship between the knowledge of others, the evaluations of others and what various authors understand by the expression *loving gaze*⁴, which Murdoch uses to convey what she means by the term “attention”, borrowed from S. Weil?⁵
2. What are the possible reasons that move M to reconsider her relationship with D?

These two questions, which do not relate to Murdoch’s purpose in using the example, will be analysed by building on Murdoch’s own philosophical ideas. With respect to the first question, two possibilities arise, while an exposition of the second possibility offers a response to the second question.

Question 1: What is the relationship between the knowledge of others, the evaluations of others and the notion of loving gaze?

Snow, in reference to the Murdoch’s example, says:

A loving gaze is preferable because it would have us base evaluations of persons on facts about them, rather than on the distorted projections of evaluators. The value of loving gaze relies in large part on its accuracy with respect to the facts.⁶

Snow maintains that LG is the base because it focuses us on facts and not on a personal projection of the facts. LG⁷ is what enables us to be more accurate with respect to the facts.

One of the more interesting issues posed by analysing the relationship between LG and knowledge of reality is how to determine whether the loving gaze is the result of an accurate knowledge of reality or whether such accurate knowledge of reality requires LG as a precursor.

Therefore, two possibilities exist for the relationship between LG and knowledge of reality:

- a) An accurate consideration of reality leads to LG: knowledge brings about the gaze; or

3 In *The Sovereignty of Good* Murdoch offers a broad examination and critique of Hampshire’s thesis (and the thesis of others), according to which reality is defined by what is open and observable to others. The will appears distinct and separate from thought, feeling or belief; instead, the will involves an identification with the subject. The sphere of morality is this public sphere, not the inner life. This image of humanity is related to Behaviourism (what can be analysed is observable), Existentialism (the suppression of the substantial I and the affirmation of a powerful will), and Utilitarianism (morality resides in the consequences).

4 Swanton and Snow, among others.

5 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 34.

6 Nancy Snow, “Iris Murdoch’s Notion of a Loving Gaze”, *The Journal of Value Inquiry* 39 (2005), 493.

7 I take LG as referring to people or events related to people.

b) LG opens the door to an accurate consideration of reality: the gaze leads to knowledge.

a) An accurate consideration of reality leads to LG: knowledge brings about the gaze.

In option (a), the matter could be reformulated in the following way: our knowledge of reality is what determines the kind of gaze we direct at reality. We understand that knowledge can be adequate when it does not project the personal I on known reality, or it can be inadequate if, instead, it does project the personal I on this known reality. Starting from the notion that knowledge precedes the gaze and can be adequate or inadequate, we can see that:

1. Adequate knowledge of reality can bring about:

- 1.1. Loving Gaze (LG)
- 1.2. Hostile Gaze (HG)
- 1.3. Indifferent Gaze (IG)

That is, known reality can awaken a gaze that is loving, hostile or indifferent. Building on this distinction, we can ask two further questions:

a) Given that adequate knowledge of reality supposes putting aside the I in the process of knowing, is it possible to put aside the 'I' at the moment of knowing without having a loving gaze beforehand? In other words, can I know reality as it is without looking at it with LG?

In this case, I would say that since human beings are selfish by nature⁸, it is supposed that knowledge is appropriate because it has been worked, polished, so the LG is already present in one's knowledge.

b) Does an adequate knowledge, which does not project the 'I', necessarily generate LG by putting aside the subjectivity of knowledge? This question can be answered as above.

2. An inadequate knowledge of reality can bring about:

- 2.4. Loving Gaze
- 2.5. Hostile Gaze
- 2.6. Indifferent Gaze

In the second case, deficient knowledge of reality can also awaken a gaze that is loving, hostile or indifferent in nature. However, since an inadequate knowledge of reality is inadequate because it comes from the 'I', it seems more likely to be a hostile or indifferent gaze than a loving one.

⁸ Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 78.

One of the reasons for this is that the hostile or indifferent gaze requires less effort: it is more egotistical. Otherwise, it not seem easy to explain how an interested knowledge can lead to an disinterested gaze, without discarding it entirely, you can hardly say that selfishness goes beyond the boundaries of subjectivity to encourage a gaze in which the other is highlighted.

A possible objection is that a person in love who has an inadequate knowledge of the other, nonetheless, looks on the beloved with a loving gaze (as opposed to a hostile or indifferent gaze, according to the options above). The relationship under consideration, however, is not a romantic relationship between two people, because loving gaze does not refer to the gaze of a lover. Between these two kinds of relationship there are differences of motivation and, especially, of sentiment.

In all of the hypothetical cases in this section, the gaze is an emotional, but not a romantic, reaction that stems from adequate or inadequate knowledge. While the romantic possibility is conceivable, it clearly does not appear in Murdoch's thinking. For Murdoch, vision is not an emotional reaction derived from knowledge; it is not an unintentional, inattentive gaze directed at the other, but rather an intention that is expressly directed at the other and expressed in LG that sees the other as the other really is.

While the Murdoch's reasoning does not that knowledge brings about the gaze, this is clearly a perspective that could be developed. However, it not very rewarding, because it leaves the analysis focused on and I for whom the relationship with reality is secondary⁹.

b) LG opens the door to an accurate consideration of reality: the gaze leads to knowledge.

Option (b) runs contrary to the first hypothesis: LG is the condition for adequate knowledge because it makes it possible to come closer to the other without the interposition of the mediating I. When Murdoch addresses the relationship between the subject and reality, she poses the notion of attention: "I have used the word 'attention' (...) to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality."¹⁰

In Murdoch's example, two quite different moments can be distinguished: an initial moment in which M is hostile—mentally hostile—to D, and a later moment when D is an object of M's attention. The latter moment is the one that gives M the perspective to appreciate D differently. What is the path that M has covered between the initial and later moments?¹¹

The hostility felt by M for D before the change is a feeling that probably arises because M has not analysed D or because she has made a wrong analysis for various reasons (e.g., envy, jealousy,

9 From the perspective of solipsism, one can argue that it is impossible to go beyond oneself and, therefore, that knowing reality is an illusion. However, in the field of praxis, reality cannot be set aside because all action takes place in reality.

10 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 34.

11 "A step is missing from both the analyses of Murdoch and Swanton. The missing step would chart the mother's emotional odyssey from a hostile to a loving gaze." Snow, "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze", 489.

rivalry); in any case, it is a feeling determined by an inadequate knowledge—mediated by M’s I—of D’s reality. What reasons could lead someone to question the hostility he or she directs at another person when this hostile gaze is already an established part of his or her daily life? What could bring the hostility into question?

In Murdoch’s example, the distance between M and D appears to be an important element. The fact that M does not have regular dealings with D enables M to objectivise D and it encourages M to ask questions about the kind of relationship that exists between the two women. In contrast, the ongoing presence of D would reinforce M’s hostility by offering no break for M to reconsider D.

D’s absence from M’s daily life not only makes possible M’s work on her own inner life, but it also temporarily suspends all the stimuli that could reinforce M’s animadversion toward D.

What causes the change in M could be any personal experience that has no connection to D. A reflection or reading could trigger a reconsideration of the hostile gaze that one directs at the other: “It is also a psychological fact, and one of importance in moral philosophy, that we can all receive moral help by focusing our attention upon things which are valuable: virtuous people, great art, perhaps (...) the idea of goodness itself.”¹² One can suppose that some reading or work of art could have prompted M’s reflection on her relationship with D. Murdoch’s philosophy may contain sufficient elements to develop the thesis that great art can induce moral reflection with clearly practical effects. This is precisely the case with the practical effects on Dora’s life, in the novel *The Bell*, caused by her contemplation of a painting in the National Gallery, *Gainsborough’s Two Daughters*¹³, during a period of isolation and withdrawal in her life. This also occurs with the example of the kestrel in flight¹⁴, which captures our attention and is able momentarily to suspend the self-centred gaze of the person watching it. Whichever the factor that triggers M’s change, Snow is correct when saying that the change is not only cognitive, but also emotional.¹⁵

Leaving aside the question of the driving force behind M’s reconsideration of her relationship to D, what is beyond doubt is that the intention to see the other from a fresh perspective must begin with self-criticism and evidence that something is not right, that a discomfort needs to be resolved. One of the reasons enlisted for wishing to reconsider the HG that one directs at another is moral progress;¹⁶ this statement supposes that moral maturity would exclude the hostile gaze in all cases, even when good reasons exist for the other to be looked upon with hostility. In the final analysis, the transformation of oneself is a moral task: “(...) one’s task is to transform oneself, to discard selfishness and to undergo a very long process of conversion.”¹⁷

12 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 56.

13 Murdoch, *The Bell*, (London: Vintage, 2004), 190.

14 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 84.

15 Snow, “Iris Murdoch’s Notion of a Loving Gaze”, 489.

16 Heather Widdows, *The Moral Vision of Iris Murdoch*, (Hampshire: Ashgate, 2005), 40.

17 Gillian Dooley, *From a Tiny Corner in The House of Fiction* (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), 108.

LG appears to be a different way of seeing reality and also of seeing oneself. The inner gaze must be prior to reconsideration of what lies outside the I: self-analysis leads to an inner transformation, brought about by reflection, which in turn causes the LG to flourish.

This is the viewpoint of Spinoza¹⁸, who stated that intellectual love (which we can equate with LG) is the result of knowledge of substance, independently of its specific manifestations or modes. In Spinoza's exposition, LG is the result of an inner transformation that leads to an appreciation of reality from a dimension that transcends reality.

What the I of the other is in reality matters little; the transformation brought about within will always cast an LG upon the other. At the end of the story of the relationship between D and M, M says: "Let me look again". Taking this perspective into account, we could rewrite M's words as "Let me look again inside", because it is not the person of D in need of being considered again, but rather M's relationship with D. Everything that M says to herself to change her perspective toward D makes reference to M's own personality: "I am old fashioned and conventional. I may be prejudiced and narrow-minded. I may be snobbish. I am certainly jealous." D has not ceased to be as she was before, but she has ceased to be viewed as such by M.

Murdoch says that "M has been active", "M has been morally active"; in reality, M has been morally active because she has devoted herself to breaking down the barriers of the I that impeded how she considered D. Without any external change, M's inner life has undergone an important transformation to the point that she becomes able to look at D and really see her. On this point, Nancy Schaubert sees the active role of the will, which Murdoch considers irrelevant:

What role does the will play in all this? Clearly, it plays a role in the mother's efforts to see differently. It is clear that M has tried to have a different opinion of D, or at least to make certain that her opinion was fair and accurate. (...) There is a tension between Murdoch's official conception of love, which is purely cognitive, and its volitional component present in her example.¹⁹

What knowledge has changed? In fact, M discovers nothing new about D. What has changed is her way of seeing what is there, of seeing what D is actually like. Now M sees D not as "vulgar" but as "refreshingly simple", not as "undignified" but as "spontaneous, not as "noisy" but as "gay". M has managed to stop looking at D through the models of her own ego and now sees D "with other eyes".

Turning to Murdoch's text, we find that one of the keys to understanding "Let me look again" is the spoken expression of M's transformation; her transformation has already occurred by the time the words are spoken. M shuts her eyes and, when she opens them, is ready to look differently than before. As Murdoch says, what M tries to do *ex hypothesi* is not simply to see D accurately but also to see her justly and lovingly. In other words, there is a prior determination

18 Benedict Spinoza, *Ethics*, (Oxford: OUP, 2000), prop. XXXII.

19 Nancy Schaubert, "Murdoch's Morality: Vision, Will and Rules." *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001), 482.

to see the other differently, with a favourable attitude. The LG arises through a desire to see the other justly and lovingly. LG is not a desire itself, but desire is present in it. Snow says that LG is what enables one to see reality accurately, but that it is the result of an inner transformation that is directed at the singularisation of the person of the other, a prior self-convincing to look on the other positively.

If LG enables us to see things accurately, M's remarks about D when she looks upon D with LG serve to translate M's assessment of D. M's words about D are words that translate a clear intention to value her lovingly. In fact, I believe that Murdoch refers specifically to this notion when she says: "What M is *ex hypothesi* attempting to do is not just to see D accurately but to see her justly or lovingly."²⁰

LG does not rest on accuracy, but goes beyond accuracy to love: "(...) and the ability so to direct attention is love."²¹ Accuracy refers to a gaze directed carefully at the details, a gaze that tries to understand the other, see the singularity of the other justly or lovingly²², a gaze stripped of ego.

What kind of love are we really talking about here? According to Schaubert, it is not a romantic kind of love, but one that excludes all emotion: "She has in mind not an emotion, or a relationship, or a romantic conception of love, but a certain kind of acute cognition."²³ Schaubert sees Murdoch's concept of love as something impersonal that involves an exercise of distancing that enables one to see things as they are.²⁴ For Schaubert, Murdoch's concept is 'purely cognitive'²⁵ and the identification links to the scant presence of the will in the example of M and D. However, in *The Sovereignty of Good over Other Concepts*, when Murdoch discusses love in relation to the Good, love appears in terms that lead us to think of it as a concept that incorporates a relationship that is not solely cognitive:

And when we try perfectly to love what is imperfect our love goes to its object *via* the Good to be thus purified and made unselfish and just. The mother loving the retarded child or loving the tiresome elderly relation. Love is the general name of the quality of attachment and it is capable of infinite degradation and is the source of our greatest errors; but when it is even partially refined it is the energy and passion of the soul in its search for Good.²⁶

Given the above extract, we must suppose that love includes an emotional part that complements the cognitive part or that Murdoch uses more than one concept of love. Indeed, in

20 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 23.

21 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 66.

22 In the example of M and D, Murdoch says 'justly or lovingly' (*The Sovereignty of Good*, 23), but when she defines 'attention' she does not use disjunction, but rather conjunction: 'just and loving gaze' (*The Sovereignty of Good*, 34).

23 Schaubert, "Murdoch's Morality: Vision, Will and Rules", 482.

24 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 65.

25 Schaubert, "Murdoch's Morality: Vision, Will and Rules", 482.

26 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 103.

The Fire and the Sun, Murdoch distinguishes between two kinds of love: love-possession, which tends to absorb the other, and love-respect, which treats the other person as an end.²⁷ In my view, when Murdoch speaks of love in terms of knowing the other, she stresses an understanding of love as an opening-up toward reality in which the personal I does not count, and this love, which makes it possible to see reality, also entails a close bond that is not merely cognitive, as suggested by the two examples posed by Murdoch in the extract above. Murdoch insists on saying that the love to which she refers is “unsentimental” to avoid the subject reference of the word “sentiment”. A sentimental love is purely subjective and such a love could never lead to knowledge of the other because it is centred on oneself. However, it should be noted that Murdoch is not explicit on the role of emotional relationships in morality. This has sparked comments such as Susan McDonough’s remark that “(...) the place of emotions remains ambiguous in Murdoch’s moral vision.”²⁸

The work that must be done involves inner preparation to open ourselves up to a reality that we have prepared ourselves to see in a favourable light. “Seeing reality as it is”—a prized phrase of Murdoch’s—may simply entail preparing ourselves to let it reach us, let it invade us, not opposing it but welcoming it. How does the ego behave? It prefers seeing the world and people through preconceptions, establishing limits. Rather than opening ourselves up to reality, we filter it through the personal and subjective prejudices of the ego. As a result, we are unable to see what is there or what it is like. M is only able to know D when she stops listening to D, seeing D, looking at D from the perspective of her ego’s structures. When she is ready to receive D without the interposition of the ego’s filtering, she can make a positive assessment. LG is a willingness or disposition that comes out of an inner transformation directed toward a loving, accurate reception of the other.

LG is a disposition because:

1. It disposes an individual toward adequate knowledge of the other—knowledge not projected by the ego. “Objective” and “adequate” are synonymous terms from the perspective of grasping the other without the impediments posed by a subjective viewpoint. Accuracy, by contrast, refers to the detail. Attention makes us able to grasp the tiniest details about another person. As McDonough notes, “A moral vision is respectful of the individual. Such visions are ‘objective’ in the sense that what is perceived and known through a moral vision is real, independent of fantasy.”²⁹

2. It disposes an individual to love the other.

Therefore, we may link conclude that LG is the key that opens the careful consideration of reality. But if we set a causal link between LG and knowledge of reality we must establish another

27 Murdoch, *The Fire and the Sun*. (Oxford: OUP, 1978), 36.

28 Susan McDonough, “Iris Murdoch’s Notion of Attention: Seeing the Moral Life in Teaching.” *Philosophy of Education* (2000), 219.

29 McDonough, “Iris Murdoch’s Notion of Attention: Seeing the Moral Life in Teaching”, 220.

prior that links the self-knowledge and inner transformation to the LG. The intense activity in the inner life emerges in a LG which flows into the knowledge of the other.

Murdoch considers great art to be that art which is able to reflect reality as it is, and the great artist is a person who can put his or her I within brackets to “show” others reality as it is, undistorted by the artist’s interpretation: “Great art is connected with courage and truthfulness. There is a conception of truth, a lack of illusion, an ability to overcome selfish obsessions, which goes with good art, and the artist has got to have that particular sort of moral stamina.”³⁰

In parallel, one could say LG, in the field of intersubjective relationships, seeks knowledge of the other as the other is. However, this parallelism, which is there in a certain sense, is marked by a radical difference; while the artist, who tries to open up objectively to reality to show it in his or her work as it really is, does not interact with the reality it captures, the knowledge of the other in intersubjective relationships is mediated by a direct relationship with the other that has an impact on knowledge, evaluation and action. The writer, who works to present an aspect of human relationships without the presence of the writer’s I, is not in the same position as an individual seeking to understand the reality of another person in the individual’s daily life by leaving aside the ego. In the example of M and D, Murdoch attempts to be truthful about the existence of the inner life; it requires effort to get the reader to see reality as it is by means of the author’s words. By Murdoch’s effort to show the reality of the inner life—and we take this effort as great art—is not at all comparable to the M’s effort to see D as she is, because M has a relationship with D. When Shakespeare magnificently portrays the reality of a jealous person to the reader without interposing his I, the case differs from a jealous person who makes the effort to look differently upon the object of their jealousy. Despite this difference, the artist and the moral agent share in the process that pushes them toward seeing reality through a loving gaze. This process is marked by a disciplined purification of the ego.

Naturally, if there are only two possibilities, i.e., gaining knowledge of the other through our ego or through a loving gaze, the loving gaze is preferable, because it brings the other closer to the personal I and makes possible a relationship based on who the other really is. Perhaps moral maturity does not require thorough knowledge of the reality of the other, but only internal preparation to become able to see that reality justly and lovingly, whatever it may be. For that reason, moral excellence is not a matter of obtaining an adequate knowledge of the other, or at least it is not strictly that, but rather it resides in a prior positive disposition toward the other, a disposition that makes it possible to see the other without the interposition of the ego, something like “a positive acceptance” of the other.

Is there room for a negative assessment when looking at reality with a loving gaze? If LG is a non-subjective vision of reality, can it by its very nature as non-subjective be evaluative? Or do we evaluate the other only from a vision that is subjective? In fact M does make an appraisal

30 Jeffrey Meyers, “Two interviews with Iris Murdoch.” In *From a Tiny Corner in The House of Fiction*, (Columbia: University of South Carolina Press, 2013), 225.

of D at first, as an outgrowth of her hostility, and again later, as a consequence of changing her vision. Then what about Swanton's question: "(...) is a loving gaze just as distorting as a hostile one?"³¹ Drawing on Murdoch's example, the three kinds of gazing all lead to evaluations, but when Murdoch describes the loving gaze, her explanation appears to:

- a) exclude evaluation, or
- b) the evaluation is always positive if the consequence of LG

For Swanton, "Attention does not entail blindness to others' faults."³² Snow also states,

A loving gaze could require the mother to acknowledge her daughter-in-law's flaws as facts that are outweighed by her virtues. (...) A loving gaze could require the mother to view her daughter-in-law's flaws and virtues to be intertwined. On this perspective goodness and badness are inseparable components of moral personality.³³

Perhaps LG can be understood as Swanton and Snow would have it, but the evidence of Murdoch's example does not support them; in M's new appreciation of D, not a single trace of her previous assessment remains. More than that, the positive qualities that M sees in D replace the negative ones, which come to seem as though they never existed. It is of little importance that the reader, following M's train of thought, cannot know the moral personality of D. If a genuine LG leads to a recognition of the virtues and flaws of the person who is the object of the gaze, perhaps M's gaze obeys practical reasons more than virtuous motives. In the final analysis, Murdoch points to a variety of reasons for M's changed gaze.

One of the problems encountered in understanding attention as a solely positive assessment of the reality of the other is that it leaves us defenceless against bad people who, seen with LG, would be accepted and valued only positively. We would be putting ourselves, as Snow observes, "(...) at the mercy of truly evil people."³⁴ What must be done in light of a disposition limited to opening doors onto a positive knowledge of reality? The nature of this attention must be investigated to see whether or not it should be accompanied by a firm intention to fight to change the other person. Attention directed at the other cannot end in a simple approximation to the other's reality when knowledge of the other gives rise to a negative assessment. No matter how much one directs a loving gaze at the other, what one sees may not be entirely positive. Attention is receptivity and appreciation,³⁵ but it must encompass the totality of the other; attention enables one to see the positive and accept the negative (I do not know whether it is also leads to doing something to contribute to changing the negative), but it cannot be satisfied

31 Christine Swanton, *Virtue Ethics, A Pluralistic View*, (Oxford: OUP, 2005), 112.

32 Swanton, *Virtue Ethics, A Pluralistic View*, 113.

33 Snow, "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze", 488.

34 Snow, "Iris Murdoch's Notion of a Loving Gaze", 494.

35 Swanton, *Virtue Ethics, A Pluralistic View*, 115.

only with the positive. The loving gaze directed by M toward D needs to help her see the positive qualities that, because of her egotistical blindness, she had not known how to see before, but it also needs to help her see any negative qualities that D may have. The nature of the assessment is also critical when taking account of the limits of the will to intervene and change the other. Knocking off the rough psychological edges that are hard to accept insofar as they are different from our own does not appear to be the type of change that fits with acceptance of the other. If we must blend acceptance with an intention to contribute to the other's changing, we need to situate this path in the moral sphere. Attention directed at the other is understood as a loving offering of consideration given to the other, including somehow a contribution to the other's moral betterment.

Conclusion

The role played by virtue in LG is an issue that leads us to ask whether virtue is a consequence or a cause of LG. Is virtue what changes our vision of the world or is our vision what gives rise to virtue?

As with other concepts, Murdoch does not offer a precise definition of virtue, she gives sufficient indications to see a clear relation between LG and virtue. Speaking of virtue, Murdoch takes two different perspectives necessarily connected: virtue understood as internal disposition and virtue analyzed from the under side of its operations. Virtue says in *The Sovereignty of Good*, is a "good habit and dutiful action"³⁶ but the essential condition that will allow the action is an internal disposition "just in a good way of vision and quality of consciousness." Virtue is divided into two planes, the internal and external, but only the external causes the internal one; the difference in the states of consciousness can be seen in how we act and choose:

Our states of consciousness Differ in quality, our fantasies and Reveries Unimportant and are not trivial, they are profoundly connected with our energies and our ability to choose and act. And if quality of consciousness matters, then anything Which Alters consciousness in the direction of unselfishness, Objectivity and realism is to be connected with Virtue.³⁷

That is why Murdoch says that there is a task to do which is the internal transformation, is the struggle to transcend self-interest, is "the attempt to pierce the veil of selfish consciousness and join the world as it really is."³⁸ The internal disposition "shines", Murdoch said, in "the great art, (and) humble people who serve others."³⁹

If we relate LG with virtue, we see that the LG is one of the elements of virtue understood as an internal disposition: As we have raised, the LG is leading to the knowledge of reality as it is, and in this sense, the LG being an element of virtue as a disposition, Murdoch says that virtue

36 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 91.

37 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 84.

38 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 93.

39 Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 99.

is knowledge that connects us with reality: “The knowledge and imagination which is virtue is precisely the kind which the novelist needs to let his characters be (...).”⁴⁰

Responding to that question based on my interpretation of Murdoch’s example, I would say it is necessary to suppose a virtuous attitude on M’s part for LG to be able to lead her to a more favourable evaluation of D. This virtue brings her to a reconsideration of her opinion of (but not her actions toward) D and it does so by means of self-criticism. In this sense, LG is part of an inner order or virtue; only a virtuous individual is capable of directing a loving gaze at his or her surroundings, but this loving gaze is what determines that he has an accurate and complete vision of the reality of the other, in which good qualities can be seen and other qualities can be accepted or subjected to an effort to change the other. If LG makes prudent knowledge possible (in the Aristotelian sense), this knowledge must be true. As Swanton states, “Love is a way of seeing the world, if you do not see it with a loving eye, virtue is impossible.”⁴¹ This, however, does not make the virtuous individual someone capable of uncritically accepting his or her surroundings. Rather, it enables the virtuous individual’s open disposition to understanding such surroundings. M is a virtuous person because she is somebody who can see D with all D’s flaws and all her virtues.⁴²

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

References

- Dooley, Gillian. *From a Tiny Corner in The House of Fiction*, Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- McDonough, Susan. “Iris Murdoch’s Notion of Attention: Seeing the Moral Life in Teaching.” *Philosophy of Education* (2000): 217-228.
doi: <https://educationjournal.web.illinois.edu/archive/index.php/pes/article/view/1974.pdf>
- Meyers, Jeffrey. “Two interviews with Iris Murdoch.” In *From a Tiny Corner in The House of Fiction*, ed. by G. Dooley, Columbia: University of South Carolina Press, 2003, 218-234.
- Murdoch, Iris. *The Fire and the Sun*. Oxford: OUP, 1978.
- Murdoch, Iris. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Murdoch, Iris. *Existentialist and Mystics*. London: Penguin Books, 1998.
- Murdoch, Iris. *The Bell*. London: Vintage, 2004.
- Schauber, Nancy. “Murdoch’s Morality: Vision, Will and Rules.” *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001): 477-491.
- Snow, Nancy. “Iris Murdoch’s Notion of a Loving Gaze.” *The Journal of Value Inquiry* 39, 2005: 487-498.
- Spinoza, Benedict. *Ethics*, Ed. and Trans. by G.H.R. Parkinson. Oxford: OUP, 2000.

40 Murdoch, *Existentialist and Mystics* (London, Penguin Books, 1998), 294.

41 Swanton, *Virtue Ethics, A Pluralistic View*, 110.

42 I would like to thank T. Milligan, L. Cortés and I. Llobera their comments on the first draft of this paper.

Swanton, Christine. *Virtue Ethics. A Pluralistic View*. Oxford: OUP, 2005.

Widdows, Heather. *The Moral Vision of Iris Murdoch*. Hampshire: Ashgate, 2005.



Doğal Durum ve Toplumsallaşma ile İlişkili Düşünceleri Bağlamında Rousseau ve Nietzsche'nin Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış

An Overview of Rousseau's and Nietzsche's Approaches Regarding Their Thoughts on The State of Nature and Socialization

Çağdaş Emrah Çağlıyan¹



¹(Doç. Dr.), Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Ankara, Türkiye

ORCID: Ç.E.Ç. 0000-0003-4013-4727

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Çağdaş Emrah Çağlıyan
Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi / Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Ankara, Türkiye
E-posta/E-mail:
cagdasemrahcagliyan@gmail.com

Başvuru/Submitted: 29.07.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
31.08.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
03.11.2022

Kabul/Accepted: 04.11.2022

Atıf/Citation: Çağlıyan, Çağdas Emrah.

"Doğal Durum ve Toplumsallaşma ile İlişkili Düşünceleri Bağlamında Rousseau ve Nietzsche'nin Yaklaşımlarına Genel Bir Bakış"
Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy, 57 (2022): 15-38.

<https://doi.org/10.26650/arc.1150827>

Öz

Düşünce tarihi, geçmişten gelen birikimin katkısıyla ilerlemektedir. Bu bakımdan, ardıl olan düşünürlerin, geçmişteki filozoflarla olan hesaplaşmalarını incelerken titiz davranmak gerekmektedir. Düşünürlerin öncelleriyle olan bağı dikkatli biçimde irdelendiğinde, aralarında bütünüyle bir uyumsuzluk olmadığı görülecektir. Bu konuya örnek olarak Rousseau ve Nietzsche'nin düşüncelerini gösterebiliriz. Nietzsche'ye baktığımızda, onun bazı eserlerinde Rousseau'nun düşüncelerini sert bir dille eleştirmiş olduğunu görürüz. Bununla birlikte, Nietzsche'nin felsefesi bütünlüklü olarak incelendiğinde, her iki filozofun düşüncelerinin örtüştüğü pek çok nokta bulunmaktadır. Örneğin, Rousseau'nun varsaydığı biçimiyle doğa durumundaki insan, güçlü ve kendi kendine yeterlidir; her türlü kötülük toplumsallıktan, ya da daha yerinde bir ifadeyle, toplumsallığın getirdiği eşitsizlikten doğar. Nietzsche'nin düşüncelerine baktığımızda, yine doğanın olumlandığını görürüz; ancak doğa – ve dolayısıyla doğal haliyle insan- dehşetengiz bir çehreye de sahiptir. Bu konu, her iki filozofun görüşlerinde birbirleriyle olan uyumlarına bir örnek oluşturur. Çalışmamızdaki temel çabamız, söz konusu iki düşünürün insan doğası merkezinde gelişen görüşlerinde özellikle birbirleriyle örtüşen noktalara dikkat çekmektir. Burada, Nietzsche ve Rousseau arasında birtakım bağdaşma noktalarının gösterilmesi, insanın doğası gereği iyicil bir varlık olduğuna ilişkin olumlu çıkarımların naif bulunarak hafife alınmasına yönelik bir karşı çıkış da barındırmaktadır. Çünkü toplumsal yaşamda süregelen adaletsizliklerin sona erdirilmesi için mücadele edilmesinde, insanın kendi türdeşlerini doğası gereği iyi varlıklar olarak kavraması önemli bir etkidir.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, doğal durum, yazgıyı olumlama, Rousseau, Nietzsche

ABSTRACT

The history of thought has progressed through the continuous contributions from past accumulations. In this respect, one must be meticulous when examining the struggle successor-thinkers have had with their predecessors. A careful examination of these thinkers' ties with their predecessors will reveal that no complete disagreement exists between them, with the thoughts of Rousseau and Nietzsche able to be shown as an example. Although Nietzsche harshly criticized Rousseau's



thoughts in some of his works, when looking at Nietzsche's philosophy as a whole, many points are found where the thoughts of both philosophers overlap. For example, man in the state of nature as Rousseau had postulated is strong and self-sufficient, and all evil arises from sociality, or more appropriately, from the inequality brought about by sociality. When looking at Nietzsche's thoughts, one again sees the affirmation of nature, but nature, and therefore humans in their natural state, also has a horrible face. In this context, although Nietzsche criticized Rousseau's thoughts on many points, one should not ignore the issues both philosophers held in common. The main aim of this study is to draw attention to the overlapping points these two philosophers' views had that developed in the center of human nature. Demonstrating some points that coincide between Nietzsche and Rousseau also includes an objection to the underestimation of the positivist considerations that human beings are benevolent by nature, because in the struggle to end the ongoing injustices in social life, one important factor is to have people understand their fellow humans as good beings by nature.

Keywords: human nature, natural state, affirmation of fate, Rousseau, Nietzsche

EXTENDED ABSTRACT

People's concessions about human nature also determines their positioning with regard to social incidents. For example, when one assumes human beings to be unconscious masses behaving only for their own profit, being reckless toward the injustices they encounter and underestimating their suffering becomes easier. One would assume the bother felt by any piece of the invaluable mass to be deserved, and the only reasonable action at this point would be to pull oneself out of this insignificant pain. However, even simply giving importance to human existence allows one to feel the sensed misery within the self and to try to terminate it. Therefore, if one feels that the injustices one witnesses should be terminated, one's thoughts about human nature must contain hope so as not to assume these injustices to be deserved for humans. For this purpose, one would need to remove the obstacles prevent them from empathizing with other people and developing common sense. One of humans' most important supports for removing these obstacles is to give up the tendency of considering humans as being evil by nature.

This study will evaluate Rousseau's ideas on human nature and compare them with Nietzsche's thoughts about the topic, which appear to be in contrast with Rousseau's ideas. Paying attention to the articles by Rousseau and Nietzsche will let one perhaps become aware of the disgust they had felt from the hypocritical actions they'd encountered. One may also observe how their efforts to get rid of this would coalesce with nature as well as the individual nature of human beings. However, the survival of human beings in equality, whom Rousseau had described as possessing complete existence in the state of nature, caused his invitation to return to nature to include an invitation to a more equalitarian organization. In contrast, Nietzsche comprehended nature as containing every unjust and unfair deed which was affirmed by this state. Thus, individuals try to generate a justification for their selfishness by using Nietzsche's ideas, which actually went completely against Nietzsche's objectives. Therefore, as one frequently encounters during their era, invalidating the effort to generate excuses to legitimize human insensitivity as a result of the thoughts of philosophers such as Nietzsche carries vital priority. In this context, the article will discuss these philosophers not only in terms of their differences, but also more intensively

in terms of their similarities. The study will attempt to invalidate every ideational effort at legitimizing conditions unsuitable for human beings.

The points upon which these two philosophers shared broadly similar views can form the basis for actions aimed at improving social order and correcting injustices, despite their understanding of human nature differing. While Rousseau was seen more clearly to express good intentions regarding humanity, one cannot say that Nietzsche's thoughts had paved the way for only keeping human beings captive to the conditions they are in or to be deserving of the injustices they suffer. This is because both philosophers revealed the illusory nature of the sheltered conditions of freedom in which humans find themselves; as a result, they have assigned humans the duty of transforming the necessities upon which they depend into a form they will love. In this context, making general will a part of one's own destiny should not be considered contradictory, nor should the thought that we submit to rationality on one hand and nature on the other while adapting individual will to it be considered contradictory. In the history of thought, the hope that humans will be freed from the bondage of their own selfishness and completely isolate themselves from the passions of self-interest is considered the fundamental common ground one has with other people.

Nevertheless, the attempt in the study must be said to not be aimed at proving that the positive and benevolent aspects of humans in the natural state are irresistibly valid, as based on Rousseau. Opinions that fully affirm the natural state may be a fiction, as much evidence in support of this can be found throughout history. What matters, though, is what this fiction serves.

Giriş

İnsanların kendi kanılarını temellendirirken düşünce tarihinden birtakım önemli isimlere gönderimde bulunarak savlarını kuvvetlendirmeye çalıştığına sıklıkla tanık oluruz. Ancak düşünürlere başvuruda bulunmak özen gerektiren bir iştir. Çünkü bu şekilde başvuruda bulunulurken, düşünürler arasında, ihmalkâr bir şekilde, karşıtlıkların kurulması ve onların düşüncelerinin çarpıtılarak kişisel bir amaca hizmet ettirilmeye çalışılması, karşılaşılabileceğimiz bir olgudur. Bu konuda özellikle Nietzsche'ye referansla insan doğasına yönelik iyimser tutumun naif bulunmasını ve bu nedenle Rousseau'nun düşüncelerinin de Nietzsche ile olabildiğince uzlaşmazlık içinde değerlendirilmeye çalışılmasını örnek verebiliriz. Ancak biraz dikkatle bakıldığında, her iki filozofun görüşlerinin pek çok konuda birbirine uyduğu da görülecektir. Bu uyuşmanın gösterilmesi ise, söz konusu filozofların düşüncelerinin, keyfi biçimde, amacını aşan şekilde kullanılmaması açısından önem taşımaktadır.

Bu bağlamda, Rousseau'nun ve Nietzsche'nin düşüncelerinin örtüştüğü birtakım noktaları vurgulamamız yararlı olacaktır. Örneğin, her iki düşünürün yazılarında, karşılaştıkları ikiyüzlü eylemlere yönelik düşmanlıkları açıkça görülür. Her iki düşünürün bu ikiyüzlülüğü, temelde modern toplum içerisinde sürdürülen yaşamın bir getirisi olarak kavradığını ve ikiyüzlülüğü bertaraf etmenin yolunu, insanın kendi doğasını da kapsayacak şekilde, doğayla bütünleşmesinde gördüğünü söyleyebiliriz. Bununla birlikte, asıl farkları şuradadır: Rousseau'ya göre, insanlar ancak doğal durum içinde tam anlamıyla kendine yeterliğe sahiptir ve bu bakımdan tüm insanlar eşittir. Doğal durumda kendi kendine yeten insanlar, doğadaki diğer canlılar gibi merhametli davranmaya eğilimlidir. Rousseau'daki haliyle doğaya dönüş çağrısı, aynı zamanda eşitlikçi bir düzene ilişkin talebi de içerir. Nietzsche ise, doğayı tümüyle olumlar ve doğal durumdaki insanı, Rousseau gibi, daha güçlü kişiler olarak kavrar. Ancak, doğaya ve doğal durumdaki insana en küçük bir merhamet atfetmez ve insanları hiçbir şekilde birbirlerinin eşiti olarak görmez. Nietzsche, bunun tam tersine, eşitlik çağrısını hınç duygusunun bir dışavurumu olarak değerlendirir. Nietzsche'nin savları aslen, olanı olduğu şekilde olumlamak üzerinde temellenir. Böylece ona göre insanı hınç duygularından arındırıp ona asıl gücü bahşedecek olan eylem de böyle bir olumlama olacaktır. Onun asıl tavrı, insan doğasına kara çalmak değil, her ne şekilde dışa vuruluyor olursa olsun bu doğayı olduğu haliyle olumlamaktır. Dolayısıyla, her iki düşünür, böyle bir konuda en başta birbirine uzak gibi görünse de (ki Nietzsche'nin de bu uzaklığı doğrudan ortaya koyacak şekilde Rousseau'yu suçladığı pek çok ifadesi vardı)¹, en azından doğal haliyle insanı olumlayarak modern toplumun insanı her yönden güçten düşürmesini eleştirme konusunda birbirleriyle oldukça benzer eğilimdedir.²

1 Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu ifadelerden bazılarına yer verilmiştir.

2 Bu bağlamda, Nietzsche'nin Rousseau'ya yönelik küçümseyici sözlerinde de aslında doğrudan onu hedef almadığını söyleyebiliriz. Nietzsche, düşünce tarihinden seçtiği birtakım kişileri eleştirirken asıl amacının kişisel bir saldırı olmayıp menfur bulduğu bazı konulara dikkat çekmek olduğunu doğrudan kendisi belirtir: "Kişilere saldırmam hiç; onları genel, ama usul usul yayılan ve yakalanması güç bir tehlike durumunu görünür kılmak için büyüteç gibi kullanırım" (Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, 17).

Çalışmamızda, ele aldığımız düşünürlerin görüşlerine yer verilirken, onların çatışır gibi görüldüğü birtakım önemli konularda dahi birbirleriyle örtüşen pek çok nokta olduğu gösterilecektir. Bu noktada, her iki düşünürün benzeşen yanlarını gösterme amaçlarımızdan biri, asla uzlaşmaz gibi görünen düşünce eğilimlerinden yalnızca birini savunup diğerini tümüyle yadsıma yönündeki yaklaşımların temelsizliğine dikkat çekmektir. Ancak belirtmemiz gerekir ki, burada Rousseau'dan hareketle doğal durumdaki insanın olumlu, iyicil yanlarının karşı konulamaz şekilde geçerli olduğunu kanıtlamak ya da Nietzsche'den hareketle doğal durumdaki varlıklarda merhamete hiçbir şekilde rastlanmadığına yönelik düşünceleri temellendirmek asıl önceliğimiz değildir. Doğal durumu tümüyle iyicil yönüyle göstermeye çabalayan düşünce, bir yanıla kurgusal görünürken, doğal durumu acımasızlığın hüküm sürdüğü bir vahşet ortamıyla bağdaştırmak daha gerçekçi bulunabilir. Ancak çalışmadaki diğer bir amacımız, bu görüşlerden birini diğerinin üstünde konumlandırmak değil, bu konuda benimsenen görüşün hangi duruma hizmet edeceğine de dikkat çekmektir. Bu bağlamda, unutmamamız gerekir ki, insanlık tarihindeki en önemli gelişmelerden biri, bu tümüyle kurgusal görünen dayanak noktasının teşvikiyle gerçekleşmişken, daha gerçekçi görünen tutum, insanı yalnızca daha tutsakça bir yılgnlığın içinde sıkışmaya mahkûm edebilmektedir.

1. Doğa Durumu Üzerine Genel Düşünceler

Düşünce tarihinde, insanların benzer hareket noktalarından yola çıkıp birbirine uzakmış gibi görülen yerlere savrulduğu pek çok konuyla karşılaşabiliriz. Örneğin, düşünürlerin özellikle insan doğasıyla ilgili görüşleri bağlamında birbirlerini eleştirme eğilimine girdiğini gözlemlemek mümkündür. Bu çerçevede, insan doğasına ilişkin bu düşünme eğilimlerinden biri, insanın en erdemli görünen eylemlerinin bile ardında bireysel bir çıkar dürtüsü ararken; diğeri ise, insanın kötücüllükle en çok nitelenen eylemlerinin ardında dahi, onun doğasından değil, toplum yaşayışından kaynaklanan yozlaşmanın izlerini bulmaya çalışır. Bu bağlamda, kötücüllüğü insan doğasına dayandırmanın, sonunda insanı tutsak edilmiş olduğu düzene daha katı biçimde bağlayıp, bu tutsaklığı haklılaştırabileceğini; toplumsal yapıya dayandırmanın ise, hoşnutsuzluk yaratan yapıyı dönüştürme edimine bir zemin hazırlayabileceğini çıkarsayabiliriz. İnsan, doğası uyarınca kötü olmadığına göre, uğradığı haksızlıklar hiçbir şekilde müstahak sayılamayacak; onları yeniden doğalarıyla olabildiğince uyumlu bir duruma getirmek, haksızlıkları besleyen toplumsal işleyişi bu yönde değiştirmek gerekli görünecektir.

Bu bakımdan, toplumun yozlaştırıcı etkilerine maruz kalmamış insanda hiçbir kötülük bulmayan Rousseau ile, toplumsal yapının bozucu etkilerini kabul eden Nietzsche'nin görüşleri bir ölçüde birbirleriyle uyumludur. Ancak, Nietzsche'ye göre toplumun insanı uğrattığı deformasyon, onu korkunç yönlerini gizlemeye iten bir maskeye mahkûm etme olarak yorumlanabilir.³ Keith Ansell-Pearson'a göre, "Nietzsche'nin argümanının açıklık getirmedığı nokta, Nietzsche'nin kendisinin modern insanları "kötücül" duygulanım ve tutkuları diriltme mücadelesine ikna etme çabasında nihilizmin alt edilme aracı olarak kötünün bilinçli bir şekilde

3 Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev. Cem Soydemir, Ayrintı Yayınları, İstanbul, 2011, 168.

geliştirilmesini savunup savunmadığıdır”.⁴ Bu duruma uygun bir tümceye *Güç İstenci*'nde rastlamak olanaklıdır: “İnsanın ahlaken bozulması değildir lanet, tersine onun yumuşatılması ve ahlaklaştırılışdır”.⁵ Yine de belirtmek gerekir ki, Nietzsche'de de tıpkı Rousseau'da olduğu gibi, toplumsallık öncesi duruma doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramları atfedilmez; “çünkü ortak bir güç yoktur ve yasanın olmadığı yerde adaletsizlik olamaz”.⁶ Bu bakımdan, Nietzsche, toplumsallığın insan üzerindeki etkisini değerlendirirken; özellikle “insanın yumuşatılmasına” ve ilkel içgüdülerinin köreltilmesine vurgu yapar. Rousseau da insanın yabancı yanının toplumsal yaşam içerisinde törpülediği görüşündedir, ancak Rousseau, bu yabancılığa daha olumlu (bir bakıma daha insancıl) bir anlam yükler. Bu bağlamda, ilkin toplumun yozlaştırıcı etkisine ilişkin Rousseau'dan bir tümce aktarabiliriz: “Vahşet halindeki insan, kendi kendine yaşar; her zaman kendi dışında olan toplumsal insan ise her zaman kendi kendinin dışında, ancak başkalarının kanlarına göre yaşamayı bilir ve sadece onların yargılarından kendi var oluşunun duygusunu çıkarır”.⁷ Burada açık biçimde görülmektedir ki, insan yabancı durumdayken bütünlük taşır, eylemlerini yönlendiren istenç tümüyle kendisine bağlıdır; dolayısıyla kişiliği eylemlerinden ayrıştırılmaz. Rousseau'da benzer bir vurguya *Emilé* kitabında da rastlarız:

Doğal bir insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzerleriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünlükle, yani toplumla ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli bir birliktir.⁸

Bu alıntıdan yalnızca, insanın başkalarıyla etkileşim içindeyken onların kanı ve yargılarına göre davrandığını çıkarmayız, aynı zamanda görürüz ki, toplumsal iş bölümünün bir gereği olarak artık bütünlüğümüzü kesin olarak yitirmişizdir. Dolayısıyla, insan artık bir yandan, bir arada yaşamının bir uzantısı olarak başkalarının kendisiyle ilgili yargı ve kanlarına bel bağlar, öte yandan bu dizge içinde üstlendiği görevin bir getirisi olarak içinde bulunduğu koşulları zorunlu sayar. Böylelikle de insanın doğayla -ve kendi doğasıyla- arasındaki uzaklık gittikçe açılır.

Toplumun, insanı doğallığından koparan etkilerine yönelik benzer bir anlatımla Nietzsche'de de karşılaşırız. Örneğin: “Dağlardan ya da denizin serüvenlerinden gelen doğal yapıları bir insanı zorunlu olarak bir suçluya yozlaştıran, toplumdur; bizim uysal, ortalama, yontulmuş toplumumuz”.⁹ Üstelik Nietzsche, yalnızca, Rousseau'nun yazdıklarından pek ayırt edilemeyecek bu düşüncüyü dile getirmekle yetinmez; aynı zamanda, tıpkı Rousseau gibi, kültürü öncelikle

4 Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, 168.

5 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 70. Ayrıca bu alıntının devamında Nietzsche, Rousseau için “O ahlaklaştırır ve intikam insanı olarak kendi zavallılığının sebebini egemen olan sınıflarda arar” sözlerini kullanır.

6 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, New York, 1991, 57.

7 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2006, 159.

8 Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 8.

9 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, 99. Bununla birlikte, bu tümce Nietzsche'nin daha yukarıda alıntılıdığımız düşünceleriyle çelişki içeriyor görülebilir. Hatırlayacak olursak, yukarıda toplumun insanın saldırgan güdülerini dizginleyerek onu evcilleştirmesini eleştirirken, burada onu “suçluya yozlaştırdığını” ifade eder. Vurgudaki değişime bakarken, suç olgusunun doğa durumunda değil, yalnızca toplumsal yaşam içerisinde geçerli olduğunu aklımıza getirirsek, bu çelişki daha bertaraf edilebilir görünür.

tin yerine bedenden başlayarak biçimlendirmeyi över; ancak, daha ileride, “doğaya geri dönmek isteyen” Rousseau’nun ahlakçı tutumunu sert bir dille eleştirir.¹⁰ Bunun yanında, Nietzsche, Rousseau’nun doğayı “özgürlük”, “iyilik”, “masumiyet” kavramlarıyla özdeşleştirmesini, “Hristiyanca ahlak idealinin budalaca yanlış anlaşılmasıyla” bir tutar.¹¹ Bir bakıma, Rousseau’nun insanı doğası gereği iyi olarak değerlendirmesi, Nietzsche’ye göre, Hristiyanlıkta vazeden öte dünyadaki Tanrı Krallığı’na bu dünyada ulaşma isteğiyle bağlantılıdır.

Rousseau’nun görüşlerini anımsadığımızda, onun toplum yaşayışının olumsuz etkilerine maruz kalmadığı biçimiyle, yani doğal haliyle tüm insanlara aynı iyi nitelikleri atfettiğini görürüz. Örneğin, *Emilé* kitabında üstünde önemle durduğu konulardan biri, toplum yaşamının insanları takmaya zorladığı *maskeleri* göz ardı edebilen kişinin, onları güzel yüzleriyle algılayabileceğidir:

İnsanın doğuştan iyi olduğunu bilsin, bunu hissetsin, insanları kendine bakarak değerlendirsün; ama toplumun insanların ahlakını nasıl baştan çıkardığını da görsün. İnsanların önyargılarında onların tüm kötülüklerinin kaynağını bulsun; her kişiye değer versin, kalabalığı küçümsesin; tüm insanların neredeyse aynı maskeli taşıdığını görsün, ama maskenin örttüğü yüzlerin arkasında daha güzel yüzler olduğunu da bilsin.¹²

Görülebileceği üzere, Rousseau, toplum yaşamını insanı maske takmakla yükümlü kılması nedeniyle eleştirir. Ancak onun maskelerin varlığını kabul etmesi, maskeden bağımsız haliyle insanı idealleştirmesinin de önünü açar. Çünkü böylece insanın ikiyüzlü tavırları, üzerinden çıkarılabileceği maskeye aktarılır. Biraz çaba gösterildiğinde maskelerin ardında hep iyi bir çehre görmek mümkündür. Buradan yola çıkarak da kişilerin içinde bulunduğu koşullar arasındaki farklılığın, adaletsizliğin de hiçbir doğal temelini olmadığı düşüncesine ulaşılabilir. Dolayısıyla, toplum içerisindeyken iç içe olduğumuz maskeli insan topluluğu, bize sıkıntı verse dahi, kendi türdeşlerimizin çektiği acılarla duygudaşlık içine girmemiz doğamıza özgü bir özelliğimizdir. Burada, Rousseau’nun düşüncelerinde, acıma ve merhamet duygularına yönelik övgü ve yüceltmelere giden izleği de görebiliriz. Örneğin, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*’nda geçen “Bir hayvan, kendi türünden ölü bir hayvanın önünden tedirgin olmadan geçmez”¹³ tümcesi, merhamet duygusunun doğanın tüm canlılarına atfedildiğini gösterir. Rousseau, merhameti, “doğal bir duygu” olarak niteler ve bütün türlerin kendini koruyup varlığını sürdürmesinin dayanağını bu duyguda görür; çünkü ancak bu duygu aracılığıyla zor durumdaki türdeşlerimize yardım edip türümüzün genel gelişimine katkı sağlarız.¹⁴

Bunun yanında, Rousseau, “türdeşlerimize sevinçlerinden çok üzüntülerinin bilinci içinde bağlandığımızı”, “çünkü üzüntülerinde doğamızın özdeşliğini ve onların bize olan

10 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, 102-3.

11 Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, 181.

12 Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, 322-23.

13 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 111.

14 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 114.

bağlılıklarının” güvencesini daha iyi kavradığımızı vurgular.¹⁵ Ne de olsa, artık toplum içinde yaşamaya koşullanmış olan insan yetersiz, eninde sonunda başkalarına gereksinen ve bu anlamda güçsüz bir varlıktır; ancak her an duyumsadığı güçsüzlüğü aracılığıyla türdeşlerine daha sıkı bağlanarak onların acısını daha yoğun hisseder. Öyleyse, acıma duygusu aracılığıyla, başkalarını içinde bulunduğu koşulları dikkate alarak değerlendiririz, onlar bir suç işlediğinde eylemlerini yine bu koşullardan yola çıkarak yorumlarız; benzer şartlar altında bizim de benzer bir güçsüzlük taşıyacağımızı ve sahip görüldüğümüz gücümüzün yalnızca rastlantısal olduğunu fark ederiz. İnsanların kötücül sayılan eylemlerinin güçsüzlükle ilişkilendirilmesi bağlamında, Rousseau'nun şu sözlerini anımsayabiliriz: “İnsanları mükemmel yapan güç ve özgürlüktür. Zayıflık ve kölelik yalnızca kötülük doğurur”.¹⁶¹⁷ Bu düşünce doğrultusunda, doğa durumu içindeyken, tek başına ayakta kalmaya çalışan, kendisinden başka insanlara ve araçlara daha az gereksinim duyan insan, daha güçlü sayılacaktır. Gerek Rousseau gerekse Nietzsche'nin doğa durumunu iyi ve kötüden bağımsız olarak düşünmelerini ve yabanıl insanı olumlu yönleriyle ele almalarını, böyle bir gücün varlığıyla ilişkilendirmemiz mümkündür. İnsanın toplum içerisindeki durumu ise, daha önce de belirtildiği gibi, onu bir “pay”a, tamlıktan yoksunluğa indirmediği için, doğa durumuna göre güçsüz olması ve daha kötü olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır. Ancak, bu kötülüğün saltık olmadığını kabul ettiğimiz sürece, başkalarıyla duygudaşlık içine girmemizin, ortak duyu geliştirmemizin önünde engel bulunmaz.

Rousseau'nun doğal ve toplumsal arasında ayırım yapıp, doğayı güçle, toplumsallığı ise güçsüzlükle ilişkilendirmesine benzer şekilde, Nietzsche de görgül benlik ve gerçek benlik, güç ile gerçek güç arasında ayırım yapar. Ancak Rousseau doğrudan doğadan bahsederken, Nietzsche asıl ilgisini “gerçek doğaya” yöneltir.¹⁸ Nietzsche'ye göre, insan için bir dayanak teşkil edebilecek sabit ve değişmez bir insan doğası ya da toplumsal yapının üzerinde temellenebileceği ebedi bir ahlaki düzen yoktur.¹⁹ Dolayısıyla, Rousseau'nun doğa durumunda özsel bir önem atfettiği merhamet duygusu, Nietzsche'ye göre bir yanılısamadan hatta aşığılanacak bir şeyden fazlası değildir.²⁰ Nietzsche, Rousseau'nun merhamet duygusu temelinde yeni bir toplumsal düzen kurma girişimini şiddetle eleştirir. Çünkü, merhamet duygusu, bağımsız ve güçlü insanın zayıflara acıyarak kendini suçlu hissetmesine, sonunda kendi kendini güçten düşürmesine neden olur.²¹ Nietzsche'ye göre Rousseau, böyle bir güçsüzleşmeyi öven kölelere özgü ahlakın savunuculuğunu yapmaktadır.

Nietzsche'nin bu konudaki eleştirilerine karşın, Rousseau ile aralarında bir ortaklıktan söz etmek mümkündür. Pearson'a göre:

15 Jean Jacques Rousseau, *Emil*, 297.

16 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011, 72.

17 Bu sözün *Emil*'deki hali şu şekildedir: “Her şeye gücü yeten hiçbir zaman kötülük yapmaz” (Jean Jacques Rousseau, *Emil*, 51).

18 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey, 1974, 202.

19 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 102.

20 Berkowitz'in ifadesiyle, “(...) Nietzsche için insan sevgisi “zayıfların ve hastaların” duygusuzca kökünün kurutulmasını talep eder. Nietzsche'ye göre zayıflar ve hastalar çoğunluğu oluşturur” (Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtların Etiği*, çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003, 156).

21 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 112.

Hem Rousseau hem de Nietzsche, insanın hayatını doğaya uygun olarak nasıl yaşayacağına ilişkin bir öğreti sunar. Ama Rousseau doğayı ahlaki olarak tasarlarken, Nietzsche doğayı kesin biçimde ahlak dışı olarak anlar. Rousseau'da merhamet kavramı, insanın doğal olarak iyi olduğu iddiasını desteklemek için kullanılır. Benzer şekilde, Nietzsche'de güç istenci kavramı, iyinin ve kötünün ötesinde olmayı amaçlayan bir felsefeyi desteklemek için kullanılır.²²

Nietzsche'nin düşüncesindeki gerçek doğa, merhametten yoksundur ve bir nihai ereğe doğru ilerlemez. Bu doğa içerisinde işleyen asıl etken, *güç istencidir*. Buna göre, her varlık, her ne şekilde eylemde bulunursa bulunsun, bilincinde olmadığı durumlarda dahi, bu istence uygun şekilde eyleyler. Her neyin üstesinden gelip her neyin güdümüne giriyorsak, bunu güç istencine uygun olarak yaparız. Nietzsche'ye göre, mükemmel biçimde planlanmamış ve düşünülmemiş olsa da doğanın kendisi, “güç istencinin fenomenolojisinden” başka bir şey değildir.²³ Bu bakımdan, yaşamda varolan temel yasa güç istencidir ve bu istencin bütünleyici yanı, içerdiği tüm yanlarıyla gerçek doğanın, varoluşun olumlanmasına da zemin hazırlar.²⁴

2. Toplumsallaşma ve Toplumsallaşmanın Yarattığı İnsan Tipi Üzerine Genel Düşünceler

Doğa durumundan toplumsal duruma geçtiğimizde; Rousseau'ya göre, insanlar toplum içerisinde, egemenlik alanlarını arttırmaktan ziyade başka insanları alt etme yönünde güdülenirler. Bu doğrultuda, kişiler, türdeşleriyle yarışma ve onları kıskanma eğilimleri nedeniyle birbirleri üzerinde tehdit oluşturdukları için, sürekli bir “iyi niyet ve iç yakınlığı” maskesiyle gezerler.²⁵ Bununla birlikte, onlar, toplumsal iş bölümü içerisinde bakışlarını kendi üstlerine değil de astlarına çevirdiklerinde egemenliğin önemini daha iyi anlarlar. Başkalarına hükmetme arzusu, tam anlamıyla bir özgürlük olanağının mümkün olmadığı toplumsal iş bölümü içinde, insanın her türlü boyunduruğa katlanmasını kolaylaştırır. Rousseau'ya göre, bu durumdaki insanlar, mademki yerlerini değiştiremiyorlardır, o halde kendilerine bağımlı olanlara hükmetmek onlara daha makul görünür; böylece “kendileri de başkalarına zincir vurabilmek için kendi zincirlerini taşımaya razı oldukları ölçüde baskı altında tutulmayı kabullenirler”.²⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi, toplum yaşamının kişilikte yarattığı bozulma ile iş bölümü aracılığıyla getirdiği bağımlılık iç içedir ve bu durum, birçok kişiye, sıkıntı veriyor olsa da, onlara bu koşullara katlanmaktan başka yol bırakmaz. Rousseau'nun anlatımıyla: “Bunlar bütün yaşamları boyunca kendilerini yapmak

22 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 102.

23 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 235.

24 Çalışmamızın kapsamının sınırlılığı, Nietzsche'nin düşüncesindeki temel kavramlardan biri olan *güç istencini* irdelememize, ne yazık ki, sınırlı bir şekilde izin veriyor.

25 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 137.

26 Bu ifadenin benzerini *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*'de de görürüz: “Kimse kendi değerini sayıp dökmeyecek, ama başkasının değerini düşürmeye çalışacak. Kimse düşmanına kabaca sataşmayacak, ama ustalıklı bir biçimde iftira edecek” (Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, 10).

27 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 153-54.

istemedikleri şeyleri yapmaya zorlarlar ve emredebilmek uğruna her türlü köleliğe katlanırlar".²⁸ Böylece, insanların kendi doğalarına yabancılaşması gitgide daha zorunlu görünmeye başlar; öyle ki sonunda onlar her türlü boyun eğme edimine kendilerince bir özür, bir gerekçe bulmuş olur.

Bu bağlamda, Nietzsche'nin köle ahlakına yönelik değerlendirmesini hatırlamamız yerinde olacaktır. Öncelikle, belirtmemiz gerekir ki, Nietzsche her zaman insanlar arasındaki zorunlu uzaklığa, efendi/soyul ve köle ayırımına vurgu yapmaktadır; güçlü kişiler, soyul ahlaka sahip olanlar, kendilerini başkalarından "ayırın mesafe"yi gözetmekle yükümlüdür. Rousseau'dan farklı olarak, Nietzsche, hiçbir koşulda insanların eşitlenmesine onay vermez; bununla birlikte kendini köle ruhlulardan ayırın soyul kişi, aynı zamanda karşısındakini olumluyan taraftır. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki tümcesini anımsarsak:

Tüm asil ahlak, utkulu bir kendini "evetleme"den doğarken, köle ahlakı en başından "hayır" der "dışarıdakine", "farklı olana", "kendinden olmayana": ve bu "hayır" onun yaratıcı edimidir. Değer belirleyen bakış açısının bu tersine dönüşü – kendine dönmek yerine bu zorunlu dışa yönelim – hınca özgüdür: köle ahlakı oluşmak için ilkin hep bir karşı ve dış dünyayı gereksinir.²⁹

Nietzsche'nin kavradığı biçimiyle köle olanlar, bir yandan kendilerini diğer türdeşleriyle eşitler, öte yandan kendi karşılarında konumladıkları türdeşlerine sürekli bir hınç duyar. Nietzsche'nin temel argümanı, güç ve cesaretle özdeşleştirilen efendi ahlakının kendini olumlamayla tanımladığı ve eylemlerinin başkaları tarafından nasıl yargılandığıyla ilgilenmediğidir; ona göre güçsüzlük ve bağımlılıkla özdeşleştirilen köle ahlakı ise, kendini ancak başkalarını reddederek ve herkesin birbiriyle eşdeğer olduğunu ilan ederek tanımlar.³⁰ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Rousseau'nun türün diğer üyeleriyle benzerlik ve duygudaşlık yönündeki vurgusunun, Nietzsche tarafından kölece olmakla suçlanması daha anlaşılır olacaktır. Ancak yine de eklemek gerekir ki, Nietzsche'nin hor görüyle bahsettiği, hınç duygusuna sahip olan ve kendisini başkaları üzerinden değerlendiren köle insanı ile, Rousseau'nun hor görüyle bahsettiği, toplum yaşamı içerisinde kendisini başkalarının yargılarına mahkûm etmiş olan uygar insan arasında bir benzerlik söz konusudur. Nietzsche'nin efendi ve köle ahlakı arasında yaptığı ayrım, dikkatli bakıldığında Rousseau'nun kendisine (*amour de soi*) ya da başkalarına (*amour propre*) dayanarak kendini olumlama arasında yaptığı ayrıma tekabül eder. Her iki durumda da birinci terimde kendiliğinden ve masumane bir kendini olumlama durumuna işaret edilirken, ikinci terim, öz-sevgisi için tümüyle başkalarına bağımlı olan güçsüzlerin ikiye bölünmüş eylemlerine gönderimde bulunur.³¹

Bununla birlikte, Rousseau'ya göre, doğamıza özgü merhamet duygusu, toplumsallığın getirdiği kölece eğilimlerden kurtulabilmenin en önemli araçlarından biriyken, Nietzsche,

28 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 75.

29 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, 29.

30 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 128.

31 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 132.

bu duygudan aşağılamayla bahseder ve Rousseau'nun yücelttiği acıma duygusunu yadsır.³² Öyle ki, başkalarının acılarına karşı duyarlı olmak, Nietzsche'ye göre, güce yönelik bir hınç duygusu barındırır ve bu eğilim ancak güçsüzlükle bağdaştırılabilir; gücün payına düşen ise "saldırganlık"tır.³³ Bununla birlikte, Nietzsche, güce yönelik hınç duygusunu, ayrıca, doğrudan Rousseau'nun adını anarak eleştirir: "(...) her türlü romantizmin altından, Rousseau'nun hınç içgüdüğü hırsla böğürüyor. Devrimci, ama korku yoluyla adamakıllı dizginlenmiş. Güçlü olan hiçbir şeyin karşısında özgür değil (...). İnsanlardaki ve nesneleredeki her büyüklüğe, kendi kendine inanan her şeye kızgın".³⁴ Bir bakıma, Rousseau'nun kendi üstün konumlarını saltıkmış gibi kabul eden soylular tabakasına yönelik yergisi ve en azından acıma duygusunu överek bu tabakayı kendi durumlarının gelip geçiciliği üzerine düşündürme çabası, Nietzsche tarafından hınç duygusuyla özdeşleştirilir. Nietzsche'ye göre, doğanın içerisindeyken, insanlar ne eşittir ne de birbirlerini severler. Dolayısıyla, Rousseau'nun acıma duygusunu doğal güdülerle temellendirme çabasının Nietzsche'ye göre bir karşılığı yoktur. Bu durumda, toplumsal yapıyı yeniden düzenleyip daha alt tabakadakilere uğradıkları haksızlıkları gidermek için elde pek bir gerekçe kalmaz; yapılacak şey içinde bulunulan durumun zorunluluğunu kabul edip olumlamak olur.

Yinelemek gerekir ki, Rousseau'nun düşüncelerini hınç duygusuyla ve köle ahlakıyla bağdaştırma yönünde eleştirirken, Nietzsche'nin çok haklı olduğu söylenemez. Çünkü anımsayacağımız üzere, Rousseau, yalnızca doğanın insanını kendi kendine dayanan, tam bir varlık gibi tasarlamış ve toplumun işleyişi içerisindeki insanın kendisine ilişkin yargılarında bile hep başkalarına bağımlı olmalarını eleştirmiştir. Dolayısıyla, Rousseau'nun burada yerdiği, yalnızca "bir kesirin payı"ndan ibaret kişiler, aslında Nietzsche'nin de en yoğun hor görüşle yaklaştığı, "kendi olmayan"dan, "dışarıdaki"nden yola çıkarak ahlaksal yargılar taşımaya başlayan hınç duygusuna sahip olan insanlardan pek farklı değildir. Bununla birlikte, her iki filozofun da doğayı ve doğa(sı)yla bütünleşik olduğu haliyle insanı yücelttiğini aklımızda tutarsak, Nietzsche'nin Rousseau'da karşı çıktığı şey daha açık hale gelecektir: Nietzsche'nin düşünceleri, soylu olanın soyluluğunun ya da köle olanın köleliğinin ardında doğal bir zorunluluğu kabul etmeye ve sonunda da tüm zorunluluğu olumlamaya meylederken, Rousseau'nun düşünceleri, eşitsizliği yaratan koşulları ortadan kaldırmaya odaklandığı için, bu koşullardaki ve bu koşulların da tabii olduğu tüm doğadaki zorunluluğu yadsımaya yönelir. Nietzsche, "(...) doğanın ahlak-dışı, kaotik ve anlamsız olduğunu onaylasa da, ahlaki veya etik bir standart olarak doğaya başvurur".³⁵ Bu doğrultuda, Nietzsche'nin düşünceleri, her ne kadar süregelen adaletsizliği meşrulaştırıyor gibi görünse de Nietzsche, daha üstün bir anlamda adalet merkezli bir konum verir. Hatta Pearson'a göre, "Nietzsche'nin yaşamı güç istenci olarak anlayışının altında yatan şey bir adalet düşüncesidir" ancak böyle bir adalet düşüncesi, güç istenci kavramını basit bir yargı rolünün üstüne taşır.³⁶

32 Üstelik Nietzsche'ye göre acımayı horgörmek; tüm büyük filozofların ortak özelliklerinden biridir (Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*).

33 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 17.

34 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, 63-64.

35 Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, 27-28.

36 Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau*, 108.

Ancak Nietzsche'nin dikkate aldığı adalet, Rousseau'nun özlemini duyduğu adaletle benzer değildir; bu nedenle, böyle bir eşitlikçi adalet anlayışını *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de açık bir biçimde küçümser:

Var güçleriyle ulaşmaya çalıştıkları, sürünün genel yeşil otlak-mutluluğudur, herkes için yaşamın güvenliliği, tehlikesizliği, huzurluluğu, kolaylığıyla birlikte: en çok da “hak eşitliği”, “acı çeken herkesin acısını paylaşma” şarkı ve öğretisini terennüm ederler – acının kendisini ise ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak görürler.³⁷

Öyle görünüyör ki, insanın doğal durumda özsel iyiliğinin varsayılması aracılığıyla daha eşit hak istemine dayanak oluşturma çabası, Rousseau'nun çağdaşı olan pek çok düşünürle benzer şekilde, Nietzsche tarafından da tümüyle kurgusal bir yabanıllık durumuna boş yere bir geri dönme çağrısı gibi yorumlanır. Nietzsche, ne “doğaya dönerek” insanın iyi olacağına, ne de “Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik” ilkelerinin doğal duruma yakın bir yer teşkil ettiğine inanmıştır; onun doğaya ilişkin düşüncesi bunun tersidir: Ona göre, insan doğaya döndüğünde, ya bir yırtıcı hayvan ya da bir suikastçı olur; halk, Rousseau'yu fazla ciddiye alırsa, kendisini “kana susamış devrimci bir kalabalığa” dönüşmüş olarak bulabilir.³⁸

Dolayısıyla, Nietzsche'ye göre, bir bakıma doğaya dönüş talebiyle ortaya çıkmış olan bu eşitlik talebi uğruna verilen savaşım, aslında tam tersine doğaya karşı gelir. Nietzsche için eşitlik ilkesi, “zehirlerin en zehirlisidir”; adaleti sağlar görünürken, aslında en büyük haksızlığa neden olur: “Eşit olan eşite, eşit olmayan eşit olmayana –adaletin gerçek sözü bu olurdu: ve buradan çıkan sonuç, eşit olmayanları asla eşit yapmamaktır”.³⁹ Bu doğrultuda, Nietzsche, pek çok kitabında, insanların eşitliğe yönelik övgüsünü, doğrudan onların kendi kötü koşullarını başkalarına da dayatma arzusuyla ilişkilendirir.⁴⁰ Bu düşüncüyü benimsediğimizde ise, zor koşullar altındaki insanların durumunu, özgeci bir tavırla iyileştirmeye yönelik her türlü çabanın altında özel bir çıkarın izini ararız. En azından kendilerini adanmışlıklarıyla sunan kişilerin, bir şekilde “daha fazlasına sahip olmak”, “kendini daha çok hissetmek” için bu yola girdiğini düşünürüz. Böyle düşünceler belirlediğinde ise, “narin tinler”in elinden onları göz ardı etmekten başka bir şey gelmez. Nietzsche'nin belirttiği üzere; “Nihayetinde bir kadındır hakikat: ona tecavüz edilmemelidir”.⁴¹ Tanık olunan özverili eylemlerin ardında sürekli bencil dürtülerin izini sürmek, bir bakıma

37 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, 51.

38 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 169. Bu noktada, belki şunu da eklememiz yerinde olacaktır: Nietzsche, burada betimlediği ‘doğa durumuna dönmüş olan kana susamış kalabalığa’ hiçbir olumlu nitelik atfetmez; onları, kendilerini hiç duygusuna teslim etmiş köle ruhlularla bir tutar.

39 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, 103.

40 Bunlardan bazılarını şöyle örnekleyebiliriz: “(...) duruma göre kendi kötü halini bir haksızlık gibi, haksız bir ayrıcalık gibi başka türlü olanların üstüne atar kişi. “Ben bir pislğim, sen de öyle olmalısın”: bu mantıkla yapılır devrim” Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, 85). ya da: “Eşitlik düşkünlüğü ya başka herkesi kendine doğru aşağıya çekmek istemekle (...) ya da kendini herkesle birlikte yukarıya çekmek istemekle (...) dile gelebilir” (Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007, 241-42).

41 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 147. Metinde Die Wahrheit (hakikat) sözcüğünün dişil artikulinden (die) hareketle, hakikatin kadın olduğu vurgulanmaktadır (bkz. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 147. sayfadaki çevirmen dipnotu).

hakikati açığa çıkardığımız yönündeki inancımızın pekişmesine neden olur; ancak bu inanç, sonunda her türlü ilişkimizin gelişimine zarar verir.

Özveri içeren erdemli bir davranışın ardındaki karanlık bölgeyi açığa çıkarmaya yönelik benzer düşünceler, Nietzsche'nin çağından yaklaşık yüz küsur yıl önce, Rousseau'nun çağında da dile getirilmiş ve Rousseau'ya büyük rahatsızlık vermiştir. Rousseau, bu yöndeki düşüncelere karşı çıkarken söylediklerinden biri şudur: “Deniyor ki herkes kendi çıkarı için genel iyiliğe yardımcı olur. Peki öyleyse doğrunun kendi zararına iyiliğe yardımcı olması nereden geliyor?”⁴² Dolayısıyla, Rousseau, öncelikle, tümüyle kendi çıkarına aykırı olduğu durumda bile, insanın doğru bir eylem ortaya koyma gizilgücü bulunduğunu varsayar. Hatta ancak kendi çıkarına aykırı olması yoluyadır ki, bu eylem erdemlinin bir dışavurumu olarak kabul edilebilir: “(...) bireyde ‘kusur’ kendi varlığına zarar verecek, ‘erdem’ kendi varlığına yardımcı olacak nitelikler olarak kabul edilmedikçe kusurları ve erdemleri olamazdı, bu halde doğanın basit dürtülerine en az direnene en erdemli kişi demek gerekirdi”.⁴³ Öyleyse, doğa durumundayken, tamlik içinde olsa da, Rousseau'ya göre, insanın doğaya uygun davranışında erdemden söz edilemez; kendi zararına olacak şekilde özgeci eylemlerde bulunması ise yüceltilir. İnsanın buradaki adanmışlığının ardında bir kötü niyet izi bulma çabası ise, Rousseau'nun asla hoş görmediği bir tepeden bakma barındırır: “Erdemli eylemlerden rahatsız olacak, bunlara alçakça amaçlar ve erdemden yoksun nedenler yükleyerek ancak işin içinden çıkabilecek, (...) bir felsefe, korkunç bir felsefe olurdu”.⁴⁴ Böylece Rousseau, acıma duygusuna dayandırdığı bir duygudaşlığın da yardımıyla, insanlara içsel bir erdem yüklemenin temelini öznel çıkardan tümüyle sıyrılmaya ediminde bulur. İnsanın özüne ait bu iyi yana kara çalma çabası ise, ona göre affedilmeyecek bir şeydir.

3. Bilince ve Bilinç Bağlamında Gelişen Yanlış Çıkarımlara Dair Genel Düşünceler

Nietzsche, özellikle insanın doğal eğilimlerinden, içgüdüsel yanından uzaklaşmasıyla ilişkilendirilen her çeşit erdem öğretisini yadsır. Onun asıl olumladığı eylemler, içgüdülerimizden doğrudan uzantısı olan ve bize haz veren eylemlerdir. Nietzsche'nin ifadesiyle: “Yaşam içgüdüleriyle yapılan bir eylem, bu eylemin yapılmasıyla duyulan hazda, doğru, haklı, yerinde bir eylem olduğunun kanıtını bulur”⁴⁵. Bir bakıma, bu eylemler, doğadaki zorunluluğu daha açık şekilde yansıttığı için, Nietzsche'nin bu eylemlere yönelik savunusu, makul görünür. Rousseau'ya baktığımızda ise, onun kutsadığı erdemlerin, toplum içerisinde, içgüdülerden çok “işlenmiş bir akıl”dan hareketle davranan insana ait olduğu⁴⁶ göz önünde bulundurduğumuzda, Nietzsche'ye karşıt konumda yer alacağını kestirebiliriz. Üstelik, burada yalnızca içgüdüye aykırılığın değil, aynı zamanda –bununla neredeyse aynı anlama gelmiş bir- ussallığın yüceltiliyor olmasına da Nietzsche'nin eleştiri yöneltmesini bekleyebiliriz. Bu bağlamda, örneğin, şu sözleri anımsayabiliriz:

42 Jean Jacques Rousseau, *Emil*, 404.

43 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 109.

44 Jean Jacques Rousseau, *Emil*, 405.

45 Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008, 18.

46 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 109.

“Törel insan anlaşılır dünyaya doğal insandan daha yakın değildir, -anlaşılır dünya yoktur çünkü...” Bu cümle tarihsel bilginin sertleşip keskinleşerek, ilerde belki bir gün insanlığın “metafizik gereksinmesi”nin köküne vurulacak balta olabilir, -insanlığın yararına mı, yoksa yıkımına mı, kimse bilemez bunu...⁴⁷

Burada, insanın güven duyduğu “işlenmiş aklın” dayanaklarının pek de sağlam olmadığı, bizi dünyayı anlayıp kavramaya daha çok yaklaştırmadığı öne sürülür. Halbuki biz aklımıza duyduğumuz güven aracılığıyla, özdeksel ya da tinsel dünyanın birçok gizine eriştiğimizi düşünür ve türe özgü erdemlere ilişkin inancımızı da ancak bu varsayım aracılığıyla şekillendiririz. Öyleyse, burada anılan törel insanın ussal yanına duyduğu inancı, gerçekliğin çeperlerine dahi erişemeyecek bir önyargıya indirgenir. Böylelikle, yaşama ilişkin her konuda içgüdüler temel belirleyici kılınır ve erdem öğretisi boşa çıkartılır.

Bu noktada, Nietzsche'nin genel olarak bilince yönelik eleştirilerini aklımıza getirebiliriz. Nietzsche'nin bu konudaki savı, kavramları oluştururken, şeyleri tüm tikel yanlarından, kendilerine özgü ne'liklerinden yalıtığımız, “aynı olmayanları aynılaştırdığımız” ve kendi kurgumuz olan bu yüzeysel bilgiye saltıklık yüklediğimiz yönündedir. Toplu olarak kabul gören bu kurgusal “gerçek”liğe uyumlanmak ise, “saptanmış bir uzlaşma göre”, “sürü olarak, herkes için bağlayıcı bir biçimde yalan söyleme” ödevinden ibaret olan bir ahlaksallığa temel oluşturur.⁴⁸ Bu doğrultuda, Nietzsche, *Şen Bilim* kitabında, bilincin ancak toplumsal bir hayvan olarak kazanıldığını, insanın doğal ve bireysel yanına değil, toplumsal yanına, “sürü doğasına” ait olduğunu ifade eder.⁴⁹ Üstelik Nietzsche'ye göre, sürü doğamızla bilincine varma yetkinliğinde olduğumuz dünya, ortalamaya indirgenmiş, en yüzeysel haliyle dünyadır, bilincine vardığımız her şey de “sığ”, “genel”, “sürü işareti”nden ibarettir: “Bütün bilincine varmalar, temelde büyük bir bozulmayla, yanlışlamayla, yüzeyselleştirmeyle, genelleştirmeyle bağlantılıdır”.⁵⁰

Bu izlek üzerinden hareketle, toplumsal yaşamımızın bize yüklediği bilinç aracılığıyla ulaştığımız ahlaksal yargılarımızın da temelsiz olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür. Örneğin, bilincimiz, toplumsal durumda, herkesin eylemlerini kendi özgür istenciyile gerçekleştirdiğini düşünmemize zemin hazırlar ve böylece bizi insanların eylemlerinden sorumlu tutulmaları, eylemlerinin bedelini ödemeleri yönünde bir beklentiye sahip kılar. Yine aynı bilinç, erdemli davranışların, “içgüdüden ve çıkardan bağımsız iyi”yi ararken kişiye yol gösteren ussallığa dayandığını düşünmemize neden olur. Ancak Nietzsche'ye göre, ussallıkla ilişkilendirilebilecek her türlü edim, gerçekte, içgüdü ve doğal gereksinimlerden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, yine güç istenci kavramını aklımıza getirebiliriz. Bilincimiz bizi ussallığımızı geliştirip özgürlük alanımızı genişleteceğimiz konusunda yönlendirse dahi, doğada aslen zorunluluk egemendir ve bu zorunluluk güç istenci uyarınca işler. Nietzsche'ye göre, “hem dürtü (tutku) hem de akıl (ruh) güç istencinin tezahürleridir; ve akıl dürtüleri yendiğinde, iki farklı ilkenin birleşiminden değil,

47 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 71.

48 Friedrich Nietzsche, “*Ahlak dışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*”, çev. Oruç Aruoba, *Cogito Dergisi - Yalan*, Sayı 16, 1998, 58-59.

49 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, Asa Yayınevi, Bursa, 2003, 226.

50 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, 227.

yalnızca güç istencinin kendi kendinin üstesinden gelmesinden söz edebiliriz”.⁵¹

Bu konuyu dikkate aldığımızda, insanların, başkalarına yönelik ahlaksal değerlendirmelerinin de hiçbir haklı yanı olmadığı ortaya çıkacaktır. Eğer zorunluluk her konuda egemense, herkes kendi güç istencinin gerektirdiğini zorunlu olarak yerine getiriyorsa, insanları eylemlerinden dolayı yargılamak, topluluk yaşamının ikiyüzlü anlayışının bir yansıması olarak anılmayı hak eder. Nietzsche'nin ifadelerini anımsayalım: “Güç'ten kendisini güç olarak açığa vurmamasını, bir üstün gelme isteği, alaşağı etme isteği, efendi olma isteği, düşmana, engele ve zafere bir susuzluk olmamasını beklemek, zayıflıktan kendisini güçlülük olarak açığa vurmamasını beklemek kadar saçmadır”.⁵² Öyleyse, insanların eylemlerini özgür istençleriyle gerçekleştirdiklerine duyulan inanç, bilincin bir sayılısidir. Nietzsche'ye göre, böyle bir bilincin oluşumuna ön ayak olmuş topluluk, “güç ve gücün dışavurumunu”, “şimşegi ve çakmasını” birbirinden ayırma eğilimindedir, “(...) sanki gücünün ardından gücü dışa vurup vurmama konusunda özgür olan kayıtsız bir alt katman varmış gibi”.⁵³

Buradan yola çıkarak, zorunluluktan bağışık olduğunu en çok düşündüğümüz insan aklı ve özgürlüğüyle ilgili her türlü hasılanın dahi doğadaki zorunluluğa tümüyle bağımlı olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, Nietzsche'ye göre, insanların bireysellikten çıkıp topluluk haline gelmesi, topluluk olarak birbirleriyle iletişim becerilerini geliştirmeleri ve birbirlerini kollamaları, her zaman doğal – içgüdüsel zorunluluğun etkisiyle gerçekleşmiştir. Nietzsche'nin ifadesiyle: “Soyu en fazla tehlikeye giren hayvan olarak insanın yardım etmeyi, korumayı öğrenmesi gerekiyordu; akranlarına ihtiyacı vardı, sıkıntılarını dile getirmeyi, kendisini anlaşılır kılmayı öğrenmek zorundaydı. Bunun için de en başta bilinçliliğe gerek duydu”.⁵⁴ Dolayısıyla, Nietzsche'nin düşüncesinde, doğa, insanı toplumsallık alanında dahi kuşatmış gibidir ve burada doğadan arınmış bir ahlaksal varoluşun sözünü etmek pek olanaklı değildir.⁵⁵

Bu noktadan hareketle, erdem öğretisi bakımından karşı karşıya gelmiş görünseler de Nietzsche'nin bilinç eleştirisinin benzerine Rousseau'da da rastlayabiliriz. Öncelikle, sözcüklerin salt ussallıktan çok doğal zorunluluklardan hareketle oluşturulduğuna ilişkin yukarıdaki ifadelerin benzerini Rousseau'da da buluruz: “İlk toplumsal kurum olan söz, biçimini sadece doğal nedenlere borçludur”.⁵⁶ Üstelik, Rousseau, yalnızca, kavramların oluşturulmasına kaynaklık eden doğal nedenlere dikkat çekmez; aynı zamanda, örtük biçimde de olsa, her kavramı kendimize

51 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 235.

52 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 37-38.

53 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 38.

54 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, 226.

55 Konuyla ilişkili olarak Nietzsche'nin erken dönem yazılarından (*Homeros'un Yarışı / Homers Wettkampf*) birindeki ifadelerini hatırlayabiliriz: “İnsandan söz edildiğinde, bunun insanı doğadan koparan ve ayıran bir şey olduğu fikri esastır. Gerçeklikte ise böyle bir ayrılık yoktur: doğal nitelikler ve tam anlamıyla ‘insanca’ olarak adlandırılanlar, bölünmez bir şekilde birlikte gelişir. İnsan, en yüksek ve en soylu yetenekleriyle, tamamen doğadır ve onun tekinsiz ikili karakterini bünyesinde barındırır. Onun müthiş ve insanlık dışı sayılan yetenekleri, belki de tek başına tüm insanlığın büyüdüğü verimli topraklardır”. (Akt. Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 193).

56 Jean Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 1.

özgü biçimde, yüzeyselleştirmeye oluşturup şeylerin ne'liklerinden uzaklaştığımızı da dile getirir. Örneğin, bir ağaç tasarlarlarken tüm ağaçlarda gördüğümüz özelliklerden yola çıkarız ve sonunda ortaya çıkan tasarımımızın ağacın kendisiyle ilgisi kalmaz.⁵⁷ Görüleceği üzere, gerek bilincimizin gelişmesinin ardında, gerekse bilincimiz aracılığıyla oluşturduğumuz kavramların ardında hep doğanın zorunluluğunu bulmak yönünden Rousseau, Nietzsche'yi önceler. Bu bağlamda, Rousseau, usumuzun bizi sıklıkla aldattığını, bu nedenle dünyaya ilişkin kendi ussal kurgumuza saltık gerçeklik yükleyemeyeceğimizi vurgular.

Öyleyse Rousseau da Nietzsche gibi, us kaynaklı bilgilere pek güven beslemez. Ancak Rousseau, insanlar için bir dayanak noktası arayışında, Nietzsche ile ters istikamete yönelmiş ve onun içgüdüsel eğilimlerimize karşıt bulup olumsuz sözlerle andığı vicdan kavramına başvurmuştur. Yine de dikkat edilirse görülecektir ki, Rousseau'nun dayandığı vicdan, aslında Nietzsche'nin olumladığı içgüdüden pek ayırt edilemez; çünkü Rousseau için vicdanın dayandığı acıma duygusu doğal olup içgüdülerimizle tamamen uyumludur.⁵⁸ Ona göre, vicdanımız bizi hiçbir zaman oyuna getirmez: "O, insanın gerçek rehberidir; içgüdü bedene göre ne ise, vicdan da ruha göre odur. Vicdanın sesini dinleyen kimse doğaya boyun eğer ve doğru yoldan çıkarım diye hiç korkmaz".⁵⁹ Rousseau'nun vicdana bu kadar merkezi bir konum vermesinin ardında, onun bedensellikten ayrı bir tinsel alanın varlığını kabul etmesinin olduğunu söylemek olanaklıdır. Yine de onun bu kabulünde dahi, vicdanla doğa arasında bir uyum aranır ve vicdan içgüdüsel bir eğilim sayılarak olumlanır.

Ayrıca, Rousseau, insanın dünyayı salt kendi çıkarı uyarınca bilmeye yöneldiği; ulaştığı bilgilerin de aslında herhangi bir bilim insanı – aydın tarafından şeylere yüklenen, şeylerin kendisine ait olmayan özelliklerden ibaret olduğu düşüncesinde, yine Nietzsche ile uyuşur. Üstelik uyuşma burada da kalmaz; bu konu -örtük biçimde de olsa- "ortak yalana eşlik etme" ile ilişkilendirilir. Rousseau, doğaya bilimsel olarak yaklaşma iddiasında olup onun ardındaki hakikati, kendi zümrelerince kabul gören yüzeysel bilgilere indirgeyen bilim insanlarının, "hiç yalan söylemeyen doğanın yerine yalan söyleyen insanların otoritesini kabul ettiğini, söyledikleri bütün sözlerin çoğunlukla başka otoritelere dayandığını"⁶⁰ ifade eder. Öyleyse, aydınların, kendi zümrelerinin kabul ettiği yalanların dışına çıkmaması, bilgiyle en açık biçimde bağ kurabildiği kabul edilen kastın üyelerinin dahi bu ayrıcalıktan yoksun olduğunu ortaya koyar. Bunun yanında, bu bilim insanı, filozof ya da aydın zümresinin, içselleştirmeksizin sorgusuz kabul ettiği bu "doğru"ları, başkalarına yalın biçimde aktarabilme becerisi geliştirdiği de söylenemez. Bu nokta, Rousseau ve Nietzsche'nin söz konusu zümreye yönelik eleştirilerinde önemli bir yer tutar. Örneğin, Rousseau'nun; "(...) halka düşüncelerimizi anlatamadığımız her dil köle dilidir; bir

57 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 105-6. Rousseau'nun burada *ağaç örneğini* ele alışıyla, Nietzsche'nin *Ahlaklı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* metninde *yaprak* örneğini ele alışındaki benzerlik dikkat çekicidir.

58 Merhametin doğal ve içgüdülerimize uygun bir duygu olduğuna ilişkin, Rousseau'nun "bir hayvanın kendi türdeşi olan ölü bir hayvanın yanından huzursuz olmadan geçemeyeceği"ne yönelik ifadelerini yeniden anımsayabiliriz (Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*).

59 Jean Jacques Rousseau, *Emil*, 400.

60 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 80.

halkın hem özgür kalması hem de bu dili konuşması olanaksızdır”⁶¹ sözleri, buradaki seçkinlere ait kavram yığınının kendi sınırlı dünyalarından başka hiçbir gerçekliği ve geçerliliği olmadığını duyurur. Nietzsche’nin betimlemesi ise, Rousseau ile örtüşmekle birlikte, aslında daha çok öngörü barındırır gibidir; çünkü ona göre bu yüzeysel aydın zümresi, kullandıkları kavramları kendileri için bile açık hale getirememeleri nedeniyle, daha da bulandırmaya çalışırlar: “Derin olduklarını bilenler, duru olmaya çalışırlar. Derin görünmek isteyenler, bulanıklık için uğraşırlar. Çünkü kalabalık, dibini görmediği şeyin derin olması gerektiğini düşünür”.⁶²

4. Aydın Kesime Yönelik Eleştiriler

Yukarıda tartıştıklarımızdan hareketle, Rousseau ve Nietzsche’nin aydınlara –ya da metinlerinde yer verdikleri biçimiyle filozoflara- yönelik eleştirilerinde, yine insan doğasına ilişkin görüşlerinin bir uzantısını buluruz. Rousseau, döneminin aydınlara⁶³, yalnızca insan doğasını kötü yönleriyle kavradıkları ve bu kavrayışlarını hakikatin kendisiymiş gibi kabul ettirmeye çalıştıkları için karşı çıkarken; Nietzsche ise, genel olarak aydınları, kendi kişiliklerini bile derinlemesine inceleme yetisinden yoksun oldukları için aşağılar.

İlkin Rousseau’yu ele aldığımızda, o, filozofların, kendi içlerini, içlerindeki iyiliği dahi görmekten aciz oldukları için, insan doğasını boş yere kötü kabul ettiklerini şu şekilde ifade etmektedir: “Alçak ruh, seni hayvanlara benzer kılan o acınacak felsefendir; daha doğrusu, kendini boş yere alçaltmak istiyorsun; dehan ilkelerinin aleyhine tanıklık ediyor; iyiliksever yüreğin doktrinini yadsıyor ve yetilerini kötüye kullanman bile sana karşı onların üstünlüğünü kanıtıyor”.⁶⁴ Öyleyse, kişi kendisinde yalnızca kötü ve çıkarıcı eğilimleri gördüğünde dahi, aslında iyiliğe açıktır; çünkü bu iyilik insanın, dolayısıyla kendisiyle birlikte iyiliği yadsımaya çalışan türdeşlerinin, özüne aittir. Karamsar öğretilerinin kaynağında, henüz kendilerini bile tanımıyor oluşları vardır ve görünürdeki tek amaçları, temelde, yalnızca başkalarının hayranlığını kazanmaktır. Rousseau’ya göre, insana özgü iyilikle olduğu gibi, bu iyilik düşüncesini besleyen tanrı inancıyla da alay eden öğretilerin asıl tehlikesi, yoksulların elinden biricik umutlarını almak; zenginlerin ise yıkıcı iştahlarını denetimsiz bırakmaktır: “(...) insanların saygı gösterdikleri her şeyi yıkmakla, (...), sefillerin elinden mutsuzluklarının son tesellisini, güçlülerin ve zenginlerin elinden tutkularının son frenini alıyor, yüreklerinin ta içlerinden suç işlemenin vicdan acısını, erdemün umudunu koparıyor ve hala insanlığın iyilikseverleri olmakla övünüyorlar”.⁶⁵ Bu

61 Jean Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, 88.

62 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, 146.

63 Burada kastedilen, Ansiklopedistler ve Voltaire gibi filozoflardır.

64 Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, 387.

65 Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, 443.

bakımdan, insanların, ortak değerlerini⁶⁶ aşağılayarak, onların özgürlük vaizi kılığına girenlerin düşüncelerinin varacağı yer, insanlık için yalnızca yıkım olacaktır. Ama Rousseau'ya göre, bu bilginler zaten, ne kendi düşüncelerinin sağlam bir zemine dayanmasıyla ne de doğurabileceği yıkıcı sonuçlarla ilgilenirler. Rousseau'nun ifadesiyle:

İnsan doğasını bilgiççe konuşabilmek için inceliyorlardı, kendilerini tanımak için değil; çalışmalarının amacı başkalarını eğitmektir, kendi içlerini aydınlatmak değil. İçlerinden çoğu bir kitap yazmak istiyordu, kitap nasıl olursa olsun, yeter ki kabul görsündü.⁶⁷

Dolayısıyla, böyle bir aydının temel eylemi de kendi tabakasında ilgi çekmek amacıyla ortaya koyduğu dayanaksız düşüncelerini, olası çürütme girişimlerine karşı boş sözlerle savunmaktan ibaret olacak; düşüncenin karşılık geldiği gerçeklikle örtüşme düzeyi önemini yitirecektir.

İnsanda yalnızca kötücül yanlara odaklanan bir merceğe sahip olan bu aydınlar zümresi, aslında Nietzsche'nin de eleştirilerinden pay alır. Ancak Nietzsche, bu konuda özellikle bu zümrenin vasat doğasından kaynaklanan kavrayış yoksunluğuna odaklanır. Onun eleştirdiği yanı sıra bilim insanları ve aydınlar, ortalama olana uyumlanmış ve ortalama olandan sapma gösteren, daha bağımsız ruhlu kişilerin eylemlerini alçaltarak değerlendirir. Bu bağlamda, Nietzsche'nin ifadeleri şu şekildedir: "(...) nedir bilimle uğraşan insan? Öncelikle seçkin olmayan bir insan türüdür, seçkin olmayan, yani egemen olmayan, otoriter olmayan ve kendi kendine yetemeyen bir insan türünün erdemlerine sahiptir"⁶⁸. Nietzsche, bu kişilerin, toplumun ortalama insanına özgü erdemleri benimsediğini, sabırlı, çalışkan, dengeli ve ölçülü olduğunu belirtir. Yine bu kişiler, toplumun ortalama insanının yapısına uygun olarak, kendi zümresi tarafından sürekli kabul edilmeye, onaylanmaya gereksinir. Sürüden ayrılanlar ise, bu kişilerin hiçbir olumlu duygusunu kazanamaz; bu aydın zümresine dahil olanların "vasatlığı", onları "sıradışı insanın yok edilmesi", "gerilmiş her yayın kırılması, gevşetilmesi" için çalışmaya yönlendirir.⁶⁹

66 Aslında halkın kendine özgü tanrı inancının aydınlar tarafından hor görülmesine yönelik bu alıntının ardından özellikle "ortak değer" kavramını kullandık; çünkü hem bu hor görünün yalnızca inançla ilgili konuları kapsamadığını hem de Rousseau'nun temel amacının var olageldiği şekliyle inanca övgü düzmek olmadığını gözden kaçırmamalıyız. Bu bağlamda, *Toplum Sözleşmesi*'nde toplum dinine ilişkin olarak yazdıklarını dikkate aldığımızda, Rousseau'nun Hristiyan inancının geleneksel yorumuna alaylı bir şekilde karşı çıktığını görebiliriz. Örneğin, yazgıya koşulsuzca boyun eğdiklerinde cennete gidecekleri inancını taşıdıklarından dolayı, Hristiyanların –ki bunu aslında tüm dinsel öğretilerin tutucu yorumlarına genişletebiliriz- köleliğine son vermek kolay değildir; zaten bu nedenle de iktidar sahipleri her zaman dinsel buyrukları egemenliklerinin bir bileşeni olarak kullanırlar (Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Alpogut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, İstanbul, 1999). Üstelik bu konuya ilişkin olarak, Rousseau'nu şu tümcesi, sanki Nietzsche tarafından kaleme alınmış gibidir: "Hristiyanlık, kölelik ve bağımlılık öğütleri yalnızca. Hristiyanlığın anlayışı zorbalığa öylesine çanak tutar ki, zorbalık kimi zaman bundan yararlanamaz. Gerçek Hristiyanlar köle olmak için yaratılmışlardır; bunu bilirler ve pek üzülmezler; bu kısa yaşamın onların gözünde hemen hiç değeri yoktur" (Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 204). Dolayısıyla, yinelenmek gerekirse, Rousseau'nun niyeti, halkın bağımlılığa kayabilen dinsel inançlarına bir haklılık kazandırmak olmayıp içten içe bir kutsallık yükleyerek benimsedikleri, onları daha iyi kılan değerlere bir çeşit dokunulmazlık vermektir.

67 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 26.

68 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 125.

69 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 126.

Bu noktada görüyoruz ki gerek Rousseau, gerekse Nietzsche, olgusal yaşam içine pek karışmaksızın salt kendi öznel dünyalarında şekillenen uslamlamalarından yola çıkarak insanlar hakkında yargı veren aydın -ya da filozof- tabakasını ağır biçimde eleştirmektedir. Üstelik bu yergileri, aynı zamanda, söz konusu tabakanın duyarsızlığını vurgularken de –hatta belki özellikle bu konuda- uyum içindedir. Örneğin, Rousseau, düşünce ve usavurmanın ilerlemesiyle birlikte insanın özsaygısının da geliştiğini, özsaygıyla beslenen kibrinin aracılığıyla da türdeşlerinin acılarına kayıtsızlığının arttığını belirtir ve ekler: “İnsanı çevresinden ayırıp yalnız bırakan felsefedir; acı çeken bir insan karşısında ona, gizlice “istersen geber; ben güvenlik içindeyim” dedirten felsefedir”.⁷⁰ Rousseau’nun bu düşüncesini anımsayabileceğimiz sözleri, Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*’nde, filozofun “uzağında kalamadığı dileği” betimlerken dile getirecektir: “(...) yıkılsın dünya, ama felsefe kalsın, filozof kalsın, ben kalayım”.⁷¹ Öyleyse, Nietzsche’nin, dünyevi yaşamın içine çekilmekten kaçınan çileci filozofu ile Rousseau’nun duyarsız aydınının koşutluk taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Rousseau’nun şu betimlemesine Nietzsche’nin de katılmasını bekleyebiliriz: “Filozofun hemcinsini, onun penceresinin hemen altında, ceza da görmeden boğazlayabilirler; onun yapacağı, kulaklarını elleriyle tıkamaktan, kendi içinde başkaldırıp öldürülen insanla özdeşleşmek isteyen doğanın bu eğilimini önlemek için kendi kendisiyle biraz tartışmaktan ibarettir”.⁷² Dolayısıyla, bugün varlıklarını halen sürdüren, doğrudan içine gir(iyor görün)mekten sakındıkları olgusal-toplumsal yaşam hakkında bilgiççe konuşmak ve karşılaştıkları olaylarla ilgili üzüntülerini belli etmek dışında ellerinden bir şey gelmeyen aydın zümresinin bu özelliği, her iki filozofça da açığa çıkarılmıştır. Ancak eklememiz gerekir ki, Rousseau’nun, bu topluluğun asıl niteliğini ortaya koyarken amacı, Nietzsche’den tümüyle farklı olarak, toplumun hor görülen kesimini yüceltmektir: “(...) kavga edenleri birbirinden ayıran, namuslu insanların birbirini boğazlamasını önleyen, ayak takımıdır, pazarcı kadınlardır”.⁷³ “Ayak takımı”, muhtemelen, yalnızca kendi konumdaşları arasındaki saygınlığına önem vererek salt gösterişten ibaret bir yaşam sürdüren seçkinlerden daha doğaya ait görüldüğü içindir ki, Rousseau tarafından genellikle haklı çıkarılarak kutsanır.

Yukarıda anlattıklarımızdan hareketle, filozofları yaşamdan kopukluk ve duyarsızlıkları nedeniyle eleştiren Rousseau ve Nietzsche’nin toplumda oluşan devinimleri de benzer şekilde, önceden sezdiklerini metinlerinde görebiliriz. Örneğin, Rousseau, insanın içinde bulunduğu düzende sürdürdüğü gönenç içindeki yaşamının, yanılısamadan ibaret konforun kayıtsızca güdümüne girme eğilimini şu şekilde eleştirir:

Toplumun bugünkü düzenine güveniyorsunuz, ama bu düzenin kaçınılmaz devrimlere bağlı olduğunu ve çocuklarınızı ilgilendirecek devrimi ne önceden kestirme ne de engelleme olanağınız bulunduğunu fark etmiyorsunuz. Büyük küçülüyor, zengin yoksullaşıyor, hükümdar uyruk oluyor: Kaderin sillesi bu kadar az mı ki bunlardan bağışık olabileceğinizi düşünüyorsunuz?⁷⁴

70 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 113.

71 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 109-10.

72 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 113.

73 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 113.

74 Jean Jacques Rousseau, *Emilé*, 256.

Dolayısıyla, Rousseau, görünürdeki rahatlığın başkalarının ezilmesi yoluyla ayakta durduğunu kavramış ve toplumun üst tabakasının göz alıcı görkeme sahip koşullarının bir toz bulutu gibi dağılacaklarını öngörmüştür. Nietzsche ise, insanlar için ortak bir anlam evreni sağlayan değerlerin bozulmaya yüz tuttuğunu, dayanaklarının sarsıldığını fark etmiş ve bu durumun yol açacağı felaketi belki de ilk duyuran kişi olmuştur: “Bugün insanları hala taşıyan buz, ince mi ince; buzu eriten yel esiyor; biz yurtsuzlar, bizler buzu kıran, bütün öteki çok ince ‘gerçeklikleri’ kıran bir güç oluşturuyoruz”.⁷⁵ Buradan hareketle, ele aldığımız her iki filozofun da yaşadıkları dönemde, içinde buldukları koşulların tümüyle gelip geçici olduğunun, yıkıma uğramasının kaçınılmaz olduğunun farkında olduğunu söyleyebiliriz.

5. Önemli Bir Uzlaşma Noktası: Yazgı Sevgisi

İçinde bulunduğu koşulların her an tepetaklak olmaya eğilimli olduğunu bilen biri, gücünü ve dinginliğini koruyamazsa, tanıklık ettiği olumsuz gelişmeler karşısında büyük bir buhrana sürüklenme ve etkin gücünü tümüyle yitirme tehlikesiyle karşılaşır. Ancak, böyle durumlarda dahi insan, kendi gücünü muhafaza etmesine, kendisini mutlu kılmasına yardım eden bir öğretide aradığı desteği bulabilir. Bu bağlamda, Nietzsche'nin *yazgı sevgisi* (*amor fati*) üzerine düşüncelerinden ana hatlarıyla bahsedebiliriz.

Öncelikle, belirtmemiz gerekir ki, Nietzsche'nin söz konusu öğretisi, yine onun *bengi dönüş* düşüncesiyle bağlantılıdır. Nietzsche'ye göre, *bengi dönüş* düşüncesi, yaşamış olduğumuz hayatın sayısız kez yineleneceğini, tüm acı ve sevinçlerimizi aynı sıra düzeni içinde yeniden yaşayacağımızı bize bildirir.⁷⁶ Bir bakıma, bu düşünce aracılığıyla tüm bir evrenin zorunlu yapısı içerisindeki zorunlu konumumuzun hiçbir şekilde değişmeyeceği gerçeğiyle yüzleşiriz. Bu düşüncüyü idrak ettiğimizde, yaşadığımız şeyleri sayısız kez daha yeniden yaşamak isteyip istemediğimize yönelik sorgulamamız, bize eylemlerimize ilişkin bir yükümlülük verir. Buradan hareketle, eylemlerimizin ardındaki zorunluluğu kavrayınca, bu eylemleri olumlamaktan, onları istemekten başka yolumuz kalmaz.⁷⁷ Kendi eylemlerini, varlığını olumlayan kişi, aynı zamanda dünyanın geri kalanını da olumladığını bilir; ne kendi kişiliğinde ne de evrende alçaltılacak ya da yadsınacak bir şey bulur.⁷⁸ Bu öğreti, Nietzsche'nin her zaman büyük önem atfettiği Dionysosçu bilgeliği yansıtır. Böyle bir bilgelige erişince, kişi, yalnızca kendi varlığını değil, tüm varoluşu onaylar, kendi varlığının evrenin bütüncül yapısına ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu idrak eder; “(...) kendi varlığını olumlarken, var olan, olmuş ya da olacak her şeyi de olumlar”.⁷⁹ Bu yanı sıra, Nietzsche'nin yazgı sevgisi üzerine olan öğretisi, insanı her türlü hınc duyusunun üstüne yükseltebilme potansiyeli taşımaktadır. Dolayısıyla, bu öğreti, hınc insanlarına uygun olmadığı içindir ki, Nietzsche şu sözleri söylemiştir: “Bir insanın büyüklüğünü belli eden bence *amor fati*'dir; insanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir. Zorunluluğa yalnızca katlanmak, hele onu gizlemek yetmez, iş onu sevmektir”.⁸⁰

75 Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, 255.

76 Friedrich, Nietzsche, *Şen Bilim*, 206.

77 Nietzsche'nin bu konuda şu sözlerini hatırlayabiliriz: “Bir şeyin olduğundan başka türlü olmasını hiç mi hiç istemem; kendimi de istemem başka türlü...” (Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 38).

78 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 282.

79 Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 320.

80 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 40.

Dolayısıyla, yazgı sevgisi üzerine olan öğretisi, insanlara kendilerini bekleyen zor koşullar altında dahi –hatta belki de en çok bu koşullar altında- bir yücelme, kendini güçlü hissetme olanağı sağlar. Bu bağlamda gerek Nietzsche, gerekse Rousseau, güç durumların, daha güçlü kişilerin ortaya çıkması için uygun zemini hazırladığı düşüncesinde birleşirler. Örneğin, Nietzsche, halkların rahatlık durumundayken, “liberal kurumlar”ın güvencesi içindeyken değil, ancak “büyük tehlike” altındayken değer kazandığını vurgular ve güçlü olmanın temel ilkesini “güçlü olmak zorunda olmak” diye belirtir.⁸¹ Rousseau ise, benzer şekilde, hayvanların evcilleştiklerinde üstün güçlerini büyük ölçüde yitirmeleri gibi, insanın da toplumun güvenli ortamında “zayıf, korkak, sürünür hale geldiğine”, kendisini iyice gevşeten bu yaşam tarzının onu daha kırılğan kıldığına dikkat çeker.⁸² Dolayısıyla, her an bir yıkımla karşılaşabileceğimiz, tümüyle gelip geçici bir konforun sağladığı rahatlığa ya da statümüzü borçlu olduğumuz, her an alaşağı edilebilecek bir makama hiçbir zaman aldanmamak gerekir.⁸³

Peki, insanın her an değişebilecek puslu bir havada yaşamaya alışması, ağır şartlara ayak uydurması nasıl olanaklı olacaktır? Olgusal dünyanın her an tepetaklak olabilmeye açık olduğunu ve –içinde eyleyen güçlerden biri olduğumuzda dahi- bu duruma etki edemeyeceğimizi kavradığımızda, elimizden gelebilecek tek şey, tümüyle bizden bağımsız bir zorunluluk alanının varlığını kabullenmek olacaktır. Vardığımız bu nokta, Rousseau ve Nietzsche’nin görüşlerindeki uyumun belki de en açık biçimde ortaya çıktığı bir alanı oluşturur. Nietzsche’nin düşünce gelişiminin hiçbir evresinde odaktaki yeri sarsılmayan yazgı sevgisi konusuna, birçok kez Rousseau da büyük bir önemle eğilmiş; içine düştüğü pek çok açmazdan çıkışı yazgıyı olumlamada gördüğünü belirtmiştir. Örneğin, son yazılarından birinde şu ifadeler vardır: “Yazgımın tüm ayrıntılarını, ne yönünü ne niyetini ne de ahlaki nedenlerini kestirebileceğim salt zorunluluğun bir sonucu olarak görmeliydim; bir yararı olmayacağına göre, akıl yürütmeden, karşı çıkmadan ona boyun eğmeliydim (...)”.⁸⁴ Rousseau, yalnızca yazgısına boyun eğdiğini belirtmekle yetinmez; aynı zamanda, “bu boyun eğişin sağladığı huzurda”, “mutsuzluklarının avuntusunu” bulduğunu da dile getirir.⁸⁵ Bu bağlamda Rousseau, Nietzsche tarafından betimlendiği şekliyle, “büyük kişi”lere özgü yazgı sevgisine ve böylelikle de zorunluluğa katlanmanın ötesinde zorunluluğu sevme gücüne sahip olması⁸⁶ bakımından, Nietzsche ile benzer bir düşünceye sahip gibi görünür. Rousseau’da bu düşüncenin, Nietzsche’de olduğu gibi, varoluşun bütüncüllüğüne yayıldığını görmeyiz belki ama doğrudan kendi yaşam deneyimi üzerinden böyle bir düşüncüyü içselleştirdiğini çıkarsayabiliriz. Genellikle karşıt uçlarda yer aldıkları söylene gelen, görüşlerinde özellikle birbirlerine olan karşıtlıkları vurgulanan bu iki düşünürün birbirleriyle büyük ölçüde koşut görüşlere sahip oldukları bu konu, insan doğasıyla ilgili kavrayışların farklılaştığı durumda

81 Friedrich Nietzsche, *Putların Batışı*, 92.

82 Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 93.

83 Emilé’in eğitim sürecini anımsarsak, Rousseau’nun üzerinde en önemle durduğu konulardan biri, öğrencisini tümüyle yapay ve sallantılı bir zemine sahip mevki tutkusundan başışık kılmaktır. Bu konuda ise, bize doğanın kendisinden daha doğru rehberlik edecek hiçbir güç yoktur: “Yalnızca doğanın verdiği karakterler değişmez, doğa da ne krallar ve zenginler ne büyük senyörler yaratır” (Rousseau, *Emilé*, 256).

84 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 97.

85 Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, 8.

86 Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*.

dahi, toplumsal düzeni iyileştirmeye, haksızlıkları gidermeye yönelik eylemler için bir dayanak oluşturabilir.

Şöyle ki, yazgımıza egemen olan zorunluluğu ve bu zorunluluğun doğayla da bütünleşik olduğunu kavradığımızda, her an dönüşüme uğramaya yazgılı olan ve günlük hırslarla şekillenen bireysel çıkarımızın ne denli anlamsız olduğu ortaya çıkar. Böyle bir “trajik” kavrayışa erişebildiğimizde ise, kendi yazgımızı insanlığinkiyle bağdaştırmamız; Rousseaucu terimlerle ifade etmeye çalışırsak, bireysel istencimizi genel istence bağlamamız kolaylaşır. Dolayısıyla, Rousseau’da insanlığa ilişkin iyi niyet daha açık biçimde görülüyor olsa da Nietzsche’nin düşüncelerinin de insanı yalnızca bulunduğu koşullara tutsak kılmaya, uğradığı haksızlıkları müstahak saymaya elverişli bir ortam yarattığını söyleyemeyiz. Çünkü insanın içinde bulunduğu korunaklı özgürlük koşullarının yanısıralı doğası her iki düşünür tarafından da açığa çıkarılmış; bunun sonucunda da insana, bağımlı olduğu zorunluluğu, seveceği biçime sokma ödevi yüklenmiştir. Bu noktadan hareketle, son olarak ileri sürebiliriz ki, insanların bencilliklerini ve duyarsızlıklarını haklı çıkaracak gerekçeleri üretirken kendilerine uygun bir öğretiyi dayanak olarak kullanmaları yeterli değildir; bu konuda aslanan yalnızca onların niyetleridir.

Sonuç

İnsanın doğası gereği merhametli bir varlık olduğunu ifade eden Rousseau, merhamet ve acıma gibi duyguların ancak ahlaksallaştırmayla, toplumsallığın zorlamasıyla ortaya çıktığını belirten Nietzsche ile ilk bakışta karşıt görünür. Bununla birlikte, her iki filozof, toplumsallığın bozucu etkilerine dikkat çekmek bakımından düşünce birliği içindedir. Rousseau, insanın başkalarına hükmetme arzusunu ve kendiyile ilgili yargıları başta olmak üzere her konuda başkalarına bağımlı olmasını toplumsal yapının bir sonucu olarak değerlendirirken, Nietzsche ise, hınç duygusunu ve bu duygudan doğan köle ahlakını sürüye özgü bir durum olarak yorumlar. Bununla birlikte, Rousseau, merhamet aracılığıyla insanların birbirleriyle gireceği duygudaşlığa önem verip onları eşitlemeye yönelirken; Nietzsche, insanların eşitlenmesine hiçbir şekilde onay vermediği gibi bu girişimi köle ahlakının dışavurumu olarak değerlendirir. Yine de böyle bir ayırımın açığa çıktığı durumda dahi, dikkatle bakılırsa görülecektir ki; Nietzsche’nin eleştirdiği, hınç duygusuna sahip olan, kendini ancak başkaları aracılığıyla anlamlandıran köle ruhlu kişiler ile Rousseau’nun eleştirdiği, kendilerini değerlendirirken tümüyle başkalarının yargısına bağımlı olan, statülerini yükseltmek için her türlü köleliğe katlanan kişiler arasında büyük bir benzerlik vardır. Dolayısıyla, her iki filozofun görüşlerinde aslında çok büyük bir ayırımdan söz etmek mümkün değildir.

Ele aldığımız düşünürlerin uyuştugu noktalar, bu konularla sınırlı değildir. Aynı zamanda, insan bilincinin gelişimini doğanın zorunlu koşullarına bağlama ve bilinç aracılığıyla kavradığımız evrenin ancak var olan dünyanın yüzeysel bir görüntüsünü yansıttığını ifade etme konularında da Rousseau ve Nietzsche’nin birbirleriyle uyumlu olduğu göze çarpmaktadır. Bu konuda onların farklılaştığı nokta, Rousseau’nun vicdanı yine doğaya özgü bir belirlenim olarak ele alması, Nietzsche’nin ise yalnızca içgüdüsel belirlenime önem vererek vicdanı içgüdülerle karşıtlık içinde konumlandırmasıdır. Ancak, Rousseau’nun ele aldığı şekliyle vicdan duygusu aslında Nietzsche’nin özellikle önem verdiği içgüdü ve sezgi ile kayda değer

bir ortak yöne sahiptir. Rousseau için vicdan, Nietzsche içinse içgüdü, insan için akıldan daha güvenilir olduğu savlanan mefhumlar olarak kullanılmıştır. Ayrıca, yine toplumun bilinçli zümresi olarak aydın kesimine getirdikleri eleştirilerde Rousseau ve Nietzsche'nin birbirlerine oldukça yakın düşünceleri dile getirdikleri gözlemlenmektedir. Her iki düşünür de bu zümrenin toplumun içinde bulunduğu koşullara kayıtsızlığını vurgular. Ancak Rousseau'nun eleştirisi, toplumun alt tabakasını yüceltmeye yönelirken; Nietzsche'nin eleştirisi ise, aydın zümresinin kendi konumdaşları tarafından onaylanma gereksinimini ve sürüden ayrılanlara yönelik hınç duygusunu açığa çıkarmaya yönelir. Rousseau ve Nietzsche arasındaki en büyük benzeşmelerden birini ise *yazgı sevgisi*yle ilgili düşüncelerinde buluruz. Her iki filozof, bireysel durumlarının ardındaki zorunluluğu, içinde buldukları koşulların zorunluluğu ile bağdaştırma yoluna gitmiş, bunun sonucunda var oluşlarını olumlama girişiminde bulunmuşlardır. Bununla birlikte, Rousseau, yazgı sevgisini, daha ziyade kendi yaşam deneyimi üzerinden içselleştirmiş görünürken, Nietzsche, yazgı sevgisini varoluşun bütüncül yapısıyla birlik içinde kavramaktadır. Yine de her iki filozof, bu öğretinin getirdiği idrakin bir sonucu olarak, güç koşulların da bir zorunluluk taşıdığı ve güçlü kişilerin ancak böyle koşulların ardından çıkageleceği düşüncesini ortaya koyarken birbirleriyle uyum içindedir. Dolayısıyla, bu benzeşim noktaları, Nietzsche'nin düşüncelerine referansla insanı doğası gereği iyicil bir varlık olarak değerlendirme girişimlerini hafife alma konusunda bizleri daha özenli düşünmeye sevk etmelidir.

Buradan yola çıkarak, yaşamımızın pek çok evresinde, pek çok insanın kendi türdeşlerinin sıkıntılarına, maruz bırakıldıkları haksızlıklara tanıklık ettiğini, ancak bu durumda genellikle yalnızca kendi rahat konumlarını yitirmemenin derdine düştüğünü görürüz. Bu durumdaki insan, kendi güvenli bölgesindeki rahat konumunu haklı çıkarırken, çoğunlukla kendi türdeşlerinin çektiği acılardan etkilenmemek, gerekirse bunlara kayıtsız kalmak gereksinimi duyar. Bu uğurda, insan doğasını kötü, insanı da çıkarıcı bir varlık olarak kabul etmek yoluyla, hem türdeşlerimizin ıstırabını kolayca müstahak görmemiz, hem de herkesle paylaştığımız bencil eylemlerimize haklı bir zemin sağlamamız olanaklı görünür.

Çalışmamızda ortaya koyduğumuz üzere, Rousseau ve Nietzsche pek çok düşüncesinde benzer sıkıntıları dert edinmiş olup birçok yerde birbirleriyle yakınlık içindedir. Belki, Rousseau'nun insanlar arasında ortak bir duygudaşlık zemini yaratma çabası Nietzsche tarafından alaya alınabilir, ya da Nietzsche'nin ahlaksal erdemlere yönelik hor görüsü Rousseau tarafından affedilmez bulunabilir; ancak bu düşünürleri buldukları konuma iten aynı uğraştır.⁸⁷ Dolayısıyla, ilk bakışta farklı uçlara doğru savrulur gibi görünen bu filozofların düşünceleri, birçok konuda uyumlu durumdadır ve doğayla uyum gözetme çağrısı, yazgıyı olumlama ile sonuçlanır.

Bu noktadan hareketle, genellikle bencil çıkar dürtüsünü doğallaştırmak, böylelikle de haklılaştırmak için, bilinçsizce başvuru Nietzsche'den dahi, içinde bulunulan adaletsiz, haksız koşulları değiştirmek için, Rousseau ile uyumlu bir şekilde destek bulabiliriz. Çünkü, en ağır koşullar altındayken bile yazgımızı doğal zorunluluğun bir parçası kabul ederek olumlamak, bizim

87 Tanık oldukları ikiyüzlülüğü aşma uğraşının böyle iki uca savrulmuş olması da belki onların içinde yaşadıkları dönemle ilişkilendirilebilir. Rousseau, devrimi öncedelediği için, onun yücelttiği "ayak takımı" doğaya aykırılıktan, Nietzsche'nin dönemine oranla, daha başışık olarak gösterilmiştir.

gelip geçici günlük çıkarımızın tümüyle yanılmalı yapısını açığa vurur. Kaldı ki, Nietzsche'nin trajik olana ve Dionysos'a yönelik övgüsü de tüm varoluşun yazgısallığını vurgular ve günlük rahatlık ve maddi çıkar odaklı uysal yaşamın bu yazgısallık karşısındaki aczini ortaya koyar. Böyle bir yazgısallığın kabulü, insanın bireysel çıkarını önemsiz saymasına ve kendini rahatlığın tutsaklığından ayırmasına zemin hazırlar. Bu şekilde, genel istenci kendi yazgısallığımızın bir parçası kılmak ve bireysel istencimizi ona uydururken bir yandan ussallığa öte yandan doğaya boyun eğdiğimizi düşünmek birbiriyle bağdaşır duruma gelir. Aslına bakılırsa, düşünce tarihinde de insanların kendilerini bencil çıkarlarından yalıtabileceklerine yönelik taşınan umut, herkesin üzerinde birleşebileceği bir ortak zemini olanaklı kılan asli unsurdur.

Teşekkür: Çalışmalarında gereksindiğim destek ve ilhama kaynaklık eden Ebru ÇAĞLIYAN'a en içten teşekkürlerimle...

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Berkowitz, Peter, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği*, Çev. Ertürk Demirel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*, Çev. Oruç Aruoba. Cogito Dergisi - Yalan, Sayı: 16 içinde, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Şen Bilim*, Çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2003.
- Nietzsche, Friedrich, *Putların Batışı*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *İnsanca Pek İnsanca*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, İstanbul, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Ahlakın Soykütüğü*, Çev. Zeynep Alangoya, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.
- Pearson, Keith Ansell, *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press, New York, 1991.
- Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpogut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2006.
- Rousseau, Jean Jacques, *Yalnız Gezerin Hayalleri*, Çev. Hasan Fehmi Nemli, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rousseau, Jean Jacques, *Emilî*, Çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.
- Rousseau, Jean Jacques, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.
- Rousseau, Jean Jacques, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, Çev. Ömer Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.



Arthur O. Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin Kökeni ve Batı Düşüncesindeki İzdüşümleri

The Origin of Arthur O. Lovejoy's "Great Chain of Being" and Its Influence on The Western Tradition

Asım Kaya¹ 



¹(Araştırma Görevlisi), Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

ORCID: A.K. 0000-0002-8314-5795

Sorumlu yazar/Corresponding author:

Asım Kaya

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, Tokat, Türkiye

E-posta/E-mail:

asim.kaya@gop.edu.tr

Başvuru/Submitted: 13.09.2022

Kabul/Accepted: 10.11.2022

Atıf/Citation: Kaya, Asım. "Arthur O.

Lovejoy'un "Büyük Varlık Zinciri"nin Kökeni ve Batı Düşüncesindeki İzdüşümleri" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 57 (2022): 39-62. <https://doi.org/10.26650/arc.1174687>

öz

Büyük varlık zinciri felsefe tarihinde özellikle ontolojik bir tasvir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram her ne kadar düşünce tarihinde bir "mefhum" olarak yer alsada 1936'da Arthur Lovejoy tarafından kökenlerine inilmek suretiyle sistematize edilmiş ve düşünce tarihindeki izi Lovejoy'un çalışmasından itibaren daha detaylı olarak sürülebilmiştir. Her düşünürde farklı nüanslarla ele alındığını müşahade ettiğimiz büyük varlık zinciri ana hatlarıyla; cansızlıktan bitkilere oradan sırasıyla hayvanlar ve insanlar alemine daha sonra ise melekler, gayr-ı maddi varlıklar alemi ve nihayetinde ana gaye olan Tanrı'ya değin varlıkları en düşük mertebeden en yüksek mertebeye değin hiyerarşik bir düzene tabi tutan ontolojik bir sistem olarak tanımlanabilir. Çokluk, mertebelenme ve devamlılık ilkelerinden müteşekkil hiyerarşik bir şema olarak karşımıza çıkan büyük varlık zinciri felsefi, teolojik ve hatta edebi bağlamlarda pek çok filozof ve düşünür tarafından epistemik düzeyde çeşitli problemlere cevap üretilebilmek adına etkili bir şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda hakkında Türkçe literatürde çok fazla çalışma olmadığını müşahade ettiğimiz büyük varlık zincirinin, Lovejoy'un ortaya koyduğu prensiplerden hareketle ilk olarak kökenlerini tespit edecek akabinde ise ilgili hiyerarşinin; Antik Dönem, Orta Çağ, Rönesans Dönemi, Aydınlanma Dönemi ve modern zamanda Batı düşüncesindeki etkilerinin izini sürmeye çalışacağız. Bu açıdan bahsi geçen dönemlerde ilgili hiyerarşinin tüm etkilerini ele almak bir makalenin sınırlarını aşacağı için her dönemden bir filozof ve düşünürün görüşlerine yer vermekle yetineceğiz. Böylece "Batı düşüncesi" özelinde nasıl ve hangi amaçlarla kullanıldığını ortaya koymak suretiyle büyük varlık zincirinin düşünce tarihindeki yeri daha net bir şekilde anlaşılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Büyük varlık zinciri, çokluk ilkesi, devamlılık ilkesi, mertebelenme ilkesi, hiyerarşi

ABSTRACT

The great chain of being is an ontological description that has long affected the history of philosophy. This conception though, which is known in the history of ideas as a "notion", was systematized by Arthur Lovejoy in 1936. While the idea has deep roots in philosophy, its effects were more easily traced following Lovejoy's work. The great chain of being can be described as "the ranking of beings in a chain that rises from inanimate world into the plants, animals, humans and then through angels or



immaterial beings towards the ultimate degree which is The God." The aforementioned hierarchical scheme consists of three main principles, which are the principle of plenitude, the principle of gradation and the principle of continuity. It is worth mention that the same hierarchy was dealt with some different nuances by thinkers in the history of ideas. It has been used effectively by thinkers in many contexts, such as philosophy, theology, and even literature, to solve problems peculiar to their discipline. In this context, we will examine the effect of the great chain of being on Western culture, through the ancient period, Middle Ages, Renaissance era, Age of Enlightenment, and the modern period, following the roots of the chain in the manner forwarded by Lovejoy. In this sense, since dealing with the whole effects of the chain would outstrip the scope of this article, we will confine ourselves to mention just one philosopher's opinion from every period and their usages of that scheme to demonstrate the importance of the great chain of being on the history of ideas within the Western tradition.

Keywords: The great chain of being, the principle of plenitude, the principle of gradation, the principle of continuity, hierarchy

EXTENDED ABSTRACT

The great chain of being is an ontological conception in which all beings, from inanimate things to God, are ranked on a scale according to their perfectness. This hierarchical scheme, though widely known in the history of ideas, was systematically addressed by Arthur Lovejoy in 1936. The great chain of being as formulated by Lovejoy is composed of three main principles, whose roots can be found in Plato and Aristotle's philosophies. These principles are "the principle of plenitude", "the principle of gradation" and "the principle of continuity." The first principle, the principle of plenitude, was pointed out in Plato's philosophy and the latter two, the principle of gradation and the principle of continuity, were addressed in Aristotle's philosophy. According to Lovejoy, these three principles were systematically addressed in Plotinus's philosophy and became an essential part of Neo-Platonic cosmology. Platon explains the abundance of beings with reference to the absolute goodness of the God in his famous book *Timaios*. Accordingly, God has absolute goodness and this attribution has given rise to an abundance of beings as goodness requires the existence of things. The other two principles, the principle of gradation and the principle of continuity, were forwarded by Aristotle and through his works affected Western thought. While the principle of gradation refers to the ranking of beings in a chain based on the criteria of their perfection, the principle of continuity is the natural consequence of that ranking in that all beings share at least a minimum level of similarity. Plotinus synthesized and systematized those three principles as an expression of ranked beings specific to emanation theory and added three hypostasis -One, Nous, and Soul- in addition to the natural world addressed in Aristotle's works. Therefore, we see that beings were ranked from inanimate things to God in Plotinus's works. This concept of hierarchical order of beings, the great chain of being, affected many cultures and philosophical ideas from Classical Islamic philosophy to the Western tradition. In this article, we confine our subject to only Western thought, including Medieval Christian theology and philosophy, the Renaissance period, and the Age of Enlightenment as well as a peculiar implication and interpretation of the great chain of being specific to modern times. In every period we will deal with just one thinker and their ideas to demonstrate the

effect of the great chain of being on those thinkers' philosophies and systems. In this context, we examined how Thomas Aquinas used the great chain of being to justify some theological and philosophical matters and tried to show how he utilized the principle of continuity effectively to explain the relationship between matter and soul. Marcilio Ficino, a Neo-Platonist philosopher of the Renaissance period, also used the great chain of being to explain the hierarchical order of beings and their ontological relationship to the perfect being, which is God, placing them in a rising line according to their closeness to God. On the other hand, when we come to the Age of Enlightenment we see that the great chain of being continues to be apparent in some philosophical works. One example is John Locke's famous book *An Essay Concerning Human Understanding*. Here Locke tries to make sense of the existence of many species of spirits with reference to the great chain of being, especially by using the principle of continuity. This attempt of justification shows us that the great chain of being, as an old philosophical and ontological concept, was still used even in the Enlightenment. Finally, it would be beneficial to address how the chain of being in question was presented and understood in modern times. Unlike the justification of some philosophical or theological subjects, in modern times the hierarchical structure of the great chain of being has been anachronistically read into the theory of evolution with reference to some medieval Muslim philosophers' works. This approach, however, springs from the figural similarities between the great chain of being and the theory of evolution, although the contents of both theories are completely different. It would be accepted easily that similarities in figure do not necessitate similarities in content. In short, the great chain of being has been very effectively used in the history of philosophy to justify different subjects in different areas such as philosophy and theology. In this article, we address the usages of the chain in question and trace its effects specific to the Western tradition from the ancient period to modern times.

Giriş

Batı düşüncesinde felsefe başta olmak üzere teoloji, doğa bilimleri ve edebiyat gibi alanlarda önemli bir etkiye sahip olan büyük varlık zinciri (the great chain of being); "en düşük ve önemsiz şeyden, varlığın zirvesinde yer alan en mükemmel varlığa (*ens perfectissimum*) değin mevcutların, bir dizi bağlantı/ittisal ve merteleleşme ölçütüne göre sıralandığı evrenin hiyerarşik doğal yapısı" şeklinde tanımlanabilir.¹ Buna göre genel hatlarıyla ifade edilecek olursa, varlıklar sahip oldukları mükemmellik derecesine göre zincirde kendilerine has bir konumda yer alırlar ve bu mükemmellik ölçütüne göre cansızlıktan bitkilere oradan sırasıyla hayvanlar ve insanlar alemine daha sonra ise melekler, gayr-ı maddi varlıklar alemi ve nihayetinde Tanrı'ya değin süren bir düzen içerisinde varlığın en düşük derecesinden en yüksek mertebesine kadar hiyerarşik olarak sıralanırlar.²

Orta Çağ Hristiyan teolojisi ve Batı düşüncesinde XVIII. yüzyıla değin geniş ve dağınık bir kapsamda; felsefede, teolojide, doğa bilimlerinde ve hatta edebiyatta dahi yaygın bir şekilde kullanıldığını gördüğümüz varlığın bu hiyerarşik olarak dizilmesi durumu, -her ne kadar düşünce tarihinde içerik ve mefhum olarak bulunsa da³- kökenlerine ve tarihsel süreçte geçirdiği

1 Lia Formigari, "Chain of Being," *Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas*, c. 1, ed. Philip P. Wiener, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), 325.

2 Bkz.: Edward P. Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", *Journal of the History of Ideas*, C. 48, No: 2 (1987): 211. Mahoney burada hiyerarşiyi cansızlıktan önce hiçlikten/yokluktan başlatmaktadır (*from nothingness through the inanimate world...*). Muhtemelen o, Marsilio Ficino ya da Venedikli Paul gibi filozofların, varlığın sıfır derecesi/mertebesi (*zero grade of being / non gradus entis*) (bkz.: Mahoney, *A.g.m.*, 224-225.) gibi ifadelerinin ifade ettiği imadan dolayı hiyerarşiye yokluk/hiçlik şeklinde bir kategori eklemiştir ki esasında onun burada yaptığı hiyerarşi, büyük varlık zincirinin mahiyetini ortaya koymak adına yapılmış taslak ve özet bir hiyerarşidir. Nitekim her ne kadar hiyerarşi bu şekilde düşünce tarihinde herhangi bir filozofun sisteminde bulunmasa da kanaatimizce Mahoney varlık zincirini, farklı varlıklar özelinde, mevcudatı farklı seviyelerde mertebelendiren filozofların ve düşünürlerin sistemlerini de kuşatacak şekilde ana hatlarıyla anlatılabilmek adına bu şekilde "meczedilmiş" bir özet bir tanım yapmıştır. Nitekim bu bağlamda cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklindeki taslak hiyerarşi Aristoteles'te fiziksel bağlamda, İbn Miskeveyh ve İhvân-ı Safâ gibi filozoflarda ise hem fizik hem metafizik bağlamda referuatlı bir şekilde mevcuttur (mesela bkz.: Charles Singer, *A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things*, (Ames: Iowa State University Press, 1989), 42-43; İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-Aşgar*, (Mısır: Matbaatü's-Saad, 1325), 76-83; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmi, c. II, (1405/1985): 166-172). Yine Mahoney'in gayr-ı maddi varlıklar alemi olarak bahsettiği varlık alanına Külli Akıl ve Nefs ile Fârâbî'nin On Akıl'ı da mahiyetleri itibarıyla eklenilebilirler. İbn Miskeveyh ve Ramon Llull gibi bazı Müslüman ve Hristiyan filozofların hiyerarşik varlık sistemlerinde meleklerin de bulunması zincire meleklerin dahil edilmesini de mümkün kılmaktadır (mesela bkz.: Michael Ruse, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009) 22; İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-Aşgar*, 83, 92). Ancak ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere esas nokta şudur ki, düşünce tarihindeki tüm hiyerarşik varlık sistemleri "en az mükemmel olandan en çok mükemmel olana değin" süren bir tasvir üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla Mahoney'in -muhtemelen birbirinden farklı tüm hiyerarşik sistemleri kuşatmak adına- yaptığı bu özet hiyerarşi, kanaatimizce esas meselemiz olan varlıkların en düşük mertebeden en yüksek mertebeye değin sıralanması fikrini, Büyük Varlık Zinciri'nin tanım bağlamında büyük oranda yansıtmaktadır. Öte yandan Tanrı'dan başlayıp aşağıya doğru inen sudür süreci, varlığın hiyerarşik düzenini ifade eden varlık zincirinden farklı bir statüde ele alınmıştır. Büyük varlık zinciri ve sudür teorisi arasındaki ilişki için bkz.: bu makalenin 36. dipnotu ayrıca krş.: 39. dipnot.

3 Mesela bkz.: Voltaire, *The Philosophical Dictionary*, (London: Printed by Jaques and Co., 1802): 77-80. Voltaire ansiklopedik mahiyetteki bu meşhur sözlüğünde daha sonra büyük varlık zinciri olarak kavramsallaşacak olan hiyerarşik şemadan "yaratılmış varlıklar zinciri" (*chain of created beings*) olarak bahsetmekte ve bu konuyu müstakil

değişimlere yapılan vurgu ile beraber sistematik bir şekilde ilk olarak Arthur O. Lovejoy tarafından yazılan *The Great Chain of Being: A Study of The History of The Idea*⁴ adlı eserde incelenmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise konuyla ilgili yapılan çalışmaların tümünde Lovejoy'un bahsi geçen eseri temel kaynak olarak sıklıkla kullanılmıştır.

Lovejoy'a göre düşünce tarihi boyunca üretilen fikirlere baktığımız zaman özgün ve homojen bir yapıdan ziyade farklı kavram ve yaklaşımların sentezinden oluşan heterojen bir düşünceler kümesiyle karşılaşmaktayız. Kendi deyişle fikirler tarihi;

Büyük oranda düşünce tarihinin diğer kollarıyla aynı malzemeyi paylaşırsa da ve bu kolların daha önceden harcadığı emeğe dayansa da bu malzemeyi özgül bir biçimde böler, kısımlarını yeni gruplandırmalar ve ilişkilere sokar ve bunları ayırt edici bir amacın bakış açısından görür.⁵

Buna göre felsefe ve düşünce tarihinde üretilmiş fikirleri mercek altına aldığımız zaman aslında onları oluşturan temel kavram ve yapıların farklı düşünce sistemlerinin oluşumunda da etkin olarak kullanıldığını müşahade edebiliriz. Lovejoy'a göre yukarıdaki ifadelerinde de anlaşılacağı üzere "aynı malzemeleri" paylaşan farklı fikirleri, tarihte üretilmiş belli düşünce ve fikirlere indirgemek mümkün olacaktır.

Lovejoy büyük varlık zinciri kavramını da bu perspektiften incelemekte ve kendi deyimiyle onu "analitik kimyanın" usulüne benzer bir yolla⁶ yani bütünü son raddeye kadar parçalarına ayırarak onu oluşturan asıl unsurlara; orijinal, özgün ve esas temellerine ulaşmaya çalışır. Bu bağlamda -her ne kadar düşünce tarihinde farklı disiplinlerde ve farklı bağlamlarda, farklı gayelerle kullanılmış olsa da- büyük varlık zinciri'ni, temelde üç prensibe indirgemek mümkündür. Bir diğer deyişle büyük varlık zinciri üç farklı prensipten oluşan bir sistemler bütünüdür. Lovejoy bu prensipleri çokluk/tamlık ilkesi (*plenitude principle*), devamlılık ilkesi (*continuity principle*)

bir madde başlığı altında incelemektedir. Yine mesela İbn Miskeveyh varlıkları adeta bir ipe güzelce dizilmiş tek bir zincir gibi tasvir ederek "alemdaki varlıkların dereceleri/mertebeleri"nden (*merâtibu mevcûdâti'l-âlem*) bahsetmiş (bkz.: İbn Miskeveyh, *El-Fezû'l-Asğar*, 76.) Katalan din adamı ve filozof Ramon Llull ise madenlerden başlayıp Tanrı'ya değin süren bir hiyerarşik şemayı "scala intells" (*akıllar skalası*) olarak isimlendirmiştir (İlgili şema için bkz.: Ruse, *Monad to Man: The Concept of Progress in Evolutionary Biology*, 22). Dolayısıyla mezkûr hiyerarşik düzen konsepti farklı formlar ve isimlendirmelerle düşünce tarihinde zaten mevcuttur. Günümüzde büyük varlık zinciri şeklindeki isimlendirme ise farklı formlardaki hiyerarşik düzen şemalarını ifade etmek bakımından Lovejoy tarafından yapılmıştır. Ancak bu durumun sadece bir isimlendirmeden ibaret olduğunu ve ilgili hiyerarşik düzen konseptinin farklı isimler altında muhteva olarak zaten daha önceden de mevcut olduğunu belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla Lovejoy'un özgün yönünün bu muhtevayı kavramsallaştırması ve ileride de göreceğimiz üzere kökenlerini belli filozofların düşünce sistemlerine irca etmesi olduğunu söyleyebiliriz.

4 Bkz.: Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of The History of The Idea*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1936). Bu eser Ahmet Demirhan tarafından Türkçeye *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri* ismiyle çevrilmiştir. Bundan sonraki süreçte ilgili kitaba yapacağımız atıflarda bahsi geçen tercümeyle dikkate alacağız. Bkz.: Arthur O. Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

5 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 11.

6 A.y.; Ayrıca bkz.: Abdullâh Abdüddâim, "Silsiletü'l-Vücûdi'l-Kübrâ", *Mecelletü'l Adâb* C. 15, No: 1, (1967): 12.

ve merteleşme ilkesi (*gradation principle*) olarak isimlendirmektedir.⁷ Bu ilkelerin kökenleri ise en temelde Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde yer almaktadır. *Çokluk* veya *tamlık ilkesine* Platon'un, *devamlılık* ve *merteleşme ilkelerine* ise Aristoteles'in eserlerinde rastlamaktayız. Birbirinden bağımsız olarak farklı filozofların eserlerinde ortaya konulan bu ilkelerin bir araya getirilip kapsamlı bir sistem olarak ortaya konulması ise yeni Platonculukta ortaya çıkmıştır. Lovejoy'un deyişle "büyük varlık zinciri kavramının unsurları Platon ve Aristoteles'te, bir araya getirilip bir sistem olarak ortaya konulması ise yeni Platonculukta meydana gelmiştir."⁸

1. Platon ve Çokluk İlkesi

Yukarıda bahsi geçen üç prensipten ilki olan çokluk ilkesinin izlerine ilk olarak Platon'un *Timaios* ve *Devlet* diyaloglarında rastlamakta ve Plotinos'un *Dokuzluklar*'ında (*Ennead*) ise daha da belirgin bir hale geldiğini görmekteyiz.⁹ Platon, çokluğun ve farklılıkların nedeni ile onu oluşturan çeşitliliğin kaynağını, bir diğer deyişle "varlığın ve çokluğun" sebebinin ne olduğunu arıyordu. Ona göre bu sebep, *-Devlet* diyalogunda geçtiği üzere- ideaların ideası olan "iyi ideasıdır".

Platon'a göre tıpkı güneşin görünen nesnelere yalnız görülme özelliğini vermekle kalmayıp aynı zamanda onların var olmasının nedeni olması gibi nesnelere gerçekliğini ve bilme gücünü veren şey de iyi ideasıdır ki, bilinen şeyler ve bilginin kaynağı da odur. Varlıklar bilinme özelliklerini, iç ve dış niteliklerini iyi ideasından alırlar.¹⁰

Platon'un konuya ilişkin daha detaylı açıklamalarını ise *Devlet*'ten sonra kaleme aldığı *Timaios* diyalogunda buluyoruz. Bu diyalogda Platon, Timaios isimli bir karakterin ağzından evrenin nasıl yaratıldığını daha doğrusu tesadüfen yaratılmamış olduğundan söz etmeyi planladığından bahsederek başlar. Bunun için de "hiç doğmadığı halde her zaman var olan ve hep geliştiği halde hiç var olmayan"¹¹ şeyin ne olduğuna bakmamız gerektiğini belirtir. Platon felsefesinin karakteristik özelliklerinden biri olan *değişen ile değişmeyen* kavramlarının soru formatında ortaya konulduğu bu ifadeler en temelde onun değişmez olanın mahiyetine ilişkin bir arayışına işaret etmektedir. Zira ona göre doğmuş olan her şeyin bir nedeni vardır çünkü nedensiz olarak hiçbir şey ortaya çıkmaz. Dolayısıyla duyulur evrene ilişkin sormamız gereken ilk soru şu olmalı: "evrenin bir başlangıç zamanı var mı yoksa bir başlangıç hiçbir zaman var olmadı mı?"¹²

7 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 213.; Formigari, *Chain of Being*, 325.

8 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 66; Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", 216-217.

9 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 371; Wiener, *Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas*, c. 1, 325; Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", 217.

10 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 508e.

11 Eflâton, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 28a. Platon'a göre birincisi düşünüş yoluyla akıl tarafından sezilir ikincisi ise duyum ile tasarlanır/anlaşılır ki bir nedene ihtiyacı vardır. Platon açık bir şekilde bunların tam olarak ne olduğunu belirtmese de ilkinin Demiurgos/Tanrı diğerinin ise evren olduğu aşikârdır (bkz.: Eflâton, *A.y.*).

12 Eflâton, *Timaios*, 28b.

Platon'a göre bir şeyi duyu organlarımızla algılayabiliyorsak o şey doğmuştur dolayısıyla da sonradan var olmuştur ve bir başlangıcı vardır. Çünkü duyu organlarıyla kavranabilen bir şey doğuma da uygundur. Mademki doğan her şeyin bir var olma nedeni var o zaman içinde bulunduğumuz duyulur evrenin de nedeninin ne olduğunu bulmak gereklidir. Ancak böyle bir cevabı bilmek zordur bulduktan sonra onu insanlara tanıtmak ise daha da zordur.¹³ Böylece Platon “nedensiz olarak hiçbir şey doğmaz” önermesinden hareketle evrenin anlaşılması ve zatı itibariyle bilinmesi zor dahi olsa bir nedeni yani yaratıcısı olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Evrenin bir nedeni olması gerektiği sonucuna ulaştıktan sonra Platon bu kez de *neden evren var?* -ki bu aynı zamanda “neden çokluk var?” anlamına da gelmektedir- sorusunun cevabını aramaya geçmektedir. Nitekim hemen akabinde Timaios'un ağzından evreni var edenin “neden” bunu yaptığı sorusunu sormakta ve bunun cevabını da şu şekilde vermektedir:

Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur.¹⁴

Bu ifadelerden açık bir şekilde anlaşılmalıdır ki, evreni var edenin, onu değiştirmeyen ve doğmuş olmayana göre meydana getirmesinin asıl “nedeni” onun “salt iyi” olmasıdır. Zira salt iyi olanda hiçbir şekilde kıskançlık ve bencillik olamaz. Dolayısıyla iyi olan evrenin yapıcısı, doğası gereği kıskanç ve bencil olamayacağı için *kendisi dışında başka şeylerin de var olmasına ve kendisine benzemesine* izin vermek durumundadır. Çünkü bu iyi bir şeydir ve iyi olan başkalarının da iyi olmasını, dolayısıyla da “var olmasını” ister. Böylece büyük varlık zincirindeki *çokluk ilkesinin* de temelini oluşturan *iyinin zorunlu var ediciliği düşüncesi* “çokluğun ve farklılığın nedeni” probleminde bir cevap verme amacıyla Platon ile düşünce tarihinde belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bir diğer deyişle “alemde neden çokluk var?” sorusu Platon tarafından, yaratıcı gücün “salt iyi” olmasından hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Platon'un “salt iyisinin” “bilkuvve sonsuz sayıda bir var oluşu” gerekli kılacağı çıkarımına ise Plotinos'ta denk gelmekteyiz ki bu konuya “Plotinos ve Sudûr Teorisi” başlığı altında tekrar döneceğiz.

2. Aristoteles ve Merteleleşme-Devamlılık İlkeleri

Büyük varlık zinciri konseptindeki ikinci ve üçüncü ilkeler olan devamlılık (*continuity*) ve merteleleşme (*gradation*) ilkeleri ise Aristoteles'in doğaya ilişkin çalışmaları aracılığıyla kendisinden sonraki düşünce ve doğa tarihine etki etmiştir.¹⁵ Lovejoy'a göre her ne kadar *devamlılık* ve *merteleleşme ilkelerinin* ifade ettiği hiyerarşik düşünce fikri, “tamamıyla dolu olan hiçbir şekilde kopukluğa mahal veremez”¹⁶ veyahut “doğa boşluk kabul etmez” şeklindeki bir aksiyom aracılığı ile Platon'un çokluk/tamlık ilkesinden örtük olarak çıkarılabilsen de bahsi

13 Eflâton *Timaios*, 28c. Platon burada evrenin nedeni ile Tanrı'yı kastetmektedir ki bilinmesi zor olan onun zâtıdır. Onun zâtı bilirse dahi başkalarına anlatılması imkansızdır.

14 Eflâton, *Timaios*, 29e.

15 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 60; Mahoney, “Lovejoy and the Hierarchy of Being”, 55.

16 Wiener, *Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas*, C. 1, 326.

geçen ilkelerin düşünce tarihine etkisi Aristoteles aracılığıyla gerçekleşmiştir. Aristoteles'in bu hiyerarşisi ise metafiziksel değil en son sınırı insan olan doğal ve fiziksel bir hiyerarşidir.¹⁷

Aristoteles'in doğa anlayışı, döneminin şartları gereği doğrudan gözlem ve bunun neticeleri üzerinde fikir yürütme üzerine kuruluydu. Doğayı gözlemediği zaman Aristoteles'in ilk fark ettiği şeylerden biri de çokluğun yanı sıra varlıkların oluşturdukları çeşitlilikti. Bu farklılık ve neredeyse sınırsız çeşitlilik karşısında Aristoteles, hayali bir doğa cetveli (*scala naturea*) üzerinde -belirli kriterleri esas alarak- hiyerarşik bir taksonomi oluşturmaya teşebbüs etmiştir.¹⁸ O, temelde birbirinden farklı birtakım mükemmellik (*perfection*) ölçütlerinden hareketle insan türünün en üstte, sünger gibi bitkimsi hayvanların ise en altta olduğu toplamda 12 mertebeden oluşan bir

17 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 63. Burada şu noktayı belirginleştirme de fayda var: Her ne kadar felsefe ve doğa bilimleri tarihinde farklı kıstaslara göre sistematik bir mertebelenendirme fikri Aristoteles'in eserlerinde ortaya çıkmış olsa da bu durum tamamen fiziki doğal dünya ile sınırlıdır. Bir diğer deyişle hiyerarşik olarak düzenlenen Varlık Zinciri'nde müşahade ettiğimiz ve özellikle Plotinos'un sudür teorisinden sonra Orta çağ düşüncesinde sıklıkla rastladığımız ayıstü aleme ilişkin metafizik mertebelenendirme Aristoteles'te mevcut değildir. Onun mertebelenendirme ölçütü tamamen doğa ile sınırlıdır ve hiyerarşi insanda son bulmaktadır. Dolayısıyla mertebelenendirme ilkesi her ne kadar Aristoteles'e irca edilebilse de bu mertebelenendirme tamamen doğa ile alakalıdır ve metafizik aleme yönelik bir uzantısı bulunmamaktadır. Bununla birlikte Aristoteles'in fizik ve doğal dünya odaklı bu maddi mertebelenendirmesinin yanı sıra *Ruh Üzerine* (De Anima) isimli eserinde, ruhun idrak yetilerine dayalı metafizik bir hiyerarşisi de söz konusudur. Bu bağlamda Aristoteles'e göre büyüme, beslenme, hareket, beş duyu hissi, akıl ve temyiz gücü gibi nitelikler metafizik bir varlık olan ruhun birer tezahürüdür. Bunlar arasında da bitki, hayvan ve insanda ortaya çıkma bakımından bir hiyerarşi söz konusudur ki bu hiyerarşi ruhun etkisiyle gerçekleşmektedir (bkz.: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), II, 412a 11). Üstelik zincirdeki her bir varlık hiyerarşi de kendinden aşağıda olanların bütün güçlerine sahiptir ve buna ek olarak kendisinin gücüyle de farklılaşmaktadır. Mesela hayvanlar beş duyu hissini yanı sıra bitkilerde bulunan üreme ve beslenme gücüne de sahiptirler. İnsanlar ise beş duyu hissi, üreme ve beslenme gibi niteliklerini yanı sıra bitki ve hayvanlardan farklı olarak akıl ve temyiz gücünü de haizdirler. (Krş.: Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 63). Üstelik insan, hayvan ve bitki kategorilerinin kendi içerisindeki varlık türleri de ruhun idrak yetilerinden aldıkları güç bakımından birbirlerinden farklılık arz ederler. Bu açıdan özellikle İslam düşünce geleneğinde, İlmü'n-Nefs bağlamında varlıkların hem maddi/fiziksel özelliklerine, hem de ruhun idrak yetilerinden aldıkları paya göre hiyerarşik olarak sıralanması fikri mevcuttur. Bu düşüncenin büyük oranda Aristoteles'in *Historia Animalium* adlı eserinde yer alan "doğal dünyadaki hiyerarşi" ile *De Anima* adlı eserinde değindiği "ruhun etkileri bağlamındaki hiyerarşinin" bir araya getirilerek imtiyaz edilmesinin bir neticesi olması ihtimalden uzak değildir. Açıkçası İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'ten önce hiçbir filozofta, madenlerden melekler ufkuna değin "teferruatlı olarak" çeşitli maden, bitki ve hayvan isimlerinin zikredilerek ruhun idrak yetileri ile varlıkların fiziksel mükemmelliklerinin birleşimine dayalı bir hiyerarşi fikrine denk gelmemekteyiz (Krş.: İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefa*, c. II, 166-172; İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-Aşgar*, 76-83). Bu ise Aristoteles'in doğal varlıklar ve ruh üzerine yaptığı iki farklı hiyerarşik sınıflandırmanın, İslam düşünce geleneği içerisinde mecedilerek madenler ufkundan melekler ufkuna değin "teferruatlı" bir silsile ile ortaya konulması noktasında oldukça özgün bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmakta ve daha ileri araştırmalara konu olmayı hak etmektedir. Zira bu şema (yani maden ufkundan melek ufkuna değin varlıkların hem fiziksel özelliklerine hem de nefsin idrak yetilerinden aldıkları paya göre "teferruatlı olarak" mertebelenirilmesi) İslam filozofları tarafından, akıl ve temyiz etme gücünde en üst ufka ulaşan insanın faal akılla ittisalini ortaya koymak ve buradan hareketle de nübüvvetin rasyonelitesini temellendirmek amacıyla kullanılmıştır. Nitekim İbn Miskeveyh, *varlıkların mertebelerini/derecelerini zikretmeksizin nübüvvetin mahiyetini tabkik edemeyiz* sözüyle esasında bu duruma işaret etmektedir (Bkz.: İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-Aşgar*, s. 86). Buradaki hiyerarşinin, Aristoteles'in ilgili iki eserinin mecedilerek İslam düşüncesine has bir meselenin gerekçelendirilmesinde kullanılmış olma ihtimali ise bahsini ettiğimiz özgünlüğün değerini arttırmakta ve daha ileri araştırmalara konu olabileme potansiyelini bünyesinde barındırmaktadır.

18 Ross'a göre modern taksonominin kurucusu olan Linnaeus'a kadar, doğa tarihinde bu taksonomi özgün olarak kalmış ve onun bu sınıflandırmasına yeni şeyler de çok az eklenmiştir (bkz.: W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Kabcı Yayıncılık, 2011), 186.

varlık hiyerarşisi oluşturmuştur.¹⁹ Böylece canlılar arasındaki farklı özelliklere veya farklı kıstaslara göre ortaya çıkan ve Lovejoy'un mertebelenme ilkesi (*gradation principle*) olarak isimlendirdiği bir mertebelenme ve hiyerarşik sıralama fikri doğa tarihine girmiştir. Bu ilke aynı zamanda büyük varlık zincirindeki varlıkların *mükemmellik ölçütüne göre mertebelenirildiği* bir hiyerarşi fikrinin de çıkış noktasını oluşturmuştur.²⁰

Varlıkları çeşitli açılardan sahip oldukları ayırt edici birtakım niteliklerine göre mertebelenme ve bir skala boyunca hiyerarşik olarak türsel bir sınıflandırma girişimi, beraberinde birtakım problemler de getiriyordu. Bunun nedeni, belli bir sınıflandırma ölçütü esas alındığında bazı canlıların muntazaman bu sınıflandırma ölçütüne uymayıp barındırdıkları özelliklerden dolayı birbirlerinden farklı iki veya daha fazla kategoriye giriyor olabilmeleriydi. Örneğin yaşam çevresi bakımından -kara, deniz, hava- ya da üreme tipi bakımından -doğurarak veya yumurtlayarak- şeklinde çok geniş bir sınıflandırma ölçütü esas alındığında dahi bazı hayvanlar her iki veya daha fazla ölçüte uygun özellikler sergilediğinden dolayı net bir sınıflandırmaya tabi olamıyor veya sabit bir türün altında kategorize edilemez durumda kalıyordu. Mesela deve kuşu bazı açılardan dört ayaklı hayvanların bazı açılardan ise kuşların özelliklerini barındırmaktadır. Uçabilen ve meskeni hava olan türler için gerekli olan tüy ve kanatlara sahip olmasına rağmen uçamayan ve ayakları üzerinde karada yaşayan bir hayvandır. Ya da kuşlar gibi iki ayağı varken aynı zamanda dört ayaklı hayvanlardaki gibi toynaklara sahiptir. Bu durum, hava, kara ya da denizde yaşamak için gereken özellikler gibi sınıflandırma için gereken geniş bir kriter esas alınsa dahi deve kuşunun, barındırdığı özellikler dolayısıyla net bir kategoriye yerleştirilmesini zor kılmaktadır.²¹

Lovejoy'a göre Aristoteles'in bu müşahedesi onda *varlıkların özellikleri arasında süregelen ve devamlı olan bir irtibat düşüncesini* netice vermiş ve kendisinden sonraki düşünürlere gerek felsefede gerekse doğa bilimlerinde *devamlılık ilkesi* olarak kavramsallaştırdığı prensibi miras bırakmıştır.²² Buna göre *mabiyet ve özellikler* açısından varlıklar arasındaki geçişlilik ve irtibat o kadar silik ve

19 Charles Singer, *A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things*, (Ames: Iowa State University Press, 1989), 42-43.

20 Her ne kadar Lovejoy, büyük varlık zincirinin temel bileşenlerinden biri olan *mertebeleşme ilkesini* Aristoteles'in fiziksel/biyolojik tasnifinden hareketle ele alsada acaba Aristoteles'in metafizik düşüncesinden hareketle de bir mertebeleşme fikrinin çıkarsanabilir olup olmadığı sorusu akla gelebilir. 17. dipnotta ruhun idrak yetileri bağlamında metafizik açıdan bir hiyerarşi düşüncesinin söz konusu olabileceğine değinmiştik. Bu bağlamda ruhun idrak yetileri arasındaki farklar özelinde bir hiyerarşi fikrinin onun metafizik düşüncesinden çıkarsanabileceği ileri sürülebilse de onun ay üstü aleme ilişkin metafizik düşüncelerinden böyle bir ilkenin "doğrudan" çıkarsanması pek muhtemel görünmemektedir. Ancak kanaatimizce şu soru yine de üzerinde düşünölmeye değer bir nokta arz etmektedir: "Acaba Aristoteles'in hareket etmeyen ilk hareket ettiricisinin, kendisi haricindeki varlıklarla olan ilişkisi bağlamında dolaylı da olsa bir hiyerarşi düşüncesinden bahsedilebilir mi?" Aristoteles'e göre ezeli, ebedi, tek ve hareketsiz olan ilk hareket ettirici evrenin çevresinde ve en dışındadır. Hareketin hızı iletim sırasında azalacağı için hareket etmeyen ilk hareket ettirici tarafından doğrudan verilmiş bir hareketin -ki hareketlerin en hızlısı olacaktır- evrenin en dışındaki varlık üzerindeki tesiriyle ay altı alem üzerindeki tesiri bir olmayacaktır (krş.: Ross, *Aristoteles*, 154-155). Dolayısıyla ilk hareket ettiricinin verdiği hareketin etkisinin iletim esnasında azalarak ilk maddeye kadar geleceği göz önüne alındığında (Ross, *Aristoteles*, 155) hareketin etkisini alma noktasında varlıkların kendi aralarında farklılaşacağı dolayısıyla da zımni bir hiyerarşinin oluşabileceği şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir. Ancak gerek daha açık olması gerekse hiyerarşi düşüncesini doğrudan ima etmesi sebebiyle bu ilkenin Lovejoy'un da yaptığı üzere Aristoteles'in fiziksel/biyolojik sıradüzenine irca edilmesi kanaatimizce daha makul görünmektedir.

21 Aristoteles, *On the Parts of Animals*, çev. James G. Lennox, (Oxford: Clarendon Press, 2004), 679 b 15-20.

22 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 60.

belirsiz yakındır ki bu geçişliliğe teşne olan farklı mahiyetteki varlıklar arasındaki değişiklikler birbirinden ayırt edilemeyecek düzeydedir. Aristoteles *Historia Animalium* (Hayvanlar Tarihi) adlı eserinde bu durumu şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

Doğa cansız şeylerden canlı varlıklara o kadar yavaş geçiş yapar ki keskin bir sınır çekmek ve orta bir formun hangi tarafa yer alacağını netleştirmek pek mümkün olmaz. Böylece zincirde cansız varlıklardan sonra bitkiler gelir. Bitkilerde kendi aralarında gösterdikleri canlılık seviyesine göre farklılaşırlar. Kısacası, tüm bir bitki cinsi -her ne kadar hayvanlarla karşılaştırıldığında düşük olsa da- cansız varlıklarla kıyaslandığında hayat ile donatılmış görünmektedir. Nitekim daha önce de değindiğimiz üzere bitkilerde canlılığa doğru kesintisiz olarak derece derece bir yükselme gözlenmektedir. Öyle ki denizde öyle canlılar vardır ki bitki mi yoksa hayvan mı olduğunu kestirmek çok zordur.²³

Aristoteles'in *Historia Animalium* (Hayvanlar Tarihi) isimli eserinde geçen ve canlıların özellikleri arasındaki yüksek benzerliği ele alan bu pasaj ve doğa zinciri tasviri (*scala naturea*) bazı yazarlar tarafından evrimsel bir süreç veya evrimsel sürece benzer bir durum olarak algılanmıştır.²⁴ Aristoteles'in özellikle, "Doğa (*nature*) cansız şeylerden canlı varlıklara o kadar yavaş geçiş yapar ki..." şeklindeki ifadesi onun evrimsel sürece benzer bir düşünceye sahip olduğu izlenimi uyandırmıştır. Ancak ilgili cümle dikkatli olarak incelendiğinde geçiş yapanın canlılığın kendisinin değil, varlıkların doğasının, bir diğer deyişle özelliklerinin olduğu anlaşılır. Hatta Aristoteles'in *Historia Animalium* adlı ilgili eserinin miladi IX. yüzyılda, elimizdeki eski Yunanca yazmalardan dahi daha eski Yunanca metinlere dayanılarak yapılan Arapça tercümesinde²⁵ İngilizceye "nature" (*doğa*) olarak çevrilen kelime; huy, karakter ve özellik anlamlarına gelen *tiba'* kelimesiyle karşılanmıştır.²⁶ Dolayısıyla Aristoteles burada; canlılıktan cansızlığa geçiş çok yavaş ve aşamalı bir surette gerçekleştiği için bu ikisi arasında kalan varlıkların -karakter ve özelliklerinin benzerliği dolayısıyla- canlı mı cansız mı olduğunun ayırt edilmesinin zor olduğunu vurgulamak istemiştir. Nitekim o, *On The Parts of Animals* adlı eserinde bu durumu daha açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Doğa [yani varlıkların karakterleri ve özellikleri], aslında cansız şeylerden hayvanlara değin devamlılık arz ederek geçiş yapmaktadır. Arada ise canlı olmasına rağmen henüz hayvan olmamış varlıklar bulunmaktadır ki birbirlerine olan benzerliklerinden dolayı ayırt edilmeleri çok güçtür. Mesela deniz süngeri bir yere yapışırken tıpkı canlı gibidir ama yerinden söküldüğünde tamamen bitki gibi olmaktadır.²⁷

23 Aristoteles, *Historia Animalium*, çev. D'arcy Wentworth Thompson, *The Works of Aristotle* içinde, A. Smith, W. D. Ross (ed.), (Oxford, Clarendon Press, 1910), VIII, 588b 5-10.

24 Mesela bkz.: Teoman Durul, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlılığın Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi* 24, (2012): 301; Charles Singer, *A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things*, (Ames: Iowa State University Press, 1989), 39-40.

25 Aristotle, *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitāb Al-Hayawān: A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary*, ed. Lourus S. Filius, Johannes den Heijer, John N. Mattock, (Leiden: Boston, Brill, 2018), 3.

26 Aristotle, *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitāb Al-Hayawān*, 588b T175.

27 Aristoteles, *On the Parts of Animals*, çev. James G. Lennox, Reprinted, Oxford, Clarendon Press, 2004, VI, 681a

Aristoteles burada, iki şey -mesela canlı ve cansız- arasında bulunan varlıkların birbirlerine çok benzediklerinden dolayı ilgili özellikler arasındaki geçişin çok yavaş ve fark edilemez olduğunu vurgulamaktadır ki Lovejoy'un devamlılık ilkesi olarak belirttiği ilke de tam olarak bu tasvirden çıkarsanmış bir ilkedir. Nitekim ona göre deniz süngeri gibi bitkimsi hayvanların varlığı süreklilik/devamlılık ilkesinin en güzel örneklerinden biridir.²⁸ Dolayısıyla geçiş kelimesi ile kastedilen şey bir türeme veya dönüşüm değil birbirlerinden ayırt edilmesi pek güç olan ara varlıkların sergiledikleri benzerliklerden ötürü, varlıklar arasındaki sınırın silikleşmesi ve özellikler arasındaki geçiş sürecinin kesintisiz bir şekilde devam etmesidir. Nitekim Amerikalı biyolog J. David Archibald, *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order* (Biyolojik Sıradüzene İlişkin Görsel Metaforların Evrimi: Aristoteles'in Merdiveni, Darwin'in Ağacı) adlı eserinde ilgili pasajda tasvir edilen geçiş sürecinin ifade ettiği anlamı şu şekilde yorumlamıştır:

Belirli türler, gruplar aracılığıyla bazı özellikleri paylaşırlar. Böylece Aristoteles, cansız şeylerden bitkilere, bitkilerden ise hayvanlara değin boşluğun olmadığı bir ardışıklık, bir devamlılık tasvir ederek bir zincir veya merdiven şeması ortaya koymuştur ki *natura non facit (doğa sıçrama yapmaz)* ifadesi ile kastedilen şey de tam olarak budur. Bununla birlikte gruplar arasında sınırlar vardır ve biz, çeşitli gruplarca da paylaşılan ortak özelliklerin devamlılık arz eden doğasından dolayı bu sınırları birbirlerinden kolay kolay ayırt edememekteyiz. Aristoteles bize burada varlık zincirine (*Scala Naturea*) ilişkin açık bir tasvir sunmaktadır. Yoksa o doğanın devamlılığı ile evrimsel anlamda bir mana kastetmemektedir.²⁹

Aynı şekilde *From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility* (Aristoteles'in Teleolojisinden Darwin'in Soybilimine: Faydasızlığın Damgası) isimli eserinde Marco Solinas, Aristoteles'in ilgili pasaj ile, varlık zincirindeki devamlılığı ve aşamalılığı vurgulayarak canlı varlıkların sıra düzenini gözler önüne sermek istediğini belirtmiştir.³⁰ Dolayısıyla Aristoteles, canlılar arasında ayırt edilmesi çok güç olan benzer özellik ve karakterlerden dolayı varlıkların özellikleri arasındaki geçişliliğin çok yavaş, bir diğer deyişle özellikler arasındaki ayırt edilebilirliğin çok zor olduğunu belirterek bir "devamlılık" ve "aşamalılığa" atıf yapmıştır. Varlıklar arasındaki özelliklerin ayırt edilemezliğinin bir ifadesi olan ve Lovejoy'un *devamlılık ilkesi* adını verdiği bu süregelen geçiş ve devamlılık konsepti, İslam düşüncesinde de "ittisal/irtibat" kelimeleriyle ifade edilmiştir.³¹

10-15 (Köşeli parantez içindeki ifade bize aittir).

28 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 61.

29 J. David Archibald, *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order*, (New York, Columbia University Press, 2014), 2.

30 Marco Solinas, *From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility*, (Houndsmill: Palgrave Macmillan, 2015), 33.

31 Devamlılık ilkesini İslam Felsefesi özelinde inceleyen bir çalışma için bkz.: Asım Kaya, "Teistik Evrimde Anakronizm Sorunu: Câhız ve İbn Miskeveyh Örneği", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2022, 124-150. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki "varlık ve felsefe anlayışının evrim teorisiyle uyumlu olmadığı" gerekçesiyle Aristoteles'in evrimsel bir düşünceye sahip olamayacağı şeklinde metafiziksel bir itiraz da mevcuttur. Biyoloji felsefesinin kurucusu olarak bilinen David Hull, Aristoteles'in türlerden

Böylece Orta çağda "natura non facit saltus" (*doğa sıçrama yapmaz*) aksiyomuyla ifade edilen ve Lovejoy'un *devamlılık ilkesi* olarak kavramsallaştırdığı, varlıkların mahiyetleri ve özellikleri arasındaki süregelen geçişlilik düşüncesi de Aristoteles aracılığıyla doğa ve düşünce tarihine giriş yapmıştır. Bahsi geçen üç ilke bir arada düşünüldüğünde ise cansızlıktan insana değin uzanan ve varlığın hiyerarşik düzeni konseptinin bir ifadesi olan varlık zinciri kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu zincire yeni Platoncu düşüncede bir-akıl ve ruh şeklindeki göksel aleme ait üçlü bir hipostazın da eklenmesiyle, cansızlardan başlayıp Tanrı'ya değin süren "büyük varlık zinciri" konsepti ortaya çıkmış ve sudûr teorisi özelinde Plotinos eliyle sistematik olarak düşünce tarihine giriş yapmıştır.

3. Plotinos ve Sudûr Teorisi

Bu noktada büyük varlık zinciri konsepti ile onu teşkil eden üç ilkenin, yeni Platoncu gelenek ile bu gelenğin tesirinin yoğun olarak gözlendiği Batı düşüncesine olan etkisini ve farklı felsefi ve teolojik meselelerin temellendirilmesinde ne şekilde kullanıldığını kısaca irdelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere temel prensiplerini Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz varlığın sıra düzeni konsepti fikrinin, sistematik bir yapıya bürünmüş hali yeni Platonculukta karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Lovejoy'un ifadesiyle artık "varlık skalası yeni platoncu kozmolojinin temel kavramı" olmuştur.³² Plotinos'un felsefesi her ne kadar özelden Platon'un felsefesinin bir yorumu olarak bilinse de onun Platon yorumundaki Aristotelesçi etkinin varlığı tarihsel olarak yadsınamaz bir gerçektir.³³ Nitekim İslam felsefesinin de karakteristik bir özelliği olan Platon- Aristoteles uzlaştırması, esasında apokrif Aristoteles metinleri aracılığıyla bu

sabitliği fikrine sahip olduğunu dolayısıyla evrim benzeri bir düşünceye sahip olamayacağı belirir (bkz.: David L. Hull, "The Metaphysics of Evolution", *The British Journal for the History of Science*, C. 3, No: 4, (1967): 309-310.). Çünkü günümüzdeki tür tanımından farklı olarak Antik Dönem'in tür tanımı, form ve madde teorisi üzerine kuruluydu. Buna göre bir türün tür olabilmesi için onun bir formu ve bir de maddesi olması gereklidir. Hem Platon ve Aristoteles'ten hem de sonra gelen filozoflar da türleri bu metafiziksel varlık alanlarına göre tanımlamışlardır zira onlara göre gerçekliğe sahip tek şey sadece metafizik varlık alanıdır (bkz.: Hull, "The Metaphysics of Evolution", 310.). Platon'un idealar düşüncesine benzer şekilde Aristoteles de formların sabit ve değişmez bir yapıda olduğu fikrini benimsemiştir. Bu düşünce ise doğal olarak statik formlardan oluşan türlerin tamamıyla sabit ve değişmez olacağı fikrini netice verecektir (bkz.: Hull, "The Metaphysics of Evolution", 311-312.). Nitekim Harry Beal Torrey ve Frances Felin'in 1937 yılında kaleme aldıkları ve hala konuyla ilgili tartışmalarda önemli bir kaynak olma özelliğini koruyan "Was Aristotle an Evolutionist?" isimli makalede, Aristoteles'in evrimsel bir düşünceye sahip olup olamayacağına ilişkin tartışmaların bir analizi yapılmaktadır. Henry Osborne ve Edward Clodd gibi isimler, Aristoteles'te evrim benzeri düşünceler bulunduğu fikrini savunurken Josiah Royce ve Alfred Benn gibi diğer isimler ise Aristoteles'te bu kabilden düşüncelerin bulunamayacağını ileri sürmüşlerdir (bkz.: Harry Beal Torrey, Frances Felin, "Was Aristotle an Evolutionist?", *The Quarterly Review of Biology*, C. 12, No: 1, (1937): 12.). Bu bağlamda Aristoteles'te evrim benzeri düşüncelerin bulunamayacağını savunan düşünürlerin en büyük gerekçesi onun sahip olduğu metafiziksel düşüncedir. Mesela Royce bu duruma örnek olarak, Aristoteles'in türleri tanımlarken kullandığı form ve madde teorisini gösterir. Ona göre Aristotelesçi formlar en az Platonunki kadar sabit bir yapıya sahiptir dolayısıyla da evrimleşmeleri söz konusu olamaz. Aynı şekilde Benn de Aristoteles'e göre, organik türlere niteliklerini kazandıran formların önceden de var olduğunu ve oldukları hal üzere var olmaya da devam edeceklerini belirterek sabit ve değişmez olduğunu belirtmektedir (bkz.: Torrey, Felin, "Was Aristotle an Evolutionist?", 13.). Nitekim ilgili görüşleri değerlendiren Torrey ve Felin de makalenin sonuç kısmında Aristoteles'in kozmik veya türsel ölçekte bir evrim fikrine, benimsediği metafizik düşünce (*form ve madde teorisi*) dolayısıyla sahip olamayacağını belirtmektedirler (bkz.: Torrey, Felin, "Was Aristotle an Evolutionist?", 15.).

32 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 68.

33 G. S. Bowe, *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, (New York: Global Scholarly, 2004), iv.

uzlaşya yol açan yeni Platoncu düşünce sisteminin bir ürünüdür.³⁴ Dolayısıyla -hem Platon'un hem de Aristoteles'in düşünce sistemi üzerindeki etkisi göz önüne alındığında- Plotinos'un hem felsefesini hem de kozmolojisini oluşturan sudür şemasını, tıpkı Lovejoy'un yaptığı gibi parçalarına ayırdığımızda Platon'un *çokluk* ve Aristoteles'in *süreklilik* ve *meritebeleşme ilkelerine* ulaşmaktayız. Batı düşüncesinin yanı sıra başta Fârâbî olmak üzere büyük varlık zincirinin İslam düşünce geleneğine nüfuzu da bahsi geçen sudür sürecinin İslam filozoflarınca farklı bağlamlarda farklı gerekçelerle ele alınmasıyla tebarüz etmiştir.

Bu bağlamda yeni Platonculuğun kurucusu Plotinos, sudür sürecinin en tepesinde yer alan "bir" in , mutlak iyi vasfına sahip olmasından dolayı hırslı ve bencil bir varlık olamayacağına işaret ederek *iyinin sınırsız zorunlu var ediciliği düşüncesini* çıkarsamıştır.³⁵ Buradan hareketle de duyulur alemin nedenini ve çeşitliliğinin esas failini anlamayı ve açıklamayı amaçlayan sudür teorisi olarak da bilinen meşhur teorisini inşa etmiştir.³⁶ *Enneadlar'* İngilizceye çeviren Arthur Hillary Armstrong'un da ifade ettiği üzere Plotinos, aralarındaki devamlılığa da vurgu yaparak "bir"den başlayan ve bitkilerdeki hayat verici ilkeye değin süren, aralarda boşluğun bulunmadığı ve bir bütün olarak tek bir canlı formunu andıran bir varlık zinciri tasavvuru ortaya koymuştur.³⁷ Plotinos'a göre varlık hiyerarşisinin zirvesinde yer alan "bir", her şeyin kaynağı ve ilk prensibidir. Onun kendi kendine yeter olmasından kaynaklı doluluğu (*superabundance*) taşarak kendisi dışındaki diğer varlıkların meydana gelmesine yol açmıştır. Ondan ilk meydana

34 Detaylı bilgi için bkz.: Cahid Şenel, *Yeni Platonculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 38-125. Ayrıca krş.: Hasan Aydın, *Ortaçağda Sözde Aristotelesçi Yapıtlar ve "Salt İyi" ya da "Nedenler Kitabı"*, (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018), 1-29. Uzun bir süre Aristoteles nispet edilen ancak daha sonraları *Enneadlar'*ın IV-VI. bölümlerinin bir nevi özet ve yorumu olduğu ortaya çıkan *Üsûlücyâ Aristütâlis* isimli eserde yer alan tanrı-varlık ilişkisi bağlamında sudür teorisi, akıl ve nefis problemleri Aristoteles'in diğer eserleriyle bağdaşmıyor görünmekteydi. İslam filozofları da bu çelişkiyi aşmak adına bir uzlaştırma arayışına girişmişlerdir (bkz. Şenel, *Yeni Platonculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 43). Bu durum ise apokrif Aristoteles metinlerinin Platon-Aristoteles uzlaştırmasında oynadıkları rolü göstermesi bakımından kayda değer bir noktadır. Bu uzlaşya yol açan en önemli apokrif Aristoteles metinlerinden *Kitâbü'l-İzâh fi'l-Hayri'l-Mahz Li Aristütâlis* ve *Risâle fi İlmi'l-İllâhî* nin yanı sıra *Üsûlücyâ Aristütâlis*'in; Bir, Akıl, Nefs, sudür süreci ve sebeplilik gibi konularda İslâm felsefesine önemli etkileri olmuştur. (Detaylı bir değerlendirme için bkz.: Şenel, *Yeni Platonculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 125-277, ayrıca bkz.: Aristoteles(?), *Üsûlücyâ (Aristoteles'in Teolojisi)* inceleme-çeviri: Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017).

35 Plotinus, *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), IV, 8, 6.

36 Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1. Burada sudür teorisinin detaylarından veya farklı yorum türlerinden ziyade büyük varlık zincirini de oluşturan mezkûr ilkelerin, yeni Platoncu gelenekteki sudür şemasının genel iskelesinin oluşumundaki yerine değineceğiz. Sudür teorisi ve büyük varlık zincirinin aynı şey olduğunu iddia etmiyoruz ancak kanaatimizce sudür teorisi ve büyük varlık zinciri arasında bir umum husus min vech (*tam girişimlilik*) ilişkisi vardır. Bir diğer deyişle büyük varlık zinciri sudür teorisini içerir iken sudür teorisi büyük varlık zincirini içermemektedir. Daha ziyade alemdeki çokluğun, değişmekten ve cisim olmaktan hâli olan "bir"den nasıl meydana geldiği temel sorusuna bir cevap arayışı olan sudür teorisi; *çokluk*, *devamlılık* ve *meritebeleşme ilkelerini* de içeren hiyerarşik bir düzene sahiptir. Zira çokluk suretinde bulunan ve "bir"den aldıkları feyze göre hiyerarşik olarak bir tertip arz eden varlık skalası, bahsi geçen ilkeleri de içermekte ve ilgili soruya bir cevap bulmada etkin olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı ilkelere müteşekkil büyük varlık zinciri sudür teorisinden farklı olarak -ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere- ruh-beden ilişkisi, duyuşal olmayan akısal alemin temellendirilmesi vb. gibi farklı konuların açıklanmasında da etkin olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu açıdan büyük varlık zinciri sudürü de kapsayan kuşatıcı bir metafiziksel düşüncedir denilebilir.

37 Plotinus, *Enneads*, Introductory Note, 56.

gelen şey ise "akıl"dır. Aynı şekilde "akıl" da değişmeksizin -Bir'e benzediğinden dolayı- taşmak suretiyle kendisinden sonra gelen "ruh"u meydana getirmiştir. Akılsal-tümel alemi oluşturan bu üçlü hipostazın son halkası olan Ruh, kendi kaynağına yani "akıl"a bakarak, dolar taşar ve tabiatı meydana getirir. Tabiatı meydana getirdiği ilk şey ise bitkilerdeki büyüme ve algılama ilkeleridir.³⁸

Plotinos'a göre her bir varlık kendi varlık alanında kalarak başlangıçtan en son ve en düşük mertebeye kadar iner. "Ruh"un etkisi bitkilerden sonra algı duyularının mevcut olduğu ancak akıl sahibi olmayan hayvanlara daha sonra ise insana gelir.³⁹ Görüldüğü üzere Plotinos burada en üstün olan ve kendisi dışındaki tüm mevcutlara varlıklarını veren "bir"den başlayarak mertebeye en düşük varlığa değin süren hiyerarşik bir sudûr sürecinden bahsetmektedir. Buna göre, sudûr teorisindeki hiyerarşik tertibin ana mertebeleri bir-akıl-ruh ve tabiatan (bitki, insan, hayvan), ara mertebeler ise yine Plotinos'un kendi ifadeleriyle sınırsız bir çeşitlilikten oluşmaktadır denilebilir. Hatırlanacak olursa Platon'a göre iyi olan, kıskanç ve bencil olamayacağı için zorunlu olarak var edici olmalıydı. Zira iyi olduğu için kendisinde kıskançlık olmaz ve diğer varlıkların da olabildiğince kendisine benzer olmasını ister ki bu da onların var olmalarını gerekli kılar.⁴⁰ Plotinos ise Platon'daki iyinin zorunlu olarak varlıkları meydana getirmesi gerektiği düşüncesinin, varlıkların sonsuz sayıda var olmasını zorunlu kılacağını ifade etmiş ve bu durumu şu şekilde açıklamıştır:

...Eğer bu hepsinin doğasında varsa yani çoğulluğun olmadığı ilk başlangıçtan duyuyla algılanan son aşamaya kadar her bir varlık, kendine has olan mertebesinden bir şey kaybetmeksizin kendisinden sonra geleni, hakkında konuşulması mümkün olmayan bir güç ile varlığa getirerek tıpkı bir tohumun kendisini açması gibi üretiyorsa, tüm bu yüce varlıklar kıskançlık ve bencilik içerisinde bir çizginin arkasına çekilip hiçbir şey yapmazcasına duramaz *aksine nihai son mümkün sınıra, mümkün olan tüm her şey meydana çıkana kadar* var etmeye devam etmek zorundadır.⁴¹

Platon'un Timaios diyalogunda ele aldığı konuları *Enneadlar*'ın 4. kitabının 8. kısmında "ruhun bedene inışı" başlığı altında ele alıp şerh eden Plotinos, "iyi"nin zorunlu var ediciliğinin (*fecundity*) mümkün olan en uç sınıra, bir diğer ifadeyle tüm muhtemel varlık türlerine erişinceye kadar devam etmek zorunda olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, mükemmellik derecelerine göre hiyerarşik olarak sıralanmış sonsuz sayıda varlık türlerini ifade eden varlık zincirindeki ilk prensip olan ve Lovejoy'un çokluk/tamlık ilkesi olarak adlandırdığı ilkeyi Platon'daki iyi kavramından mülhem son şekliyle ortaya koymuştur. Böylece zincirdeki çok veya sonsuz sayıdaki varlık türlerinin, neden sonsuz bir şekilde var olması gerektiği sorusunu Plotinos, bu tarz bir izah ile nihai şekliyle açığa kavuşturmuştur.

38 Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1.

39 Plotinus, *Enneads*, V, 2, 2. Plotinos burada ruhun etkisini akılsal-tümel alemde inış suretiyle ele alırken duyuusal-tikel alemde ise yükseliş suretiyle ele almaktadır.

40 Eflâtun, *Timaios*, 29 e.

41 Plotinus, *Enneads*, IV, 8, 6. (İtalik şekildeki vurgu bize aittir).

Plotinos'a göre bu hiyerarşik zincir tıpkı uzun bir çizgide sıralanmış canlı bir yapıya benzemektedir. Bütünsel olarak varlık hiyerarşisi kendi içerisinde bir devamlılık oluşturmakla beraber her bir varlık, zincirde kendisinden önce gelen varlıktan farklılık göstermektedir. Ancak bu devamlılık arz eden bütünlüğe rağmen her bir varlık birbirinden farklıdır ve önce gelen varlık sonra gelen varlığın sınırını aşamaz.⁴² Bu görüşlerinden de anlaşılacağı üzere Plotinos'un tasvir ettiği sudûr sürecinde, kökenlerini Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkelerinin* izleri açık bir şekilde görülebilmektedir. Nitekim varlıkların bilkuvve olarak sınırsız bir çeşitlilik sergilediğini söylemekle *çokluk ilkesini*, her bir varlığın farklı bir mertebede bulunduğunu ifade etmekle *mertebeleşme ilkesini* ve kendi alanlarının sınırlarını aşmamakla birlikte birbirlerine çok benzer olduklarından dolayı aralarında devamlılık arz eden bir bütünlüğün var olduğunu ifade etmekle de *devamlılık ilkesini* etkin bir şekilde kullandığını müşahede etmekteyiz. Sudûr süreci özelinde bahsi geçen ilkeleri ihtiva eden Büyük Varlık Zinciri, farklı teolojik ve felsefi bağlamlarda Orta Çağ düşünce dünyası üzerinde çok önemli etkilere neden olmuş, fizik ve metafizik ilimlerde de etkin bir rol üstlenmiştir.

4. Büyük Varlık Zinciri'nin Batı Düşüncesi Üzerindeki Etkileri

Ana unsurlarını *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkelerinin* oluşturduğu varlığın hiyerarşik düzeni fikrinin Orta Çağ Batı düşüncesi üzerindeki etkileri de göz ardı edilemeyecek kadar belirgindir. Pseude-Dionysus'tan Thomas Aquinas'a, Albertus Magnus'tan Duns Scotus'a, Rönesans düşünürlerinden Aydınlanma filozoflarına değin Tanrı'nın temel ölçüt olduğu ve varlıkların ondan aldıkları pay nispetinde mükemmelleşerek hiçliğe değin sıralandığı bir varlık zinciri düşüncesi, Batı teolojisi ve düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur.⁴³ Örneğin Orta Çağ Hristiyan teolojisinin önde gelen düşünürlerinden Thomas Aquinas'a göre mükemmellik potansiyellikten (*bilkuvve*) uzaklaşıp saf fiile (*bilfiil*) yani Tanrı'ya yaklaşmakla elde edilir. Evrenin mükemmelliği ise yalnızca mevcutların bir çoğulluğunu değil, aynı zamanda farklı türleri ve dolayısıyla varlıkların farklı mertebelerini ve hiyerarşik bir sıralanmasını da gerektirir.⁴⁴ Aquinas büyük varlık zincirinden ve onu oluşturan temel prensiplerden biri olan devamlılık ilkesini, felsefi ve teolojik birtakım problemleri açığa kavuşturmak için belirgin bir şekilde kullanmaktadır. Bu konulardan biri de hem teolojik hem de felsefi bir mesele olan ruh-beden ilişkisidir. Bu bağlamda o, *Summa Contra Gentiles* adlı eserinde akılsal bir cevher olan ruhun nasıl olur da geçici ve maddi olan beden formu olabileceği sorununu geçişkenliğin bir ifadesi olan *devamlılık ilkesini* kullanarak açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre şeyler arasında hayranlık uyandırıcı bir irtibat vardır. Bir türün en alt mertebesinde yer alan en düşük seviyedeki üyesi ile hemen önce gelen bir diğer türün en üst mertebesinde yer alan en yüksek seviyedeki üyesi arasında bir irtibat vardır. Aquinas bu duruma, hayvanlar aleminin en düşük mertebesinde yer alan bazı varlıkların bitkiler alemine mahsus hallere sahip olmasını örnek gösterir. Örneğin istiridye hayvani nefse ait idrak

42 Plotinus, *Enneads*, V, 2, 2.

43 Edward P. Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morwedge, (New York: Fordham University Press, 1982), 165-212.

44 Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", 169; Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 87.

yetilerinden biri olan dokunma/hissetme duyusuna sahip olmasına rağmen tıpkı bir bitki gibi bulunduğu yüzeye yapışık sabit bir şekilde yaşar. İstiridyeye, klasik kozmolojide bitki türlerinin en üst hayvan türlerinin ise en alt mertebesinde yer almaktadır ve bu şekilde hem hayvanlar alemine hem de bitkiler alemine has özellikleri bünyesinde barındırdığından dolayı bitkiler ve hayvanlar alemi arasında bir geçiş türü olarak telakki edilir. Tıpkı istiridyeye örneğinde olduğu gibi duyuşsal ve maddi alemin en üst mertebesinde yer alan insan ile akısal ve maddi olmayan alemin en alt mertebesinde yer alan ruh arasında da bir irtibat olacağından dolayı –zira devamlılık ilkesi gereği varlıkların özellikleri arasındaki farklar minimal düzeyde olduğu için aralarında bir geçişkenlik ve bir ittisal vardır- maddi olmayan ruhun maddi olan insan bedeninin formu olması da mümkün olacaktır.⁴⁵ Çünkü her mertebenin en üst ve en alt türleri arasında bir irtibat ve benzerlik olduğu için –tıpkı istiridyenin bitki ve hayvan mertebelerinin ittisal noktasını oluşturması gibi- duyuşsal alemin en üst mertebesinde yer alan insan, barındırdığı nitelikler dolayısıyla bir üst mertebeye olan akledilir alemle irtibat halinde olacak ve bu alemin en alt mertebesinde yer alan ruhun formunu almaya da uygun hale gelecektir. Böylece bahsi geçen açıklamasında da anlaşılacağı üzere Aquinas, büyük varlık zinciri ve onu oluşturan çokluk, mertebelenme ve özellikle devamlılık ilkelerini teolojik ve felsefi bir mesele olan ruh-beden ilişkisini açıklamak için etkin bir şekilde kullanmaktadır.

Aquinas'ın varlık zinciri ve varlık zincirinin temel unsurlarına ilişkin Proclus, Dionysos ve yazarı meçhul apokrif bir Aristoteles metni olan *Nedenler Kitabı*'ndan (*Liber de Causis*) mülhem ortaya koyduğu kavramsal çerçeve, Orta çağ ve Rönesans Dönemi'nde cari olan metafiziksel hiyerarşiye dair tartışmalara da önemli etkide bulunmuştur.⁴⁶ Mesela Rönesans Dönemi'nin önde gelen yeni Platoncu filozoflarından Marsilio Ficino'nun felsefesinde de, Plotinosçu olan ve Orta Çağ'a özgü bir karakter taşıyan varlık zinciri konseptine rastlamaktayız. Varlığın aşamalı olarak hiyerarşik bir düzlemde çeşitli ölçütlere göre sıralandığı düşüncesi onun felsefesinde önemli bir yere sahiptir.⁴⁷ Ona göre varlıklar arasında ölçütün Tanrı olduğu bir mükemmellik kıstasına dayalı hiyerarşik bir tertip vardır ve bu tertipte bazı varlıkların diğer varlıklardan daha mükemmel olduğu görülür. Buna göre hiyerarşik bir düzende öncelik-sonralık şeklinde bir ilişkiye sahip iki varlığı göz önüne aldığımızda zincirde birinin diğerine göre üstte veya altta yer aldığını müşahade ederiz. Bu durum ise varlığın çeşitliliğinin mükemmellikten ve ilahilikten/kutsallıktan aldığı paya bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁸ Bir diğer deyişle varlığın mükemmelliği, Tanrı'dan pay almasıyla yani ona yakın olmasıyla belirlenmektedir. Bir mevcut en mükemmel varlık olan Tanrı'ya ne kadar yakınsa o kadar mükemmeldir ne kadar uzaksa da o kadar mükemmellik derecesi düşüktür.⁴⁹

Hiyerarşide yer alan varlıklar nitelik ve sıfatlarının birbirlerine olan benzerlikleri bakımından devamlılık arz eden bir mertebelenme durumu sergiler. Ancak hiyerarşide bulunan farklı

45 Saint Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation*, çev. James F. Anderson, (New York: Image Books, 1956), 205.

46 Mahoney, "Lovejoy and the Hierarchy of Being", 223.

47 Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, çev. Virginia Conant, (Columbia University Press, 1943), 75.

48 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 76.

49 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 77-78.

mertebelere sahip bir varlık ile diğer bir varlık arasında sonsuz bir varlıklar dizisi yoktur. Bununla beraber varlık zincirinde birbirine yakın mertebelerde bulunan iki farklı varlık türünü birbiriyle birleştiren orta varlıklar vardır ta ki bahsi geçen iki varlık türü birbirlerinin sınırlarını aşmasın.⁵⁰ Bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere, Ficino'nun varlık zincirinin, Plotinosçu ve Orta Çağ'a özgü bazı yorumlardan pek bir farkı görünmemektedir. O, varlıkların Tanrı ile olan ontolojik ilişkilerini *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme* ilkelerinden müteşekkil büyük varlık zincirinden hareketle ortaya koymaya çalışmaktadır. Sadece çokluk ilkesini birtakım gerekçelerden ötürü⁵¹ Plotinos ve Orta Çağ'daki bazı düşünürlerden farklı olarak sınırsız bir şekilde değil sınırlı olarak tasavvur etmiştir. Ancak o, sınırlı da olsa varlıkların mükemmellik seviyelerine göre bir çeşitlilik, çokluk sergilediklerini de açık bir şekilde ifade etmiş ve teolojik bir meseleyi -varlıkların Tanrı'yla olan irtibatı ve ona olan yakınlıklarının ölçütünü- gerekçelendirmek için kullanmıştır.

Antik Dönem, Orta Çağ ve Rönesans Dönemi'nin yanı sıra varlığın hiyerarşik düzenine dair fikirlere Aydınlanma Dönemi'nde de rastlamaktayız. Aydınlanma Dönemi'nin önde gelen filozoflarından John Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* adlı eserinde, duyulur alemdeki türler arasındaki farklılıkların, onların bildiğimiz niteliklerinden hareketle ayırt edilebilmesini mümkün kıldığını belirtir. Buradan hareketle Locke, zihnimizde ideleri bulunmayan pek çok tinsel türün varlığına ve kendi aralarında da tıpkı duyulur alemde olduğu gibi farklılıklar sergilediklerine dair bir düşünceyi ileri sürmenin makul olabileceğini belirtmektedir.⁵² O bu durumu, yani duyulur alemdeki hiyerarşik yapıdan hareketle tinsel varlıklara ve aralarındaki farklılıklara dair bir çıkarımda bulunabileceğimiz düşüncesini desteklemek için *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme* ilkelerinin vurgulandığı bir varlık zinciri düşüncesinden açık bir şekilde faydalanmaktadır. Locke bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Nasıl ki duyulur şeylerin türleri onlarda gözlemediğimiz ve bildiğimiz nitelikleri ile birbirinden ayrılıyor; öyleyse bizde ideleri bulunmayan seçik özelliklerle birbirinde ayrılan ve başkalaşan birçok tin türünün bulunabileceğini kavramak imkânsız ve de akla aykırı değildir. Bizden üstte, bizden aşağıda bulunan duyulur ve maddesel varlık türlerinden daha da fazla akıllı varlık türleri olabileceği bana imkânsız gelmiyor; şöyle ki, bütün görülebilir cisimler dünyasında ne aralık ne de boşluk görebiliyoruz. Bizden aşağıya basamak basamak bir iniş vardır ve her adımda birbirinden pek az farklılık gösteren bir süreğen dizilim vardır. Kanatlı balıklar vardır ve hava bulunan ortama yabancı değildirlir; suda yaşayan balıklar gibi soğukkanlı, balıklar gibi yenebilecek lezzette kuşlar vardır. Kuşlara da diğer hayvanlara da çok benzeyen, ikisinin arasında hayvanlar da vardır: İki yaşayışlı (su/kara) hayvanlar kara ve su hayvanları arasında bir halkadır; ayıbalıkları suda

50 Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 78; Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", 189.

51 Ficino'nun Plotinos ve bazı diğer filozofların aksine varlıkların bir sınırsızlık arz etmediğine dair görüşünü detaylı olarak inceleyen bir analiz için bkz.: Mahoney, "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", 188-190.

52 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, çev. Meral Delikara Topçu, (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 75.

ve karada yaşarlar; domuzbalıkları sıcakkanlıdırlar ve bir domuzun bağırsaklarına sahiptirler; denizkızları ya da balıkadamlar hakkında anlatılanlar da cabası. Kimi hayvanlar vardır ki insan denen varlık kadar bilgi ve akla sahip görünürler; ve hayvan ile bitki âlemi birbiriyle öylesine iç içedir ki birinin en alt halkası ile diğerinin en üst halkasını karşılaştırdığımızda aralarında çok büyük bir farklılık algılayamazsınız. Maddenin en alt ve de en cansız parçalarına gelene dek her aşamada birçok türün birbiriyle bağlantılı olup neredeyse duyulmaz derecelerde farklılık içerdiklerini görürüz. Ve yaratıcının sonsuz güç ve bilgeliğini hesaba kattığımızda, varlık türlerinin bizden aşağı doğru azar azar inmesi gibi bizden yukarı doğru da yine azar azar Tanrının sonsuz mükemmelliğine yükselmesinin de Yüce Mimarın sonsuz inayeti ve amacına, aynı zamanda evrenin mükemmel uyumuna yakışır olduğunu düşünmeye hakkımız vardır. Bu olasılık karşısında, bizden aşağı varlık türlerine göre bizden üstün çok daha fazla varlık türünün olduğuna inanmamamız için neden yoktur; mükemmellik derecelerine bakıldığında biz Tanrının sonsuz varlığından, en düşük ve hiçliğe en yakın varlık derecesine olduğumuzdan çok daha uzağız.⁵³

Locke yukarıdaki alıntıdan da açık bir şekilde anlaşılacağı üzere büyük varlık zinciri ve onu oluşturan temel prensiplerden hareketle varlığın, tıpkı insandan aşağıya doğru azar azar inmesi gibi yine insanın üzerinde de Tanrı'ya değin çıkabileceğini böylece tinsel varlıkların mevcudiyetini ortaya koymanın da mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Bu durum ise büyük varlık zincirinin Aydınlanma Dönemi felsefesinde dahi birtakım meselelerin temellendirilmesinde etkin bir şekilde kullanıldığına açık bir şekilde işaret etmektedir.

Düşünce tarihinde farklı felsefi veya teolojik meselelerin farklı bağlamlarda farklı filozoflarca etkin bir şekilde kullanıldığını gördüğümüz *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkelerinden* müteşekkil büyük varlık zinciri, sadece teolojik ya da felsefi bağlamlarda değil edebi bağlamda da yazarlara ve şairlere ilham kaynağı olmuştur. XVIII. yüzyılın büyük İngiliz şairi Alexander Pope *Essay On Man* (İnsan Üzerine Bir Deneme) adlı ünlü şiirinde varlıkların mevzubahis hiyerarşisine dair nosyonu çok canlı bir şekilde tasvir etmektedir:

O sonsuz erdem oluşturmuş olmalı en iyisini
Bütün sistemler arasında, bunu ikrar etmeli,
Her şey tam olmak zorunda, tutarsızlıktır aksi
Ortaya çıkan her şey de, tam mertebesinde belli ki...

Varlığın kusursuz zinciri! Ki başlar Tanrı'dan,
Nature Aethereal, beşer, melek ve insan,
Hayvan, kuş, balık, böcek, daha gözün görmediği,

53 John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, 75-76. Locke'nin bu tasvirinin sudür teorisinin bir tasviri olmadığına dikkat edilmeli. Zira Locke'de sudür benzeri bir düşünce mevcut değildir. O, ilgili pasajda da görüleceği üzere, sudür benzeri bir süreci anlatmaktan ziyade büyük varlık zincirini kullanarak varlıklar arasındaki mertebelenme ve devamlılıktan hareketle maddi olmayan akledilir aleme dair metafiziksel bir çıkarım da bulunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca benzer ilkelerden müteşekkil olmalarına rağmen Locke'nin büyük varlık zincirini sudür sürecinden farklı bir bağlamda kullanması iki sistem arasındaki farkı görmek açısından önem arz etmektedir (krş.: 36. dipnot).

Sonsuzluk'tan sana, merceğin hiç erişemediği,
 Senden de hiçliğe. -Uyguladık da baskımızı
 Üstün güçlere, aşağıdakilerde yaptı bize aynısını;
 Bütün bir yaratılışa bırak bir boşluk da
 Kırılır bir basamak, büyük ölçek yıkılır nasıl da;
 Doğanın zincirinden hangi halkayı, onuncu, on bininci,
 Kır da bir bak, hiç farketmez kırsın hepsini.⁵⁴

Buraya kadar “*en düşük ve en önemsiz şeyden, varlığın zirvesinde yer alan en mükemmel varlığa (ens perfectissimum) değin mevcutların, bir dizi bağlantılı/littisal ve merteleleşme ölçütüne göre sıralandığı evrenin hiyerarşik doğal yapısı*” şeklinde tanımladığımız büyük varlık zincirinin (the great chain of being) ve onun temelini teşkil eden üç esas prensibin Lovejoy’un ortaya koyduğu şekilde kısaca Batı düşünce tarihindeki izini sürdük. Karşımıza çıkan sonucun ise -Lovejoy’un ifadeleriyle konuşacak olursak- şu şekilde olduğunu belirtebiliriz:

...Orta çağ'dan on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar birçok felsefecinin, çoğu bilim adamının ve gerçekte birçok eğitilmiş kimsenin sorgulamadan kabul ettiği, dünyanın planı ve yapısına dair kavrayışı: hiyerarşik düzende her biri hemen üstündekinden ve hemen altındakinden “en olası” farklılık derecesiyle farklılaşan, varlık olmayandan ancak kaçabilmiş varlıkların en yetersizinden “her olası” mertebeye ens perfectissimum’a kadar – ya da bir biçimde daha Ortodoks bir versiyonda, kendisiyle Mutlak varlık arasındaki farklılığın sonsuz olarak varsayıldığı olası en yüksek varlık türüne – kadar sıralanan çok ya da süreklilik ilkesinin katı, ancak nadiren uygulanan mantığına göre -sonsuz sayıda bağlantıdan oluşan, “Varlığın Kusursuz Zinciri” olarak evren kavrayışı...⁵⁵

Dolayısıyla Lovejoy’un bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, kökeni Platon ve Aristoteles’ten bulunan, sistematik yapısına ise yeni Platonculukta kavuşan varlığın hiyerarşik düzeninin bir ifadesi olan “büyük varlık zinciri” konsepti, Antik Çağ’dan Aydınlanma Dönemi’ne değin felsefede teolojide ve hatta edebiyatta dahi yaygın bir motif olarak kullanılmış ve bu disiplinlerin kendine özgü birtakım problemlerinin temellendirilmesinde etkin olarak kullanılmıştır.⁵⁶

Son olarak büyük varlık zincirinin, felsefi veya teolojik bazı meselelerin temellendirilmesinden farklı olarak Modern Dönem’de nasıl ele alındığına kısaca değinmenin, ilgili kavramın Çağdaş Dönem’deki tezahürlerini ortaya koymak bakımından yarar sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda Modern Dönem’de bazı Batılı yazarlar, özellikle Orta Çağ Müslüman filozofların

54 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 65.

55 Lovejoy, *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, 64.

56 Lovejoy’un, büyük varlık zincirinin yanı sıra sudür sürecinin de temel yapısını oluşturan *çokluk, merteleleşme ve devamlılık ilkelerini* Platon ve Aristoteles’in çalışmalarına irca etmesi, sudür benzeri bir sürecin bu iki filozofun felsefesindeki imkânını tartışmaya kapı arıyor gibi görünmektedir. Ancak böyle bir imkânı tartışmak çalışmanın sınırlarını aşacağı için yapılacak muhtemel çalışmalara yol göstermesi babında mezkûr imkânı sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

eserlerinde de yoğun olarak kullanılan varlığın hiyerarşik düzeni (*büyük varlık zinciri*) konseptini⁵⁷ tamamen Modern Dönem'e has bilimsel bir teori olan evrim teorisiyle ilişkilendirmiş ve Müslüman filozofların bu konuda Darwin'in öncülüğünü yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. Mesela Alman şarkiyatçı Friedrich Dietrici İhvân-ı Safâ'nın varlık hiyerarşisini evrim teorisiyle ilişkilendirmiş ve İhvân-ı Safâ'yı X. yüzyılın Darwincileri olarak nitelendirmiştir. Yine aynı şekilde Thomas Adamson İhvân'ın varlık mertebelerine ilişkin ortaya koyduğu varlık hiyerarşisini evrimsel bir okumaya tabi tutmuş ve onları Darwin'den çok da farklı şeyler söylemeyen Orta Çağ filozofları olarak tasvir etmiştir.⁵⁸

İlk olarak Batı düşünce dünyasında ortaya çıkan "evrim teorisini büyük varlık zinciriyle irtibatlandırma" şeklindeki yaklaşım daha sonraki dönemlerde Müslüman yazarlarca da olduğu gibi tekrarlanmış ve bu konuda gerek doğuda gerekse batıda geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Öyle görünüyor ki evrim teorisiyle büyük varlık zinciri arasındaki irtibatlandırma iki noktanın evrim teorisiyle ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Birincisi büyük varlık zincirindeki "cansızlar, bitkiler, hayvanlar ve insanlar" şeklindeki tertibin *biçimsel* olarak evrim teorisindeki basit olandan kompleks olana doğru ilerleme şeklindeki şemayla benzerlik arz etmesi, ikincisi ise büyük varlık zincirinin temel prensiplerinden biri olan *devamlılık ilkesinin* ima ettiği anlamın hiyerarşide sonra gelen varlığın önce gelen varlıktan *türemesi* şeklinde yorumlanmasıdır diyebiliriz. Nitekim Aquinas ve Locke örneğinde de gördüğümüz üzere varlık zincirinde birbirini takiben hiyerarşik olarak konumlanan iki ayrı cinsten önce gelenin en üst, sonra gelenin ise en alt mertebesinde yer alan türler arasındaki farklılığın ayırt edilemez düzeyde olmasına yapılan vurgu, kimi yazarlarca evrimsel bir türeme olarak algılanmıştır. Ancak buradaki söz konusu durum en alt ve en üst mertebede yer alan varlıkların birbirinden türemesi değil, mahiyet açısından birbirleriyle olan benzerliklerin minimal düzeyde olduğudur ki, bu durum varlık zincirinde *devamlılık ilkesi* çerçevesinde anlaşılmaktadır.

57 Mesela bkz.: İbn Miskeveyh, *El-Fevzü'l-Aşgar*, 76-83; İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, c. II, 166-172.

58 Thomas Adamson, "The Brothers of Sincerity", *International Journal of Ethics*, C. 8, No: 4, (1898): 448; A. M. Celal Şengör, *Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi*, (İstanbul: İTÜ Yayınevi, 2004), 47. Fârâbi, İbn Sînâ, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Nasruddin Tûsi, Kınalızâde Ali Efendi gibi birçok İslam filozofu, varlığı cansızlıktan Tanrı'ya değin nefsin idrak yetilerinden alınan paya göre hiyerarşik bir düzene tabi tutmuş ve her bir mertebedeki varlık türünün bir önceki ve sonraki mertebeye ilişkisini, nübüvvetin rasyonalitesini temellendirmek gibi birtakım amaçlarla detaylı olarak incelemiştir. Büyük varlık zincirinin bir ifadesi olan bu hiyerarşik tertip Modern Dönem'de batılı ve doğulu pek çok yazarca anakronik bir şekilde evrim teorisine hamledilmiştir (bu konudaki literatür için bkz.: Asım Kaya, "Teistik Evrimde Anakronizm Sorunu: Câbız ve İbn Miskeveyh Örneği", (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2022), 1-21). Ancak esasında burada söz konusu olan şey, evrim teorisindeki gibi canlı türlerin birbirine dönüşmesinden ziyade hiyerarşide yer alan varlıklar arasında öncelik-sonralık arz eden bir tertibin bulunmasıdır. Nitekim Tjitze Jacobs De Boer, Seyyid Hüseyin Nasr, Cahid Şenel, Ali İmam Abîd gibi araştırmacılar mezkûr hiyerarşinin modern anlamda bir evrim teorisine hamledilemeyeceğini ve evrim teorisinden farklı bir durumu ima ettiğini belirtmişlerdir (bkz.: Tjitze Jacobs De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones B.D., London, Luzac & Co. Ltd, 1903, 91-92; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 82-86.) Câhid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 232-233; Ali İmam Abîd, *Felsefetü Miskeveyh (et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü)*, 1. bs., el-Mansura, ed-Dârü'l-İslâmiyyetü li't-tiba' ve'n-Neşr, 2010, 172).

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar göz önüne alındığında büyük varlık zincirinin dikkat edilmesi gereken en önemli özelliklerinden birinin; zincirde yer alan varlıklar arasında *sonra gelenin önce gelenden türemesi* anlamında değil, mükemmellik seviyesine göre aralarında *öncelik-sonralık şeklinde bir tertibin* var olmasıdır diyebiliriz. Nitekim *devamlılık ilkesinin* işaret ettiği en dikkat çekici imalardan biri de sınırsız ya da çok sayıda var olan varlıkların, nitelikleri ve sıfatları bakımından birbirleriyle çok yakın özellikler sergilemeleridir. Bu durum genelde “ittisal”, “irtibat”, “bağlantı” ya da “geçişlilik” gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Zincirde yer alan her bir varlık, kendine has konumunda bulunmakla beraber kendisinden önce veya sonra gelen varlıkla ciddi ölçüde bir benzerlik sergilemektedir. Zira nicelik itibarıyla sınırsız ya da sınırsıza yakın bir varlıklar dizisi, nitelikleri bakımından da aynı çoğulluğu sergileyeceklerinden dolayı zincirdeki varlıklar arasındaki farklılıklar neredeyse ayırt edilemeyecek ölçüde olacaktır. *Devamlılık ilkesinin* ifade ettiği “geçişlilik” ve “ittisal” şeklindeki ifadeler de tam olarak bu duruma işaret etmeye matuftur. Dolayısıyla *devamlılık ilkesinden* de anlaşılacağı üzere varlık zincirindeki ittisal ve geçişlilik bir *türemeye* değil benzer özelliklerin maksimum düzeyde olduğu bir *tertib*e işaret etmektedir.

Kısacası Antik Dönem ve Orta Çağ'daki yaklaşımların aksine büyük varlık zinciri, Modern Dönem'de bazı batılı yazarlarca -ağırlıklı olarak Müslüman filozofların eserlerinden hareketle-anakronik bir okumaya tabi tutularak tamamen bilimsel bir teori olarak görülmüştür diyebiliriz. Bu durum ise büyük varlık zincirinin, Modern Dönem'de dahi -her ne kadar geçmişteki felsefi ve teolojik temellendirmelerden farklı olarak kullanılsa da- hala etkisini göstermesi bakımından dikkate değer bir noktadır. Dolayısıyla -çalışma boyunca da göstermeye çalıştığımız üzere- tek bir felsefi kavramın, düşünce tarihi boyunca farklı dönemlerde farklı meseleleri gerekçelendirmek için nasıl araçsallaştırıldığını ortaya koymakla, Lovejoy'un “düşünce tarihi, tamamen özgün ve homojen bir yapıda değil farklı kavram ve yaklaşımların sentezinden oluşan heterojen bir düşünceler topluluğudur.” şeklindeki tespitini anlamak daha mümkün hale gelecektir. Zira bahsi geçen büyük varlık zincirinin kökenleri her ne kadar en temelde Antik felsefenin üç büyük filozofunda bulunsa da düşünce tarihinin çeşitli devrelerinde büyük düşünürlerin farklı fikirleri izah etmede etkin olarak kullandıkları önemli bir kavram ve sistem olarak felsefe tarihinde yerini almıştır.

Sonuç

Düşünce tarihinde felsefi teolojik ve hatta edebi bağlamlarda yoğun olarak karşılaşılan büyük varlık zinciri en genel ifadesiyle “cansız varlıklardan Tanrı'ya değin tüm varlıkların belli mükemmellik ölçütlerinin esas alınarak bir skala boyunca hiyerarşik olarak sıralanmasıdır” şeklinde tarif edilmiştir. Düşünce tarihinde muhteva olarak sıklıkla rastladığımız varlığın bu hiyerarşik düzeni konsepti 1936 yılında Arthur Lovejoy tarafından sistematik olarak ele alınmış ve düşünce tarihindeki izini *The Great Chain of Being: A Study of The History of The Idea* adlı eserinde ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre ilgili hiyerarşinin *çokluk ilkesi* olarak nitelendirilebilecek ilk prensibi Platon'un, *meretebeleşme ve devamlılık ilkesi* olarak isimlendirilen diğer iki prensibi ise Aristoteles'in çalışmalarına irca edilebilir. Bu ilkeler bir araya getirilip cansızlıktan “bir”e değin

hiyerarşik bir düzen içerisinde sistematik olarak Plotinos eliyle sudûr teorisi özelinde ortaya konulmuş ve büyük varlık zincirinin bir ifadesi olarak başta Orta Çağ Hristiyan düşüncesi olmak üzere düşünce tarihinde felsefe ve teoloji gibi disiplinler bağlamında pek çok farklı konunun ele alınmasında yoğun olarak kullanılmıştır.

Çalışma boyunca detaylı olarak da incelediğimiz üzere kökeni itibariyle felsefi bir kavram olan büyük varlık zinciri düşüncesinin, Batı dünyası özelinde düşünce tarihi üzerindeki izdüşümünü ele aldık ve ilgili hiyerarşinin Antik Çağ'dan Modern Dönem'e değin farklı disiplinlerde farklı konuların izah edilmesi bağlamında yoğun olarak kullanıldığını gördük. Bu bağlamda sudûr teorisinin ana hatlarının oluşumunda, varlıkların Tanrı'ya nispetle ontolojik olarak hangi kıstasa göre üstün veya alçak bir statüye sahip olduklarını belirlemede, düalizm açısından birbirinden tamamen farklı bir mahiyette olan ruh ve beden arasındaki ilişkinin keyfiyetinin açıklanmasında ve duyulur alemin yanı sıra akledilir alemin de varlığını ortaya koymada büyük varlık zinciri ve onu oluşturan *çokluk*, *devamlılık* ve *mertebeleşme ilkelerinin*; Plotinos, Aquinas, Ficino, Locke gibi bazı önemli filozoflarca yoğun bir şekilde kullanıldığını müşahade ettik. Tüm bunlar ise kökenleri felsefi bir çerçevede ele alınabilecek tek bir sistemin, farklı bağlamlarda farklı meselelerin ele alınmasında etkin olarak kullanıldığını göstermektedir ki bu durum aynı zamanda büyük varlık zincirinin düşünce tarihindeki yerini ortaya koyması bakımından önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aynı hiyerarşik düzen konsepti Modern Dönem'de bazı Batılı yazarlarca evrim teorisiyle olan *biçimsel benzerlik* üzerinden modern bir teori olan evrim teorisiyle ilişkilendirilmiş ve bazı Müslüman filozofların bahsi geçen hiyerarşiyi yoğun olarak kullanmalarından hareketle onları Darwin'in öncüsü veya evrim teorisinin kurucuları arasında zikretmişlerdir. Ancak çalışmamızda da geniş bir şekilde değindiğimiz üzere büyük varlık zincirinin nübüvvetin rasyonel bir zeminde temellendirilmesinden ibaret olan bir çerçevede kullanılması, onun biçimsel bir benzerlik üzerinden anakronik bir okumaya tabi tutularak evrimsel bir durum olarak yorumlanmasını pek muhtemel kılmamaktadır. Çünkü biçimsel benzerlik muhteva benzerliği anlamına gelmemektedir. büyük varlık zincirinde söz konusu olan şey farklı mükemmellik kriterlerine göre bir *öncelik-sonralık* şeklinde varlıklar arasında hiyerarşik bir düzen kurmaktır; yoksa önce gelenin sonra gelenden *türemesi* şeklinde bir anlam değil. Bu durum ise ilgili özdeşleştirmenin hatalı bir özdeşleştirme olduğunu gösterse de büyük varlık zincirinin etkisinin Modern Dönem'deki tezahürlerini ortaya koyması bakımından dikkate değer bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak Batı düşüncesi özelinde kökenlerini ve ana temasını ortaya koymaya çalıştığımız büyük varlık zinciri konsepti, daha ileri araştırmalarla düşünce tarihindeki izinin sürülmesini beklemekte ve bu konuda daha teferruatlı araştırmalara konu olabilecek potansiyel etkisi bünyesinde barındırmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Abdüddâim, Abdullah: "Silsiletü'l-Vücûdi'l-Kübrâ", *Mecelletü'l-Âdâb*, C. 15, No: 1, 1967.
- Abîd, Ali İmam: *Felsefetü Miskeveyh (et-Tabiatü ve'l-İlahiyyetü)*, 1. bs., el-Mansura, ed-Dâru'l-İslâmiyyetü li't-tiba' ve'n-Neşr, 2010.
- Adamson, Thomas: "The Brothers of Sincerity", *International Journal of Ethics*, C. 8, No: 4, 1898
- Aquinas, Saint Thomas: *On the Truth of the Catholic Faith Summa Contra Gentiles Book Two: Creation*, çev. James F. Anderson, New York, Image Books, 1956.
- Archibald, J. David: *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree: The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order*, New York, Columbia university press, 2014.
- Aristoteles: *On the Parts of Animals*, çev. James G. Lennox, Reprinted., Oxford, Clarendon Press, 2004.
- : *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 2. bs, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- (?): *Üsûlücyâ (Aristoteles'in Teolojisi)* inceleme-çeviri: Cahid Şenel, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Aristotle: *The Arabic Version of Aristotle's Historia Animalium, Book I-X of the Kitâb Al-Hayawân: A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary*, ed. Lourus S. Filius, Johannes den Heijer, John N. Mattock, Leiden ; Boston, Brill, 2018.
- Aydın, Hasan: *Ortaçağda Sözcü Aristotelesçi Yapıtlar ve "Salt İyi" ya da "Nedenler Kitabı"*, İstanbul, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018.
- Bowe, G. S: *Plotinus and the Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, Global Scholarly, 2004.
- De Boer, Tjitze Jacobs: *The History of Philosophy in Islam*, çev. Edward R. Jones B.D., London, Luzac & Co. Ltd, 1903.
- Duralı, Teoman: "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi*, No: 24, 2012.
- Eflâton: *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul, MEB Yayınları, 1989.
- Hull, David L.: "The Metaphysics of Evolution", *The British Journal for the History of Science*, C. 3, No: 4, 1967, s. 309-337.
- İbn Miskeveyh: *El-Fevzü'l-Asğar*, Mısır, Matbaatü's-Saade, 1325.
- İhvân-ı Safâ: *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmi, 1405/1985, I-IV.
- Kaya, Asım: "Teistik Evrimde Anakronizm Sorunu: Câhız ve İbn Miskeveyh Örneği", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2022.
- Kristeller, Paul Oskar: *The Philosophy of Marsilio Ficino*, çev. Virginia Conant, Columbia University Press, 1943.
- Locke, John: *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, C. 2, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Öteki Yayınevi, 1999.
- Lovejoy, Arthur O.: *Varlık Zinciri: Bütüncül Felsefenin Temelleri*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- Mahoney, Edward P.: "Lovejoy and the Hierarchy of Being", *Journal of the History of Ideas*, C. 48, No: 2,

1987, s. 211.

- : "Metaphysical Foundations of the Hierarchy of Being According to Some Late-Medieval and Renaissance Philosophers", *Philosophies of Existence, Ancient and Medieval*, ed. Parviz Morwedge, New York, Fordham University Press, 1982, s. 165-257.
- Nasr Seyyid Hüseyin: *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s.82-86.
- Platon: *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Plotinus: *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.
- Ross, W. D: *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2011.
- Ruse Michael: *Monad to Man (The Concept of Progress in Evolutionary Biology)*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2009.
- Singer, Charles: *A History of Biology to About the Year 1900: A General Introduction to the Study of Living Things*, Ames, Iowa State University Press, 1989.
- Smith J. A., W. D. Ross, (ed.): *The Works of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1910.
- Solinas, Marco: *From Aristotle's Teleology to Darwin's Genealogy: The Stamp of Inutility*, Houndsmill, Palgrave Macmillan, 2015.
- Şenel, Cahid: *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2018.
- Şengör, A. M. Celal: *Yaşamın Evrimi Fikrinin Darwin Döneminin Sonuna Kadarki Kısa Tarihi*, İstanbul, İTÜ Yayınevi, 2004.
- Torrey, Harry Beal, Frances Felin: "Was Aristotle an Evolutionist?", *The Quarterly Review of Biology*, C. 12, No: 1, 1937, s. 1-18.
- Voltaire, *The Philosophical Dictionary*, London, Printed for Wynne and Scholey, 45, and James Wallis, 46, Paternoster Row., 1802.
- Wiener Philip P., (ed.): *Dictionary of the History of Ideas Studies of Selected Pivotal Ideas*, C. 1, New York, Charles Scribner's Sons, 1973.



Mantıkçı Pozitivist Anlayışta Metafiziğin Elenmesine Bir Köken Olarak Yeni Mantıkta Anlam Sorunu

The Problem of Meaning in The New Logic as A Basis for Elimination Metaphysics in The Logical Positivist Understanding

Neslihan Doğan¹



¹(Doktora Öğrencisi), Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye

ORCID: N.D. 0000-0002-3734-5112

Sorumlu yazar/Corresponding author:
Neslihan Doğan
Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye
E-posta/E-mail:
neslihandogan58@gmail.com.tr

Başvuru/Submitted: 20.09.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
13.11.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
21.11.2022

Kabul/Accepted: 22.11.2022

Atıf/Citation: Doğan, Neslihan. "Mantıkçı Pozitivist Anlayışta Metafiziğin Elenmesine Bir Köken Olarak Yeni Mantıkta Anlam Sorunu" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 57 (2022): 63-84. <https://doi.org/10.26650/arc.1177572>

öz

Dil, dünya ile düşünce ilişkisini dil aracılığıyla kurma ve dil bağlamında bilgiye açıklık kazandırma amacını güden mantıkçı pozitivism, 20. yüzyılın önemli düşünsel eğilimlerinden biridir. Bu anlayışa göre başta felsefe olmak üzere disiplinlerdeki çeşitli konu ve problemler, yeni mantığın metotları eşliğinde geliştirilen dilsel çözümleme bağlamında tahlil edilmelidir. Bu çerçevede, bilgi değeri taşıyan anlamlı tümceler ile bilgi değeri taşımayan anlamsız tümceler arasında çizilebilecek sınırın işareti olan "anlam kriteri", mantıkçı pozitivist düşünürlerin temel meselesi haline gelmiştir. Buna dayanarak bilgi değeri taşımamaları ve anlamsız olmaları nedeniyle metafiziğin tümcelerini, felsefeden elimine etme girişimleri ortaya çıkmıştır.

Çalışma içerisinde dikkate alınacak olan hususlar, bahsi geçen bu girişimin ilk oluşturucularından olan ve anlamlı, yeni mantık çerçevesinde öncelikli bir şekilde inceleyen Frege, Russell ve Wittgenstein'in yaklaşımlarını incelemektir. Öyle ki bu düşünürlerin izinden giden mantıkçı pozitivistler, anlam sorunu etrafında metafiziğin felsefeden elenmesi çabasını taşımış ve ilerletmişlerdir. Dolayısıyla "anlam"ın yeni mantığın metotları bağlamında nasıl temellendirildiği konusu, bu girişimin kökenlerinin açıklığa kavuşturulması noktasında oldukça mühim bir yere sahiptir. Çalışmanın sınırları içerisinde mantıkçı pozitivist düşünürlerden, dilin mantıksal sentaksına bağlı bir şekilde "doğrulama ile anlam" arasındaki ilişkiyi vurgulayan Carnap'ın ve "anlam kriteri ile doğrulama ilkesi" arasında kurulan bağ ile ön plana çıkan Ayer'in düşüncelerine değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yeni mantık, anlam, mantıkçı pozitivism, metafiziğin elenmesi, doğrulama

ABSTRACT

Logical positivism, which aims to establish the relationship between world, thought and language and to interpret knowledge in the context of language, is one of the remarkable intellectual paradigms of the 20th century. According to this understanding, several subjects and problems in various disciplines, especially in philosophy, should be analyzed in the context of the linguistic analysis that was developed based on the methods of the new logic. In this sense, the "criterion of meaning", which distinguishes between meaningful sentences with informational value and meaningless sentences without information value, has become the main



point of logical positivist thinkers. Accordingly, attempts have been made to eliminate the sentences of metaphysics from philosophy since they are believed to lack informational value and being meaningless.

The main consideration in this study is to deal with the approaches of Frege, Russell, and Wittgenstein, the leading figures of this initiative, who primarily examined "meaning" within the framework of the new logic. Following the footsteps of these thinkers, the logical positivists strived to eliminate metaphysics from philosophy based on the problem of meaning. Therefore, the issue of how the criterion of "meaning" is grounded in the context of the methods of the new logic has a very important place in clarifying the origins of this attempt. This study also addresses the ideas of Carnap, one of the logical positivist thinkers, who emphasized the relationship between "verification and meaning" depending on the logical syntax of language, and the ideas of Ayer, who came to the forefront with the relationship established between the "criterion of meaning and the principle of verification".

Keywords: New logic, meaning, logical positivism, elimination of metaphysics, verification

EXTENDED ABSTRACT

The science of logic seeks ways to think correctly and consistently, and essentially covers the basic rules and conditions of reasoning. Since antiquity, when the formations of this purpose were clearly seen along with its various orientations, logic has deviated into two critical paths in the narrow sense of the word. From a general framework, one of these ways was the *traditional logic* that developed in accordance with the logic of Aristotle while the other one was the *new logic* (modern, symbolic, logistics logic) that was born as a result of the development of logic based on the symbols and signs of mathematics, such as in algebra and arithmetic. New logic used a formal calculus that was created using some of the symbols and signs of mathematics as opposed to strings of words involving concepts. This symbolic language has a formal form of expression that does not include any content. However, the language of traditional logic is contextual, that is, it depends on the meanings of terms and syntactic elements of the language. Therefore, the new logic expresses its propositions and inferences through a symbolic language in a way that eliminates all these.¹ This development, indicating the change in the style of expression ranging from concepts to propositions and inferences, provides the opportunity to go beyond the relationship of traditional logic with concepts and its commitment to the grammatical fiction of language.

Logical positivist thinkers, who analyzed world, thought and language relationship in the context of a *linguistic analysis*, approached the issues and problems of various disciplines, especially philosophy, in different ways by taking advantage of the opportunities provided by the new logic. Although their ways of approaching the philosophical issues of the 20th century reached a different dimension, perhaps the common main point where they met was the effort to eliminate metaphysics from philosophy. This effort, which took form under the problem of the criterion of meaning, however, showed itself as a key issue simultaneously with the development of the new logic just before the official emergence of logical positivist thought.

1 Kadir Çüçen, *Mantık* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018), 111-112.

In line with the information provided, this article seeks to answer the question of “how the rise of the new logic, which developed differently from traditional logic, affected the approaches of logical positivist thinkers within the framework of the subject of ‘meaning?’” The approaches of Frege, Russell, and Wittgenstein who can be considered as the prominent figures of logical positivist thought have a critical place to answer this question. In this regard, Frege paid attention to the issue of meaning in the distinction between declarative sentences and nouns, and drew a fundamental line between *Sinn* [sense] and *Bedeutung* [reference]. Accordingly, a noun can be meaningful even if it does not have a reference object that it can refer to just as in the word “Odysseus” in the following example: “Odysseus was disembarked while sleeping deeply.”² On the other hand, attention should additionally be paid to the reference in the sentence in the case of declarative sentences since the truth value of the sentence depends on its reference.³ Thus, in order for the statement “Odysseus was disembarked while he was in deep sleep” to receive one of the truth values, the reference of the word “Odysseus” must be taken into account. In this context Frege claimed that there may be sentences that can be assumed to be meaningful even though they lack truth values.

On the other hand, Russell made an important objection to Frege regarding this point, as Russell considered the reference to be equal to the meaning. Therefore, he emphasized that every meaningful sentence must take the value of true or false. One can see Russell’s attitude on this issue especially in his *theory of descriptions*, where he discusses the possibility of sentences that are able to take truth values without any logical contradiction while at the same time being meaningful despite having no reference. According to Russell, the gains provided by the new logic have a very important role in revealing the essential character of philosophical problems. Just as Whitehead and Russell intended to demonstrate in *Principia Mathematica*, the symbolic calculus of the new logic offered a new way of approaching the subjects and problems of philosophy.

Wittgenstein tried to establish the foundations of “meaning” within the boundaries of language by taking Russell’s approach further. On one hand, Wittgenstein addressed the issue of “meaning” within the context of his *picture theory* of language at first; on the other hand, he also analyzed it in the context of truth-function. Since, for him, meaning in language is the expression of a state of affairs through pictures, sentences that belong to metaphysics are meaningless/non-meaningful because these sentences are neither pictures of a state of affairs nor can they be expressed in accordance with logical syntax. The “meaning” issue, which is grounded on the principles of the new logic, has gained a new dimension and a different perspective in the approaches of these thinkers. Under this perspective, the issue of “meaning” became a basic criterion in the attempt to eliminate metaphysical sentences from philosophy, as they are considered meaningless. Therefore, one can say that the approaches of Frege, Russell, and Wittgenstein provided both an origin and a basis for these attempts of the logical positivist thinkers.

2 Gottlob Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” içinde *Felsefe Tartışmaları 5. Kitap*, ed. Vehbi Hacıkadıroğlu, çev. H. Şule Elkatip (İstanbul: Panorama Yayınları, 1989), 11.

3 Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” 11.

Carnap is another logical positivist thinker that will be mentioned within the scope of this study. Similar to Wittgenstein, he approached the issue of the verification of sentences within the framework of the certain verification principles based on the logical syntax of language. Accordingly, Carnap can be said to have drawn a line between meaningful philosophical problems and meaningless pseudo-philosophical problems within the framework of the parallelism between meaning and verification. To Carnap, as a result of linguistic analysis, it can be seen that the pseudo-object-propositions of metaphysics do not refer to objects, but have a structure contrary to logical syntax. However, Ayer analyzed the issue of “meaning” within the context of “verification”, and emphasized that sentences must be verified by a fact (whether an actual one or a possible one) in order for them to be meaningful.⁴ As for the sentences of metaphysics, these were deemed meaningless because they could neither be verified nor had any possibility of being verified. Consequently, on the way to understanding the attempts to eliminate sentences of metaphysics from philosophy on the grounds that they are not meaningful, that is, they do not have informational value, the first point to consider is perhaps the way “criterion of meaning” is dealt in the new logic.

4 Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 14.

Giriş: Yeni Mantığın Anlamı Temelinde Mantıkçı Pozitivizm

Sistematik bir biçimde temellerini Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) attığı geleneksel (klasik) mantık, 17. yüzyıl ile birlikte genel bir çerçeveden Leibniz'in (1646-1716) kapıyı aralaması, Boole (1815-1864) ve Frege'nin (1848-1925) yolu göstermesi, Russell (1872-1970) ile Whitehead'ın (1861-1947) ise *Principia Mathematica*'yı geliştirmesi eşliğinde yeni bir boyut kazanmıştır. Matematikçi mantığa indirgeme düşüncesi temelinde geliştirilen bu *yeni mantık* -modern, sembolik veya çağdaş mantık-, önemli kazanımlara ve yönelimlere yol açmıştır. Öyle ki bu kazanımlardan biri, düşüncenin serimlenmesi sürecinde kavramları kullanma zorunluluğunun ortadan kalkmasıdır. Nitekim geleneksel mantığın tümceleri ele alma biçimi, beraberinde kurulduğu dilin içeriğine bağlı, dilin gramatik özellikleriyle ise doğrudan ilişkilidir. Burada önermelerin mantıksal formu hep özne, yüklem ve kopuladan oluşmaktadır. Bununla birlikte yeni mantık, kavramları/terimleri kullanma gerekliliği sonucunda ortaya çıkan sözel karmaşıklıkları ve anlam bulanıklıklarını engelleme noktasında önemli bir adım haline gelmiştir. Buna eş bir şekilde dilin gramatikal formu ile mantıksal formu arasındaki ayrımı gözetilebilmiştir çünkü en basitten en karmaşığa kadar dildeki tümceler veya mantıksal önermeler, birtakım sembol ve işaretler bağlamında kurgulanmıştır.⁵

Yeni mantığın yolları ile sağlanan ve mantıkçı pozitivizm açısından önem teşkil eden bir başka kazanım, geleneksel mantık ile yeni mantık arasında tümcelerin biçimsel yapılarının, farklı farklı açılardan değerlendirilmesidir. Bilinmektedir ki geleneksel mantığın önermeleri niceliklerin (bütün, her, bazı ve hiçbir) atfedilebileceği özne, niteliklerin (değil, olmayan) atfedilebileceği yüklem ve kopuladan oluşmaktadır. Buna karşın yeni mantık, daha çeşitli ve kompleks yapıdaki önermeleri tahlil etme olanağı sağlamıştır. Onları oluşturan bileşenler (atomsal önermeler) ve bağıntı türleri (ve, veya, ise, ancak ve ancak) temelinde çeşitli denetleme yolları geliştirilmiş; böylece gündelik dilin çok anlamlılığında, sembolik dilin objektifliğine ve tek anlamlılığına geçilmiştir.⁶ O halde yeni mantık aracılığıyla tümceler, belirli bir dizgede formelleştirilmiş; yeniden ve farklı açıdan çözümlenebilmiştir. Felsefe, çeşitli bilimler ve disiplinlerdeki kesinlik arayışı da bu formel dil çatısında işlenebilmiş, yine mantık eşliğinde dilsel olanaklarını arayabilmiştir.

Bu çerçevede yeni mantığın yollarıyla geliştirilen kimi çalışmaların, mantıkçı pozitivist anlayışın savlarına ışık tuttuğu ve bu savları doğrudan etkilediği ifade edilebilir. *Viyana Çevresi* * düşüncesi, *mantıksal ampirizm* ya da *neopozitivizm* şeklinde farklı isimlerle de anılan bu anlayışın göze çarpan önemli bir özelliği dil, dünya ile düşünce ilişkisini, dil zemininde çözümlemesi; konu ve problemlerin ise yeni mantığın olanakları doğrultusunda temellendirilen *dilin analizine* bırakılmasıdır. Bu yaklaşıma göre dil, özellikle de gündelik dil, yanıtıcı bir yapıya sahiptir.

5 Gerard Rossi, *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2013), 16.

6 Kadir Çüçen, *Mantık* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018), 112.

* Çevre resmi olarak varlığını, 1929 yılında yayınlanan *Bilimsel Dünya Anlayışı, Viyana Çevresi* adlı bildirdede duyurmuştur. Çevrenin resmi üyeleri olmayan önderleri; Henri Poincare, Gottlob Frege, Bertrand Russell ve Ludwig Wittgenstein'dir. Çevre üyeleri ise Ernst Mach, Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap, Victor Kraft, Philipp Frank, Hans Hahn, Kurt Gödel, Friedrich Waismann, Willard V. O. Quine, Alfred Tarski, Alfred Ayer ve Carl Hempel'dir. Bkz. Ernst Mach, Moritz Schlick ve Rudolf Carnap, *Viyana Çevresi Program Yazıları*, çev. Hasan Taylan Erkişçak (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 15.

Üstelik barındırdığı gramatik, semantik ve sentaktik alt yapısı gereğince, söz gelimi metafizik mevzubahis olduğunda felsefi argümanları farklı yanlışlara sürüklemeye potansiyeline de sahiptir. Bu doğrultuda kaçış, yeni mantığın sembolik kalkülü temelinde kurulacak ve doğru bilginin hesabını güvenilir bir şekilde verebilecek olan dilin kendisinde aranmıştır.

Tüm bunların yanı sıra, anlayış içerisinde metafiziğe karşı olumsuz bir tavrın hâkim olduğu; dolayısıyla geleneksel felsefe problemlerinden ve normlarından uzaklaşma durumunun söz konusu olduğu vurgulanmalıdır. Bu düşünürlerin uzlaşmış olduğu ender hususlardan birisi, yanlış dilsel kullanımlardan kaynaklanan metafiziğe ilişkin problemlerin, yeni mantığın yollarıyla aşılmasıdır. Dolayısıyla dilsel analiz yoluyla felsefeyi mercek altına alan mantıkçı pozitivistler, sahici felsefe problemleri ile metafiziğe ait problemleri birbirinden ayırt edebilecek bir kriterin arayışı bağlamında, “anlam” meselesiyle yüzleşmişlerdir. Bu çerçevede *anlam kriteri*, bilgi değeri taşıyan anlamlı tümceler ile bilgi değeri taşımayan anlamsız, yani metafiziğe ait tümceler arasında çizilebilecek sınırın bir ölçütü haline gelmiştir.

Bu çalışmada yapılmak istenen şey, yeni mantığın dil-dünya örgüsünde çözümlenen “anlam” meselesinin kökenlerini incelemek; dahası bu kökenlerin, mantıkçı pozitivistlere ve “metafiziğin felsefeden elenmesi” anlayışı üzerine olan etkilerini sorgulamaktır. Buna uygun olarak dil-dünya örgüsünde anlamın, yeni mantık aracılığıyla neredeyse ilk çözümlene yolunu sergileyen, mantıkçı pozitivistlerin kurucularından olan Frege ve Russell’in katkılarıyla söze başlanacaktır. Ardından metafiziğin felsefeden elenmesi konusunu, anlamın yeni mantık zeminindeki analizini gözeterek sistemli ve problematik bir şekilde ayrıntılarıyla tartışan Wittgenstein’in (1889-1970) birinci dönem düşünceleri vurgulanacaktır. Onların yaklaşımlarıyla birlikte yön kazanan “metafiziğin felsefeden elenmesi” odağındaki girişimler, mantıkçı pozitivist düşünürlerin çalışmaları ve *anlam kriteri* bağlamında taçlandırılmıştır. Bu çalışma içerisinde kısaca değinilecek olan girişimlerden Carnap (1891-1970), dilin mantıksal sentaksına önem vererek doğrulama ve anlam ilişkisini irdelemiş; Ayer (1910-1989) ise anlam sorununu, *doğrulanabilirlik* (verifiability) temelinde yorumlamıştır. Şu hâlde, yeni mantığın minvalinde işlenen “anlam” meselesinin soruşturulması, mantıkçı pozitivistlerin ve özellikle “metafiziğin felsefeden elenmesi” girişiminin doğru bir şekilde temellendirilmesi açısından önemli bir yere sahiptir.

1. Yeni Mantıkta Anlamın Çözülmesi

Felsefenin konu ile problemlerini dil açısından çözümlen ve bunu yaparken de yeni mantığın ayrıcalıklarından yararlanan mantıkçı pozitivist anlayış içerisinde *anlam* konusu artık, geleneksel mantıkta olduğu gibi “kavramlar ve çıkarımlar (yargılar)” odağında değil; “terimler ve önermeler” üzerindedir.⁷ Bu bakış açısı altında ele alınan sorular; “bir terimin veya önermenin anlamından ne anlaşılmalıdır?” ya da “dildeki terimler veya önermelerin anlamlılığı için gerekli ve yeterli olan koşullar, sağın bir biçimde ortaya konulabilir mi?” şeklinde ifade edilebilir.

Bugün, yeni mantığın ve aynı zamanda analitik felsefenin de kurucusu ilan edilen Frege’nin, bu sorulara verilen yanıtlar üzerindeki etkisinin oldukça büyük olduğu belirtilmelidir. Anlam

7 Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 23.

kavramının yeni mantıkta ele alınışına paralel olarak öncelikle o, tümcelerdeki özel adlar ile bildirgesel nitelikteki tümcelerın anlamları üzerine birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre anlam, söz gelimi bir adın (veya özel adın) gönderimde bulunduğu nesnesi ve onu sunuş tarzı ile ilişkilidir: “Bir im, onun anlamı ve onun yönetimi* arasındaki bağlantı o türden bir bağlantıdır ki, imin karşılığında bir anlam, onun karşılığında da belirli bir yönetim vardır; fakat herhangi bir yönetimin (bir nesne) imi bir tane değildir.”⁸ Aslında vurgulanan nokta, bir imin (adın, sözcükler kümesinin) anlamı, yani *sunuş tarzı* (Sinn) ile onun gönderimde bulunduğu nesnesinin, yani *göndergesinin* (Bedeutung) birbirinden ayrı tutulmasıdır. Bu duruma sunulabilecek örneklerden ilki, “sabah yıldızı” ve “akşam yıldızı” gibi farklı anlamlara (sunuş tarzlarına) sahip olan iki betimlemenin de gönderimde bulunduğu nesnesinin, Venüs gezegeni olmasıdır. Öyleyse örnekte görüleceği üzere sözcükler, farklı anlamlara sahip olmalarına rağmen bir ve eş nesneye gönderimde bulunabilirler.

Frege’ye göre bir özel ad, gönderimde bulunduğu nesnesinin yerini almakta; onu belirli bir anlam ile belirtmekte ve göstermektedir.⁹ Buna karşın her bir adın anlamına (Sinn) karşın gönderimin yapılabileceği bir göndergenin (Bedeutung) olması zorunlu değildir. Nitekim kimi sözcüklerin gönderimde bulunabilecekleri nesnelere yoktur, söz gelimi “en büyük doğal sayı” betimlemesi, açıkça göndergesinin olmamasına rağmen anlamsız değildir. Eğer öyle sayıysaydı ne bu betimin gönderime sahip olabileceği nesnesinin olanağı üzerine konuşulabilir; ne de hakkındaki konular anlaşılabilirdi.¹⁰

Bildirgesel nitelikteki herhangi bir tümcenin anlamının analiz edilmesi söz konusu olduğunda ise Frege, böyle bir tümcenin hem anlamı (Sinn) üzerinde durmuş; hem de tümcenin gönderimde bulunduğu nesnesi, yani göndergesi (Bedeutung) hakkında birtakım sonuçlara varmıştır. Ona göre bir tümce, *düşüncenin* dile getirilişidir ve tümcenin anlamı, dile getirilişindeki düşüncede yatmaktadır.¹¹ Bununla birlikte tümcelerın doğruluk değerleri, gönderimde buldukları nesnelere bağlamında sorgulanabilir çünkü böyle bir aşamada yalnızca anlamın tespit edilmesi yeterli olmayacaktır.¹² Frege’nin yaklaşımına göre söz gelimi “Anka kuşu, göğün karanlığında yeniden doğdu” şeklindeki bir tümcenin anlamlı olup olmaması, onun doğruluk değerinin tespit edilmesi hususunda herhangi bir öneme sahip değildir. Buna göre örnekteki ifade anlamlıdır fakat doğruluk değeri adına herhangi bir iddia taşımamaktadır -yani ne doğru ne de yanlıştır-. Nedeni ise “Anka kuşu” teriminin herhangi bir nesneye gönderimde bulunmaması; yani göndergesinin olmamasıdır.

* Bu makalede, “Bedeutung” ve “Sinn” sözcüklerine belirli referanslarda bulunulmaktadır. Bu nedenle, şu ayrımın altını çizmek doğru olacaktır. Çalışma boyunca “Bedeutung” sözcüğü ile ifade edilmek istenen şey -ki alıntıdan anlaşılacağı üzere kimi zaman bu sözcükten “yönetim” olarak da bahsedilmiştir-, bir terimin veya tümcenin gönderimde bulunduğu nesnesi, yani *göndergesidir*. “Sinn” sözcüğü ile belirtilmek istenen şey ise bir terimin veya tümcenin *anlamı*, yani *sunuş tarzıdır*. Buradaki alıntı, metinden doğrudan aktarımı içerdiği için “yönetim” sözcüğü ifade edildiği şekliyle kullanılmıştır.

8 Gottlob Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” içinde *Felsefe Tartışmaları 5. Kitap*, ed. Vehbi Hacıkadıroğlu, çev. H. Şule Elkatip (İstanbul: Panorama Yayınları, 1989), 7.

9 Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” 10.

10 Harun Rızatepe, *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri* (Ankara: Ebabel Yayıncılık, 2006), 66.

11 Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” 10.

12 Frege, “Anlam ve Yönetim Üzerine,” 11.

Dikkat çekilmelidir ki bu durum Frege'nin, gündelik dilin gramer yapısına bağlı olarak tümceleri özne-yüklem temelinde ayrıştıran geleneksel mantığın aksine yargıları, *argüman* (doymuş, tamamlanmış öge) - *fonksiyon* (doymamış, tamamlanmamış öge) formunda çözümlemesiyle yakından ilişkilidir. Böyle bir çözümlemenin sağladığı katkıları o, şu sözlerle dile getirmiştir: "...Bu şekilde, bir ifadenin değişken olduğu düşünüldüğünde, aynı ifade, bağıntıların bütününe tanımlayan ve başkaları tarafından değiştirilebilir olarak görülen imlere ve yine bu bağıntıların içinde olan nesne anlamına gelen, kalıcı bir bileşene dönüşür."¹³ Buna göre, "Sabah yıldızı ile akşam yıldızı birdir" şeklindeki bir tümcenin fonksiyonu, "... ile...birdir" biçiminde, argümanı ise "sabah yıldızı" ve "akşam yıldızı" ifadelerinden oluşmaktadır. Frege açısından bu tümce, "F(a,b)" şeklinde formelleştirilebilir. Sözü'nün kısıması, "kavram" ve "yüklem" terimleri için *fonksiyon*; "nesne" için ise fonksiyonun *argümanı* terimi kullanılmış; doğruluk değeri bildirimi de fonksiyonun değişkenine değer verilmesi çerçevesinde yorumlanmıştır.¹⁴

O halde "sabah yıldızı ile akşam yıldızı birdir" tümcesinin anlamlı olup olmaması, fonksiyonun argümanını oluşturan "sabah yıldızı" ve "akşam yıldızı" ifadelerinin gönderimde bulunduğu Venüs gezegeninin bilinmesinden tamamen bağımsızdır. Nitekim tümcenin anlamı (Sinn), doğruluk değeri bildirilmeden de dile getirilebilir. Buna karşın tümcenin gerçek bir bildirgesel niteliğe dönüştürülmesi için gerekli olan doğruluk değeri tespiti, fonksiyonun argümanını oluşturan "sabah yıldızı" ve "akşam yıldızı" sözcüklerinin gönderimde bulunduğu Venüs gezegeninin saptanmasına, yani göndergesine (Bedeutung) bağlıdır. Bu durumda, "Venüs sabah yıldızıdır" [F(a)] ile, "Venüs akşam yıldızıdır" [G(a)] bildireleri, farklı anlamlara (Sinn) sahip olmalarına rağmen eş nesneye (Venüs gezegenine) gönderimde buldukları için aynı doğruluk değerlerine sahiptirler. O halde yargıların formel tahlilini fonksiyon-argüman çözümlemesi üzerinden yapan Frege, bir yandan kavram ile nesne ilişkisini aydınlatmaya çalışmış; bir yandan ise anlam ile gönderge arasındaki ayrıma değinerek doğruluk bildirimini, anlama değil de gönderge ile olan ilgisine atfetmiştir.

Frege'nin tümcelerin doğruluk değerlerinin belirlenmesi ve anlamın dildeki çözümlemesi hakkındaki çalışmaları, başta Russell ve Wittgenstein'ı ve aynı zamanda birçok mantıkçı pozitivist düşünürü yakından etkilemiştir. Onun, bildirgesel tümcelerin doğruluk değerlerinin saptanması için gönderime söz konusu nesnelere tespitinin gerekliliğine işaret etmesi, zaman içerisinde *doğrulanabilirlik* konusu üzerinden *anlamın* çözümlemesi evrilmiş; metafizikçe ait tümce ve içeriklerin felsefeden ayıklanmasına bir gerekçe sağlamıştır.

2. Dil, Dünya ve Mantık Örgüsünde Anlam

Dil ile dünya arasında kurulan köprünün temellerini yeni mantığın olanaklarıyla sağlamlaştırmaya çalışan Russell; matematiği mantığa indirgeme (logicism) çabası altında, Whitehead ile birlikte kaleme aldığı üç ciltlik *Principia Mathematica* (1910, 1912 ve 1913) adlı eserleri eşliğinde yeni mantığa oldukça değerli katkılarda bulunmuştur. Dil ile dünyanın

13 Gottlob Frege, *Kavram Yazısı*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2019), 47.

14 H. Bülent Gözkan, "Frege ve Aritmetiğin Temelleri," içinde *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 22.

yapısı arasında basitçe uygunluk olduğunu düşünen Russell, *Mantıksal Atomculuk* düşüncesi bağlamında mantıksal atomları basitçe *tikeller*, *yüklemler* ve *ilişkiler* olarak ele almış; atomsal önermelerin dil-dışı ifadeleri olarak gördüğü *atomsal olgular* ile *atomsal önermeler* arasında açıkça örtüşme* olduğunu düşünmüştür.¹⁵ Dünyanın anlaşılabilmesi için ona göre bağıntılar ve nitelikleri barındıran olguların göz önüne alınması; ve bunların, “yeni mantığın” dili aracılığıyla analiz edilmesi gerekmektedir.

Russell’a göre *PM*’de (*Principia Mathematica*) yapılmak istenen şey, olguların formel yapısını yalın bir şekilde ortaya koyabilecek kusursuz ve tamamen analitik olan dilin (ideal dilin) araştırılmasıdır.¹⁶ Bu sayede gündelik dilin kullanımı sırasında doğabilecek birçok problem, doğru bir biçimde analiz edilebilecek; tümcelerin sentaktik ve semantik yapıları, sembolik kalkülün kullanımı aracılığıyla uygun bir biçimde araştırılabilecektir. Onun düşüncesine göre *PM*’nin gösterdiği yol ve yeni mantığın kullanımıyla birlikte felsefinin kimi konuları, mantık çerçevesinde ele alınabilir; kimi problemleri de mantık sorunlarına indirgenebilir ve analiz edilebilir. Böyle bir çözümleme ardından ise bu sorunların aslında ya hiç felsefi olmadıkları ya da Russell açısından gerçekten mantıksal oldukları anlaşılabilir.¹⁷

Peki, yeni mantıkta anlamın çözümlenişi üzerinden felsefe sorunlarının, dilsel sorunlar ya da mantıksal sorunlar temelinde anlaşılması noktasında Russell, nasıl bir yol izlemiştir? Hatırlanacağı üzere Frege, anlam (Sinn) ile göndergeyi (Bedeutung) birbirinden ayırmakla, göndergesi olmayan ancak anlamlı olabilen tümceleri kabul etmiş; dolayısıyla da anlamlı olmasına rağmen ne doğru ne de yanlış değerini alabilen tümcelerin kabul edilebileceğini düşünmüştür. Russell’ın yaklaşımına göre ise bir adın anlamını bilmek, açıkça göndergesini; bir tümcenin anlamını bilmek ise bileşenlerinin işaret ettiği göndergeleri bilmek anlamına gelmektedir. Bu da demek oluyor ki o, yalnızca göndergesi olan adlar ve tümcelerin anlamlı olabileceğini vurgulamış ve bu çerçevede, şu üç durumu birbirinden ayırt etmiştir: “...(1) Bir deyim gönderim deyimi olup da şu anda hiçbir şeye gönderim yapmıyor olabilir; *örneğin*, “Fransa’nın şimdiki kralı”. (2) Bir deyim belirli bir nesneye gönderim yapabilir; *örneğin*, “İngiltere’nin şimdiki kralı” belirli bir insana gönderim yapar. (3) Bir deyim belirsizce gönderim yapabilir; *örneğin*, “bir insan” birçok

* Russell’ın yaklaşımı, doğruluğun *uygunluk kuramı* düşüncesi ile yakından ilişkilidir. Buna göre, nedeni duyulur nitelikte olan ve başka hiçbir önerme ile çelişkili olamayan *temel önermelerin* doğruluğu, onların olgularla ilişkisine; diğer bütün önermelerin doğruluğu ise sözdizimsel açıdan bu temel önermelere indirgenebilir olmasına bağlıdır. Yani temel önermelerin, *doğrudan* deneyimle ilişkili olması zorunlu değildir. Onlar, “olgu”lara dairdir. Bu doğrultuda dilin, dil-dışı nesnelere/olgularla olan ilişkisini Russell, söz gelimi “üzerinde yazı yazdığım masa, tahtadan yapılmıştır” örneğindeki “masa” terimi ile bu terimin gönderimde bulunduğu nesneyle arasında bulunan *gösterme* (denoting) ilişkisinde açıklamıştır -ki bu konu, onun betimlemeler teorisiyle yakından ilişkilidir-. Dolayısıyla bir önermenin anlamlı olması için gerekli olan koşul, *doğrulama* (verification) değildir. Russell’a göre *doğrulanabilir* bir önerme, bir deneyimle belli bir tür uygunluğu olmalıdır; *doğru* bir önerme ise olgu ile belirli bir aynı türde uygunluğa sahip olmalıdır. Bkz. Bertrand Russell, “Anlam ve Doğrulanabilirlik,” içinde *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, çev. Ezgi Ovat (Ankara: İtaliik Yayınevi, 2013), 343-362.

15 Bertrand Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çev. Dilek Arlı Çil, Kurtul Gülenç, Önder Ulak ve Cenk Özdağ (İstanbul: Alfa Bilim, 2015), 43.

16 Russell, *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, 63-64.

17 Bertrand Russell, *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 37.

insana değil, belirsiz bir insana gönderim yapar.”¹⁸ Bu çalışmanın konusu bağlamında Russell’ın, göndergesi olmayan tümcelerin anlamı üzerine olan yaklaşımına, dolayısıyla da birinci duruma göz atmak doğru olacaktır.

Ona göre eğer dildeki adlar ve tümcelerin anlamlı olmalarının koşulu, göndergelerinin bulunması ise “şimdiki Fransa Kralı keldir” gibi gerçekte hiçbir nesneye gönderimde bulunmayan ancak yine de anlamlı olduğu varsayılan önermeler nasıl konumlandırılacaktır? Her anlamlı tümce, Russell’ın yaklaşımı bağlamında doğru veya yanlış değerini almak zorunda; mantık yasaları gereğince ise bir önermenin kendisi ile karşıtı, farklı doğruluk değerlerine sahip olmak durumundadır. Demek ki bu önermenin karşıtı yanlış olduğu zaman, kendisinin doğru olduğu tasdik edilmelidir. Ne var ki bu durumda da Fransa’nın şimdi, kel olmayan bir kralının var olduğunu kabul etmek gerekir. Demek ki Russell açısından problem, tümcelerin hem anlamlı sayılıp hem de sözü geçen bu mantıksal gerekliliğin yerine getirilmesi noktasındadır.

Gönderim Üzerine (On Denoting, 1905) adlı makalesinde Russell, bu zeminde ortaya çıkan problemlere karşı çözüm yolları aramış, ünlü *betimlemeler teorisini* (theory of descriptions) ortaya atmıştır. Bu doğrultuda o, bilgi edinmenin iki yolundan bahsetmiş; *tanıma* ve *betimleme* yoluyla bilgiyi birbirinden ayırt etmiştir. Bu teoriye göre, masanın yanındayken masanın görünüşünü oluşturan duyu-verileri, yani masanın zihinde kalan rengi, şekli veya yapısı ile olan tanışıklık; dolayısıyla da duyu-verilerinin kendisi, *tanıma yoluyla bilgiyi* meydana getirmekte ve tüm bilginin temelini oluşturmaktadır.¹⁹ Bunun yanı sıra, masanın görünüşü her ne kadar tanıma yoluyla öğrenilmiş olsa da “şu ve şu duyu-verilerinin nedeni olan fiziksel bir nesne” olarak masanın varlığının bilinmesi, *betimleme yoluyla bilgiyi* oluşturmaktadır ve açıkça dolaylıdır.²⁰

Burada dikkate değer noktalardan birisi ad ve tümcelerin anlamlarının, göndergelerine bağlı olması; ikincisi ise dış dünyanın nesnelere ancak ve ancak betimlemeler yoluyla bilinebilmesidir. Dolayısıyla da göndergeleri olmayan tümcelerden ancak betimlemeler sayesinde bahsedilebilir.²¹ Söz gelimi herhangi birinin yakın arkadaşı olan Ahmet’in, duyularla doğrudan doğruya algılanan bir kimse olması bakımından *tanışık* olduğu ifade edilebilir. Buna karşın Russell’a göre, hiçbir şekilde görülmemiş ve algılanmamış olan Ahmet’in babası “Behçet” ancak ve ancak betimlemeler yoluyla, yani “Ahmet’in babası” deyimi tekelinde anlaşılabilir. Burada “Behçet” ifadesinin anlamı “Ahmet’in babası” deyimi bağlamında; sözün kısası, nesnesine gönderim deyimini içeren betimlemesi nezdinde bilinebilir.²²

Peki, göndergesi olmayan bir gönderim deyimini olarak “şimdiki Fransa Kralı keldir” örneği nasıl çözümlenmiştir? Bu deyim, önemli bir güçlük taşıdığı aşikardır. Frege’ye göre anlamlı ancak herhangi bir nesneye gönderimde bulunmadığı için ne doğru ne yanlış olabilecek olan bu deyim, Russell’ın çözümlenmesinde anlamlı ancak yanlıştır. Bu konuda o, şu sözleri dile getirmiştir:

18 Bertrand Russell, “Gönderim Üzerine,” içinde *Felsefe Tartışmaları 49. Kitap*, ed. Berna Kılınç ve Nedim Nomer, çev. Alper Yavuz (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014), 55.

19 Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıcadıroğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 63.

20 Russell, *Felsefe Sorunları*, 64.

21 Teo Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 45.

22 Grünberg, *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*, 45.

'F özelliği olan terim' şeklinde bir önerme deyimimiz var olsun ve buna 'C' diyelim. O zaman 'C'nin \emptyset özelliği vardır'ın anlamı 'Bir ve yalnızca bir terimin F özelliği vardır ve o şeyin \emptyset özelliği bulunur' olur. Buna göre F özelliği hiçbir terime ait değilse ya da birçok terime aitse, 'C'nin \emptyset özelliği vardır'ın \emptyset 'nin bütün değerleri için yanlış olduğu sonucu çıkar.²³

Bu çerçevede önermeleri Russell, "*F, G*'dir" şeklinde ele almaktansa "bir *F* vardır, öyle ki başka hiçbir *F* yoktur ve her *F, G*'dir" şeklinde yorumlamıştır.²⁴ Böylece "öyle bir *x* vardır ki *x* Fransa'nın şimdiki kralı olan bir varlıkla aynıdır ve *x*, keldir" şeklinde yorumlanan "şimdiki Fransa Kralı keldir" deyimini, kellik özelliğinin yüklenebileceği hiçbir *şimdiki Fransa Kralı* olan bir varlık olmadığı için " \emptyset " özelliğini taşımaktadır ve bu nedenle tüm değerlerinde yanlıştır.*

Görülmektedir ki dış dünyanın olgularını ve nesnelere temellendirme girişiminde ortaya çıkan problemleri Russell, *PM*'nin dili ve *betimlemeler teorisi* aracılığıyla aşmaya çalışmıştır. Böylece her türden ontolojik nesneleştirme riski ortadan kaldırılmakla kalmamış, aynı zamanda tümcelere mantıksal gereklilikler çerçevesinde doğruluk değerleri de atfedilebilmiştir.²⁵ Rossi'nin sözlerinden:

Demek ki betimlemeler teorisi, gündelik dildeki ifadelerin, felsefi meselelerin çözüm metodu olarak "yeni mantık"ın dilinde yeni bir formülasyonu talep eder. Bunu yaparken, dilin mantıksal analizine şu ya da bu ölçüde sistematik şekilde müracaat etmeye dayanan yeni bir felsefe yapma tarzı geliştirirken aynı zamanda da bu mantıksal analiz "ilk örneği"ni sunar.²⁶

Dil aracılığıyla dünyayı yeni mantığın penceresinden kurma uğraşı yolunda Frege ve Russell'ın çalışmalarının, bilhassa anlam meselesi bağlamında mantıkçı pozitivist yaklaşımı derinden etkilediği ifade edilebilir. Aynı yoldan yürüyen ve felsefeye adeta yeni bir görev biçen Wittgenstein, dilin sınırları içerisinde anlamlı, boş-anlamlı ve anlamsız tümceleri tespit etmiş; metafiziği felsefe etkinliğinden ayıklama girişimini açık bir şekilde yürütmüştür.

3. Metafiziğin Felsefeden Ayıklanması: Dilin Sınırları İçerisinde Anlam

Dilin sınırları içerisinde, düşüncenin dile getirilişine sınır çizilebileceğini ifade eden Wittgenstein, felsefe sorunlarının da bu sınırın çizilmesi doğrultusunda çözülebileceğini vurgulamıştır.²⁷ Aslında ona göre dilin mantığının; yani dilin yapısının, sınırının ve işlevinin anlaşılması, üzerine konuşulabilecek veya konuşulamayacak olanı belirleyen şeydir. Bu nedenle

23 Russell, "Gönderim Üzerine," 68.

24 Anat Biletzki ve Anat Matar, *Analitik Felsefenin Öyküsü*, çev. Meriç Mete (İstanbul: İdea Yayınevi, 2016), 189.

* "Öyle bir *x* vardır ki *x* Fransa'nın şimdiki kralı olan bir varlıkla aynıdır ve *x*, kel *değildir*" önermesinde *değilleme eklemini*, önermenin başında kullanılır ise hiçbir hataya düşmeden doğru değerini alabilir. Nedeni ise *şimdiki Fransa kralı olan bir varlık* olarak *x*'in kendisinin zaten yadsınmasıdır. Böylelikle sözü geçen mantıksal gereklilik yerine getirilmiş olmaktadır.

25 Rossi, *Analitik Felsefe*, 29.

26 Rossi, *Analitik Felsefe*, 29.

27 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 11.

özellikle çalışmalarının birinci dönemini oluşturan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) adlı eserinde o, dilin sınırları içerisinde anlam ölçütünü temele alarak konuşulabilir olan ve konuşulabilir olmayan arasında keskin bir sınır çizmiş; sınırın ötesinin ise basitçe anlamsız olduğuna işaret etmiştir.²⁸ Peki dil ile dünya arasındaki köprüün yeni mantık temelinde kurulması hususunda Wittgenstein'in yaklaşımı, anlamın yeniden çözümlenmesi sürecini ve mantıkçı pozitivist yaklaşımı ne açıdan etkilemiştir?

Bu hususta *TLP* (*Tractatus Logico-Philosophicus*) çerçevesinde öncelikle vurgulanmalıdır ki gerçeklik olan dünya, Wittgenstein'a göre olguların, var olan olgu bağlamlarının toplamıdır.²⁹ Dil ise tümcelerin tamamıdır ki onlar, düşünceleri dile getirmeye yarayan imlerdir.³⁰ Dilin temel işlevi, dünyayı resmetmektir. *Resim teorisi* (the picture theory) olarak da bilinen bu yaklaşıma göre resim, gerçekliğin bir modelini veya taslağını oluşturmaktadır.³¹ Dil aracılığıyla dünyanın olguları, doğru veya yanlış bir biçimde resmedilmekte; dolayısıyla da toplam gerçeklik olan dünya, dil ile betimlenmektedir. Bu durumda *dünya*, olguların açıklanması; *dil* ise olgu durumlarının resmini veren tümcelerin çözümlenmesi ile anlaşılabilir. Wittgenstein'a göre böyle bir resim işleminin yürütülebilmesi için her bir resim ile gerçeklik arasında bulunması gereken ortak özellik, *mantıksal biçim*; gerçekliğin biçimidir.³² Bu akıl yürütmenin kendisine göre dilin yapısı, mantık sayesinde çözümlenebiliyor ise dünyanın yapısı da bu yol ile açıklanabilir olmalıdır. Bu da dil ile dünyanın, *mantıksal yapı* bakımından birbiriyle örtüştüğü anlamına gelmektedir. Dil, dünyanın olgularını betimlemekte ise o halde dünyanın sınırı dilin sınırıdır ve aynı zamanda bu durum, düşüncenin dile getirilişine de sınır çizildiğini ifade etmektedir.

Anlamın yeni mantık aracılığıyla çözümlenmesi noktasında Wittgenstein'ın resim teorisi, oldukça önemli bir yere sahiptir. Frege ve Russell'in çalışmalarından da anlaşılacağı üzere böyle bir yoldan felsefe sorunlarının aydınlatılması, sadece dildeki terimler ve tümceleri değil; aynı zamanda bunların, dil-dışı nesnelere veya olgularla olan ilişkisini de kapsamaktadır. Anlam konusunun tayin edilmesi sürecinde bu durum, terimler veya tümcelerin gönderimde bulunduğu nesnelere ve olgular arasında bulunan "gösterme (denoting) ilişkisinin", nasıl açıklanması gerektiği konusunu; ya da onların doğrulanabilirlikleri üzerinden anlamın belirlenmesi hususunu odak noktası haline getirmiştir.

Peki Wittgenstein'a göre bu ilişki nasıl açıklanmıştır, yani dil, dünyayı resim yoluyla nasıl temsil etmektedir? Ya da başka bir deyişle resim yoluyla anlamlı olan dil, hangi koşullarda sağlanabilir? Anlamlı olan dilin bir kolunun resim teorisine dayandığı açıktır çünkü ona göre tümceler, gerçekliğin bir resmidir. Bu resim de aslında, bir olgu bağlamının* betimlenmesidir.³³

28 Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2016), 87.

29 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 15 (1.1/2.04).

30 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 45 (4/4.001).

31 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 23 (2.11/2.12).

32 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 25 (2.18).

* Bir olgu bağlamı, şey-durumu (state of affairs) veya çekirdek olgu (atomic facts), bir olgunun (fact) daha fazla çözülemeyen en son bileşenidir, bir çekirdek olgudur (atomic fact). Bkz. Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 91.

33 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 47 (4.01/4.021/4.023).

Dolayısıyla tümceler aracılığıyla resmin konusu olan unsur, olgu bağlamlarının kendisidir. Bu çizgide tümcelerin anlamlarını o, olgu bağlamlarının *var olma* veya *var olmama olanakları* ile *örtüşmesi* ya da *örtüşmemesi* şeklinde açıklamıştır. *Temel tümceler* ise herhangi bir olgu bağlamının var olması durumunu savlayan tümceler olarak tanımlanmıştır.³⁴ Bu durumda doğru olduğu taktirde bir temel tümce, olgu bağlamının var olduğunu; yanlış olduğu taktirde ise var olmadığını öne sürmektedir. Aslında her iki durumda da Wittgenstein'a göre tümcelerin anlamlı olduğu söylenebilir çünkü tümce ile resmi yapılan unsur zaten birdir ve örtüşmektedir. Bu nedenle bir tümcenin anlamı, onun bir şey hakkındaki resmidir ki resmin konusu olan unsur, daha önce de ifade edildiği gibi *olgu bağlamlarının* kendisidir.³⁵ Öyleyse olgu bağlamlarının resmini ifade etmesi, tümcelerin anlamlılığı için yeterli bir ölçüttür fakat onların doğru veya yanlış olma durumlarının belirlenmesi için gerçeklikle karşılaştırılmaları gerekmektedir -ki zaten son tahlilde bu durum Wittgenstein'ı, temel tümcelere götürmüştür-.

Hatırlanacağı üzere Frege'ye göre anlam ile gönderge örtüşmek zorunda değildir; öyle ki göndergesi olmamasına rağmen anlamlı olabilen tümcelere ulaşmak mümkündür. Şimdi benzer bir durumun Wittgenstein için de geçerli olduğu ifade edilebilir. Söz gelimi, “hava kapalıdır” veya “önümdeki masa tahtadan yapılmıştır” şeklindeki tümcelere bakıldığında onların anlamlı olduğunun anlaşılması için dünyanın olguları ile karşılaştırılmasına gerek duyulmaz çünkü onlar zaten olgu bağlamlarının birer resmidir. Buna karşın hangi doğruluk değerine sahip olduklarının anlaşılması, gönderimde buldukları nesnel/olgular ile ilişkisinde açığa çıkartılabilir. Söylenebilir ki Frege'nin adlar üzerindeki *gönderge* ile *anlam* ayrımını Wittgenstein, tümcelere uygulamıştır.³⁶ Sonuç olarak adların yalnızca göndergeleri olmakla birlikte tümceler hem anlama hem de göndergeye sahiplerdir. Eğer tümceler, olgu bağlamlarının var olmasının veya var olmamasının resmi ise doğru bir tümcede anlam ile gönderge örtüşmekte; yanlış bir tümcede ise örtüşmemektedir. Nihai olarak bir tümcenin anlamı ve göndergesi, *olgu bağlamının* ta kendisidir.³⁷

Dil, dünya örgüsünde Wittgenstein'ın yeni mantığın olanakları doğrultusunda çözümlediği anlam konusunun bir kolunun, resim teorisine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Eksik kalan parçaların ise yaklaşımının bir diğer kolu olan, *doğruluk fonksiyonu* (truth function) düşüncesiyle tamamlandığı ifade edilebilir. Herhangi bir olgu bağlamının var olması veya var olmaması durumunu savlayan *temel tümceler*, onun yaklaşımında büyük bir yere sahiptir. Öyle ki onun sözlerinden: “Bütün doğru temel tümcelerin verilmesi, dünyayı tam olarak betimler. Dünya, bütün temel tümcelerin verilmesi, bir de, bunlardan hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu verisiyle, tam olarak betimlenir.”³⁸ Burada önemli olan husus, dildeki tümcelerin ilkece temel tümcelere kadar geri götürülebilmesi durumudur. Üstelik bütün tümceler, temel tümcelerin doğruluk işlemlerinin, *doğruluk-fonksiyonlarının* sonuçlarıdır; yani onların doğruluk

34 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 71-73 (4.2/4.21).

35 Ömer N. Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma* (İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006), 58.

36 Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, 60.

37 Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, 60.

38 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 75 (4.26).

olanakları, dildeki tümcelerin doğruluk ve yanlışlık koşullarını vermektedir.³⁹ Olgu bağlamlarının resmedilebilmesi için temel önermelerdeki adların düzeni ile olgu bağlamlarındaki nesnelere düzeni arasında örtüşmenin bulunması gerekmektedir. Öyleyse bir tümcenin anlamsızlığı, adların düzenlenme biçimi ile olgu bağlamlarına ait nesnelere düzenlenmesi durumunun olanaksız olması demektir.⁴⁰

Böyle bir temellendirmenin ardından tümcelere ait dizgesel bir sınıflandırmaya varan Wittgenstein, dil ile dünya arasında bulunan mantıksal yapı ortaklığı gereğince olanaklı olguların, dilin resim işlevi ve anlamlı tümceler aracılığıyla betimlenebileceğini düşünmüştür. Basitçe, olgusal nitelikte olan bu tümcelerin doğru veya yanlış olduklarının anlaşılması için olgu bağlamlarına başvurmak gerekmektedir. Aynı zamanda anlama sahip işaretlerden oluşmaları nedeniyle bir yandan da onlar, *mümkün anlamı olan tümcelerdir*.⁴¹ Dahası anlamın dildeki sınırı, olgu bağlamlarının resim yoluyla ifade edilmesine bağlı olduğu için mantık ya da matematiğin önermeleri, *boş-anlamlı/anlam-sızdır*. Bu tür önermelerin doğruluk değerlerinin tespit edilmesi için olgu bağlamlarının sorgulanmasına gerek duyulmaz çünkü içerdikleri mantıksal eklemelerden doğruluk değerlerine ulaşılabilir ve onlar, mantıksal sentaks açıdan a priorilerdir. Wittgenstein'a göre olgusal içerikten yoksun olan böyle bir önerme, dünyadaki olguların mantıksal yapısını göstermekte ancak hiçbir şey söylememektedir: "...Mantığın bütün tümceleri, oysa aynı şeyi söyler. Yani hiçbir şeyi."⁴²

Olanaklı olgu durumlarının hiçbir biçimde resmini içermeyen ve bazen de mantıksal sentaksa aykırı bir biçimde kurulan kimi tümceler vardır ki bunlar, doğrudan *anlamsız/anlamlı-olmayandır*. Bu türe felsefenin, metafiziğin, etiğin ve estetiğin tümcelerini dahil eden Wittgenstein, düşüncelerini şu sözlerle dile getirmiştir:

Felsefe konularında yazılmış çoğunluk tümceler ve sorular yanlış değil, saçmadır. Bu yüzden de bu türden sorular soruları hiçbir şekilde yanıtlanamayız, ancak saçmalıklarını saptayabiliriz. Filozofların çoğunluk soruları ve tümceleri, dil mantığımızı anlamamamıza dayanır. (Bunlar, İyi'nin Güzel'den daha özdeş olup olmadığı türünden sorulardır.) Ve şuna da şaşmamalı ki, en derin sorunlar aslında hiç de sorun değildir.⁴³

O halde başta metafizik olmak üzere kimi felsefi söylemler, olanaklı olgu bağlamlarının mantıksal yapısına sahip olmamakla birlikte, aynı zamanda Wittgenstein'a göre *söylenemez* olana yöneliktir. Olgu bağlamlarının var olması veya var olmaması üzerine olan dilin sınırları, bu girişime izin vermeyecektir. Bu çerçevede felsefeyi, *söylenemeyen/dile getirilemeyen* ancak kendisini *gösteren* şeklinde mistik olanın sorgulanması şeklinde açıklayan Wittgenstein, felsefenin doğru yöntemini şu sözlerle açıklamıştır: "Felsefenin doğru yöntemi şu olurdu: söylenebilecek olandan

39 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 103 (5.3/4.41).

40 Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 94-95.

41 Pierre Hadot, *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011), 34.

42 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 105 (5.43/6.11).

43 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 47 (4.003).

başka hiçbir şey söylememek, yani doğa bilimlerinin önermelerinden yani felsefeyle hiçbir ilgisi olmayan şeylerden başka bir şey söylememek ve birisi metafizik bir şey söylemek istediği zaman, ona, önermelerinde kullandığı bir takım göstergelere bir anlam vermemiş olduğunu göstermek.”⁴⁴ Gelgelelim ki Wittgenstein’in bu yaklaşımı, felsefe etkinliği içerisinde *anlamsız/boş/saçma* sorular sorma ve yanıt arama odağında değerlendirilmelidir. Buradaki temel eleştiri, kendisini gösteren ancak dile getirilemeyen şeyin, söylenmeye çalışıldığında anlamsız/boş/saçma tümcelere yol açması hususundadır. Öyle ki ona göre bütün felsefe, bir “dil eleştirisidir”; ve etkinlik olarak o, bulanık ya da kaypak olan düşünceleri açık kılmalı, sınırlandırılmalıdır.⁴⁵

Sözün kısası Wittgenstein, karşı olmakla birlikte metafiziğe dünyanın dışında bir yer tanımıştır ve deyim yerindeyse dünyayı, “metafizikten” arındırmak istemiştir.⁴⁶ Böylece temizlenmiş bir dünya, onu yansıtan ideal dil ile mantıksal yapı ortaklığında tam bir uyuşma içerisinde kurulabilecektir. Yalnızca dilin sınırları, dolayısıyla da olgu bağlarının resmi içerisinde anlamlı tümceler oluşturulabilir ve sadece anlamlı olan şeyler söylenebilir, dile getirilebilir. Sınırın ötesindeki tümceler ise ne anlamlı ne doğru ne de yanlıştır; onlar *söylenemez, dile getirilemez* ancak *kendini gösteren* olarak ortaya çıkmaktadır.⁴⁷

4. Anlamların Yeniden Analizi Işığında Metafiziğin Elenmesi: Mantıkçı Pozitivizm

20. yüzyılın önemli felsefi yönelimlerinden birisi olan mantıkçı pozitivizm ile birlikte bilgi ve varlık kuramsal araştırmalar farklı bir boyuta taşınmış; özellikle de yeni mantığın sağladığı olanaklarla temellendirilen bu boyut, felsefeye elzem bir perspektif kazandırmıştır. Konu ve problemler artık, dil açısından okunacak, dil açısından çözümlenecektir. Aynı zamanda Viyana Çevresi üyeleri olarak da tanınan mantıkçı pozitivistler -felsefi meselelere başka başka açılardan yaklaşmış olsalar bile-, genel bir çerçeveden şu maddelere dikkat çekmişlerdir; (a) nedensellik ve tümevarım hakkında Humecu görüşü; (b) mantık ve matematik doğrularının totolojik doğası; (c) felsefenin, gündelik dilin açıklığa kavuşturulması; yani *mantıksal analiz* olarak değerlendirilmesi; ve (d) bu türde bir analizin, geleneksel idealizm, realizm, fenomenalizm şeklindeki yaklaşımlar arasındaki anlaşmazlık noktalarını düzgün bir şekilde ve açık bir dille ifade edemeyeceğine dayanarak metafiziğin reddedilmesi.⁴⁸

Mantıkçı pozitivist anlayış içerisinde metafiziğin felsefeden elenmesine; ya da yeni mantığın sağladığı teknik kazanımlar ile felsefi problemlerin aşılmasına yönelik girişimler, daha önce de belirtildiği üzere anlam meselesi çizgisinde ilerlemiştir. Frege, Russell ve Wittgenstein’in etkileri bu noktada, tartışılmaz bir konumdadır; öyle ki onlar, mantıkçı pozitivist düşünürlerin açık bir şekilde hazırlayıcıları ya da gayri resmi önderleri olmuştur. Bu çalışmanın konusu bağlamında ise özellikle son iki maddeyi göz önüne almak, doğru bir başlangıç olacaktır.

44 Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 109 (6.53/6.522).

45 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 61 (4.112/4.0031).

46 Soykan, *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, 52.

47 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 171 (6.522).

48 Gustav Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism* (New York: Van Rees Press, 1954), 2.

Başta felsefe olmak üzere kimi disiplinlere ait konu ve problemleri çözümlemenin ayrıcalıklı yolu, mantıkçı pozitivistlere göre dildir ve bu yolun bir numaralı metodu artık yeni mantıktır. Gündelik dilde bulunan anlam bulanıklıklarının ya da sentaktik ve semantik açıdan ortaya çıkan sorunların, yeni mantığın sağladığı teknik kazanımlar sayesinde daha sağlıklı bir şekilde çözümlenebileceği düşünülmüştür. Bu koşulda bir dil eleştirisi olarak ortaya çıkan felsefe, dildeki hataları ayıklayacak; bunu da *eksiksiz, formel olarak inşa edilen ve tüm felsefi bulmacaların çözümünde kullanılacak olan ideal dilin* kurgulanması temelinde yapacaktır.⁴⁹ İlk defa *Principia Mathematica* ile sistematik bir şekilde ele alınan bu girişim sonucunda görülmüştür ki geleneksel felsefe söylemlerinin sembolik çözümlemeye uğramış halleri, birtakım dilsel saçmalıkları ya da sözde-problemleri ortaya çıkarmaktadır.

Bu girişim bir yandan dil ile dil-dışı nesnelere arasındaki, yani deneyim alanının tümünü eksiksiz bir biçimde kapsayacak olan dil ile dünya arasındaki köprü, nasıl kurulacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Bu Russell'in kısmen savunduğu ve Wittgenstein'in ise açıkça vurgulamış olduğu tüm "empirik olgu tümcelerinin", yani anlam ölçütünü karşılayan ancak totoloji de olmayan tümceler, ideal dile nasıl çevrileceğinin de sorusudur.⁵⁰ Doğruluk fonksiyonu yorumuyla bu soruya paralel bir yaklaşım sergileyen Wittgenstein, olgu bağlamlarının birer resmi olan temel tümceler, doğruluk fonksiyonları bağlamında, anlamlı tümcelere ulaşılabileceğini düşünmüştür. Demek ki anlamın dildeki sınırlarını yansıtan empirik olgu tümceleri, dil aracılığıyla formel bir biçimde ve eksiksiz olarak kurulabilecektir. İşte bu düşüncenin, mantıkçı pozitivistlere önemli bir dayanak oluşturduğu vurgulanmalıdır. Öyleyse *Bilimsel Dünya Anlayışı. Viyana Çevresi*'nde yer alan şu sözler, felsefeden elenmesi istenen metafizikçinin sözde-felsefe sorunlarına karşı alınan tavrın anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

...Birisiz eğer 'tanrının olmadığını', 'dünyanın ilksel nedeninin bilinçsizlik olduğunu' ya da 'her varlıkta temel ilke olarak entelekiyanın bulunduğunu' iddia edecek olursa, ona 'söylediğin şey yanlış' demek yerine, 'bununla ne demek istediğini' sorarız. Böylece iki ifade biçimi arasındaki keskin sınır kendisini göstermiş olur. İlk biçime dahil olan ifadeler, tıpkı empirik bilimlerde olduğu gibi ortaya konulur; ifadenin anlamı, mantıksal çözümleme veya daha tam söyleyecek olursak empirik olarak verilenler üzerine en basit ifadeyle indirgenme yoluyla belirlenebilir. Biraz önce sözü edilen türden diğer ifadeler, eğer metafizikçilerin söylediği şekilde alınırlarsa, tamamen boş ve anlamsız görünürler.⁵¹

Anlama sahip bütün soruların ancak ve ancak bilimsel, dolayısıyla da empirik soruşturma çerçevesinde yürütülebileceği yolundaki bu düşünce, önemli bir teze doğru evrilmiştir ki bu tez, *doğrulama ilkesidir*. Buna göre empirik açıdan anlamlı olmak demek, bir dizi kavram veya sözcüğün deneyim üzerinde sınanabilir bir iddiada bulunması gerek demektir.⁵² Mantıkçı pozitivistlerin minvalinde bu tez, özünde anlamlı olan felsefi tümceleri, anlamsız olan metafizikçinin

49 Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, 8.

50 Bergmann, *The Metaphysics of Logical Positivism*, 10.

51 Mach, Schlick ve Carnap, *Viyana Çevresi Program Yazıları*, 38.

52 Alex Rosenberg, *Bilim Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. İbrahim Yıldız (Ankara: Dipnot, 2020), 34.

tümcelerinden ayıklanması için kullanılmış; dil açısından felsefenin *sabici problemleri* ile *sözde-problemleri* arasına sınır çekilmiştir. Tıpkı Wittgenstein gibi başlangıçta Ernst Mach (1838-1916) ve Moritz Schlick (1882-1936) tümcelerin, duyu verileri ya da dolaysız gözlem verileri hakkındaki önermelere dönüştürülebileceğini düşünmüşlerdir.⁵³ Söz gelimi Schlick'e göre bir tümcenin hangi koşullarda doğru veya yanlış olabileceği, onun ne şekilde doğrulanabilir olduğunun belirtilmesi anlamına gelmektedir. Böylelikle o, tümcelerin kullanım kuralları ile anlamları arasındaki ilişkiye vurgu yapmıştır.⁵⁴ Bu da demek oluyor ki söz konusu problem artık biçim değiştirmiş, “anamlı yapılar olarak dilsel kuruluşlar, hangi kriterler bağlamında doğru veya yanlış olabilir?” şeklini almıştır. Bir tümcenin bilgi değeri taşıması ile onun anlamlı olması koşulu arasında kurulan bu ilişki, empirik tümcelerin nasıl anlamlı kılınabileceği; başka bir deyişle, doğru ya da yanlış olduklarının nasıl belirlenebileceği sorusunu gündeme getirmiştir.

Bu dönüşümü açık bir şekilde düşüncelerinde taşıyan Ayer, şöyle bir soruyu dile getirmiştir: “Empirik önermelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen şey nedir?”⁵⁵ Bu çerçevede cevabın doğrulanabilirlik kriteri olduğunu ifade etmiş; tümceleri ise duysal gözlem verileri aracılığıyla doğrulanabiliyor ya da doğrulama olanağına sahipse *anamlı*, doğrulanamıyor ya da doğrulama olanağına sahip değilse *anlamsız* olarak değerlendirmiştir. Örneğin “Mars'ta yaşam mümkündür” şeklindeki bir önerme, şimdiki bilimsel olanaklar gözetildiğinde duysal gözlem verileriyle edimsel (actual) bir yoldan doğrulanamamaktadır. Ne var ki aynı zamanda bu önerme, kuramsal olarak anlaşılabilir çünkü yürütülmekte olan araştırmalar ve gelişen teknoloji, buradaki iddiayı tasdik edebilir; başka bir deyişle, hangi koşullar altında önermenin doğrulanabilir olduğunun bilgisine ulaşılabilir. Tam da buna dayanarak doğrulamada kesinlik şeklindeki bir ölçütün kabul edilmesini Ayer, kanıtlamada aşırılık olarak nitelendirmiştir. Öyle ki “bütün metaller ısıtıldığında genişir” veya “bütün insanlar ölümlüdür” şeklindeki örnekler, doğaları gereği sonlu sayıdaki gözlem verileri ışığında kesin olarak doğrulanamazlar. Bu nedenle onun düşüncesine göre bu tümcelerin ilkede kesin bir şekilde doğrulanamayacağı kabul edilmelidir, aksi taktirde mantıksal açıdan metafiziğin önermeleri gibi genel yasa önermelerini de anlamsız saymak gerekecektir.⁵⁶

Demek ki Ayer'in gözünde önemli olan nokta, önermelerin nasıl doğrulanacağını; belli koşullar altındaki hangi gözlem verilerinin ve duyu deneyinin, tümceleri doğru veya yanlış kılacağını belirlenmesidir.⁵⁷ Bu nedenle olgulara veya deneyime herhangi bir gönderimde bulunmayan empirik önermelerin, doğruluğunu belirlemek için bir ölçüt ortaya koyma girişiminin başarılı olmadığı sonucuna varılabilir.⁵⁸ Onun yaklaşımında duyu deneyi ile doğrulanamayan ya da doğrulama olanağı bulunmayan ve aynı zamanda totoloji de olmayan tümceler, tıpkı metafiziğe ait konu ve problemler de olduğu gibi anlamsız kuruluşlar olarak nitelendirilecektir. Bu husustaki bakış açısını Ayer, şu sözlerle ifade etmiştir:

53 Alfred J. Ayer, “Mantıki Pozitivizm ve Kalıtı,” içinde *Yeni Düşün Adamları*, söyleyişi yapan Bryan Maggee, çev. Aytaç Oksal (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12-13.

54 Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018), 105.

55 Alfred J. Ayer, “Verification and Experience,” içinde *Proceedings of the Aristotelian Society* 37 (1937), 137.

56 Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 15.

57 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 13.

58 Ayer, “Verification and Experience,” 145.

Bizim metafizikçiyi eleştirişimiz, onun, anlığı yararlı biçimde giremeyeceği bir alanda kullanımından değil, kullandığı tümceler (sentences), gerçekten anlamlı olmak için bir tümcenin uymak zorunda bulunduğu koşullara uygun olmayışındandır... Yapmamız gereken şey, yalnızca, bir tümcenin bir olgusal durum üzerine gerçek bir önerme anlatıp anlatmadığını sınımamıza olanak verecek ölçütü düzenlemek ve ele aldığımız tümceler bu ölçütü karşılamadığını göstermektir.⁵⁹

Benzer bir uğraş doğrultusunda Carnap, bir yandan doğrulama ilkesine önem vermiş; bir yandan ise dili *mantıksal sentaks* açıdan temellendirerek metafiziği, felsefeden eleme girişiminde bulunmuştur. Bunu yaparken Wittgenstein'a çok şey borçlu olduğunu vurgulayan Carnap'a göre, bilim mantığı (yani felsefe) ile mantıksal sentaks arasındaki yakın bağı karakterize eden ilk kişi, Wittgenstein'dır. Şüphesiz ki fikirleri mantıksal olarak açıklığa kavuşturma işi, bilim mantığına aittir.⁶⁰ Bu çaba altında tümceleri Carnap, sentaktik kurallar ile sembollerin anlam ve göndermelerine hiçbir şekilde gönderimde bulunmadan, sadece *dilin sentaktik yapısı* bağlamında ele almıştır. Bununla birlikte tümceler doğrulanması, dilin sentaktik yapısı ve mantığın çıkarım kurallarına bağlı bir şekilde; deyim yerindeyse önermeler arası tutarlılık ilişkisi ekseninde değerlendirilmiştir.

Carnap'ın, dilin mantık temelinde ve sentaktik bir dizgede kurgulanabilmesi için "kurma ve dönüştürme kuralları" olarak adlandırdığı ilkeler, oldukça önemli bir yere sahiptir. Mantıksal sentaksı asıl anlamda içeren dönüştürme kuralları; *mantık kuralları/L-kuralları* (logical rules) ve *fizik kuralları/P-kurallarından* (physical rules) oluşmaktadır.⁶¹ Bu kurallar çerçevesinde önermeleri geçerli/geçersiz, belirli/belirsiz veya analitik/sentetik olarak sınıflayan Carnap, sentaktik dizgesi bu kurallar aracılığı ile oluşturulan biçimsel dili, felsefi problemlerin çözümünde bir yol olarak kullanmıştır.

Vurgulandığı üzere Carnap'ta tümceler doğrulanması, dilin sentaktik yapısı bağlamındadır. "Şu anda önümdeki yazıyı okuyorum" şeklindeki anlık algı birimleri, *doğrudan doğrulanabilir*; ancak başka bir türde olan *dolaylı doğrulama*, dönüştürme kuralları aracılığıyla önceden ulaşılan birtakım önermeler (söz gelimi protokol/gözlem önermeleri) arasında bulunan mantıksal çıkarım ilişkilerine dayanarak ortaya konulabilir. Başka bir deyişle:

...Doğrulama, bir önermeyle diğer önerme veya önermeler arasında formel nitelikte işlemler yapmak; yani formel kurallara uyarak bir önermeden diğer önerme veya önermelere geçmektir...Carnap'ın verdiği örnekle, "Her şeyin ilkesi sudur." gibi metafizik karakterde bir ifade ne doğrudan (yani gözlem yaparak) ne de dolaylı olarak (yani bu ifadeyi M-Kuralları ve F-Kuralları yardımıyla doğrulanabilecek başka ifadelere ulaşmak suretiyle) doğrulanabilir.⁶²

59 Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 13.

60 Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language* (England: Routledge, 2000), 282.

61 Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*, 141.

62 Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe* (İstanbul: Alfa Basım, 2012), 104.

Buna istinaden *sentaktik-önermeler* (syntactical-sentences), mantık ve matematiğin totolojik nitelikte olan önermelerini; *nesne-önermeleri* (object-sentences), doğruluk ve yanlışlıkları, önceden temellendirilmiş önermeler aracılığı ile bilinebilen önermeleri; *sözde-nesne-önermeleri* (pseudo-object-sentences) ise sanki nesnelere atıfta bulunan ancak çözümleme sonucunda öyle olmadığı, yani gerçekte sentaktik biçimlere sahip olduğu anlaşılan önermeleri oluşturmaktadır.⁶³ Carnap'ın şu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, gerçek yapıları ancak ve ancak dilin mantıksal sentaksına dayanarak açığa kavuşturulabilir olan metafiziğin tümce ve problemleri, bu son sınıfa dahil edilmiştir:

Metafizik ne analitik cümleler kullandığı ne de ampirik bilimler alanında hareket etmediği için, ya hiçbir ölçüte uymayan sözcükler kullanmaya ve böylece boş önermeler ortaya atmaya ya da anlamlı sözcükleri ne analitik (daha doğrusu çelişik) ne de ampirik önermeler olmayacak şekilde bir araya getirmeye mecburdur. Her iki durumda da kaçınılmaz olarak sözde-önermeler ortaya konulmaktadır. Mantıksal çözümleme, deneyimin üstünde ya da ötesinde kalan her sözde bilginin anlamsız olduğunu söylemektedir.⁶⁴

Sonuç

Dil aracılığıyla dünyayı anlamlandırma yolunda, güvenilir bilgi basamaklarını araştıran mantıkçı pozitivist düşünürlerin uzlaşmış olduğu meselelerden belki de en önemlisi, *dilsel çözümleme* ile tümcelerin ayrıştırılması ve bilginin hesabını verebilecek bir dilin hedeflenmesidir. Ekolün adından da anlaşılacağı üzere dil-dünya ilişkisi söz konusu olduğunda, pozitivist ve empirist geleneğin alışkanlıklarını yeni mantığın teknik ve yöntemleriyle harmanlayan bu düşünürler, bambaşka bir felsefe anlayışına olanak tanımışlardır. Özellikle şu sorular, mantıkçı pozitivist düşünürlerin uğraşmış olduğu önemli noktalara işaret etmektedir; yeni mantığın olanakları çerçevesinde, dildeki terim ve tümceleri çözümlemenin yolları nelerdir? Buna eş bir şekilde onların, dil-dışı nesnelere ve olgular ile olan ilişkisi nasıl temellendirilebilir?

Çalışma boyunca vurgulandığı üzere, en eski felsefe problemlerinden biri olan terimler ile tümcelerin, dil-dışı nesnelere ve olgularla olan ilişkisinin açığa çıkarılması girişiminde yeni mantık, 20. yüzyılda oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Nedeni ise formel bir çatı altında ve sembolik bir kalkül çerçevesinde kurulan yeni mantığın, kuramları çeşitli şekillerde sorgulamanın farklı yollarını sunmasıdır. Yeni mantığın teknik ve yöntemlerini kullanan mantıkçı pozitivist düşünürler için terimler ve tümcelerin anlamlarını aydınlatmak, elzem bir mesele haline almıştır çünkü bilgi değeri açısından önem taşıyan tümcelere, doğal olarak anlam atfedilmiştir. Aslında *PM*'de vurgulandığı üzere bu iddianın kökeni, sembolik kalküle dayalı bir şekilde düşüncenin hesabını verebilecek bir dil dizgesi altında, dünyanın açıklanabileceği kanaatinde yatmaktadır.

Kaçınılmaz bir şekilde bu durum adların, nesnelere; tümcelerin ise olgularla bağının, yani *dil açısından anlamın aydınlatılmasını* gerektirmiştir. Dolayısıyla anlamlı tümceleri, anlamlı olmayan

63 Carnap, *Logical Syntax of Language*, 284-285.

64 Rudolf Carnap, "Mantıksal Dil Çözümlemesi Karşısında Metafiziğin Yenilgisi," içinde *Viyana Çevresi Program Yazıları*, çev. Hasan Taylan Erkipçak (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 88.

tümcelerden ayırt edebilecek bir kriterin bulunması, bilgi değeri açısından önem arz eden tümcelerin tanzim edilmesine yol açmıştır. Öyle ki, bu yaklaşımın hemen hemen ilk kırıntılarına Frege’de rastlamak mümkündür. Ona göre bir tümcenin bilgi değerine sahip olması için gereken esas unsur göndergesi olmasına karşın, anlamlı olmasının koşulu göndergesi değildir. Demek ki, bilgi değeri açısından önem taşıyan her türden tümcenin doğru veya yanlış olduğunun anlaşılması için dünyaya bakılması; yani gönderimde buldukları nesnelere saptanması gerekmektedir. Gelgelelim ki bu durumda, anlamlı olduğu halde ne doğru ne de yanlış değerine sahip olan tümcelere varılabilir.

Russell’a göre ise Frege’nin vardığı bu sonuç, önemli bir problemi barındırmaktadır. Onun düşüncesinde bir tümcenin anlamlı olması demek, bilgi değeri taşıması; yani doğru veya yanlış değerlerinden birisini alması demektir. Yalnızca göndergeye sahip olan tümcelerin, doğru veya yanlış olduklarının saptanabileceği düşünülür ise açıkça Russell, anlamın gönderge ile temellendirilebileceğini belirtmiştir. Bu da demek oluyor ki her anlamlı tümce, mantıksal olarak herhangi bir çelişkiye düşülmeksizin zorunlu olarak doğruluk değerlerinden birini almak durumundadır. Üstelik bu tutumun, dilin mantıksal sentaksı bağlamında daha da sistemleştirilmiş haline Wittgenstein’in birinci döneminde rastlamak mümkündür. Burada anlamlı tümceler, dünyanın olgularını resmetmekte; doğru bir tümcede ise anlam ile gönderge örtüşmektedir. Dolayısıyla doğru veya yanlış oldukları tayin edilemeyen *metafiziğin tümceleri*; anlam ile göndergenin hiçbir şekilde örtüşmemesi ve haliyle anlamın atfedilememesi sebebiyle, anlamsız kabul edilmiştir.

Yeni mantığın yollarında anlamın analiz edilmesine yönelik atılan bu adımların, mantıkçı pozitivist düşünürlere bir dayanak, köken veya bir temel sağladığı ifade edilmelidir. Dil, dünya ile düşünce üçgenini, dili esasa alarak ve yeni mantığın olanaklarını kullanarak temellendiren mantıkçı pozitivistler, felsefe problemlerine farklı bir perspektiften bakış sağlamışlardır. Bu yolda ilkin, yeni mantığın sembolik analizi ışığında mercek altına alınan felsefenin kimi konu ve problemlerinin birtakım dilsel saçmalıkları, sentaktik veya semantik hataları ortaya çıkardığı saptanmıştır. İkincil olarak ise terimler veya tümcelerin göndergeleri bağlamında “anlam meselesi”, felsefenin sahici konu ve problemleri ile metafiziğe ait konu ve problemler gibi, sözde olduğu kabul edilen dilsel kuruluşların ayırt edilmesi noktasında önem kazanmıştır. Görülmüştür ki “tümcelerin bilgi değeri açısından önem arz etmeleri için anlamlı olmaları, haliyle de göndergelerinin göz önüne alınması ve dünyaya bakılması gerektiği” şeklindeki bu adım, mantıkçı pozitivist anlayışta git gide “anlam ile doğrulama ilkesi” arasında kurulan bir ilişkiye dönüştürülmüştür.

Dahası bu ilişkiye, şu açıdan da bakılabilir. Anlaşılmaktadır ki terimler ve tümcelerin dil dışı nesne ve olgularla olan ilişkisinin aydınlatılması, belirli epistemik gereklilikler altında anlam meselesini gündeme getirmiştir. Yeni mantığın olanakları aracılığıyla, dilsel kuruluşlar ile dış dünyanın nesne ve olguları arasındaki köprü, terimler ve tümcelerin göndergelerinin saptanması zemininde kurulmuş; nesne ve olgulara hiçbir şekilde gönderim içermeyen dilsel kuruluşlar doğrudan *anlamsız* sayılmış, geriye kalan empirik -yani bilimsel denilebilecek- dilsel kuruluşlar ise *anlamlı* kabul edilmiştir. İşte bu aşamadan sonra meselenin kilit sözcüğü haline gelen “anlam

kriteri”, duyu ve deneyimin verileri ışığında sınanabilir olan dilsel kuruluşların, hangi ilkeler bağlamında sınanabilir olduğu sorusunu gün yüzüne çıkarmıştır. Bu sebeple mantıkçı pozitivist düşünürler için “doğrulama ilkesi”nin, ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu ifade edilmelidir; her ne kadar anlam meselesinin aydınlatılması hususunda elzem bir konu olsa da ilke, bu dilsel kuruluşların ne şekilde doğrulanabileceği -ya da sınanabileceği- problemini barındırması noktasında önem arz etmektedir.

Söz gelimi, mümkün veya edimsel bir olgu aracılığıyla doğrulama olanağına sahip olmayan tümceleri anlamsız kabul eden Ayer, bu ilkede ılımlı bir yol izlemiştir. Buna dayanarak metafiziğin konu ve problemlerini içeren tümcelerin, bu koşulları karşılamaması gerekçesiyle anlamsızlığını ilan etmiş ve felsefeden dışlamıştır. Carnap ise dilin mantıksal sentaksı temelinde kurguladığı doğrulama ilkesi bağlamında, anlamsız tümceleri ayıklama girişiminde bulunmuştur. Benzer bir yaklaşımı kısmen de olsa düşüncesinde taşıyan Wittgenstein tümcelerin, temel tümceler vasıtasıyla olanaklı olgu durumlarına (doğruluk fonksiyonlarına) indirgenebilmeleri bağlamında, anlamlı bir dilin sınırlarının çekilebileceğini vurgulamıştır. Aynı şekilde Carnap, dilin mantıksal sentaksı temelinde dayanan kurallar ve önceden ulaşılmış birtakım önermeler arasında bulunan mantıksal ilişki dolayısıyla tümcelerin doğrulanabileceğini belirtmiştir. Öyle ki dilin mantıksal sentaksı ona göre, tümcelerin gerçek yapısını ortaya çıkarma konusunda önemli bir yoldur. Bu sayede nesne veya olgularla ilişkili olduğu varsayılan sözde-nesne-önermelerinin gerçek yapısı anlaşılabilir; yani metafiziğin sözde-problemleri tespit edilebilir ve felsefeden elenebilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Ayer, Alfred J.. “Verification and Experience.” İçinde *Proceedings of the Aristotelian Society* 37 (1937): 137-156.
- Ayer, Alfred J.. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çeviren Vehbi Hacıcadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Ayer, Alfred J.. “Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı.” İçinde *Yeni Düşün Adamları*, söyleşiyi yapan Bryan Maggee, çev. Aytaç Oksal, 169-193. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Rosenberg, Alex. *Bilim Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. Çeviren İbrahim Yıldız. Ankara: DİPnot, 2020.
- Altuğ, Taylan. *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2016.
- Bergmann, Gustav. *The Metaphysics of Logical Positivism*. New York: Van Rees Press, 1954.
- Biletzki, Anat ve Anat Matar. *Analitik Felsefenin Öyküsü*. Çeviren Meriç Mete. İstanbul: İdea Yayınevi, 2016.
- Carnap, Rudolf. *Logical Syntax of Language*. England: Routledge, 2000.
- Carnap, Rudolf. “Mantıksal Dil Çözümlemesi Karşısında Metafiziğin Yenilgisi.” İçinde *Viyana Çevresi Program Yazıları*, çev. Hasan Taylan Erkipçak, 67-107. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

- Çüçen, Kadir. *Mantık*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Frege, Gottlob. "Anlam ve Yönetim Üzerine." İçinde *Felsefe Tartışmaları 5. Kitap*, editör Vehbi Hacıcadıroğlu, çev. H. Şule Elkatip, 7-23. İstanbul: Panorama Yayınları, 1989.
- Frege, Gottlob. *Kavram Yazısı*. Çeviren Mustafa Özdemir. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2019.
- Gözkan, H. Bülent. "Frege ve Aritmetiğin Temelleri." İçinde *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkan, 13-71. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Grünberg, Teo. *Felsefe ve Felsefi Mantık Yazıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Grünberg, Teo. *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*. Çeviren Murat Erşen. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- İyi, Sevgi. *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2018.
- Mach, Ernst, Schlick, Moritz ve Carnap, Rudolf. *Viyana Çevresi Program Yazıları*. Çeviren Hasan Taylan Erkipçak. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Rızatepe, Harun. *Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- Rossi, Gerard. *Analitik Felsefe*. Çeviren Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2013.
- Russell, Bertrand. *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*. Çeviren Vehbi Hacıcadıroğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1996.
- Russell, Bertrand. "Anlam ve Doğrulanabilirlik." İçinde *Anlam ve Doğruluk Üzerine*, çev. Ezgi Ovat, 343-362. Ankara: İtalik Yayınevi, 2013.
- Russell, Bertrand. "Gönderim Üzerine." İçinde *Felsefe Tartışmaları 49. Kitap*, editörler Berna Kılınc ve Nedim Nomer, çev. Alper Yavuz, 55-71. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2014.
- Russell, Bertrand. *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*. Çeviren Dilek Arlı Çil, Kurtul Gülenç, Önder Ulak ve Cenk Özdağ. İstanbul: Alfa Bilim, 2015.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Çeviren Vehbi Hacıcadıroğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Soykan, Ömer N.. *Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*. İstanbul: MVT Yayıncılık, 2006.
- Ural, Şafak. *Pozitivist Felsefe*. İstanbul: Alfa Basım, 2012.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.



Hegel'de Tanrı Bilgisi

Knowledge of God in Hegel

Hüseyin Çetin¹



¹(Doktora öğrencisi), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: H.Ç. 0000-0003-4748-8018

Sorumlu yazar/Corresponding author:

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

E-posta/E-mail:

huseyin.cetin@ogr.iu.edu.tr

Başvuru/Submitted: 23.11.2022

Revizyon Talebi/Revision Requested:
23.11.2022

Son Revizyon/Last Revision Received:
16.12.2022

Kabul/Accepted: 24.12.2022

Atıf/Citation: Çetin, Hüseyin. "Hegel'de Tanrı Bilgisi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 57 (2022): 85-100.
<https://doi.org/10.26650/arc.1208861>

öz

Hegel'in, dizgesinde mantık bilimi ve doğa bilimi kısımlarından sonra gelen tin bilimi (tin felsefesi) kısmındaki öznel tin ve nesnel tinden geçerek ulaştığı mutlak tin aşaması, kendini üç aşamada ortaya koymuştur. Bunların ilki sanat ikincisi din ve üçüncüsü felsefedir. Hegel, mutlak tinin gelişiminin ikinci aşaması olan dini de *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde din kavramı, sonlu dinler ve mutlak din olarak aşamalandırmıştır. 1827 yılındaki *Din Felsefesi Üzerine Dersler*'inde din kavramı Hegel tarafından yine üç aşamada değerlendirilir. Bunlar Tanrı kavramı, Tanrı bilgisi ve kültürdür. Bu çalışmanın odaklandığı kısım din kavramı dahilindeki Tanrı bilgisidir. Dinde Tanrı olarak ortaya çıkan mutlak tin, bu biçimiyle dinin de tek içeriğidir. Hegel için böylesi bir içeriğe ilişkin bilgi de ne salt iman ya da dolaysız bilgi ile ne de rasyonel teolojinin anladığı akılla olanaklıdır. Tanrı'ya yükseliş dolaysız bilmeden başlayan ama orada kalmayan, duygu, tasarım ve düşünme aşamalarına ilerleyen bir yükseliştir.

Bu çalışmada Hegel'in Tanrı bilgisi üzerine sunduğu görüşler gösterilmeden önce Tanrı bilgisine ilişkin kendisinden önceki görüşler ve Hegel'in bu görüşlere getirdiği eleştirilere değinilmiştir. Hegel bu görüşlerden özellikle rasyonel teoloji ile Kant'ın Tanrı bilgisi anlayışına ve Jacobi'de öne çıkan dolaysız bilgiye dayalı anlayışa bir yanıt vermek istemektedir. Çalışmada bu görüş ve eleştirilerin ardından Hegel'in kendi dizgesindeki Tanrı bilgisi anlayışı incelenmiştir. Tanrı bilgisi kapsamında dinsel bilincin üç biçimi yani duygu, tasarım, düşünme biçimleri ve bunların Tanrı ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu anlamda çalışmanın amacı da Hegel için Tanrı'ya dair bilginin olanaklı olduğunun ve bunun dinsel bilincin üç biçimi olan duygu, tasarım ve düşünme biçimlerinde incelenebileceğinin gösterilmesidir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, Tanrı, din, mutlak, tasarım

ABSTRACT

The Absolute Spirit stage, which Hegel reached after passing through the Subjective Spirit and Objective Spirit in the Science of Spirit (Philosophy of Spirit) sections in Hegel's system, manifested itself in three stages, the first of which is art, the second is religion, and the third is philosophy. Hegel, in his Lectures on the Philosophy of Religion, divided religion, which is the second stage of the development of the Absolute Spirit, into stages such as the concept of religion, finite religions, and absolute religion. In his Lectures on the Philosophy of Religion in 1827, the concept of religion is again evaluated by Hegel in three stages, which are the concept of God, knowledge of God, and cult. The focus of this study is the knowledge of God within the concept of religion. The Absolute Spirit, which appears as God in religion, is also



the only content of religion in this form. For Hegel, knowledge of such content is not possible either by pure faith or by reason understood by rational theology. The elevation to God is an elevation that begins without immediate knowing but does not stay there, progressing to the stages of feeling, representation, and thinking.

In this study, before the views of Hegel on the knowledge of God are shown, the views of his predecessors on the knowledge of God and Hegel's criticisms of these views are mentioned. From these views, Hegel especially wants to answer the rational theology and Kant's understanding of God and Jacobi's understanding based on immediate knowledge. In the study, after these views and criticisms, Hegel's understanding of the knowledge of God in his system was examined. Within the scope of God's knowledge, three types of religious consciousness are discussed: feeling, representation, and thinking, as well as their relationship with God. In this sense, the aim of the study is to show that the knowledge of God is possible for Hegel and that this can only be examined in the three forms of religious consciousness, feeling, representation and thinking.

Keywords: Hegel, God, religion, absolute, representation

EXTENDED ABSTRACT

According to Hegel, the absolute Spirit reveals itself in three stages: art, religion, and philosophy. All of them, in their way, take the absolute as their content. For this reason, Hegel understands the Absolute and God as the same thing. In religion, the absolute Spirit manifested itself as God. However, the foundation on which religion whose main subject is God is built will be possible with the consciousness of God, because according to Hegel, it is like God to announce itself. So God is not incomprehensible, if not, it is because consciousness is not yet in the stage of mind. To the consciousness in the stage of mind, God is self-evident. For this reason, Hegel criticizes the common understandings of his time that have the opposite view. Rational theology makes possible the knowledge of the existence of God with the proof of God's existence. To dwell on the knowledge of God's existence, according to Hegel, is to reduce God to an empty abstraction. In this regard, rational theology provides no information about God. However, Hegel regards these proofs as valuable because they are the result of a desire to know God. Kant, on the other hand, in the context of his critical philosophy, says that the information provided by these proofs is not about God, but about the idea of God in man. Hegel also rejects his idea, which he thinks limits knowledge. Jacobi and those who emphasize immediate knowledge also strictly distinguish between mediation and immediacy. For Hegel, however, God can be known when it is understood that mediation and immediacy are one as much as they are different. These views and criticisms form the background of what Hegel wants to achieve with his approach to the knowledge of God, namely that God is not close to being known. According to Hegel, when the consciousness of God is reached, in other words, when the religious consciousness is reached, it is now possible to talk about man's knowledge of God. In this consciousness, the knowledge of God is explained in forms of feeling, representation, and thinking. In the person who starts with direct knowledge, there is still the knowledge that God exists here, but when this is overcome, the feeling about God occurs. The first form we encounter here is feeling. At the stage of feeling, God appeared in man as feeling. The idea that religion is a matter of the heart comes from this form. Still, the stage of feeling is far from confirming its content. The content

of the feeling may be something other than God, and it does not say anything about the truth of the content of the feeling. In feeling, then, everything about god has become contingent. Thereupon, Hegel switches to the form of representation, at which stage it has become possible to talk about God. Religions use various symbols and metaphors, which is possible through representation. In this respect, representation includes this unique way of expressing religion. Yet the content of religion is not here in its true form. This is possible only in the form of thinking. When it comes only to the form of thinking, the reality of its content has also become necessary. In thinking, unlike representation, a basic determination is a necessity. Thus, the existence of God and the knowledge of what God is are both necessarily so in the form of thinking. In this context, the study consists of two main parts. In the first part of the study, it is shown how the common views on the knowledge of God in Hegel's period were understood and described by Hegel. Then, his criticisms of these views were put forward. In the other part of the study, it was tried to show what Hegel himself thought about the knowledge of God. While creating the study, I tried to be faithful to Hegel's expressions. It was possible to see a concrete form of his philosophy of religion view through lectures on the philosophy of religion he gave in Berlin, which was published as a book after his death. Another importance of these lectures is that Hegel's ambiguous style of expression, which is often criticized, has left its place for a clearer and more understandable expression. Apart from this, the religion part, to which he devoted a long chapter in the *Phenomenology of Spirit*, is also useful for learning his views on religion. In addition, in terms of explaining the relations of art, religion, and philosophy with the truth, it is possible to identify his ideas on this issue in various paragraphs in the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and *Science of Logic*. The primary source for this study will be *Lectures on the Philosophy of Religion*.

Giriş

Hegel'e göre mutlak tin sanat, din ve felsefe olmak üzere üç aşamada kendini açar. Hepsini kendine özgü biçimde mutlak kendilerine içerik olarak alırlar. Felsefenin nesnesi mutlaklığın gelişimidir yani o, mutlak gerçekle ilgilenmektedir. Dinin nesnesi ise mutlak gerçek olarak ele alındığı sürece Tanrı'dır. Bu açıdan Hegel dinin ve felsefenin nesnesinin aynı olduğunu söylemektedir.¹ Dinde mutlak tin kendini Tanrı olarak ortaya koymuştur. Ancak esas konusu Tanrı olan dinin üzerine kurulacağı temeller, düşünmenin Tanrı'ya ilişkin bilince varması ile mümkün olacaktır çünkü Hegel'e göre Tanrı'nın kendisini bildirmesi onun doğasında vardır. O halde Tanrı anlaşılabilir değildir, eğer anlaşılıyorsa bu bilincin henüz akıl aşamasında olmamasından kaynaklanmaktadır; akıl aşamasındaki bilinç için Tanrı apaçıktır. Tanrı'ya ilişkin bilince varıldığında yani diğer bir deyişle dinsel bilince varıldığında artık insanın Tanrı'ya dair bilgisinden söz edilebilir. Bu bilinçte Tanrı bilgisi iman, duygu, tasarım ve düşünme biçimleriyle açıklanır.

Bu çalışma iki temel parçadan oluşmaktadır. Çalışmanın ilk kısmında Hegel'in döneminde Tanrı bilgisine ilişkin öne çıkan görüşlerden genel hatlarıyla bahsedilmiş, bu görüşlerin kendisi tarafından nasıl anlaşıldığı gösterilmiş ve onun bu görüşlere getirdiği eleştiriler ortaya konulmuştur. Çalışmanın diğer kısmında ise Tanrı bilgisi konusunda Hegel'in kendisinin ne düşündüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma oluşturulurken Hegel'in kendi ifadelerine sadık kalınmaya gayret edilmiştir. Hegel'in ölümünden sonra kitaplaştırılarak yayınlanan Berlin'de verdiği din felsefesi dersleri aracılığıyla onun din felsefesi görüşünün somut bir şekli görmek mümkün olmuştur. Bu derslerin diğer önemi ise Hegel'in sıklıkla eleştirilen muğlak görünümü anlatım tarzının burada yerini daha açık ve anlaşılır bir anlatıma bırakmış olmasıdır. Bunun dışında *Tinin Fenomenolojisi*'nde uzunca bir bölüm ayırdığı din kısmı da yine onun din üzerine görüşlerini öğrenmek açısından faydalıdır. Erken dönem yazılarının haricinde de sanat, din ve felsefenin hakikatle olan ilişkilerini açıklaması bakımından *Mantık Bilimi* ve *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde çeşitli paragraflarda bu meseleye ilişkin fikirlerini tespit etmek mümkündür. Bu çalışmada birincil kaynak olarak çoğunlukla *Din Felsefesi Dersleri* temel alınacaktır.

1. Hegel'in Döneminde Tanrı Bilgisine İlişkin Öne Çıkan Anlayışlar ve Hegel'in Bu Anlayışlara Eleştirileri

Felsefede, Kant'ın aklın sınırlarını sorgulaması ve bu yolda fenomen-numen ayrımına gidilmesi sonucunda, bilginin fenomenal alana ait olarak görülmesi yaygınlaşmış ve bu noktada fenomenal alanın dışında kalan Tanrı'nın, bilgi ile uzlaşmazlığına dikkat çekilmiştir. Böylece tanrısızlığın bilgisinden söz etmek imkânsız hale gelmiştir. Bu durumda imanın, hakikatin bilgisiyse bir ölçüde işi bitmiş ve duygu alanına çekilmek dışında yapacağı bir şey kalmamıştır. Kant ile rasyonel teolojide Tanrı'nın varlığına dair bilgi olduğu iddia edilenlerin söz gelimi Tanrı kanıtlamalarının esasında böyle olmak yerine yalnızca aklın kendisine ait, akıldan türemiş

1 G. W. F. Hegel, *Anabatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2014, 41.

olarak değerlendirilmesi ve gerçekte Tanrı'ya dair bilgi olmadıklarının gösterilmesi söz konusu olmuştur. Kısacası Kant'tan itibaren "akıl, Tanrı hakkında hiçbir şey bilemez" görüşü ve bu görüşten türetilebilecek sınırlarda bir din ve Tanrı kavrayışı söz konusudur. Bu bağlamda iki temel yaklaşım öne çıkmıştır. Bunlardan birincisi rasyonel teoloji yahut diğer adıyla aydınlanma teolojisidir. Bu teoloji Aydınlanma düşüncesiyle uyumlu olarak bütün ölçütünü akıl olarak ele aldığı için her şeyi akla dayandırarak açıklama gayesindedir. Rasyonel olmayan duygu, iman gibi kavramlar ise bu teolojide dışlanmış vaziyettedir. Yine akli olarak Tanrı'nın varlığını ispat gayesi taşıyan Tanrı kanıtlamaları da bu teolojinin bir ürünüdür. Ancak Aydınlanma teolojisinin yanında Aydınlanmaya bir tepki olarak Romantikler sürekli mutlağı gündeme getirmişlerdir. "Onlara göre, söz konusu olan, rasyonel teolojinin Kantçı çözümlemesi ve aklın basit sınırları içinde, programı doruk noktası kabul edilen bir dinin dışlanmasıdır. "Tanrı'nın nasıl geri getirileceğini" bilmektir."² Aydınlanma karşıtı bu filozoflarca dolaysız bilmenin öne çıkartıldığı duygu, his ve iman gibi kavramları merkeze alan görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan Hegel'in özellikle 1824 *Din Felsefesi Dersleri*'nde dikkatini verdiği Schleiermacher ve 1827 *Din Felsefesi Dersleri*'nde ele aldığı Jacobi öne çıkmaktadır.³ Burada Hegel'in kendi Tanrı bilgisi görüşünün arka planını oluşturması bakımından genel hatlarıyla bahsedilecek olan görüşler de Aydınlanma düşüncesi dahilinde rasyonel teoloji ve Kant'ın görüşleri ile Aydınlanma karşıtı olarak Jacobi'nin dolaysız bilmeyi, imanı öne çıkartan görüşleri olacaktır.

1.1. Rasyonel Teoloji ve Kant'ta Tanrı Bilgisi

Aydınlanma ile birlikte aydınlanma teolojisi yani rasyonel teoloji çerçevesinde Tanrı'nın doğasına ilişkin bütün içerikler yadsınmıştır. Tanrı'ya ilişkin söylenebilecek yegâne şey de onun var olduğu bilgisi olarak belirlenmiştir. Hegel içinse bu şekilde ele alınan Tanrı ölüdür, yani boş ve içeriksizdir; yalnızca bir soyutlamadır. Hegel bunu şöyle ifade etmektedir:

Tanrıyı bilemeyeceğimizi söylemek veya Tanrının yüce bir varlık olduğunu söylemek aynıdır. Bildiğimiz sadece Tanrının var olduğunun bilgisi olduğu sürece Tanrı soyutlamadır. Tanrıyı bilmek kesin ve somut bir Tanrı kavramına sahip olmak anlamına gelir.⁴

Hegel rasyonel teolojinin Tanrı'yı içeriksiz bir soyutlama haline getiren bu yaklaşımının yalnızca akıl kavramına ilişkin bir karışıklığı ortadan kaldırmak adına ele alınmasını gerekli görmektedir çünkü rasyonel teoloji de kendini kendi anladığı şekliyle bir akıl düzlemi üzerinde konumlandırmaktadır. Hegel kendisini konumlandığı akıl düzleminin, rasyonel teolojinin aklından farklı olduğunu göstermek istemektedir. Hegel'e göre rasyonel teolojinin akli sorunludur çünkü bu anlayış aklı aklın karşısına getirmekte ve felsefeyle mücadele etmektedir; tam da bu

2 Jean François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2011, 112.

3 Peter C. Hodgson, *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 64-65.

4 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1984, 127.

sebeple Tanrı'yı da içeriksiz bir soyutlamaya indirgemektedirler.⁵ Onun içinse dinin esasındaki yaklaşım kesinlikle Tanrı'ya ilişkin bütün içerikleri yadsıyan yaklaşım değil tam tersine Tanrı'yı bilmeye yönelen yaklaşımdır.

Aydınlanma teolojisinin bu özelliklerine karşılık Hegel, tinin kendisinin bilgisi olarak dinin, ortaya çıktığı her biçiminde de insan bilincinin en yüksek ya da nihai alanı olduğu vurgusunu yapar; onu mutlak sonuç ve insanın mutlak hakikat bölgesine sığradığı alan olarak tanımlar.

Hegel için söylenebilir ki o, Tanrı'nın, karşıtların birliğinin kavranmadığı bir sözde rasyonel düzlemde tutulmasına karşıdır. Ona göre "akla uygun" olan problemlidir ve dinsel alanın korunması mutlaklığı biçimlendirmeye yetenekli bir akılı öne süren rasyonel yaklaşımların incelenip aşılmasıyla mümkündür: "Akıl temelli, ondan türetilmiş bir Tanrı bilgisi felsefenin en yüksek problemlidir."⁶ Bu açıdan, *Din Felsefesi Dersleri* kapsamında, rasyonel teolojinin akılı ile kendi anladığı akıl arasında bir ayrıma gitme mecburiyeti hissetmiştir. Amacı bir din felsefesinin akılla ilgili olması ve bu anlamda kendisine rasyonel teoloji diyen teolojinin akıl anlayışının kendisinin anladığı akıldan farklı olduğunu göstererek kendi din felsefesinin bu akli temelde kurulmadığını ifade etmektir. Rasyonel teoloji yani "*Vernunfttheologie*", kendisinin akılı (*Vernunft*) esas alan bir teoloji olduğunu iddia eder. Oysa Hegel için bu teoloji, kendisinden önceki teolojilerden hiç de farklı olmayan biçimde basit akıl yürütmeye dayalıdır ve anlama yetisinin ayırıcı kategorilerini kullanmaktadır. Yani rasyonel teoloji her ne kadar akıl temelinde olduğunu iddia etse de ayıran ancak birleştirmeyen, salt çözümleyici anlama yetisinden (*Verstand*) öteye geçmemektedir. Hegel'in din felsefesi için temel aldığı akıl (*Vernunft*) ise tek-yanlılıkları aşan, bütünsel kavramsal düşünme anlamında bir akıldır.⁷ Hegel'in göstermek istediği aslında Tanrı'nın varlığını bildiğimiz anlamda aklın egemenliğine veren, onu ispatlayan, kanıtlayan ve akıl ile mutlaklığı salt ayrı şeyler olarak düşünen Orta Çağ düşünürlerince temelleri atılıp Descartes'a kadar devam eden düşüncenin terk edilmesi gerektiği idi.⁸

Nitekim Kant'ın bu türden düşünceleri ortadan kaldırdığını da belirtmiştir çünkü Kant Tanrı'nın varlığını akıl ile ortaya koyma girişimlerinin gerçekte hiç de Tanrı'yla değil sadece akılla ilgili olduğunu, teorik (spekülatif) akıl bağlamında Tanrı'nın bilgisinin olanaksızlığını ortaya koymuştur böylece rasyonel teolojinin bu yaklaşımının yersizliği de ortaya konulmuştur. Ancak Hegel bununla tatmin olmuş değildir çünkü Kant "Tanrı hakkındaki bilgi sisteminin Tanrı hakkındaki bütün mümkün bilginin toplamına değil, fakat sadece insan aklının Tanrı noktasında karşılaştığı şeye delalet" ettiğini düşünmektedir.⁹ Hegel için Kant'ın yaptığı şey, yani "inanca yer açabilmek için bilgiyi yadsımak", Tanrı'nın bilgisini de yadsımadır.¹⁰

5 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 126.

6 J. A. Leighton, "Hegel's Conception Of God", *The Philosophical Review* 5-6, Kasım 1896, 601.

7 Hodgson, *Hegel and Christian Theology*, 59.

8 Elbette onların da yapmak istedikleri konusunda uzlaşmaktaydı çünkü Tanrı'nın akli düzlemde çıkarılması Hegel'in de istemediği bir şeydi ancak Hegel kendisini onların akıl, bilgi düzleminde ayırmaktaydı. Hegel'in bilmesi, onların özne ve nesneyi konumlandırışlarından dolayı, onların bilmesinden farklıydı.

9 Immanuel Kant, "Felsefi Teolojiye Giriş" çev. M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası* 40, Şubat 2004, 150.

10 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 117.

Kant'ın anlayışına göre din meselesindeki esas sorun dinin nesnesinin insan aklının sınırlarını aştığına ilişkin iddiaların temellendirilmesindeki yetersizlikten kaynaklanmaktadır. Onun açısından kendisinin dönemine kadar bütün sistemler insanın bilişsel kapasitesinin sınırlarını anlamada pek başarılı olmuş değerlerdir. Bu sebeple o, insan zihninin yetilerini eleştirel bir incelemeye tabi tutarak aklın sınırlarını ortaya koymayı dener. Ancak bu şekilde neyin bilinebileceği ortaya koyulabilecektir. Kant'a göre yalnızca tasarımda verili olan şeyler bilgi nesnesi olabilirler; mümkün tasarım olmayan şeylerse bilinemezler.¹¹ Bunlar da Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüktür.¹² Bunları kanıtlamak ise mümkün değildir çünkü duyu alanını aşmaktadırlar. Böylece Kant fenomen ve numen yani tasarım ve kendinde şey ayırımına gider. Fenomenler mümkün deneyimin nesnelere olabilecek şeyler iken ve bu şekilde bilgi mümkün olmuş iken diğeri yani numen mümkün deneyimin değil yalnızca düşüncenin nesnelere olabilecek şeylerdir. Şeyleri algılamaksızın kendinde şeyler olarak düşünebiliriz ama onları asla o şekilde bilemeyiz. Kant'ın yaptığı bu ayırmada Tanrı da numenin alanına girer. Duyusal deneyim yoluyla Tanrı'yı bilmek Tanrı duyusal deneyimi aştığı için olanaksızdır. Bu anlamda metafizik bakış açısından Tanrı bilinemezdir.¹³ Yine de Kant bütünüyle Tanrı'dan vazgeçmiş değildir. Tanrı'nın varlığının bilgisine sahip olmasak da Tanrı'nın var olduğu inancı mümkündür. Bunu temellendirmek için Kant akli teorik (spekülatif) ve pratik olarak ikiye ayırır. Tanrı'nın bilinemezliğine ilişkin yaklaşımı da bu noktada olumlu bir tavra bürünür. Teorik akılda erişilemeyen Tanrı pratik akılda kazanılacaktır.¹⁴ Tanrı inancı pratik akıldan kaynaklanmaktadır ve temeli de ahlaktır. Kant'ın bu girişimi onun pratik aklın postulatları öğretisiyle anlaşılır. Ona göre Tanrı'nın varlığı, insan özgürlüğü ve ruhun ölümsüzlüğü insan aklıyla bilinebilir ya da kanıtlanabilir değildir ancak etik için onların kanıtlamaya gerek duyulmaksızın kabul edilmesi, doğru varsayılması yani birer postulat olarak ele alınması zorunludur.¹⁵ Ona göre insanın eylemlerinin amacı mutluluktur. Ahlaki dünyanın bir anlam ifade edebilmesi için ahlak yasasına uygun olarak davranmayı istenilir kılan ahlaki eylemlerimiz ve mutluluk arasında bir karşılıklılık olduğunu kabul etmek gerekir. İnsan sonlu bir varlık olduğu için erdem ve mutluluğun daima birlikte olduğu bir dünya yaratamayacağının farkındadır ve bunun sonucunda evreni bu şekilde yaratan ve yöneten bir varlık yani Tanrı düşüncesini bir postulat olarak almak zorundadır. Evreni mutluluk ile ahlaki eylemin mükemmel bir uyum içinde olduğu üzere şekillendirmiş bir yüce varlığın var olduğuna inanmamız gerekir. Tanrı'nın varlığı postulatı da böylece Kant'ın “en yüksek iyi” düşüncesinden kaynaklanır. Erdemli eylemi ödüllendirebilecek bir varlığın bulunması insanın ahlaki eylemi için temel motivasyondur.¹⁶ Tanrı varsayımı olmaksızın ahlaki yasalar hiçbir bağlayıcılığı olmayan “beynin boş uydurmaları” olacaktır.¹⁷

Hegel'e göre bu yaklaşımıyla Kant, rasyonel teolojinin yanlışlığını ortaya koymuş ancak kendisi de hataya düşmüştür. Onlardaki problemleri Tanrı ve insan ayırımından kurtulamamış,

11 John Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2022, 62-63.

12 Kant, *Critique of Pure Reason*, 116-117.

13 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 62-63.

14 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 65-66.

15 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 66.

16 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 67-68.

17 Kant, *Critique of Pure Reason*, 680.

yalnızca insan aklını Tanrı'ya kapatmakla yetinmek suretiyle Tanrı'nın varlığına dair bilginin zeminini ortadan kaldırmıştır. Hegel ise ne dünyayı aklında belli sonluluklarla yaratan Tanrı görüşünü ne bilinçli bir şekilde doğal süreçleri yöneten Tanrı görüşünü, ne Tanrı'nın sadece doğa olduğu görüşü, ne de Tanrı'nın dünyanın dışında doğaüstü bir varlık olduğu görüşünü kabul etmektedir.¹⁸ Onun için "Tanrı, olan her şeyin kendi kendini belirleyen ve merkezi kendi olan bütünüdür yani en yüksek birliktir."¹⁹ İnsani ve tanrısal iki gerçeklik, iki us, iki tin konumlandırmak ya da Kant'ın yaptığı gibi insanın aklını Tanrı'dan ayırmak imkansızdır.

Birbirinden mutlak olarak farklı, özleri birbirine karşıt iki akıl veya iki tin var olamaz; tanrısal ve insani akıl, tanrısal tin ve insani tin olamaz. İnsan aklı -onun tinsel bilinci, onun özünün bilinci- genel olarak akıldır, insanda tanrısal olandır ve tin, Tanrı'nın tini olduğu dereceye dek yıldızların, dünyanın ötesinde bir tin değildir. Aksine, Tanrı mevcuttur, her yerde her zaman bulunandır ve bütün tinlerin içindeki tin olarak var olur. Tanrı yaşayan bir Tanrı'dır, etkilidir, tinde etkin ve mevcuttur.²⁰

Hegel Kant'ı, Aydınlanma düşüncesindeki din eleştirilerinde yer alan Tanrı'ya dair bilginin imkansızlığını ifade eden bütün iddiaların sorumlusu olarak görmektedir. Onun için Kant'ın girişimi Tanrı'nın insanın tüm bilmesi ve faaliyetinden ayrılması anlamına gelmektedir. O, bu anlayış dahilinde Tanrı duyu algısının nesnesi olmadığından deizmdeki gibi soyut ve boş bir Tanrı kavramına ulaşılabileceğini düşünüyordu.²¹ Hegel'e göre Kant'ın tanrısal kavramı tıpkı onun iyi kavramı gibi soyuttur. Ona göre hakikat soyut veya tümel bir öge barındırabilir ancak aynı zamanda kendini gerçekleştirmeli ve tikelliğin gerçekliğiyle ilişkide olmalıdır.²²

1.2. Dolaysız Bilme ve Jacobi'de Tanrı Bilgisi

Hegel, dinin ne olduğu sorusuna dolaysız bilmeyi öne çıkartan anlayışın sıklıkla verdiği yanıtın insanın, Tanrı'yı doğrudan bilmesi ve onu kendi bilincinde kavraması olduğunu düşünmektedir. Bu sayede de doğrudan bilme yani iman da Tanrı'yla ilişkili düşüncelerin, onun varlığı ve ne olduğuna yönelik düşüncelerin kaynağı olarak görülebilir.

Tanrı konusunda bu yaklaşımın temsilcilerinden Hegel'in de dikkatini çeken ve eleştirdiği düşünürlerden birisi Jacobi'dir. Jacobi bu anlayışında başlangıçta Tanrı'nın bilinemezliği ve kanıtlanamazlığı konusunda Kant ile anlaşmaktadır. Yani Kant'ın Tanrı'nın varlığının bilinemezliğini işaret eden ayrımını kabul edip ancak onun postulatlar teorisini reddederek onun yerine dolaysız bilmeyi öne çıkartmaktadır. Tanrı'yı bildiğimiz anlamda akli olarak kanıtlamaya çalışmak onu başka şeye bağlamak böylece ateizme, fatalizme ulaşmak anlamını taşımaktadır. Jacobi rasyonel teolojinin bu yaklaşımının yanı sıra Kant'ın pratik aklın postulatları önerisini de sorunlu görür. Çünkü orada Tanrı bir idea haline getirilmiş olup böylece ahlaki hayatı olanaklı

18 Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 575-576.

19 Leighton, *Hegel's Conception Of God*, 601.

20 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 130.

21 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 73-74.

22 Stewart, *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, 76.

kılmak için bir aracı, yardımcıya indirgenmiş vaziyettedir.²³ Oysa Tanrı, “benden bağımsız olarak vardır ve hiç de isteklerimin ve düşüncelerimin basit bir yansımasına indirgenemez.”²⁴

Aydınlanma düşüncesinin öne çıkardığı rasyonalist ve bilimsel açıklamalar Jacobi için ikinci düzey bilme türüdür. Bilmenin daha üst çeşidi ise Tanrı ve özgür irade gibi konular hakkında konuşulduğunda kullanılır. Bu konularda felsefi açıklamalar yapma girişimleri, bunları çözülecek problemler gibi görme yanlışı bu daha üst bilme türünü gölgelemektedir. Oysa Jacobi için burada dolaysız kesinlik vardır ki buna “iman” denir. Bu bilmenin en yüksek biçimidir.²⁵ Dolaysız bilme yahut iman, insanın dış dünyayla ilk karşılaşmasından itibaren vardır. İnsanın kendi varlığını bilmesi, dış dünyadaki şeyleri bilmesi öncelikle bu imanı gerektirir; insan bunların hiçbirini kanıtlamaz ancak bunlara dair dolaysız bilgiye sahiptir. Bu sebeple bilimsel anlamda açıklayıcı aklın bilmesi ikinci düzeydir, iman ise bütün bilmenin zeminidir. Jacobi için “iman her şeyin kendisiyle başladığı ilk elden kesinliği verir.”²⁶ Ona göre Tanrı’nın varlığı ve özgür irade insanın en derin ve en doğal kanaatlerindedir. Bu kanaatleri kabul ettiğimiz zaman da insan aklının güçlerinin sınırları olduğunu da kabul etmek gerekir; çünkü akıl bunları açıklayamamakla kalmaz dahası bu en derin insani inançlarla çatır. Bu inançlar felsefeyle temellendirilemezler; ancak bir iman sıçraması aracılığıyla kabul edilmelidir.²⁷ “Kısacası, Jacobi’ye göre iman, genel olarak varlıkla çeşitli biçimlerde birleşmemizin ilk bilincine varmaktır; tanrısal ya da dünyevi realitelerin var oluşunu bizim dışımızda bize verebilen başka hiçbir yol yoktur.”²⁸

Ancak Hegel, dolaysız bilgiye dayalı teolojinin bu yaklaşımını bir önyargı olarak görmektedir. Ona göre bu yaklaşım “en yüce veya dini içeriğin kendini tinin kendisindeki insana açmasını; tinin kendini tinde, benim kendi tinimde ortaya koymasını, imanın köklerini içsel benlikte veya en çok ben olanda bulmasını, benim en içteki özümün ondan ayrılmaz olmasını imlemektedir.”²⁹ Bu prensip doğrultusunda da dini iman, dışarıdan elde edilmiş bir bilgi olarak görülmeyle yalnızca doğrudan bilme, sezgi ile açıklanmaktadır. Hegel bu prensibin, daha da öteye giderek Tanrı’nın kavranmasına, bilinmesine karşı çıktığını yalnızca dolaysız bilme noktasını önemseydiğini ifade eder. Dolaysız bilme noktası ise insanın, Tanrı’nın ne olduğunu söylemesine olanak sağlamaz. Aksine o aşamada insan Tanrı’nın yalnızca var olduğu bilgisiyle yetinmek durumundadır ki böylelikle o noktada Tanrı’ya ilişkin tasarım henüz kısıtlıdır. Tanrı tasarımı dolaysız bilme aşamasında eksiktir ve burada durmak istemekse Tanrı’ya ilişkin tasarımın eksik kalmasında ısrar etmekten, onu içerikten mahrum bırakmak istemekten başka bir şey değildir.³⁰ Tanrı’ya dair dolaysız bilgi, Tanrı’nın ne olduğunun yanıtını verirse dolaylı bilmeye götüreceğinden, yalnızca “Tanrı vardır” ifadesinde kalmıştır. “Böylece Tanrı dinin nesnesi olarak kesinlikle genelde Tanrıya, belirsiz duyulur üstüne sınırlanmış ve din ise içeriğinde minimuma indirgenmiş olur.”³¹

23 Raymond Vancourt, “Hegel’in Din Felsefesi”, *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2001, 60.

24 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 60.

25 Stewart, *An Introduction to Hegel’s Lectures on the Philosophy of Religion*, 88-89.

26 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 60.

27 Susan Neiman, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 149-150.

28 Vancourt, *Hegel’in Din Felsefesi*, 61.

29 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 160.

30 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 161-162.

31 Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, 158.

Hegel'in Jacobi ve dolaysız bilgiyi merkeze alan anlayış için eleştirisinin esası dolaysız bilginin dolaysız olandan ayrı düşünülemediği ile ilgilidir. Dolaysız bilgi ve dolayım kesin bir biçimde ayrı olarak ele alınmıştır. Bu teolojide dolaysız bilgi, dolayımı dışarıda tutmak suretiyle insanı mutlağa götürmektedir. Oysa dolaysızlık dolayım ile birlikte. Dolaysızlık ve dolayım ayrı oldukları kadar ayrılmazdır.³²

Hegel'e göre bu yaklaşımın temsilcileri Tanrı hakkındaki felsefi düşünceye, felsefenin en yüksek türü olarak din felsefesine karşı sonlu düşünceleri, ilişkileri, kategorileri kullanırlar. Bu tür sonlu biçimlerden dolayı da felsefeye cephe alırlar. Hegel bunları, bilmenin dolaysızlığıyla ilgili görür ve din noktasında artık çoktan aşılmış olması gerektiğini söyler. Ancak ona göre genelde insanlar kavrama karşı çıkmak için kendini o kategorilere dayandırır. Oysa bu kategoriler bilincin olgusudur; hakikatin değil sadece fenomenlerin bilgisi için geçerlidir ve dinde de ilgilenilen mutlak içeriktir, fenomen değil. Sözde felsefeye karşı koyulan sebep olan kategoriler ve biçimler kabaca, düzgün anlaşılardan kullanıldığı için bu ayrımların kimsenin bilmediği yeni bir şey olduğu zannedilir.³³ Halbuki sonlu ve sonsuz, özne ve nesne, dolayım ve dolaysız gibi kavramların birbirlerinden ayrı şeyler oldukları bilinmeyen bir şey değildir. Bilinmesi gereken esas şey bu ikiliklerin ayrı oldukları kadar ayrılmaz olduklarıdır. Hegel bu ayrı olanların birliğinin doğal fenomenlerde de rastlandığı halde bunun düşünce için kabul edilmemesini saçma bulmaktadır. Hegel bunun için ayrı olanların ayrılmazlığını mıknaş kutupları ve gökyüzü – yeryüzü ikiliklerine benzeterek açıklar. Mıknaşın iki kutbu da birbirinden farklı olsa da aynı zamanda birbirinden ayrılmazdır, bir bütündür. Aynı gökyüzü ve yeryüzünün farklılıkları için de söylenebilir. Hegel bu noktada iki şey arasındaki farklılıkları yadsımamakta ancak bu doğru olduğu halde aksinin de aynı anda doğru olduğunu söylemektedir. Buna göre de dolayım ve dolaysız bilginin farklı olduğunu kabul etmekle beraber bir araştırmayla bu ikisinin ayrılmaz nitelikte oldukları da görülebilir. Din felsefesinin konusunun da bu tek-yanlı biçimlerden kurtulmaksızın doğru biçimde ele alınamayacağı açıktır.³⁴

Hegel bununla dolaysız bilginin dolayım olandan ayrı olarak düşünülemediğini ifade eder. Hiçbir şey tek-yanlılıkları çerçevesinde gerçek olamaz, aksine birlikteliklerinde o şeylerin gerçekliğinden söz edilebilmektedir. Yalnızca ayrı şeyler olarak görüldükleri müddetçe sonlulardır. Hangi ölçüde birlikte ve birbirlerine bağlı olarak ele alınırlarsa o ölçüde sonsuzlukla ilişkilendirilebilirler. “Burada farklılığın sönmediği ama yine de hepsinin kaldırılarak-içerildiği [*Aufhebung*] bir birleşme vardır.”³⁵

2. Hegel'de Tanrı Bilgisi

Hegel, mutlak tinin kendini bilme girişimlerini üç aşamada ele alır. Bunlardan ilkini sanat, ikincisini din ve üçüncüsünü de felsefe olarak konumlandırır. Her ne kadar gerçekliği gerçek şekli

32 Vancourt, *Hegel'in Din Felsefesi*, 64-65.

33 Hegel burada sonluluğa ait Kantçı kategorileri dinin nesnesine basitçe uygulayan düşünceyi eleştirmektedir. Bu dolaysız bilmeyi merkeze alan düşüncelerin dolayım ve dolayım dışı biribirinden mutlak biçimde ayrı ele alınmasında ortaya çıkmaktaydı. Tanrı'yı bilmeye kapatmak böylece bir din felsefesini yani Tanrı'ya dair felsefi düşünceyi eleştirmek için bu sonlu kategorileri kullanıyorlardı.

34 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 173.

35 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 173.

içerisinde görmek, felsefenin kavramlarla ilgileniyor olmasından dolayı yalnızca felsefede olanaklı olsa da bu durum felsefenin sanat ve din olmaksızın var olabileceği anlamına gelmez. Elbette felsefe, sanat ve dinden üstte yer alır ancak sanat, din ve felsefe sırasıyla birbirini kaldırarak-ıçırma (*Aufhebung*) ilişkisinde tamamlayan biçimde düşünülmelidir. Sanat, din ve felsefe aynı şeye ilişkin içerikle ilgilidir, hepsi de mutlağa yönelmiştir; “ama din bunu kendine özgü bir yolla yapar ki bu yol estetik deneyim veya kavramsal düşünmeye [refleksiyon] indirgenemez.”³⁶ Hepsinin kendine özgü, birbirini tamamlayan bir yanı vardır. Bu yüzden ona göre din, felsefeye yetenekli olmayanların mecbur kaldığı bir alternatif olarak görülemez.³⁷ Bilakis din, tinin kendi bilgisinin ikinci aşamasıdır ve gerçekliğin bir yönünü ifade ettiğinden gereklidir. O, bu sebeple *Din Felsefesi Dersleri*’nde felsefenin en üst çalışma alanını din felsefesi olarak belirler. Diğer yandan yine kendisinin derslerdeki şu ifadesi bu düşüncenin aksini gösteriyormuş gibi görünebilir:

Din herkes içindir. O herkes için olmayan felsefe gibi değildir.

Din tüm insanların gerçeğin bilincine vardığı yoldur.³⁸

Yine de bu ifadelerde Hegel’in söylemek istediği dinin felsefeden aşağı seviye bir uğraş olduğu ve yalnızca felsefeyle ortaya konabilecek gerçekliği felsefeyle ilgilenmeye yeterli olmayan insanlara anlatabilmenin bir yolu olduğu değildir. Ona göre:

...felsefi düşünme de, özü itibarıyla bizim için otorite olan “mutlak” a doğru yönelmiş olabilse de ve aslında böyle bir düşünmenin gerçek içeriğini kavramaya dini düşünmeden daha uygun olsa da dinin yerini alamaz” çünkü “din kişinin tanrısal deneyimsel olarak “yükselişi”dir; felsefe bunu yalnızca “düşünce”de yapabilir ve ilkesel olarak, gerçek dinin sağlayabileceği tanrısal ile duygusal, kişisel özdeşleşmeyi sağlayamaz.”³⁹

Hegel’e göre dini bilinçte gerçeklik tasarım biçiminde kavranmaktadır ve ancak felsefe aracılığıyla bu tasarımlar kavrama çevrilebilir. Felsefede dinin tasarımındaki gerçekliğe ilişkin imgeler, eğretilmeler ortadan kaldırılır yalnızca onun gerçek biçimini veren kavram söz konusudur. Bu sebepten Hegel’e göre Hristiyan imanının özü ile kendi felsefesinin özü bir ve

36 Pinkard, *Hegel: A Biography*, 578.

37 Bu noktada işaret edilen Rasyonalistlerde görülebilecek türden (örn. Spinoza) bakış açılarıdır. 17.yy ve 18. yy rasyonalistleri akla tam bir güven duydukları için insanın yalnızca kendi aklına dayanarak edinebildiği hakikatlerden başka hakikat olmadığını öne sürdüler. Bunların bir kısmı vahiy de reddetmiş diğer kısmı da peygamberlerce bildirilen vahyin aklın doğru bir kullanımı ile de ulaşılabilir olduğunu söylemiştir. Bu durumda aklını yeterli düzeyde ve doğru biçimde kullanan, tutarlı bir düşünme faaliyeti yürüten kişi için vahiy, aklın ulaştığı sonuçların bir tekrarıdır başka bir şey olamayacaktır. Spinoza bu noktada vahyin ve aklın ikisini de işlevsel görür. Ona göre akıl hakikat söz konusu olduğunda en üst yetkedir. Yine de vahyin bildirdiği öğretiyi de aklın ulaştığı hakikate kıyasla basit olsa da bir itaat talep eder. Elbette bu aklın ahlaki taleplerine yeni bir şey eklemeyiz. Yine de vahiy felsefe için uygun olmayanların yani aklın ahlaki talepleriyle erdemli bir yaşam sürdüremeyenlerin, kurtuluşunu sağlayabilir. Tüm insanlar akıl aracılığıyla yaşamını erdemli biçimde sürdüremez ama itaat hemen herkesin yapabileceği bir şeydir; böylelikle de kurtuluş tüm insanlar için de sağlanmış olur. Bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004, 44-45.

38 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 180.

39 Pinkard, *Hegel: A Biography*, 578-579.

aynıdır. “Hristiyan iman, onun felsefesinin ilk kavranışıdır; bu kavrayış dindarlığın temeli olarak yeterlidir; fakat kavramsal bilgi olarak yeterli değildir.”⁴⁰

Hegel insanın Tanrı'ya dair bilgisini, duygu (*das Gefühl*), tasarım (*die Vorstellung*) ve düşünme (*das Denken*) biçimleriyle açıklar. Duygu sanat, tasarım din ve düşünme felsefeye karşılık gelmektedir. Hegel, din kavramını incelerken, dinin bu üç biçime sahip olduğundan söz etmektedir. Ona göre dinin ilk biçimi olarak duygu gösterilebilir ve bütün sezgiler, tasarımlar vs. hepsi de duygudan kaynaklanır.⁴¹ “Duygular hissedilen özne ve duyguyu doğuran nesnede ikiye katlanmanın olmadığı duygulanımlardır. Ben sertliği hissedirim; ama dersem ki ‘Bu nesne serttir,’ bu artık duygu değil tasarımdır.”⁴² Duygu biçiminin önemi dinin özgünlüğü için gerekli olduğundan kaynaklanmaktadır. Yalnızca tasarımdaki, kavramdaki dini öğretiler bu şekilde kişiye yabancıdır, kişinin o şeyle özdeşleşmesi yalnızca duygu biçimiyle mümkün olur. Dinin de bu yüzden kalp meselesi olduğu söylenir çünkü kalple kastedilen tek tek duyguların geçiciliğine rağmen onda geçici olmayan, sürekli hissedilen yapıdır. Tam da bu yüzden dinin kalpte olmasında şaşılacak bir şey yoktur.⁴³ Yine de sayısız duygudan bahsedilebilir ve bu duygular çok farklı içeriklere de sahip olabilirler. Hegel bu yüzden kalbin her şeyin kaynağı olduğunu unutmamak gerektiğine dikkat çeker. Kötülük, nefret vb. hatta hayvanlara tapınan dinsel hissiyat da duygunun kapsamında yer almaktadır.⁴⁴ O halde duygunun içeriğinin Tanrı'dan başka şeyler olması da gayet olanaklıdır. Bu sebeple de Tanrı'yı duygu biçimiyle sınırlamanın olanaksız olduğunu söylemek gerekir. Eğer Tanrı duyguyla sınırlanırsa Tanrı da duygunun içerik olarak aldığı diğer şeylerle aynı düzeyde, o türden bir şey olacaktır.

Duygu biçiminin esas sorunu bu biçimin, içeriğinin gerçekliğine ilgisiz olmasıdır. Yani var olmayan bir şey için de bir duygudan söz edebilir. Duygu bir şeyin gerçekte var olduğunu garanti etmez. Bu durumda Tanrı'yı hissetmek Tanrı'ya ve onun doğasına ilişkin hiçbir şey söylememektedir. Bu biçim Tanrı'nın varlığına dair hiçbir şeye işaret etmemektedir: “Duygu biçimine sahip olmak bir şeyi doğrulamak için yeterli değildir, bu içeriğe bağlıdır.”⁴⁵ Yani duygu biçiminde Tanrı'nın mutlaklığı ve evrenselliği olumsuzluk dahilinde bulunmaktadır.

Hegel duygu biçiminin bu sorunlarından zorunlu olarak tasarım biçimine geçiş yapar. Ona göre ilk aşamanın yani duygunun öznelliğine karşın tasarım aşaması nesnelidir: “İnsanlar hayvan olmadıkları için duygunun içeriğini, karşılarındaki bir nesne haline getirerek duygunun ötesine ilerlerler. Böylece dinin ikinci biçimi tasarımdır.”⁴⁶ Duygunun önemli özelliği duygunun içeriği olan şeyle özdeşleşmekten tasarımın önemli özelliği de Tanrı'dan söz etmenin ilk biçimi olmasıdır. Kavramsal bilgiye geçmeden önce henüz tasarım aşaması söz konusudur: “İnsanlar

40 Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004, 49.

41 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 465.

42 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 465-466.

43 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

44 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

45 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

46 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466.

için Tanrı birincil olarak tasarım biçimindedir.”⁴⁷ Hegel tasarım biçimini de bir düşünce olarak görmektedir çünkü içerikleri aynıdır ve tasarımın nesnel bir yanı da bulunmaktadır ama yine de o aşamada bunun bilincinde değildir. Bu yüzden de Hegel onu felsefenin saf kavramından düşünce olduğunun bilincinde olmayan düşünce olarak ayırır. Din çeşitli semboller, imgelere dayanan anlatımlar, benzetmeler ile ortaya çıkar. Bu türde bir anlatım dinin kendine özgü yanısıdır. Dinler bu yolla esas içeriğe işaret etmekteledir. Söz gelimi İsa’nın İncil’de Tanrı’nın oğlu biçimindeki anlatımı kişiyi mutlak içeriğe yükseltmektedir. Yine de mutlak kesinlik içerisinde yansıtamamakta ancak bunu içerik alan bir ilişkiye gönderme yapmaktadır. Böylelikle tasarımsal ifadeler içerik olarak aldığı mutlağa gönderme yapmakta onun ilişkilerini ifade etmektedir. Tasarım için söylenebilir ki o, “dinsel bilincin ‘nesnel yanı’yla ilişkilidir; duyulur imgelere, bir öyküye (mitsel, kutsal) katılır ama – söz gelimi Tanrı’nın oğlunun ölümünün ve dirilmesinin tasarlanması- özellikle spekülatif bir içeriğe, öykünün harekete geçirdiği “evrensel güçler”e doğru bir işaret yapar.”⁴⁸ Hegel’e göre din benzetmelerin, sembolik anlatımların alanıdır, onda hikayeleştirme eğilimi vardır. Felsefeyle aynı içeriği ele almalarına, onu anlatmalarına rağmen bunu kavramsallıktan uzaklaşarak yapar. Hegel bu konuda tasarım aşamasının konumuna şöyle açıklık getirir:

Tasarım, dini içeriğin evrensel bilince ulaşma biçimidir. Ama o henüz içeriklerin gerçek biçimi değildir; gerçek biçim sadece kavramda bulunmaktadır. Bir yanda tasarımda kapana kısılanlar o, kavrama dönüştüğünde içeriklerin yitirildiğinden şikâyet ederler diğer yanda da Aydınlanma, sadece tasarımı değil [onunla taşınan] dogmayı da reddederler. İki taraf da içerikleri biçimden ayırmaya yetenekli değillerdir.⁴⁹

Hegel’e göre Tanrı’ya ilişkin bilgimizin biçiminin son aşaması düşünme olarak gösterilir. Onun için din ve düşünme arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilişkinin fark edilmesi de dinin yalnızca insana özgü bir şey olduğunu görmekle mümkündür. İnsanın kendine has tarafı düşünmek olarak ele alınırsa Tanrı’nın da düşünme için olduğu görülebilir. Düşünmeyi dışarıda bıraktığımızda insan da eksiktir. İnsanın yaşamında, insanlık tarihinde ortaya çıkmış ne varsa hepsi düşünme aracılığıyla mümkün olmuştur.

Hegel için “asıl nesnel olanın dikkate alındığı aşama” olan düşünme mutlak içeriğin temelidir ve aynı zamanda Tanrı’nın bir edimidir; düşünme Tanrı’nın anlaşılmasının da en etkin yoludur. Onun 1827 derslerinde düşünme biçiminin tasarımla ilişkisini ele aldığı kısımdaki ifadeleri düşünme biçiminin özelliklerine açıklık getirmektedir:

47 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 396.

Hegel’in *Felsefi Bilimler Ansiklopedi’sinin* ilk paragraflarından bahsettiklerinden hareketle onun dinde hâkim olan eğretilmelerle anlatılan Tanrı yani gerçekliğin, felsefede tasarımlar olmaksızın saf bir kavramsallaştırma yoluyla ifade edildiğini düşündüğü anlaşılabilir. “Din felsefeyle aynı mutlak içeriği dile getirir ama kavramsal olmayan bir biçimde ve pek fazla imgeye dayanmayan bir biçimde yapar bunu: mutlak olmayan bir söylemdir, çünkü tipik bir mutlaktır.” Bkz. (Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, 120)

48 Kervégan, *Hegel ve Hegelcilik*, 121.

49 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 466-467.

Tasarımda her şey her şeyle rahatlıkla yan yana yer alır: insan özgürdür ve aynı zamanda bağımlıdır; dünyada iyi olduğu kadar kötü de vardır. Düşünmede aksine bu şeyler birbirleriyle ilişkilidirler ve böylece çelişki görünür hale gelir. Düşünmeyle birlikte devreye giren kesin kategori zorunluluktur. Tasarımda boşluk vardır. Düşünme onun zorunluluğunu bilmeyi talep eder.⁵⁰

Doğru bir içerik olarak Tanrı elbette tasarımda mevcuttur. Tasarım biçimi Tanrı'nın olduğunu söyleyebilmektedir. Ancak içerik doğrulanamamaktadır. Düşünme biçiminin farklılığı burada ortaya çıkar. Tanrı, düşüncenin içeriği olduğunda artık onun varlığının neden zorunlu olduğu da biliniyor olmalıdır. Düşünme aşamasında içerik olan şeyin varlığı ve ne olduğu zorunlu olarak öyledir. Eğer bu koşul sağlanmıyorsa içerik henüz düşünme biçiminde ortaya çıkmış değildir. Bu bağlamda tasarım için bir içerik neyse odur. Onun diğer şeylerle ilişkisi tasarımda bulunmaz. Bu sebeple tasarımda her şey birbirleriyle herhangi bir ilişkiye girmeksizin bulunur. Tasarımdaki belirlenimler bir bütüne ait olabileceği gibi ayrı da olabilir. Tasarımda bir belirlenim başkasıyla çelişiyor görünüyorsa bu belirlenimlerin birbirleriyle ilişkisi ortaya konulmadığından onlar tek bir içeriğe ait olamaz gibi görünür. İşte bu çelişkinin çözülüşü düşünme biçiminde mümkündür; biri var olmadan diğeri var olamaz.⁵¹

Tasarım için sonlu “ne olduğu”dur. Ama düşünme için sonlu sadece kendi başına var olmayan, bunun yerine kendi varlığı için başka bir şeyi gerektiren ve bir başkasının aracılığıyla var olan türde bir şeydir. Genel olarak düşünme için ve daha kesin olarak kavrayış için dolayimsız hiçbir şey yoktur. Dolayimsızlık, içeriğin kendisiyle basit ilişkisinde bilindiği tasarımın temel kategorisidir. Düşünme için hiçbir şey dolayimsız değildir ama sadece dolayımın özsel olduğu türde olan şey vardır.⁵²

Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere Hegel için dolayimsızlıktan kurtuluş ancak düşünme biçimine ulaşmakla mümkündür. Tasarımda olan dolayimsızlık düşünme biçimiyle ortadan kaldırılmıştır. Tanrı'nın evrenselliği ve mutlaklığı da bu biçimde olumsuzluktan çıkmış ve zorunlu hale gelerek sağlama alınmıştır.

Sonuç

Hegel'in Tanrı bilgisine ilişkin düşünceleri önemli ölçüde rasyonel teoloji, Kant ve dolaysız bilgiye dayalı teoloji anlayışlarının eleştirisiyle şekillenir. O kendini rasyonel teolojinin benimsediği akıl anlayışından ayırmaktadır. Ona göre rasyonel teoloji Tanrı'yı bilmek istememektedir. Tek yaptığı onun var olduğu bilgisiyle yetinmek ve onu bilmek için isteksiz olmaktır; Tanrı'nın ne olduğu ise yanıtızsızdır. Oysa deizme götüren bu yaklaşım Hegel için kabul edilemezdir. Böyle bir Tanrı soyut, boş ve içeriksizdir. Jacobi ve dolaysız bilgiyi öne çıkartanların ise dolayım ve dolaysızlığı aşılmaz bir boşlukla ayırma hatasına düştüklerini düşünmektedir.

50 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

51 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

52 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, 406.

Bu yaklaşımlarıyla onlar yaşayan bir Tanrı'yla ilişki yerine bilinmeyen bir Tanrı'nın belirsiz varlığını onaylamakla yetinirler. Hegel, Tanrı'nın bilinmesi gerektiğini düşünür ancak bu onu sadece nesnesi edinmekle yetinen ve orada sabit kalan, özne ve nesnenin özdeşliğine ilerlemeyen bir bilme değildir. Öznenin nesnesine dönüştüğü ve nesnenin özneleştiği bir bilmedir. Hegel insandan, Tanrı'ya yükselmesini talep etmektedir. Bu Tanrı'ya yükseliş dini deneyimdir. Din insanın bilincinin Tanrı'yla ilişkisidir. Bu ilişki de Tanrı'ya yükselişi, insan tininin Tanrı'ya doğru hareketini içermektedir. Bu hareket insanın Tanrı'yı bilmesi ama aynı zamanda Tanrı tarafından bilinmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Böylece Tanrı'ya yükseliş aslında tek yönlü bir hareket değildir; aynı zamanda Tanrı'nın insana doğru hareketi de söz konusudur. Yani bu yükseliş Tanrı'nın insana doğru inmesini de imlemektedir. Burada aslında tek bir hareketin iki yüzünden bahsedilmektedir. Hegel için din, -felsefenin kavramsal kavrayışından sonra- mutlak tin ve sonlu tinin bir ama farklı olduğu ayırmadaki birlik olarak tin kavramını en iyi ifade eden alandır. Kişi burada ilk etapta dolaysız bilmede başlangıç yapacaktır. Yine de bu iman sırasıyla duygu, tasarım ve düşünme aşamalarına ilerleyecektir. Duygu içerik olarak aldığı Tanrı'yla özdeşleşmeyi sağlasa da onun varlığına dair bir şey söylemediği ve onu diğer her şeyle aynı düzeye çektiği için yeterli gelmeyecektir. Tasarım ise duyguya göre nesnel olsa da henüz içerik olarak aldığı şeyi netlikle verememektedir. Nihayet düşünmede dolaysızlıktan kurtulmak mümkün olacak ve bu sayede teolojideki yaygın anlayışın içeriksiz ve boş bir soyutlama olan ölü Tanrı'sından daha fazlasının olanaklı olduğu görülebilecektir.

Hegel bu yaklaşımıyla gerçeğin bilgisine karşı kayıtsız kalan ve onu bilmek istemeyen anlayışlara, bu anlayışların aksinin mümkün olduğunu gösterdiğine kanaat ettiği bir alternatif sunmaktadır. İnsan aklını tanrısal olanla ayrı olarak konumlandırmak ve insan aklının bilgisine bir sınır çekmek çelişkilidir. Ortaya konulan insan aklı, belirlenmesiyle olumsuzunu, onun sınırlarının ötesindekini dışlamaz, onunla sınırlanmaz aksine onunla vardır ve onunla belirlenmiştir. İnsan, aklın sınırları gibi görünen alanın dışına doğru her erişmeye çalıştığında gerçekte bir dışa erişmeye çalışmamaktadır; o, kendi kendini bilmekte, kendini Tanrı'ya yükseltmektedir. Dinin içeriği irrasyonel ya da numenal değil insanın yükseldiği, iman, duygu, tasarım ve düşünme biçimleriyle de ortaya koyduğu bilinebilir bir şeydir. Hegel Tanrı'ya ilişkin bilgiye yaklaşımıyla Kant'ın bilgiye getirdiği sınırları yıkmış, bilinci hakikate (*Wahrheit*) kapatan anlayışı ortadan kaldırarak bilincin gerçeği gerçek şekliyle gördüğü bir dizgede dini ve onun içeriğinin bilgisini, felsefeye ve felsefenin düşünme biçimine götüren yolda konumlandırmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

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

Peer-review: Externally peer-reviewed.

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

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

Kaynaklar / References

- Hegel, G. W. F. *Anabatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2014.
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion: Volume I, Introduction and The Concept of Religion*, çev. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, ed. P. C. Hodgson, Berkeley: University of California Press, 1984.
- Hodgson, Peter C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. "Felsefi Teolojiye Giriş" çev. M. S. Reçber, *Felsefe Dünyası*. 40, Şubat 2004, 148-164.
- Kervégan, Jean François. *Hegel ve Hegelcilik*, çev. İsmail Yerguz, Ankara: Dost, 2011.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken, 2004.
- Leighton, J. A. "Hegel's Conception Of God", *The Philosophical Review* 5-6, Kasım 1896, 601-618.
- Neiman, Susan. *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994, 149-150.
- Pinkard, Terry. *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Stewart, John. *An Introduction Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Vancourt, Raymond. "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa, 2001.

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlamak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranının %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil

bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildirimler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda "yazar" yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler "teşekkür / bilgiler" kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma

yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyuğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta

paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERIŞİM İLKESİ

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İŞLEMLEME ÜCRETİ

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

YAZARLARA BİLGİ

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluştan gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, "yöntem" bölümünde katılımcılardan "bilgilendirilmiş onam" alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimele çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: "Giriş", "Amaç ve Yöntem", "Bulgular", "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar". Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın önemini belirttiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı "Giriş" bölümünün ardından diğer bölümler

- gelmeli ve çalışma "Tartışma ve Sonuç", "Kaynaklar" ve "Tablolar ve Şekiller" şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
 6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
 7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
 8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmalarını kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça "kişisel iletişimler" atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi "Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options*

(Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M. Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

K Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M. Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayımlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

K Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

K Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

K Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

K Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, "Mutluluk," 1131.

K Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

K İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?," Practical Ethics, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR "How Should We Evaluate Deaths?"

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" Practical Ethics. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SR "What Consent?"

K "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style'ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - ✓ Makalenin kategorisi
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
 - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
 - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
 - ✓ Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - ✓ Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce

YAZARLARA BİLGİ

- ✓ Makale ana metin bölümleri
- ✓ Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
- ✓ Kaynaklar
- ✓ Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazılılarıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers

matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

OPEN ACCESS STATEMENT

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

ARTICLE PROCESSING CHARGE

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible

for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is

mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCIDs of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a "personal communication" should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author's responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

INFORMATION FOR AUTHORS

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler", 83.

B Çakmak, Cengiz. "Kader İnsanı Suçla Yargılar: 'Kader ve Karakter' Üzerine Değıniler." *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre'in *Ethik'in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal Article

FN Cengiz Çakmak, "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe," *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, "Asadan Böceği," 17-18.

B Çakmak, Cengiz. "Asadan Böceği: Politik Yargı ve Felsefe." *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, "Olay ve Gerçeklik Zamanı," 22.

B Kleinknecht, Reinhard. "Olay ve Gerçeklik Zamanı." Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü," *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, "Antik Yunan Felsefesinde," 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. "Antik Yunan Felsefesinde "Fantasia"nın Epistemolojik Rolü." *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları", 40.

B Gözcü, Ali Suat. "Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, "Mutluluk," *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, "Mutluluk," 1131.

B Cevizci, Ahmet. "Mutluluk." *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, "Siyaset Felsefesi," 371.

B İbişi Temelli, Arzu. "Siyaset Felsefesi." *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, "How Should We Evaluate Deaths?", *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN "How Should We Evaluate Deaths?"

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. "How Should We Evaluate Deaths?" *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan," 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. "Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan." *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SN "What Consent?"

B "What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel", *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czech-migrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript
- Confirm that "the paper is not under consideration for publication in another journal".
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals's reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Agreement Form
- Permission for non-published material
- Title page
 - ✓ The category of the manuscript
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses

INFORMATION FOR AUTHORS

- ✓ Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ✓ ORCID's of all authors.
- Main Manuscript Document
 - ✓ Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - ✓ The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - ✓ Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - ✓ Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - ✓ Manuscript body text
 - ✓ Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - ✓ References
 - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK

E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr

Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801

Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi
Istanbul University

Dergi Adı: Felsefe Arkivi
Journal name: Archives of Philosophy

Telif Hakkı Anlaşması Formu
Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance Date	
Yazarların Listesi List of Authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-Mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)	
---	--

Sorumlu Yazar: Responsible/Corresponding Author:	
Çalıştığı kurum	University/company/institutiton
Posta adresi	Address
E-posta	E-mail
Telefon no; GSM no	Phone; mobile phone

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder:
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanımı dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet haklarıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kantlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:
The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work. The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....